الإشارات والنيبهات
لأبي علي بن سيبنا

معجمه
صرائل الدين الطويسي

تفقح
الدكتور شهاب الدين
القسم الثاني

صار المعارف
الإشارات والتنبيهات
لابن علی بن سعد
الإشارات والتنبيهات
لأبي علی بن سبینا

مع شرح
نصبلاطین الطوق

تحقيق
الدکتر میثم بن دینی
 مستشرق الفلسفة بكلية أصول الدين

القسم الثاني

الطبعة الثالثة

حارالمهارف
んですが الله الهمم الحبيبي

وبالصلاة والتسليم على النبي المصطفى الكريم

أفتح هذا العمل، رجيما العون والتأييد، من مانح العون والتأييد.

الله أعلم أن العقل البشري له حدود، إذا تجاوزها ضل.

أعلم كذلك أن العقل البشري، أحياناً يجهل تلك الحدود،
أو يتجاهلها، ومن جراء ذلك يزل ويفضل.

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

للهم عرفنا حدودنا، ووقتنا إلى الوقوف عندها.

اللهم لا تجعل من عمل في الفلسفة، سييلاً إلى انحراف
أو زبط، وأجعل من عمل فيها وسيلة لنجبهما، ودلالة على
 مواطنهما.

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

اللهم إن الدين منك، والعقل منك، فوفقنا إلى فهم دينك.

بما منحتنا من عقل، وأجعل من عقلنا هادئًا إلى أصول دينك.
الله هم خلصنا من سيطرة الهوى، ولا نحرمنا ثواب عمل
لا يرفعه إليك إلا الإخلاص فيه، ولا يقدره إلا أنت.
الله هم سبيلنا إليك قد تركزت في البحث والدرس،
فإن خسرنا الإخلاص فيهما، فقد ضلنا السبيل إليك.
الله هم تداركنا بلطفك وعطفك، وتعهدنا برعايتك وفضلك.
وألهمنا التدبر والاعتبار.
سليمان دنيا
الحليزة في 14/7/1950
تاریخ: "إشارات".
وترة : "تنبيهات".
وترة : "أوهام وتنبيهات".
و أفكار الفصول مترايعة، يُعد السابق منها لما يلحقه، ويتبع
اللاحق السابق. فكل "إشارة" لبناء وضعت في مكانها المناسب،
تراو مطمئنة على ما قبلها، وتهيئ موضعًا مناسبًا لما يأتي بعدها،
وكل "تنبيه" تخليص لبناء من عنصر غريب أدخل عليها.
ومجموعة هذه "الأوهام" هي المواد الغريبة التي عُيّن ابن سينا
عناية فائقة بعزلها عن مادة الفكر الأصلية.
وهكذا يستمر ابن سينا، في صوغ بناته، وتنقيتها من
الدخيل الغريب، وإحكام بنائها، حتى يتم له صرح المعرفة سامق
المنزلة، مثين الأساس.
هذا هو كتاب "الإشارات والتنبيهات" بداية من أول
الطريق، تستمر حتى تصل إلى نهايته.
وأول طريق المعرفة في نظر ابن سينا هو المنطقة الذي خصص
له "الأنهار" العشرين.
ويوصفه أيها القارئ أن أفاجأتك بالقول بأن الكتاب الذي
بين يديك خلو من هذه "الأنهار"، وإلى كبير الرجاء في الله،
أن أقدمها إليك قريبًا في جزء خاص. وما أظن أن انتفاعنا بما بين
أيدينا يتوقف على ما سوف نقدمه.
فهاك الآن أفكار ابن سينا.
في المادة.
وفي الوجود.
وفي أصل الإنسان ومصيره.
وفي الله.

اقرأ هذا كله، وانتقل وأنت تقروه، من إشارة إلى وهم، ومن وهم إلى تنبيه، ولكن تحسس في مسارك ومسيرك، بأن وسيلة لا بدع منها ذلك، قد غابت عنك، ما دمت في وضع يؤهلك لأن تتابع أفكار ابن سينا، في الكون وفي ما وراء الكون.

ولست أريد بهذا أن أخط. من قدر المنطق، فللمنطق في مقام الفكر الإنساني شأن أي شأن، ولا شك عندي 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 الكلي بدونه؛ إنه يعالج قوانين الفكر، والفكر وقوانينه بعض ما لابد للفلسفة أن تدرسه.

وتشكيلة 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
خارجًا عن دائرة الفلسفة، إذ البدء بموضوع قبل موضوع، قضية يقتضيها التنظيم، وليس بلازمان أن يكون ما نبدأ به أهون خطأ ما هو بداية له، أو خارجًا عن نطاقه.
ولقد كان هذا لازمًا، لوجب أن تكون الفلسفة الطبيعية التي اعتبرها فلاسفة المسلمين، خطوة تمهيديه لدراسة الفلسفة الرياضية.
لذا، ما أن موضوع الفلسفة الطبيعية أيسر إدراكًا للمبتدئ من موضوع الفلسفة الرياضية — غير داخل نطاق الفلسفة، لأنها تمهد يعين على فهم ما يسمى الفلسفة الرياضية.
بل لوجب أن تكون الفلسفة الرياضية بدورها، شبيهًا آخر غير الفلسفة، لأنها هي أيضًا، تمهد لفهم الفلسفة الإلهية، وخطوة لا بد منها لها.
ولذلك سموا:

الفلسفة الطبيعية: العلم الأدنى.
الفلسفة الرياضية: العلم الأوسط.
الفلسفة الإلهية: العلم الأعلى.
على أن البدء بشيء قبل شيء، أمر نسبي، فقد يكون شيء أوضح من شيء بالنسبة لإنسان ما، فيتعين بالنسبة له البدء.
بالإضافة، ليتخذ منه وسيلة لفهم الأصعب، دون العكس.

وقد يكون الأمر على عكس ذلك بالنسبة لِنُسَانٍ غيره.
فلو أخذنا بنظرية أن ما يساعد على فهم غيره. يكون دونه منزلة، ولا يشاركه في اسمه، لم يكن مدلول الفلسفة معنى ثابت، ولكن ما هو الفلسفة بالنسبة لشخص، ليس فلسفة بالنسبة لشخص آخر.

وعلي هذا لا تكون البحوث الطبيعية والرياضية، فلسفة عند جماعة من الإسلاَم، لأنهم بداية نساعدة على فهم الفلسفة الإلهية عندهم.
علي العكس مما يقول ديكارت الذي يتخذ من علمه بالنفس
والإله، طريقًا لعلم بالطبيعة.

وما لنا نطيل في بيان نسبة المنطق إلى الفلسفة ونسبة الفلسفة
إلى المنطق؟
فسواء كان المنطق:

فلسفة خالصة.

أو أداة متحرضة.
أو فلسفة في ذاته، ووسيلة بالإضافة إلى غيره.
فإن دور الآلهة العشرة سوف يجيء في الإخراج إن شاء الله.
ولعل ابن سينا قد على وجه الدقة ما تفيده كلمة
"إشارة" فهي في اللغة العربية لون خفي من ألوان اللة، فلدى
يشير إلى الشيء، إنما يدل عليه بالرمز والمثل، لا بالإفساح والتوضيح.

وكان لنفسة «تبنيه» من هذا القبيل، فالذي ينبه إلى الشيء، كأنما يلفت النظر الغير إليه في سرعة خاطفة.

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

فهي دلالات يكتنفها الرمز والغموض، وهي لمحة سريعة خاطفة.

وقد ألف ابن سينا كتاب «الإشارات والتنبيهات» في أخريات حياته بعد أن طوّف في آفاق المعرفة، ما شاء له استعداده، ووقته، وظروفه، أن يطوف.

وبعد أن ألف في فنون شتى من المعرفة.

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

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

فالكتاب صورة من نفس ابن سينا، وصورة من الحق الذي 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 تمتله إبن سينا.

فقد يكون إبن سينا قد أصاب الحق، وأدرك الواقع في كل ما عالجه من شأن في هذا الكتاب، وقد يكون الحق جانبه والواقع أخطأً، في كل ما عالجه من شأن، أو في بعض دون بعض.

فليقرأ الكتب من يقرؤه على أنه حق في رأي إبن سينا، وليتخذ من نفسه حكماً بين الحق وبين إبن سينا.

في هذه الحدود يجب أن يقرأ الكتاب.

وليس من شك في أن إبن سينا كان يعلم أن أفكاره التي أودعها كتاب الإشارات والتنبيهات لم تكن لن تزال دون مجهود شاق عنسيف، 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، وإن يعرف لها قدرها إلا من تجربة في سبيلها الصاب والعلقم، فراض عقله عليها، وحشد ذنه بالدرس والبحث لبلوغها، ومر بمراحل تعدد لها وتهيجه لفهمها، وتوزع في ضروب من الخطأ، قبل أن يهتدى إلى طريق الصواب، حتى يعرف للصور قدره، وللحق فضله.

لكل هذا رأى إبن سينا أن يكون كتاب الإشارات والتنبيهات، بعيدًا عن متناول العامة، ووفقًا على فئة خاصة من الناس تكون مستعدة له، ومؤهلة لتدوته وتفهمه، فهذا يكون الحق غايتها، واليقين
هدفها، تأتي على نفسها أنها تحلها أفكار غير مهوضة، وعلى عقولها، أن تشغله بإجادة سقيمة معلوسة، كَي تملأ بمعالمه، فراع نفوسها وعقلها.

هكذا تصور ابن سينا كتابه، وتصور الذين لهم أن يقرؤوه.

ولكي يضمن لكتابه هذا، أن لا يتوصل إليه إلا من ينبغي لهم قراءته، عبد الدين، ظنهم كفيلين بما آراد.

أولهما: الرمز والإشارة، فكانت «الإشارات والتنبيهات» أغلفته تحجب ما بداخلها من معنى إلا عن مزوّد بوسائل من فطرة سليمة ودراسة حكيمته تعينانه على التسلل إلى باتنها، وال newRow إلى داخلها.

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

ثانيهما: أخذ 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، يستنصر بها من تيسر له، ولا يبغي بالأخر من تسر عليه . . .

وأما أعيد وبصيغ، وأكرر سابعاً، أن يضن بما تشتمل عليه هذه الأجزاء كل pronoun، على من لا يرد في، ما أثيرته في آخر هذه الإشارات.

[
هكذا يوصي ابن سينا، وهو في وصيته يرجو أن لا يمكن من قراءة الإشارات والتنبيهات إلا من يتيسر له الاستبصار بها.

وإذا يظن أن ابن سينا كان غير جاد في وصيته، إذ ما دامت الكتاب معرضة لكل راغب، فمن ذا الذي يملك أن يحول بين الناس وبين شراء ما يريدون؟ ولكن الحال أيام ابن سينا، كانت غير الحال في أيامنا هذه، لم تكن هنالك مطبعون ولا مطبوعات، وإذا كانت المؤلفات تنسخ وتستنسخ، وظن أن ابن سينا أن الحال ستندم على ذلك، وأن مالك النسخة يستطيع أن يتحكم فيها، وأن يتحكم في طالبها.

فإن عدد القليل من ظن ابن سينا أن كتابه سيكون عندهم، يتحول بالرجاء والالتباس أن لا يمكنوا منه إلا من يكتب أهلا له.

ويفسر ابن سينا الأهلية لقراءة كتاب الإشارات والتنبيهات

بما يورده آخره من قوله:

[خاتمة ووصية:

أيها الأخ: إن أخذت لكي في هذه الإشارات عن زبدة الحق، ولم تتمك تقمى الحكم في لطائف الكلام، فنصه عن المتبدلين، والباهلين، ومن لم يرق الفضيلة الرقادة، والذريعة الجادة، وفكان صفاء مع الغافة، أو كان من ملاحنة هؤلاء المفسفة ومن همهم.

فإن وجدت من ينف بقاء سيرته، واستقامة سيرته، ويتوقف عن يسرع إليه الوقوف،]
وينظره إلى الحق بعين الرضا والصمد، فآله ما يسأل منه مدرجاً جراً، تستفسن مما تسلمه لما تستقبله.

وعاهده بالله، وأيمان لا خارج لها، لجرباً فها تزية مجراد، متاسياً بك.

فإن أدعت هذا العلم وأعتسه، فآله بن يبنك، وكنى بالله وكيليك.

هذه هي الشروط التي يجب أن تتوافر فيمن يسمع له ابن سينا بقراءة كتاب الإشارة والتنبيهات.

فطنة وقادة، ودربة على فهم العوسي من المسائل، ودراية بما يلزم لها. ودين يحفظ من الانحدار إلى حضيض الإلحاد والهمجية، ونقاء سريرة، واستقامة سيرة، وتنبأ على الشكوك واليساوس، ورضى عن الحق، وصدق في طلب.

اشتراطات لا شك، صعبة، ولكنها مع صعوبتها ضرورية لطالب العلم بمعانه الحق، ومعنن الذي كان معرفًا لابن سينا وأمثاله، ممن خلبههم التاريخ.

فمن تتوافر له هذه الشروط، وقل من تتوافر له يعطي الكتاب مجزأ، ليتفهمه جزءًا، جزءًا، ولا يعكر من جديد، حتى يفرغ من إتقانه القديم.

هذا هو المنهج الذي رسمه ابن سينا ليبرد أن يقرأ بالإشارة والتنبيهات.

ولكن الأمر خرج من يده، ومن يده غيره، وأصبح الكتاب مليش في الأسواق، يشتريه واحد ممن هو له أهل، وكثيرين ممن
ليسوا له أهلاً؛ هذا على الرغم من أن ابن سينا أوصى والتمس، أن يحال بين كتابه وبين من لا يكون أهلا له، وكرر في ذلك رجاه والتماسه.

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

فهل سقطت من الأصول التي انتهت إليها؟ أور مبلغ من حرص ابن سينا على هذه الوصية، أن ظن وهو بدوها أول الأنماط، أن هذا لم يكن أول ذكر لها، فسماه تكريرًا وإعادة؟ أو ذكرها في كتاب آخر، فاعتبر ذكرها في الإشارات تكريرًا وإعادة؟ ومعمها 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 وسيلة الأولى: بقي له الرمز الذي يشبه الإلغاز أحيانًا، بقي له هذه العبارات
القصيرة التي تنطوي على المعاني الطويلة العريضة، بقى له هذه
الملاحظات الخاطفة التي تتطلب تفسيرًا مشتركًا، وعقولًا متولبة
ناهضة، حتى تستطيع أن تفيد منها.
وحتى هذه الوسيلة التي هي ذاتية في الكتاب، لا عرضية
كتبت إليها تخضع لظروف خارجية من طباعة وغيرها، قد تغلب
عليها الزمن، وغالبًا ابن سينا فيها، فتناوله بعض من
أوترا قدرة على فهمه، وشرحوه وأوضحوه، وأبرزوها مكانه سره،
وأعلناها مطوي أمرها. وتناولت المطبعة هذه الشرح بالطبع والنشر،
فمكّنت من فهم الكتاب من حظي بالشروط، التي اشترتها ابن
سيّنا، ومن لم يحظ بالها، وأصبح في استطاعة الكثيرون أن يعرفوا
ما عناه ابن سينا، من خلال شراحه.
ولعلل الآن أيها القارئ، قد حظيت السر في أننا نقدم
كتاب الإشارات والتنبيهات، لا وحده، ولكن مع أحد
شرحه.
ولكتاب الإشارات والتنبيهات، من بين الشرح الكثيرة
التي اهتمت ببيان معانيه، شراحه، هما أشهرهما، وعلهما
أيضًا أجودهما:
أحدهما: للإمام فخر الدين الرازي.
وثانيهما: لنصير الدين الطوسي.
ولقد ترددت كثيرًا بينهما، لأن لكل واحد منهما من الميزات ما يحمل على اعتباره أفضل:

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

فشرح الطوسي، لهذه الاعتبارات، يعد امتدادًا للفكر الفلسفي، وشغله منه.

أما الرازي، فهو خصم للفلاسفة، لأنه متكلم متعصب لعلم الكلام، كما أن الطوسي متفلسف، متعصب للفلسفة. فالرازي، إذن، ناقد، والتقيد مرتبة متأخرة، تأتي بعد الفهم.

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

ولقد خاض الرازي مع ابن سينا معارك طاحنة، استوعبت جل الشرح 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 متأخرًا عن الرازي. ثم إن شرح الرازي لابن سينا يكون وحدة متماسكة، لا ترتبط بغيرها، ولا يتوافد فهمها على فهم غيرها، فهي لهذه الاعتبارات تعد أحق بالبدء، لولا أن الرازي خصص قراءة الصديق الشارح أولًا بالتقديم من قراءة الخصم الناقد.

أمام كل من هذه الاعتبارات التي يستمتع بها كل واحد من الشرحين، وقفت أسئلة نفسية: أي الشرحين أحق بالطبع؟ فكان الجواب الذي انتهى إليه، والذى وافق على الأستاذ عادل الخضبان، هو طبع الشرحين معاً، لكن لا في مجلد واحد، بل في مجلدين.

وبعد أن اطمئنت نفسى إلى هذا، وجدتها منساقية إلى البدء بطبع شرح الطوسي، فها أنا أقدمه الآن آملاً أن يمد في عمري حتى أقدم شرح الرازي أيضًا، ليتيسر للقراء الانتفاع بهما معاً.

ولعله قد استبان من هذا أن مادة الكتاب الذي بين أيدينا تتألف من:

أولاً: من نصوص كتاب "الإشارات والتنبيهات" لابن سينا، وقد بذلت كل جهد في ضبطها وتصحيحها.
وسوف تجدنا في أعلى الصحيفة، مكتوبة بخط. يميزها عن خط الشرح، وفصلة منه بفاصل.

وقد قسمتها إلى نفس الفقرات التي قسمها إليها، الطوسي
وضعت على كل قرآء منها رقمًا، هو نفس الرقم الذي وضعته أسفل الصحيفة بجانب الجزء المخصص لشرحها.

وثانيًا: من نصوص شرح الطوسي، وقد صححته وضبطته كذلك. وقد قسمته إلى فقرات وإلى جمل، وحاولت ما استطعت أن أفصله تفصيلًا يعين على فهمه؛ ويساعد على حصر أقسامه.

وميزت بين المسائل الرئيسية في الموضوع، والمسائل الثانوية، التي تفرعت عنه.

ثالثًا: من نصوص الرازي التي اقتبسها الطوسي، لنقدها:

وقد صححت هذه النصوص، وضبطتها كذلك.

حرصًا على مساعدة القارئ على سرعة الاهتداء إلى مواضيع هذه النصوص، جعلت حروفها متميزة عن حروف عبارات الطوسي.

وإلى جانب كل هذا، سألني بعمل فهارس متنوعة، تنفي بحاجة القارئ، ويساعد على تعرف محتويات الكتاب.

... هذا، ولا أريد بحاجة إلى أن أذكر تحليلات موضوعات الكتاب، فهذا أمر أكله للقارئ، يستخلصه بنفسه من نصوص ابن
سينا، مشروحة بوساطة الطوسي المعجب به، ومنقوذة من الرأي المخاصم له، الذي لم يعد هو أيضًا نقدًا من الطوسي العقب عليه.
ففي هذه المعركة الحامية الوطنى، يجد هو نفسه مجالا للمشاركة.
غير أن لا أحب أن أترك هذه الفرصة دون أن أشير إلى أمر يخلط نفسه، وله يخلط. نفس الكثيرون غيره.
إذ قد يقال: ما بالنا نضيع وقتنا، وننفق ساعات ثمينة من عمرنا في قراءة أفكار قديمة قد خلفتها أفكار جديدة، ول perpetrات قد حلت محلها نظريات، وأراء نشأت بسبب لمبة مضت وعهد انقضي.
بينما توجد أفكار ونظريات أراء هي أشبه بنا وبحياتنا 11.
وأذا لا نقتصر على الأفكار والأراء ونظريات الأراء؟ ولما أخرى هذا الجديد القشيب، وهو بنا أليف، ولنا أنسب، ونولي وجهنا شتر القديم، نبعه من قبره، ونجمع حطامه ورفاته بعد ما أصابها البلى، وأفسدها الضعف؟ هذه خوارط تسارع النفس. لقد أثبتت سلطانها على حتى كدت أنصرف عن هذه الكتاب وألغى عقودًا أبهرتها بخصوصها، ورحت أنشر أمائة ما جمعت من كتاب غريبة، أتخير من بينها شيئًا في الفلسفة، آخر في المنطقة، وثالثًا في الأخلاق كى
أترجمها لا تستفيد منها وأفيد، فعلا بدأت في ترجمة بعض هذه الكتب، وفجأة توقفت، ونا تبينتي لأسباب 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 مخطوطة، وبعضها الآخر مطبع، متبعه مشهورة معرفة.

ولقد قامت الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، و تقوم بنشاط ملحوظ للحصول على صور من هذه المخطوطات المبهرة في دول العالم الإسلامي، بين مكتباتها العامة والخاصة، وجمعت من ذلك الشيء الكبير ويسر سبيلاً الحصول عليه للمواطنين.

ولكن الأمر لا يزال حتى الآن في بداية، فالموقف يتطلب تضافر الجهود لجمع هذا التراث المبهر وإحيائه، بالنشر والقراءة، والنقد والمقارنة، حتى تتضح معالم شخصية الفكر الإسلامي، ويكتب لها تاريخ مسؤول شامل، يقوم على أساس من دراستها دراسة مباشرة، وتتبعها منذ نشأتها، وتبين العوامل التي صاحبت هذه النشأة، وتابعتها، فعاونت على إحيائها، أو عوقتها وأقامت العقبات في طريقها، وعلى تحديد مبلغ تأثيرها بما سبقها وتأثيرها فيما لحقها، حتى تأخذ مكانها في سلسلة التفكير.
الإنسانيّ العام؛ إذ من الملاحظ أن مكانها في هذه السلسلة يكاد يتلاشي، فكثير من المؤلفات الغربية يتخطى هذه الفترة من الزمن ويتناولها ويربطها، ما قبلها، بما بعدها، كأنه زمن متصل، لا تدخل فيه فترة عاشها مفكرون، وتتركز من آثارهم ما يدل عليهم.

فلا غرنا نحن المفكرين الإسلاميّين بالفكر الغربي الحديث واقتصرنا عليه، لكان عملنا هذا عونًا للعوامل التي ساعدت على إغفال تراثنا الفكرى وإهماله.

ثانيًا: أن غزينا لم يقطع بدراسة الفكر المعاصر، ولم يجد فيه وحدة غناء، فالناس في أوروبا يتابعون في دراستهم، سير الفكر الإنساني، منذ عرفه التاريخ، ويحاولون أن يربطوا حلقاته المعروفة لهم، بعضها ببعض.

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

ثالثًا: أن إجينا يحتم علينا أن يوزع أهل الفكر فينا العمل بينهم، فإذا اتجه فريق إلى الترجمة لفسيحوا بين أيدينا صورة من صور الحياة الفكرية عند غزينا، فليتجه فريق آخر منا إلى بعث تراثنا الإسلامي، لفسيحو بين أيدينا صورة من صور الحياة.
الفكرية عند أسلافنا، ليجتمع لنا من عمل هؤلاء، وأولئك، صورة كاملة للحياة الفكرية الإنسانية كلها.

رابعًا: أن الفلسفة الحديثة، ليست جديدة كل الجدة، في مادتها ومنهجها، ولا الفلسفة القديمة، مبادئ الفلسفة الحديثة، كل المباني، في مادتها ومنهجها، وفي تعبير آخر، ليست الفلسفة الحديثة كلها صحيحة كل الصحة، ولا الفلسفة القديمة كلها باطلة كل البطلان.

إذا الفلسفة، فيما يبدو، أشبه بمقدار من الماء، يبدو في لون أحمر، وإذا وضعناه في إناء ذي لون آخر، ويبعد في لون غيره، وإذا وضعناه في إناء ذي لون آخر.

وينأخذ شكل الكوب إذا وضعناه في كوب، وشكل الزجاجة إذا وضعناه في زجاجة.

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

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

وينصبها عقل في قالب، ويعصبها عقل آخر في قالب آخر.

فتنبؤ في كل مرة، شيئًا غير الذي كان قبله. ويقال لشكل، أو لون: إنه قديم، لسببه في الوجود على أشكال أو ألوان أخرى.
ويقال لشكل أو لون إنه جديد، لتجاوزه في الوجود عن أشكال أو ألوان أخرى.
فالقدم والجدة، اعتبارات زمنية، لم يلاحظ في مفهومها معاني الصحة والخطأ.
والعقل البشري كالذواق، قد تنكر الشيء في وضع وتر nya في آخر وتنفر منه في صورة، وتغرمه في صورة أخرى.
ولست أقصد إلى أن أقلل من خطر الجديد في الفكر والرأي، ولا أن أبالغ في شان القديم من الفكر والرأي، 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؛ لأن لا أستطيع أن أقلل من خطر الجديد حتى ولو كان لونًا أو شكلاً فالصورة في كثير من الأمور عنصر هام من عناصر الشيء وإن النغم الموسيقي للبيت من الشعر لعامل له أثره وخطره في مبلغ تأثر النفس بالمعنى الذي يحمله؛ ولو أنك صحت نفس المعنى في بيت آخر من الشعر ليس له مثل موسيقى البيت الأول، لم تنفعل نفسك له مثل ما أنفعلت للبيت الأول، على الرغم من أن المعنى مؤكد في كلا البيتين أداة صحيحة. وقد يبلغ الاهتمام بالصورة حدًا يجعلها
عند كثير من النقاد هي العمل الأساسي في الشعر.
كذلك لست أستطيع أن أنكر أن آراء قديمة لم تعد نزحب عنها ، ولا نكاد نفسح لها في نفوسنا مكانًا ، على الرغم من أننا ندرسها ، فدراسة الرأي شيء ، والرضى عنه شيء آخر.
وإنما الذي أريد أن أقوله : هو أن الفلسفة كأنها هي نبع من عين الحقيقة ، فقلما تقوى العقول إلا على تزييف دخيل عليها ، أو أبدى غير أصيل فيها.
أما جوهرا فهو في كل عصر ، وفي كل جيل. وإن اختلاف تناول الناس له ، وعرضهم إياه ، ولهذا كان أكثَّر الأمر فيها تشكيلا وتمويثًا ، وتصويرًا ، وتعبيرًا.
ووافقني في هذا الذي أذهب إليه ، ديكارت ، حيث يقول:
[...] إنني لم كنت أعلم أن الحجة الكبرى التي يستند عليها كثير من الكفار في رفضهم الاعتقاد بوجود الله ، وتميز النفس الإنسانية عن البعد ، هي قولهم : إن أبدًا لم يتوصل حتى الآن إلى إثبات هذين الأمرين.
وإلى وإن كنت لا أرى رأيتهم ، بل أرى خلافًا لذلك أن أغلب الحجج التي أوردها كثير من فئات المفكرين عن هاتين المسائلتين هي في مذهب اليقين إذا فهمت على وجهها الصحيح ، وأنه يكاد يكون من المستحيل إيجاد حجة جديدة ، إلا أنني أعتقد أنه لن يمكن أن يعمل في الفلسفة شيء أنتج من الانطباع لبحث عن أحسن هذه الحجج وعرضها.
في ترتيب واضح مين يكون من شأنه أن يظهره بعد جميع الناس براهن صحة.
وأقول أخرى : إن قد دعاني إلى ذلك كثير من الناس من يعرفون أننا زالوت منه.
له جمع ضروب الصعوبات في العلوم، وهو منهج ليس في الحق جديد، إذ لا شيء أقدم من الحقيقة.

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 يعمله 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 منهج الذي يقوم:

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

(1) أخبارات ديكارت، ترجمة الدكتور عطاء أمين، الطبعة الثانية، ص 29.
تفرض نفسها على الإنسان فرضًا بحكم الثقة في الأساتذة، والمعلمين، والكتب، وبحكم سلطان العادة الذي لا يسهل معه الخروج على مألف الناس.

والناس تقيم على هذا النوع من الحياة الفكرية ولا تتأبه، وتتصرف فيما لديها من هذه الأفكار تصرف الرضي والقبول، وإن اختلفت درجات الرضي منهم بها، وتفاوتت مراتب القبول لها.

فبينما يكون سلطان العادة على فريق منهم مثل سلطان العقل أو يتفوقه، إذا بفريق آخر منهم: يحس على الرغم منه أن لديه أفكارًا يرتجل لها كل الراحة، ويرضى عنها كل الرضي، إذا هوجم فيها وجد وسيلة لدفع الهجوم عنها، ولاه له من خلال الدفاع والهجوم.

رجاحتها ووجحتها، وخرج من النقاش فيها أشد ما يكون تمسكًا بها.

على حين يحس أن لديه أفكارًا أخرى، إذا امتحنت مثل هذا الامتحان، ظهرت منقطعة الصلة بشيء يسندها، ولم يشعر بغضاضة أن يتجهم هو نفسه لها، وخرج من نقاشه فيها مزعزع الثقة فيها.

وأفاد هذا الفريق من الناس يتفاوتون فيما بينهم، بالنسبة لسعة أو ضيق نطاق الأفكار التي يستطيع المرء أن يقف منها موقف المتشبث، وسعة أو ضيق نطاق الأفكار التي يقف المرء منها موقف المتشكك.
وإذا أردنا أن نصف الناس بالنسبة لهذه الحال، وجدنا بعضهم يكاد يخرج على كل ما ليس له سنده صحيح من عقل. وهذه هي مرتبة الخاصة من العقلاء والمفكرين، وهؤلاء أيضًا تختلف وجهات نظرهم، تبعًا لاختلافهم في مبلغ الوعي واليقين الذي يراه كل منهم ضروريًا للرأي حتى يكون جديراً بالقبول، ولو أثبنا لنا أن نصف هؤلاء أيضًا لنتهي الأمر إلى من لا يكاد يؤمن بشيء أصلاً، وهذه هي مرتبة الشك العنيف الذي يتعرض له كبار الفلسفة والمفكرين.

وإلى مثل هذه الحال انتهى ديكارت.

والذين ينتهون إلى هذه الحال، هم واحد من الاثنين:

أ) أخذهما: يتسابق عليه الشك، ويهجوم عليه على الرغم منه، مثل ما يهجم الوحش على الفريسة، فينتزع ما لديه من آرائه وأفكار، ويلقي بها في المجهول.

ب) وثانيهما: يصطنع الشك اصطناعًا، ويتكلفه تكلفًا، ويلتمس له الأسباب التحاسًا.

والشاك الأول مرض أو كالمرض، إنه وافد يقلق النفس، ويزعج الخاطر، ويزروع القلب.

والشاك الثاني منهج وطريق، إنه حركة تنظيم تخلص النفس من أعباء أفكار لا تناسب إليها، ولا ترتاح لها، لتقييم على
أنقاضها أفكارًا ترتاح لها، وتأسس إليها.
هو أحيانًا حركة فحص وعلاج تشبّتين ما في الرأى من ضعف
لتصلبه، وما في الفكرة من نقص لتكمله.
وأغلب الظن عندي أن شك ديكارت كان من النوع الثاني
ولم يكن من النوع الأول، لقد وجد ديكارت نفسه في خضم
أفكار متزاحمة، وفزيحه أفكار متكاثرة، فلم يبدر أيها المقدمة
وأيها النتيجة، ولا أيها الأصل وأيها الفرع، فنارد أن يعرف:
ما يجب أن يكون منها نقطة البدء، يثبت بنفسه ولا يحتاج
إلى غيره.
وأما يجب أن يكون منتبئًا على غيره.
وعلى هذا الأساس بدأ يمتحن أفكاره فما وجد منها لا يقوم
على رجله، ولايعتمد على نفسه، اطرحته وخلص نفسه منه،
واعتبره نسبيًا منسبيًا، إلى أن يظهر بما يويده، وهكذا فعل بإفكاره
كلها، وألقى بها جميعًا في خضم المجهول، ولم تكن وسيلةه إلى
ذلك أن ينتبى الأفكار والمسائل، فينقدها فكرة فكرة ومسألة
مسألة، فهذا طريق يطول ولا يكاد ينتهى، وإذا عمد إلى
الأساس الأصيلة التي تنبى عليها كل هذه الأفكار فامتنها،
فلمما وجدها لم تثبت أمام النقد، اطرحها جانبيًا، واطرح ما
اعتمد عليها من أفكار. ولا انتهى عند هذه المرحلة، شك
ووجد نشحة قد تنادى كل شيء، إلا شيئًا واحدًا هو أنه يشك، والشك لون من ألوان التفكير، فآمن بأن يفكر، وكان هذا الرأي هو الحقيقة التي لم يجد سبيلًا إلى الشك فيها أو التخلص منها.

قال

[...] سوف أرفع جدًا، وفي حريته، لتقويض كافة آرائي القديمة على وجه العموم. وليس يلزم هذا أن أبين أنها كلها زائفة، فهذا أمر قد لا أنتهي منه أبدًا، ولكن ما دام العقل ي כגון في تعبيره عن الشيء أنه لا ينبغي أن يكون أقل حرية على الامتثال على تصديق الأشياء التي لم تبلغ مرتبة اليقين، على الامتثال على تصديق الأشياء التي تلوح في بيئة الفساد، فكيف يفعلها جميعًا، أن يتسر وأن أجد في كل واحد منها سببًا للشك، ومن أجل هذا لن أكن بحاجة إلى النظر في كل واحد منها على حدة، فإن هذا يكون عملا لا آخر له، ولكن لما كان تقويض الأساس يجري معه بالضرورة بقية البنية، فسأوجه الهجوم أولا إلى المبادئ التي كانت تعتمد عليها آرائي القديمة كلها (1).

وهنا يتجه ديكنز إلى أسس المعروفة فيقوضها، لتجر معها

وهي تنار، ما قام فوقها من بناء، يقول:

كُل ما تلقيته حتى اليوم، آمنت بأنه أصدق الأشياء وأولئك قد استنبهته من الحواس أو بواسطة الحواس، غير أنه جربت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدته ضعيفة، ومن الحكمة أن لا نطمئن كل الأشياء إلى من خطتنا ولو مرة واحدة (2).

ويقول:

إن من عادت أن أتمنى أن آرى في أحلامي أسير الأشياء التي يتخيلها هؤلاء المحترلون

(1) نفس المصدر السابق حتى 43.
(2) نفس المصدر 54.
في يقظتهم، بل قد أرى أحياناً أشياء أبعد عن الواقع، مما يخيلون. كم مرة وقع لي أن أرى في المنام أنني في هذا المكان، وأنني في باب الثقب، وأنني قبلب النار، مع أن أكون في سرير مجرى من ثيابي.

يبدو لي الآن أنني لا أستطيع أن أنظر إلى هذه الورقة بعينين نائتين، وأن هذا الرأس الذي أهزاه ليس ناعساً، وأنني أيضا أسبت هذه اليد وأقبضها عن قصد ووعي.

إن ما يقع في النوم لا يبدو مثل هذا كله وضحاً وغياراً، ولكن عندما أتأمل التفكير.

في الأمر أتذكر أنني كثيراً ما انخدعت في النوم بأشباه هذه الرواية.

وإذا ما أقفا عند هذا الخاطر أرى طبأ اليالات أنه ليس هناك أمور أدبية تستطيع بها أن نميز بين البقعة والنوم تميزة دقيقة، فيساري الذهل، وإن ذهل لعظم، حتى أنه يكاد يصل إلى إتقانة بآتي نائم (1)

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

[...] لا مناص لآخر الأمر من الإقرار بأنه لا شيء مما كنت أحسبه من قبل حقاً إلا وأستطيع أن أشك فيه بوجه ما، وليس ذلك عن طبيعته ورعونته، وإنما يقوم على أملة قوية جداً، وعلى طل روية وإمعان نظر (2) 

ولست أدرك ما هي الأدلة التي يمكن أن تكون في يد من يكون في مثل هذه الحال، لعل ديكارت يقصد أن يقول: إن الشك في كل ما كنت أحسبه من قبل حقاً، شكل عنيف لا سبيل إلى مدافعته وليس خطرة تشيرها حال من نزق أو طيش.

وفي غمرة هذا الشك العنيف يظهر ديكارت وما لا يستطيع

(1) نفس المصدر السابق، ص 55
(2) نفس المصدر السابق، ص 58
شك على قوته، أين ينال منه، وفي ذلك يقول:

... اقتتنعت من قبل بأنه لا شيء في العالم بوجود على الإطلاق، فلا توجد سهاء، ولا أرض، ولا نفس، ولا أجسام. وإذا هنالك اقتتنعت بأن ليس موجوداً كذلك؟ هيبات! إنها غير موجودة ولا شك، وإن أنا اقتتنعت بشيء، أو فكرت في شيء، ولكن هنالك لا أدير. أي مضل شديد البأس، شديد الفكر، يبذل كل ما أُبقي من مهارة لإضلال على الدول.

ليس من شك إذن في أنَّ موجود متي أضلل، فليس في إهالي ما شاء، فما هو يستطيع أبداً أنه يجعلني لا شيء، ما دام يقع في حساني أني شيء، فببالي: "وقد روى الفكر، ودفعت النظر في جميع الأمور أن أنتهى إلى نتيجة، وأن أخلي إلى أن هذه القضية:

أنا كائن وأنا موجود.

قضية صحيحة بالضرورة، كلما نطقته بها، وكلما صورتها في ذهن [1].

هذا عرض موجز للعراك الفكرى الذي أصطمعنه ديكارت، والنهيائية الأخيرة التي أنتهى إليها.

وفي الحقيقة ليست نهاية أخرى، ولكنها فقط انتهى إلى نقطة ارتكاز سليمة، سوف يستأنف منها دور بناء في اتجاه معاكس لدور الهدم الذي قام به من قبل. وقد اتخذ من إثبات أنيته المفكرة، التي لم يجد مجالًا للشك فيها، سبيلاً إلى إثبات الإله، وأنتهى من إثبات الإله إلى إثبات العالم المادي.

وقد يخطر ببالنا الآن ما كنت قد قرأت من قبل وأنا حدث (1).

(1) نفس المصدر السابق من 70.
صير لبعض مشاهير الكتاب، وما زلت أقرأهم لبعض آخر منهم حتى الآن، من أن الإنسان يمكن له أن يشك في الآلهة، ويشك في البث، ويشك في الأنبياء والنبوات، ويُخضع كل ذلك للنقد العلمي الذي قد ينتهي به إلى رفض الألوهية، والبُث، والتكذيب بالنبوات والأنبياء، من وجهة نظر عقلية محضة، على أن يظل مؤمنًا إيمانًا عميقًا بقلبه، بما رفضه عقله رفضًا باتًا. وهكذا يتميّز هؤلاء الكتاب أنه يمكن أن تقوم في الإنسان الواحد منطقة حياد بين إيمان وكفر، فبيننا يوجد إيمانًا عميقًا بالآلهة، والبُث، وبالأنبياء، بقلبه، يمكن أن يكفر بكل هذه الأشياء كفرًا عميقًا، بعقله.

ولست أنكر على هؤلاء المشاهير الأعلام أن يذهبوا إلى مثل هذا الرأي، فإن في النفس الإنسانية مجالًا لكشف جديد، ولا حق من لا يعرف أن ينكر على من يعرف، ولكن الذي أنكره عليهم، أن يضيفوا أفكارهم هذه إلى ديكارت وينسبوها إليه، فإن ديكارت لم يذهب إلى هذه الثنائية، وجعلهم قد نسبوا إلى ديكارت ما نسبوا لاعتقادهم أنه في حال شكه في كل شيء، وفي حال إنكاره لكل شيء، ما عدا النفس، كان لا يزال محتفظًا بعقيدته الدينية، فهو إذن كان منكرًا بعقله، لنفس ما كان مؤمنًا به بقلبه، وإذا صح أن ينسب لديناكارت ذلك، أمكن أن يوجد في نفس
أي إنسان آخر منطقه حياد بين إيمان وكفر، فإن ديكارت ليس إلا إنسانا.

وهل أن ديكارت كان كما اعتقدوه، محتفظًا بعقيدته الدينية في أوقات شكه، فليس في ذلك مطلقًا ما يبرر القول بأن ديكارت كان في هذه الحال مثالًا واقعًا لمنطقه الحياد المزعومة؟ فإن شك ديكارت كان شكاً منهجيًا يمعن أنه يعرض الفكرة الصحيحة في نظره، لكل ما يمكن أن يوجه إليها من نقد وطن، ليمهد بذلك تصويرها تصويرًا صحيحاً، وليظورها بالظهر 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 حقيقي فيها، وما مثل ديكارت في هذا إلا كمثل شخص مؤمن بفكرة كل الإيمان، يستمع إلى شخص آخر له عليها شيء من الاعتراضات، فالاستماع إلى تلك الاعتراضات استعدادًا لإظهار الفكرة المعرض عليها في وضع لا تنال منه هذه الاعتراضات، ليس يعني إطلاقًا 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 بال أفكار الرئيسية في فلسفة ديكارت التي يناظر بها الإيمان والكفر، كالإيمان وجود الله، وبخلود النفس، وبالرسائل السماوية؛ أمكننا أن ندرك أنه لم يرجم له الإيمان والكفر بها في وقت واحد؛ وإنما كلما كان هنالك هو محاولة تنظيم لهذه الأفكار وتوضيح لها، اتآكيد الإيمان بها.

ومهما يكن من أمر هؤلاء المشاهير الأعلام، وأمر ما ذهبوا إليه في شأن منطقة الحياض التي أرادوا أن يلمصقوها بديكارت؛ فإن الذي يعنينا هنا هو أن شك ديكارت كان واحدًا من جملة أشياء يرجع إليها الفضل في اعتباره مؤسس الفلسفة الحديثة، وباعت النهضة الفكرية الحديثة في أوربا.

وذهبًا مع ما أشارنا إليه قبل، من أن الجديد في الفلسفة هو غالبًا الصور، والأشكال، والألوان، لا أصول الأفكار، سأحاول أن أعرض هنا صورةً من الشك الذي عاناه الفلاسفة قبل ديكارت.

لقد عُرف الشك قبل ديكارت ولا بد أن يكون قد عرف قبله، فالشك ظاهرة إنسانية يتعرض لها جميع الناس حتى الأطفال منهم، فالطفل حينما يقول لأمه:
... أنتم تضحكين عليًّ.

تعليقًا على وعدنا له بجلب ما يسره ؛ إنما يضحك في وعدنا له.

والشك في الحياة العملية ظاهرة متفشية متخللة 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 ويقطع أرائها ، فظاهرة الشك في الحياة الفكرية لها خطرها الذي يسمى بالمجتمع إلى مراتب النضج الفكرى ، والكمال الإنساني ؛ إذا التزم حدود الأنظار ؛ ولم يركب متن الشتاط.

وصحيح ما قيل :

[ الشك فنّوطة اليقين ]

فلا سبيل لإنسان يؤمن بفكرة خاطئة ، إلى أن يؤمن بمقابلتها الصحيحة ، دون أن يمر مرحلة بين الإيمانين ؛ هي التخلص من القديم بالشك فيه .
فالفشك هو المجاز الذي يقع بين هذه وتلك.
وإذا كانت مكافأة الشك، والجمود على الرأي، عمودًا لا يسمح بالتروي فيه، والتثبت من أمره، أمرًا معيّنًا كل العيب، لأنّه تصلب فكرى أشدّ خطرًا على الحياة الفكرية، مما يجرب تصلب الشرايين على الكائن الحي.
فإن الإسراف في الشك، والاستهتار بكل ما يقال، معيّن كل العيب كذلك؛ لأنّه امتداع فكرى وتحلل نفسي، أخطر على الفكر من خطر تحلل جريثات الكائن الحي.
فالفشك وسيلة لا غاية؛ طريق يوصل إلى البقين، فهو في هذه الحدود ضرورة لازمة، وفضيلة إنسانية محتمة.
ومن أمثلة الشك التي عرفت قبل ديكارت، ما يروى من أن غورغياس الملوك في «لونشيم» من أعمال «صقلية» والذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد، كان يقول:
]. . . . لكنني أعرف وجود الأشياء، يجب أن يكون بين تصوراتنا، وبين الأشياء علاقة ضرورية، هي علاقة المعلوم بالعلم، أي أن يكون الفكر مطابقًا للوجود، وأن يوجد الوجود على ما نتصوره.
لكن هذا باطل، كثيرًا ما تخدعنا حواسنا، كثيرًا ما تتركب الحيلة صورةً لا حقيقة لها] (1).
وما يروى من أن أرقصيلاس الذي عاش في القرن الثالث

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص 62 الطبعة الأولى.
قبل الميلاد كان يقول:

... إن لدينا صورات قوية واضحة ليست حادثة عن شيء كما يتبع من أخطاء الحواس وخيالات الإنسان. وأحيانا السكر والخبز. فليس لدينا سيلة للتمييز بين الفكرة الحقيقية، وغير الحقيقية، وليس هناك علامة للحقيقة [1].

وأما يروى عن الغزالي من أن قال:

قلت في نفسي: إذا مطلوب هو العلم بحقيقة الأمور فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هو. فظهر لي أن العلم القياسي هو الذي يكتشف فيه العلمランキング لا يتبين معه ريب، ولا يقاربه إمكان الغلط وفيه ولا يسع الهم لتقييد ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً للثقة مقارنة لا تتحدى بظهار بطلانه مثل من يقلب الحجر ذهباً والعصا لثانيً، لم يروث ذلك شكاً وإنكاراً; فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة، فلوقال لي قال: بل الثلاثة أكثر بدليل أن أغلب هذه المصا ثعابناً، ولهذا، وشاهدت ذلك منه، لم آتك بسبيبه في معرفتي، ولم يحصل منه إلا التعمج من كيفية قدرته عليه.

فأما الشكل فيها علمته فلا.

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

ثم فتشت عن على، فوجدت نفسى عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيا وضروباه، فقلت: الآن بعد حصول اليأس، لا مطبع في اقتسام المشكلات إلا من الحسيا، وهي:

الحسيا، والضروباه.

 فلا بد من إحكامها أولاً، لأنني أن تثقي بالحسيا، وأمان من الخطأ في الضروريات، من جنس أناني الذي كان من قبل في التقليدات، ومن جنس أناني أكثر الحكيم في النظرية، أم هو أمان محقق لا غير فيه ولا غافلة له؟

(1) نفس المصدر السابق ص 213.
فأقبلت بيد بالغ أمل في المحسوسات والضرورة وأنظر هل يمكن أن أشكك نفسياً في فاتني في طول التشكيك إلى أن لم تسمع نفساً بسليم الأمان في المحسوسات أيضاً وأخذ يتسع الشك فيها ويقول: من أين الفئة بالمحسوسات، وأحقها حاسة البصر؟

وهي تنظر إلى الظل فتراءاً رافقاً غير متحرك، وتحكم بدنية الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة، بعد ساعة، تعرف أنه متحرك، وأنه لا يتحرك دفعة بتفاوت بل على التدريج ذرة ذرة، حتى لم تكن له حالة يوقف!

وتحاول إلى الكروب قراءة صغيرة في مقدار بينهم ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار!

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

قلت: قد بلطلت الفئة بالمحسوسات أيضاً، فلمه لا ثقة إلا بالعقلات التي هي من الأقراص، كنتلا العشة أكبر من الثلاثة، وذنثى الإبرة لا يبحث عن النفس الواحد، وإلى الواحد لا يكون حادثاً وقيدماً، موجهًا ومعدناً، إيجاي، وحلافاً.

قالت المحسوسات: إنك مهتم أن تكون تفكك بالعقلات كالفئة بالمحسوسات، وقد كنت واقعاً في فضاء حاكم العقل فكذبي، ولا حاكم العقل كنت تستمر على تصديقي؟

فمل وزاء إدراك العقل حاكم آخر، إذا تجلب كلب العقل في حكمه، وعدم تجلب ذلك الإدراك لا يدل على استحالتته.

فوقفت النفس في جواب ذلك قلباً، وأبدت إشكالها بالمنام، وقالت: أما تركت تعتقد في النوم أموراً، وتحميل أحوالاً، وتعتقد لما ثباتاً، واستقراراً، فلا تشك في تلك الحالة فيما، ثم تستيقظ فتعمل أنه لم يكن بلمع متخيلاتك ومعتقداتك أصل ومطال؟

فم تأكد أن يكون جميع ما تعتقد في مخطئ بحس أو عقل، هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها، لكن يمكن أن تطأ عليك حالة تكون نسبها إلى مخطئ كنسبة مخطئ إلى مناكم، وكون مخطئ نموذجاً بالإضافة إليها، فإذا وردة تلك الحال تبقت أن جميع ما توصله بعضك خيالات لا حاصل لها، وولع تلك الحال هي ما يدعوه الصويرة.
أنها حالهم ؛ إذ يعرضون أنهم يشاهدون في أحوالهم إلى هم، إذا غاصوا في أنفسهم، وغالباً عن حواسهم ؛ أحوالاً لا توافق هذه المعقولات، ولعل تلك الحالة هي الموت ؛ إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا الناس يمات إلا ما تاءاً انتبهرها»، فعلل الحياة الدنيا هي نوام بالإضافة إلى الآخرين، فإذا مات الموت ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن، ويقال له عند ذلك: ؛ فكشفنا عنك غطاءك، فصرك اليوم جديد ؛

فلما خطرت له هذه الخواطر، وانتقدت في النفس خاوت لذلك علاجًا، 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. فأفضل الدلاة ودام قريباً من شهرين أنا فيما على مدعب السفينة بحجم الحال لا يحكم الطلق والمال تحيي الله من ذلك الضرر، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضرورة والعقلية مقبولة مؤثرة بما على أمن ورفعة، ولم يكن ذلك بنظام دليل وتيزيب كلام، بل بنور قلبه الله تعالى في الصدر.[١]

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

"فَمَتَأَمَّنَ أن يكون ما تعتقد في يقظتك بحس أَو عقل، هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها !!!؟" إن شخص لنا في دقة ووضوح، مشكلة المشاكل في الفلسفة، وينبنا إلى الصخرة العاطية التي تحطم عليها الرأس ولا تتحطم هي، إنها الآداب التي لا سبيل لنا سواها إلى العلم والمعرفة، العقل والحواس.

١) المتقدمن بالفضل ، ص ٧٠ ، ط ٧٦ ، الطبعة الثالثة ، مكتب النشر العربي سنة ١٣٣٩ـ. ّ
فلنكن متأكدين من حكمنا ما شاء لنا التأكد، مثبتين من رأينا ما شاء لنا التثبت؛ فإن الحيرة ليست في أن نتأكد، ولا في أن نثبت، ولكن الحيرة في آداء التثبت، والتأكد. فهب أن العقل حين ينقل لنا صورة مدنية لأمر من الأمور، وحسن حين ينقل إلينا صورة حسنة لأمر من الأمور، ينقلان لنا تمامًا، مأدركًا، وأنهما لم يعرفها علينا إلا ما تأكدنا منه وأخذنا بخانته، أما ما خفى عليهما أو زاغ أمام عدستهما فلم يقولنا لنا بشأنه شيئًا كبيرًا؛ هب كل ذلك، فما هو يمسؤو لنا أن نقول: إلينا نعلم ما تأكد منه عقلنا وحسننا إلا إذا تأكدنا قبل من أن عقلنا وحسننا قد صيغ صياغة تجعل منهما آدًا تقدر على إدراك الأشياء إدراكًا صحيحة.

وأريد الأمر بيانًا فأتقول: إن وانا أحلق ذوقى أستعمل مرأة ذات وجهين؛ إذا استعملت إحداهما ظهر فيها وجهي في وضع خاص، وإذا استعملت الأخرى ظهر فيها وجهي في وضع آخر. إن كل وجهة من الوجوهين لم تر شيئًا يتحارب إخباري بخلائه، وإنما أخرىن كأنما آدركت، وإذا كانت إحداهما أخطأت فيما أخبرت به، فمرد خطأها إلى أن معدنها صيغ صياغة تجعله تلتقط صور الأشياء في وضع يختلف عن وضع الأشياء كما في ذاتها، وإذا كانت إحداهما أصابت فمرد صوابها إلى أن معدنها صيغ.
صباغة 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 جميعًا قد عرضت علينا ما رأيناه، ولم تحاول واحدة منهما أن تخدع أو تغش.

فالمسألة ليست مسألة عدم محاولة الغش أو الخديعة، ولا مسألة التأكد والثقة، ولكنها مسألة جوهر المرة وصباغتها على نحو ينقل صور الأشياء كالأشياء ذاتها، أو على نحو مخالف.

فأي نحو صبغة عقولنا؟ هل صبغة على نحو يدرك الأشياء على ما هي عليه، أو على نحو يدركها على خلاف ما هي عليه؟ سواء صبغة على هذا النحو أو على ذلك، فسوف تنقل لنا ما يرسم فيها واضحًا، بماًانة وإخلاص، وفي تأكيد وثقة، ولكن الأمر ليس الأمر ثبت وتتأكد، ولكن أمر صياغة الأُداة التي تتأكد وتثبت. وهكذا يظهر أن الثبات والتتأكد ليس فيهما وحدهما كبير غناه، ولكن المهم هو جوهر الأُداة المشتبهة المتاكدة.

فمن لنا بناء عقلنا قد صبغي صياغة تجعله قادرًا على إدراك الشيء كما هو في ذاته، وكذلك حواسنا، حتى إذا أخبرنا في تأكد وثبت.

حقًا لنا أن نقول: إنهنا نعلم حقائق ما أخبرنا به؟
ومما يوضح أن الوثوق والثبت 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،
والشك يقر أن الشيء الفعلي يبدو له أبيض، وأن العمل يبدو للوحة حلو، وأن النار تحرق. ولكن ينبغي عن الحكم بأن الشيء أبيض، وأن العمل حلو، وأن من طبيعة
النار أن تحرق (1).]

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

وعل الغزالي قد أدرك من الأمر في إيجاز ما لم أدركه أنا في
إسهام، استمع إليه يقول:

[... يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبًا إلى يقظتك كنسبتك اليقظتك إلى مناك،
وتكون يقظتك تومًا بالإضافة إليها، فذلما وردت تلك الحال تيقنت أن جميع ما تهتم
بذلك خيالات لا حاصل لها.]

فلو فرض أن هناك حالًا كتلك التي يذكرها الغزالي - وفرضها
ممكن كما أوضحه الغزالي في النص السابق على هذا - ففي هذه
الحالة سيتضح لنا خطأ أحكامنا العقلية التي نحن وافقنا بها
الآن كل الثقة، مطمئنون إليها كل الاطمئنان، متشبثون منها

(1) تاريخ الفلسفة الإسلامية للأعشاعي، كرم ص 212 الطبعة الأولى.
كل الشبهات ، وستنفض أيدينا منها وسندرك ، بوساطة الآلة الجديدة التي هي آسمى من العقل ، أن العقل كان مخطئاً ، رغم تأكده وثبته ، وإنما رضينا بإحكامه أولاً لأنه لم يكن لدينا ما هو آسمى منه وقتماً.
فالوثقات والاطمئنان والوثوق . حين لا يكون مصدرها آدائه سليمة صادقة ، لا يقام لها وزن.
وأمام هذه المعضلة الفلسفية يبين الغزالي في وضوح يشبه الساذجة أنه لا مناص للفلسفة من اللجوء إلى الدين تستمد منه أول لبنة فإنها صرحها ; تستمد منه الوثوق بالعقل ، وذلك حيث يقول :

[ فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقضحت في النفس ، حاولت لذلك علاج ، فلم يتبصر . . . . فأفضل الهدوء ودام قريباً من شهرين أنا فيما على مذهب السلفية بحكم الحال ، لا يحكم النطق والمال ، حتى شئ الله من ذلك الموضوع ، وعادت أنفس إلى الصحة والأعمال ، وركبت الضرورات العقلية قبيلة مؤوّبة بها على أمي وبيحين ، ولم يكن ذلك بنظام دليل وترتيب كلام ، بل بنور قلبه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فن ظن أن الكشف موقف على الآدة المجردة ، فقد ضيق رحمة الله الراصة .]

فالوثوق بالعقل ، وانتشاره من بيداء الشك ، سبيله الوحيد فيض إلمل يحل في قلب الإنسان فيضته بعد ظلماً ، ويؤمنه بعد يأس ، ويطمئنه بعد اضطراب ، ويهدئه بعد لوعة وفعرو.
وإذا اطمأنت النفس إلى الضرورات العقلية،那么容易 أن تأخذ بوساطتها طريقها إلى حيث تريد.

هذا هو الحل الذي يصفه الغزالي للمشكلة بعد أن جربه بنفسه، وجي شماره.

ويجيح في صدره الآن سؤال أحده أن أتقدم به إلى الغزالي.

ذلك هو:

ما نوع الوعي الذي أضاء عقل الغزالي بعد ظلمة، وأمنه بعد يأس، وطمأنة بعد اضطراب، وهذا بعد لوعة وفزع؟ هل هو وقوع بشأن العقل البشري يدرك الواقع لا كما هو، ولكن كما يبدو له؟

وعندما ما ينتقل البشر إلى طور آخر من حياتهم، طور المتصرفية، أو طور ما بعد الموت ربما يدركون أن جميع ما كانوا قد تصوروه من قبل بعقلهم هو خيالات لا حاصل لها؟

أم هو وقوع بشأن العقل البشري في طور ما قبل الموت، وفي ظروف غير ظروف المتصرفية، يدرك الواقع كما هو؟ فإن يكون الأول فقد كانت هذه هي حال الغزالي قبل أن يدركه القيظ الإلهي، فما جدوى القيظ الإلهي عليه؟

إذن؟

وإن يكن الثاني، فكيف يكون ما يدركه العقل البشري قبل
الموت وبدون تصرف، إذراحا صحيحاً مطابقاً للواقع، وعلماً به لا يدخله خطأً، وقد افترض الغزالي أن هناك حالاً لو أدركتناها لربما بدأ لنا أن كل ما كنا قد تيقناه من قبل هو خيالات لا حاصل لها؟
نعم إن الغزالي لم يقطع بوجود هذه الحال، ولكن فقط جوز وجودها، ولكن مجرد التجويز يعارض الجزم بأن العقل البشري قبل هذه الحال قادر على أن يدرك الواقع كما هو.
وبدع الغزالي عند هذا الموقف لتعد إلى ديكارت تستكمل عناصر شخصيته الفلسفية التي استحق بها أن يكون باعث نهضتها.
وقد فرغنا من عنصر الشك فلمنتقل إلى عنصر البداية.
لقد استبان لنا أن الشك الذي استعمله ديكارت كعمل هدف قد عجز عن أن يهدم الإيمان ديكارت. بوجوده، ككتاب عاقل مفكر، ولم يقف الشك بديكارت عند حد العجز عن هدم إيمانه بوجوده، بل إن الشك كان السبب الأساسي لإثبات هذا الواقع. لقد استفاد ديكارت من الشك أمرين هامين.
استفاد الإيمان بوجود نفسه، واستفاد جعل وجود النفس بداية لتأسيس فلسفيته عليها، فنظام النفس أثبت وجود الإله، وبوساطة الإله أثبت وجود العالم المادي.
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 للإعجاز بوجود النفس عن طريق الشك، فقد رويت فيما سبق شيئًا مما ذكره ديكارت في هذا الصدد، حيث قال:

[...] اقتته أن قبل بأنه لا شيء في العالم موجود على الإطلاق، فلا توجد سيا، ولا أرض، ولا نفس، ولا أباصم، وإذا في الاقتته بالي لست موجودًا كذلك؟ هؤلاء، فإنني أكون موجودًا ولا شك إن أنا اقتته بشيء أو فكرت في شيء.]

وهنا يضيف إلى ذلك قوله في موضع آخر:

[لا أسلم الآن بشيء، ما لم يكن بالضرورة صحيحاً، وإذا أنا أنا على التدقيق إلا شيء مفكر، أي ذهن، أو روح، أو فكر، أو عقل، أنا إذا ذهت شيء واني موجود حقًا، ولكن أي شيء أقدمت إلى شيء مفكر.]

هذا هو القدر الذي أمكن أن يخلص به ديكارت من شكه:

إنه شيء موجود حقًا، وإنها شيء مفكر، هذين الأمرين لم يستطع الشك أن يتناولهما شيئًا، لا. ليس هناك ينبغي أن يقال إن الذي ينبغي أن يقال هو أن الشك هو الذي بدأ إلى وجود الكائن الذي منه وبه يكون الشك، وهدي إلى أن هذا الكائن هو شيء مفكر.

(1) التأملات ص 70
(2) المصدر السابق ص 73
والآن نترك ديكارت لنرى هل فيمن سبقه من الفلاسفة من اتجاه هذا الاتجاه، أو حاول نفس المحاولة؟ ولن أذهب هذه المرة بعيدًا، فسأجعل الكتاب الذي بين أيدينا، والدي نقدم له بهذه المقدمة يتكلم. يقول ابن سينا أول النعم الثالث:

[ارجع إلى نفسك، وتأمل إذا كنت صحيحاً، بل وعلى بعض أحوالك غيرها، بحيث نفطن إلى فئة فئة صحيحة، هل تتغلب عن وجود ذاتك، ولا تثبت نفسك؟ ما عندي أن هذا يكون للمسطير، حتى إن النائم في نومه، والسكون في سكونه، لا يعزب ذاته عن ذاته، وإن لم يثبت مثله لذاته في ذكره. ولو تزعم ذاته قد خلت أول خلتها صحيحة العقل والمهنية، وفرض أنها على جملة من الوضع ومهنيته، بحيث لا تفسر أجزائها، ولا تلازم أعضائها، بل هي متفرقة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن وجود أنبتا] (1).

إن ابن سينا في هذه الفقرة يعالج نفس الموضوع الذي عالجه ديكارت، موضوع إدراك المرء لوجوده، حقاً إنه لم يتوصل إلى إثبات هذا الوجود الذي أثبته ديكارت بعده، بنفس الطريق الذي سلكه ديكارت، ولعل الفرق بين الطريقين راجع إلى أن ديكارت كان يخاطب في كتابه «التأملات» الذي هو مستمده أفكاراً عنه في هذه الجملة، غير من كان يخاطبهم ابن سينا في كتابه «الإشارات والتنبيهات» لقد عرفنا مما سبق أن ابن سينا يخاطب الصفا الممتازة، التي تخلصت من أسر القيود

(1) راجع أولاً اقتط الانت في النفس الأرضية والسارية.
التي تتحكم في عامة الناس، وسمت مداركهم إلى حيث تستشرف للمعالي والعنان، لذلك هو يكتنف بالتلميح والإشارة، واللغتة السريعة الخاطفة؛ وليس في ورود النائم والسكّران في عبارته، ما يدل على أنه يتزلج في بيانه إلى مخاطبة من يكون في مستواه، وكيف يمكن أن يخاطب النائم أو يُفهمه؟ لقد جاء ذكرهما في العبارة، كموضوع للتطبيق؛ فكان يقول للمستبصر الذي يخاطبه، ليست آنت وحدك الذي لا يعذب عنه، إدراك نفسه؛ فتملّ النائم والسكّران تجدهما، حال النوم والسكر، مثلك مدركين لوجود نفسهما.

أما ديكارت فيبدو أنه في كتاب التشاملات لم يكن يخاطب مثل هذه الطبقة بل تنزل إلى مستوى الجماهير يخاطبهم ويجادلهم:
فانتهج لنفسه معهم خطة تناسبهم، لقد بعث بخطاب إلى:
فإذا المدان أو العلماء بكلية أصول الدين المقدسة بباريس، مع كتاب «التشاملات» ليتعرف رأيهم في الكتاب، ويلتمس منهم شموله بالتأييد؛ جاء فيه قوله:
] لقد كان رأي دامآً أن مسألة الله والنفس أم المسائل التي من شأنها أن تبرهن بأدلة الفلسفة غيرها، ما تبرهن بأدلة اللاهوت.
ذالك أنه وإن كان يكفينا نحن معظم المؤمنين أن نتحدد بطرق الإكانة بأن هناك إما، ورب أن النفس الإنسانية لا تفتي بفناء الجسد، فيبقى أنه لا يبدو في الإمكان أن نقدر على إقناع الكافرين بحقيقة دين من الأديان، بل ربما بفضيلة من الفضائل الأخلاقية إن
لم نثبت لم أولا هذين الآخرين بالعقل الطبيعي . . . . ومع أن الحق إطلاقاً أنه ينبغي أن نعتقد بوجود الله ، لأن هذا هو ما جاءته به الكتب المقدسة ، وأنه ينبغي من جهة أخرى أن تكون بالكتب المقدسة لأنها جاءت من عند الله - وذلك لأننا كان الإيمان همه من الله ، فإن الموجود الذي يبينا من فضله ما يعينا على الاعتقاد بالأشياء الأخرى ، يستطيع أيضاً أن يبينا ذلك الفضل ليعينا على الاعتقاد بوجوده هو - إلا أنه لا نستطيع أن نعرض ذلك على الكافرين ؛ فإنهم قد يتهمون أن الاستدلال على هذا النحو وقوع في الخطب الذي يسمى المنطقة دوارة (1) .

وقوله :
لما كان كل واحد يعتقد أن مسائل الفلسفة إشكالية ؛ فإن قليلين من الناس يعتقدون على طاب الحقيقة ؛ بل إن كثيرين يعيشون أن يشعروا بين الناس بأنهم من أهل الأذان الجبارة ، فتراهم ولاهم لم إلا المكابر في مناقضة أبين الحقائق وأجلاها (2) .

هكذا بينما يخاطب ابن سينا في كتابه "المشارات والتنبيهات" » ننى السريرة مستقيمة السيرة ، الذي لا يميل مع الهوى ، وينظر إلى الحق بعين الرضى والصدق » .
ويوصى أن يحال بينه وبين "من لم يرقص الفطنة الوقادة والدربة والعادة ، ومن كان من ملاحظة المتفلسة وهمهم » .
إذا بدكانت يتوخى نزال المكابرین الذين يلذ لهم أن يناقشوا أبين الحقائق وأجلاها .
فإلى الفرق بين الطائفتين يرجع الفرق بين منهجي الفيلسوفين وأسلوبهما في الرض و أغلب الظن عندي أنه لو خاطب ابن سينا من خاطبه ديكارت ، لسلك مسلكه ، ولو خاطب ديكارت (1) التألامات ص 27 ، 61 (2) المصدر السابق ص 31 .
من خاطبهم ابن سينا لسلك مسلكه كذلك ، فما كان ابن سينا بعيدًا من أن يقول : «إن الشك تفكير ، ولا يفكر إلا الموجودة » حين يقرر أن المرء لا يغفل عن وجود نفسه ولا ينكر ذاته ، وهو لا يعني بالذات والنفس في هذا المقام إلا الكائن المجرد فحسب ؛ نعم إنه لم يكن بعيدًا عن ابن سينا أن يقول ذلك وإنما أغناه عنه أنه يخاطب طالبًا للحقيقة حريصًا على معرفة الحق ، ليس به نزوع إلى اللجاج في الخصومة والعناد في الخطاب ، والذي اضطر ديكارت إلى أن يقيم أساس فكرته على الشك الذي يعتمد إليه عادة من يقع في العناد وبسيط في الخصومة ، وقوفه بإبقاء قوم معاندين مكابرين ؛ ولو أنه ظفر بصعوبة مختارة ، لاستغنى بالتذكير والإشارة . فشعور المرء بنفسه بين لا يحتاج إلى إثبات .

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

أنه شيء مفكر .

وقد كنا قد أشارنا من قبل إلى أن ابن سينا قد عني « الكائن المجرد » بالنفس والذات » حين قال : « إنه لا سبيل لعاقل
مستبكر أن يغلب عن نفسه وذاته: فهناك الآن نص عبارته في هذا الشأن، قال:
[أنتحرحل أن المدرك منك هو ما يدركه بصرك من إهابك؟ فإنك إن اسحت عنه
وتقبل عليك كنت أنت:
وأي هو ما تدركه بلمسك أيضًا، وليس أيضًا إلا من ظاهر أعضائلك؟ لا... فإن حاكم ما سلف، ومع ذلك فقد كمن في الوجه الأول من الفرض (1) أغلقتنا الحواض عن أفواها، فيبين أن ليس مدركك حينئذ عضوًا من أعضائلك، كقلب أو دماغ، وكيف ويفتي عليك وجودهما إلا بالتشريع.
ولا مدركك جملة من حيث هي جملة، وذلك ظاهر مما تمنحه من نفك، وما نبهت عليه.
فدركك شيء آخر غير هذه الأشياء التي قد لا تدركها وأنت مدرك للدانتك، والتي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت.
فدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بريه من الرجوع، ولا مما يشبه الحس ممااسندك]
والذي ليس حسًا ولا يشبه الحس عند ابن سينا، هو الكائن المجرد العاقل بطبعه، فإذن - عند ابن سينا - الإنسان يدرك من نفسه بالبداية أنه كائن مفكر، وهذا هو نفسه ما انتهى إليه ديكارت في نقلنا عنه سابقًا، مع فرق ضئيل بين طريقيهما في إثبات هذه الحقيقة.
وأعني بالطريقيين المسالك العقلية التي سلكاها، لا المسالك اللحظية والبيانية، فشتان ما بين طريقيهما في هذه الناحية.

(1) يعني الفرض المذكور في النص السابق من 52.
وفقية ديكارتر سهل واضح، أما طريق ابن سينا فصعب وعر.
وقد عرفنا أسباب ذلك فيما مر بنا، ولعلنا نزلد الآن إيمانًا بأن قراءة الإشارات والتنبيهات من غير استعانة بشرح يساعد
عليها، إنما هي محاولة عسيره.
بقي أن نقول هنا: هل اتخذ ابن سينا - مثل ما اتخاذ ديكارتر - إثبات وجود النفس بداية وأساسًا يقيم عليه صرح
فلسفته؟
والذي لا شك فيه أن لكل فلسوف الحق في أن يصب
فلسفته في القائل الذي يراه مناسبًا لدقوه، أو لدوق من يقدمها
لهم، وإلى هذا المعنى يشير الغزالي حين يقول 1:
المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب:
إحداهما: ما يتعصب له في المباهة والمناظرات.
والأخيرة: ما يسار به في التحليلات والأرشادات.
والثالثة: ما يعتقد الإنسان في نفسه مما اكتشفه من النظريات.
ولكل كاملاً ثلاثة مذاهب بهذا الاعتبار.
فأما المذهب بالاعتنى الأول: فهو نظر الآباء، والأجانب، ومذهب المعلم،
ومذهب أهل البلد الذي فيه النشر.
وذلك يختلف بالبلاد والأقطار، ويختلف بالمسلمين، فن ولد في بلد المملكة، أو
الأشرعة، أو الشعوية، أو الحفظية، انفسر في نفسه منذ صباه التعصيب له، والذب
 عنه، والذب لا سرره.
ومذهب الثاني: ما ينطبق في الإرشاد والتعليم على من جاء مستفيدًا مسترشداً، وهذا
1) ميزان العمل من ٤٠٠ طبع دار المعارف.
لا يتبعون على مذهب واحد، بل يختلفون بحسب المُسترشد، فيناشر كُل مُسترشد بما يحتبه فهمه.

فإن قُضِّع له مُسترشد تركي، أو هندي، أو رجل بليد جلف الطبيعة، وعلم أنه لوذكر له أن الله تعالى ليس ذاته في مكان، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه، ولا متصلاً بالعالم ولا منفصلا عنه، لم يبلغ أن ينكر وجود الله تعالى ويذكر به، فيناشر أن يقرر عنده أن الله تعالى على المرش، وأنه يرضيه عبادة خلقه ويفرح بهم فيهم، ويدخلهم الجنة عوضاً وجزاء. وإن احتل أن يذكر له ما هو الحق المبين يذكر له.

فالمذهب بهذا الاختيار يتفاوت ويختلف ويكون مع كل واحد على حسب ما يحمله فهمه.

المذهب الثالث: ما يعتقده الرجل سراً بينه وبين الله تعالى، ولا يطلع عليه غير الله تعالى، ولا يذكر إلا مع من هو شريكه في الاستلاف على ما اطلع، أو يبلغوه ربة يقابل الاستلاف عليه ويهمه، وذلك بأن يكون المسترشد ذكيًا، ولم يكن قد رسفب في نفسه اعتقاد موروث ناشئ عليه وعلى التخصص له.

هكذا يشكل الفيلسوف فلسفته، ويصبح في قالب مرة، وفي قالب غيره مرة أخرى، ولست أستطيع أن أدعو الإحاطة بنتائج ابن سينا الفيلسوف كله حتى يمكنني أن أقول: إنه في حال أو في أكثر، قد اتخذ من النفس نقطة ارتكاز يتحرك منها لتشعيم أفكار أخرى حولها، أو أنه لم يفعل ذلك فقط.

فإذا أريد في أن أقصر المقارنة على فلسفة ابن سينا كما هي معرضة في كتاب «الإشارات والتنبيهات»، لم يسعني إلا أن أقول: إنه وقد بدأ «الإشارات والتنبيهات» ببحث طبيعية استهلها بتحقيق الحق عنده في طبيعة الجسم، وهل يترك من أجزائه لا تنجز أو من هيول وصورة، فلا شك أنه يختلف عن...
ديكارت في منهجه. ولا يختلف الحال عن هذا الحكم أيضًا إذا نحن اعتبرنا أن البحوث المنطقية التي قدم بها كتّاب الإشارات والتنبيهات بحوث فلسفية، فإنها بحوث في قوانين الفكر، يقصد بها تقويمه وتسديد خطاه، دون محاولة إثباته في ذاته، فضلا عن إثبات غيره بوساطته. 

وبالرغم من هذا فإن قاري كتاب الإشارات والتنبيهات لا يعمر أن بجد وسيلة تقرب بين ابن سينا وديكارت. فقد بدأ ديكارتم بالنفس فاستخلص وجودها من الشك الذي يمكن أن يتناول كل شيء، فإن الشاك لا يكون إلا موجودًا، ولا يمكن أن يتشتت الشك من معدوم. بهذا وضع ديكارتم الأساس لفلسفته، ثم انتقل من إثبات النفس لإثبات الإله، وخرج أخيرًا على العالم المادي...

وهذا على عكس ما هو معتاد، عند غيره من المفكرين، وخاصة عامة مفكري الإسلام، فإنهم يتخذون من العالم المادي وسيلة لإثبات وجود الإله، يقولون: العالم جواهر وأعراض وكلها حادثة، وكل 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 بالحقيقة، وأنه يرى أن الإنسان لا يمكن أن يغفل عن ذاته بحال...
ولأنا شك أن هذه الحقائق عند ابن سينا حقائق أصلية بمعنى أنه لا يحتاج في تقريرها إلى شيء مطلق.

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 لأن فتش في خواطر هذه النفس فوجد بها أقسامًا ثلاثة:

1. أفكارًا.
2. إرادات.
3. أحكامًا.

وعن هذه الأقسام الثلاثة يقول ديكارت:

[أما الأفكار فإننا إذا اعتبرناها في ذاتها، وبقطع النظر عن صنعت بشيء غيرها، لم يصح لنا أن نقول على وجه التدقيق إنها زائفة، فسواه تصويرت عزراً أو غيّراً، وليس تصويري لأخدها بأقل صدقة من تصويري لآخر.

ولا خوف كذلك من تطرق الخطأ إلى الإرادة أو الأفكار؛ لأننا إذا أشتهيت أشياء رديئة، بل ربما أشتهيت أشياء لم توجد، لكن اشتهيت إياها أمر صحيح لا خطا فيه. وإنذن فليس إلي الأحكام وحدها، ولا بد من أن يكون على حذر شديد من الخطأ فيها، ولكن أهم ضروب الخطأ الذي يقع في الأحكام، وأكثرها شيوعًا إذا مصدري أنني أحكم بأن الأفكار التي في ذهني مشابهة ومطابقة للأشياء التي هي خارج ذهني.
فلا ريب أن إذا اعتبرت الأفكار أحوالاً من أحوال الفكر، فإن أحلال ربطها بشيء خارجي، كادت تنفي القرص التي تعرضت للخطأ فيها (1).

الحكم إذن في نظر ديكارت فكرة ترتبط. بشيء في الخارج.

ويمضى ديكارت في بيان يفصل به ما أجمله في هذا النص، ثم ينتهي إلى قوله:

[ ... ولكن من أفكارنا — إلى جانب تلك التي تمثل للنفس — وليس يمكن أن يكون فيها أدنى صعوبة — فكرة تمثل لي الإله، وأفكار أخرى تمثل الأشياء الجسمية والهامش، وأخرى من الملائكة، وأخرى عن الحياة، وأخرى تمثل لي أناساً من أشخاص (2). ]

وهنا يعني ديكارت بالفكران الأفكار التي ترتبط. بشيء في الخارج، لا الأفكار الصريحة، فالفكران هنا ترافق الأحكام.

ويتحدث ديكارت عن الأفكار التي سلكها مع فكرة الإله في قرن، حديثاً لا أوقف عنده، وأنتقل مباشرة إلى ما قاله عن فكرة الإله.

[ ... أقول: إن هذه الفكرة عن موجود مطلق الكمال لا متاناً، فكرة صحيحة جداً، فإننا وإن أمكننا أن نتخيل أن مثل هذا موجود غير موجود، فليس يمكن أن نتخيل أن فكره لا تمثل لي شيئاً حقيقياً (3). ]

ويفسر ديكارت مقصوده بالله، ويوضح صدق فكرته فيقول:

[ أنصف بلفظ الله، جهزنا، لا متانياً، أزلياً، منزهاً عن التغير، قائمًا بهذته، محيطًا...]

(1) التأملات ص 98، 99.
(2) المصدر السابق ص 107.
(3) التأملات ص 111.
بكل شيء، قادرًا على كل شيء، قد خلقني أنا وجميع الأشياء الموجودة، إن صح أن هناك أشياء موجودة.

وهذه الصفات الحسية قد بلغت من الجلال والشرف حذراً يجعلني، كما أعتقد النظر فيها، قل ميل إلى الاعتقاد بأن الفكرة التي لدى عني، يمكن أن تكون أنا وحدى مصدرها.

فلا بد إذن أن نستخلص من كل ما قلته من قبل أن الله موجود؟ لأنه وإن كانت فكرة الجوهير موجودة في نفسي، من حيث إلى جوهر، إلا أن فكرة جوهر لا متئاه، ما كانت لتوجد لدينا الموجود المتناهي، إذا لم يكن قد أودعها في نفسي جوهر لا متئاه.

لا ينبغي أن ننبيغ أن أنوبي أن لا ينصر اللامتناهي بفكرة دقيقة، بل يجدر السلب لما هو متئاه؟ على نحو ما أنفس السكون والظلمة بسلاسل الحركة والغيورة، ذلك أقوى على العكس، أرى بجلاء أن في الجوهر الالمتناهي، من الموجود الواقع أكثر مما في الجوهر المتئاه، وليست على ذلك أجر على نحو ما، أن فكرة الالمتناهي سابقة لدى عن فكرة المتناهي، أريد أن إذا وقعت أن إدراك الله سابق على إدراك نفسي، إذ وأنا أن أعرف أن أشك، ورغب، أن شيئاً يقتضي، وأذن لست كاملاً تمام الكمال، إذ لم يكن لدى أي فكرة عن وجود أكثر من وجودي عرفت بالقياس إليه ما في طبيعتي من عيب؟

لا يصح أن نقال: إن هذه الفكرة عن الله قد تكون زائفة نكبباً، وإن أستطيع تباعاً لذلك أن أستمدها من العلم، للأسف، يمكن أن نكون في أهل الأشياء، كما قلت فما سبق عن فكرتنا الحقيقة والبرودة وما شابهما، بل العكس هو الصحيح في حين إن هذه الفكرة واضحة جداً، ومتعجة جداً، وتتضمم في ذاتها من الموجود الموضوعي (1) أكثر من أي فكرة أخرى، ليس يوجد أصدق أو أحق منها، ولا أقل منها تعرضاً لشبهة الزيت والبطلان (2) [ ]

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

الموضعي، يعني عند ديكارت الدائري (2)الأعمال ص 111، 110.
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 أنها 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 ديكارت؟ 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 ديكارت، على ما بين جهتين الباطن من اختلاف، وهكاك نص ابن سينا في هذا الشأن:

[تأمل كيف لم يصبح بيانا لشرح الأول ووحدانيته إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يصبح إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه، ولكن هذا الباب أوله، وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود.

وإلى مثل هذا أشار في الكتاب الإلهي:

هَسْتَ سَرِيعِيْنِ آيَاتِيْنِ فِي الْآفَاقِ، وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَبْينُهُمْ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ، أَقِلُّ: إِنَّ هَذَا حَكِيمٌ لَكُمْ.

ثُمَّ يَقُولُ جَلْ شَأْنُهُ:

وَأَوَّلَمْ يَكُفْ بِرَبِّكَ أَنْ يُلْعِبَ كُلُّ شَيْءٍ شَهِيدٌ؟
أقول: إن هذا هو حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه.

ويوضح "نصر الدين الطوسى" هذا النص قائلًا:

[المتكلمون يستدلون ببعض الأقسام والأعراض على وجود الخالق، وبالنظر في أحوال الخالق على صفات واحدة: فواحة.

والحكام الطبيعين أيضاً يستدلون بوجود الحركة على متحرك، وبماذا انطلاق المحركات لا إلى نهاية، على وجود متحرك أول غير متحرك، ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ أول.

وأما الآلائم 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 واحدة بعد واحد.

فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأولى، بأنها أوقى وأشرف، وذلك لأن أولى الراجحين بإعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلاقة بالполن، وأما عكس الذي هو الاستدلال بالعلاقة فما لا يعطي اليقين، ... ثم جعل المرتين في قوله تعالى:

ستريم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لم أنه الحق، أو لم يكفر برك أنه على كل شيء شهيد.

أعني مرتبة الاستدلال بآيات الأفاق والأنفس على وجود الحق، ومرتبة الاستدلال بالحق على كل شيء.

بإزاء الطروف.

وأما كانت طريقه قومه أصدق الوجهين، وهم بالصديقين، فإن الصديق ملازم الصدق.

فان النظر في الوجود كاف عند ابن سينا لإثبات وجود الله، وذلك

بأن يعمد الإنسان إلى موجود مما لا يخلاله شكل في وجوده، ويقول: ههنا وجود فإن كان واجبًا، واجبًا ثبوت به المطلوب؛ إذ الوجود الواجب ليس إلا الله تعالى، وإن كان ممكنًا، فلمكن
لا يستحق الوصول من ذاته إلا لكان واجبًا، ولا العدم من ذاته، وإلا لكان مستحيلاً، وإذن فلا بد أن يكون هناك وجود آخر واجب أعطى هذا الممكن وجوده. وبذلك يثبت المطلوب.

وحيّق كان النظر في الوّجود عند ابن سينا هو طريق إثبات الواجب، فلا شك أن كمية الوجود لا دخل لها في الإثبات، فتأيّد وجود أتّفق له يمكن أن يتّخذ منه وسيلة لإثبات هذا الواجب، ولا كان وجود النفس عند ابن سينا يمكن اعتباره أبجي الوجودات وأرضحها، على ما سبق أن أشارنا إليه؛ فمن الممكن أن يتّخذ هذا الوجود وحده طريقًا لإثبات وجود الله.

وبهذا يلتقى ابن سينا مع ديكارت في إمكان اعتبار النفس وحدها طريقًا لإثبات الإله، رغم ما بين الاعتبرين من خلاف. فديكارت يعتبر النفس طريقًا لإثبات وجود الله بالنسبة لما تنطوي عليه من أفكار:

لا سبيل إلى أدعو أنها من مولدات الخاطر.
ولا سبيل إلى أدعو أنها بدون مدلول في الخارج.
وأ ان سينا يمكن له أن ينزع إثبات وجود الله، عن طريق وجود النفس، من حيث إن البحث في وجود أى موجود، يؤدى عند ابن سينا إلى إثبات الوجود الواجب.

وليس هذا هو كل ما بين المنزعين من خلاف.
ذلك أن ديكارات حيث كان لا بد له أن يعتمد على أقوى الاحتمالات في استدلاله، أقتصر على إثبات وجود نفسه؛ لأنها هي الشيء الوحيد الذي لم ينطلق إليها شكه، أما إثبات نفسه غيره، فلم يك قد تهيبًا له بعد وهو في هذه المرحلة، فوقع عند هذا الحد المتينين، واتخذه طريقًا لإثبات وجود الله، وهو طريق يشأن لكل إنسان غيره أن يسلكه استقاللا. فكل إنسان موجود لا يمكن أن يشتك في وجود نفسه، وفي وسعه أن يتخذ من نفسه طريقًا لإثبات وجود الله على نحو ما فعل ديكارات.

أما ابن سينا، وكان لا بد له أن يعتمد على أقوى الاحتمالات في استدلاله أيضًا، فلا بد له حين نفترض على لسانه أنه نظر في وجود النفس وقرر أنها:

إما أن تكون واجبة.

أو إما أن تكون ممكنة.

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

وانتقل من الثاني إلى ضرورة أن يكون هناك موجود آخر أعطي هذا الممكن وجوده، لأن يتابع النظر في أمر هذا الموجود الذي يعطي النفس الممكنة وجوده؛ فبين أن

يمكن افتراضه، موجودًا واجبًا.
ويمكن افتراضه ، وجودًا ممكِّناً .
ولا شك أن افتراض وجوده يثبت المطلوب . أما افتراض
إمكانته فلا يثبت المطلوب .
وإذا يجد ابن سينا نفسه مضطراً إلى أن يتابع السلسلة ،
ففي حين أنه في هذه الحال أيضًا لا بد من الانتهاء إلى وجود واجب ،
وإليك ببيانه ، في هذا الشأن ، قال : [ كل جملة كل واحد منها معلول ؛ فإنها تقتضى علة خارجية عن آحادها ؛ وذلك
لأنها :
إما إن لا تقتضى علة أصلا ، فتكون واجبة غير معلولة ، وكيف يتأتى هذا ؛ وإنما
توجب باحدها ؛
وإما أن تقتضى علة هي هذه الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها ؛ فإن تلك العلة ،
والجملة ، والكل ، شيء واحد . وأما الكل يعني كل واحد فليس توجب به الجملة .
وإما أن تقتضى علة هي بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولي بذلك من بعض إذا
كان كل واحد منها معلولا ؛ لأن علهه أول بذلك .
وإما أن تقتضى علة خارجية عن الآحاد كلها ، وهو الباقٍ ] .

ولكي لا يتوقف علينا بالمنهج الذي ننتمؤه من فلسفة
ابن سينا ، لإثبات وجود الله كي نقرب به ابن سينا من ديكارت ،
وديكارت من ابن سينا ، على مجيء دور هذا النص في قراءة
الكتاب للاستعانة على فهمه بشرح «الطروسي» تترجل فاستعج
هنا شرحًا له مبسطًا ، كنت قد علقت به على هذا النص في
طبعة سابقة لكتاب «الإشارات والتنبيهات» ، قلت : بالإشارات والتنبيهات
إن هذه السلسلة الممكنة الآحاد لا يخلو حالها
إما أن لا تحتاج أصلاً، فتكون راجية، وهذه الصورة باطلة، ضرورة أنها محتاجة
إلى آخاذها.
وقد أشار الشيخ إلى إثبات هذه الصورة بقوله:
إما أن لا تقتضي علة أصلاً. إلخ.
وإما أن تحتاج، والاحتياج تحته أربع صور.
الأولى: أن تكون كل الآحاد مجتمعة علة هذه السلسلة، وهذه الصورة أيضاً باطلة.
لأن العلة والمعلول هنا شئ واحد، ضرورة أن السلسلة ليست شيئاً غير نفس الآحاد.
وإذا هذه الحال لا يكون هناك فرقة بين العلة والمعلول، وكون الشيء علة لنفسه بطل
بذاهة لأنه يتضمن سبق الشيء على نفسه.

وإيضاح أن المجموع هنالك ليس شيئاً سوى الآحاد أسبق النص الآتي. قال الطريسي:
هعلم أن حصول الحملة من أجزائها يكون على ثلاثة أنواع:
أحدها: أن لا يحصل عند اجتياع الأجزاء شيء غير الإجتياع، كالعشرة الحاصلة
من آخاذها.
والثاني: أن يحصل هناك مع الإجتياع هيئة، أو وضع ما، متعلق بالإجتياع، كشكل
البيت الحاصل من الإجتياع الجذور والسوط.
والثالث: أن يحصل هناك بعد الإجتياع شيء آخر هو مبدأ فعل، أو استعداد ما
كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاستفادات.
والفعل في الأول هو شيء، فقط.
وفي الثاني هو شيء، لشيء مع شيء.
وفي الثالث هو شيء، من شيء مع شيء.
من نص الطريسي، هذا، يفتتح أن الصورة الأولى من صور الاحتياج باطلة،
لأنها تقتضى أن يكون الشيء علة لنفسه.
الثانية: أن يكون كل واحد من السلسلة علة لما عداه منها، وهذا أيضاً واضح البطلان
لأن كل واحد من آحاد السلسلة لا يستطيع بأي الآحاد خصوصاً إذا فرضت ذلك في
المتأخر مع المقدم، فإن المتأخر لا يقتضى المقدم، كعمل له، والإكثار علماً في المثل.

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

وإما أن تقتضى علها هذه الآحاد بأسرها. . . إلى قوله: فليس تجب به الحملة.

الثالثة: أن يكون بعض معين من هذه الآحاد علها في السلسلة، وهذه الصورة أيضاً واضحه البطلان: ضرورة أن هذا البعض المعين معلول، فعلاه أولف منه وأن تكون علماً في السلسلة، وقد أشار الشيخ إلى هذه الصورة بقوله:

وإما أن تقتضى علها بعض الآحاد . . . إلخ .

الرابعة: أن يكون علها السلسلة شيء خارج عن دائرة الإمكان بالمرة.

وإذا كان حال السلسلة لا يخلو عن واحدة من الصور الأربع، وإذا كانت قد بطلت كله إلا الأخيرة؛ كانت هي المعطبة، وبعدها يثبت المطلب.

وقد أشار الشيخ إلى هذه الصورة بقوله:

وإما أن تقتضى علها خارجة عن الآحاد كله، وهو الباقى. . .

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 أمكنا أن يبدأ معاً من نقطة واحدة، هي النفس.

. . .

وإذا تركنا شك ديكارت جانبياً، مع ما ساقه إليه هذا الشك.

من الإمكان بوجود نفسه ككائن عاقل يشك.

ومن اتخاذ وجود النفس بداية يوُمس عليها صرح فلسفته.
وجدنا هنا لكن بعض الخطوات. الريضة الأخرى التي تسمح
في تكوين شخصية ديكارت الفلسفية.

ومن هذه الخطوات، الحوائج والمسود التي يقيمها ديكارت
بين الحق والباطل، لميز بينهما أشد تمييز حتى لا يختلطان
أو يشيئها، وقد أثبتا من قبل كيف اتخذ من الوضوح الذي
لا يشوهه غموض ولا يلبسه إبهام، ومن اليقين الذي لا يزحزحه
شك، ولا يوهسه تردد، دليلًا على الحق، فهو لم يؤمن بوجود
نفسه، ولم يجعل وجودها حقيقة ثابتة، إلا لأنه آقامها على
هذه الأسس:

لا جرم أنه لا شيء في هذه المرة الأولى يكمل إلى صاحبًا سوى إدراك الواضح
بالميز بين آله، ولكن هذا الإدراك ما كان ليكن في الحقيقة لكي تطمئن نفسًا على أن
ما أقوله حق، لو أتشف أن شيئًا تصورته بمثل هذا الوضوح والميز قد استبان زينه وبطلانه.
فهذا يلوح لي أن أستطيع منذ الآن أن أقرر كقاعدة عامة، أن الأشياء التي تصورها
تصورًا واضحًا جدًا، ومتميزة جدًا، هي صحة كلها (1)

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
شبحًا مخفيفًا يبدو له فيما بعد أمنه، ويشع الشك في نفسه.
ذلك أن قوة هائلة تستطيع إضلاعه وتستطيع أن يجعله يرى

(1) التأملات ص 596 4.
حقًا ما يكون في الواقع خطأً وضلالًا، ربما تكون قد لبست عليه الأمر، وفرعت به، فلا سبيل إلا إلى الآثامان لجعل الوضوح ميزانًا صحيحًا للحق، ما دام احتمال وجود هذه الفوهة قائمًا.

ويعرض ديكارت لهذه المخاوف في بصورة، ثم يرسم طريق الخلاص منها، فقوله:

[] .... ولكن حين كنت أنظر في أشياء بسيطة وسهلة جداً تصل بالحساب والهندسة، مثل: أن حاصل جمع الLongrightarrow النظامين، وهو الصلبان، وما شابه ذلك من الأسس، أما كنت أنصورها تصورةً فيه على الأقل من الرؤوس ما ي تعالى أجزم بصحتها؟ لا جرم أن إذا كنت قد رأيت بعد أن الشكل في هذه الأسس ممكن، فما كان لذلك من سبب إلا أنه قد قدر بخلع أن لها، وما، ربما استطاع أن يفتح في على جيدة أو فطرة تجعلنا أفضل حتى فيما يبدو لآهد الأسس جلاً.

ولكن كلما ورد على فكرتي هذا الخاطر الذي بدر في من قبل عن الله ذي قدرة عظيمة، وجدتني مضطراً إلى الإقرار بأن من البصيرة عليه - في شأ - أن يدي أمرى بحيث أصل حتى في الأسس التي يفعل لي أن معرفتي بها قد بلغت من البداية شأناً عظيماً.

جدًا.

ومن جهة أخرى، vời وجهت انتماه إلى الأشياء التي أحسب أن أنصورها تصورةً واضحة جداً، اقتنعت بصحتها إقناعًا يعمق على أن أقول من تلقان فضيتي لضلال من استطاع ذلك، فما هو يستطيع أبداً أن يصيرني لا شيء، ما دمت واعياً أي شيء، ولا أن يفعل مما يصبح يوماً ما بقول على: أنني لم أكن موجوداً قط، ما دام قد صبح الآن أنني موجود، أو أنني يفعل حاصل جمع وثنين وثلاثة أكثر أو أقل من خسامة، أو ما شاكل ذلك من الأشياء التي أرى في وضوح استحالة ووجودها على غير ما أنصورها.

والحق أني ما دمت لا أرى وجهًا للظن بأن هناك لذلك إلهاً مضلاً، بل ما دمت لم أنظر بعد
في الوجه الذي تثبت ويجري إليه أيّها كان، فسبب الشك الذي لا يعتمد إلا على ذلك الظن سبب واه جدًا ومتافيزيًا; إذا جاز هذا التعبير، ولكن يلزمني، لكي ينسى في أن أدركًا، أدنكه، أن أنت في وجه إله عندما تسعى الفرصة لذلك، فإذا وجدت أن هناك إلهًا، فلا بد أيضًا من أن أنت هل من الممكن أن يكون مضلاً، ففيه معرفة هائتين الحقائق لا أرى سبلاً إلى اليقين من شيء أبداً.)

ففي هذا النص يذكر ديكارته الوضوح، ويذكر اليقين الذي ينتج عن هذا الوضوح، ويذكر الحق الذي يصاحبه هذا اليقين، ثم يذكر احتلال أن يكون العقل قد صنع صياغة تجعله - برأي تيقنه من أنه يدرك الحق - أبعد ما يكون عن الحق، ثم يسد هذه الثغرة بآيات أن الله لا يضل خلقه ولا يغمر بهم. وفي هذه الفلسفة ما يبرز فيها قوياً بين ديكارته الجديد، وبين الغزالي القديم؛ من عدة وجه ؛ غير ما سبق.
 فالوضوح الذي هو ميزان الحق وطريقه عند ديكارته إذا أمكنة له أن يطمئن إلى أن الله لم يصنع الإنسان صياغة تضله، هو نفسه الوضوح الذي ميز به الغزالي العلم من غيره ؛ أليس قد مر بها قوله:

[إن العلم البقين هو الذي يكشف في المعلوم اكتشافًا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه للكلت والولم ، ولا يسع القلب لتقدير ذلك ، بل الإنسان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً للبقين مقارنة أو تحدى بإظهار بطلانه مثلًا من يقاب الحجر ذهباً، والعصا ثعبانًا، لم يورث ذلك شكًا وإنكارًا ؛ فإن إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لي

(1) التأملات ص 97، 98، 99.
قال قائل: لا. بل الثلاثة أكثرب بدليل أن أقلب هذه المسا حسابًا، وقبلها، وشاهدت ذلك منه، لم أشك بسببه في معرفتي، ولم يحصل منه إلا التصحب من كيفية قدرته عليه.
فأما الشكل فيه علمته، فلا.
فلم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه، ولا أثبته هذا النوع من اليقين، فهو علم لا ثقة به ولا أمان منه، وكل علم لا أمان منه، فلا يهمني.

هكذا يلتقي الغزالي وديكارت، يلتقي القديم مع الجديد.
في تحديد معنى العلم الذي يكون حقًا، إنه تقابلنا.
ثم يلتقي الغزالي القديم وديكارت الجديد مرة أخرى في نفس هذا النص. وذلك حين يقرر ديكارت—مثل ما قرر الغزالي من قبل—آن اليقين الذي يورثه تأكيد 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 تكوينًا يجعلها حين تحس الشيء أوضح ما يكون لها، تراه في وضع مقلوب، كالذي يرى خيال الماء على شاطئ النهر، يسير على رأسه، وهذه مسألة قد أوضحناها القول فيها سابقًا، من وجهة نظر الغزالي، ومن وجهة نظرنا كذلك.

كذلك يلتقيان في أمر ثالث. أشار إليه ديكارت في هذا النص أيضًا، وهو: اللجوء إلى كنف الله، فقد رأينا أن الغزالي بعد أن شك في الحواس وفي العقل لم يجد ملذاً يلجأ إليها سوى كنف الله، أليس يقول:
فالنور الذي قذفه الله تعالى في صدر الغزالي هو نقطة الارتكاز التي بني عليها الغزالي سائر معارفه، ولولاها لبقي الغزالي يعاني آلام شبهه، 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، وكون تكوينًا سقيعًا، لا يجد مهما أن يشكو كأو يتشفت، هو ما سيباحله بعد من إثبات أن الله الخالق لا يضل خلقه ولا يقترب منهم أو يخدعهم.

نفس المرض ونفس العلاج، القديم والجديد في هذه المسألة كالشيء وصورته في المؤنة، وإذا لم يبحث مدقق أن يظهر بشيء من الفرق بين فلسوف أوربا وبين فلسوف 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 ويئقه، راح يستعمله في إثبات وجود الله، ولهما أثبتت الله بالعقل، راح عن طريق الإله يثبت الثقة بالعقل، فهو إذن يثبت الإله بالعقل، ويثبت العقل بالإله.

هكذا: يعالج ديكارت إثبات الإله وإثبات كونه هادئًا، بوساطة العقل الذي كان أثناه هذا الإثبات، لم يعرف بعد ما إذا كان مكونًا تكوينًا صحيحًا أم تكوينًا فاسدًا؟

وفي عبارة أخرى: ألقي العقل الذي أكتب الثقة بنفسه من الله هو الذي أثبت وجود الإله، لا شك أن هذا دور ما أرى أن لديكارت مخلصًا 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 مناه، فلم يكن أحدهما سبيلاً للآخر.

وأقول 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 شيء من ذلك، فاقرأ العبارةين وانظر.

(1) ربما لا يفهمه ديكارت في هذا الدور انظر ما أمر له ص 63.
ومنا يدخل في مجال المقارنة بين القديم والجديد، مقارنةً
تقوم على المتشابهة أكثر مما تقوم على التخاصف:
رأى الفلسفون في وجود العالم ومدى ارتكازه على الوجود
الواجب الذي هو الله تعالى.
ولست أقصد هنا إلى المقارنة رحدها، وإنما أقصد أيضًا أن
أضع نصًا صريحًا من نصوص ديكارت بين يدي جماعة من
العارفين تحدثوا أمام مرة عن ديكارت بخصوص هذا الموضوع،
ونسبوا إليه أنه يقول:
إذ إن المادة:
لا يمكن أن تصير إلى شيء.
ولا يمكن أن توحي من شيء.
وهذا هو النص الذي أريد أن أعرضه بين آيديهم:
إن الآشية التي تصور بوضوح ويكي أنها جواهر متبادلة، مثلما تصور: الذهن
والجسم هي حقًا جواهر يميز بعضها عن بعض في واقع الأمر، وهذا ما تأتي إليه
في التأمل السادس.
ويا يؤدي أيضًا في هذا التأمل نفسه أننا لا نتصور الجسم إلا منقسمًا، في حين أن
الذهن أو النفس الإنسانية لا يمكن تصورها إلا غير منقسمة، وذلك أننا لا نستطيع أن
نتصور نصف أي نفس، كما نستطيع أن نتصور النصف لأصغر جسم بين
الأجسام.
وعلل هذا النحو تنبين أن طبيعتهما ليست متباينة فحسب، بل هما متشابهان بوجه ما.
وأرد على هذا القدر في معالجة الموضوع في هذا الكتاب، لأن في ذلك ما يكفي:
علم الناس ، بدرجة من الرضخ لا يأس بها ، أن فساد الجسم لا يقتضي فناء النفس.
ومره كما يرقبه بالأمل في حياة أخرى بعد الموت .
وكذلك لأن المقدمات التي يمكن أن تستنتج منها بقاء النفس تعتمد على شرح التزيز في
أي سرة أولاً ؛ للمرة أن جميع الجواهر على العضوم ؛ أي جميع الأشياء التي لا يمكن أن
توجد دون أن تكون مخلصة الله ، غير قابلة للفساد بطبيعتها .
فلن لا يمكن أن تقطع عن الوجود أبدا إلا إذا مع الله نفسه عزه عنه ؛ فأحثا
إلى العقد.

فم لملاحظة أن الجسم على العضوم جهير ؛ ومن أجل هذا أيضا لا يقنع .
لكن الجسم الإنساني من حيث هو مختلف عن الأجسام الأخرى ، ليس مركبا إلا
من أعضاء على هيئة معينة ومن أعراض أخرى شابها .
أما النفس الإنسانية ليس كجسم ملءها من أعراض ، ولكن جوبر مغض النها تنتفخ جميع أعراضها ؛ وهما تكن مثلًا تصور أشياء ، وتزيد وتردح أشياء أخرى ... إلخ.
فإن صبر شيء آخر . في حين أن الجسم الإنساني يصير شيئا آخر ، مث الفجور
بعض أجزائه ، ولزم عن ذلك :
أن فناء الجسم الإنساني أمر ممكن مصور .
أما ذهن الإنسان أو نفسه ؛ وأن لا أفرق بينهما ، فباقية بطبيعتها (1).

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

(1) التأملات ص 440 41.
اعتبار من حيث هو جسم إنسان مركب من أعضاء على هيئة معينة، ومن أعراض تشابهها.

واعتبار من حيث هو جوهير فحسب.

وينبغي الفيلسوف إلى أن المقارنة التي أقامها بين الجسم الإنساني، وبين النفس الإنسانية وحكم فيها بفناء الجسم دون فناء النفس لوحظ فيها الجسم مأخوذًا بالاعتبار الأول. لكن الجسم مأخوذًا بالاعتبار الثاني، فهو كالنفس سواء بسواء، لا يفني هو كما لا تفني هي، لأنهما جميعًا في الجوهرية سواء.

وهنا رأى ديكارت نفسه في حاجة إلى أن يبين رأيه في الجوهر من حيث هو جوهير، بالنسبة لقبول العلم. وأراه في هذه المسألة واضح كل الوضوح، صريح كل الصراحة، إن يرى:

أن جميع الجواهر على العرور، أو جميع الأشياء التي يمكن أن توجد دون أن تكون مخلوقات لله، غير قابلة لفساد بطبيعتها، وأنها لا يمكن أن يتقطع عنها الوجود أبداً، إلا إذا منعت الله نفسه عنها فأحلها إلى العرور.

وفى من هذا أن ديكارت يجوز أن يصير الجوهر إلى فناء، أعنى أن يصير إلى لا شيء، فليس صحيحًا ما يقال من أن ديكارت يرى استحالة فناء المادة.

وهذا ديكارت إلى أن وجود الجوهر منحة من الله، شبيه بما ذهب إليه ابن سينا في هذا الشأن حيث يقول في النص: الرابع.
من «الإشارة والتنبيهات»:

ما حقه في نفسه الإمكان، فلن يصير موجوداً من ذاته، فإنه ليس وجوءه من ذاته أول من علمنه، من حيث هو ممكن. فإن صار أحدثها أول不合理ه شيء أو غيره.

فوجد 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، ويعني أن ذات الممكن ليس لها من حيث طبيعتها ميل إلى أحدهما أكثر من الآخر.

ولكن يبدو من قول ديكارت:

إن جميع الأخوار على العموم... غير قابلة للفساد طبيعيًا وأنها لا يمكن أن يتقطع عنها الوجود أبدًا... [ ]

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

وهذا الرأي إذا لم يذكر له تبرير عقلي يكون رأياً مجردًا، لا تحقيقاً فلسفياً، ويبعد لي أن ديكارت في هذا المقام كان ذا شخصية مزديرة، فيها إلى الجانب الفلسفي جانب يتلهف إلى ملء قلوب الناس بالأمل في حياة أخرى بعد الموت، مما 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 أمائة القول بأن المادة لا يمكن أن توجد من لا شيء، فقولٌ للعلمفapor مثار شبهتهم فيما ذهبوا إليه عبارٌ لديكارت وردت في مكان آخر من التأملات هي قوله:

"لقد كان لنا الآن بالنور القطني أنه ينبغي أن يكون في العلة الفاعلة التامة من الوجود قدر ما في معلونا على أقل تقدير، إذ من أين يستمد المخلوق وجوهه إذا لم يستمد من علته؟ وكيف يتيسر لتلك العلة أن تحدث به إذا لم تكن تملكة في ذاتها؟"

ويتبنا من هذا أمر:

أن العدم لا يمكن أن يحدث شيئاً. وأيضاً أن ما هو لا كل، أي ما يجري في ذاته على قدر أكثر من الوجود، لا يمكن أن يكون تابعاً ولا مستمداً على ما هو أقل منه كائناً.

وهذا حتى وبدأ، لبالياس إلى المعلولات التي لما ذلك الوجود الذي يسميه الفلاسفة فعلياً، أو صوريياً، فحسب، بل إنه كذلك بالقياس إلى الأفكار التي يكون النظر فيها مقصوراً على الوجود الذي يسميه موضوعياً (1).

فقوله:

"إذا العدم لا يمكن أن يحدث شيئاً".

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

(1) التأملات من 103 [الوجود الفاعل هو الوجود الخارجي، والوجود الموضوع هو الوجود الذاتي].
لكن المعنى الصحيح الذي تفيده هذه العبارة، والذي أخول لنفسي حق الجزم بأنه مقصود ديكارت منها، هو:
[أن الشيء الموجود الذي ليس له الوجود من ذاته، لا يمكن أن يكون مانعه الوجود شيئًا معلماً].
فلا شاهد إذن في العبارة لم يريد أن ينسب إلى ديكارت القول بأن المادة لا يمكن أن توجد من لا شيء، فإن يمكن لديهم شواهد أخرى، غير هذه، فلسنا نحن لأنفسنا حق إبداء الرأي فيها قبل أن نراها.

وبعد... فعلي قد وفقت إلى أن أثير في نفس القاري الفكرة التي آردت... لعل قد وفقت إلى أن أجعله يؤمن بأنه يعرف الشيء الكثير من الفلسفة الحدثية حين يقرأ الفلسفة القديمة، وأنه يعرف الشيء الكثير من الفلسفة القديمة حين يقرأ الفلسفة الحدثية.
فإن آكرم قد وفقت إلى ذلك فأشكر الله أن جعل الفكر وعظمته، أن وصلت إلى ما آردت من أقرب طريق، فإن لم أتناول في هذه العجالة سوى عنوان موضوع من كلما الفلسفتين. أما الموضوعات ذاتها، وأما ما تحتها من تفصيلات وتفريعات فتضيف بها مقدمة كتاب، ولا يتسنى لها وقتي الذي كنت أملكه، وأنا
أعد لهذا الكتاب، أما أنا أهل القارئ وكتاب الإشارات والتنبيهات، بين يديك تقرأه في صبر وآثارة. ففي وسعك أن تقوم بعمل مقارنة تفصيلية، فإن كنت ممن أتيح لهم الاطلاع على الفلسفة الحديثة من قبل، فإن لم تكن قد أطلعت عليها، فدور هذه المقارنة ينتظرك حين تنزع بك نفسك إلى الاطلاع على الفلسفة الحديثة بعد أن تكون قد نهلت من ينابيع الفلسفة القديمة ما أوروك:


وما أحب أن أتركك أهل القراء عند هذا الحد، من غير أن أقف معك عند مسائل وردت في الكتاب، رأى فيها بعض النقداء أسبابًا كافية لرأي صاحبها بالمرق والإلحاد، لتشكل لها من شأن بلغ هذا الحد من الخطورة، إن ابن سينا لما تحدث عن:

صلة العالم بالله من حيث نشأته قال في النعم الخامس:]

ورحيل متعلق بالعلاقة مع الحالة التي تكون بها علة من طبيعة، أو إرادة، أو غير ذلك من أمور تحتاج إلى أن تكون من خارج، ولا مدخل في تحم كون العلة بالفعل. مثل:

الآلة: حاجة التجار إلى الفصل.
أو المادة: حاجة التجار إلى الفصل.
أو الماء: حاجة التجار إلى الفصل.
أو الماء: حاجة العامل إلى نشر آخر.
أو الوقت: حاجة الآداب إلى الصبغ.
أو الداعي: حاجة الآكل إلى الخروج.
أو زوال مانع : حاجة الغسل إلى زوال الدنجٍ (1) وعدم المعلل متعلق بعدم كون الصلة على الحال إلى هي بها علة بالفعل، كانت ذاتها موجودة لا على تلك الحال، أو لم تكن أصلا.

إذا لم يكن شيء معرف من خارج، وكان الفاعل بذاته موجوداً، ولكن ليس ذاته علة، توقف وجد المعلل على وجود الحالة المذكورة.

إذا وجدت، كانت طبيعة، أورادة جاذبة، أو غير ذلك، وجب وجود المعلل.

إذن لم تجد وجود علّمة.

وأيها فرض أبداً، كان ما بإزائه أبداً.

أو نتيجة ما، كان ما بإزائه نتيجة ما.

إذًا جاز أن يكون شيء متتشابه الأحوال في كل شيء له معلل، لم يعد أن يجب عليه سمداً.

إذا لم يسم هذا مفعولاً بسبب أن لم يتقدمه عدم، فلا مضايقة بعد ظهور المعنى (2).

ويقول في وضع آخر:

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

وهذا التوجيه، يبرز ابن سينا القول بقدم العالم وتبريره عنه: أن الله متتشابه 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.

وأما أنه خالق؛ لأننا نحن البشر مخلوقاته، فقد وجب أن يكون خالقاً أزلاً وأبداً، ووجب أن يكون معلوله أزلياً أبدياً كذلك.

(1) النهي أو المطر.
(2) على النحو أزلاً وأبداً.
فالعالم آلى آبدى ، إماده على الأقلى عند ابن سينا .
هذا هو رأى ابن سينا في صلة العالم بالله ، ونشأته عنه .

ولنا تحدث ابن سينا عن علم الله بالجزئيات قال في النقط:

السابع :

الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسابيع منسوية إلى
ببدأ نوعه في شخصه ، تتخصص به ، كالكسوف الجزئي ، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب
توافر أسابيع الجزئية وإحاطة العقل بها ، وتقعها كما تقع الكليات .
وذلك غير الإدراك الجزئي الزمانى لها ، الذي يحكم أنه قد رفع الآن ، أو قبله ، أو
يقع بعدة .
بل مثل أن يعقل أن كسوفًا جزئيًا يعرض عند حصول القمر ، وهو جزئي ، 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
المدرك ويزول مع زواله .
وذلك الأول يكون ثابتًا الدهر كما ، وإن كان علمًا جزئيًا ، وهو أن العاقل يعقل أن
بين كون القمر في موقع كذا ، وبين كونه في موقع كذا ، يكون كسوف معين في
وقت معين من زمن أول الحاين محدود .
عقله ذلك أمير ثابت قبل كون الكسوف ، ومعه ، وبعده .

ثم قد تتغير الصفات لأشياء على وجه :
منها مثل أن يسود الذي كان أبيض ، وذلك باستحالة صفة متماثلة غير مضافة .
وفيما مثل أن يكون الشيء قادرًا على تحريك جسم ما ، فلو يعد ذلك الجسم استحا
أن يقال : إنه قادر على تحريكه ، فاستحال إذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغي
ذائه ، بل في إضافته ، فإن كونه قادرًا صفة له واحدة، تلحقها إضافة إلى أمر كل
تحريك أجسام بلاد ما، مثلًا، أروباً أولاً ذاتيًا، ويدخل في ذلك زيد، وهمرو، وحجارة، وشجرة، دخلاً ثانياً.

إلى أن ليس كونه قادرًا متعلقًا به الإضافات المتصلة مطلقًا ما لا بد منه، فإنه لا يمكن زيد أصلًا في الإمكان، ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه أبدًا، ما ضر ذلك في كونه قادرًا على التحرك.

فإن أصل كونه قادرًا، لا يغير بتغير أحوال المقدر عليه من الأشياء، بل إذا تغير الإضافات الخارجة فقط.

فهذا القسم كالمقابل للذى قبله.

ومنها مثل أن يكون البيت عالماً بأن شيئًا ليس، ثم يحدث الشيء، فمحض غالبًا بأن البيت، أيضاً، تغيرت الإضافة والصفة المضافة بما، فإن كونه عالماً بشيء ما، تخصص الإضافة به، حتى إنه إذا كان عالماً يعنى كل لم يكيف ذلك في أن يكون عالماً بجزيء جزء، بل يكون بالمتبعة علماً مستقفاً، تلزم إضافته مستقافة، دعوة للنفس مستحيلة، لما إضافة مستحيلة أو محتورة، غير العلم بالكمدمة، وغير هيئة تحققها، لا كما كان في كونه قادرًا، له هيئة واحدة إضافات شتى.

فهذا إذا اختفى حال المضاف إليه من عدم وجود، وجب أن يختلف حال البيت، الذي له الصفة: لا في إضافة الصفة نفسها فقط، بل في الصفة التي تلزمها تلك الإضافة أيضًا.

فا ليس موضوعًا للتغير لم يميز أن يعرض له تبديل بحسب القسم الأول، ولا يحسب القسم الثالث.

وأما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في إضافات بعيدة لا تؤثر في الذات، ثم إن كونه يبتغى ويتكل، إضافة محضة، وكونه قادراً وعالمًا، هو كونك في حال مضرة في نفسك، تتبعها إضافة لازمة أو لا حقة، فأنه بها ذو حال مضافة، لا ذو إضافة محضة.

فالمجاب الوحيد يجب أن لا يكون علماً بالجزيات علماً زمانياً حتى يدخل في حاله اللازم والمستقبلي، ضرر لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علماً بالجزيات على وجه المقدس العالي على الزمان والدهر.

ويجب أن يكون عالماً بكل شيء، لأن كل شيء لا زام بيوست أو بغير وسط، يتأدي
إله بعينه قدره الذي هو تفصيل قضاياه الأول تأدياً واجباً، إذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت.

وفي هذا النص يعرض ابن سينا مسألة علم الله بالجزئيات، والعلم بالجزئيات يقع على أن ها:
فقد يكون علماً بها بوجه كلي.
وقد يكون علماً بها من حيث هي جزئية.
مثال الأول: أن أعرف أنه كلهما تعرض القمر بين الشمس وبين سكان الأرض، انكسفت الشمس.
ومثال الثاني: أن يشأني أن يكون ناظراً إلى الشمس وهي مشرقة نيرة، ثم افاجأ بأن تحجب عنى، ثم ما أزال ملاحظاً، حتى تعود إلى الظهور كما كانت.
إذا المثال الأول قد أعطى النفس صورة واحدة ثابتة لا تتغير.
ولا تتبدل.
أما المثال الثاني فقد أعطى النفس صورة متتالية عرضة.
بعد أن لم تكن، ثم زالت بعد أن كانت.
غير أنه ينبغي أن يلاحظ أن سبب تتبع الصور على نفس.
في المثال الثاني، هو ألا فويت بوقوع الكسوف، ولا لم أكن أعلم مدته، فأكون قد فويت أتى بزواله. لكن آراءته لم أرى كنت أعلم من قبل أن كسوفاً سبقت ساعة كذا، ويستمر مدة...
كذا، ثم يزول، فلم حان الوقت المحدد وآنا غير غافل عن علما السابق، هل تتواصل على نفس صور كما تتباينت في حال المفاجأة؟

في رأيي أنها في هذه الحال أيضًا تتباين، ما دام العلم صورة من الواقع تقوم بنفس العالم، لأن قبل حلول وقت الكسوف، كانت الصورة العلمية في نفس أن الكسوف غير واقع، فليما جاء الوقت ووقع الكسوف أصبحت الصورة العلمية التي عيند أن الكسوف واقع، فإذا انتهى الوقت وزال الكسوف أصبحت الصورة العلمية التي عيند أن الكسوف قد زال، فالصورة العلمية الجزئية لا بد أن تساير الواقع، وما دام الواقع يتغير، فلا بد أن تتغير صورته تبعًا 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 أنجاه، إذا يقصد إلى أن يتبين النحو الذي لا يؤدي إثباته لله إلى أن يتسبب في جعل ذاته تعالى غرضاً لتبدل أحوال مختلفة عليها. ولكن نفهم كيف يؤدي إثبات علم الله بالجزئي إلى توارد صور مختلفة على ذاته، ينبغي أن ندرك أننا أشار إلى ابن سينا في العلم يقوم على أساس أنه انطباع صورة المعلوم في نفس العالم،
وي سوى ابن سينا في هذا التفسير بين علم الله وعلم الإنسان، وعلى هذا فلو كان الله يعلم الجزء في كل أحواله، لترادى على ذاته صور بعدد أحوال هذا الجزء، وهذا يؤدي إلى تعريض ذات الله للتغيير والتفادل.

وأما كان التغيير والتفادل منه ما هو خطير ينبغي تنزيه ذات الله تبارك وتعالى عنه، ومنه ما ليس بخطير، لأنه ليس في الواقع تغيرًا، وإن بدا في الظاهر كذلك، فلا منع من إثباته لذات الله تعالى.

فقد أوضح ابن سينا ما يكون من أنواع التغيير، خطيرًا، وما يكون غير خطير في الأمثلة التالية:

المثال الأول: أن يكون الشيء أبيض ثم أسود. وهذا تغيير في صفة الشيء نفسه، لأنه هو نفسه كان أبيض ثم أسود، ولهذا التغيير لا يجوز على الله وهو تغير في صفة ليست بذات إضافة.

المثال الثاني: هو التغيير في الصفة والإضافة معًا كأن يكون الشيء موجودًا، ويعمله العالم موجودًا، ثم يعده الشيء في العلم مضروبًا لكي يكون علمه مطابقًا للواقع، فإن هذا المثال يتورث صور مختلفة على ذات العالم، لذلك ينجز ابن سينا ذات الله عن العلم بحالة الوجود والعدم اللذين يتورثان على الجزء.
المثال الثالث: أن يكون التغير في الإضافة فقط. كأن يكون الشيء قادرًا على تحريك جسم من الأجسام مثلاً. فلو فرض أن هذا الجسم أعدم، فلا يقال في تلك الحالة إن الشيء قادر على تحريك ذلك الجسم. لأنّ تحريك المعدوم 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، لأنّه تغير في الإضافة المحضة لا في ذي الإضافة، فلا منع أن يحدث الله تغير من هذا القبيل.

وفي ضوء بيان أنواع التغيرات: الخطير الممنوع منها، وغير الخطير الذي ليس ممنوع، نعود إلى العلم بالجزيئ لنتبين أن أنواعه يؤدي إلى التغير الممنوع، وأيها لا يؤدي إلى التغير الممنوع.

وهنا يقرر ابن سينا أن النوع الذي لا يرى به بأسًا هو علم الجزئي على نحو كله 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
الجزاءات، ولذلك يقول ابن سينا:

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

ويقول:

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

والحجة التي يرتكز ابن سينا عليها في نفي العلم بالجزئي عن الله هي أن العالم حين يرتبط نفسه بالواقع المتغير، تبدأ الصور المتغيرة تتولد عليه، وهذا هو الخطر الذي يتحاشاه ابن سينا، ولكي يظل العالم بعيدا عن التغير ينبغي أن يقف عند حد الأمر العام، فننزل إلى جزئيات تطبيقاته، 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 وجه المقدس، العالمي على الزمان والزمن]

والتقية التي يمكن أن تستخلصها من كل ما سبق هي:

أَنَّ اللَّهُ - فيما يرى ابن سينا - لا يعلم الوقائع الجزيئية، لأن علمه بها هي متغيرة الأحوال يؤدي إلى تغير في صفاته.

وهذه النتيجة هي التي سجلها الغزالي على ابن سينا. وقد هدنا 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 تأدتنا إليها، وتتعارض مع ما سجله الغزالي من قبل على ابن سينا، تلك هي قوله بعد النص السابق مباشرة:

[ربما يكون عالمًا بكل شيء، لأن كل شيء لا يلزم بوصف أو غير بوصف يتادي إليه بعينه الذي هو تفصيل جزءه الأول، تأديبا واجبا، إذ كان ما لا يلزم لا يكون كما علمت،]

فابن سينا يرى أن الأشياء صارت عن الله بطريق الاقطاء، فوجد الله الواحد اقتصى صدور شيء واحد عنه، ويوجد هذا الشيء الواحد اقتصى وجود شيء متعددة عنه لتعدد في جهاته، وهكذا نشأ العالم على هذا النحو فهو سلسلة لوازم ومزومات.

وعند ابن سينا أن الله يعلم نفسه بالقصد الأولى، وهو إذا علمها، علم أنها علة للإداد عنها، فيعلم الصادرون عنها بالقصد الثاني، وإذا علم الصادر الأول علم أنه علة ثلاثة أشياء صارت عنه، فيعلم هذه الثلاثة، وإذا علمها علم ما استلزمته، وهكذا يكون لله عالمًا بالعالم كله علمًا تفصيلياً.

وهذا يتناقض مع النتيجة الأولى:

ولقد اتفق لبعض الباحثين أن وقف عند طرف واحد من هذه
نصوصاً، فإننا إلى النتيجة التي اقتصاه الطرف الذي وقف عليه، ولذلك رأينا بعض الباحثين يسجلون على ابن سينا القول بـ: إنكار 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 أيضًا.

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

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

أحدها: يؤدي إلى تغيير صفة متكررة في ذات الشيء ليست بذات إضافة كصيغة الأبيض أسود.

وثانياً: يؤدي إلى تغيير في إضافة الصفة، لا في الصفة، وذلك كأن يكون قادر على تحريك الشيء الموجود، غير قادر عليه حين يعديم. ففي الواقع لم يطرأ على ذات القادر تغيير أصلاً، فلم تنتقل من حال إلى حال، وإن اختلفت نسبتها.
الشيء بسبب انتقاله من وجود إلى عدم.

والأيام: يؤدى إلى تغير في صفة متقررة في ذات الشيء، هي ذات إضافة، كصيرورة العالم بان الشيء موجود، عالمًا بأنه غير موجود، حين ينتقل الشيء من وجود إلى عدم.

ولقد كان ابن سينا صريحاً كل الصراحة حين قرر أن:

[إن ما ليس موضوعاً للتغير – وهو الله مثلا – لا يجوز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول. ولا يحسب القسم الثالث.

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

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

ولقد كان ابن سينا واضحًا أيضًا كل الوضوح حين جعل من خصائص العلم الكلي الذي يشبهه الله بالنسبة للأمور الجزئية:

[أن العالم إذا تعلق علمه بأمر كلي لم يكفى ذلك في أن يكون عاملًا بجزئي جزئي.

وأنه ربما يقع الكسوف، ولم يكن عند العاقل له بوجه كلي إحاطة: بأنه يقع أو لم يقع، وإن كان مقولة له على النحو الكلى.

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 يؤدى إلى علمه بما صدر عنها، وعلمه بالصادر عنها يؤدى إلى علمه بالصادر عن الصادر... وهكذا، يكون الله عالما بكل دقيقة وجليلة في هذا الكون.
وعندى أن هذا الذي ذكره ابن سينا آخرًا، لا يغير من الحقائق الذي سجلها أولًا ولا يتعارض معها، لأنه تلخيص ونتيجة، ولذلك وضعه تحت عنوان "تدنيب" فهو يريد أن يقول:
قد عرفت ما ينبغي أن يكون عليه شأن الله وكماله بالنسبة للعلم بجزئيات هذا العالم، فما يكون من هذه الجزيئات ثابتًا لا يتغير كعقول الأفلاك مثلًا عند ابن سينا، فهذا يعلمها على وجه جزيئيتها، ولا خطر في ذلك لأن هذه العقول لا تعتنوا أحوال ولا تتواجد عليها شيئًا، فهي ثابتة على حال واحدة، والعلم بها يكون ثابتًا كذلك، وأما ما يكون من هذه الجزيئات صائرًا متحولًا، فله يعلمها على وجه كلي، يعني أنه يعلم مثلًا أن نفاذ القمر يدور فيحدث بدورانه تأثيرات في عالم العناصر والمركبات، فهو يعلم هذه التأثيرات على وجه كلي يعني أنه يعلم أن الفلك إذا دار على وجه كما أحدث في المادة اجتياعًا، وإذا دار على وجه كما أحدث فيها تفرغًا، فهو يعلم عن عالم المتغيرات قوانينه لا أحداثه الجزئية، حتى لا يصادم الحقائق التي قررها أولًا.
لا أنَّه ما دام لا يعلم دورات الفلك الجزئية على جهة جزئيتها، لا يعلم ما ينشأ عن كل دورة من امتزاجات وافتراضات في عالم العناصر.

في خلق من ذلك آن الله فيما يرى ابن سينا يعلم العالم كله يعلم منه ما لا يتغير، علمًا جزئيًا، ويعلم منه ما يتغير، علمًا كليًا. هذا هو موقف ابن سينا بالنسبة لعلم الله بالجزئيات فيما يغلب على ظنٍ من أمره.

ولا تحدث ابن سينا عن البعث قال في النمط الثامن:

[وكمال الجوهور العاقل أن تتمثل فيه جلية الحق الأول، قد ما يمكنه أن ينال منه بيئة الذي يخصصه، ثم تتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه، مجرد عن الشيء، مبدأ في الحق الأول، بالجزئي العقلية العالية، ثم الروحانية السماوية، والأجرام السماوية، ثم ما بعد ذلك، مثلاً ياما الذات].

وقال:

[الآن إذا كنت في البعث وفي شرفاله وإعاقته، فلم تشق إلى كلاك المناسب، ولم تتأمل بحصوه ضده، فاعلم أن ذلك منه لا منك، وفيك من أسباب ذلك بعض ما نثبت إليه].

وقال:

[والمارفين المتزرون إذا وضع عنهم درن مقارنة البعد، فإنكروا عن الشراغل، خلصوا إلى علم القدس والسعادة، وانتقدوا بالكمال الأعلى، وخلصت لهم اللذة العليا، وقد عرفها].
وقال:
[... وأما البلاء فإنهم إذا تنزحوا، خلصوا من البدن إلى سعادة ثلثهم، وله مم
لا يستغنون فيها عن معانوة جسم يكون موضوعاً لأخيالهم، ولا يمنع أن يكون ذلك
جماً سياوياً أو ما يشبهه.

وعل ذلك يفضي بِهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين.
أما التناسخ في أجسام من جنس ما كانت فيه فستحل، وإلا لاقضي كل مزاج
نفساً تقيض إلى إيه، وواقيتها النفس المستنسخة، فكان لهيران واحد نفسان.
ثم ليس يجب أن يتصر كل فناء يكون، ولا أن يكون عدد الكائنات من الأجسام
عدد ما يفارقة من الفنون، ولا أن تكون عدة تفسير مقارنة تستحق بدناً واحداً فتتص
به أو تتناقل عنه مَعَيَّنة.

ثم ابسط هذا واستغن بما تجده في موضع آخر لنا.

وفي هذه النصوص يبني ابن سينا البعد الجسدي نفسيًا باتً،
قاطعاً، فهو في نظره تناسخ مستحيل، ونصوصه واضحه لا تحتاج
إلى وقفة بجانبها، ولأنه صريح لا يحتمل التأويل، ولكن
أحب أن أشير في هذا المقام إلى مسألتين:

أولهما تتفاوت بقوله:
[... وأما التناسخ في أجسام من جنس ما كانت فيه فستحل، وإلا لاقضي كل مزاج
نفساً تقيض إليه، وواقيتها النفس المستنسخة، فكان لهيران واحد نفسان].

فابن سينا يرى أن العالم محكوم بقوانين من جديد،
والوجودات قد تقرر صلاتها بعضها بعض تقريرًا لا انفكاك
منه، ولا تخلف له، فالمادة مثلا إذا تألقت على شكل خاص
يسمى ماجاً، فاض عليها من العقل الفعال نفس تناسب
هذا المزاج، يستحدثها العقل الفعال استعداداً، ساعة استعداد المزاج لا تصل النفس به.
وعلى هذا فلو كانت الأجسام تعاد، لوجب في نظر ابن سيما أن لا تعاد دفعة، وإلا تعاد إعادة تدريجية متطورة، فإذا وصلت مادتها إلى الطور الذي يعدها لإفاضة النفس عليها لم يكن هناك مناص من أن العقل الفعال يستحدث نفساً جديداً تتصل بهذا المزاج.
فإذا كانت الإعادة التي يقول بها أصحاب نظرية البعث الجسدي، تقضي عود الروح الأولي إلى هذا البدن، لزم على ذلك أن يحل بالجسم الواحد نفسان، نفسه القديمة،نفسه التي اقتصاها تكونه من جديد.
وهذا يفسر لنا القوانين الصارمة التي يخضع لها عالم الكون والفساد في نظر ابن سيما.
فهذه إحدى حجج ابن سيما على إنكار البعث الجسدي.
وثاني المسألتين: تتصل بقوله:
[ثم أبسط هذا واستعن بما تجده في موضع آخر لنا].
ففي رأي آن هذه المواقع التي يحيل إليها ابن سيما هي ما جاء في كتابه «رسالة أضحوية في أمر المعاد» التي حققتها، ونشرتها دار الفكر العربي مرتين: مرة تحت العنوان السابق، وأخرى
تحت عوانان "ابن سينا والبعث"، وفي هذه الرسالة يتناول ابن سينا الموضوع ببسيط وتفصيل، فأرجع إليها إن شئت.

... 

هذه هي المسائل الثلاث التي زُمِي ابن سينا من أجلها بالمرور والإلحاد، قال الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة":

[إذا قال قائل: قد قُصِّم مذهب هؤلاء، أنقطعون القول بتكفيرهم وجواب القائل من يعتقد اعتقادهم؟

قلنا: تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل:

أحدها: مسألة قدم العالم، وقيل: إن الجواهر كلها قديمة.

الثانية: قيل إن الله تعالى لا يحيط علمًا بالجزئيات الحادثة، من الأشخاص.

والثالثة: إنكار بث الأجسام وحشراً.

فهذه المسائل الثلاث لا تلامِل الإسلام بوجه، ومعتقدها معتقد كاذب الأنباه – صرخات الله وسلامه عليهم – وأيهم ذكرهم ما ذكرهم على سبيل المصلحة، تمثلها لمجاهير الخلق وتفهمها، وهذا هو الكفر الصريح الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين.

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

وأما حب أن أترك الأمر هكذا حائلاً بين الغزالي وشيوعه، ابن سينا وشيوعه هؤلاء يقضون على هؤلاء بالكفر، وأولئك...

(1) طبعة دار المعارف من 292، الطبعة الثانية. الإشارة والتنبيهات.
يفضلون على هؤلاء بالجهل.
فابن سينا مطمئن إلى آرائه التي يضمها كتابه «الإشارات والتشبيهات» ويكشف بها عن يريد لهم من الخير ما آراؤه لنفسه.
والغزالي يرى فيها تكذيبًا للأنبياء وتقديمًا لدعائم الإسلام.
ولا أرى إلا أن نفسى تنزعني كأقول شيئًا في هذه الخصومة، وما أظن إلا أن نفس القارئ تنزعه كذلك، مثل ما تنزعني نفسي؟ فلنستمع معًا في عمل نخرج به من رقية التقليد، ونقحم أنفسنا به في عداد المفكرين الأحرار. وما أحبا أن نتناول الآخر من ناحيته الدينية، أي من ناحية الكفر والإيمان، وإنما أحبا أن نتناوله من ناحيته الفلسفية: أي من ناحية الحق والباطل، والخطأ والصواب. ففلدمن كتبه، وللفلسفة كتبها، وهذا الكتاب الذي بدأناه كتاب فلسفة، فلا نحب أن نخرج عن دائرتها، وليتمس رأياً الدين، في هذا الخلاف من شاء، في كتاب الدين.

لنظر في المسائل الثلاث مسألة مسألة:
أما مسألة قدم العالم، فرأى ابن سينا فيها صريح، ولم يحاول أحد من خصومه أو من أنصاره، أن ينفي عنه القول بهذه الرأى.
وعندئذ أن تبريرات ابن سينا للقول بقدم العالم ليست سديدة؛ لأنك يقول:

[إن واجب الوجود بدأته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولى له]...

ويقول:

[وإذا جاز أن يكون شيء مشابه الأحوال في كل شيء، وله معاون لم يعد أن يجب عنه اسمًا، فإذا لم يست هذا فعولا، بسبب أن لم يقم عنده، فلا مضايقة بعد ظهور المعنى].

وهل الخلق بالفعل من صفاته الله وأحواله الأولية؟ المعقول أن القدرة على الخلق هي التي تكون من صفاته وأحواله الأولية الذاتية التي لا يجوز أن تنفك عنه، ولا يجوز أن ينفك عنها. أما الخلق بالفعل فليس كذلك، فلا يكون واجبًا له. وعلل ابن سينا نفسه يؤيدنا في هذا الذي نذهب إليه. ليس هو القائل:

[... ونبدأ مثل أن يكون الشيء قادرًا على تحريك جسم ما، فإن عدم ذلك الجسم استحال أن يقال: إنه قادر على تحريك، فاستحال إذن هو عن صفته، ولكن من غير تغيير في ذاته. بل في إضافته (1)].

وده يفيد أن التأثير بالفعل شيء، والقدرة على التأثير شيء غيره، وأن معد القابل للتآثر لا يتغير المؤثر تغييرًا ذاتيًا، بل يتغير في لواحقه وإضافاته وهو غير محظور عند ابن سينا.

وهل هذا الذي يقال عن تحريك الجسم يمكن أن يقال عن

(1) مرتبنا هذا النص ص 85.
خلق العالم، فكون الله قادرًا على خلقه، شيء، وكونه غير خالق له بالفعل شيء آخر، وخلقه بعد أن لم يكن خالقًا له، تغير في أمر إضافي، لا في أمر ذاتي.

وأما قول ابن سينا:
[إذا جاز أن يكون شيء مشابه الأحوال في كل شيء، وله معلول، لم يعد أن يجب عنه سرداً]

فقوله:
[لم يعد أن يجب عنه سردا]

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

والقديس توما الإكويني قول يعجبني في هذا الصدد، إنه يقول:
(الإرادة الحرة لا يمكن الفحص عنها بالنظر الصريح، 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 قدماً، وبين كونه معلولًا لمشابه الأحوال محاولة غير سليمة؛ لأننا قد تبينا فيما سبق أن تشابه الأحوال الذي لا بد منه لواجب هو تشابه الأحوال في الصفات لا في إضافاتها.
أخلاص من هذا إلى أن ابن سينا نزع به ميل إلى التقليد جَرَّه إليه وثقه في فلاسفة الإغريق، وإلى أن غيره من الفلاسفة ممن ذهب إلى غير رأيه كالكندي مثلًا. أسد منه نظرًا، وأصدق منه فكرًا.

... 

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

ثانيهما: تحرى ما إذا كان مصيبًا أم مخطأً، إذا كان قد قال: إنه لا يعلمها.

أما بالنسبة للمقام الأول: فقد عرفت رأينا فيه مما سبق، وعرفت رأى الغزالي أيضًا، فكلا الرأيين يذهب إلى أن ابن سينا ينكر علم الله بالجزئيات. وهذا الرأى نفسه هو رأى "الطوسي" شارح "الإشارات والتنبيهات"، والطوسي محب لابن سينا متغافن في حبه، يحاول ما يستطيع في كل مقام يهاجم فيه ابن سينا ويقال عليه ما لا يحمد، أن يدفع عنه ما يتهمه به وأن يظهر بمظهر الجمع لكل ممدود، والحائز لكل فضيلة، فإذا كان الطوسي - وهذا شأنه - يشرح النص على أساس أن صاحبه ينكر علم الله بالجزئيات، فلا بد أن يكون النص محتملا على الأقل لهذا الفهم، إن لم يكن...
صريحًا فيه. وهكذا عبارة الطريبي في هذا المقام، قال:

هذا الحكم كالتبتيلة لما قبله، وهو إذا حصل من انفجات قولنا:

واجب الوجود ليس موضوع للتغير.

على ما ثبت في النطق الرابع.

إلى الحكم الكلي المذكور، وهو قوله:

وكل ما ليس موضوع للتغير فلا يجوز أن تبدل صفاته.

على التفصيل المذكور.

ثم هذا الحكم بوجه مناقضة للقول بأن:

الكل معلول للواجب العالم ولدته، والعلم بالفظ يوجب

العلم بالفعل.

فذكر رفعًا لهذا اليوم: أنه يجب أن يكون علمه بالجزئيات على وجه الكل الذي

لا يتغير بتغير الأزمنة والأحوال.

واعلم أن هذه السياقة تشبيه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام العامة بأخلاق

تعارضها في الظاهر، وذلك لأن الحكم بأن العلم بالفعل يوجب العلم بالفعل.

إن لم يكن كلًا، لم يكن أن يحكم بإجابة الواجب بالكل.

وإن كان كلًا، وكان الجزئ المتغير من جملة متعلقاته، أوجب ذلك الحكم أن

يكون عاملاً به لا مثالية.

فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالماً به لا امتاع كون الواجب موضوعاً للتغير.

ๆ ذلك الحكم الكلي يحكم آخر عارضه في بعض المبين، وهذا دأب الفقهاء في جميع

مجراء، فلا يجوز أن يتم مثل ذلك في المباحث الممولة لامتناع تعارض الأحكام فيها.

فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلب من مأخوذ آخر، وهو أن يقال:

العلم بالفعل يوجب العلم بالفعل، ولا يوجب الإحساس به.

وإدراك الجزئيات المتغيرة، من حيث هي متغيرة، لا يمكن إلا بالآليات الحسانية،

كالأمر وما يجري مجاراة، والمدرك بذلك الالكراك يكون موضوعاً للتغير لا مثالية.

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

يمكن أن لا يكون موضوعاً للتغير، فإذن الواجب الأول وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير،

بل كل ما هو عاقل، يتبع 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 الصحيح يجب أن لا يكون علما بجزئيات علم أبدانياً، حتى يدخل فيه الآن والامضي ومستقبل، فيمر بصفة ذاته أن يتغير، بل يجب أن يكون علمه بجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر].

ولا شك أن الطوسي صريح في القول بأن ابن سينا ينفي علم الله بالجزئيات، ولم يدرك بخاطر الطوسي فقط. أن يحدثنا أن في النص احتمالا ووضعاً، لفهمه على وجه آخر غير الوجه الذي يفيد إنكار علم الله بالجزئيات.

ثم إن الطوسي يقول:
[فالواجب الأول، وكل ما لا يكون موضوعا للغير، بل كل ما هو عاقل يمنع أن يدركها - أي الجزئيات - من جهة ما هو عاقل على الوجه الأول - يعني جهة جزئيتها - ويجب أن يدركها على الوجه الثاني - يعني جهة كلبتها -].

يضع بين أيدينا سبيباً 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 - يتساءل عن أن يكون عرضة للتغير.

ذلك السبب الجديد هو أن الله عقل محض فيما يرى ابن سينا نفسه. وكلما كان عقلًا محضاً، سواء كان إلهاً أم لم
يُكنِّيَ إِلَيْهَا - لا يجوز عليه التغيير. يقول ابن سينا في النمط الثالث:

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

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

ووهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغيير والتبديل.

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

وإدراك الجزيئات المتغيرة على وجه جزئيتها، يعرض المدركة لها للتغير، فيما يرى ابن سينا، لأنّه يقول في أواخر النمط السابع، وهو بصدد بيان أنواع التغييرات.

[وبمنا مثل أن يكون الشيء عالمًا بأن شيئًا ليس، ثم يحدث الشيء فيصير عالماً بأن الشيء ليس، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معًا.]

هكذا يختصر لنا أن الطوسي لا يشك في أن ابن سينا يرى:

آن العلم بالجزئيات على وجه جزئيتها، يؤدي إلى التغير في صفة العالم.

وآن العقل المجرد يستحيل عليه التغير لأنّه عقل مجرد.

وآن 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 التغيير في صفة العالم. والله يستحيل عليه التغيير لسببين أثنين:

أولهما: أنه كامل والتغيير نقص.

ثانيهما: أنه عقل مجرد، والمجردات لا تقبل التغيير.

وثانى السببين هو ما نبه إليه الطوسي، وأكده به أن الله لا يعلم الجزئيات.

غير أن صاحب المحاكمات، ويتا بعه الشيخ محمد عbedo، يعترضان على الطوسي فيما ذهب إليه. يقول صاحب المحاكمات:

وقول الطوسي: إن هذه الظاهرة تشبه سياقة الفقهاء في تخصص بعض الأحكام، هو قول وارد على ما فهمه لا على ماصحبهاء؛ فإن العلم ال 저희ي التغيير إذا يكن متغيرًا لو كان علماً عظامياً، وأما على الوجه المقدى من الزمان فلا، كما صرح الشيخ هننا، وأما أن إدراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة، فلا يمكن إلا بالآلات الجسحانية، فمنهوج، إنما هو بالقياس إليه، لا بالنسبة للواجب عز اسمه.)

ويقول الشيخ محمد عبدة في حاشيته على العقائد العضدية:

كثير تتشمل الطوائف عليهم في ذلك، حتى إن العلماء الطوسي مع توجيه في الانتصار لهم، والتأيد لذهبيهم، قال في شرح الإشارات تكييكم في هذا المطلب: 

واعمل أن هذه السياسة - أي سياقة الحكماء؟ في قولهم: إن العلم بالعلاه يوجب العلم بالعلاء.

ثم قومهم: إن الباري لا يعلم الجزئيات - 

(١) المحاكات ص ٤٤٩. (٢) ص ١١١.
سياقة تسهيل الفقهاء في تخصص بعض الأحكام العامة بآراءهم في الأحكام العامة. يشير النص إلى أن التخصص ثابت في هذا الحكم المطلق، كما هو ثابت في النقل، وذلك لأن الحكم:

"بأن العلم بالمملكة يوجب العلم بالمملكة."

إلا أن لا يمكن عالماً، أن يكون أن يكون عالماً، في بعض العلم والمعرفة دون بعض، لم يمكن أن يحكم بإحالة علم الواجب على الكل. فإن الحكم بالإحالة، بناء على أن العلم بالمملكة يوجب العلم بالمملكة، فإنه مهدد كلية هذه المقدمة. فإذا يكون الرأي من علم لا يوجب العلم بالمملكة، فإنه ما صدق الجرارة السائدة في الكلية المذكورة، أي بعض العلم ليس يستلزم العلم. بل العلم بالمملكة، مع أنهم حكموا بإحالة علم الواجب.

بناء على كلية هذه المقدمة.

وإن كان لا يمكن في حال أن يكون عاماً، مع كون الجرارة المتغير من جملة معدلاته، أوجب ذلك الحكم أن يكون عاماً به.

فالقول بأنه لا يجب أن يكون عاماً به، لا يمنع أن يكون الباب موضوعاً للتغيرات.

تشخيص لذلك الحكم الكلي بأمر آخر بعضاً فيه في بعض الصور.

وهذا داب الفقهاء المتقدمين على النقل التفسيري، أو العادات الصرفية، ومن يجرى معاً من النحوين والبيانين، والبيانينين، وأثاثمن من أرباب النقل لآداب العلماء من غير طلاب الراهفين العلماء.

ولا يجوز أن يقع مثل هذا التخيص في المباحث العقلية لمتتبعه تعزية الأحكام فيها، فإنها أحكام منها الواقعة، والواقعات لا تشدد، بل الواقع فإما الشيء أو تقضية، أو أحد أصداده.

فالقضية ثابتة إذا على وجه الكلية، أو على وجه الجرارة فقط.

فإن كان الأولى، لم يكن الثاني، وبالعكس. فلا يعوض التخصص، أو الإصبار أبو يؤخذ بيان هذا المطلب، أو أن لا يعلم الجرارة، من مأخوذ آخر يدعون التخصيص والغير، وعرض التغير والإشكال.

على ذاته، وهو أن يقال:
العلم بالعلاقة يوجب العلم بالملحق، ولا يوجب الإحساس به، وإدراك الجزيئات المتغيرة أو المشكلة، من حيث هي متغيرة، أو مشكلة، لابد من الفهم السليم للعلاقة، فالعلاقة هي تشهد على وجه الكلية، بالعلم بأساسها الكلية، كما ذكرنا سابقاً، ولا يدركها من حيث هي جزءة، بمعنى أنه لا يعلم نفس الجزء، من حيث هو جزء، لمساً. كما هو المشهور.

وفايلة هذا الطريق أن يدفع عنهم التخصصي فإن الحكم الكلي هو أن العلم بالعلاقة يستلزم العلم بالملحق، وقد علم ذاته، وعلم ما يصدر عنها، وليس مطلق العلم يستلزم الإحساس، فلعبة العلم التي هي ذاتها، لا تلزم علم الجزء نفسه؛ لأن علم الجزء نفسه، بطرق الإحساس، وليس مطلق العلم يستلزم الإحساس، بل يستلزم العلم.

وإذا كان لا على وجه الإحساس كالمعلم على وجه الكلية.

هذا هو ما يكاد يكون صريح عبارة الطوعي، كما يعلم بأيدي تأمل، فهو تسلم للمشتهر ورد ليبان، وإيراد ليبان على وجه سليم.

وأعلم أنه قد قال في الإشارات:

فالواجب الرجوع يجب أن لا يكون علمه زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل.

فعرض لصفته ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على وجه المقدس.

فحمل الطوبي:

الوجه المقدس.

على.

الوجه الكلي المشهور.

ثم عرض عليه بما سبق، وأجاب عنه بما أجاب.

وأجاب عنه صاحب المحاكات، بأن اعتراضه وارد على ما فهمه هو من الكلام.

الشيخ لا على مراد الشيخ كما حققنا، من أن العلم بالجزئيات المتغيرة، إما يكون متغراً، لو كان ذلك العلم زمانياً، أي مثلاً يزمان دون زمان، ليتحقق وجود العلم في زمن وعده.

في زمن آخر، كما في علوماً.

وأما على الوجه المقدس عن الزمان، بأن يكون الواجب تعالى عاملاً أزواً، وأبداً، بأن
زيادة داخل في الدار في زمان كذا، وخارج منها في زمان كذا، بعدة، أو قبله، بالجملة الإيجابية لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة، فلا تثير أصلاً أن جميع الأزمنة، كجميع الأمكنة، حاضرة عندما تعالى، أذن أذن، فلا حال، ولا ماضى، ولا مستقبل، بالنسبة إلى صفاته تعالى، كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى.

وأما أن إدراك الجزيئات المتغيرة، من حيث تغيرها، لا يكون إلا بالآلات الحسية، فمن نوع، بل إما هو بالقياس إليه، إما بالمعنى.

ومع الشيوخ على هذا المجمل، من أحسن الكلام في هذا الباب، وهو تحقيق مذهب الفلاسفة، وهذا الذي أشار عليه. شيء آخر من ظاهر عباراتهم، وجرى عليه بعض المفسرين جهله، فرجموا ظنًا بغير علم.

بل صريح عبارة الشيوخ أبي نصر الفارابي في النصوص أنه يعلم الجزيئات الشخصية على وجه شخصيتها، ونص عبارته:

... وكل ما عرف سببه من حيث يوجه، فقد عرف، وإذا ردت الأسباب، انتهى أواخرها إلى الجزيئات الشخصية على سبيل الإيجاب، فكل، ككل، ككل، لك، ظاهر عن ظاهرة الأول، ولكن ليس يظهر له شيء منتها داخل في الزمان والآين... النهي نص النصوص ...

وكذلك النهي نص الشيخ محمد عبده في المقالات المضادة(1).

هذه جولة يجلها الشيخ محمد عبده مع الطوسي وصاحب المحاكمات، ومع الفارابي ابن سينا. ويوذ الشيخ محمد عبده تبعًا لصاحب المحاكمات، أن الشيخ الرئيس يرى أن الله يعلم الجزيئات، ويقول: إن القول بغير ذلك رى عن جهالة.

ولي على الشيخ محمد عبده، وصاحب المحاكمات جملة

ملاحظات:

(1) كتاب الشيخ محمد عبده على المقالات المضادة، فد حقته، طبعته دار إحياء الكتب العربية.

عيسى الخليلي وشركاه.
أولاً: أن الشيخ محمد عبد قصر جولته هذه، رغم طولها، على جوانب من النص، وأغلف جوانب أخرى منه، فقد عرض لقول الشيخ:

 فالواجب الوحيد يجب أن لا يكون علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل، فيعرض لصفة ذاتية أن تتغير، بل يجب أن يكون علماً بالجزئيات على وجه المقدس العالي على الزمان والدهر.

ثم روى تفسير الطوسي لعبارة:

[الوجه المقدس].

قال فإنه فسرها ب:

[الوجه الكلي المشهور].

أي إدراك الجزئيات على وجه كلي.

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

[الوجه المقدس عن الزمان، بأن يكون الواجب تعالى عنايا أولاً وأبدًا، بأن زيداً داخل في الدار في زمن كذا، وخارج منها في زمن كذا، بعدة أو قبله بالإحلام الإسحية، لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة، فلا تثير أصلاً لأن جميع الأزمنة، كجميع الأمكنة حاضرة عنه تعالى أولاً وأبدًا، فلا حال ولا ماضى ولا مستقبل، بالنسبة إلى صفاته تعالى، كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى].

ثم رجع تفسير صاحب المحاكمات على تفسير الطوسي، قال:

[ وكلام الشيخ على هذا المحل - يغي محل صاحب المحاكمات - من أحسن]
الكلام في هذا الباب، وهو تحقيق ملفوفة الفلسفة.

لقد نصب الشيخ محمد عبد نفسه قاضيًا بين الطوسي وصاحب المحاكمات، ثم قضى لصاحب المحاكمات على الطوسي، وذكر من حيثيات حكمه ما يفيد أنه قد غفل عن موضوع النزاع.

لقد أتخذت كون تأويل صاحب المحاكمات تأويلًا سديدًا أثبت الله إجابة العلم وشموله لكل دقيقة وجليلة في الكون، مع صيانة ذاته عن التبديل والتغيير،تحرزًا لنصرته على تأويل الطوسي، وفاته أن المقام ليس مقام آي التأويلين - تأويل الطوسي، وتأويل صاحب المحاكمات - آليق بالله وأنسب به، وإنما هو مقام آي التأويلين ينطبق على عبارة ابن سينا في "الإشارات والتنبيهات" فكان على الشيخ عبد أن يستمد مبادرات ترجيحه لتفسير صاحب المحاكمات على تفسير الطوسي من شواهد واردة في نصوص ابن سينا المذكورة هنا، أو في نصوص أخرى سياها في هذا الكتاب أو في غيره، تدل على أن ابن سينا يغنى أن الله يعلم الجزئيات على وجه جزئيها.

هذا هو الذي يصلح أن يكون مبرزاً لترجيح رأى صاحب المحاكمات على رأي الطوسي في هذه الخصومة، لأن خصومة الطوسي وصاحب المحاكمات، ليست حول علم الله بالجزئيات.
على وجه جزئيتها، وعدم علمه بها كذلك، حتى يسوغ للشيخ عبده أن يقول في تبريرات حكمه ضد الطوسي: "إن كلام صاحب المحاكمات من أحسن الكلام في هذا الباب". وإما الخصومة حول رأى ابن سينا نفسه، لا من جهة أنه صواب أو خطأ، ولكن من جهة ما هو. وكون أحد التأويلين لعبارة ابن سينا مطابقة لما ينبغي في حق الله - من وجهة نظر الشيخ عبده - لا يبرر كونه مقصود ابن سينا من العبارة. وكان على الشيخ عبده أن يمتنح النص بأكمله، وأن يجمع بين أطرافه ليخرج بحكم منه يؤيده جميعاً، ولو أنه فعل ذلك لوجد أن في عبارة ابن سينا ما يشهد لكلام الطوسي، ضد صاحب المحاكمات. وهكذا ما أغلبه الشيخ عبده.

لقد ذكر ابن سينا في بداية النص أقسامًا ثالثة للتغيرات:
قسم: يكون التغير فيه قاصرًا على الصفة وحدها دون الإضافة.
قسم: يكون التغير فيه قاصرًا على الإضافة وحدها.
قسم: يكون التغير فيه شاملًا للإضافة والصفة معاً، وعن هذا الأخير يقول ابن سينا: 

(1) مر النص ص 85.
وبعد أن يسرد ابن سيما هذه الأنواع الثلاثة، يقول:

[فليست موضوعاً للتغير، فلا يجوز أن يعرض له تبديل بحسب القسم الأول، ولا بحسب القسم الثالث.]

وأما بحسب القسم الثاني، فقد يقول في إضافات بعيدة لا تؤثر في الذات.

وأحد القسمين اللذين يحيل ابن سيما حدوثهما الله، هو العلم بالجزء المتغير. وهذا هو ما جعل الطوري، بحق، يحصد أن بين النصين تعارضًا يحتاج إلى محاولة توثيق، فذكر محاولة من سبقه، ثم ردها، وذكر محاولة من عدنه.

وهذا على خلاف ما صنعه الشيخ عبده، فإنه لم يحاول من قريب أو من بعيد، علاجًا للعبارة التي هي مثار ما اشتهر عن ابن سيما من أنه قال بعدم علم الله بالجزئيات. لهذا فإن علاجه للمسألة على هذا النحو يعتبر علاجًا ناقصاً.

أعود إلى المثال الذي ذكره ابن سيما في القسم الثالث من أقسام التغيرات، وهو:

[أن يكون الشيء عالماً بالشيء ليس، ثم يحدث الشيء فيصير عالماً بأن الشيء أليس، فتتغير الإضافة والضفيفة المضافة مما.]

فقد عرفنا مما سبق أن مثل هذا الوضع لا يجوزه ابن سيما الله، فلننظر فيما فسر به صاحب المحاكمات قول ابن سيما:

[يجب أن يكون على الله بالجزئيات، على الوجه المقدس كالحامض والدمار.]

لنترى إلى أي حد يلتقي المثال الذي ذكره ابن سيما في القسم
الثالث، مع تفسير صاحب المحاكمات لعبارة ابن سينا السابقة لنرى إلى أي حد يتفقان، وإلي أي حد يختلفان.
قال صاحب المحاكمات في تفسير هذه العبارة:
[الوجه المقدم المعالي على الزمان هو أن يكون الواجب تعالى عالماً أذاناً وأبداً بأن زيداً داخل في الدار، في زمان كذا، وخارج منها في زمان كذا، بعده أو قبله، بالجملة لا بالفعلية، الدالة على أحد الأزمنة، فلا تغير أصلاً؛ لأن جميع الأزمنة، كجميع الأمكنة حاضرة عندنا تعالى أذاناً وأبداً، فلا حال ولا ماضي ولا مستقبل بالنسبة إلى صفاته تعالى، كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى.]
فهل علم الباري أذاناً وأبداً بأن زيداً داخل في الدار في زمان كذا، وخارج منها في زمان كذا، قبله أو بعده؟... إلخ علم مرتبط بالواقع، أم منقطع الصلة به؟ إن مذهب ابن سينا في العلم كما هو معروف من درسه، يطبق على مذهب الواقعيين
الذين يجعلون صدق الإدراك هو مطابقة 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 بشيء موجود.
وعلمه بالخروج في وقت الدخول علم بشيء معدوم سيوجد.
وعلمه بالخروج وقت حدوثه علم بشيء موجود.
وعلمه بالدخول وقت الخروج علم بشيء معدوم قد يوقف وانتهى.
فإذن قد توارد على الدخول العدم والوجود، كان معدلًا، ثم وجد، ثم عدم. ولا بد أن يتتابع علم الله هذا الواقع فيعلمه معدومًا، ويعلمه موجودًا، ويعلمه معدومًا مرة ثانية، وله كان العلم لا بد أن يطلب الملحم، ولا كان الملحم لا يجتمع فيه العدم والوجود في وقت واحد، فلا بد أن يعلمه الله معدومًا وقت عدمه، ثم يعلمه موجودًا وقت وجوده بعد العدم، ثم يعلمه معدومًا ثانية حين يعلم بعد الوجود.

وهذا العلم المتتابع المتزمن، 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، المضاف إليه في العلم الحال علم بما هو كائن، والعلم به علم بما هو كائن. والمضاف إليه في العلم بال الماضي شيء. كان وضيع، والعلم به علم بما كان. وإذا كان الأمر كذلك فما عساه يكون الفرق في نظر صاحب المحاكمات بين العلم بالدخول معدومًا قبل أن يوجد، والعلم به موجودًا بعد العدم، والعلم به معدومًا بعد الوجود؟ فبذا لم يكن هناك فرق، وكان العلم بالدخول، دون رعاية لكونه واقعًا 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 يعني التقدس عن الزمان في قول صاحب المحاكمات:
[وأما على وجه المقدس عن الزمان بأن يكون الواجب تعالى عالماً أولاً وابداً بأن زيداً داخل في الدار في زمان كذا، وخارج منها في زمان كذا بعده أو قبله]

لقد صرح صاحب المحاكمات بأن دخل زيد الدار كان في زمان، وخروجه منها كان في زمان، فالدخول والخروج أحداث زمنية وقعت في وقت معين، وانتهت في وقت معين، فليست متنزهة عن الزمان لأن الزمان ظرف لها، فهل التنهي عن الزمان إذا 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 أولاً وابداً بأن زيداً... إخ]

فال تعالى على الزمان إذا هو بالنسبة للعلم، لا بالنسبة للمعلوم.

وإلا هل العلم بأن الشيء سيعق، هو نفسه العلم بأن الشيء واقع، وهو نفسه العلم بأن الشيء وقع وانتهى، من كل وجه.

إلا يكن كذلك فما يعني نفسي نفى الله العلم عن نفسه، في قوله تعالى:
[أم حسبتم أن تركوا ولا يعلم الله الذين جاهدوا منكم، ولم يتخروا من دون الله ولا رسوله، ولا المؤمنين وليجة؟]
فمفاد كلمة: «ما» نفي مطلق على علم منسب إلى الله، متعلق بشيء في العالم، فلو كان العلم الأزلي كما يقول صاحب المحاكمات، هو نفسه العلم بالكائن وما كان، ربما سيكون; لكان الله تعالى يعلم في الأزل - من كل الوجهات - الذين جاهدوا؟ كيف 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 أصلا على قول صاحب المحاكمات.
ومهما يكن من أمرٍ، فأؤر فارق بين هذه الصورة التي يذكرها صاحب المحاكمات ويراها التصوير الصحيح المناسب، وبين الصورة التي يذكرها ابن ميسنا في قوله:
[أن يكون الشيء علماً بأن شيئاً ليس، ثم يحدث الشيء.
فيسير عالماً بأن الشيء أيس، وتغلي الإضافة والصفة المضافة مما.]
ففي هذه الصورة لم يقل ابن ميسنا، إن الشيء يحدث فحدث للعالم علم به، فلو قال ذلك لكان معناه أن العالم بحدث الشيء كان جاهلا به قبل حدوثه، فتكون هناك فرق بين هذه الصورة وصورة صاحب المحاكمات التي لم يكن فيها العالم عالماً بالشيء فقط. وقت حدوثه، بل كان عالماً به أيضًا قبل حدوثه، ولكن ابن ميسنا قال: ثم يحدث الشيء، فيصبر عالماً بأن الشيء حدث، فالجديد فقط هو علمه بأنه حدث.
وهذا لا ينافي أنه كان يعلم من قبل أنه سيحدث. فالأجديد فقط هو العلم بالحدث.

إلا إذا صحب أن الصورة المذكورة في عبارة صاحب المحاكمات تؤول إلى الصورة المذكورة في القسم الثالث الذي منعه الشيخ الرئيسي، أمكن أن يقول: إن صاحب المحاكمات لم يأت بحاجة في تفسيره، وإن وجهة نظر الطوسي أسلم من وجهة نظره، ويتبع ذلك أن يكون موقف الشيخ محمد عبده في متابعته لصاحب المحاكمات موقفًا من اتخاذ الكلام صاحب المحاكمات، وتحمل على الطوسي بغير تمنع.

ثم ما جدوى الجمل الإسمية في قول صاحب المحاكمات:

[أن يكون الواجب عالماً بأن زيداً داخل الدار في زمان كذا يحتاج منها في زمان كذا
بعده، أو قبله، بالجملة الإسمية لا بالجملة 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، فإذا كان زمن الدخول قد فات، وأيضاً قد دخل؟ وهل هنالك ما يمنع أن نضيف علم الله إلى هذه الجملة الفعلية الماضية فنقول: يعلم الله أن زيدًا قد دخل؟ وبالمثل: أليس لنا أن نقول سيدخل زيد أو سيخرج زيد، ونقول: يعلم الله أن زيدًا سيدخل أو سيخرج؟ إن أنه لا يمنع bends من ذلك مطلقًا، ومعنى المتحصل من: إن زيدًا
 داخل الدار زمن كذا وخارجه منها زمن كذا قبله أو بعده، هو نفسه المعني المتحصل من الجمل الفعلية المذكورة آنفًا، فماذا عمل لصاحب المحاكمات اشترائه أو يقتصر الاستعمال على الجمل الإسمية دون الجمل الفعلية؟ لعله كان يقصد أن يقول: وإن كان قد خانه تعبيره - إذا لا نستعمل من مادة (العلم) المنسب إلى الله تعالى أفعالًا تدل على تجديد معنى العلم وحدوده بالنسبة لله، ولا شك أن هذا شيء، وكون دخول زيد وخروجه أحداثًا زمنية متحكدة شيء آخر.

الثانية: أن الشيخ محمد عبد عبده يرى أن تحقيق مذهب الفلاسفة هو ما ذكره صاحب المحاكمات، ويستند على ذلك بالفحص الذي اتبعته من فصول الحكم للفارابي.

مع أن المسألة ليست مسألة الفلاسفة جملة ولكنها مسألة فيلسوف بالذات هو ابن سينا؛ وله قيل إن الفلسفة من دون سائر العلوم ذاتية بمعنى أن لكل فيلسوف فيها رأيه الخاص، ويكون الرأي رأيه الخاص، ولو وافق فيه غيره؛ لأنّه إن لم يكن قد انساق إليه بدفاع ذاتية، يكون مقلدًا ولا يكون فيلسوفًا.

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 الكندي موقفًا بالنسبة لحداث العالم يخالف فيه إخوانه الفلاسفة؛ فهل يجوز لابن سينا التي تذهب إلى التصريح بقدم العالم، ويتعس في تأويلها ليصرفها عن ظاهرها بحجة أن الكندي وهو أحد الفلاسفة الإسلاميين البارزين يقول بحدود العالم؟ إن ذلك من غير شك لا يجوز، ولذا فلست أرى فيما صنع الشيخ محمد عبد ما يسند رأي صاحب المحاكمات.

الثالثة: أن الشيخ محمد عبد يؤكد صاحب المحاكمات
في رده قول الطوسي:
[إن إدراك الأجزاء المتغيرة من حيث تغيرها لا يكون إلا بالآلات النفسانية].
وكان الطوسي قد ذكر هذه العبارة ليوقع بين ما ذهب إليه الشيخ الرئيس:
من أن العلم بالآلة يجب العلم بالملون. و[إن الله لا يعلم الأجزاء المتغيرة].
وهتان البارزان متعارضتان من غير شك:
لأن الأول تفيد أن الله يجب أن يعلم كل شيء على ما هو عليه، حتى الجزء يجب أن يعلمه الله على وجه جزئيته، لأنه من حيث جزئيته معقول له إن لم يكن مباشرة فبوضيع.

119
والثانية تعارض هذا العموم، لأنها تقتضي أن الله لا يعلم الجزيئات المتغيرة.

فوفق الطوسي بين العبائتين على هذا النحو:
إن إدراك الجزيئ إحساس لا علم، فهو يحكم ولا يعلم،
والقضية الأولى تفيد أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمخلول
لا الإحساس به.
فأمكن أن تصدق قضية أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمخلول،
وإن يصدق كون الله علبة لجميع الكائنات في هذا العالم بوضط,
أو بغير وسط، ومع ذلك يصح أن لا يكون عالماً بالجزئيات
المتغيرة.
والذي هو جدير بالملاحظة في هذا هو أن الطوسي حين يقرر
أن الجزيئ يحس ولا يعلم، فإنما يقرر مذهب ابن سينا، ولهذا
يقول:
[ فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر، وهو أن يقال: العلم بالعلة
يجب العلم بالمخلول،ولا يجب الإحساس به، وإدراك الجزيئات المتغيرة من حيث هي
متغيرة، لا يمكن إلا بالألات الجسيماتية، كالحواس وما بعدها].
فقوله:
[ وإدراك الجزيئات المتغيرة لا يمكن إلا بالألات الجسيماتية].
- 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 الطوسي دقيقًا كل الدقة لأنّه يوضح ما غمض من عبارات ابن سينا في مقام، بعبارات له في مقام آخر؛ لأن الموضوع هو تحرّ عما عدى يكونه مذهب ابن سينا بالنسبة لعلم الله بالجزئيات، هل هو يرى أن الله يعلمها أم يرى أنه لا يعلمه؟ وليس الموضوع هو بيان الحق في المسألة، وقد غفل صاحب المحاكمات عن موضوع النزاع وتبعه الشيخ محمد عبده، وراحًا معًا يقرران منع أن يكون.

[إدراك الجزئيات المنثورة لذا يتم بالآلات الجسمانية فقط].

ويقولان: إن هذا إذا هو بالنسبة لنا، لا بالنسبة للإله.

فقد منهما أن الموضوع هو: هل يعلم الله الجزئيات أم لا يعلمها، فاختارا أنه يعلمها. ثم خيل إلّيهم أن الطوسي يعارض ما اختاره قائلا: إن الجزئيات تحس ولا تعلم، والحس يكون بالآلات جسمانية، والله منزه عن الجسمانية فقالا: إن توقف إدراك الجزئيات على الآلات الجسمانية إذا هو بالنسبة لنا.

وحسبا أنهما بذلك قد أنهما النزاع وما دريأ أنهما قد انحرفوا.
عن الموضوع كلية؛ لأنه إذا كان ابن سينا نفسه يرى أن الجزيئيات نحس ولا تعقل، وأن الله يعقل ولا يحس، كان ذلك دليلاً على إنكاره علم الله للجزئيات، وكان شاهدًا على ضرورة تفسير عبارة ابن سينا على النحو الذي ذهب إليه الطروسي، لا على النحو الذي ذهب إليه صاحب المحاكمات.

أما مسألة أن الله يعلم الجزيئيات أو لا يعلمه بصرف النظر عن رأي ابن سينا، فالباب فيها مفتوح فليقل فيها صاحب المحاكمات والشيخ عبده ما يحلو لهما. ولكن هذا شيء آخر، وكون ابن سينا قائلًا بأنه لا يعلمها، شيء آخر.

والذي نخلص به من كل هذا هو ترجيح أن ابن سينا ينكر علم الله بالجزئيات. وإنكار فلاسوف علم الله بشيء من الكون ليس أمرًا غريبًا على الفلسفة.

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

كذلك كلنا يعرف مبلغ تقديس فلاسفة المسلمين لأرسطو ووقفهم عند آرائه ما وجدوا إلى ذلك سبيلًا، وبلغ شعورهم بالألم المعض إذا خالفوه في رأى من الآراء، ولعلهم كانوا أحرًا على القرآن.
يؤولونه ويبدون معانيه عن معرفة اللغة، وعن معرفة الدين نفسه، منهم على أرسطو.

ولست بهذا أفسر رأي فيلسوف آخر - وابن طفيل - وإنما أريد أن أقول: إنه لا داعي لأن يفزع صاحب المحاكمات والشيخ عبده، من أن يكون ابن سيينا قائلًا بهذا الرأى، فلنلفلسفة عهدًا بما هو أغرب منه.

المقام الثاني: هو إذا كان ابن سيينا يذهب إلى أن الله يعلم الجزئيات فهل هو مصيب أم مخطئ؟ ولا نقول: هل هو مؤمن أو كافر، فقد تركنا هنا بحث الموضوع من جانب الدين، وأحلنا فيه على كتب الدين، والتزمنا هذا موضوع الكتاب، وهو الفلسفة التي تبحث عن الصواب والحق.

وعندى أن ابن سيينا قد تورط في النتيجة، وفي المقدمات التي أوصلته إليها.

أما تورطه في النتيجة، فلنكن له كل صفاته الكاملة - كما يقول ابن سيينا نفسه - ولا يكون عالماً بأكثر ما يحدث في عالمه الذي خلقه، هو أن كافل ناقد في الوقت ذاته - عند ابن سيينا - إن ابن سيينا لم يقل - وما أن يظل مستطيع أن يقول - إن العلم بالجزئيات في ذاته نقص، ولكنه نقص في رأيه باعتبار
ما يلزمك من التغير، وإذن فلن أتمكن أن يعلم الله الجزئيات من غير تغير، ما كان ابن سينا ليتردد في أن يثبت العلم بالجزئيات، يعني أنه لو أمكن أن يعلم الله الجزئيات من غير أن يتأذى العلم بها إلى تغير في ذاته، فماذا يعني أن يبرر به ابن سينا أو غيره رأيه إذا اختار أن يقول: إن الله لا يعلمها؟

ثم تعال معنى نفحص شأن المرأة المشتهية في صوان ملابسك، تنظير إليها وانت تأخذ أهبتلك للذهاب إلى الخارج، فتزور نفسك وتعدل من شانك ثم تخرج مسميتاً إلى أنه ليس فيك ما يأخذه الناس عليك: إنك وانت تنظير إليها ترى صورتك فيها كأنما هي أنت، ثم إذا جاوزتها، ذهبتي 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، ترسم فيها صورة الحاضر، وتغيب عنها صورة الغائب.

لعل هذه المرأة هي أجمل شيء في هذا الشأان، فأنا 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 الشأان، فقد أعدت لتفسير ما سيكون، على أنه سيكون، ولتسجيل ما كان على أنه كان، ثم لتسمجل ما هو كائن على أنه كائن؟
فلو أن لدينا مراة 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 تتساقر جهات المراة الثلاث مما يرسم فيها ، كما لا تتساقر مراة ملبسنا بكثرة من يظهرون أمامها.

فأَي شيء يمكن أن يتشبيه العقل في توارد الصور على هذه الجوانب ؟ إنه تغير لا شك في ذلك ، ولكن ماذا في هذا التغير من نقص ؟

ولنترك مسألة التغير ، وكونه نقصًا أو كمالًا ، ونتنظر في العلم. فهل نحن مشاهدين تأكدًا يبلغ حد اليقين أن العلم يكون بانطبااع صورة الشيء المعلوم ، في أذهاننا ؟ وهل هذه حقيقة لا تقبل الرفض ؟ إن أكثر شأن النفس الإنسانية لا يزال مجهولًا وما عرفنا من أمرها يسير بالقياس إلى ما جعلناه. ولعل من الدلائل على أن تفسير الكيفية التي تكون عليها النفس ساعة العلم بشيء لا تزال سراً محجبًا علينا. 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 آصلاً لأنهم ينكرن الوجود الذهني.
وإذا كان هذا هو شأننا مع أنفسنا فكيف يكون شأننا بالنسبة للإله. لعل تطالنا إلى القول بأن علم الله بالأشياء يكون على نحو كذا، أو على نحو كذا، إلزام يجاوز فيه الإنسان قدر نفسه. وما أحكم ديكارت حين يقول عنهم يقولون أن يتحدثوا في كل شؤون الإله:

[إنهم]
إما أن يتوهموا في الله افعالات نسبيه - أي يفترضون إنسانًا مثلنا - وأما أنهم ينسون إلى أذهاننا من القوة والحكمة، ما يملؤنا ذهوبًا، فننزع أن في استطاعتنا أن نقف على أفعال الله، وإن نجد ما يستطيعه منها، وما يجب عليه من أجل هذا لن نجد عناء في نقص أقاربنا، 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 فقلت: إن العلم بالأشياء موضع 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 قبل قوة تعالى:

"ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم" وفي قوله تعالى:

"فليعلمن الله الذين صدقا وليعلمن الكاذبين".
ليعلمن صدق الصادقين وكذب الكاذبين واقعاً، يرتب على هذا العلم الثواب والعقوة، وأما العلم الأزلي السابق على الوقوع فلا يرتب عليه مثوبة ولا عقوبة، فهما إذن علمان متغايران ولهما اعتبارهما، إذا كان الآثار المرتبة عليهمما. ولذلك يقولون: لو أن إنساناً يعلم أن شيئًا سحدث غداً، فإذا حضر الغد لم يحتج إلى علم جديد بحدوثه، بشرط أن يتنبه إلى أن الغد قد حضر، فإذا لم يتنبه فإنه لا يعلم بحدث الشيء، بشرط استحضار علمه الأول؛ فالاشتراك. دليل على أن الحالة العلمية الأولى ليست هي الحال العلمية الثانية من كل وجه، فإذا قيل: إن هذا الاشتراك غير ضروري في جانب الله، لأنه لا بد أن نعلم بحضور الغد، قلنا: إن كون الشرط متحققًا بالضرورة ليس يعني فقدان الشرط، وما دام هناك شرط جديد، فهناك أمر جديد.

ولعل الذي ذا ابن سينا إلى نفي العلم بالجزيرة عن الله، قياسه حال الخالق على حال المخلوق. ولكن شئنا ما بين العلمين، فعلم المخلوق أ نفس علم الشيء بعد أن لم يكن يعلمه، فينتقل من جهل إلى علم، وينسى ما قد علمه فينتقل من علم إلى جهل، ولو كان الإنسان أزليًا، 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 علمًا بما هو كائن.
ثم إلى كونه علمًا بما كان، ما كان هناك تغيير ذاتي في شعوره.

فكون علم الله آزليًا وكون علم الإنسان أنفًا، هو الفارق الذي جعل الإنسان متغيرًا، وجعل الله غير متغير. فلا ينبغي أن يغزغ ابن سينا من أن يكون الله عالما بالجزئيات، فإن ذلك لم يحدث في ذاته تغييرًا، لأن المسألة ليست إلا كمرأة ذات ثلاث جهات.

في أولتها: علم بكل ما سيكون، فيها مثلا علم بأن القمر سوف ينكسف غداً.

وفي ثانيتها: علم بكل ما هو كائن فعلاً، فالقمر الذي ينكسف غداً، ليس له فيها وجود، فإذا جاء الفعل انتقل العلم بانكساف القمر من الجهة الأولى إلى الجهة الثانية، لأنه إذا جاء الفعل، انتقل علم الله به من كونه علمًا بما سيكون إلى كونه علمًا بما هو كائن، إذ لا يصح أن يظل الله يعلمه على أنه سيكون فيما بعد، بينما هو كائن فعلاً. ولم يتكلف الأمر في مثالنا المادي أكثر من أن ننتقل صورة انكساف القمر من جهة إلى جهة.

وفي ثالثتها: علم بما كان، فإذا مر اليوم الذي كان يسعي وهو في الجهة الأولى، استقبالًا، وكان يسعي وهو في الجهة الثانية، حاضراً انتقلت صورة انكساف القمر إلى الجهة الثالثة التي تحتفظ بصور ما ذات، لأنه إذا مر الحاضر أصبح ماضيفًا وانتقل علم الله بانكساف القمر من كونه علمًا بما هو
129

كان هناك كونه علمًا بما كان، إذا لا يصح أن يظل الله يعلم على
أنه كذلك واقع، بينما هو قد وقع وانتهى، وليس في الأمر إلا
كما كان في الحال السابقة، أن تنتقل الصورة من جهة إلى
جهة. فأنى تريد أن ليس هناك شيء يُلد على المرآة من خارج
أسلا، وليس هناك شيء ينجمي منها أصلاً، فلا يأتي عليها
شيء من خارج، ولا يذهب عنها شيء مما كان فيها، وإذا
هي دورة تقطيعها الصورة من جهة إلى جهة.

المستقبل لا يتناهى في نظر الفلاسفة وعلماء الكلام على
السلاط، 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
فمن داخل الوقت الذي يمسى حاضرًا عدد محدود من الصور بقدر
أحداث الحاضر المحدود من الجهة الأولى إلى الجهة الثانية.
ثم إذا انتهى الحاضر انتقلت صوره المحدودة من الجهة
الثانية إلى الجهة الثالثة.

وهكذا ما تنتهي دورة لطيفية من الصور التي تمثل مجموعة
من الأحداث التي تخترق من ظلامة العدم إلى نور الوجود. ثم
تغيث ثانية في أطوار العدم، حتى تستأنف دورة لطيفة أخرى
من الأحداث، ما دام المستقبل ممتدًا إلى غير نهاية، وما دام له
الإشارات والتصريحات.
صور علمية بغير نهاية في الجهة التي تناسبها، وما دام المستقبل ينتقل إلى حاضر، ثم إلى ماض. هذا هو ما ينبغي أن يصور به علم الله إلاَّ أن آتي علينا غرونا إلا أن نتناقل إلى ما تقتصر عن نيله جهودنا وتضاعف آماله طاقتنا، ولعل كل ما يمكن أن يلاحظ على تصويرنا علم الله بمراة ذات جهات ثلاث، هو انتقال الصورة العلمية من جهة إلى جهة ولكنه تغير غير معيب؛ لأنه بالإزاية الأحداث المتغيرة؛ والعلم بما ليس واقعًا ليس هو نفسه العلم بما هو واقع، وليس هو نفسه العلم بما وقع وانتهى؛ لأنه ما دام العلم مرتبطًا بالواقع، وما دام الواقع متغيرًا، فلا بد أن يتغير العلم، وليس يمكن أن يكون هناك نطاق للتغير أضيق مما التزمناه في مسألة المراة 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 ينزعوه عن التغير.

هذا وعلل ابن سينا لو تحقق مما تحققنه لم يجد مبرّاً للتفقة بين علم الجزئيات وعلم الكليات. لأنه كما أن العلم بالكليات ثابت لا يتغير، فالعلم الأزل بالجزئيات ثابت كذلك، والتغير إذا هو دورة تقطعها الصورة من جهة إلى جهة.
ن검ح هذا المقام بتقريير أن ابن سينا لم يكن لديه من الأسس ما يبرر له البث بصفة قاطعة في هذا الأمر الخصير، و بتقريير أنه قد كان هنالك مندوحة للقول بغير ما قال به؛ درن تعرض إلى ما تعرض له من مخاطر، ومزاج.

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 قابلا، وفاعلا معاً، وكون الله تعالى موصوفًا بصفات لا هي إضافات ولا هي سلب، وكونه محلا للصور العلمية الممكنة المتكررة.

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

فلمّا 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 تعرص له من هجوم ونقد عنيفين، وبين أن يشتبه قيام الصور العلمية بذاته تعالى فتتكثر ذاته. ويجوز قابلاً وفعلاً في وقت واحد، فأختار الأول على الثاق.

وقيل: إن السر في ذهاب المشائين إلى اتحاد صورة العالم بالمعلوم، على ما له من شناعات تصادف في جملة فصول من النمط السابق من الإشارات، إنما هومحاولة التخلص من أن تكون ذات الله تعالى وتدنس محلاً لصور المعلومات.

هكذا تبدلت 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 حسابه.

فهذا تلميح هذه الوق «نصير الدين الطوسي» الذي اتخذ من شرحه لكتاب الإشارات محاولة لتبرير وجهة نظر ابن سينا في كلما ذهب إليه، ورد هجمات الخصوم عنه بكل ما أقوى من قوة، حتى ليخيل عليك، وأنت تقرأه، أنك لا تقرأ شراً، وإنما تقرأ تبريرًا ودفاعًا.

هذا التلميح الوق لاستاذه، المحب له، المعجب به، قد غُلب وفاوًه لاستاذه وحبه له رإيجبه به آمام هذا الوق الذي
وقفه أُستاذه من علم الله تعالى، ومن أنّه يكون بصور ترتمى في ذاته تعالى، فأنكر عليه هذا أَيْما إنكار، وتبرم برائه هذا
أيما تبرم.
ولعل هذا أحد موقفين اثنين أنكر فيهما التلميذ على أُستاذه
ربّياً لم يجد سبيلًا لمجاراة فِيهِ، ولا سبيلًا لتبريره، على كثرة
ما في الإشارات من آراء لها خطورتها، وعلى كثرة ما وُوجهت به
أراوُها من هجمات ونقد.
ولم يشأّ «نصير الدين الطوسي» أن يكون سلبيًا، ينقد
الرأي ولا يقترح بديلاً منه.
لقد حاول محاولة آراؤه – على أصول الفلسفة – خيرًا من
سواها. فهو يقرّر أنّه ليس بلازم دائمًا أن تكون وسيلة العلم
بالشيء هي حصول صورته في العالم، أَلَسَت ترى أن عالم الشيء
بنفسه لا يتوقف على أن تقوم بالشيء صورة نفسه، وكذلك
العلم بالعلم لا يحتاج إلى صورة للصحة، وهكذا.
فالعلم بالشيء الحاضر – فيما يرى نصير الدين – لا يتوقف
على حصول صورته في نفس العالم.
وعلى هذا فالعقل الأول لا يلزم لذات الله تعالى – عند الفلسفة–
فهو حاضر لديها، والعلم به يكون علمًا بشيء حاضر،
فلا يحتاج إلى صورة تقوم بذاته تعالى.
ثم إن صور الكون كلها مرتبطة في هذا العقل، وهو محتوياته حاضرة لذات الله تعالى، فلا يحتاج علم الله بالكون إلى شيء غير العقل الأول والصور المرتبطة في العقل الأول.
ويغلب على هذا يكون الله عالمًا بالكون من غير أن تتشكل في ذاته صورة شيء منه.
وهذا الحل كما قلت يتشكل على أصول الفلاسفة، من غير أن يشير ما آثار غيره من مشاكل.
ولعل ما يمكن أن يتسرب إلى هذا الرأي من نقد، إنه يتبين إليه من طريق نقد الأصول الفلسفية التي ارتبطت بها، وتبين عليها تلك هي مسألة لزوم العقل الأول لزومًا لا يقبل الإنفكاك، وما يتسبب إليه ذلك من أن يكون الله تعالى محتاجًا إلى هذا العقل لكونه محل علومه.
ولأن تطبيق لهذا الرأي نفوذ أولئك الذين لا يرون أن وجد المخلوقات قد ارتبط بالله ارتباطًا لا يقبل الإنفكاك في مثل هذا الارتباط. حجر وضبط يكبلان الله بقيد لا ضرورة إليها عندهم. ثم إن توقف علمه تعالى بالكائنات على وجود كائن آخر بجواره يجعله محتاجًا لهذا الكائن في كماله ناقصًا، بدلاً من...
وهكذا يبدو أن رأي نصير الدين الطوسوي، إذا كان قد تفادى
مشكلة قيام صور المعلومات بذات الله تعالى، فقد جربنا إلى مشكلة أخرى، لسنا نهون من أمرها فنقول: إنها أخد من المشكلة التي أثارها ابن سينا، ولا نبالغ فنقول: إنها أخطر منها، ولكنها على أية حال مشكلة تتطلب هي الأخرى خلاً.
وإذا كان الفلاسفه الإسلاميون قد رأوا في القول بأن الله صفات زائدة على ذاته، كما يقول الأشعرة، خطرًا: 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 متوافق على وجود العقل الأول، وعلى ما يحتويه من صور علمية؟ إن في ذلك بلا شك من الشناعة أشد مما أنكره.
وهكذا يبدو الأمر مشكلة عريضة، ليس يسيرًا على العقل حلها، ولكن يتأمل إلا أن يتقدمها دون أن يكون مزودًا بوسائل الخلاص منها.
أيها المفكرون: هل يدور بخلدكم أن في وسع ثمة صغيرة أن تنزل إلى قاع المحيط. وتكشف كل ما فيه، وتتعرف جميع محتوياته؟ أو هل يتسع خيالكم لتجوز أن ذبابة صغيرة تفترش أحد جناتها، إلى جانب جبال الهيمالايا لتترفعها فورًا ثم تطير بها لتنزل عند جبال الإلب لتحملها على الجناح.
الآخر لتطير بها جميعها إلى حيث تريد؟

أيها المسربون في غورهم بأنفسهم، إن الله كائن غير محدود في كمالاته، فكيف يتأثثُ لقوة محدودة لم تدرك كنه نفسها بعد، أن تدرك 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 صوره في واحد من مخلوقاته.

وبين أن يقولوا بقيام هذه الصور بأنفسها.

وبين أن ينفوا عنه العلم بالكون، تخلصًا من كل هذه المآثر.

أيها المفكرون ليس في الأمر ما يدعو إلى هذا التورط، وإن العقل نفسه يفتح أمامكم بابًا للخلاص من هذا الضيق. إن العقل الذي يعجز عن معرفة نفسه يتداهم بأنه أشد عجزًا عن اكتشاف حقيقة خالقه.

وزي الله عن الإنسانية كل خير، من نصحها فنخلص
لها النصح حيث قال: «تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا».

إن لنا في خلق الله مجالاً كبيراً، للمستقبيلة العميق الخصب المثمر، فموضعه قريب المنال، وخطوه مأمون المعقبة، وتداركه معين، وهو في الوقت ذاته عمل غير عابث: لأن له فوائد وتآمرات.

وإذا كنا نعجب ممن يدعو أن ذبابة تستخدم أن تحمل جبال الهضماوات على واحد من جناحيها، وجبال الأبل على الجناح الآخر، ومن يدعو أن نملة تستطيع أن تغوص إلى أعماق المحيطات، وأن تحيط بكل ما في بطنها من أسرار، وتكشف ما بداخلها من مخاطر، فأننا أشد عجبًا مس يقول: إن الله حين يدرك السماه، ترسم صورة السماء في ذاته، كما ترسم صورة الشيء الذي أمام المرة في المرآة.

رويدًا، رويدًا، أياها العقل الإنساني، إنك لم تنته بعد إلى رأى أكيد في موضوع العلم الإنساني، وهل هو بارزام صورك أم بشيء غير ذلك. فإذا كنت لم تصل إلى رأى يقيني في كيفية علمك، فكيف تدعى الوصول إلى رأى يقيني في كيفية علم الله، ورحم الله امرأة عرف قدر نفسها.

...
أما مسألة البعث الجسديّة، فلا سبيل إلى القص في أن ابن سينا ينكره، والحجج التي يتذرع بها من يقف مثل هذا الموافق تدور حول أمرين:
أولهما: أن الفك ال الإنساني وإنما هو في العلم والمعرفة.
لا في المأكل والمشرب، ولا حاجة بالأنسان إلى الجسم ليعرف، وبعد أن يكون قد انتقل عقله من مرحلة العقل الهيولي إلى مرتبة العقل بالملكة.
ثانيهما: أن العقل والجسم متباينان، فالجسم من ظلما، والعقل من نور، وهما مصاحبان للعقل لم تعرف له، وصار به على بلوغ كمالاته.
وما أرى الحديث في هذه المسائل على وجه التحديد، إلا مجازفة ليس لها ما يبررها، فإن الحديث عن البعث حديث واحد سيكون، إنما ليس حديثًا عن شيء موجود محتمب عندنا، ولكنه حديث عن شيء غير موجود إطلاقًا.
ولإذا سيوجد فيما بعد، حديث عن مرحلة من مراحل تطور لهذا الكون كله، ومن ذا الذي كان يستطيع أن يتكهن بأن حبة من القمح مثلاً، لو وضعت في الأرض في ظروف خاصة خرج منها عود ربيع ذو أوراق خضراء مستطيلة تنتهى بعد عدة شهور بعنقود فيه عشرات من نوع الحبة التي وضعت في الأرض؟ لو أنة
لم ير ذلك قط ؟ ليسَ كَلٌ إِنْسَان نَفْسَه، هَل كَانَ فِي وَسَعَهُ أن يتَكَهِّن لِحَبَّة الْقَمْحِيَ بِهِدَا المَصِيرِ ؟ أَعْتَقَدَ أن آَشَد النَّاس إِيمَانًا بِالْبُعْثِ، وَأَشَد النَّاس إنْكَارًا له على السَّوَاءٍ؛ كَلاهُما لَا يَدِعَى أن ذَلِك كَانَ فِي وَسَعِه، وَهَل مَصِيرُ الإنسان بعد الموت بالنسبة لنا نحن الذين لم ننشأ هذا المصير، أَهْوَن مِن مَصِير حَبَّة الْقَمْحِيِّيَ لِيَعْجز البَشَّر جَمِيعًا أَمَام مَعْرَفَة مَصِيرَهَا؟ إن الفِلْسَفَة تَسْتَمِد مَعْرَفَة هَذَا المَصِير مِن مَعْرَفَة الْبَدَايَة. لقد قَرَرت الفِلْسَفَة أن الإنسان جَسَم وَرُوح.

وَأَن الْجِسَم مَادَة، وَأَن الْمَادَة كُثِيفَة مُظَامِلَة، وَأَن الْرُوح مِن نُور، وَأَن هُمَا الْعَلَم والمَعْرَفَة.

وَقَرَرت أَن الْرُوحِ في الْبَدَايَة بِحَاجَة إِلَى الْجِسَم لِتَسَاعُدُهَا حَوَاسِهِ المُتَلَصِّلَة بِالْكُون اتَّصَالًا مَبْشِراً. فَتَنْقَلُها مِن حَالِ الْاِسْتِتَخَادْمَة الْصَّرِيف لِلْمَعْرَفَة، إِلَى حَالِ المَعْرَفَة بِالْفَعَّالِ. لَكِنْهَا بَعْد ذَلِكّ تَصْبِيح فِي غَيْنِ عَن هَذَا الْجِسَم الَّذِي يُصْبحٍ بَعْد أَن يَقْمَد كُلٌّ مَّا يَمِلُّهُ من عُونٍ، مَعْرُوقٌ لَا خَيْر فِيهِ.

وَعَلِي هَذَا فَالْرُوحِ تَصَاحِبُ الْجِسَم إِلَى حَدٍّ مَعْدُودٍ ثُمَّ تَتَخلَّص مَنْهُ، وَالْرُوحِ مِن جُرْهِر لَا يَتَفَكَّك وَلَا يَتَحَلَّل، فَهَيْلَا لَا تَفْنَى. هَذَهَا الأَنْسَس الَّتِي قَامَتْ عَلَيْهَا نَظْرِيَة ابن سَيْنَا فِي الْبَعْثِ، وَبَالرَّغْم مِن أَن نَظْرِيَة الْبَعْث يُنْظَر إِلَيْهَا عَادَةٌ عَلَى أَنَّها مِن
نظرية العلم ما بعد الطبيعة لكنها في الواقع تقوم على أسس من نظريات طبيعية.

وهي نظريات 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 فلقت الدارة.

وهي نظرية المادة الثقيلة الكثيفة المظلمة. لم تعد تُرضى أصحاب نظرية الانطلاق المادة السريع الذي يطرد حول محيط الكرة الأرضية في دقائق.

وهي نظرية أن المادة والروح ضدان متناقضان لم تعد تُرضى أولئك الذين يروى عنهم بتراثنا رسل في كتابه مشاكل الفلسفة، أن المادة والروح ليسا أصلين متباينين، ولكنهما توأمان لأصل واحد يجمع بينهما، وهذا يعني أنهما يشتركان في كثير من الخصائص والصفات. وأن صيغة كل منهما عونًا لآخر 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 يتكنه بما سيكون عند غيرنا من نظريات المستقبل، إن العلم متطور، والفكر الإنساني متطور، ومن يدرى فلعل المادة نفسها متطورة، وأن ما يظهر منها وما ظهر.
لم يكن كله سراً انكشف بعد تحجب . وإنما كان بعضه تطويراً ،
وانتقالاً بلامدة من حال إلى حال .
إن مكتشفات عصرنا أحق بأن تكوننا مرونة في الفهم ،
وأن تجعل الإنكار والجحود آخر ما نلجبه إليه ، إن تطوير الإنسان
إلى أوضاع كثيرة أمر ممكن ، وما البحث إلا طور من هذه الأطوار
الممكنة ، وإنكار ذلك ضيق في الأفق وجمود في الفكر ، وفلة
عن أسرار الوجود التي يكتشف لنا منها كل يوم جديد . وما ينبغي
أن نتسلط عليه كما تسلطت عليه ابن سينا نزعة استبدادية
تجعلنا نرفض أن يكون العالم قد انطوي إلا على ما نعرف من
أسرار ، أو أن يكون الله شيئًا غير ما يستطيع عقلنا إدراكه ، فإن
ميزة العالم الحق هي المرونة ، واللجوء إلى حقيقة الإمكان حين
تنبهم المسائل وتشكل الأمور .
أخيرًا ، فإن الأمل يملؤي أن سيفتح هذا الكتاب أمام قارئيه
آفاقاً علمية فسيحة ، كتب الله لي ولهم التوفيق في كل ما نحاول
من أمر . وصل الله وسلم على صفيه وحببى وألموه صلى وصحبه ومن تبعهم ،
سليمان ذكريا
الجليزة في ٢/٦/٩٥٧
الإشارات والنبهات
الطبيعتيّات
هذى الإشارات إلى أصول، وتبييناتها على جمل، يستبصر بها من تيسير له، ولا ينتظر بالأصل منها من تعسر عليه، والتكلان على التوفيظ.

وأنا أعيد وصيئا وأكرر الباسى، أن يضنى، بما تشمل عليه هذه الأجزاء، كل الضن، على من لا يوجد فيه ما أشترطه في آخر هذه الإشارات.

أقول: إعلم أن هذين النبرين من الحكمة النظرية: أعني العلمي والإيماء. لا يغادر عن انغلاق شديد، واشتاءة عظيم؛ إذ الرمح يعارض الميل في مأخذه، والباطل يشل الحق في مباحثه، ولذلك كانت مسائلهما معارك الأراء المخالفة، وبصدام الأهواء المتناقة، حتى لا يبرى أن يتجلى عليها أهل زمان، ولا يكاد يتصالح عليها نوع الإنسان. والنظر فيما يحتاج إلى مزيد تجديد للعقل، وتهذيب للذهن، وتصريف للفكر، وتنديق للنظر، وانقطاع عن الشواب الحسية، وانفصال عن السواص العادية، فإن من تيسر له الاستبصار فيها، فقد فاز فوراً عظياً، وإلا فقد خسر خسراً مبيناً؛ لأن الفائز بهما مترق إلى مراقب الحكمة الحقيقين، الذين هم أفضلا الناس، والخاسر بهما نازل في منزل المشففة المقصودين، الذين هم أبرز الخلق، ولذلك أوصي الشيخ بمحيط هذا القسم من كتابه كل الحفظ، وأمر بالضن به كل الضن.

وأنا أسأل الله الإصابة في البيان، والمسحة عن الخطا والطغيان، وأشترط على نفسه أن لا أعيش للذكر ما أعتنه، فإن أجهد عالقاً لما أعتقد، فإن التقرير غير الرد، والتفسير عن النقد.

والله المستعان، عليه التكلان.

147
المتطلبات الأولي في تجوهر الأجسام

أقول: قال الفاضل الشاري:

[ النهج، الطريق الواضح، و الفط، ضرب من البسط، وإنا وهم أبواب المنطق بهج، أبواب هديث العلمين به الفط، لأن المنطق علم يتوصل منه إلى سائر العلوم، فكان أبوابه أضاحيا، وهذه مقصودة بذاتها، فكانت أجا، أجا،]

وقال: بلجهر يطلق على الموجود لا في موضوع، وعلى حقيقة الشيء ذاتها.

الجوهر هو بالمعنى الأول صبرة الشيء جوهر، وبالمعنى الثاني تحقيق حقيقته.

فالمتلاك للجوهر الأجسام ليس هو الأول، لأنها ليست ما لا يكون جوهرًا، فبصبر جوهر، بل هو الثاني فإن المطلب تحقيق حقائقها: أي مكونة من أجزاء لا تجزأ، أم من المادة والصور؟]

وأعلم أن هذا النظر يشمل على مباحث، بعضها طبيعية، وبعضها فلسفية، وذلك لأن المعلم الأول أنهما في جميعه بالطبيعة التي هي أقدم الأشياء بالقياس إليها، ويختم بالفلسفية التي هي أقدمها في الوجود، بالقياس إلى نفس الأمر، متراجعا في التعلم من مبادئ المعسوسات، إلى المفسوات، ومنها إلى العقول.

وأما كان موضوع الطبيعة، الجسم الطبيعي، المتألف من المادة والصور، صارت مباحث المادة والصور التي بقي عليها العلم، مصادرات فيه، وسائر الفلاسفة الأولي، 149
وأشترط أن ينتهي بالطبيعية أيضاً، ولكنه يبقى على هذه الحالات - من أحد العلوم إلى الآخر - القضايا لتsumer المتعلم. فإنه أن يقتضب الأفكار المتعلقة بإثبات المادة والصحة وأحوالها، أو لا. وأما القضايا فإنه أن يبين ما تنتهي تلك الأفكار عليه، من المسائل الطبيعية قبلها، فوجب عليه أن يصدر الكلام بنفي الجزم الذي لايجهز، لأنه آخر ما ينحل إليه مقاصده، التي لا تنتهي على مسألة تفضي حواراً أخرى، وصار.

هذا الفط هذا السبب مستملا على مباحث مخلطة من العلوم.

قبل الخوض في المقصود نقول: الجسم يقال بالاشتراك: على الديني المعلم وجوده بالضرورة، وهو الجزم الذي يمكن أن ينحدر فيه الأفكار الثلاثة: أعني الطول، والعرض، والعمق.

والمعنى: وهو الكم المتصول، الذي له الأفكار الثلاثة.

والمارد هذهات هو الأول، فإنه موضوع العملي الطبيعي. وقد زيف الفاصل الشارح حده.

المذكور:

أما أولاً: فإن الجزم ليس جنساً لما تحته، وأحوال بيانه على سائر كتبه.

أو أولاً: فإن الجزم ليس جنساً لما تحته، وأحوال بيانه على سائر كتبه.

وأما ثانياً: فإن الجزم ليس جنساً لما تحته، وأحوال بيانه على سائر كتبه.

عذراً فإنه حسب ما ورد، ما عن كمبيع عرضها، احتاج إلى عرضها أخرى لها.

وأيضاً يلزم أن يكون الجسم متقوماً بالعرض.

والجواب عن الأول: أنه إذا أبطل كم من الجزم كم هو، فإن أخذ مكان الجزم هو الموضع، وأبطل كونه جنساً، وهو لا زام من لازم الجزم.

ولا شك في أن لازم الجزم لا يكون جنساً.

ومن الثاني: أنه إذا أبطل كم الجزم كم هو، فإن أخذ مكان الجزم هو الموضع، وأبطل كونه جنساً، وليست يفصل، لأنها لا تحمل.

على الجسم، بل القسم هو القابل للأفكار، المحمول على الجسم، وهو شيء ما، من شأنه قبول الأفكار.
فظاهر أنه في هذا الترتيب مغالط.

ثم أفاد أن الجسم:

[إما أن يكون متألفاً من أجسام مختلفة، كالخيوان؛ أو غير مختلفة، كالسرير.

إما مفرداً، ولا شك في أنه قابل للانقسام، ولا يخلو:

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

وعلى التقدير: فإما أن تكون متناهية، أو غير متناهية.

قال:

[فهنا احتجالات أربعة.

أولاً: كون الجسم متألفاً من أجزاء لا تتجزأ متناهية. وهو ما ذهب إليه قوم من القدماء، وأكبر المتكلمين من الحكمة.

ثانياً: كونه متألفاً من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية. وهو ما التزم به بعض القدماء، والنظام من متكلمي المعرفة.

ثالثاً: كونه غير متألف من أجزاء بالفعل، لكنه قابل لانقسامات متناهية، وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه تفسير النجاح والبيانات، بهذا قال الفاضل في كتابه المعجزة: 5 الفجر الفرد.

رابعًا: كونه غير متألف من أجزاء بالفعل، لكنه قابل لانقسامات غير متناهية، وهو ما ذهب إليه جمهور الحكمة، ويريد الشيخ أن يثبت]

وأما الجسم المؤولف، فسيجيء القول فيه، إن شاء الله تعالى.
الفصل الأول

وهذه وإشارة

1) من الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل
2) تنظم عندها أجزاء غير أجسام، تشَّلف منها الأجسام، وزعموا أن تلك الأجزاء لان تقسم : لا كسرًا ولا قطعًا ولا وحدًا ولا فرضاً، وإن الواقع منها في وسط الترتيب: يحجب الطرفين عن التماس.

قال الفاضل الشارح: [إن الشيخ يريد بالروم في هذا الكتاب المذهب الباطل، أو السماز الباطل، وذلك لأن العقل قد يرضع له الغلط من قبَّيل معارضة الروم إياه فحسب، الرأي الباطل بره الوهم، تسمية المسبب باسم السبب محظورة. وقد مجرر أنه يسمى الفصل المشتمل على حكم يتكون في إثبات إلى ترهان به الإشارة: ولفصل المشتمل على حكم يكن في إثباته تجريد الموضوع والمطلب من الراحت، أو النظر فيما سيقهر من البراهين به التبني 4].

وما أراد في هذا الفصل إبطال الرأى الأول من الأربعة المذكورة، عبر عنه به الوهم، وعن إبطال به الإشارة.

(1) قوله: كل جسم ذو مفاصل، قضية، والجسم هو الطبيعة المذكورة، وال замеча التي يتصل ويفصل أجسامها، وهي ميقات بأسنانها عند مشي الأجزاء - لا يمكن أن يتصل الجسم عند غيرها، شبهها بمقابل الحيوان وطبها باسمها.

(2) أقول: ذكر للأجزاء أحكاماً أربعة: أولاً: أنها ليست بأجسام.

والثاني: أن الأجسام تتألف منها.
(3) ولا يعلمون أن الأسطر. إذا كان كذلك، لقت كل واحد
والثالث: أنها لا تقبل الأقسام أصلاً.
والرابع: أن الواقع منها في وسط الترتيب يجرب طرفه عن اليأس.
وهذه أحكام مسلمة من أصحاب هذا الرأي أورد الأول منها: تقريرًا المذهب، والباقي:
تمهدًا لما ينقضهم به، على ما ينبغي أن يفعله ناقضوا الأضلاع.
وفي الحكم إلى أشار إلى وجه الأقسام الممكنة، وهي ثلاثة، وذلك لأن
الأجسام:
إما أن تقبل الانفصال والتشكل بعصر كالأشياء الصبابة، أو بهولة، كالأشياء
الثانية.
إما أن لا تقبل، كالذكاء عند الحكمة.
وقد يقسم الأول بالكسر، والثاني بالقطع، والثالث بالرغم والفرض.
والفائدة في إيراد الفرض، أن الرمّ وما يقف، إنه لا يقدر على استحضار
ما يقسمه لصنعه، أو لأنه لا يقدر على الإحاطة بما لا يتناهي؛ والفرض vrai لا يقف،
لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير، والتناهي وغير المتناهي.
والعبارة عنها في النسخ المختلفة، في بعضها هكذا: [لا كسرًا، ولا قطعاً، ولا وفاء،
وفرضًا].
وفي بعضها يتخذ لفظة ولا، عن القطع، وفي بعضها بإبتدائها أيضًا في الفرض.
والأول أصح; لأنه لم يفرق بين القسمة الرفيعة والفرضية، في موضوع من الكتاب.
(3) أقول: هذا ابتداء شروعه في النقص، وإما أخذ من الحكم الرابع، وبيانه:
أن الأسطر الحجب للطرفين عن اليأس، لا يقتصر أن لا يلقي الطرفين، أو يبديهما.
فإن لا أفهما، فإما بالأسر، أو لا بالأسر (1).
فهذه أقسام ثلاثة:
والأول: ينافي كونه حاجيًا لما، وأيضًا ينقض الحكم الثاني، وهو تأليف الأجسام
من هذه الأقسام، لأن التأليف لا يتصور إلا بعد ملاقاة الأجزاء.

(1) ينص و بكلاه، أو ولا بكلاه.
من الطرفين منه شيئًا غير ما يلقاه الآخر، وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره.

(4) وأنه بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلته للوسط. حتى يكون مكانهما، أو حيرهما، أو ما شئت فسمه، واحدًا؛ لم يكن له بد من أن ينفذ فيه.

والثاني: أيضًا يتألق كونه حاجباً لحما عن الباس، وأيضاً يتفضّل تداخل الأجزاء.

وهو علاج في نفسه، ومناقش للحكم الثاني، ومع جميع ذلك، مستلزم للمطلب.

كما سابق.

والثالث: يقتضي الحجة.

والشيخ لم يذكر القسم الأول والثاني أولاً، وما أن لا يلاق الطرفين، أو يداخلهما.

لأن الخصم لم يذهب إليها، فبادر إلى ذكر القسم الثالث، الذي يفيد النقض بقوله:

[لقي كل واحد من الطرفين شيئًا غير ما يلقاه الآخر].

وقد تمت بذلك حيجته على الخصم.

ثم رجح بعد ذلك إلى إثبات القسم الثالث، بإبطال تقيضه، المشتمل على القسمين المترابطين، أعني الأول والثاني، فكان تقيضه قولنا: ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الأوسط شيئًا غير ما يلقاه الآخر.

وهو يصدق مع عدم الملاقاة، ومع الملاقاة بالأسير، ثم ترك الأول، لأن إحلائه أظهر، وصار برفع الثاني بقوله: [أوه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره] وإنما خصه بالذكر؛ لأنه مذهب لبعضهم كما سألي ذكره، لأنه مع إخلائه مستلزم للمطلب.

وإذا رجح إلى إثبات القسم الثالث، مع أن المناقضه قد تمت - لأنه لا يريد الإقتصار على نقط الحكم، بل يقصد إبطال هذا الرأي في نفس الأمر، فالواجب عليه أن يبطل جميع الاحتمالات، وإن لم يذهب إليها ذاهب.

(4) أقول: يريد بيان حال القسم الثاني، وهو القول بالمداخلة، ففسره أولاً.

باتحاد المكانين والحيزين.
(5) فيلي غير ما لقيه. والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة.

وعلم أن المكان - عند القائمين بابجزه - غير الحيز، وذلك لأن المكان عينهم قريب من مفهومه اللغوي، وهو ما يعتمد عليه المتمكن، كالأرض للسرير، وهب الأعيان، عندهم هو ما يسميه الحكم [ميا].

وأما الحيز، عندهم فهو الفرغ المتوهم المشغول بالحجيز، الذي لم يضفه لكان خلاه كداخل الكرز للماء.

وأما عند الشيخ والجهوري من الحكماء، فهما واحد، وهو: [السطح الباطن.

من الجسم الحسي، المصمم للسطح الظاهر من أخري].

فلما لم تكن المازحة فيه مفيدة هنأ، وكان المفهوم من المكان أو الحيز المذكور، معلوماً غير محتاج إلى البيان، أشار إليه يقول: [مكاسبها أو خيّرها، أو مشتاقاً فسماه.

لكننا نناقش في العبارة.

والمعنى: أن الطرف، هو جوزيْجز وأن يدال الوسط، فلا بد من أن ينفد في الوسط.

(5) أقول: أي فيلي الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المساء قبل النفوذ، والقدر الذي لقيه حال المساء قبل النفوذ، دون اللقاء المتمم حال النفوذ للمداخلة. والرد ببيان تجاوز الملاحظين الحاليين من الجانبين، فإنه يقتضي قسمة الوسط بقسمين.

ويمكن أن يفهم من قوله [فيلي غير ما لقيه]: أنه يلي حال النفوذ في الوسط، قبل تمام المداخلة، غير ما لقيه حال المساء، والقدر الذي لقيه حال النفوذ، غير ما لقيه عند تمام المداخلة، وهو اللقاء المتمم للمداخلة، وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلاثة أقسام.

والتفاصيل الشارح فسره على هذا الرجاء، ثم طعن فيه بأن هذا البيان إقناعي لا برهاني.

وأقول: هذا التفسير يقتضي أن يكون للمقوذ، الذي هو حركة ما، أول، وهو حال المساء، ووسط، وهو الحال الذي بعد المساء، وقبل تمام المداخلة، وآخر، وهو حال تمام المداخلة.

وهذا إذا صح على رأي نفاة الجزء، وهو أن تكون الحركة متعلقة في ذاتها، قابلة
(١٦) واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب أن يكون ملاقاً الوسط.
ملائّياً للطرف الآخر ملاقاً الوسط. له، لأن لا يميز في الوضع.
لللاقسامات، وإليه مبني على نفي الجزء، ولا يصح على رأي مثبتة، فإن المتحرك
لا يمكن أن يلاق بالحركة الواحدة، عندهم، شين متقياً، فلا يكون نفوذ في الجزء
الواحد، وسريع بحالة، وملحق بآخر.
فإذاً هذا الكلام، على التفسير الثاني، لا يكون إقناعياً، بل يكون مشتملا على
مصادرة على الطلبه.
(١٦) أقول: أي المداخلة التامة تقف أن يكون الطرف الملاق لوسط، بعينه،
ملائّياً للطرف الآخر المداخل إياه، فإيضاً ملتقيان بالأسر، وحينئذ يرفع الامتناع في
الوضع بين المداخلين.
والوضع هنن هو: [كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسية] وذلك لأن الإشارة
الحساسة إلى أحدهما، تكون بعينها إشارة إلى الآخر، إذ لا فراغ عن لفته. وعلى هذا
التقدير لا يكون ترتيب وسط وطرف، أي هذا الفرض ينافض الحكم الرابع المذكور للجزء
ولا ازدياد حجم – أي يناقض الحكم الثاني أيضاً – فإن كان شيء من ذلك – أي
إن كان أحد الحكمين المذكورين صحيحاً – لم تكن الملاقاة بالأسر، وحينئذ ينافض
الحكم الثالث، فينقض الجزء.
والحاصل: أن تجويز المداخلة ينافض الأحكام الثلاثة المذكورة جميعاً.
وتلخيص هذا الكلام: أن القول بالأجزاء يستلزم القول بأحد ثلاثة أشياء:
إما امتعام ملاقاتها، أو ملاقاتها بالكل، أو بالبعض،
وذلك يستلزم القول بأحد ثلاثة أشياء:
إما امتعام تألف الأجسام منها.
أو عدم امتعامها في الوضع.
أو تجزئها.
وهذه حالة، فالقول بها محال.
فهذا تقرير هذه الحجة.
إذًا فراع عن لقائه ، فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط وطرف ، ولا ازدياد حجم ؛ فإن كان شيء من ذلك ، لم يكن ما يكون عند توهم الداخلة من الملاقاة بالأسر ؛ بل بقي فراع وانقسام ميتلاقي.

القاضي الشارح أورد من حجج مثبت الأجزاء معارضة لها ، وهي : أن الحركة موجودة غير قادة ، وتنقسم إلى ما مشيئ ، وإلى ما يستقبل - وما غير موجودين - وإلى ما في الحال ، ولا يوجد ; لما كانت الحركة موجودة ، وهو إن انقسام لم يكن جميعه موجوداً ، لكونه غير قار ، فإن لن ينقسام ، ولا ينقسم ما يقطعه المتحرك من المسافة ، وإلا لا انقسام ما في الحال من الحركة ، فهو إذن جزء لا يتجزأ ، وينحل هذا الشك عند تحقيق اتصال القادر ، على ما سيأتي ، إن شاء الله تعالى.
الفصل الثاني
وهم وإشارة

(1) ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف، ولكن من أجزاء غير متناهية.

(1) أقول: يريد إبطال الاحيال الثاني، المنسوب إلى النظام وغيره، من الاحيالات الأربعة المذكورة.
ومؤلاً لما وقفت على حجج نفاة الجزء، ولم يقنوا على ردها، أذنناها، وحكموا بأن الجسم ينقسم اقسامات لا تتناهي، لكنهم لم يفرقوا بينها موجود في الشيء بالقوة، وبين ما هو موجود فيه مطلقًا، فظنوا أن كل ما يمكن في الجسم من الاقسامات التي لا تتناهي، فهو حاصل فيه بالفعل، فحكموا باشياؤه على ما لا ينهاة من الأجزاء صريحاً، وهذا الحكم يعكس بعض التقيف إلى أن كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الاقسامات، فهو لا يمكن أن يحصل فيه.
ثم إنهم معترفون بوجود كثرة في الجسم، وأن الكثرة إما تتألف من الأحاد، وإن الواحد من حيث هو واحد، لا ينقسم.
فإذن قد تحصل من أفراد مقدمتان هما: أن الجسم يشتمل على أشياء غير منقسمة.
وكلما يشتمل عليه الجسم، ولا يكون منقسم، فإنه لا يقبل القسمة.
فنتيج: فابلى الجسم يشتمل على أشياء لا تقبل القسمة.
وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزأ، وقدلزمهم وإن لم يصرحوا به. إلا أن القائلين به يقولون بأجزاء متناهية، وهؤلاء يذهبون إلى ما لا ينهاة، فهؤلاء كادوا أن يقولوا بهذا التأليف، ولكن من أجزاء غير متناهية.
قيل: وقد تناظر الفريقان، فلما ألزم أصحاب المذهب الأول، أصحاب هذا المذهب، وجواب وقوع قسط من مساحة محدودة في زمن غير متانة، ارتكبا القول به الطفرة.
ولا يعلم أن كل كثرة - كانت متناهيًا أو غير متناهي - فإن الواحد والمتناهي، موجودان فيها.

فإذا كان كل متناه يؤخذ منها، مؤلفًا من أحاد ليس

وأما ألوههم أيضاً، ووجب كون المشتغل على ما لا يتناهي، غير متناه في الحجم،

وجدوا تداخل الأجزاء.

ولا أثرهم هؤلاء أعداء المذهب الأول تجزئة الجزم إلى مركز الرمي، عند حركة الجزم البعيد، وقطع مسافة مساوية للجزء واحد، لكون القزم أبطن منه، ازكيه القزم. فسكون البطن، في بعض أجزائه حركة السريع، وأزمه من ذلك القزم، وعندما كان الرمي.

فاستمر التشتيط بين الفريقين: [الطفرة] و [تشكل الرمي].

على ما هو المشهور.

أقول: قال الفاحش الشارح: [الكثرة تقع بالاشتراك: على العدد نفسه،

وما يكون بالقياس إلى قلة ما، والأولى من مقدرة [الكم،

والثانية من مقدرة [المضاف، والواحد على التقديرين موجود فيها.

أما المتناهي إن أراد به المتناهي في المقدار، فلا يكون موجودًا في كل كثرة، لأن الكثرة تقع على المفردات أيضا.

وإن أراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودًا في كل كثرة حقيقية؛ لأنه لا يكون موجودًا في الاثنين، إذ لا عدد أقل منه، لكنه يكون موجودًا في كل كثرة إضافية، لأن الاثنين ليس بكثرة إضافية، فإذن ينبغي أن تحمل الكثرة على الإضافية، حتى يستقيم الكلام.

أقول: هذه مؤخزة لفظية قليلة الفائدة، إذ المقصود واضح.

أقول: تقريه: كل عدد متانة من الكثرة، إذا أخذ مؤلفًا، فلا يلزم:

1. أن لا يكون حجم ذلك المجموع، أزيد من حجم الواحد، أو يكون:

وذلك قابس.

والشيخ أشار إلى إبطال القسم الأول، بأن التأليف، على ذلك التقدير، لا يكون...
له حجم أزيد من حجم الواحد ؛ لم يكن تأليفها مفيدًا للمقدار.
بل عسي العدد.
(4) وإن كان لكثرة متتالية منها حجم فوق حجم الواحد ؛
مفيدًا للمقدار ؛ وذلك لأن الحجم لا يزيد به.
م قال : [ بل عسي العدد ]
ثم قال : [ بل العدد ]
أى بل عساه لا يفيد العدد أيضًا . ولم يقل : [ بل العدد ]
cال الفاضل الشارح : [ وذلك لوقع الظن بأن يفيد زيادة العدد ، وإن لم يكن يفيد زيادة المقدار ]
وفي التحقيق ليس يفيدها أيضًا ؛ لأن الأجزاء إذا كان مقدارها مساوياً للمقدار الواحد منهما ، يكون في حيز الواحد ؛ حتى يتحقق أن يقع الامتياز بينها بنفس الحجمية ـ أو بعض من لوازمها ـ إذ لا يختلف الحجم ـ ولا شيء من العوارض ؛ لأنها متتالية النسبة إلى جميعها . وإذ لا الامتياز أصلا ، فلا تعدد ؛ إلا أن الشيخ لما لم يكن محتاجًا إلى هذا البينان ، لم يلزم بالنفي والإثبات ، بل بِئَل الأمر على التجوز ]
وأول : عدم الامتياز في الوضع ، لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض ؛ فإن النقط التي هي أطراف أنصاف أقطار الدائرة ، تجمع عند المركز ؛ بحيث لا تتأيّز في الوضع ، وتختلف أحواضه المارضة ، بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة ، وتكون متعددة بتلك الاعتبارات.
والحق في ذلك : أن التعدد من لواحي التغير ، والتغير قد يكون عفويًا ، وقد يكون وضعيًا ، وقد يندرج في التداخل يترفع التغير الواضح دون المقال ، فيترفع التعدد الواضح دون المقال ؛ فذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجوز .
(4) هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين ، وآراد أن يؤلف من كثرة متتالية جسماً ذا طول وعرض وعمق ، وذلك يمكن على تقدير ازدائج الحجم بإزدائج الأجزاء ؛ وإنما يتباطأ في إضافة بعض الأجزاء إلى بعض في الجهات الثلاث ؛ حتى يصبر المؤلف طولًا عريضًا عنيفًا ، فيكون جسماً ، وقوله : [ حتى كان حجم في كل جهة ، فكان جسم ]
أي حصل حجم في كل جهة فحصل جسم ؛ وإنما قال ذلك ؛ لأن الجسم لا يطلق
وأمكنَت الاضافات بينها في جميع الجهات، حتى كان حجم في كل جهة، فكان جسم.

(5) كانت نسبة حجمه إلى حجم الذي آحاده غير إلا على المتصل في الجهات الثلاث، والحجم يطلب على ما يكون له مقدار ما، ممايعن لأن يدخل فيه آخر مثله.
قال الفاضل الشارح:

[ ينبغي أن تقصر في المثنى، لفظة، وذلك أن يقول:
وأمكنَت الإضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات، ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ، أو الناشف، أو حدفها الشيخ لدلالة الكلام عليها].

أقول: ليس إلى هذا الإشارة احتياج؛ لأن الهاء في قوله: [وأمكنَت الإضافات بينها].

لا تعود إلى الكلمة، بل تعود إلى الآحاد التي يعود إليها التضمير في قوله: [منها].
وتتفاوت بين الآحاد إما يحصل بالإضافات بينه في الجهات، لان يفرض أولاً تأليف لكلمة الأولى في جهة، ثم يحتاج لتأليف في الجهات الأخرى إلى غير تلك الكلمة. وكن الفاضل الشارح فسر الإضافة بالنية، وفهم من إمكان الإضافات، إمكان النسب بين الجسم الحاصل من الكلمة المتانية، وبين المؤلف من غير المتانية. في جميع الجهات، وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك: [حتى كان حجم في كل جهة].
فإن النسبة إما تكون بعد صير وربما جميياً: لا قبلها.
والآسباب أن تفسر الإضافة تغم بعض الأجزاء إلى البعض كما ذهبنا إليه.
وأعلم أن الشيخ لو اقتصر على هذا القدر، لكفاه في مناقضة القائلين بأن كل جسم يتألف ما لا ينتهي؛ وذلك لأن الجسم الذي ألفه، قد تألف مما ينتهي. لكنه لم يقنع بذلك، بل قصد بيان أن الأجسام المتانية المقادر، لا تتألف وما لا ينتهي أصلاً.
(5) أقول: هذا تال لقوله: [إن كان للك مرة متانية منها حجم فوق حجم الواحد... إلى قوله: فكان جسم].
متفانيا، نسبة متناهي القدر إلى متناهي القدر.

(٩) لكن ازدياد الحجم، بحسب ازدياد التأليف، والنظم، فتكون نسبة الأجزاء المتناهية، إلى الأجزاء غير المتناهية، نسبة متناهي إلى متناهي، وهذا خلف مثال.

والجميع متصلة شرطية.

يرد اللفظ الفاضل الشرطي إلى أن قوله: [فكان جسم، كان نسبة حجمه إلى حجم الدي أحاده، إلى قوله: متناهي القدر].

قضية واحدة، مضروبها الجسم، ومجموعها قضية أخرى، هي قوله:

[كان نسبة حجمه نسبة متناهي القدر].

والفظة: [كان]

رابطة، والمجموع تال المقدم المذكور.

والأظهر ما ذكرناه.

وإذا قرر الكلام أن يقول: إن كان حجم الأجزاء المتناهية أزيد من حجم واحد منها، وحصل من تأليفها في جهات، جسم، كان نسبة ذلك الجسم إلى جسم آخر، متناهي القدر، موزع من أجزاء غير متناهية، نسبة، شبه متناهي القدر، إلى شيء متناهي القدر.

وأعلم أنه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الأجزاء المتناهية، وبين سائر الأجسام، إلا بعد أن ضربه جميع، وذلك لأن النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوع واحد، كالمجسم والسطح، والخط، مثلًا.

(١٠) أقول: هذا استناد لتقييم تالي المتصلة المذكورة، يريد به إنتاج تقييم المقدور.

وصورة القياس هكذا: لو كان الجسم مؤلفًا ما لا يتناهي، لكان حجم المؤلف من عدد يتناهي، من جملة ما لا يتناهي، إذا أزيد من حجم الواحد، أو ليس بأزيد منه.

والثاني: باطل، لأنه لا يفيد زيادة المقدار.
الفصل الثالث

تنبيه

1) أليس إذا أوجب النظر أن الجسم لا يجوز أن يكون مُؤلفًا من مفاصل غير متناهية؟ وأنه ليس يجب أن يكون لكل

وما يلزم البطل القسيس في حجم الجسم المُؤلف ما لا ينتمى، نسبة متناه إلى منتهى. لكنهما كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء، فنسبة متناه إلى منتهى، كنسبة متناه إلى غير متناه. لذا خلف محال، فليس الأول حقيقة.

وإذا بطل القسيس، بطل المقدم، وهو كون الجسم مُؤلفًا ما لا ينتهي.

1) لما أثبب امتناع كون الجسم مُؤلفًا من أجزاء لا تبتغي - سواء كانت متناهية أو غير متناهية - ثبت أن جميع الانقسامات الممكنة ليست بحالة مفهومة في الجسم المفرد بل ثبت أن بعض الأجسام غير منقسمة بالفعل، مع كونهما قابلًا للانقسام، فهذا هو المطلوب في هذا الفصل، ويعين ينبيه [لعدم الاحتياج فيه إلى برهان زائد على ما تقدم].

1) وإنما أورد القضية الأولى ممحة - وهي أن يكون الجسم لا يجوز أن يكون مُؤلفًا، ولم يقل: [كل جسم]...

1) لأن الفصل بالبرهان في الفصل الثاني هو: أن الأجسام المتناهية الأقدار لا يجوز أن تكون متألفة مما لا ينتمى، فقط. لولا جاز وجود جسم غير منتهى القدر، لجاز وجود مفاصل غير متناهية فيه، فلما لم يبين امتناع وجوده بعد، لم يحكم بذلك كليًا. ولم يحكم أيضًا جزئيًا، لولا يومن كليب الكلية. فأمثلها، وسيصبر الحكم - بعد بيان امتناع وجود جسم غير منتهى القدير - كليًا.

قال الفاضل الشرح: إن قال فاليفيفالة الأولى:

لا يجوز أن يكون ه.
جسم مفصل متناهية إلى ما لا ينفصل، فقد أوجب إمكان وجود
جسم ليس لامتداده مفصل.
الذي هو في قولنا:

وقد يكون.
وفي الثانية: ليس يجب أن يكون; وذلك لأن تركب 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 يقبل في الثانية: [لا يجب تركب الجسم من أجزاء متناهية مطلقاً] بل
قال: [لا يجب تركب من الأجزاء المتناهية التي لا تتجزأ]، وبدل عليه قوله:

[ إلاإلى ما لا ينفصل.]
وقد فإن امتناع تركبه منها، فكأن الواجب إِنَّذ يُقَول في هذا القسم أيضاً:

[يجب أن لا يكون].
والصواب أن يقول: إنه لما قال في القول الثاني:
[فإن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف]؟ فكأنه قال:
[فإن الناس من يجوز هذا التأليف]؟ ثم لما أبطله أورد هتنا نقيض
ذلك. وهو الحكم بأنه لا يجوز.
ولما قال في القول الأول [من الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل] أي يعبر:
[أنه يجب] فلما أبطله، أورد هتنا نقيضه وهو الحكم: [بأنه لا يجب].
وبالجملة: فالقضية الأولى مهملة كما مر، والثانية جزئياً، لأن قوله:
[ليس يجب أن يكون لكل جسم . . . .]
في قوله: [ليس يجب أن يكون لبعض الأعضام] ولذلك جعل اللازم منهما
جزئياً، وهو قوله: [فقد أوجب إمكان وجود جسم . . . .].
وذلك يكون بهجة مرضه هتا.
وذكر الفاضل الشرح عليه سؤالاً. وهو أن: امتناع حصول الانقسامات التي لا
تتناهي بالفعل. يقضي الحكم يوجد جسم لا يكون لامتداده مفصل على سبيل الوجه.
فلم قال الشيخ: [فقد أوجب إمكان وجود جسم]؟
167

(٢) بل هو في نفسه كما هو عند الحس.

(٣) لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه. بل يجب أن يكون قابلا للانفصال.

وقوع الفاصل : إما بتفك وقطع. وإما باختلاف عرضين قارين فيه ، كما في البلقة ، وإما بعده وفرص ، إن امتنع الفك لسبب الولم.

ولم يقل : [ فقد أوجب وجود جسم ]؟
وأجاب عنه : [ أن هذا الإمكان يجعل أن يكون عاماً ، وأيضاً إن كان خاصاً فقوله صحيح ؛ وذلك لأن المتنعم هو حصول جميع الانقسامات ، أما حصول كل واحد منها فلايس بواجب ولا متنعم ، فإن الذين ليس في وجود جسم معين يجب أن يكون عدم الفاصل ، إلا لما رفعه خارجي كالفك ].

أقول : والأظهر أنه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا من الأجزاء ، لزمه إمكان كونه غير مركب ، ولذلك ذكر الإمكان.

(٣) الحس يحكم باتصال الجسم. وإبائات الفاصل - على ما ذهب إليه الفريقان - أمر عقل غير محسوس. فلما بطل ذلك ؛ صح كون الجسم متصلا في نفس الأمر ، كما هو عند الحس.

(٤) أي الجسم الذي حكمنا عليه عدم الانفصال ، ليس مما لا ينفصل بوجه.

بل يجب أن يكون قابلا للانفصال ، لما مر في الفصل الأول.

وأسباب وقوع الفاصل لا يخلو عن الثلاثة المذكورة في الكتاب : لأن الانفصال : إما أن يكون مديبا إلى الافتراء ، أو لا يكون.

والثاني : إما أن يكون في الخارج أو في اليوه.

مثال الأول : ما بالفك والقطع.

ومثال الثاني : ما باختلاف عرضين.

ومثال الثالث : ما باليوم.
الفصل الرابع

تنبيه

(1) أليس إذا لم يكن تأليف من آحاد لا تقبل القسمة -
وجب أن يكون أحد وجه هذه القسمة - لا سيما الوهمية -
لا يقف إلى غير النهاية؟
وهذا باب لأهل التحصيل فيه إطاب، والمستبصر يرشده
القدر الذي نورده,

---

(1) أقول : لما أبطل الاختلاف من الأربعة المذكورة، وبي الحق، أحد الآخررين;
فأشار هنالك إلى إبطالان أحدهما بقوله : [ وجب أن يكون أحد وجه هذه القسمة - لا سيما الوهمية - لا يقف إلى غير النهاية ].

ويمكننا أن نرى أن مهد الجمهور من الحكماء.
وجوه القسمة هي الثلاثة المذكورة. وإما قال : [ لا سيما الوهمية ].
فإن البرهان المذكور في الفصل الأول لا يفيد إلا القسمة الوهمية.
وسيم الفصل تذبيها لأن هذا الحكم فرع على ما تقدم.
قوله : [ وهذا باب . . . إلخ ].
أي سؤلة الجزء الذي لا يتجرأ ، وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان ، فإن أهل العلم
قد أطناب الكلام فيوا ، والمستبصر يرشده القدر الذي نورده ، أي في هذا الكتاب . و في
بعض النسخ : [ القدر الذي أوردها ].
الفصل الخامس

تنبيهه

(1) إنّك ستتعلم أيضاً - مما علمته من حال احتمال المقدار قسمة بغير نهاية - أن الحركة عليها، أو زمن تلك الحركة، كذلك; لأنه لا يشكّل أيضاً - مما لا ينقسام - حركة ولا زمن.

(2) قد حصل من المباحث المذكورة أن الجسم الطبيعي متنقل في نفسه، قبل للقسمة إلى غير النهاية. ولزم من ذلك كون الكمّة القائمة بالجسم الطبيعي - التي هي الجسم التعليمي، الذي يدل على مغايته للطبيعي، تبدل في الجسم الواحد، بحسب تبدل أشكاله - أيضاً كذلك. ولزم من ذلك كون السطوح - التي بها تنثى الأجسام، والخطوط التي بها تنثى السطوح - أيضاً كذلك.


ثم نبه أن حكم المثلثات غير القارة، كالحركة والزمان، حكم المثلثات القارة؛ وذلك لتلبيةهما في العقل، فإن الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها. وكذلك زمن الحركة تنقسم بانقسامها.

فإذاً لا حركة مؤلفة من أجزاء لا تنجزا، ولا زمن. وتبين من ذلك أن قسمة الحركة والزمان - إلى مضّ ومستقبل وحال، لا تصح؛ لأن الحال حد مشترك، هو نهاية الماضي، وبداية المستقبل، والحدود المشتركة بين المقدار لا تكون أجزاء لها، ولا يكون التصنيف ينتمي. بل هي موجودات مغايرة - لها هي حدوده - بالنوع.

فإذاً قد ظهر فساد الحجة المذكورة على إثبات الجزء.
الفصل السادس

إشارة

(1) قد علمت أن للجسم مقداراً ثقيلاً متصلاً.

(1) المقصود من هذا الفصل إثبات الهيلق للجسم.
فه المقدار، بحسب اللغة، هو الكمية، وبحسب الاصطلاح هو: الكمية المتصلة إلى تتناول الجسم، والسح، والخض.
والصخنة في الحدود ما بين السطح، والأمر الذي يقابله رقة اليوام.
فالصخنة يدل بالانسحاب على ما هو ذو حشر بين السطوح، وهو فصل للجسم.
لتعميمي، وعلى ما يقابل الرقيق من الأحجام.
والبراد هنالك، المعني الأول.
وهو الاتصال يدل على معنونين.

أحدهما: صفة لشيء لا بقياسه إلا غيره: وهو كونه بحيث يمكن أن يفرض له أجراه تشتراك في الحدود، وبحذا المعنى يطلق على فصل الكه، وعلى الصورة الجسمية المستمرة لا الجسم التعليمي.
وقد يقال له الجسم التعليمي: عندما يطلق المتصيل على الصورة الجسمية.

وأيضاً: 
وقد يقال هذه الصورة أيضاً: اتصال وإمتداد، باهتزاز، ويقال للجسم بحسب ذلك.

وتصيل...

وإيما: صفة لشيء بقياسه إلى غيره، وهو أيضاً معنونين:

أحدهما: كون المقدار متحد البداية بمقدار آخر، ويقال لذلك المقدار: إنه متصل بالثاني، بهذا المعنى.
والثاني: كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر، ويقال لذلك الجسم إنه متصل بالثاني، بهذا المعنى.
والاسم كان يحسب اللغة للذى بالقياس إلى الفجر. فنقل يحسب الإصلاح إلى الأول.

وأما قرئ هذا يقول: «المقدار في قول الشيخ: [مقداراً ثنيانًا متصلاً]».

ينبغي أن يحمل على اللغوي لألا يتكسر المفصل، و «الثنين» على ما هو فصل
«الجسم التعليمي»، و «المفصل» على ما هو «فصل الكم المفصل».

وحيث يكون المجدد هو «الجسم التعليمي» لأنه كمية متصلة ثنية.

إلا إذا قدم «الثنين»؛ لأنه أعرف; فإن القائلين بالجزء، يعرفون بثنائة الجسم.

ولكن يعترفون باتصاله.

وتقدم الأعراف في الأقوال الشارحة، أول.

والقدر الثني المفصل - أعني الجسم التعليمي- هو غير الجسم الطبيعي، كما مر;

ولذلك لأنه ينتمي في الجسم الواحد، يبتعد أشكاله، كالشماعة التي تسجع تارة كوة،

وةذا مكعبًا مثلاً؛ فهو أمر عارض للجسم.

ويكون معنى قول الشيخ: [قد علمت... إلخ].

إن للجسم الطبيعي شيئاً هو الجسم التعليمي.

وإذا قال: [قد علمت ذلك] مع أن إنثانى (الجسم التعليمي) غير مذكور في
الكتاب، لأنه أثبت بالبرهان كون الجسم متصلاً في نفسه، كما هو عند الحسن، وكان
كأسه ذا كمية وثنائة، أمرًا بيضاً غير متتارع فيه، ولا ينتمي إلى برهم.

ومجموع هذه المعاني - أعني كون الجسم ذات كمية وثنائة واتصال - هو كونه

ذا جسم تعليمي. فإذان قد علمت ثبوت ذلك للجسم.

فإن قيل: «بم يعرف أن الجسمية شيء مغاير لهذه الأمور؟ فإنه لم يعرف مذكوره
لها، لم يكن إتباعًا لها؟ فلما: كونه موجودًا لا في موضوع - أعني جوهريته - أخرى شبيه
له، وهو مغاير لهذه الأمور. وكونه ثنيًا من شأنه أن يكون ذا جسم تعليمي، أمر غير
جوهريته، وهو فصل الذي يتحصل به جوهريته.»
(2) وأنه قد يعرض له انفصال وانفكاك.
(3) وتعلم أن المتصل بذاته، غير القابل للاتصال
والانفصال، قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين.

(2) الانفصال أمر من الانفكاك، كما مر ذكره.
قال الفاضل الشافعي: [احترز بلفظة وقود المفيدة لجزء الحكم، عن الأفلاك]
وأقول: هذا غير مستقيم؛ لأن الأفلاك قد يعرض لها الانفصال بأحد معانيه - أعني
الهيئة - ولأجل ذلك يتناولنا هذا البرهان على ما يجب بيانه..
فالصواب أن يقال: إنه جمل الحكم جزئياً، لأن بعض الأجزاء - من الفلكيات
وغيرها - غير مفصل، لا كونه غير قابل للانفصال، بل لعدم أسباب الانفصال
الخليجي فيه، ولعدم اعتبار الفصال باليوم، وذلك واجب لامتثال حصول جميع
الانفصالات الممكنة فيه، على ما ماز.

(3) يريد بالمتص بذاته هناء، الصورة الجسمية، وهي إلى من شأنها الاتصال
لذاتها. واتصالها هو كونها بحيث ينهرها و الجسم التعليمي، فهي ذلك الامتداد الذي في
الشمعة حال كونها كرية ومكعباً، وبشكل بسائر الأشكال.
والدليل على أن اسم المتصل، يطلق على هذه الصورة قول الشيخ:
في الشفاء.
في نص فقيل في المنادير أعراض.

هذه العبارة:
أما الجسم الذي هو الكمال، فهو المقدار المتصل الذي هو حاصل بعيني الصورة.
ولو حصل المتصل بذاته، هنأ على الجسم التعليمي، الذي هو المقدار، لكان
البرهان على إثبات واحيل، بحاله، إلا أن الحق ما ذكرناه.
ويريد: القابل للاتصال والانفصال، الذي هو الجميل، بالذات
لأن المادة أيضاً مفصلة، ولكن بغيرها، أعني بالصورة، وإنما قيد القابل للاتصال
والانفصال بقوله:
قيل: يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين.
(٤) فإذاً، قوة هذا القبول، غير وجوه المقبول بالفعل، وغير هياته وصورته.

(٥) الآن القابل للانتصال والانفصال: يقال بالحقيقة: ومن حيث المعنى، الذي يقبله، ويصوبه.

ويكون ظهوره هو الوضع الباه، وهو المادة لا غير.

ويقال بالمجاز: ومن حيث اللفظ، للذي يطرأ عليه أحياناً ويتبنى بطربيان، فلا يكون موصوفًا بالطائرة، كالصوره التي تتعم هويته الانسخالية عند طريان الانفصال.

فلا تكون هي بينها موصوفة بالانفصال، فإن الانصال لا يقبل الانفصال، ولا الانصال.

فلا يوقل الانصال لكان الشيء قابلًا للعدم، ولو قبل الانصال كان الشيء قابلًا لنفسه.

(٤) قوة الشيء: يعني إمكان وجوده، وإن كان وجوده ووجوده معادل.

فالمزيرة بين قوة الانصال قبل وجوده، أي في حال الانصال، وبين وجود الانصال المناف للانصال، ظاهرة، والوصوف بذلك القدرة ليست هي الاتصال، على ما سبق، فهو شيء غير الانصال، قابل للانصال والانفصال، وهو الهيل، والفقيب. هنالك هو الصورة الحسية وهيئة، الشكل والاب، لوجودها، وصورته، الجسم التعليمي، اللازم له، فإنها كالصوره للصورة الحسية، وهذا أيضاً يدل على أن الشيخ إضافة أراد: [المتصل، بلاته].

(٥) الصورة الحسية دون المقدار، قال الفاعل الشارح: قوله:

فإذاً قوة هذا القبول، غير وجوه المقبول،
نتيجة قياس مذكور بالقوة، وذلك أنه ذكر:
أن بعض الأحجام يحدث له الانفصال.

فإنّي أن يضاف إليه:
وكل ما يحدث، فقوة حدوثه حاسلة قبل حدوثه، وكل ما هو حاسول
قبل شيء، فهو غير ذلك الشيء.

حتى ينتج.
(5) وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته، الذي
هذا القوة قبل الشيء، غير وجود ذلك المipel ١٠٠٠ ..

ولكن إذا اقتصر على المقدمة الأولى لوضوح الباقيين، ثم قال: (والإثبات المادة لا يمكن
لأن هذه النتيجة، لأننا إذا قالنا: [الجسم المتصل قد يرضع لنفسه]، ولا بد لذلك
الانفصال من محله، وليس محله الابتدائي، فلا بد من شيء آخر، كان غير صحيح.
لأن الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل. والأمور العديدة لا تستدعي محاولة
ثابتة، فلا بد من بيان مذاعبة قوة الانفصال لنفس الانفصال باتجاه المقدمة، ثم بيان
أنها ثابتة، لأنها من الأمور الإضافية التي تستدعي محاولة، حتى إذا بينا أن ذلك المحل ليس
هو الاتصال. بثت شيء آخر هو الإجلاء ١٠٠٠ ..

وأقول: في هذا الكلام موضع نظر؛ لأن أعدم الملكات ليست أعداما صرفة، فهي
تستدعي محاولة ثابتة للملكات. والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل.
على ما قال – فقد أثبت مجمله، وهو الذي من شأنه أن يتصل.

ولحق أن مراد الشيخ من ذكر مذاعبة قوة الانفصال، للانفصال، في كلامه، هو:
إدخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج إلى القابل، ليكون البرهان كلياً. وأيضًا التنبه
على وجوه القابل للانفصال، قبل طريحته وبعده؛ إذ لا يبعد أن يهم الاستدلال برود
الانفصال، عدم وجود القابل له، فظن أنه إذا ما يحدث حال الاحتياج إليه من غير أن
يستمر وجوده.

(5) المتصل بذلك ما دام موجود الذات، فهو ذو اتصال واحد متين. ثم إذا طرأ
الانفصال، زال ذلك الاتصال الواحد المتين، فانعدم ذلك المتصل، وحدث أتصالان
آخران بالشخص، ومتصالان آخران بحسبما، فهو عند الانفصال قد عدم وجود غيره،
وعند عدم الاتصال يعود مثله متجددًا، ولا يوجد هو بعينه؛ لأن إعادة المعدل متمنئة؛ فإذا
الشيء الذي فيه قوة الانفصال الباقية في الأحوال جميعًا، هو متصل بهائة، وهو الهيأة.

وأثنى هذا البرهان أن نقول: لما ثبت أن الجسم لا يظهر عن اتصال ما في ذاته،
وأنه قادر للانفصال حال كونه متصلًا، قوة قبول الانفصال حاصلة له حال الأتصال،
وبنفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال على وجه تكن حال كونها اتصالاً موضوعة بالانفصال;
عند الانفصال يعده ويوجد غيره، وعند عود الانفصال يعود مثله.

متبجداً

فإن ذلك لجميع شيء غير الانفصال، حيث يبقى على قبول الانفصال، وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد أخرى، فهو «الهيل». وإعلان أن الأهم في هذاباب أن نعلم أنه لا يمكن أن يكون الانفصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوعهما، وهو الجسم كما سبق إلى أهواج المتكلم المتشكرين في وحدة المادة، وذلك لأن ذلك الشيء يجب أن يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل.

حتى يمكن أن يكون موضوعاً للانفصال والانفصال، فهو لا يكتون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد، فلا يكون جسماً البطة بل هو المسعي بالمادة ولا بد من انضمام شيء ما، متصل بذلك إليه حتى يصير جسماً. فذلك الشيء هو الصورة، والجمع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل، وقابل للانفصال.

واللذين يصلون المتصل عرضياً على الإطلاق، ينبغي أن يكون الجسم متصل في نفسه أمر داخلي مقوم للجسم، والجروح لا يقوم بالمرض.

أيضاً ينبغي أن تعلم أن الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها أيضاً لا يعرضان للمادة، إلا بعد تشخيصها المستقبلي من الصورة أن تقتفي على أحوال الشيء المبناه على اتصال المادة بالوحدة أو التعدد حسبما ذكر الفاضل الشرح وغيره. كقوله: أو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضياً لانعدامها، وعوجاً إلى مادة توجد في الحالين، لكان تعدد المادة - بسبب الانفصال - بعد وحدتها مقتضياً لانعدام المادة الأولى، وعوجاً إلى مادة أخرى، وتسلسل إلى غير ذلك من الشيء، وذلك لأن المادة الموجودة في الحالين غير مشروفة - بنفسها - بحدها والتعدد، بل كما تصفهما عند تعاون الصور.

والفاضل الشرح عرض الشيخ بإقامة حجة على نفي الهيل: [وهي أن الهيل - على تقدير يثوبها - إن كانت متحركة: فإما على سبيل الاستقلال: فإن كان حلول الجسمية فيها جمعاً للأشياء، وأيضاً لم تكون هي بالحالية أولي من الجسمية. وأيضاً لاحظت إلى هيهات أخرى].

يراما على سبيل الأدبية، فإن كانت صفة للجسمية، ولم تكن الجسمية حالة فيها.

وإن لم تكون متحركة، استحال حلول الجسمية المحتضنة بوجه; فيما بالبديهة.
الفصل السابع
وهم وتنبيه

(1) ولعلك تقول: إن هذا إن لزم، فإنما يلزم فيما يقبل الفلك والتفصيل، وليس كل جسم فيما أحسب - كذلك.

(2) فإن خطر هذا بمالك فاعمل أن طبيعة الامتداد الجسدي في نفسها واحدة.

وهذه الحجة غير مشتملة على أقسام منحصرة، فإن ما لا يتميز على سبيل الحقول في الغير، يجب أن يكون متحرزاً بالانفراد، بل ربما يحيز بشرط حقول الغير فيه، ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير.

(1) هذا هو اليوم، تقريره أن يقال: إنكم استدالتم بإمكان وجود الانفصال والانفصال بالفعل في بعض الأجزاء، على كونه مقارناً للقابل، وذلك لا يقتضي وجب كون جميع الأجزاء مقارنة للقابل، فإن منها ما لا يقبل الفلك والتفصيل بالفعل، كالفلك وغيره من الأجزاء الصغيرة، وإن كان قابلاً له بحسب التوهم.

(2) هذا هو التبئي المزيل لذلك اليوم، وهو: تذكر مفهوم الامتداد الجسدي.

والذي هو الصورة الجسمية المفصلة بها التي لا تكون هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال، لا في الخارج ولا في اليوم. ثم تذكر كون كل ذي حج يحب طرف من الملاقاة، وواجب القبول للانفصال لوقت اليوم، فإنه مع استحضار وجب هذا الحكم على هذا الامتداد يمنع الحكم يكون شيء من الأجزاء غير مقارن لم يقبل الفصل والوصول العرضيين في الوجود أو اليوم، له، وذلك لتساوي الجمعي في هذا المعني، وتداخلهما فيها لا يتعلق بهذا المعنى. كون بعضها فلكاً، وبعضها عنصر واحد، وما يجري مجرى.

واعلم أن الامتداد المذكور قد يمكن أن يُؤخذ من حيث هو عام وركلي جنسا. كان أو نحو ذلك.
(3) وما لها من الغني عن القابل، أو الحاجة إليه، متشابه.

(4) وإذا عرف في بعض أحوالها حاجتها إلى ما تقوم فيه، عرف أن طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه. ولو كانت طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته، ففي حين كان لها ذات، كان لها تلك الطبيعة.

(5) لأنها طبيعة نوعية محصلة، تختلف بالخارجات.

وقد يمكن أن يؤخذ من حيث هو خاص وجزي. وقد يمكن أن يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك، كما سبقت الإشارة إليه في:

[النجز الأول]

وإذا يكون، إذا أخذ وجد، 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 الطبعات.

(3) وذلك لأن الشيء الأخضر من حيث هو، لا يمكن أن يختلف الحكم عليه بالأمور المتقابلة معها، فإن اختلف، فقد اختلف لكونه مأخوذ من أمور متتافى مختلف.

(4) أي إذا صار بعض أحراها وهو إمكان طريان الانفصل عليها، وامتداع وجودها مع الانفصل - معروف لكونها محتاجة إلى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه، عرف أن تلك الطبيعة محتاجة إلى القابل حيث كانت، ولو كانت طبيعة مستغنية عن القابل، لكان مستغنية حيث كانت.

(5) قد يبين أن الطبيعة تكون بأي الاعتبارات مادة، وبابها جنساً، وبابها نوعاً.

فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنساً؛ لأنها ليست موقعة على ما يضاف إليها محصلاً إياها. ولا مادة لأيها مقولة على الامتدادات الفلسفية والنصوصية وغيرها. فهي إذن نوعية محصلة.
عندها دون الفصيل.

وإذا قال: [نوعية].
وهلم يقل: [نوع].
لأنها إذا تشير نوعًا بالنضائف معنى المومع إليها، فهي وحدها لا تكون نوعًا، بل تكون نوعية.
وإذا ذكر اختلافهما بالخارجات عنها، دون الفصيل، مع كون الطبيعة النوعية لا محاولة كذلك، لأن الشيء الذي يختلف بالفصل، وهو الجنس، كالحيوان مثلا - يكون مقتضى في بعض الصور لشيء كالضحكة، وهو عند تحصيله بفصل كناطق ولا يكون مقتضي في سائر الصور له.
وكان هذا الكلام جواب عن إبراز نقض للحكم المذكور، وهو أن يقال: كما كانت الحيوانات مقتضية للضحكة في الإنسان، دون غيره من سائر الحيوانات، فلم يجوز أن يكون الاتصال الحسيائي مقتضيا لوجود القابل فيها يقبل الانفكاك دون غيره من الأجسام.
فأجاب عنه بأن الاتصال الحسيائي الموجود طبيعة نوعية محصولة تختلف بالخارجات عنها، فهي إن أقتضت شيئًا أقتضته مع جميع الخارجية عنها، وفي جميع الأحوال، بخلاف الحيوانات التي هي طبيعة جنسية غير محصولة، وهي لا يمكن أن تقتضي شيئًا من حيث هي غير محصولة، ثم إذا تحصلت بشيء انتضاف إليها ودخل في وجودها المحصل، فإن أقتضت شيئًا مع ذلك الشيء غير الخارج عنها، لم تقتضيه غيره، لأنها مع غيره لا تكون ذلك المحصل بعينه.
والفاضل الشارح أورد الشك:
أولاً: في أن الجنسية طبيعة نوعية واحدة، بأن ماهيتها غير معلومة، والإشراكات في قبل الأعماق الذي هو معلوم، لالزم لها. والإشراكات في اللوازم لا يقتضى الإشراكات في المزروبات.
وناقض بالوجود الذي يقتضى في الواجب تجرده عن الماهية، وفي الممكن لينقض ذلك.
وثانيًا: بأن الحكم ينegr بعض الحسيائيات في مغل، لا يقتضي وجب الحلول، بل يقتضى حمله، فإذا كان لا يمل في البعض الآخر.
الفصل الثامن
وهم وتنبيه

(1) أو لعلك تقول: ليس الامتداد الجسيمي الواحد بقابل
للانفصال، فإنك إذا ينفصل الجسم المركب من أجسام
والجواب عن الأول: أن الحتاج إلى القابل إذا يقتضيه الامتداد، من حيث كونه
متصلاً بذاته قابلاً للانفصال، والفصل بذاته لا ينفصل.
فهذا القدر معلوم ومشترک ومقتضى للحكم، وفيه كفاية. ولا حاجة لنا إلى ما عداه
بما لا يتعلم.

ومن المناقضة أن الموجود ليس من الطابع الجسدي والنوعية على ما سيجيء بياته.
ومن الفصل أن الطبيعة المذكورة تقتضى وجب الحلول، بما مر، لا الإمكان المحتمل
لعدم الحلول.

والشكوك التي أوردها على كون الطبيعة الجسدية مقتضية لشيء في بعض الصور،
دون غيرها، بخلاف الطبيعة النوعية، متعلقة بسوء اعتبار الكليات، وتغلب بمراعاة
ما ذكرناها، فلا فائدة في التطويل بالإعادة.

(1) قد ذكرنا في صدر الفطر أن الأجسام إما مقدرة وإما مؤلفة. وذكرنا المذهب
في الأجسام المقدرة بحسب الاحتمالات الأربعة.

وبتيم حكم المؤلفة، فقال: من المذهب المتعلقة بهذا الوضع في الأجسام المؤلفة.
مذهب يتبين إلى بعض القدر، كديقراطيس وغيره. وهو قولهم: إن الأجسام المشاهدة
لست بمستقلة على الإطلاق، بل هي إما متصلة من بسنوات صغير مشابه الطبع في غاية
الصلابة. وتائلت البسائط إما يكون باللياس والتجاور فقط، واجسم البسيط الواحد منها
لا ينقسم، فكان أصلنا، ونتبين وهمًا للحجة المذكورة.
وتماديها في الصغر والكبر وأشكالها مختلفة، وربما زعم بعضهم أن مفادها 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.

(2) فإن خطر هذا ببالك، فاعلم أن القسمة الوهمية

لأن الشيخ حكي في الفن الثالث من طبيعات [الشفاء].
أنهم يقولون: إنها غير متخالفة إلا بالشكل، وأن جوهراً جوهراً واحد بالطبع، وإنما يصدر عنها أعمال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة.
وذكر أن بعضهم جعل أشكال الخمسة المذكورة في كتاب إقليدس، أشكال النناصر والفك، ومنهم من خالفهم في ذلك. وذكر اختلافات كثيرة لم لا غالبها في إصدارها.

والجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثلي الأجزاء إلا أنه تسمية الأجزاء بالأجسام.
وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها.
ووجه تعلقه بهذا الموضوع أن الحجة المذكورة في نفي الأجزاء إنما اقتضى كون كل ذي حجم قابل للانقسام الوهمي، ولكن ليس بواجب أن يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلاً للانقسام الإثنياكي، وكانت الحجة المذكورة في إثبات الهيكل المبني على كون الإثناة قابلاً للانقسام الإثنياكي.
فإذاً لف، كانت السباق غير قابلاً للانقسام، بل إنما تناوله بالقياس، وتوصيل بزلال الياس، لكان إذن المادة بالحجة المذكورة، متعادلاً.
فهذا هو هذا المذهب، والاحتمال الجسيمي الواضح الذي ذكره الشيخ هو الذي يسمى أصحاب هذا المذهب جمياً بسيطاً واحداً.
(2) هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم، وهو اعتبار الشابهالمذكور في طباع تلك البسائر بزعمه، وذلك لأن الطبيعة المشابهة إنما تقتضي - حيث كانت - شيئاً واحداً غير مختلف. فأجزاء الواحد الوهم من حيث الطبيعة - يقتضي ما يقتضيها سائر الأجزاء، وما يقتضيه الكل، وما يقتضيه الخارج عن الكل الموفق له في تلك الطبيعة; لاشتراع الجمع فيها.

ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الأربعة:
والفرضية، أو الواقعة بحسب اختلاف عرضاً قارين، كالسود
والبياض في البلقة، أو مضافين كاختلاف محاذتين أو موازتين
أو مماثتين، تحدث في المقسم اثنين ما، يكون طباً كل
واحد من الاثنين طباً الآخر، وطباً الجملة، وطباً الخارج
الموافق في النوع.

إما في الامتياز عن قبل الانفصال والاتصال.
أو في جواز قريض ما.
والأول ظاهر القساد، والثاني حق.
فإن قيل: لعل البعض يمنع عن قبل ذلك بسبب شيء يقارنه، بلنا: لا تزاع في
ذلك، وقد ذهبنا إلى القول به في الفلك. إنما المقصود هتنا هو إمكاني طريقان الفصل
والوصول على الأجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة، وذلك يكفي في إثبات المادة.
والشيخ قد خص القسمة الفرضية، واتباع اختلاف عرضاً، بالذكر؛ لأصحاب
هذا المذهب بجوزونهما على تلك البسائط، بخلاف الفكية.
رقم الاتباع اختلاف عرضاً:
إلى ما يكون بسبب عرضاً قارين.
وإلى ما يكون بسبب عرضاً إضافيين.
وأراد بالقول ما للموضوع في نفسه.

وبالإضافة ما للموضوع بحسب قياسه إلى غيره.
وإما بسط القول بذكر هذه الأقسام، لأن الجميع ما يجوزونه، ثم بين أن كل
قسمة من هذه تحديث الائتي في المقسم، ويكون بعد القسمة طباً كل واحد من ذيكل
الاثنين طباً مجموعهما قبل القسمة، وطباً ما يخرج منهما مما يرافقهما في النوع والمادية،
غير مختلفة فيما تقتضيه:
ورأوه قال: [طباً كل واحد] ولم يقل: [طبيعة كل واحد]
لأن الطباخ أعم من الطبيعة، وذلك لأن الطباخ يقال لمصدر الصفة الذاتية
وأما يصح بين كل اثنين منها، يصح بين اثنين آخرين، فيصح إذن بين المتباینين من الانصال الرافع للاثنينية والانفكاكية ما يصح بين المتصلين. ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الانصاري ما يصح بين المتباینين. (3) اللهم إلا من عائق مانع، خارج عن طبيعة الامتداد، لازم أو زائل. (4) ولعل هذا العائق إذا كان لازماً طبيعياً، كان لا اثنينية الأولى لكل شيء، والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكن فيها هو فيه أولاً. وبالذات من غير إراذة.

ثم ذكر أنه يلزم من ذلك أن يكون حكم المتباینين في قبول الانصال، حكم المتصلين، وحكم المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباینين. (3) هذا ما أشارنا إليه من أن بعض الأجسام يمنع عن قبول الفصل والوصول؛ لسبب خارج عن طبيعة الامتداد، مقارن له ويكون لازماً كما في الفلك، أو زائلاً كما في الأجسام الصغرى الصلبة مثلاً.

وكأنه جواب لسؤال منهم هكذا: أليس جزء الفلك متصلاً عندكم بالجزء الآخر منه مثلاً، ومنفكاً عن المنصر، ولا تجوز انفصال الجزءين منه وانصالهما بالمنصر، مع اشراط الجميع في مفهوم الامتداد، فلم لا تجوزن مثل ذلك في السياقات المذكورة؟ فيقال لهم: إنما نذهب لذلك منع، وهو أن الصورة الفلكية - أعني النوعية - أمر مقارن للامتداد الجسمى مانع إياه عن قبول الانفصال والانصال بالغير، وأتم فرض السماء متشابهة الطبع، فإذن لا مانع لها - من حيث هي - عن الانفصال والانصال.

(4) معناه أن كل نوع مادي مستلزم مما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة، فن
بالفعل، ولا فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعة، بل يكون نوعه في شخصه.

الفصل التاسع
تشبيه

(1) كل نوع يحتل أن تكون له أشخاص كثيرة، فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعي، فإنه لا يوجد للأشخاص المتصليون المستحب أن تعدد أشخاصه في الوجود، أي لا يكون في الوجود منه إلا شخص واحد.

وهذا معنى قوله: [إن نوه في شخصه].

وهذا لأنه لا يوجد منه شخصان، لكنه متساويين في الماهية، وكان كل واحد منهما قابلاً للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما، مع وجود المانع منه. هذا خلف وهذا حكم كلي تاليف في العلوم الطبيعية، قد اتجه الكلام إلى ذكره في أثناء حل هذه الشهبة.

واعترض الفاضل الشارح: [بأن حجة الشيخ مبنية على أن الأجسام متساوية في الماهية، وهو ممنوغ لما ذكره من قبل].

وهذا سهم منه، لأن الشيخ بني حجته على ما سلمه من كون البساط متساوية في الطبع.

واعترض أيضًا، بأن الأمانات الجسمية غير باقية عند الانفصال، ومتجدة عند الاتصال، وهي أمور مشخصة، ولعلها تتبع الماهية المشتركة عن فصلها.

وجوابه: أنا سلمنا أن وقوع الاختلاف بسبب المانع ممكن.

وأورد اعتراضات أخرى تجري غير هذه.

(1) هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ، ويرجى في بعضها متراجماً بالإشارة، وفي بعضها بالتشبيه، وفي بعضها بلا ترجمه.
أن تكون لذلك النوع، أنثينية ولا كثرة تعرض، بل يكون نوعه
في شخصه، أي لا يوجد من ذلك النوع إلا شخص واحد.
كيف توجد أنثينية أو كثرة لأشخاص ذلك النوع، والعائق
عنده لازم طبيعي؟

الفصل العاشر
تذنيب

(1) أليس قد بان لك أن المقدار - من حيث هو مقدار -
أو الصورة الجرمية - من حيث هي صورة جرمية - مقازنة لما
ويشبه أنه كان حاشية فأتت في المذن سبواً، وذلك لأنه تقرير للمسألة المذكورة.
وبعدها ظاهر.
قال الفاضل الشارح في شرحه: [كل ماهية إذا أن يكون نفس تصورها مانعاً عن
الشركة، فإنون لا يحصل منها إلا شخص واحد.
ولا يكون، وإذا يكون شخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائداً على
الماهية، فإذا الزائد إن كان لا زيناً، لم يحصل منها إلا شخص واحد لا يقبل الانتكاك
والإلتزام الخلف].
وفي مصدر هذه القسمة نظر: لأن الماهية العقلية لا يكون نفس تصورها مانعاً عن
الشركة إلا إذا عني بالماهية غيرما اصطلحا عليه.
(2) يريد بيان حمسة وجود التخلخل والتكافع الحقيقيين.
قال الفاضل الشارح: [هذه المسألة تقع على إثبات الهيئ، وإذا لم تكن من بيان
مقومات الجسم المقدر في هذا الفط سماها تذنيباً].
والمشهور عند الجمهور أن العظم لا يصير صغيراً إلا إذا كانت أجزاءه متفسحة
فتندمج، أو يتحلل بعض الأجزاء وينفصل.
تقوم معه وتكون صورة فيه، ويكون ذلك هيولاها وشيئًا هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له؟ ولتcken هذه هي الهيول الأولى، فاعترفها ولا تستبعد أن لا يتخصص في بعض الأشياء قبلها لقدر معين دون ما هو أكبر أو أصغر منه.

الفصل الحادي عشر

إشارة

(1) يجب أن يكون محقاً عندك أنه لا يتعدّ بَعْد في ملاء أو خلاء - إن جاز وجوده - إلى غير النهاية.

والصغير لا يصير عظيمًا إلا بالعكس.

وغير هذه الوجهين عندم مستبعد جداً.

فالشيخ أزال ذلك الاستبعاد بيان كون الهيل غير مقدرة في نفسها، وكون المقدار إليها مساوية النسب، فإن ذلك يقتضي تجوز تبدل المقدار عليها، فيصير العظم صغيرًا، وبالعكس.

وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكتاف، لأن هيول الفلك أيضاً بهذه الصفة.

مع امتتاعها عن الخلو عن مقداره المعين، لسببين: إن يليفذها، بينما يفيده التجزئة وإزالة الاستبعاد.

وذلك قال الشيخ: [ولا تستبدع]

واحترز عن الفلك بقوله: [ألا لا يتخصص في بعض الأشياء].

ويوجد في بعض النسخ بعد قوله: [والصورة جرمية له] [ولكن هذه هي الهيول الأولى]

وقدّها بالأولي، لأن مادة كل مركب تكون هيولاها وإن كان جسياً.

(1) أول: هذه مسألة تنادي الأباد، وهي إحدى المقاتال في العلم الطبيعي، وهي أيضاً بذل منسائل أخرى.
منها مسألة إثبات حدود الجهات – كما سابقت بعد – وهي أيضا من الطبيعت.

ومنها مسألة بيان امتناع اتفاكم الصورة وما يتبعها – عين المقدار – عن الهيكل.

وهي من علم ما بعد الطبيعة. وليبان هذه المسألة أوردها هماني.

وقد دل بقوله [يجب أن يكون حقاً عنك] على أنها إحدى المطالب الجليلة.

قال المتألّث الشرقي: لما بين الشيخ أن الجسم مركب من الهيكل والصورة، أراد بعد ذلك أن بين امتناع اتفاكم الصورة عن الهيكل ببرهان صورته هذه.

كل جسم متناه، وكل متناه مشكل، فلا فصلية لا تتفك عن الشكل، والشكل لا يحصل، إلا مع المادة، فلا فصلية لا تتفك عنها.

وهذه حجة عليها أغلاظتون في أن الأبعاد لا تتفارق المادة، فإن الشيخ حكي عنه في الفصل الثاني من سبعة إثبات إلى الشفاء، أنه ليس يجوز أن بعضاً قام لا في مادة;

لا لأنه إذا كان متناهما، أو غير متناه.

والثاني باطل، لأن وجود بعد غير متناه، محال.

وإذا كان متناهما، فانحصاره في حد محدود، وشكل مقدر، ليس إلا لانفعال عرض له من خارج، لا نفس طبيعته، ولن تتفارق الصورة إلا مادتها، فتكون مفارقة، وليست مفروضة.

وهذا محال.

ثم قال: وهذه المسألة – أعني إثبات تناهي الأبعاد – مبنية على أربع مقدمات:

أولاً: أن الأبعاد غير المتناهية، لا لمكن متمتة لصحيح أن يخرج من نقطة واحدة.

إمتداداً غير متناهيين لا يزالان بعد، بينما يزداد، كسائر مثل إمتداد إلى غير النهاية.

وثانياً: أنه يجوز أن يوجد بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزياادات، مثل يكين بعد الأول، ذاعاً، والثاني زائد عليه بنصف ذراع، والثالث زائداً على الثاني أيضاً بنصف ذراع، وهلم جرا.

وي ينبغي أن تكون الزياادات بقدر واحد ليصير الزيايد بينها، المشتمل على تلك الزياادات، غير متناه في الطول.
(2) وإلا فمن الجائز أن يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد، لا يزال الجائز بينهما يتزايد.

(3) ومن الجائز أن يفرض بينهما أبعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات.

(4) ومن الجائز أن يفرض بينهما هذه الأبعاد إلى غير الأخر، ثم نصف النصف الباقى، وهلم جرا إلى غير النهاية.

وهذا غير متبع بحسب الفرض، بحسب إقبال كل مقدار للانقسامات غير المتناهية - فإذن كانت الزيادات التي يمكن ضمها إلى الأصل، غير متناهية، والفصل يتزايد لا إلى نهاية، مع أنه لا ينتمي إلى مساحة الخط الأول منتصف.

فثبت أن هذه الزيادات - إذا كانت متانة - لا يلزم من كونها غير متانة، أن يصير المزيد عليه غير متانة، أما إذا كانت ينتمي واحد، أو كانت متانة، فالمطلوب حاصل.

وأما كان المثل موجوداً في الزائد، اختار الشيخ المثل الذي لا ينتمي حصول الزائد.

الثالثة: أن يجوز أن يفرض بين الامتدادين هذه الأبعاد المتزادة بقدر واحد، إلى غير النهاية، فيكون هناك إمكان زيادات على أول تفاؤل فرض بغير نهائية.

الرابعة: أن كل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه، قد توجد بعد واحداً، فكل بعد أخذه، وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه.

وينبغي إلى المتن متانة: إما قيد الخلاة في صدر الفصل بقبله: [إن جاز وجده]

لأن الخلاة عندهم متناهيون، فلا يصح وصفه بكونه متناهيماً، بل يصح أن يقال: [أو نبغي وجده لكان متانهماً]

(2) بيان للمقدمة الأولى.

(3) إشارة إلى المقدمة الثانية.

(4) إشارة إلى المقدمة الثالثة.
النتيجة، فيكون هناك إمكان زيادات على أول تفاوت يفرض
بغير نهاية.

(5) ولأن كل زيادة توجد، فإنها مع المزيد عليه قد
توجد في واحد.

(6) وأي زيادة أمكنت، فيمكن أن يكون هناك بعد

(5) إشارة إلى المقدمة الرابعة، ثم شرع في تركيب الحجة عنها.

(6) شروع في الحجة ومعناه:
كل واحد من زيادات يمكن وجودها، فإما يمكن أن يشتمل عليها بعد، وبين
هذة القضية يقوله: [ولأ لا يكون إمكان وقوع الأبداد إلى حد ليس للزائد عليه إمكان]
أقول ويعمل أن يكون قوله: [واري زيادة أمكنت]
معتقدًا بما جعله مقدمة سابعة؟ أي: وأي زيادة أمكنت إذا أخذت معها، فإنها
أيضا تكون موجودة مع المزيد عليه في واحد.

ويكون قوله: [فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن].

قضية معناله قوله: [ولأن كل زيادة]
فتكون هذه الغاء جزءًا لهذه اللام، ويكون تقدر الكلام:
ولأن كل واحد من زيادات، وكل مجموع منها، موجود في بعد، فإذن يمكن أن
يوجد بعد يشتمل على جميع زيادات الممكنة غير المناهية.

وعلى الوجه الذي فسره الشرح، لا تكون اللام للتعليل في قوله: [ولأن كل]
ولا لإبراز لفظة: [أن] وجه.

قال: وتركيب البرهان أن يقال:
إما أن يكون هناك بعد واحد يشتمل على زيادات غير المناهية أو لا يكون
والثاني باطل، لأنه لا يدخل.
إما أن يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر، أو لا يوجد.
يشتمل على جميع ذلك الممكن؛ وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعد إلى حد ليس للمزايد عليه إمكان.

والأول يوجب انقطاعهما، مع فرض اللاتاهي، وهو باطل.

والثاني يقتضى أن لا تكون هناك زيادة إلا وهي حاكمة في بعد آخر.

فإذن صدق على كل زيادة أنها حاكمة في بعد، وصدق على كل واحدة أنها حاكمة في بعد.

فإذن يجب أن يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات غير المتناهية، مع كونهما محصوراً بين حاصرين.

هذا خلاف.

فثبت أن القول بـ نهاية الأبعد يؤدي إلى أقسام كلها باطلة.

قال: جمع هذه المقدمات جملة، إلا مقدمة واحدة، وهي قوله: لما كانوا كل واحدة من تلك الزيادات حاكمة في بعد، يجب أن يكون الكل حاكما في بعد.

فإن المطالب أن يُطالب عليه بالدليل، وهذه المقدمة إن أمكن إثباتها بالبرهان، استمر البرهان، وإلا سقط.

وأقول: إنه لم يجعل كون الكل حاكما في بعد، فالأعمال يكون كون كل واحد حاكما في بعد فقط، بل جعله مثلا تكون كل واحد، وكل مجموع . . يمكن أن يوجد أيضاً حاكما في بعد.

والإضاف الشارح لما جمل قوله [أي زيدات أمكن]
غير متعلق بالمنتهى الرابعة، حصل له من تفسيره المذكور، ونظمه البرهان على وفق تفسيره "مقدمة" جملة.

وأما على الوجه الذي فسرته، فليس كذلك؛ لأنه إذا تثبت حصول كل مجموع موجود في بعد، وكان مجموع الزيادات غير المتناهية مجموعًا موجودًا، يجب حصوله أيضاً في بعد.

ثم قال: ما كانت هذه القضية - يعني الحكم يوجد بعد يشتمل على جميع الزيادات - غير بيئة، قصد إثباتها بإبطال تقييدها، وهو قوله: وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعد إلى حد ليس للمزايد عليه إمكان.
فيكون إذا ما يكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة.

فيصير بعد بعين الامتدادين مجددًا في التزايد عند حدلا يتجاوزه في العظم.

هناك. ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده.

إلا أمكنت الزيادة على أكثر ما يكن، وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود، وذلك محال.

قال: المارد منه بيان الحال الذي يلزم من عدم بعد يشمل على جميع الزيادات.

فالمعنى: أنه لم يوجد بعد يشمل على تلك الزيادات، لوجب أن يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات في بعد آخر. وحينئذ لا يوجد بعد فوق ذلك بعد، فيكون إمكان الأعداد المفروضة بينهما محدودا بعد معين لا يمكن أن يوجد ما هو أزيد منه.

(7) يعني يلزم من ذلك أن لا يوجد بعد مشتته إلا على عدد محصور مناه من جملة الأعداد غير المتناهية التي هي موجودة بالقوة.

(8) أي إذا كان إمكان الأعداد التي تفرض بينهما نهاية، ووجب أن ينحى بعد بينهما إلى بعد لا يوجد ما هو أعظم منه.

(9) أي إذا انتهى إلى بعد لا يوجد أعظم منه، فقد وجب انقطاعهما.

(10) أي إن لم يقطع الامتداد فقد يوجد بعد أعظم مما فرض أنه أعظم الأعداد، وحينئذ يوجد بعد يشمل على أكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا أنه لا يمكن الأشياء على أكثر منها، وهو محال.

قوله: وهو ذلك الحدود.

أي أكثر ما يكن هو ذلك الحدود بحسب الفرض الأول.

قال: فظهر من جملة ذلك أنه لم يصر بعد واحد مشتمل على الزيادات غير المتناهية، لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهين، والشيخ لم يصرح به اعتيادًا على فهم المعلم.
فتبين أنه يكون هناك إمكان أن يوجد بعد بين

فإن قيل: الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الأبعاد، وذلك لا يمكن إلا مع فرض تناهي الامتدادين؛ إذ لو كانا غير متناهين لكانا لا بعد إلا فوقه بعد، فلا بعد هو آخر الأبعاد.

فإذاً ديلبك منى على مقدمة لا يمكن إثباتها إلا بعد إثبات المطلب.

فقول: لا شك أن إذا أطلقنا الأبعاد غير متناهية، لم يمكن أن يضمن إلى بعد واحد يكون مشتملاً على تلك الزياادات غير المتناهية، ولكن ذلك لا يضمن لأننا نقول: يقول بكونهما غير متناهين يؤدي إلى القول بكونهما متناهين، فيكون خلفاً، وذلك لأننا نقول: إمّا أن يكون بعد مشتملين على جميع الزياادات، أو لا يكون، فإن كان فرض أن لا يكون بعد آخر فوقه، لأنه لو كان بعد فوقه، لما كان مشتملاً على زياادة البداية الذي هو فوقه.

فإذا لم يكن مشتملاً على جميع الزياادات.

وإن لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزياادات، كان في تلك الزياادات بعد غير مشتمل عليه، والذي هو غير مشتمل عليه وجب أن يكون آخر الأبعاد، إذ لو لم يكن آخر الأبعاد، لكان فوقه بعد آخر، ولكن ذلك الفوقي مشتملاً عليه، وقد فرضه غير مشتمل عليه، هذا خلاف.

فثبت أن الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة.

أقول: هذا القسم الأخير الذي فرض فيه السبب غير مشتمل على الجميع، متصلة غير واضحة النروم، فإن تطرق خلل إلى هذا الكلام، فإنه يكون منه.

وقد ذكر هذا الفاضل في جوابه اعتراضات شرف الدين محمد السعودي، هذا المعي، بعبارة أخرى، هي: لا أن كل واحدة من الزياادات غير المتناهية، إمّا أن يكون حاصلًا في بعد آخر فوقه، أو لا يكون.

فإن لم تكن كل زيادة حاصلة في بعد آخر، كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد آخر، فلا يكون فوق تلك الزياادات بعد آخر، إذ لو كان، لكان موجوداً فيه، فحينئذ قد انقطع، وكان متناهي.
الامتدادين الأولين، فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية، فيكون مالا يتشاهى محصورًا بين حاصرين. هذا محال.

(12) وقد تُستبان استحالة ذلك من وجهٍ آخر يُستعن فيها بالحركة، أولا يستعان، ولكن فيما ذكرناه كفاية.

وإذ كان كل زيادة منها حاضرة في الفجر، فإما أن يكون الكل حاصلًا في بعد، أو لا يكون.

وحال أن لا يكون؛ لأننا قد بينا أن البدء المعشار لم با ليس فيه زيادة على التآمر فقط، بل هو عبارة عن البدء الأول مع مجموع تلك الزيادات إلى البدء المعشار؛ فظاهر أن تلك الزيادات بأسرها موجودة في بعد واحد، وذلك محال من وجهين:

الأول: أن ذلك البدء غير متناه، مع كونه محصورًا بين حاصرين.
الثاني: أن البدء المنتظم على جميع الزيادات، إن كان فوقه آخر، فهو غير مستعمل على الجمع؛ لأنه لا يستعمل على ما فوقه.

وإذ لم يكن فوقه بعد آخر، فقد أقطع الامتدادين. فالقول بل نهاية الامتدادين يفضى إلى أقسام كلهام باطلة.

والغرض من إبراده أن ثانى المتصلة المذكورة - أعلى وجه بعد لم ينعم عليه بعد آخر - جملة لأنا هنا، لعدم حصول جميع الزيادات في بعد، وهكذا لعدم حصول كل زيادة في بعد، صارت هذه المتصلة واضحة النزوم، بخلاف تلك.

وإذا بيع الالتزام هيئا في استزام كون كل زيادة حاضرة في بعد، لكون الكل حاصلًا في بعد، على ما مر ذكره.

فهذا ما يمكن أن يبنى هذا الموضوع، وإنما اقتكتنا كلام الفاضل الشارح، لأنه بدل المجهود فيه.

(12) الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبنى على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مؤثر لخط غير متناه يجب أن يساهمه بعد الموازاة بحركة الكرة، فيلزم أن يوجد في الخط أول نقطة يسماها قطر.
الفصل الثاني عشر

إشارة

( ١) فلقد بان لك أن الامتداد الجسماني يلزمك التناهي فيلزمه الشكل، أعني في الوجود.

ويستحيل أن يوجد، لوجود نقطة يسقيها قبل كل نقطة فيلزما الخلف.
والوجه الذي لا يستبان فيه بالحركة هو المبنى على تطبيق خط غير منتهي من إحدى جهته دون الأخرى، على ما يبين منه بعد أن يفصل من الجهة التي ينتهي فيها قدر ما، منه.

وبيان امتتاع تساويهما، امتتاع كون الجزء مساوياً للكل، امتتاع التفاوت في الجهة التي تنتهي فيها، بفرض التطبيق. فيلزما الخلف من وجوه تناهيما في الجهة التي كانا غير متئائيما فيهما.

وعما مشهور.

( ٢) يريد بيان امتتاع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيول، فين:
أولاً: لنوم الشكل للصورة بتساوي التناهي.

عم بِى البرهان عليه.

أما بيان الأول: فهو أن الشكل وإنقبل في تعريفه: إنه ما أحتاط 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 إلحاظها به.

فإذن الشيء المتناهي يلزم أن يكون ذا شكل، والامتداد الجسيمي متنه، فهو ذو شكل.

وэтому قوله: [ فلقد بان لك أن الامتداد الجسيمي يلزمك التناهي فيلزمه الشكل ].

و واحد قوله: [ أعني في الوجود ].
(2) فلا يخلو إما أن يكون هذا اللازم يلزم نفسه، لو انفرد بنفسه. عن نفسه؟ أو يلحقه ويلازمه، لو انفرد بنفسه، عن سبب فاعل مؤثر فيه؟ أو يلزمه لسبب الحامل والأمور التي تكتشف الحامل.

(3) ولو لازم منفردًا بنفسه، عن نفسه؟ لتشابهت أن الامتداد لا يلزم الشكل، من حيث ماهيه؟ لأنه يمكن أن يتصور غير متناه؟ وحينذا لا يكون ذا شكل، بل إذا يلزمه من حيث إنه في الوجود لا ينفك عن شكل ما ووجب تناهيه.

قال الفاضل الشارح: تركيب الحجة أن يقال:

[لازوم الشكل للجسمية إما أن يكون لنفسها، أو لا يكون حالًا فيها، أو لا يكون حالًا، أو لما يكون حالًا.

ولهذه قسمة منحصرة، وإن القسمان محدوف لظاهره، وذلك لأن الحال إن كان لازمًا، كان حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما تقتضيه الجسمية.

وإن لم يكن لازمًا، فيستحب أن يكون علة لوجود ما هو لازم. أعني الشكل.

وابق الأقسام مذكور.]

وأقول: كلام الشيخ مذكور بأن الأقسام ثلاثة، ووجهة أن يقال.

لازوم الشكل للجسمية إما أن يكون من حيث هي متفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها، أو لا يكون كذلك، بل يكون بمداخلة المادة وواحقها في ذلك اللازم.

والأول: إما أن تكون نفس الجسمية، أو لتقيد ما غيراها.

وهما القسمان اللذان قيد اللازم فيما بانفراد الامتداد بنفسه.

هذه ثلاثة أقسام لا رابع لها.

و歉ه منه أن تطبع اللفظة وحذف أحد الأقسام مما لا حاجة إليه، ولا هو مطابق للمتن.

(4) هذا أول الأقسام. وهو أن يكون الشكل قد لازم الامتداد عن نفسه حال كونه.
ال أجسام في مقادير الامتدادات، وهياذات التناهي، والتشكيل.

وكان الجزء المفروض من مقدار ما، يلزم به ما يلزم كليته. منفراً عن المادة، وما يكتنف المادة من الواحق، كالفصل والوصل، وسائر ما يحتاج فيه إلى المادة من انفعالات.

وقد بين فاسد هذا القسم بلازم الشابه:

أولاً: في نفس المقدار، وذلك لأن الاختلاف فيه، إذا كان بسبب الفصل والوصل، وتخليد والتكيف، والكيافيات المختلفة المتميزة لذلك.

وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها.

ثم فيما بين المقدار: وهو هيازات التناهي والتشكيلات؛ وإنما قال: [هيئات التناهي]

ولم يقل: [التناهي].

فإن التناهي لا اختلاف فيه.

والفرق بين هيازات التناهي، والتشكيل، هو الفرق بين البسيط والمركب، وذلك لأن هيئة التناهي أمر يعرض للشيء المتناهي.

والتشكيل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض.

ثم قال: وحينئذ يجب أن يلزم كل جزء يفرض من الامتدادات ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه؛ فتكون فرض القليل والكثير منه واحد؟ أي لو فرض أقل قليل من الامتداد، لكان الموجود من المقدار، على هذا الفرض، أكثر كبر منه.

وإذن لا تكون الجزءة ولا الكلية، ولا القليل ولا الكثير.

والفرض بيان امتتان فرض الكلية والجزئية في الأصل، لأن وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما؛ لأن يكون فرضهما ممكاً من حيث الفرض، ويلزم المحال من جهة تشابة أحوالهما بعد الفرض، وذلك لأن اختلاف الكل والجزء فرع على التغيير والتفاير في الامتداد لا يتصرر إلا بعد وجود المادة.

فالحال أن المحال اللازم في هذا القسم شيء واحد؛ وهو عدم التغيير في الأجسام.

وإنما عبر الشيخ عنه بهايزه للإيضاح.

والنازيل الشرح تقوم الامتداد الجسماني في هذا القسم مقارنةً لجميع العواصف المادة

الإشارات والتمييزات.
(4) ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر فيه، وهو منفرد بنفسه، لكان المقدار الجسماني، قابلاً في نفسه - من غير كالبساطة والتركيب، وقبول الانقسام والانتماء، والكلة والجزئية، منفصلًا عن الغير، والغير فاعل فيه على ما هو عليه في الوجود، إلا أنه أسقط اسم المادة منه، وحرم التفظ به قولًا فقط، فقرر قل الشيخ بأن اللازم هذا القسم ثلاثة عوامل.
أحدها: تشابة المقدار.
والثاني: تشابة الأشكال.
والثالث: تشابة المحتوى والكل في عوارضهما.
على أن كل واحد منها محال برأسه.
ثم أمنه في الاعتراف على كل واحد، ببيان إمكان الاختلافات العادفة إلى العوارض المادية المذكورة، وإبطال القول فيه بما لا يجعله ناظر فيه إلاّ على سوء فهم قائله؛ حاشاه.
وإذا كان فساد جميع اعترافاته ظاهرًا مما قرره، فلا فائدة في إبرادها.
(4) هذا هو القسم الثاني من الثلاثة، وهو أن يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني لسبب فاعل مباين للامتداد، مؤثر فيه، والامتداد منفرد بنفسه عن المادة، وما توجه المادة من اللاحق.
وقدبين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني - في نفسه من غير هبولا - قابلاً للفصل والوصل، لأن المغارة بين الأجسام لا تتصور إلاّ بالفصل بالبعض عن بعض، وإنما على بعضها بعض، وذلك من لواحق المادة المسترزجة لذلك، كما مر.
وابيعلا، لا يمكن أن تكون الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلاً في الامتداد، إنما بعد كونه منطقياً لأن يفعل، وتكون فيه قوة الانفعال، التي هي من لواحق المادة.
فإذن حصريلا يقتضي كونه مادياً، وقد فرضناه منفراً عنها، هذا خلاف.
ربما أورده الفاضل الشارع همها - وهو أن كون الجسم قابلاً للأشكال لا يقتضي كونه قابلاً للفصل والوصل، فإن الأشكال قد تختلف من غير اقتصال الجسم، كأشكال الشمعة المبتدلة بحسب الشكلات المختلفة - ليس يقادة في الغرض، لأن الشيخ لم يجعل
هيولاه — للفصل والوصل، وكان له في نفسه قوة الانفعال.
وقد بانعت استحالة هذا.
(5) فبقياً إشراقة من القابل
الفصل الثالث عشر
وهم، وإشارة
(1) أو لعلك تقول: وهذا أيضاً يلزمك في أشياء أخرى;
فإن الجزء المفروض من الفلك، ليس له شكل الفلاش
لزوم المجال مقصوراً على لزوم الفصل والوصل، بل عليه وعلى لزوم الانفعال، بدليل
قوله:
[وكان له في نفسه قوة الانفعال]
ومعمر أن أشكال الشماعة لا يمكن أن تبدل إلا بعد إمكان انفعالها.
وعلم أنه نازم المجال في القسم الأول جميع الوجه العائدة إلى الفاعل إلى القابل
جميعاً؛ وفي هذا القسم بالوجه العائدة إلى القابل فقط.
(5) أي ما أظهر سداد القسمين المذكورين، تبين كون هذا القسم حقاً.
ويوجد في بعض النسخ بعده:
[فلهبولوإذن تأثير في وجود ما لا يد للصوره في وجودها منه، كالنطاق والتشكيل]
وهذا نتيجة الركائز المذكورة، وثبت منه احتراج الصورة الجسمية في وجودها وتخصيصها
إلى الهمبولا، لا في ماهيته، فإنما لا تتفاوت عن الهبولو، وذلك هو المطلوب.
(1) هذا شكل يرد على ما أبطل به القسم الأول من الثلاثة المذكورة في الفصل
المقدم.
وتقريره: أنك قلق: لا يجوز أن يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن
القابل، هو نفس الامتداد؛ لأن الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة، يجب أن يكون
ما تقتضيه تلك الطبيعة واحدة، ويلزم منه أن يكون شكل الكل والجزء واحداً.
ثم تقول: إن الشكل للفلك مقتضى طباعه، وطبع الجهة وطبع الكل واحد.

(2) فقول لكل.

ثم إنكم متفقون بأن شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن أن يكون كذلك؛ مع أنكم تدبرون إلى أن الشكل للفلك مقتضى طباعه، الذي هو في الجهة والكل واحد؛ فإذا جوزتم اختلاف الشكل في الفلك - مع عدم اختلاف مقتضيه - فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور؟

فقوله: [هذا أيضاً].

إشارة إلى قوله في الفصل: [وكان الجزء المفروض من مقدارا، يلزم ما يلزم كليته]

ونبه بقوله: [أشياء أخرى).

على أن هذا الإشكال ليس في الفلك وحده، بل في جميع البساطة إذا تخالفت أحكام الجهة والكل فيها، كالأرض المغافلة لبعض أجزائها في توسط الأجرام.

وقيد الجزء: [المفروض].

لأن السبب إذا يتأخر وجود جزء عنه، - تخلف المركب، - وتكون تجزئته لأحد الأسباب المذكورة، فإذن يجب تقليده بالسبب، وليكن الفرض أعم الاسباب، خصه بالالكدر.

(2) يريد أن يفرق بين الصورتين، بما يقتضى لزوم الحال المذكور في إحداهما، دون الأخرى.

وتقريه مجمعًا: أن الفلك له مادة، - قد عرض له بسبها الكلية والجزئية - وفاعل.

أوجي حصول المقدار والشكل فيها، فصيّرها كلاً، ومن ذلك السبب: يبين أنه يكون لما يفرض جزءًا له بعده، مثل ذلك، لا استحالة أن يكون الجزء كالكل، ما دام الجزء جزءًا والكل كلاً.

وأما الامتداد المنفرد عن المادة، فلا يتصور له جزء ولا كل، فضلاً عن سائر عوارضهما، بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير.

فإذا ليس حكمه حكم الفلك وما يجري مجرد.
(3) إن الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة أوجبت لهيلوه تلك الجرمية، ولم يكن ذلك لها عن نفسها، أو عن

(3) معناه إن الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة أوجبت لهيلوه:

أولاً: تلك الصورة الجسمية المبينة المختصة به.

ثم: ذلك الشكل المبين الذي لزمها، ولم يكن الشكل لها عن نفس هيلوه، ولا عن صورتها الجسمية.

يريد بذلك القوة، الصورة النوعية للفلك، والقوة، إمم لبدا التغير من شيء في غيره، من حيث هو غيره.

والطبيعة تتعلق على عيان منسوبة، والمراد هنالك هو الذات نفسه، أو ما يصدر عنه الفعل ذاته، فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير الذاتي في غيره، أو المصدر الذاتي من شيء الذي يصدر عنه التغير في غيره.

ثم قال: فلما وجب هيلوه الفلك ذلك الامتداد والشكل،وجب - بإيجاب ذلك السبب المذكور،وجب تلك الصورة والشكل للهيلوه - أن لا تكون صورة الشكل ولا شكل له بطلان - بالفرض، بعد حصول صورة الكل جزء له وقد وجب ذلك; لكونه بالفرض جزء للكل، بعد حصول صورة الكل: أي ما أوجب الصورة النوعية للهيلوه، الامتداد المبين والشكل المبين، أوجب أن لا يكون لجزء الحادث بعد الكل، مثل ما للكل لكونه جزء حادثا بعد الكل.

وقد اختللت النسخ هنالك. ففي بعضها تكرر لفظة: [صورة الكل].

إحداهما مخوضبة، لكون الحصول مضافة إليها؛ والآخر مرفوعة لكونها فاعلًا لفظة:

[لا يكون].

ومنه: لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل، وهو الأصح.

وفي بعضها لم تكرر لفظة: [صورة الكل].

ويكون فاعل قوله: [لا يكون].

فالفار يعود إلى لفظ [ذلك].

في قوله: [فما وجب لها ذلك].
جومتها، فلما وجب لها ذلك، وجب - بإيجاب ذلك السبب -
أن لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً، ما للكل، لكونه جزءاً
مفرضاً بعد حصول صورة الكل.

(٤) فهذا له عن عارض ومنع، وبسبب مقارنة ما يقبل
تلك الصورة ويحملها، ويتجزء بها.

(٥) وأما المقدار - لو انفرد، ولم يكن هناك شيء يوجب

يعني الشكل المتقدم ذكره.
ويجوز أن يكون فعل قوله: [لا يكون].
هو: [ما].
في قوله: [ما للكل].
ويكون على هذا التقدير: [ما].
هذه موصولة بعيد الدأ.

(٤) أي هذه الحال القلوك عن عارض، هو معنى الكل والجزء المضاف أحدهما إلى
آخر، ومتنازع، وهو كون الجزء جزءاً مفرضاً بعد حصول الكل، فإن هذا المعنى هو المانع
له عن قبول ما يقتضبه السبب المذكور، وبسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية
المامة إياها، المتزجئة معها بطرق الاتصال عليها.

(٥) يريد أن المقدار لو انفرد، لم يكن الكلية والجزئية أصلاً، فضلاً، مما يلزمهما؛
لأن نفس طبعة واحدة لا تقضي الاختلاف بالكل والجزء، وليس هناك علة قاطعة ولا
مادة قابلة، إذن لا اختلاف هناك.
وتختلف النسخ هنذاً، فهي بعضها هكذا: [لم يصر كلاً وغير كل] بحسب ذلك
الفرض، لا من نفسها ولا من علة، ولا من مقارنة قابل.
وهي أصح.
وفي بعضها: [لأمن نفسها، لا من علة، ولا من مقارنة قابل].
شيئًا إلا الطبيعة المقدارية. وتلك الطبيعة هي نفسها واحدة،
لم تصر كلاً وغير كل بحسب ذلك الفرض، لا من نفسها
ولا من علها، ولا من مقاينة قابل – فلا يجب أن يستحق
شيئًا معينًا مما يختلف فيه، حتى نفس الكلية والجزئية.
فليس يمكن أن يقال هنالك: لحقها من غيرها شيء، بحسب
إمكاني وقوة ما، أو صلح موضوع - لحقها سابقاً، ثم تبع
ذلك أن صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة.

وتقريبه: لم تصر كلاً وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المتقدم إلا من
نفسه; لأنها لا علة ولا قابل هناك، والاختلاف من نفسها باطل، لأنها لا يجب أن
يمكن الاختلاف.

ثم قال: [فليس يمكن أن يقال هنالك: لحقها شيء من غيرها].

يعني الفاعل.

ثم قال: [بحسب إمكاني وقوة ما].

يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسدي إليها، لكونه صورة.

ثم قال: [أو صلح موضوع].

يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل إليه لكونهما عرفيين. ويبدو [HENNA].

لأن الفلك فيه: فاعل، هو الصورة النوعية.

ومادة: هنالك.

وموضوع: هو جرم الفلك.

ثم تبع ذلك اللحن، إنا خالف فيه الجزء الكل.

واعتبر الفاضل العارض: بان تحل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة، غير
صحيح، لأن مادي الكل وجزء: إن اتحدتا، كانت الصورة وجزئي حاليين في عقل
واحد، ولم يكن أحداها أولي بالكلية من الآخر.
الفصل الرابع عشر

تشبيه

(1) هذا الحامل إذا له الوضع من قيبَل اقتران الصورة

الجسمية.

وإن تابعنا، كانت المادة متخالفة في الكلية والجزئية. وحينئذ إن احتاجت إلى مادة تسلسل المواد، وإلا فالصورة أيضاً وحدها يتخلف فيها من غير احتياج إلى مادة.

فإن قيل: تقدم الصورة في الوجود والحلول على جزءها بسبب ؛ لكنها أولى أن تكون كلاًً منه، فلتكن تقدمها في الوجود وحده سبباً في المفردة عن المادة.

والجواب: أن المادة هي منشأ الاختلاف؛ فهي تختلف بذاتها، ويخلتف غيرها من الصور والأعراض المادة بها، كالزمان الذي يتضمن التقدم والتأخر لذاته، وتصير الأشياء متقدمة وتتأخر بسببه على ما سيأتي بياته؛ فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف أحوالها إلى المواد ولم تتحتم في شيء.

(1) أوائل: يزيد بيان أن كون الهيل ذات وضع، أمر لا يتضفيه ذاتها، بل إذا

تسند هذه من الصورة الجسمية.

وهذه مسألة يبنى عليها البرهان على امتصاق الفكاك الهيل عن الصورة الجسمية؛

وذلك لأن البرهان عليه أنها لو افتكت عن الصورة الجسمية كانت:

إما ذات وضع، أو غير ذات وضع، والقياس باطلان.

أما الأول، فالله مناف للحكم المذكور.

وأما الثاني: فليما ذكره فيه يتلو هذا الفصل.

والوضع يطلق على معان:

منها: كون الشيء بحيث يمكن الإشارة الحسية إليه.

 ومنها: حال الشيء عسب نسبة بعض أجزائه إلى البعض.

منها: ما هو المقولة المشهورة.
(2) ولو كان له في حد ذاته وضع، وهو منقسم، كان
في حد ذاته حجم.
(3) أو غير منقسم، كان في حد نفسه مقطع منتهي
إشارة.
(4) نقطة إن لم ينقسم المثابة، أو خطًا، أو سطحًا إن
انقسم في غير جهة الإشارة.

والمواد هنالك هي الأول.
والمعنى أن الصورة الحسية، هي القدرة في كون الهيكل ذات وضع، وتبين منه أنها
هي التي تفيد تشخيص الهيكل وتبعيّتها، على ما سأأتي بعد.
(2) أي لو كان للحامل وضع، وهو قائم بلذاته خالٍ عن الصورة، فلا يخلو:
إما أن يكون منقسمًا على الإطلاق، وفي جميع الجهات؛ أو لم يكن.
إذا كان منقسمًا في جميع الجهات، كان - بانفراد ذاته عن الصورة - جسمًا.
(3) وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسمًا على الإطلاق. ف[غير
منقسم]، عطف على قوله: [وهو منقسم].
وترد به أن الحامل إن كان بانفراده ذات وضع، وكان غير منقسم، كان بانفراده
مقطع منتهي إشارة، وذلك لأن الإشارة امتداد بيئي من المثير ويتبع إلى المشتر إليه،
وينقطع إشارته بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد؛ لأنه لو انقسم في تلك الجهة، لكان
وراء المقطع شيء من المشتر إليه؛ فإذن لا يكون المقطع مقطعاً.
فكل مقطع إشارة هو ذو وضع غير منقسم، وكل ذي وضع غير منقسم فهو عند
فرج إشارة تعود إليه ولا تنجزه، يكون مقطعاً لها، وهذا هو المراد من قوله:
[أو غير منقسم]، كان في حد ذاته نقطع منتهي إشارة.
(4) أي ذلك المقطع لا يخلو:
إما أن لا ينقسم في جهة أخرى، أو ينقسم.
الفصل الخامس عشر

تشبيه

(1) فلو فرضنا هيولي بلا صورة، وكانت بلا وضع، ثم لحقتها الصورة، فصارت ذات وضع مخصوص.

والثاني لا يخلو:
إما أن يقسم في جهة واحدة، أو ينقسم في جهتين.
وكان الحامل على التقدير الأول نقطة، وعلى التقدير الثاني خطا، وعلى التقدير الثالث سطحا.
وإذما لم يجعل مهما آخر، لأن الأبعاد الجسمية ثلاثة، وإذا فرض أجزها ما أخذ
للإشارة، لم يبق إلا اثنان.
فالأصل أن الهيولي لو كانت ذات وضع بانفرادا، كانت:
إما جسما، أو نقطة، أو خطًا، أو سطحًا، وكلها باطل، فكونها ذات وضع
بانفرادًا، باطل.
وبطلان كونها أحد هذه الأشياء، يتبين من تصور ماهيتها، فإن الجسم والخط
والسطح، لكنيها متعلقة اللبوات، قابلة للانفصال، تكون عجيبة إلى حامل، فهي غير الحامل.
والنقطة لا يمكن أن تكون إلا حالة في غيرها، وإلا لكان جزءًا لا يستجزأ، والحامل
لا يكون حالًا، فهي ليست نقطة.
وإضافة هذه المعاني لم يعر شيخ لبيانها، ووم الفصل بالتنبيه لأنه لم يحتج فيه
إلا إلى قسمة.

(2) يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولي المجردة عنها، وله يبين القسم الثاني
من البرهان المذكور في الفصل المتقدم.
وتفرزه: أنا لو فرضنا هيولي بلا صورة جسمية، وكانت بلا وضع بالضرورة، لما
مر - ثم فرضنا أن الصورة حلقت وصارت حيث ذات وضع بالضرورة، لا امتناع وجود
جسم غير ذي وضع - لكان لا يخلو.
(2) فليس يمكن أن يقال: إن ذلك لأن الصورة لحقتها هناك، كما يمكن أن يقال، لو كانت في صورة توجب لها وضعًا هناك، أو كان قد عرض لها وضعًا هناك، ثم إذا أن لا تحصل الميول في موضوع من المواضع، أو لا تحصل، وإن تحصلت فلا الإجابة:

إما أن لا تحصل في جميع المواضع، أو في بعضها دون بعض.

والأول والثاني من هذه الأقسام محاولة بديهة العقل.

والثالث أيضاً حال، لأن ذلك الموضوع:

والثالث أيضاً حال، لأن ذلك الموضوع:

إما أن لا يكون أولي بها من غيره، أو يكون أولي.

فإن لم يكن أولي، كانت متساوية النسب إلى جميع المواضع، فكان حصولا في ذلك الموضوع دون غيره، ترجيحًا لأحد الأمور المتساوية من غير مرجع، وهو حال بالبدعية.

وإن كان أولي بها، فالأولوية:

إما أن تكون حاسمة قبل أن تلحقها الصورة، أو حصلت بذلك.

وهذان قسماً، وما أيضاً حاولان، مع أن لكل منهما نظيراً في الوجود.

والشيوخ أوردهما، أو رد نظرهما، وبين الفرق بينهما وبين النظرتين، وأعرض عن ذكر الأقسام المماثلة بالبدعية الإيجاب.

(2) هذا بيان امتناع القسم الأول، والفرق بينه وبين نظره:

أما بيان الامتناع، فإن هذا لا يمكنه؛ لأن الهيول - قبل الصورة - كانت غير متعلقة بالموضوع الذي حصلت فيه مع الصورة، فلا يمكن أن يقال: إن ذلك - أي حصرها في ذلك الموضوع - إنه كان لأن الصورة، إما أن تكون هناك، وذلك لأن الهيول لم تكن هناك، ولا في موضوع آخر.

ثم أشار بقوله: [كما يمكن أن يقال]

إلى نظرته في الوجود، وهو أن تكون الهيول في صورة توجب لها وضعًا هناك، كجزء من الهواء مثلًا في موضوعه الطبيعي، فإن صورته الهوائية توجب لمادته وضعًا هناك.
لتحقيق الصورة الأخرى. وإنما ليس يمكن فيما نحن فيه ؛ لأنها مجرد بحسب هذا الفرض.
(4) وليس يمكن أيضاً أن يقال : إن الصورة عينت
أو كان قد عرض لها وضع هناك ; كجزء من الوراء أيضاً. أخرج بالقسر عن موضعه
إلى الموضع الطبيعي للماء فعرض له وضع هناك ; ثم فسرت الصورة الجزءين لسبب ; وحخص
صورة الماء بداخلها هناك فحصرت الهيلي مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص ؛ لكون
ذلك الموضع أولى بها ؛ والأولوية كانت حاسلة قبل هذا الحريق ؛ بحسب الصورة السابقة
والاتجاه العارض لها .
ثم أشار إليه : ( وإنما ليس يمكن فهى نحن فيه ؛ لأنها مجرد بحسب هذا الفرض).
إلى الفرق المذكور .
(3) وهذا بيان انتساب القسم الثاني ؛ وهو أن تحصل الأولوية بعد أن تلحق الصورة
بالهيلي ؛ وبين الفرق بينه وبين نظره في الوجود .
أما بيان الانتساب : فهو بيان تساؤل نسبه إلى جميع المواضع إلى تقتضيها الصورة التي
تلحقها ؛ فهى إذن تكون مشاورة النسبة إليها بحسب ذاتها ؛ بحسب الصورة ؛ وحينئذ
يستحسن حصراً في بعضها ؛ وهو المواد من قوله :
( وليس يمكن أيضاً أن يقال : إن الصورة عينت لها وضعًا خاصًا من الأوضاع
الجزئية التي تكون لأجزاء كل واحد مثلاً ؛ كأجزاء الأرض .)
إنما قيد هذا القسم بهذا التقيد ؛ للاطاله بالقول : الصورة النوعية التي تقرن الصورة
الجسمية - على ما سئذكره - إنما تقتضي تعيين الموضع ؛ لكون كل صورة نوعية مقتضية
لحيز مخصص دون غيره ؛ وذلك لأن الحيز الطبيبي أجزاء كثيرة ، وحصص الهيلي مع
الصورة في أخذها دون غيره ؛ يقتضي أولوية ، فلا يوجد هذا خص الفرض بالقيد المذكور
ثم أشار إليه : ( كما يمكن أن يقال في الوجه الذي ذكرناه ) . إلى نظره في الوجود ؛
والكل الوهل وهو التأثير الأول الذي كان الوضع السابق. واجبًا لا عارضاً ؛ بحسب الصورة
السابقة : أعنى في الجزء من الهيلي الذي كان في موضعه الطبيعي . ثم صار ماء ، فقصد :
الموضوع الطبيعي للماء لوجود الصورة المائية فيه .
لها وضعًا مخصوصًا من الأوضاع الجزئية التي تكون لأجزاء كل واحد مثلا، كأجزاء الأرض.

كما يمكن أن يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصص وضع جزئي بسبب لحوق الصورة، هناك وضع جزئي لحوقًا يخصص أقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضوع، كالجزء من الهواء صغير ماء، فيكون موقعه الطبيعي متخصصًا بحسب موضعه الأول، وهو أقرب مكان طبيعي للحياة مما كان موضوعًا لهذا الصائر ماء، وهو هواء. وإذا لا يمكن هذا أيضًا، فإننا جعلناها مجردًا.

وإذًا لم يقصد أي جزء أطلق منه، بل قصد الجزء الذي هو أقرب أجزاء الموضوع المائي إلى الموضوع الأول، فتخصص ذلك الموضوع الجزئي به بسبب الوضع السابق. وهو يعني قوله: [بسبب لحوق الصورة، هناك وضع جزئي] أى بسبب لحوق الصورة، حال وجود وضع جزئي هناك.

فهنا سببان:

أحدهما: الصورة المائية، وهو بسبب لقصد الموضوع المائي مطلقًا.
والثاني: الوضع السابق، وهو سبب لتخصيص الموضوع الجزئي منه بالقصد.

ثم أشار بقوله: [وإذا لا يمكن هذا أيضًا، فإننا جعلناها مجردًا] إلى الفرق بينهما.

وأما بطل القسائم، ظهر امتناع الفرض الأول، وهو حلول الصورة الجسمية في الهيل المحيدة، ويتبين من ذلك أن حلول الصورة في الهيل لا يجوز إلا على سبيل التبدل، بأن يكون حلول اللاحقة عقب زوال سابقة.
واعلم أن فائدة إيراد التظيرين، سد باب إيراد المعترض ببما، وذلك لأن الحكم
بامتثال حلول الصورة في الهيول المجردة، لاقتضابها الحصول في موضع مع عدم أولوية
أحد المواضع به، يمكن أن يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيول.
والكاتان يقتضى نمالة الحصول في موضع، فالوجه في تخصصه بأحد المواضع هو الوهج
في تخصص الهيول المجردة به.

فإن أوجب بأن الفصص وهو الوضع السابق - حاصل ثم غير حاصل هنا،
عوض بأن الصورة الكائنة الجديدة، تقتضى الحصول في أحد أجزاء مكانها الطبيعية،
لا بعينه، مع أن نسبتها إلى الجمع واحدة. فالوجه في تخصيصها بأحدها، هو الوهج
في تخصص الهيول المجردة بأحد الأحياز الممكنة.

فإجاب بأن الوضع السابق أيضا يفيد تخصص أقرب الأجزاء منه بذلك، وهنا
ليس كذلك، إذ ليس له وضع سابق فلا تخصص.

وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح: أن أول الإشكالين هو أن الجسم المنصرى
لا يجب ائتمانه بإحدى الصور النوعية بعينها، مع دوام ائتمانها، فلا لا يجوز أن تكون
الهيول إذا أتت بجمال، فهي وإن كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه، لكنها
تحصل في أحد الأحياز.

وأجاب عنه يكون كل صورة نوعية مسبقة بأخرى معدة للهيول في قبيل اللاحقة.
وهيول الخالية عن الصورة ليست كذلك، ظهر الفرق.

أقول: هذا إشكال برسه، ليس في الكتاب منه عين ولا أثر.

وأما تشكيكه - بتجوز ائتمان الهيول، في حال تجردها، بأن وصفات متعاقبة يقتضي
أحدها تخصصها بأحد الأوصاف الممكنة بعد حلول الصورة فيها - فليس بشيء؛ لأن
الهيول الموصفة بتلك الأوصاف، فإن تخصصت يوضع في غير مجردة، وإن لم تختص.
فنسبها مع الأوصاف إلى جميع الأوضاع، واحدة.
الفصل السادس عشر

تذنيب

(1) فائض من هذا أن الهيول لا تتجرد عن الصورة الجسدية.

وهيول الأجسام هي المفرغة بالصورة، فهي لا تتجرد عن الصورة الحسمية.
الفصل السابع عشر

الهيلية قد لا تخلو أخرى عن صور أخرى.
(1) وكيف! ولا بد من أن تكون: إما مع صورة توجب قبول الانفكاك والانتشام والتشكل، ممّا تسحمل أو بعس، أو مع

(2) يزيد إليات الصورة النعية، وهي التي تختلف بـها الأجسام آنذاك.
أو علم أن سلب الخلو : إجاب المقارة. فمعنى [لا تخلو] أنها تقارن.
وإذما كانت المييل لا تقارن هذه الصور معًا، بل تقارن واحدة منها فقط، ولا يجب أن تقارن تلك الواحدة أيضاً دائماً، بل ربما تقارن وتقطن وتقطن، أورد الشيخ هنا لفظة [قد] التي تفيد للفعل المضارع، جزئ المخيم، ليعلم أن الحكم الكلي بمباراة الهيلية تتما تقارنه من الصور النعية، غير واجب، وإن كان بامتثال انفكار، وجاهز جميع تلك الصور، وأيضاً.

(3) أي وكيف يحكم بخلي الهيلية صبا؟ مع امتثال خلي الحسم عن أحد أمور ثلاثة:
أحدها: قبول الانتفاك والانتشام، والتشكل، النابع لهما، ممّا تسحمل، وهو اللازم للأجسام النعمة من المنصريات.
والثاني: قبول جميع ذلك بعسا، وهو اللازم للأجسام السابعة من المنصريات.
والثالث: الامتثال على قبول ذلك، وهو اللازم للخيليات.
وهذه أمور مختلفة غير واجبة للملؤها، فهي إذا نجح بعدل تفضيبها.
ولا يمكن أن تفضي إليها الحربية المشابهة في جميع الأجسام، لأنها مختلفة.
ولا الهيلية لأن الفاعل لا يكون قابلاً لما يفعلها، كما يبين في ملأ مما بعد الطيعية.
فعلياً إذا أمور مختلفة أيضاً، غير الهيلية والصورة، ويجب أن تكون تلك الأمور مقارنة لها، لأن الفاعل تمساك نسبها إلى جميع الأجسام.
صورة توجب امتناع قبول ذلك، وكل ذلك غير مقتضى الجرمانية.

(3) وكذلك لا يد له من استحقاق مكان خاص أو وضع الفصل والوصول، وعصره.

ويجب أن تكون متعلقة بالحيوة لاقتصادها ما يتعلق بالأمور الانفعالية، كسهولة قبول

(4) الجسم يجعل أن يخلو عن الأشياء أو الوضع، ويمنع أن يكون موصولاً بأحد هذه الأمور.

(3) الجسم يجعل أن يخلو عن الأشياء أو الوضع، ويمنع أن يكون في جميع الأمكنت، أو على جميع الأوضاع. فデンي جسميته تقتضى أن تكون في مكان أو وضع غير متعينين.

ثم إن كل جسم يجب أن يخص بمكان أو وضع متعينين تقتضيهما طبيعته على ما يلي:

في النقط الثاني.

(3) إذا لا يخلو كل جسم عما يقتضى استحقاق مكان خاص أو وضع خاص.

متعينين، وذلك لصورة غير الجسمية العامة المشتركة، كما مر.

(3) الجسم المحيط بالكل ليس عندنا في مكان، وهو لا يخلو عن وضع معين.

(3) وعلم أن الصور تختلف باعتبار آثارها، فالمقتضى للكيفيات—ك海绵ية قبول

الأنفاس وعصره— تكون مناسبة للكيف.

المقتضى لاستحقاق الأمكنة، مناسبة للعين.

وهكذا في سائر الأعراض.

ويحقق كونها مغيرة لتلك الأعراض، أن كون الجسم بحيث يستحق أيها، هو غير

حصوله في ذلك الأنين.

(3) وما يوضع ذلك بقاياها في بعض الأعضاء، مع زوال الأعراض، فإن السبب المقتضى

لسهولة تشكيل الماء، ولربته إلى مكانه الطبيعي، ووضعه الطبيعي، باق عند جمده أو

إسحاب بالقفر، أو تكيمه.

الإشارات والتعليقات
خاص، متبعين. وكل ذلك غير مفتيض الجرمانية العامة

وكثيراً ما أورد عليه شكوكاً كبيرة.
منها: أن استناد اختلاف الأعراض إلى الصور المختلفة، يقتضي استناد الصور أيضاً إلى غيرها من الأمور المختلفة.

إذاً استناد اختلاف الصور في المنصريات، إلى اختلاف استعدادات في مادة المشتركة، يسبح الصور السابقة، وفي الفلكيات إلى اختلاف قواعدها في المفاهيم؛ فله:
فلم لا يجوز استناد اختلاف الأعراض، إليها، من غير توسط الصورة؟
والجواب عنه: ما مر من بيان معاينة الأعراض وبديبيها، وإتباع تحصل الجسم منفكاً عن تلك المبادئ، وسائر الأحوال المذكورة.

إذاً مبتهج تلك المبادئ، بعد وضوح ما تقدم، بالكنيفات، فلا مشابهة في التسمية؛ إلا أنه ينبغي أن ينسب إليها تحصل الأجسام أولاً، وصدور الأعراض المذكورة، ولتشت الاستعدادات ولا المواد كذلك.

وبنها: أن الفلك لا يحتاج إلى هذه الصور؛ فإن أعراضه لا تزول؛ وذلك لأن هذه الصور لو فرضت للفلك، لانتهاك ما أية أيضاً لا حالة. ويكمن لنزها:
إذا للجسمية؛ أو ما يكون حالا فيها، أو لم يكون محلها، أو لم يكون حالا ولا عاما.

وأبطل الأقسام، إلا كونه ما يكون عالياً.

ثم قال: فليكن المخل سبباً للأعراض اللازمة من غير توسط الصور. وأيضاً جميع العناصر لا يحتاج إليها؛ لجواب أن يكون بعض تلك الصور إعداداً للبعض، كالعطلة
الصورية القبل، المقترحة لسويته. فإن من الجائز أن تكون صورية القبل عدماً لسويته،
والعكس.

وبدأ العدم يجوز أن يكون عدماً.

والجواب: أن استناد الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك، غير معقول؛ لكونها
مشتركة. وكذلك الجسمية المحصة بالفلك؛ لأن سبب اختصاصها بالفلك، هو هذه
الصور لا غير.
المشتركة فيها ُ

إذن القول بزوم هذه الصور الجسمية غير معقول، بل الواجب أن يعكس ويقال: الجسمية لا تأتي بصورة الفلك، وحسب تسوية القسمة المذكورة، لأنها تأتيها؛ لأنها صورة الفلك لا غير.

وأما استناداً إلى ما ذكر، فغير معقول؛ لامتناع كون القابل فاعلاً.

وأما جعل بعض الصور المنصرفية أعداماً، فغير معقول؛ لأن الأعراض المذكورة ليست بدمية.

أما الأثنينية فظاهر.

وأما البقاء فإلى ما تبين في مواقفها.

والأشياء الواجدة لا تقدر على الأعدام.

ومنها: المعارض.

أولاً: أن هذه الصور محتاجة إلى الجسمية، فالجسمية إن كانت معلوحة لها، لزم الدور، وإلا لم تكون الصور مقيمة في الجسمية، فإذن لم تكون صوراً.

ثانياً: أن القول بكون تلك الصور مصادر لأعراض مختلفة غير مؤذية: بعضها من باب الكيف، وبعضها من باب الأرني. وكذلك من سائر الأبواب، من غير أن يصدر البعض بواسطة البعض.

يناقض القول بأن الكثير لا يصير عن الواحد.

الجواب:

النوع الأول: أن الصور ليس من شرطها أن تكون الجسمية، بل من شرطها أن تكون الهيكلية، وهذه الصور تقوم من غير دور على ما سيأتي بيانه.

ومن الثاني: أن الكثير يجوز أن يصير عن الواحد، بإضفاء أمور وشروط مختلفة إليه. فهذه الصور تقضى التأثير في الفجر، بحسب ذاتها، والتأثير من الفجر بحسب المادة وحفظ الآله بشرط الكون في مكانها، والعودة إليه بشرط الخروج عنه. وهكذا في بالإفاق. فهذه حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ، من غير الاحتيال الذي أوجبه هذا الفاضل.
الفصل الثامن عشر

إشارة

(1) وأعلم أنه ليس يكنى أيضًا وجود الحامل، حتى
تشعين صورة جرمانية، وإلا لوجب التشابة المذكور، بل
(1) قد أشار الشيخ في مرفأ إلى أن الصورة الجسمية معتادة في وجوهها وتشخصها إلى
لميول، لكنها غير متمكة في الوجود عن التناسي والتتكامل، وحاجة فيما إليها، فأراد
أن يبين في هذا الفصل أنها مع احتياجها إلى الميول تحتاج إلى أشياء أخرى غير الميول،
لولاها لكانت الأقدار والأشكال متشابهة، إذ كانت الميول فيها عدد الفلكيات مشتركة.
ذكر الفاعل الشرح: إن هذا الكلام يحمل جواباً عن سؤال يذكر على دليلين
 مما مر:
أيما: أنه لما استدل على أن الصورة لا تنفك عن الميول، بأن قال: لنرم المقدار
والشكل:
إما للصورة، أو الفاعل، أو الحامل.
وتزور بأنه للحامل، فكان لقائل أن يقول: العنصريات غير مختلفة في المواد، فيجب
استواها في المقدار والشكل.
وانتهما: أنه لما استدل على إثبات الصور النرجية باختلاف الكيفيات، فكان لقائل
أن يقول: لو كان الاختصاص بكل كيفية، لأجل صورة، لكن الاختصاص بكل
صورة، لأجل صورة أخرى.
ثم لما كان الجواب عنهما واحدًا، أخذه إلى هنا.
والخيارات: أن أسباب الاختلافات والاختصاصات، هي الأمور السابقة المعدة
للأمور اللاحقة.
فقوله: [لا يكنى أيضاً وجود الحامل حتى تشعين صورة جرمانية].
أي حتى تشخص فإنه ذكر أن الصورة تحتاج إلى الحامل في الوجود دون الماهية.
يحتاج فيما يختلف أحواله إلى معينات، وأحوال مختلفة من خارج، يحددهما ما يجب من القدر والشكل.

(2) 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 فيها مختلف أحواله].

أي أجزاء العناصر المختلفة الأقدار والأشكال إلى معينات، أي إلى مشخصات.

وذلك لأنها لا تحتاج إلى علل الظاهرة والحقيقة، بل تحتاج إلى علل تفيد تغايها وإنفصالها عن العناصر الكلية.

قوله: [وأحوال مختلفة من خارج].

وكان ينبغي أن يقول: وأحوال مختلفة من خارج، لأن سبب المختلفة ينبغي أن يكون مختلفاً لمتفقاً. لكنه أراد بها الأحوال الثنائية وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا أكثر، فإن الأشخاص من حيث لا تباث، تحتاج إلى علل، نادرة وجودها، لتصير بانضمامها إلى سائر العلل علا لتباث.

ويبرد بالمميزات والأحوال المختلفة من خارج، العلل الفاعلة، وهي النوى السماوية، والأحوال الأرضية، التي هي الصور السابقة، والتغييرات الطبيعية، والقواس الخارجي.

فإن جميع ذلك من علل فاعلة لتشخيص الصورة.

وأما الحامل فهو علة قابلة.

(2) أقول: قال الفاضل الشارح: كون كل سابق علة معدة للاحق، سر عظم

تطلع منه على أسرار:.

هي إقتصاد، ذلك أن لا يكون للحوادث بداية زمانية، وأنه لا بد من حركة سرمية، لا بداية لها ولا نهاية؛ تكون تلك الحركة سبباً لحصول تلك الاستعدادات المختلفة في المادة.

وهذا السر بعينه هو الحوادث عن السؤال المذكور.

أقول: ومن تلك الأسرار التنبؤية على وجود مبدأ تم ذيفان وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات، وعلى وجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام.

وبالجملة الأسباب التي تنظم بانتظامها أمور العالم على ما هو عليه في نفس الأمر.
الفصل التاسع عشر
وهم وتنبيهه

(1) وعلم أن الهيول مفتقة في أن تقوم بالفعل، إلى مقارنة الصورة. فإما أن تكون الصورة هي العلة المطلقة الأولية.

(2) يريد بيان كيفية تعلق الهيول بالصورة، فذكر، أولاً، الأقسام المحتملة، ليتبين ما هو الحق منها.

قال الفاضل الشرح: [تلك الأقسام أن يقال: لما ثبت تلازمهما:

إما أن تكون الهيول ضارة إلى الصورة من غير عكس،
أو الصورة ضارة إلى الهيول من غير عكس،
أو تكون كل واحدة منها ضارة إلى الأخرى،
أو لا تكون ولا واحدة منها ضارة إلى الأخرى.

فهذه أربعة أقسام.
والأول منها على ثلاثة أقسام:
إما علة مطلقة، أو جزء منها، أولاً علة ولا جزء علة، بل تكون أثة وواسطة للعنة.
فخرج من هذا أن الأقسام سته.

والبحث عن جملتها عند الشيخ واحد، وهو أن الصورة جزء العلة الهيول]

وأقول: التلازم عند التحقيق لا يقع فيه إلا العلة المرجوة، ويكون:
إما بينهما وبين معلوماً.
أو بين معلومبان، لا كف اتفق، بل من حيث تقتضى تلك العلة تعلقاً ما لكل
أو واحد منها بالآخر، على ما سيأتي بينه.
وكل شيء ليس أحدهما علة مرجوة للآخر، ولا معلوم، ولارتباط بينهما بالانساب
إلى ثالث كذلك، فلا تعلق لأحدهما بالآخر، وتمكن فرض وجود أحدهما منفرد عن
الآخر.
لقيام الهيول بها مطلقًا. أو تكون الصورة آلية، أو واسطة، 
لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك، ويظنون أن التلازم بين الشيء، ليس أذهما علة للآخر 
ربما يكون من غير أن يقضي الارتباط بينهما ثالثً، وعملون ذلك بالضافين، وذلك 
ظن باطل، فالمشيخ لم ي تعرض لذلك أولاً، بل قسم وجه التلازم إلى قسمين: 
أحدها: أن يكون أحدهما علة للآخر.
والثاني: أن لا يكون كذلك.
والأول: كان معتدلاً للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح، لكن العلة القابلة 
للم لا تكون علة موجبة، فهي لا تكون مقنعة للتلازم من جهة القبول.
ولما استحالة أن يكون القابل فاعلاً، استحال أن تكون الهيول مقنعة للتلازم الذي 
بينها وبين الصورة بوجه من الوجه.
فذلك لم يتعرض الشيخ لاستناد التلازم إلى عينة الهيول، بل طلب وجه التلازم من 
جانب الصورة وعليها. وقسم هذا القسم إلى الأقسام الثلاثة التي ذكرها الفاضل الشارح.
وبقي القسم الثاني، وهو أن لا يكون أحد الملازمين علة للآخر، فنبه على أن 
ما يشتهيه الجمهور في هذا القسم، باطل، ونبه على أن الحق في هذا القسم هو أن يكون 
التلازم لارتباط شيء غير المتلازمين، ثلاثهما. وفلاسي المعني ومالفصل 
به الوجه والتنبيه.
فهذه هي الأقسام الأربعة المذكورة في الكتاب، ثم قسم القسم الرابع أيضاً، بحسب 
الاحتلال العلوي إلى قسمين، وبأ ذلك الثالث يتم كل واحد منها: 
إما مع الآخر، أو بالآخر.
فهذه هي الأقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ.
قال الفاضل الشارح: فقوله: [إن الهيول مفتوحة أن تقوم بالفعل، إلى مقارنة 
الصورة].
فواجئ 
منها: أنه إذا قال: [في أن تقوم].
لعرف أنها مفتوحة إليها في وجوها، لا في ماهيتها. كما مر.
للمقى آخر يقم الهيول بها مطلعاً، أو تكون شريكة لمقى آخر.

باجتماعهما جميعاً تقوم الهيول.

وينها: أنه قال: [تقوم بالفعل]

لعرف أنها مفقرة في الوجود الخارجي، لا الذهني.

وينها: أنه قال: [المقارنة الصورة]

لعرف أنها علة من جنس ما لا تانية ذات المعلول؛ كالبارى تعالى، العالم.

ثم قال: وعلى قوله: [المقارنة الصورة]

شك لفظى، وهو أن المقارنة حالة إضافية، تعرض للشيء بالنسبة إلى غيره، والألحبار الإضافية متأخرة عن الذوات. فإذا المقارنتان – أعني مقارنة الهيول الصورة، ومقارنة الصورة الهيول، متأخرتان عنهما، فلا يصح أن يقال: الهيول مفقرة إلى مقارنة الصورة، بل العبارة الصحيحة أن يقال: الهيول مفقرة في وجودها بالفعل إلى ذات الصورة، افتقداً من وجدته، يجب أن تكون مقارنة الصورة.

فالأفتقار يكون إلى ذات الصورة، ووجود المقارنة حكم بعد وجود الهيول.

أقول: يعقل أن يكون مراد الشيخ ذلك، إلا أنه وقع في عبارته تمسك ما

ويعقل أن يقال: إن الشيخ لم يذهب إلى أن ذات الهيول مفقرة إلى المقارنة المتأخرة عنهما، بل ذهب إلى أنها في قيمتها بالفعل – أي في تشخيصها – مفقرة إليها، والشيء يجوز أن ينتج في اتصافها بصفة ما إلى ما يتأخر عن ذاتها، كالحالة المحتاجة في اتصافها بالعملية إلى وجود معلوماً السابق عنها، ولا يلزم من ذلك إلا تأخر صوراً فيما يتأخر عنها.

ثم قال: [هذه القضية] يعنى أن الهيول مفقرة في قيمتها إلى مقارنة الصورة – مفقرة إلى حجة؛ لأن الذي مر هو أن الصورة لا تخلو عن الهيول، والهيول لا تخلو عن الصورة، فهذا القدر لا يكمن في بيان أن الهيول مفقرة إلى الصورة، لاحيال أن لا يكون لأحدثها تأثير في الآخر، بل يكونان متضامنيين.

ثم إن كان لا بد من الافتقار، فقد يمكن أن يكون الافتقار من جانب الصورة.

قال: [وسبب إبطال الاحتمالين]

وأقول: أما تلازم المتضامنيين فسببين أنه ليس على وجه لا يكون لأحدثها تأثير في الآخر، كما ظنه.
وألا تكون لا الهيول تتجرد عن الصورة، ولا الصورة تتجرد عن الهيول، وليس أحدهما أولًا بأن يكون مقامًا به الآخر، وأما الاختلاف الآخر، فهو أن يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقًا، فقد بين أنه لا يفيد التلازم، إذ القابل لا يبتغي الإجاب في عليه.
قال: [والفرق بين الآلهة والواصلة، أن كل آلة واسطة، لا يعكس؛ لأن الآلة لا تكون موجودة، إلا أن الإيجاد يتوقف على توسطها، والمتوسط قد يكون موجودًا، كالعملة القريبة].
واقول: الآلة، كما ذكرنا، هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بيوسطها، والواصلة هي معلول بصير علة لنفسه، من حيث يقاس إلى آلهة؛ فأحد الطرفين معلول، والآخر علة بعيدة، والواصلة علة قريبة.
قال: [ول quindi الإيجاد لا الهيول تتجرد عن الصورة، ولا الصورة تتجرد عن الهيول، إلى آخره].

إشارة إلى القسمين الأخيرين مع السبب الذي يمكن أن يتسكن بها من أراد أن يذهب إلى أخذها، وهي أن يقال: لما تبدي التلازم، فليس أحدهما بالعملية أولى من الآخر، وإليه أشار بقوله: وليس أحدهما أولًا بأن يكون مقامًا به الآخر، من الآخر بعكسه، بل الحق أن يكون الاحتياج من الجانبين على السواء، والاستثناء من الجانبين على السواء.
واقول: لو كان مراد ذلك، لكان عن ذكر السبب الخارج مستغناً، وأيضًا على تقدير الاستثناء من الجانبين، لا يبدي التلازم معنى، بل الأظهر ما ذكرته، وكون قوله: [أو يكون لا الهيول تتجرد عن الصورة، إلى قوله: بعكسه] إشارة إلى القسم الآخر على ما يظنه الجمهور، قوله: [بل يكون سبب ما، إلى آخره].

تبنيه على الحق في ذلك، وقسمة لذلك القسم، إلى قسمين.
قال: [ثم هنأ شكان لحظبان]
من الآخر بعكسه - كذا - بل يكون سببٌ ما آخر خارج عنهما يقيم كلٌ واحد مهما مع الآخر، أو بالآخر.

الفصل المرتين

إشارة

(1) أما الصورة التي تفارق الهيوبلي إلى بدل، فليس يمكن أن يقال: إنها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر.

الأول: أنه لما ذكر أن قائم أحدهما بالآخر، ليس بالأي من العكس، جعل اللازم أن يكون سبب خارج يقوم كلٌ واحد مهما مع الآخر، أو بالآخر، وذلك غير لازم؛ لاحتكام قائم كلٌ واحد مهما مع الآخر، أو بالآخر، من غير إثبات ثالث، وهذا لا يمكن إبطاله إلا بالبرهان المذكور على استحالة أن يكون في الوجود موجودان واجب موجود.

المكافأتان في الوجود.

الثاني: إن أراد بقوله: "يقيم كلٌ واحد مهما مع الآخر".

استناد كلٌ واحد مهما مع الآخر، فهو لا يصح؛ لأن مورد القسمة كون الهيوبلي، مفتوحة، وهذا المورد لا يحتل ذلك القسم، فإن لم يرد به ذلك، لم يكن ذلك القسم مذكورا. فعلى التقدير الأول: بعض الأقسام مناف لمورد القسمة.

وعلى التقدير الثاني: بعض الأقسام مذكور.

أقول:

الشكل الأول: هو ما ظنه الجمهور، وقد مرت الإشارة إلى فساده، وسبب يبيانه.

قول أبسط.

والشكل الثاني: غير وارد؛ لأن الاستناد عن الجانبين يتائك تلازمهما.

(1) صور العناصر تفارق الهيوبلي إلى بدل:

أما الجسمية: فلجزاز الانفصال عليها، الذي إذا طرأ زالت الجسمية التي كانت في حالة الانصال، وحدث حسنتن أحراهما.
لهيولياتها، ولا آلات وتواستات مطلقة؛ بل لا بد في أمثال هذه، من أن يكون على أحد القسمين الباقيين. وهنا سر آخر.

وأما النوعية: فلنجاز الجنوت والفساد عليها، على ما مياقي.

وأما صور الفلكيات فلا تفراقها أصلاً.

أما الجسمية: فلاانتقاء الخرق والالتمام عليها.

وأما النوعية: فلاانتقاء الكون والفساد عليها.

والمواد من هذا الفصل أن صور المناصر لا يمكن أن تكون علا مطيلة، ولا آلات وتواستات مطلقة للهيلي، وذلك لوجد عدم المعدل عند إعدام العلل والآلات وتواستات المطيلة. لكن الهيلي لا تقدم عند اندماج الصور المذكرة؛ لأنها مستمرة الوجود.

ولما كان العرض الأول من الأربعة المذكرة في الفصل المقدم، ببطل، بما ذكره قال: [ بل لا بد في أمثال هذه من أن يكون على أحد القسمين الباقيين ].

من الأربعة المذكرة في الفصل المقدم.

قوله: [ ولهنا سر آخر ].

السر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ للكائنات غير الهيلي والصورة، بل شيء آخر دام الوجود مقارق، يُبقي وجود الهيلي عنه، لا بانفراده، بل بإعانة من الصورة.

وهذا لأن الهيلي ما امتنع وجودها متفقاً عن الصورة، ثبت اختيارها إلى الصورة.

ثم إن الصورة قد تطعم رقبي المادة، فعلم أنها تحتاج إلى الصورة، من حيث هي صورة ما، لا من حيث هي صورة معينة؛ أي من حيث طبيعيتها 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 للهيلي الواحدة بالعدد بانفرادها. فإن المعدل الواحد بالعدد، يحتاج إلى علة واحدة بالعدد.

فعلم أن هناك شيئاً آخر مبايناً للهيلي والصورة، واحداً بالعدد، دائم الوجود،
الفصل الحادي والعشرون

إشارة

(1) يجب أن يعلم في الجملة أن الصورة الجرمية تنضاف الصورة - من حيث هي صورة ما - إليه، فتجتمع منها الهيروي علة واحدة بالعدد، تامة مستمرة الوجود معها.

وربما يشتبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيروي بالصور المتلاقية، بشخص يمسك سقفاً بدعاهات متلاقياً، يزيل واحدة منها ويقيم أخرى بدلاً.

فتأخذ الكلام إلى إثبات هذا المبدأ المفارقة، سر في هذا الموضع.

(1) يريد أن يبين أن الصورة الحسية، وما يصحبها من الصور النوعية - سواء كانت عنصرية أو فلكية، ممكناً زراها أو ممثناً - فإنها لا تكون عالياً مطلقة، ولا ضمن مطلق لوجود الهيروي.

قال الفاضل الشارح: [إن الحجة المذكورة هنالك بمينة على مقدمات:

الأول: أن المتأخر عن المتأخر عن الشيء، يجب أن يكون متاخراً عن ذلك الشيء، سواء كان المتاخر بالذات، أو بالزمان، وهذه مقدمة بينة.

الثاني: أن الشيء الذي يكون مع المتاخر عن ثلاث، يجب أيضاً أن يكون متاخراً عن الثالث.

والمشيخ استعمل هذه المقدمة في الإشارة الثانية من النقطة الثانية من هذا الكتاب، في بيان أن محدد الجهات متقدم بالوجود على الأجسام المستقيمة الحركة.

قال: لأن محدد الجهات متقدم على الجهات، وهي 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 المخري، الذي هو مع عدم الخلاء، كان متقدماً على عدم الخلاء.

ثم زعم هناك أن الفلك الحاوى الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المخري، غير
وما يصبح بها، ليس شيء منهما سببًا لقوام الهموي مطلقًا.

منتقد على الشكل المحيوي، فخرج منه ما مع القبل بالذات، لا يجب أن يكون قبل
واما بعد، يجب أن يكون بعد.
والفرق مشكلة.

أقول: المصلحة تطلق على المتالدين اللذين أحدهما يتعلق بالآخر، إما من حيث
التصور، أو من حيث الوجود.

كالجسم المناعية، والشكل في الوجود، وكالجسم المستقيم الحركة، والجهة التي
يتتحرك فيها ذلك الجسم أيضاً في الوجود.

وجود الملاك، ونiniz الخلاء على تقدير كون نiniz الخلاء أمرًا مفاجأً له في التصور.
وقد تتعلق على المتاحين بالانفصال، كعلولون الفتق أنهما صدرا على علة واحدة
بسبب أمرين، أو اعتبارين فيها، ولا يكون لأحدها بالآخر تتعلق غير ذلك، كالفلك.
والعقل المتالدين.

ولا شك أن وقوع اسم المعني في الموضوع ليس بمعنى واحد.
فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية.

وم قال:  

التالية: أنا قد بنيت أن الجسمية لا تنفك عن التناهي والشكل. وننهر أنهما لا
يوجدان إلا مع الجسمية، وبينًا أن الجسمية لا يمكن أن تكون علة هما، فهما إذن غير
متاخرين عن الجسمية. وما لا يكون متاخرًا عن الشيء، فهو إما مع الشيء، أو يكون
متقدماً عليه.

فثبت أن التناهي والشكل، إما أن يكون قبل الجسمية، أو معها.
ولقال أن يقول: الفرقة هي إحدى الأحذاء، فالجسم متاخرة عن الحذاء.
الأشكال المتاخرة من المقدار، لكونها نجات المقدار، والقدر متاخر من الجسم، والجسم متاخر
عن الجسمية التي هي جزء له، فالشكل متاخر عن الجسمية بهذه المرتبة، فكيف
يمكن أن يقال: إنه متجدد عليها؟

قال: [(والغلى في البيان الأول هو في قوله: لما لم تكون الجسمية علة هما، فهما إذن
غير متاخرين عنها، فإن ما لا يكون علة للشيء، لا يكون متقدماً عليه بالاعتراف، والتقدم

تستخدم هذه الألفاظ والأفعال في السياق المعلوماتي أو الديداني، ولا يوجد أي ردود أو دعم للرسالة.
بالعليا أخص من التقدم المطلق، ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام، فهل البجسمية، وإن لم تكن متقدمة على الاليه، لكنها متقدمة عليها بالطبع، كتقدم الواعي على الاثنين، أو كتقدم جزء الماهية المركبة، على عواصم تلك الماهية وأعراضها اللازمة والزائفة، وإن لم يكن شيء من تلك الأجزاء، علة لشيء من تلك العوارض.

فهذا ما عندي في تلك المتقدم،

أقول: هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة، وإنن حقد ذكرنا أن الصورة، من حيث الماهية، لا تتعلق بالناهي والشکل، بل إليها إما لا تنفث عنها، من حيث الوجود فقط.

ومنه: أن الصورة المشتقة محتاجة في تشخيصها إليها، ولا يعد أن يحتاج الشکل، في تشخيصه إلى ما تأخر عن ماهيته، كنсли المتقدم إلى الأدنى والوضع، المتاخرين عنه. فإذا تناهي والشکل غير متاخرين عن الصورة المشتقة، من حيث هي المشتقة، وإن كانا متاخرين عن ماهيتها.

وهذا القدر يكفينا في هذا الوضع.

قال:

[الباهظة: أن التناهي والشکل من تواضع المادة، وتقريرها ما مر.]

ثم قال: [وإذا عرفت هذه المتقدمات، فقال: الهيول متقدمة على التناهي والشکل، وما إما متقدمان على البجسمية، أو موجودان معها، الهيول متقدمة. إذا على المتقدم على الصورة، أو على ما مع الصورة. وعلي المتقدم، فاليويل بل، أن تكون متقدمة على الصورة، فلو كانت الصورة علة، أو واسطة مطلقة، في وجدتها، لزم تقدمها على الهيول المتقدمة عليها. وهذا الحال.

ولقال: أن يقول: عند كم أن الصورة شريكه علة الهيول، فهي على مذهب متقدمة. والحاصل: إن الذي قد أبطلنا به كون الصورة علة مطلقة؛ قام بعينه، في كونها شريكة العلة.

أقول: قد مر ان الصورة إما هي شريكة العلة، من حيث كونها صورة ما، لا من حيث كونها صورة مشتقة، فهي من حيث كونها صورة ما، متقدمة على الهيول.
(2) ولو كانت سبيلَ القوامِها، لسبقتها بالوجود.
(3) ولكن الأشياء التي هي علل لمالِهِةِ الصورة،
ولكنها موجودة محصلة الوجود - سابقة أيضاً على الهيول
بالوجود.
(4) حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجودًا;
الهيول.
أما لو جعلناها علة مطلقة للهيئة، لوجب أن تكون صورة مشخصة; لأن الصورة
من حيث هي صورة ما، لا يجوز أن تكون علة مطلقة للهيئة المشخصة، كما مر.
ويمكن أن تصير الصورة مشخصة قبل وجود الهيول، فإنها هي القابلة لتشخيصها،
فهي سابقة على تشخيصها.
وسيأتي هذا المعنى زيادة شرح. ولرجوع إلى تفسير المتن.
(2) معناه: لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيول، وقادماً، كانت سابقة
بوجودها على الهيول.
أقول: وفيه إشارة إلى ما ذكرناه، وهو أن السابقة بالوجود، هي المشخصة.
(3) معناه: لأن الصورة لو كانت علة مطلقة، كانت سابقة بوجودها على الهيول،
ولكن الأشياء التي هي علل مالِهِةِ الصورة، والأشياء التي هي علل لوجودها، تكون
جميعها سابقة بالوجود أيضاً على الهيول، لأن السابق على السابق سابقة.
(4) وفي بعض النسخ: [حتى يكون بعد ذلك للصور، وجود غير وجود الهيول،
ثم يكون عن وجود الصورة، وجود الهيول].
ويمنا: على أولى الروايتين ظاهر.
وعلى الرواية الثانية: أن علل الصورة، تقتضى تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعاً،
حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيول؛ فإن العلة المتقدمة على معتوا، مغايرة له.
فانظر كيف فرق الشيخ هندي بين علل مالِهِةِ الصورة، وعمل تشخيصها، فإن كلامه
يقتضي تقدم أحد الصفين على الهيول، وآخر الصف الأخضر عنها.
(5) على أنها معلولة من جنس ما لا تباین ذائه ذات

قال الفاضل الشرح: [إعلم أنه يجب علينا أن ننسر هذا الموضوع أولا، ثم
نبين احتياج الحجة المذكورة في هذه الإشارة إليه، ثانيا. فإنه قد ي忸م أن إذ أسقط
هذا القدر من بينين، وضم ما بعده إلى ما قبله، فإنه تم هذه الحجة.
وعلى هذا التقدير يكون ذكره في أثناء الحجة لغوياً.

أما التفسير: فهو أن المراد من قوله: [على أنها معلولة من جنس ما لا تباین ذاته
ذات الصلة].

هو أن الهيكل لو كانت معلولة للصورة، لكانت من المعلولات التي لا تكون مباينة
عن الصلة، فإن المعلل قد يكون مبايناً عن الصلة مثل العالم مع البارى تعالى، وقد يكون
ملائماً لها، مثل مسألتنا هذه، فإن الهيكل على تقدير أن تكون معلولة للصورة، لم تكن
مباينة عنها، بل كانت مخلقة لها، فإنه ليس يستبعد أن يكون الشيء علة لوجود شيء
و تكون حقيقة تلك الصلة، تقتضى أن تصير حالة في ذلك المعلل، فتكون الصورة علة
لوجود الهيكل، وتكون أيضاً علة للحكم الآخر، وهو صبر وتره حالة في ذلك المعلل.

وقوله: [إن كان أيضاً ليس من أحوال المعلولة لماهية؛ فإن اللوازم المعلولة قسماً].

فالمراد منه أن الهيكل، وإن لم تكن من الأحوال المعلولة لماهية الصورة، إلا أنه لاوجب
إن تكون مباينة عن ذات الصورة، لأن المعلولات المقارنة لعلها، قد تكون معلولات
لماهية الصلة: مثل الفردية للثلاثة، وقد تكون معلولات لوجودها، مثل مسألتنا هذه

أقول: إن الشيخ لا يذهب إلى أن الهيكل معلولة لوجود الصورة، التي ترول مع بقاء
الهيكل، وليس مراده أيضاً بتقوله: [فإن اللوازم المعلولة قسماً].

إن المعلولات المقارنة، قد تكون معلولات لماهية، وقد تكون معلولات للوجود.
بل مراده أن المعلولات يجب القسمة العقلية قسماً، مقارنة للعلم، ومبائنة لها، كما
ذكره أيضاً، هذا الفاضل، قبل هذا.

وكل واحد من القسمين حاصل موجود، وذلك لأنه قال في عمل الشفاء، في الفصل
الرابع، من ثانية الإبهامات في مثل هذا الموضوع، بهذه العبارة: [يجوز أن يكون بعض
أسباب وجود الشيء، إذا يكون عنه وجود شيء يكون مقارناً لذاه، وبعض أسباب وجود
العلاة، وإن كان أيضاً ليس من أحواله المعلوهة ما هيته فانه
الشيء إذا يكن عنه وجود شيء مباين لذاته، فإن العقل ليس يقتضي عن تجريز هذا،
ثم البحث يجب وجود القسمين جميعاً]
هذا ما ذكره في الشفاء، ويظهر منه أنه أراد بقوله هكذا. [فإن الوقزم المعلوهة
قياسان]

ذلك التجريز العقلي، وأراد بقوله: [وكل قسم منهما داخل في الجوهر]
أن البحث يقتضي وجود القسمين جميعاً في الخارج.
قال: [وأما بيان أن الشيخ لما ذكر هذا الفصل في أثناء هذه الحجة، فوالذي
عندئذ أن الحجة التي يريد الشيخ أن يذكرها هكذا، لا تتعلق بها هذا الكلام أصلاً، بل لو
قفي ما قبل هذا الكلام إلى ما بعده، ثمّت الحجة، بل هذا الكلام إذا صلح جواباً عن
كلام يصلح أن يستند به على أن الصورة ليست علة للهيئة.

ذلك الكلام هو أن يقال: الصورة إذا كانت حالة في الهيئة، والحال محتجة إلى
الجهل، فالصورة محتجة إلى الهيئة، ويستحب أن تكون تلك الصورة علة لها؛ لاستحالة
الدور، فقال هذا المستند: لم لا يجوز أن تكون الصورة علة لوجود الهيئة، ثم إنه
يجب حلولاً في الهيئة، لا لأن الصورة تكون محتجة إلى الهيئة، بل لأن الهيئة، بعد
وجودها، تعتبر علة لثبوت صفة الصورة، وهي صورتها حالة فيها.
أو لأن الصورة علة حلولاً في الهيئة، ويكون اقتصادها لثبوت هذا الحكم نفسه
مشروطة بوجود الهيئة تمكن الهيئة من كونها علا للصورة معلوهة لوجود الصورة، إلا أنها
لا تكون محتجا عن ذات العلة.
هذا الكلام يصبح أن يكون جواباً عن هذا الاستدلاء، واعلم الشيخ إما أورده في
هذا الموضوع؛ لأنما ما قال: الصورة لو كانت علة لوجود الهيئة، لكان الأشياء التي هي
علل الصورة، سابقة أيضاً على الهيئة، حتى يكون بعد ذلك، عن وجود الصورة، وجود
الهيئة، استشعر أن يقال له هكذا: إذا كانت الهيئة علا للصورة، فأية حاجة بل إلى
هذه الحجة الدقيقة، على أنها ليست معلوحة للصورة، بل يكفيك أن تقول: الحال محتج
إلى المجال، ومحتج إلى السبي لا يكون علة لذلك الشيء. فلما قفز هذا الاعراض هناء،
ذكر ما ذكره به ضعف هذا الكلام، ثم إنه عاد بعد ذلك إلى تثبيم الحجة التي ابتدا بها
المكاسب والمنفيات
الدوزام المعلولة قسمان، كل قسم منهما داخل في الوجود.

فهذا ما عنى في هذا الموضوع.

أقول: هذا الكلام لا ينسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضوع، بل الواجب أن يقال:
إن الشيخ لما ذكر أن الصورة لو قدر أنها علة مطلقة للهيبيل، لوجب أن تكون الصورة نفسها، مع جميع علل ماهيتها ووجودها وتشخصها، سابقة بالوجود على الهيبيل، حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة في الخارج، وجود الهيبيل التي هي معلولة لها، أو حتى يكون بعد ذلك الصورة وجود محصل في الخارج مقارباً لوجود الهيبيل جسابة الروايتين جميعاً، وأشار القاضي في بيان استحالة ذلك إلى أن هذا التقدير ما يمنع تحققه في هذا الموضوع، فإن الهيبيل، وإن كانت معلولة للصورة، فهي غير مباينة على الصورة، والملوك المقرر لا يتأثر عن وجود العلة المشخصة، أي لا يمكن محصول العلة في الخارج بذاته، لأن العلة إذا سبقت بوجودها، سبقت بما يقرون وجودها، كيف تسبيق على ما يقرون بوجودها؟

وإذا أشار إلى ذلك بقوله: [على أنها معلولة من جنس ما لا يابين ذات الصلة]
أي مع أنها معلولة غير مباينة الدلائل عن ذات الصلة، فكانه قال: لو قدنا تقدم الصورة بوجودها على الهيبيل، مع أن هذا التقدير غير صحيح بتز من مجال آخر، وذلك هو المجال الذي ساق الهرمان إليه، وهو كون الهيبيل متقدمة على نفسها بمراقب.

ثم إن الشيخ استشعر أن يقول: المولى المقرر يجب أن يكون معلولاً للmahā'īah، لا للوجود، لأن أياً أن يكون الشيء معلولاً في الوجود، بل قد يكون الشيء معلولاً للmahā'īah، ومحترفاً للوجود، كالفريدية للثلاثة، وليس الأمر هنا كذلك، فإن الهيبيل ليست معلولة للmahā'īah مطلقاً، فشبه بقوله:

[إن كان أيضاً ليس من أحوال المعلولة لها]}

على أن المولى المقرر لا يجب أن يكون معلولاً للmahā'īah في جميع الصور، بل قد يكون معلولاً لصلة تكون المحايدة جزءاً منها، أو شريكة لها، كما ذهبت إليه ههنا. فتكون معنى كلامه: وإن كانت ذات الهيبيل ليست من الأحوال المعلولة لذات الصورة، فهي أيضاً معلول مقارن، فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليها.
(6) ولكن قد علم أن التناهي والتشكل من الأمور التي لا توجد الصورة الجرمانية في حد نفسها إلا بهما، أو معهما.

(7) وقد تبين أن الهيولى سبب لذينك.

(8) فتصير الهيولى سببًا من أسباب ما به، أو معه، وتتمة وجود الصورة السابقة، يتتمة وجودها للهيولى، وهذا محال.

فقد اتضح أنه ليس للصورة أن تكون علة للهيولى، أو واسطة على الإطلاق.

ثم إنه لما وصف المعولات بأنها قد تكون غير مبالية، ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكورًا في مرا من الكتاب، أشار إلى إمكان وجود الصفين من المعولات:

أعني المقارنة والمبالية في الذهن وفي الخارج معاً بقوله:

[إذا فاز ادن للؤم المuforiaة قمان، كل قمم مهما لم تدخل في الوجود] ونما فرغ من هذا البيان، تم البرهان، فظهر أن النبأ أن هذا الكلام ليس لغوًا، ولا زيادة، كما ظن هذا الفاضل، وأن الحجة المذكورة متعلقة به، لأنه يؤكدها، وبيان حقيقة الحال في هذه المسألة.

(6) قال الفاضل الشارج: معنى ما مرف في المقدمة الثالثة.

(7) قال: معناه ما مرف في المقدمة الرابعة.

(8) وهذا بيان الخلف، وقد يقوله: [ما به أو معه تتمة وجود الصورة]. أن التناهي والتشكل كانا ما به يتم وجود الصورة لا ماهيتها، فهما غير متآخرين، كما هو تتمة وجود الصورة، كما ذهبت إليه، والباق ظاهر.
الفصل الثاني والعشرين

وهم وتشبيه

(1) أو نُعلك تقول: إذا كانت الهيول محتاجة إليها في أن يسوؤ للصورة وجود، فقد صارت الهيول علة للصورة، في الموجود سابقة.

(1) قال الفاضل الشارح: هذا سؤل في الفصل السابق، وهو أنكم قلتم: إن الصورة لا تستوى لها وجود إلا بالتناهي والتشكل، أو معهما، وهما محتاجان إلى الهيول، فإن م ان تكون الصورة محتاجة إلى الهيول بوجه ما، وجوابه: ليس كل ما يحتاج إلى إليه، وجب أن يكون علة للشيء، بل قد يكون، وقد لا يكون.


وإن قلت: إن الصورة لا تحتاج إلى الهيول، لم تكن الهيول متقدمة بوجه ما، على الصورة.

فبطلت حجتك السابقة]. وقلت: إنه يذهب إلى أن الصورة، من حيث هي صورة، تكون متقدمة على الهيول، وشريكه لعلتها. ومن حيث هي مشخصة محصلة في الخارج، تكون متأخرة عن الهيول؛ لأن الهيول هي السبب الفاعل لتشخصها وتحصلها.

وهذا هو المارد من قوله: [إذا لم نقص بكرما محتاجا إليها في أن يسوؤ للصورة وجود]. أى لم نقل: هي العلة الموجدة للصورة، ولا إنها العلة الفاعلة لتشخصها وتحصلها.
فيكون الجواب: أنا لم نقض بكونها محتاجًا إليها في أن يستوى للصورة وجود، بل قضينا بالإجمال أنها محتاج إليها في وجود شيء توجد الصورة به، أو معه.

ثم تلمحي ما بعد هذا، يحتاج إلى الكلام المفصل.

الفصل الثالث والعشرون

إشارة

(1) أنت تعلم أن الصورة الجوهرية، إذا فارقت المادة،

بل قضينا بالإجمال: أنها محتاج إليها في وجود شيء توجد الصورة به، أو معه، أو قضينا أن الصورة محتاجة إلى الهيال في وجود التناغم والشكل الذين تتشخص وتحصل الصورة بهما أو معهما موجودة؟ فتكون الهيال قابلة لحما.

فإذا هي — أعني الهيال — متقدمة على ذلك الشيء، وعلى الصورة المصممة بذلك الظهر، من حيث اتصالها به، لا على الصورة، من حيث هي صورة.

ثم تلمحي ما بعد هذا، يحتاج إلى الكلام المفصل، وهو بيان كيفية احتياج أحدهما إلى الآخر، من غير أن يلزم الدور، على ما قلناه.

(1) يبرد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيال، واحتياج تقدم الهيال، على ما تم تقدمها.

على ما، من حيث هي متقدمة على الهيال، على وجه الدور.

قال الفاضل الشاكر: ما أبطل كون الصورة علة مطلقة أو واسعة للهيال، أراد أن يبطل الفصل الثاني من الأقسام الأربعة التي صدرنا الباب بها، وهو أن يقول: الصورة محتاجة إلى الهيال.

وهذا الفصل يشمل على بيان أن الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست بتأخرة في الوجود عن الهيال.

وتقريره: أن الصورة الجوهرية إذا زالت عن المادة، فإن لم يحصل عقبها في المادة.
فيán لم يعقب بدء ، لم تبق المادة موجودة . فمُعقِب البدل
مقيم للمادة - لا محلة - بالبدل .
وليس بواجب أن نقول : ويقيم البدل أيضًا بالهيلوي ،
صورة أخرى ، تكون بدلا عنها ، لم تبق المادة موجودة ، لما مر أن الهيلوي لا تخز عن
الصورة . وإذا كان كذلك ، فالشيء الذي عقب الصورة الرائئة بالصورة الحادثة ، مقيم
المادة ، أي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البديل .
ثم إننا لا يلزم من صدق قولنا : إن ذلك المعقِب يحفظ وجود المادة بذلك البديل -
صدق أن نقول : إن يحفظ ذلك البديل تلك الهيلوي ؛ لأن الشيء ما لم يوجد ، لم يكن
حافظًا لوجود غيره .
فلولا كانت الهيلوي مقيمة للصورة ، لكان تقدم أولا ، ثم تصير بعد ذلك مقيمة
للصورة . وقد كنا بيئة أن الصورة مقيمة للهيلوي ، فيلزم أن يكون وجود كلاً واحدًا منهما
سابقًا على وجود الأخرى . وهو معنى قوله :
ووبالجملة لا يمكنك أن تدير الإقامة .
ولقال أن نقول : هذا الفصل كالمتناقض لما مضى ؛ لأن فيه بيان أن الصورة متقدمة
على الهيلوي ، ولم كانت كذلك ، استحال تقدم الهيلوي على الصورة .
وقد كانت الحجة المذكورة على امتثال كون الصورة علة للهيلوي ، مبنية على أن
الهيلوي يقتِدما بوجه ما ، على الصورة .
وشك آخر : وهو قوله :
فمُعقِب البدل مقيم للمادة - لا محلة - بالبدل .
ليس يحيد على الإطلاق ؛ فإن الجسم لا ينفك عنAIN ما ، وشكل ما ، ومقدار ما ،
وإذا كان كذلك ، فإن زألAIN معين ، أو شك معين ، أو مقدر معين ، فلا بد من
أن يحصل أين آخر ، وشكل آخر ، ومقدار آخر ، ليكون بدلا لما مضى .
ثم لا يلزم أن تكون هذه الأعراض صورًا مقيمة للمادة ، فلعلنا أن معقِب البديل
لا يجب أن يكون مقينا للمادة بذلك البديل ، بل لو صبح ذلك ، لكان إما يصبح في بعض
الأشياء ، وبالبرهان .]
على أن تكون الهبيلي قامت فأقامت، لأن الذي يقوم فيقيم، متقدم بقوامه: إما بالزمان، أو بالذات.

وبالجملة لا يمكن أن تُدر الإقامة.

أولى: لما بين في هذا الفصل كيف تكون الصورة على الهبيلي، أشار إلى أن المسألة لا تتعلق باستحالة الدور، لأن الهبيلي لم كتبت مقيمة للصورة، كانت مثيرة بنفسها، قبل وجود الصورة، إما بالذات، أو بالزمان، وهو مجال لما مرسى.

هذا يعني هو الذي أورد في بيان استحالة أن تكون الصورة علة مطلقة للهبيلي.

أشار إليه يقوله: على أنها معلولة من جنس ما لا تتأين ذائت ذات العلة.

كما سبق ذكره.

فإذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحدة معينة علة للأخرى مطلقة، لاستحالة قيم كل واحدة معينة من غير الأخرى.

ثم إنه جعل الصورة، من حيث هي صورة، سابقة على الهبيلي وشريكية لها الفاعلية.

ولم يجعل الهبيلي، من حيث هي هبيلي، سابقة على الصورة، لأن الهبيلي، من حيث هي هبيلي، قابلة محضة، بخلاف الصورة، فلا يمكن أن تُصبر فاعلة ومتعلقة للوجود.

وأما الشكل الأول: الذي أوردته القاضي، فيجلب بما ذكرناه مجازاً، من كيفية تقدم إحداهما على الأخرى.

وأما الشكل الثاني: فليس بورد، لأن استحالة انفكاك الحسوم عن أين ما، لإما يقضي احتياط الجسم، لا في كونه جسم، بل في وجوده، وشيئه، إلى الأين، مكون، حيث هو أين ما، من حيث هو أين معين.

والأين، من حيث هو أين ما، يحتاج إلى الجسم، من حيث هو جسم ما، ومن حيث هو أين معين.

وأما قوله: لا يلزم أن تكون هذه الأعراض صوراً، فقد يدل على أنه ظن أن الشقيق أثبت وجود الصورة، بأنها مقيمة للمادة فقط.

وهذا سوء من باب تويل العكس، لأنه كل صورة مقيمة، وليس كل مقيم صورة.

بل المهم الذي هو الصورة، إما هو جوهري يقيم جواهر هي علامة وفادته.
الفصل الرابع والعشرون

إشارة

(1) ليس يمكن أن يكون شيئان، كل واحد منهما يقام به الآخر، حتى يكون كل واحد منهما متقدمًا بالوجود على الآخر، وعلى نفسه.

(2) ولا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع هذه أعراس أقامت أعراساً، لأنها أقامت أجناساً مشخصة لا في جسمها، بل في تشخصها العارضة بحسبها، ولذلك ميّت بمشخصات الجسم.

فإذا القضى بها ليس بمترجح.

وأما قوله: [فلمكن أن معقب البدل لا يجب أن يكون مقياً بالحملة، ذلك البدل] فليس نتيجة لما ذكره; لأن الذي ذكره لم يقض إلا كون معقب الآتين، مقياً للجسم المختص بالأيدين، وذلك لا يتاف إقامة الماده بالصورة.

(1) أقول: يريد بيان امتناع القسم الرابع من الأقسام الأربعة المذكورة في الكتاب، وهو أن يكون هناك شيء آخر يقيم واحدة من الهيل والصورة، إما بالآخر، أو مع الآخر، فإنه يناسب الدور المذكور في الفصل المقدم.

وبدأ بما يكون إقامة كل واحد منها بالآخر، لأن الأظهر فسادًا، ولأن الثاني راجع أيضًا إليه.

والفاظ الكتاب ظاهر.

وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح الثالث الأقسام الأربعة التي أوردها هو.

(2) أقول: وهذا هو الذي تكون الإقامة فيه مع الآخر.

وحمل الفاضل الشارح على القسم الرابع من الأقسام الأربعة المذكورة التي أوردها هو، وهو كون كل واحد منها غير يحتاج إلى الآخر.
الآخر ضرورة ؛ لأنّه إن لم يتعلق ذات أحدهما بالآخر،
جاز أن يقوم كل منهما وإن لم يكن مع الآخر. وإن تعلق
وبينان هذا القسم: هو أن ذات كل واحد من الشيوخ الذين يوجد كل واحد منهما
مع الآخر، لا يخلو:
إما أن يتعلق بالآخر - من حيث هو ذلك الآخر - بوجه من الوجه.
أو لا يتعلق به أصلا.
فلان لم يتعلق، جاز وجود كل واحد منه ومنفراً عن الآخر.
وإن تعلق، فلذات كل واحد منه تأثير ما، في أن يثم وجود الآخر.
والذي هو القسم الأول بعينه الذي بان بطلانه.
والحاصل: أن هذا القسم برعج: إما إلى عدم التلازم، أو إلى الدور المذكور.
ولأجل هذا المعنى ذكرنا من قبل أن المتولّبين المتسببين إلى علة واحدة، إذا لم يكن
ببينهما ارتباط بوجه يقتضي أن يكون بينهما تلازم عقلي، لم يكن بينهما إلا مصاحبة
ال очередь فقط.
والمعنى العام للإضرار: [أن المطلوب ههنا بيان أن الشيوخ إذا كان كل واحد
منهما غنيًا عن الآخر، وجب حصة ورثة كل واحد منهما مع عدم الآخر، وأنّما ذكرته
عليه حجة، بل ما زدم إلا إعادة الدعوى.
ووالذي واضح هو لا يمكن له مثال من الموجودات، لأن كان يحتاج في إبطاله إلى البرهان،
وكيف وإن له مثالاً من الموجودات؟ فإن الإضافات لا توجد إلا معاً، مع أنه ليس
لواحدة منهما حاجة إلى الأخرى؛ لأن إحدى الإضافات لم احتاج إلى الأخرى،
لتأخرت عنها، فلا يكونن معاً، ولزم من احتاجان الأخرى إليها، الدور.
فإن قام: هذا التلازم لا يعجل إلا في الإضافات، فلنا: دعوى انصصاره في
الإضافات مقتصرة إلى بينة.
والجواب: أن المجهود من كون الشيء غنيًا عن غيره، وليس إلا صحة وجوده
مع عدم الغير. فإن البيان هو الدعوى بعينه يدل على أن المدعو واضح بنفسه، غير يحتاج
إلى برها.
ذات كل واحد منها بالآخر، فلذات كل واحد منها تتأثر
في أن يتم وجود الآخر.
وذلك مما قد بان بطالبه.

وإذا أعيد ذكره بعبارة أخرى ليثير الالتباس اللغز.
وأما المتضايفان: فليس كل واحد منها غالبًا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل،
ولا احتياج بينهما دائرًا، كما ألمه. بل هما ذاتان أفاد شيء ثالث كل واحد منها صفة
بسبب الآخر. وتلك الصفة هي التي تسمى مضافًا حقيقًا.
فإذا كان كل واحد منها محتاج، لا في ذاته بل بصفته، تلك، إلى ذات الآخر.
وهذا لا يكون دورًا.
ثم إذا أخذ الموصف والصفة معاً، على ما هو المتضاف المشهور، حدثت جملتان
كل واحدة منها محتاجة، لا في كلها بل في بعضها إلى الآخر، لا إلى كلها بل إلى
بعضها غير المتاح إلى الحجلة الأولى. فظن أن الاحتيال بينهما دائر، ولا يكون في الحقيقة
كذلك.
فإذا ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج لأحدهما إلى الآخر على ما ظنه، ولا على
سبيل الدور.
وظهر من ذلك أن المعه التي تكون بين المتضافين، ليست من جنس ما تقدم
بطالبه، بل هي معبة عقلية، معها وجوه تعلقهما معاً.
وحال الهيلي والصرورة تناسب هذه الحال من وجه، وهو تعلق كل واحدة منها
بالآخر، من غير دور.
وتخالفة من وجه، وهو كون الصورة أقدم ذاتًا من الهيلي.
وإذا لم يكن تعلقهما تعلق التضافي؛ لأن المتضافين لا يمكن أن يعاقلا متفردين،
بخلافهما؛ ولذلك احتاج مع تعلق الصورة، البين ووجودها إلى إثبات الهيلي.
ثم إن التضافي يعرض لهما بعد تعلقهما، كما في سائر أنواع المضاف المشهور.
(3) فبَيْنِ أَنْهُ إِمَّا يَكُونُ التَّلَازِمُ مِنْ جَانِبٍ واحِدٍ،
فَإِذَا هُوَ الْعَرَبَيْنِ وَالصُّوْرَةِ لَا تُكْيِنَانَ فِي درَجَةٍ التَّلَازِمُ والمعِيَّة
فِي الصَّوْرَةِ.
(4) وَالصُّوْرَةِ فِي الكَائِنَةِ الْقَافِسَةِ تَقْدِمُ مَا وَيْلِ اللَّهُ،
يُطَلِّبُ كَيْفَ هُوَ
الفَصْلُ الخَامِسُ وَالْمَشْرِنُ
إِشْدَارَةً
(1) إِنَّمَا يَكُونُ ذَلِكَ عَلَى أَحَدِ الأَقْسَامِ الْبَاقِيَةِ
(3) قَدْ بَنَى مَا مَرَّ التَّلَازِمُ يَنْقَسَمُ
إِلَّا مَا يَكُونُ التَّلَازِمُ فِيهِ لَأَحَدِ التَّلَازِمِينَ بَالآخِرِ، مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ
وَإِلَّا مَا يَكُونُ لَكُلٍّ وَاحِدٍ مِنْهُ بَالآخِرِ.
وَإِذَا بَلَّى القَسْمُ الْآخِرِ، ثُبِّتُ الْأَوَّلُ، وَهَوَّ الَّذِي قَسَّمَهُ السُّجَّيُّ إِلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ
هِي كَونُ الصُّوْرَةِ
عَلَةً، أَوْ آلَةٍ وَوَاسِعَةً، أَوْ شَرِيعَةً لَّلَّغةً
وَقَدْ بَلَّى مَنْهَا أَيْضًا قَسَمًا، وَبَلَّى وَاحِدًا، وَهُوَ كُونُها شَرِيعَةُ لَّلَّغةِ
(4) إِنَّمَا خَصَّ الكَائِنَةِ الْقَافِسَةَ الْبَاقِيَةَ بَالآخِرِ، لَأَنَّ تَصُوْرَ التَّقْدِيمُ فِيهَا، مَعَ كُونِهَا
مَتَجَدِدَةً، عَلَى الْعِلْمِ الْبَاقِيَةِ فِي جَمِيعِ الأَحْرَاضِ، أَبْعَدْ، وَكِيْفَةُ التَّقْدِيمُ هِيَ مَا صَرِحَ بِهَا
فِي الفَصْلِ التَّالِي هَذَا الفَصْلُ. وَهِيَ أَنَّهَا تَشَكَّلُ شَيْأً أَخْرِجَ فِي الْعِلْمَ، وَتَقْدِيمُ عَلَى الْعِلْمِ
مِنْ حَيْثُ هِيَ صُوْرَةً مَا، لَّا مِنْ حَيْثُ هِيَ صُوْرَةً مَعَيَنَةً، فَإِنَّهَا مِنْ تَلْكِ الحُكْمَةِ مِستَمَرَّةٌ
الجُوُدُّ كَالْمِلِّيْبِ.
(1) لَمْ أَبْلَغْ الأَقْسَامَ الْمُحْتَلَةِ إلَّا وَاحِدًا، وَهُوَ أَنَّ الصُّوْرَةَ جَزِّ العَلَةِ، ثُبِّتُ أَنَّهُ
حقًا فَصَرِحَ بهُ فِي هَذَا الفَصْلِ.
وهو أن تكون الهيول توجد عن سبب أسفل، وعن معين بتعقب الصور، إذا اجتمعا، تم وجود الهيول.

وأشار بقوله: [ذلك]
إلى ما أوجب طله في الفصل السابق.
وبين أن الشيء الذي يشارك الصورة في العلي ما هو، وهو الذي سباه سبباً أصلاً.
وإذاما سباه أصلًا، لأنه المستمر الوحيد، المستحفظ لوحدة العلي، على ما مر.
وأيضاً لأنه الذي يفيد أسفل وجود الهيول، من حيث كونها بالقوة، فإن الصورة لا تفيد إلا إخراج ذلك الموجود المستفاد منه، إلى الفعل، وبعيبه، وهو كما ذكرنا موجود ثابت، دائم الموجود، مفارق عن المادة، و لما يتعلق بها من الجسيمات، وإلا لعد بعض الحالات المذكورة.

وقد يسمى عقلًا، كما سيجيء ذكره، وبيان صفاته.

وأما المعين بتعقب الصور، فهو السبب الذي ينطي تعقب الصور، وسياحًا معيناً، لأنه يفيد، بواسطة الصور المتقابلة، بقاء الهيول، لا أصل وجودها.

فهذا السبب الأصل في إقامة الهيول المستمرة الوحيد.

وقد ذهب الفاضل الفارح: [إلى أن ذلك المعين هو، الحركة السريرية، التي تفيد الهيول، الاستعدادات المتقابلة لقبول الصور المتحددة المتعاقبة،]

أولًا: إنها ليست بكافية في تعقب الصور، لأن الحصول الاستعداد لا يكفي في وجود الشيء، فإن العلة المقدمة ليست من العلة الموجهة، بل يحتاج فيه مع ذلك: إلى مفيض لأصل وجود الصورة، كما ذكر هو أيضاً في كلامه وجه الاحتياج إليه، وهو السبب الأصل يعيبه، على ما سيأتي بيانه. وإلى أحوال المتفاوتة من خارج، طبيعية أو قسرية، يتحدد بها ما يجب من المقدار والشكل، على ما مر.

فالعامة لوجود الصورة المتحددة، هي جميع ذلك.
والمعين إن حمل على علة الصورة، فيه عن أن يحمل عليها بأسها، وحيث يكون السبب الأصل أيضاً داخل في المعين، من وجه.
تُشخص بها الصورة، وتُشخص هي أيضاً بالصورة.

(2) يُشير أيضاً أن يحمل المعين على طبعة الصورة، من حيث هي صورة، ويتكون تقدير الكلام هكذا:

[عن سبب أصلي، ومن معين يحصل وجوده عن السبب الأصلي، بتعمية الصورة]
ف يكون فاعل التعمية هو السبب الأصلي، وله شيء، أصلاً، لأجل أنه علة بالوجهين:
أحدهما: لا توسط.
وال الثاني: توسط المعين الذي هو الصورة، فهو أصل في علية مطلقًا.
وعلى التقديرين جميعًا، قوله:
[إذا اجتمعنا تم وجد الهيل]

يريد به اجتياع السبب الأصلي والصورة، من حيث هي صورة، لأن علة العامة القريبة، هي جميعهما، وهو مستمر الوحيد، على ما مر.
فإذن الصورة المتعدقة شريكة للسبب الأصلي في إقامة الهيل، بما يشارك به الصورة الزائفة، وجمعة للمادة جمرًا غير الذي كان بالفعل، بما يضافها من الأحوال الروحية.

(2) قال الفاضل الشافع: [لا بين كيفية تتعلق وجد الهيل ووجود الصورة، أراد أن يشير إلى كيفية تشخيص كل واحدة منها بالأخرى.
ثم إن فيه شيئًا؛ وذلك أنا قد بين، فيها مغنى، أن كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة، فذلك النوع إذا ما يتشخص بالمادة، فتشخص تلك المادة، إن كان لمادة أخرى، لزم التسلسل.
فزعم الشيخ هننا: أن كل واحدة منها، أعنى الهيل والصورة تشخيص بالأخرى.
وإذا لا يقتضي الدور، لأننا نجعل ذات كل واحدة منها علة لتشخيص الأخرى.
وللقاء أن يقول: إن تشخيص كل واحدة منها بدأت الأخرى، متوقف على انفعام ذات كل واحدة منها إلى ذات الأخرى، وانفعام ذات كل واحدة منها إلى ذات الأخرى، متوقف على تشخيص كل واحدة منها، فإن انفعام غير موجود، ونليس بموجود، فلا ينضم إليه غيره.
ويمكن أن يجاب عن ذلك: بأن تمنع هذه المقدمة، فإن انفعام الوجود إلى الماهية،
لا يتوقف على صورة كل واحدة منها موجوداً.
على وجه يَحْتَمِل بيانُهُ كلاماً غير هذا المجمل.

فِكَذَا هَذَا.

أَقْلُ : ٌتَشْخِصَ الْمُلِجَّ الْمُلِجَّ بِذَا الْصُّوْرَةِ مَعْقِلٍ ؛ فَإِنَّ الْمُلِجَّ إِنَّما تَشْخِصُ هِذِهِ الْمُلِجَّ بِذَا الْصُّوْرَةِ ؛ لَنَشْخِصُ هِذِهِ الْصُّوْرَةِ لَنْ أُشْخِصُهَا وَلَا مِنْ حِيْثْ إِنَّهَا صُوْرَةُ مَا، كَمَا مَثَلُّ.

وَأَرَاهُ تَشْخِصُ الصُّوْرَةِ بِذَا الْمُلِجَّ فَلَسِيسَ مَعْقِلًا، لَوْ جَهِينَ : الآلِ : أَنَّ هَذِهِ الْصُّوْرَةَ لَمْ تَصُرُّ هِذِهِ الْصُّوْرَةُ بِذَا الْمُلِجَّ ؛ لَنْ أُشْخِصُ هِذِهِ الْمُلِجَّ، مِنْ حِيْثْ إِنَّهَا مِلِجَّةُ مَا، فَإِنَّ هَذِهِ الْصُّوْرَةَ لَمْ تَصُرُّ هِذِهِ الْمُلِجَّ، لَنْ أُشْخِصُ هِذِهِ الْمُلِجَّ، وَلَا مِنْ حِيْثْ هِذِهِ الْمُلِجَّ.

فَأَذِنَ تَشْخِصُ الصُّوْرَةِ بِذَا الْمُلِجَّ، يُقْبَلُ مِنْ حِيْثْ هِذِهِ الْمُلِجَّ، لَا مِنْ حِيْثْ هِذِهِ الْمُلِجَّ.

أَلْثَانِيِّ: أَنَّ ذَا الْمُلِجَّ هُوَ حَقِيقَةُ الْقَابِلَةِ وَالْأَسْتَعْدَادِ، فَكَيْفَ تَشْخِصُ عَلَةَ وَفَاعْلاً

للَّفَاعْلا : يَلِدُ قَدْ قِلَّ : إِنَّ كُلَّ نَوْعٍ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُنَّ لَهُ أَشْخَاصٌ، فَلَا لَكَ النَّوْعُ إِنَّا ْيُشْخِصُونَ بِالْمَلَاذَةِ ْمَعْقِلًا، إِنَّهُ يَشْخِصُ بِذَا الْصُّوْرَةِ، إِنَّما هِذِهِ الْمُلِجَّةُ مِنْ حِيْثْ هِذِهِ الْمُلِجَّةُ، فِي نُوْعِهَا "إِنَّ هَذِهِ الْمُلِجَّةُ مِنْ حِيْثْ هِذِهِ الْمُلِجَّةُ، وَلَا مِنْ حِيْثْ هِذِهِ الْمُلِجَّةُ.

وَفَأَرَاهُ تَشْخِصُ الصُّوْرَةِ بِذَا الْمُلِجَّ المُلِجَّ، مِنْ حِيْثْ هِذِهِ الْمُلِجَّةُ، وَلَا مِنْ حِيْثْ هِذِهِ الْمُلِجَّةُ.

وَنَشْخِصُ الْمُلِجَّ بِذَا الْصُّوْرَةِ الْمُلِجَّةُ، مِنْ حِيْثْ هِذِهِ الْمُلِجَّةُ، ْلَا مِنْ حِيْثْ هِذِهِ الْمُلِجَّةُ.

وَلَا مِنْ حِيْثْ هِذِهِ الْمُلِجَّةُ، وَلَا مِنْ حِيْثْ هِذِهِ الْمُلِجَّةُ، وَلَا مِنْ حِيْثْ هِذِهِ الْمُلِجَّةُ.

أَوْلِي : ْمُحْرَّكُ قَبْلَ الْمُلِجَّةِ وَالْمُلِجَّةِ، وَإِلَيْهِ نَذَّبُ هَذَا.
الفصل السادس والعشرون

وهم وتنبيه

(1) أو لعلك تقول: لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه، فكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر.
والذي يُخلصك من هذا، أصل تحققُه، وهو أن العلة كحركة يدك المفتاح؛ وإذا رفعت، رفع العلة، كحركة المفتاح.
وأما العلة؛ فليس إذا رفع، رفعت العلة؛ فليس رفع حركة المفتاح، هو الذي يرفع حركة يدك، وإن كان معه.
بل يكون إذا أمكن رفعها لأن العلة، وهي حركة يدك، كانت رفعت.
والثاني: موجود في العقل دون الخارج، فإن ليس بصحيح أن يقول: إنه غير موجود أصلاً.
وأما الجواب: بانضمام الوجود إلى الماهية، فغير صحيح أيضاً، لأنهما أمان عقليان، ولا يصبح إلحاق الأمور الخارجية، من حيث هي خارجية، في أحكامها، بالأمور العقلية، من حيث هي عقلية.
(1) لما ثبت أن التلازم بين الصورة والهيكل، هو بسبب احتجاج الفيل إلى الصورة، من حيث الذات، لا بالعكس، ورد عليه شك، وهو أنهما لما تلازمهما في الرفع، فليس أحدهما بالتقدم أو التأخر، أول من الآخر.
فصول السابع والعشرين

تدنيب

(1) يجب أن تتطلف من نفسك وتعلم أن الحال فيما لا تفارق صورته ، في تقدم الصورة ، هذه الحال ، وهذا الشكل لا يختص بهما ، بل هو وارد على أحد قسمى التلازم الذي يكون بين العلة التامة وبين مسويلها.

الجواب : أن التلازم في الرفع ، إما 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 جنب الوجود إيجاب العلة ، مما يوجبها معاً، أقدم من إجاب الملول ، ووجود العلة أقدم من وجود الملول.

(1) الجسم الذي لا يفارق صورته هو الكليات بأسرها ، وببيان أن حالة في تقدم الصورة حال المنصصات ، أن تعلق كل واحدة من الهيولة والصورة بالأخرى هناك ، أيضاً.

إما أن يكون من الحثبين على السواء ، وهو باطل ، إما للدور ، أو لعدم التلازم.

إما أن يكون من جانب واحد ، ولا يجوز أن يكون الخيار إليه هو الهيولة ، لأن القابل لا يكون فاعلاً.

فإذاً هي الصورة ، وهي :

إما أن تكون علة الهيولة ، أو واسطة وآلة ، أو جزء علة.

الأولان باطلان ، لما ور .
الفصل الثامن والعشرون

تنبيه

(1) الجسم ينتهي بإسبيطه، وهو قطعه.
والبسيط ينتهي بخطه، وهو قطعه.
فبلى إن إسبيط لسبيئة أصل يكون جميعهما خلا للهيبول.
قال النافذ الشرح: فلا [تفاوت بين الكلام في الفلكيات والنصوصيات، إلا
 بشيء واحد، وهو أنه قد يثبت في النصبات أن الهيبول ليست هي الخاتم إليها، لأن قلنا:
 إن الصورة إذا زالت، يجب أن يحلها بلد، ومعقل البلد مقيم، لدئبا بالبند.
وهذا لا ينحصر في الفلكيات.
بل بيتنا هننا أن القابل لا يكون فاعلاً، وهذا البيان كان عاماً لهما، إلا أن الشيخ
 لما لم يذكر في النصبات هذا البيان العام، واقتصر على البيان الخاص بها، أمر بالاختفاء.
هننا في معرفة أن الحال فيما واحد.
وأقول: ريتفاوت الحال فيما أيضاً بشيء آخر، وهو أن استعداد الهيبول لتلازيم
 الصورة في الفلكيات، لا زام لذاتها، مستفاد من مبنية لها، في النصبات غير لازم
 لها، بل مستفاد من الأحوال المختلفة المتعددة الخارجية.
إلا أن بيان الحال فيما، لا يختلف بهذا التفاوت.
(1) الكميات المتصلة الثارة ثلاثة أنواع:
الجسم التعليمي.
والبسيط، والخط.
ويصل بها إلى النسبة نوع آخر من غير جنسها، وهو النقطة.
فلجسم: هو مقدار ذو وضع، له أبعاد ثلاثة.
والبسيط: هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط.
والخط: هو مقدار ذو وضع له طول بلا عرض.
والخط ينتهي ب نقطة، وهي قطعة.

والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها.

والصورة الجسمية، لذا تستمر الجسم التعليمي، ولذلك ربما نكتب أحدها بالآخر.

وإلى الجسم التعليمي يستمر البسيط، والسيط رابطاً الخط، والنقطة، لا لزمنها، بل

باعتبار النافذ.

فلذلك اتصلت مباحث المدار بين الحفاظ الأدبي.

وإلى كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث الماضية بالعرض، وبقيت

المباحث البارقة، فأورد هذا الفصل بعد تلك المباحث، مشتملاً عليها.

وأعلم أن الجسم في قوله:

[الجسم ينتهي ببسيطة].

هو التعليمي، لأنه بالذات معرض البسيط، والجسم الطبيعي إذا يصير مروعه،

ببسيط التعليمي.

وقد أفاد بقوله: [الجسم ينتهي ببسيطة].

إلى البسيط أولا، وكيفية لزمه للجسم ثانياً، وذلك لأن انتهاء الشيء، إذا يكون

عند انتقال امتداده الآخر في جهة ما.

وإلى كان الجسم إذا امتداد ثلاثة؛ وانتهاء الواحد منها في جهة، من حيث هو

واحد، يقضي بتقاء الاثنين الباقين؛ فذان الجسم ينتهي بما من شأنه أن يكون ذا امتدادين

فقط، وهو المسمى ببسيط.

وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط.

وأما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين؛ فهو ينتهي بما لا امتداد له أصلاً،

وكيون هذا وضع، لأن هذه المقارن ذوات أوضاع، فنهايتها كذلك.

والذي هو الوضع الذي لا امتداد له أصلاً، هو النقطة.

فانهاي يتمى بالنقطة، وهي ليست مقدراً، لعدم الامتداد فيها.

قال الفاعل الشرح: [إذا لم يقل: فإنه أن الجسم هو البسيط] بل قال: [ينتهي

ببسيطة].
(2) والجسم يلزم السطح، لا من حيث تنتمى جسمه بي، بل من حيث يلزمه التناهي، بعد كونه جسمًا.

لأن البسيط كم: والنهائية من المضاف المشهور، فإنها نهائية لدى النهاية.
فأذن القول بشأن البسيط نهائية الجسم خطاً، بل هو الذي به يتناهي الجسم.
وأقول: التحقيق يقتضى أن يكون هناك ثلاثة أمور:
أولاً: ماهية السطح الذي هو المقدر المتصل، ذو البعدين.
وثانياً: عدم الجسم مباني نفاده وانقطاعه وانهائه، لا العدم المطلق.
ثالثًا: إضافة عارضة إلى الجسم.
وإذا استدل على ثبوت الأول للجسم بثبت الثاني له، إذ هو مقارن ومستلزم للأول.
وأما الثالث، فإذن اعتبر عروضه للأول، كان الجماع مضافًا إلى ذي السطح.
وإذا اعتبر عروضه للثاني، كان نهائية مضافًا إلى ذي النهاية.

قال الفاضل الشافعي: [مراده أن السطح والتناهي ليسا جزئين مالية الجسم للإمكان انفكا كت تصورو الجسم عن تصورهما، حين يتصور جسم غير متناه، ويكون
لا يتصور إلا بعد تصور أجزائه].
ثم اعتبر عليه: [إذا تصور الجسم، ونحتاج في معرفة تآليفه من الهويل والصورة،
إلى الحجة، ولم يكن ذلك إلا لكون تصوره قبل معرفهما، ناقصاً مكتسباً بالروسوم.
وبد معروفيهما، تآليًا مكتسباً بعدد مشتمل عليهما.
أو لكون تصور الشيء غير مقتضى لتصور أجزائه.
وكيفما دارت القضية، فلا يجوز مثله في السطح والتناهي؟]
آمر: 
واخبار عنه: أن أجزاء الشيء في العقل - أعني الجنس والفصل - غير أجزائه في
الوجود، أعني الصورة والمادة.
وإذن يتصور بأجزاءه العقلية، ونطلب بالحجة أجزائه الوجودية، وإن كانت الأليل بالقوة، مشتملة على الأخيرة، فإن الإعداد المخوذة في حد الجسم، تدل على صورته،
wالقبل المأخوذ فيه، يدل على مادته.
 فلا كونه ذا سطح، ولا كونه متناهى، أمر يدخل في تصوري جسماً، ولذلك قد يمكن قوماً أن يتصوروا جسماً غير متناهي، إلى أن يتبين لهم امتناع ما يتصورونه.

والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزءين عقليين، إذ هما ليسا بمحولين على الجسم.

فيِنَ السِّيِّدِ الشَّيْخِ:

أولاً: أنهما ليسا جزءين في الوجود، وذلك لأن السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه، وإلاً لا يكون كذلك.

ثانياً: لا يمكن أن يتصور كون ذي السطح، وذئ التناهي، جزءين عقليين، لكونهما محولن عليه فيُنَ أنهما أيضاً ليسا كذلك، لأننا كننا تصورهما عن تصورهما.

واعلم أن الذي، كما يترمز بجزءه العلوي، وجزئه الوجودي، فقد يقوم بعلته كمادته بالصورة، وحصة النوع من الجنس، بالفصل.

الجسم لا يقوم بالسطح واحد من هذه المعاني.

أما الأولان: فلمّا مر.

أوَّلَ أَيْضًا: فَلَمّا سِيَأَثِي، وَهُوَ الَّذِي لا يعْلَلُ الجُسَّامَ.

وَقَالَ أَيْضًا مُعْتَرِضًا عَلِىَ قُولِهِ:

[ من حيث يلزم التناهي.]

إذن مشتّر بأن السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي، وهو يقتضي أن يكون عروض التناهي للجسم، قبل عروض السطح له، وهو باطل؛ لأننا بِنِيَان النهاية إضافة عارضة للسطح، والعارض متآخِر من المروع، فكيف يكون عروض النهاية للجسم، قبل عروض السطح له؟

ثم قال: [ويمكن أن يجاب بأن النهاية المتآخِرَة عن السطح يمكن أن تكون سبيلاً لثبت السطح للجسم، كالأوسط في برهاان اللمي، إذا كان معلولاً للأكبر ورحلة لشبوته للأصغر.]

وقال: [النهاية إضافة عارضة للسطح.] يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقى، وهو منافق للحكمة عن قريب، بل [منه من المضاف المشهورى.]

ففعله نسٌ ذلك.
(34) وأما السطح كسطح الكرة، من غير اعتبار حركة أو قطع فيوجد ولا خط.

وأما المحور والقطبان والمنطقة، فهما يعرض عند الحركة والخط المحيطي للدائرة، قد يوجد ولا نقطة.

ثم إنه إن اخذ البداية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار، مشهورة، وثارة مفردة، وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية، كيف سأغ له أن يجعل إضافة العارض إلى معاوضته سبباً لعوض ذاك العارض للمعوض، فإن تلك الإضافة لا تقبل إلا بعد العوض.

فانظر إلى هذا الرجل الفاضل، كيف يخطف في كلامه، ولا يبايع ابن يذهب.

وأما حقيقة من قبل وهو أن الانقطاع يعرض لامتداد الجسم أولاً، ثم السطح يلازم ذلك الانقطاع ثانياً، ثم تعرض لها الإضافة باعتبارين، تزول هذه الشبه.

(35) يريد بيان لزوم الخط للسطح، والنظرة للخط أيضاً، براعة التناغي، فإنهما لا يعرضان لها مع عدم التناغي.

وأجب أن نعرف أولاً الألفاظ التي استعملها في هذا الموضع فقولهم:

الكرة: جسم يحيط به سطح واحد، في داخله نقطة تكون جميع الخطوط الخارجية منها إلى ذلك السطح، متساوية.

ال دائرة: سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة تكون جميع الخطوط الخارجية منها إلى ذلك الخط متساوية.

والقطب: مركزها.

والخط المستقيم المار بالمركز، المتئلي في الجانبين إلى المحيط، قطرها.

وإذا قطعت الكرة مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة.

وإذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستدارة، حدث عليها نقطتان لانحركان، هما قطباً، وقطر بياهم هو المحور، ومنطقة هي أعظم الدوار على سطح الكرة التي يتوازي أبعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين.

وقد تبين من ذلك أن الخط والنقطة، إنما يعرضان للكرة باعتبار أحد الأمرين، إما القطع، وإما الحركة.
(4) وأما المركز فعندما تتقاطع أقطار، أو عند حركة ما، أو بالفرض.

(4) أقول: يريد أن الدائرة لا يصير مركزها موجودًا فيها إلا بأحد ثلاثة أشياء:
أحدها: التقاطع.
والثاني: الحركة.
والثالث: الفرض.

فإن تتقاطع الأقطار إذا يكون على نقطة، هي المركز.
وحركة الدائرة إذا تقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة، هي المركز.
وأما الفرض، فظاهر.
وأما قبل عرض هذه الأمور، فوجود مركز في وسط الدائرة، كوجود نقطة في كلها.
أي كما أن موضع النقطة في الثلاثين مم勾ب بالقطر قبل الفرض، على وجه لا يمكن وقوعه.
بعد الفرض في غير ذلك الموضع، فكذلك حال المركز.
ثم ذكر أن وقوع الفصل في المقدار إذا يكون بالقطر فقط، ولا يخرج إلى الفعل.
إلا بسبب الأعراض أو الفرض، كما مر ذكوه مزارة.
قال الفاضل الشافع: [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 يجب امتداز ذلك الموضع عن سائر المواقع.
فإذا المركز الدائرة موجود قبل هذه الأحوال.
وكذا القول في سائر النقط.
فإذا تكون النقط غير المتئدية، موجودة بالفعل، ويلزم من ذلك، الانقسام غير المتئدية بالفعل، أو القول بأن اختلاف الأعراض لا يوجب الانقسام.
فإذا الحركة أيضاً لا توجب الانقسام.
واللباب: أن هذا كله فرض، والفرض لا يرفع برفع اسمه، مع ثبوت معناه، بل يرفع بـثان لا يفرض.
وفي ذلك فوجود نقطة في الوسط. كوجود نقطة في الثلاثين، وسائر ما لا يتناهي، فإنها لا وسط، ولا سائر مفاصل الأجزاء في المقادير، إلا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها، من حركة، أو تجذب.


(5) وابت تعلم من هذا أن الجسم قبل السطح في الوجود، والسطح قبل الخط. والخط قبل النقطة.

وتقدم هذا أهل التحصيل.

وأما الذي يقال بالعكس من هذا، أن النقطة بحركتها تفعل الخط: ثم الخط السطح، ثم السطح الجسم، فهو للفهم، والتصوير، والتخيل.

والدائرة، إن لم يفرض فيها شيء، لم يأنبها شيء، مما ذكر.

و هذا حكم لا يختص الدائرة، بل الخط الواحد المتناهي له منتصف، ومتتصف، ومتتصف، وهلم جراً. وهي ممتازة في نفسها عن سائر أجزاء الخط، إلا أنها تميز بالفرض، ولا يترفع عن ذلك تقول: إنها لازمة وإن لم تفرض، لأن تصور المتنصف فرض، فضلاً عن التلفظ بها.

(5) أفاد هنأ أن هذه الأمور كيف تتريت في الوجود، وأن الذي يقال بخلافه لتفهم المبتدئين، شيء غير حقيقي، بل هو تخيل فقط.

والناظر الكتاب غنية عن الشرح.
ألا ترى أن النقطة إذا فرضت متحركة، فقد فرض لها ما تحرك فيه، وهو مقدار ما: خط أو سطح؟ كيف يتكون ذلك بعد حركتها؟

الفصل التاسع والعشرون

تنبيه

(1) ما أسهل ما يتبّع لك أن تُتناول أن الأبعاد الجسمانية متماّنة على التداخل، وأنه لا يندفع جسم في

(1) يريد بيان إمتاع تداخل الأبعاد الجسمانية.

وكأنه يدعي كون هذا الحكم أوليًا.

وهذه المسألة وما بعدها، من الطبيبات، بخلاف المسائل المتقدمة.

وبر بما أورد هذه المسألة هما، لتعلقها بالمقدار، ولبناء نفي الخلاء عليها.

والإشباع بأن الجسم لا يندفع في جسم واقف له، غير منطح عنه، تذكر للاستقراء الذي اكتسبت النفس هذا الحكم الأولي في مبادئ العلم، به وبماهله، فإن من يتوقف ذهنه عند حكم أولي، ينبه عليه بالاستقراء.

وذلك قوله: [وإن ذلك للأبعاد، لا للهيلي، ولا لسائر الصور والأعراض].

فإنّه أيضاً تنبيه على أن الهيلي وسائر الصور والأعراض، لا حصة لها في العين إلا بالعرض.

فالبعاد الجسمانية هي المخصصة بالعيب بالذات. ولا شكّ في أن عظيمين يجتمعان،

هما أعظم من أحيهما، فإن الكل أعظم من جزءه.

والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساوياً جزئه.

وأعلم أن النقطة لا حصة لها في العين، فلذلك لا تتبع عن الإجابة الراجح للمتبايز

الوضعي على سبيل الاتحاد.
جسم واقف له غير متنح عنه ، وأن ذلك للأهل ، لا للبهول ، ولا لسائر الصور والأعراض .

الفصل الثلاثون

إشارة

(1) إنك تجد الأجسام في أوضاعها ، تارة متلاقيا ، تارة متباعدة ، تارة متقارب .

والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الأجسام ، ومن حيث العمق والعرض ، حكم النقطة .

ولذلك تنطبق الخطوط والسطر على بعض ، بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي .

فإن حكم بأن هذا الحكم يشرك فيه المقادر بأسرها ، ينبغي أن يقول : من حيث هي مقادير .

(1) يريد إبطال الخلاء .

والقائلين به فرقان : فرقة : تزعم أنه لا شيء محض .

وفرقته : تزعم أنه بعد ممتد في جميع الجهات ، من شأن أن تشغله الأجسام بالحصول فيه ، ويكون مكانا لها .

قال الفاضل الشارح : [ يعني بالخلاء أن يوجد جسمان لا يتلاقيان ، ولا يوجد بينهما ما يلاقا واحداً منهم ؛ ]

وقوله : هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الأجسام ، وهو الذي يسمى بعدا مفترزاً ، ولا يتناول الذي لا ينتهي .
وقد تجدها في أوضاعها، بحيث يسع ما بينها أجسامًا ما.

حدود القدر: تارة أعظم، وتارة أصغر.

فتبين أن الأجسام غير المتلاقية، كما أن لها أرضاعًا مختلفة، كذلك بينها أبعد مختلفة الاحتيال، لتقديرها وتقدير ما يقع فيها، اختلاف قدرًا، فإن كان بينها خلاء غير أجسام، وأمكن ذلك، فهو أيضًا بعد مقداري، وليس على ما يقال - لشيء محض، وإن كان لا جسم.

الفصل الحادي والثلاثين

تنبيه

(1) وإذا قد تبين أن الأبعد المتصل لا يقوم بلا مادة، وتبين

والشيخ قد أبطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الأولى، بأن فرض فيه أجسامًا مختلفة الأبعاد، ليقدر الخلاء الواقع بينها، بها، فإن اللاشيء المحض لا يمكن أن يقدر بشيء.

ثم بين أن الخلاء الذي يتم بين تلك الأجسام قابل للمساواة واللامساواة، والتقدير، وإنه يتبرأ على الحدود المشرفة.

وإذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم، فهو بعد مقداري، ليس لا شيئًا عضوًا، كما زعمت الفرقة الأولى، وإن كان لا جسمًا، كما أبطله بوجهين - وذلك بإضافة مقدمتين

(1) يريد إبطال المذهب الثاني. وإنما أبطله بوجهين - وذلك بإضافة مقدمتين

ما تقدم بيانه إلى الحكم الذي ثبت في الفصل المقدم.
أن الأبعاد الجسمية لا تداخل لأجل بعديتها، فلا وجود لفراغ هو بعد صرف، فإذا سلكت الأجسام في حركتها، تنحى عنها ما بينها، ولم يثبت لها بعد مفطر. فلا خلاء.

الفصل الثاني والثالث

إشارة

(1) ولهذا يناسب ما نحن مشغولون به، الكلامُ في المعنى.

إحداهما: أن البعدين المتصال لا يقوم بلا مادة، وهو مما تبين في باب إثبات الهيل.

والثانية: أن الأبعاد الجسمية لا تداخل، وهو ما ذكره في فصل مفرد.

فإذا أضاف الأول إلى الحكم المذكور، صار هكذا:

خلاة بعد متصل، والبعد المتصال ذو مادة، فالخلاة بعد ذو مادة، فهو إذن ليس بعدا صرفا، على ما يقولون.

واعتر عن ذلك بقوله: [فلا وجود لفراغ هو بعد صرف].

وإذا أضاف الثانية إليه صار هكذا:

خلاة بعد متصل، والبعد المتصال ينحى عند سلك الجسم إليه، فالخلاة ينحى عند سلك الجسم إليه، ولا يثبت له.

فهو إذن ليس بعدا مفترونا، من شأنه أن يكون مكانا للجسم، على ما يقولون.

وعبر عن ذلك بقوله: [إذا سلكت الأجسام في حركتها، تنحى عنها ما بينها].

أي من الخلاء: [ولم يثبت لها]

أي لل الأجسام: [بعد مفترون]

ثم أنتج من الجمع قوله: [فلا خلاء].

وإذا وضع الفصل بالنبي، لأنه لم يستعمل فيه مقدمة لم تبين قبله.

(1) ينير إثبات الجهات.

والجيدة هي التي يمكن أن يقصدها المتحرك الألسي على الاستقامة، أو الإشارة في سبيلها.
الذي يسمى جهة، في مثل قولنا: تحرك كذا، في جهة كذا، دون جهة كذا.

ومن المعلومات أنها لو لم يكن لها وجود، كان من المحال أن تكون مقصودًا للمتحرك. كيف تقع الإشارة نحولا شيء.

فتبين أن للجهة وجود.

الفصل الثالث والثلاثون

إشارة

(1) إعلام أنه لما كانت الجهة مما تقع نحوه الحركة، لم تكن من المعقولات التي لا وضع لها. فيجب أن تكون الجهات - لو بضعها - تشناها الإشارة.

واجه المناسبة أنها - كما يتحقق نهاية الامتادات.

قال الفاضل الشارح: المناسبة من وجهين:

أحدهما: أن الخلل يظهر أنه مكان، والجهة مناسبة للمكان.
والثاني: أننا أمر يتعرض للهئيات والأطراف، كما الخط والسطوح، فهي تناسبها.

وإضمن الشيخ على وجودها بقياسين:

أحدهما: أن الجهة مقصود المتحرك، والتحرك لا يقصد ما ليس موجودًا.
والثاني: أن الجهة يشير إليها، وما يشير إليه، فهو موجود.

(1) يريد بيان أن الجهات ذات أوضاع، ليست من المعقولات المحددة التي لا وضع لها. وبيته بقياس بياو سارك القياس الأول من القياسات المحورية في الصغرى.

وهذا أن الجهة مقصود المتحرك، والتحرك لا يقصد ما لا وضع له.
الفصل الرابع والثلاثون

إشارة

لما كانت الجهة ذات وضع، فمن البين أن وضعها في امتداد مأخذ الإشارة والحركة ولو كان وضعها خارجًا عن ذلك، لكانا ليستا إليها.

ثم بين فُعل هذا القياس أيضاً، أن صغر القياس الثاني من المذكورين، وإن كان بينًا بحسب التصديق. فإن لباث في نفس الأمر موقعة على هذا القياس. وهو أن يقال:
كل جهة، ذات وضع، وكل ذي وضع، قابل للإشارة الحسية.

يريد بيان ما هي الجهة.

وإما أخره إلى هذا الموضوع، لأن من الواجب تقديم بيان الاتجاه على بيان الماهية، فبين أنها موجودة، ثم بين أن جزها على أي أنحاء الوجود.

ثم قصد بيان الماهية وهي على ما حققه: طرف الامتداد، غير المنقسم.

وإما تحقق ذلك لوجب تناهي الامتدادات، فطرف الامتداد بالنسبة إلى الامتداد نهاية وطرف، وبالنسبة إلى الحركة والإشارة، جهة.

ما في الكتاب ظاهر. وقالان أن يقول: إنه قسم الحركة الأخيرة نحوشي، ذي وضع.

إلى حركة إليه.

وحركة عنه.

أي حركة قرب، وحركة بعيد.

وهذه القسمة حاصرة بالقياس إلى ما لا يتنقسم في جهة الحركة.

وأما بالقياس إلى ما يتنقسم فيها، فغير حاصرة؛ لأن هناك قد يكون قسم آخر، وهو الحركة فيه.

وإراد قسم لا يصح إلا بالقياس إلى ما لا يتنقسم، في بيان أن الشيء غير منقسم،

مصادر على المطلب.
ثم هي:
إما أن تكون منقسمة في ذلك الامتداد، أو غير منقسمة.
فإن كانت منقسمة، فإذا وصل المتحرك إلى ما يفرض
لها أقرب الجزيئين من المتحرك، ولم يقف، لم يخل:
إما أن يقال: إنه يتحرك بعدٌ إلى الجهة.
أو يقال: يتحرك عن الجهة.
فإن كان يتحرك بعدٌ إلى الجهة، فالجهة وراء المنقسم.
وإن كان يتحرك عن الجهة، فما وصل إليه هو الجهة،
لا جزء الجهة.
فتشيَّن أن الجهة حدٌ في ذلك الامتداد غيرّ منقسم، فهي
طرف للامتداد، وجهة للحركة.
فيجب الآن أن تحرص على أن تعلم: كيف يتعدد
للتمتدادات أطراف بالطبع، وما أسباب ذلك، وتشعر أحوال
الحركات الطبيعية.

والجواب: أن الحركة في الشيء المنقسم لا حالة:
إما أن تكون عن جهة.
ولما إلى جهة.
ويعود القسمان الأولان، وإلا جاز أن تكون جهة الحركة هي المسافة التي تقطع
بالحركة، وهو حال.
فإذن القسمة حاصرة.
الفصل الخامس والثلاثون

وهم وتنبيه

(1) لعلك تقول: ليس من شرط. ما إليه الحركة أن يوجد، فقد يتحرك المستحيل من السواد إلى البياض، ولم يوجد البياض بعد.

فإن اختلف هذا في وهمك، فاعلم أن الأرمين بينهما فرق.

وأيضًا فإن ما تشككت به غير ضائر في الغرض.

أما الفرق: فلن المتحرك إلى الجهة، ليس يجعل الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة، بل يتوخى بلوغه، أو القرب منه بالحركة، ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالًا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة.

وأما الآخر فإن الجهة لو كان يحصل بالحركة لها وجود،

(1) الوجه هو شكل في كور أحد القياسين اللذين أثبتنا بهما وجود الوجه، وهي قولنا: المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود.

وتقرير الشكل: أن حركة الاستحالة - وهي التي في القياس مثلًا، كالحركة من السواد إلى البياض - إما تقصد ما ليس بموجود.

فاذن تنتقض كلية الكبرى.

وأجاب عنه بشيئين:

أحدهما: جعل الكبرى أخص ما كان، وهي أن يقال: المتحرك في الأُين لا يقصد ما ليس بموجود.
كان وجودها وجود ذي وضع، ليس وجود معقول لا وضع له.
وذلك غرضنا.
على أن الحق هو الفرق، وعليه بناء ما يتدو هذا الفن من الكلام.

فإن معه يحصل المقصود. وهذا هو الفرق.
والثاني: التزام الشك، لأن الشك غير قادح في المطلب، وذلك لأن الجهة التي تحصل بالحركة في الجهة، تكون موجودة ذات وضع، وهو مطلوبنا، فإننا ماسعينا إلا لأن
ثبت كون الجهة موجودة ذات وضع.
وهذا الجواب جدي نظير برهاني، ولذلك قال: [علي أن الحق هو الفرق].
النقطة الثانية
في الجهات
وأجسامها الأولى والثانية

الفصل الأول
إشارة

(1) إعلم أن الناس يشيرون إلى الجهات لا تتبدل:

مثل جهة الفوق والسفل.

* الأجسام تتقسم باعتبار الجهات:

إلى ما يتقدم عليها ويعدها، وهو أجسامها الأولى.
وإلى ما لا يتقدم عليها، بل يصل فيها، وهو أجسامها الثانية.

(2) يريد إثبات جسم عدد الجهات، محلياً بالأجسام ذات الجهات، فقول:
قبل الحوض في تقرر ذلك: لما كانت الامتدادات التي تمر بنقطة، ويقوم بعضها على
بعض، وعلى زوايا قوائمٍ. أعنى أحجام الجسم - ثلاثة لا غير، وكان لكل امتداد طرفان؛
كانت الجهات بهذا الاعتبار ستة:

اثنان: منها طرفًا الامتداد الطولي، ويسمى، الإنسان - باعتبار طول قامته، حين هو
قائم - بالفوق والتحت.
الفوق، منها: ما يلي رأسه بحسب الطبع.
والتحت: ما يقابلها.
والاثنان: منها طرفًا الامتداد العرضي، ويسمى، باعتبار عرض قامته - بالبين
والثقب.

٢٠٧
ويشيرون إلى جهات تتبدل بالفرض، مثل اليمين.
والشمال فيما يليهما، ومثل ما يشبه ذلك:

وإذن: ما يؤتي جانبه بحسب الأغلب.
والشمال: ما يقابله.
وإذن: طرق الامتداد الباقى، وسميهم باعتبار تتخذ قامته بالقدم والخلف.
والقدم: ما يؤتي وجهه.
والخلف: ما يقابل.

ثم يستعملها في سائر الحيوانات والأجسام، حتى الفلك، علينا النسيم؟
فهذا باعتبار ما هو غير واجب، وهو القيام بعض الامتدادات على بعض، فاما إن
لم يعتبر ذلك، كانت الجهات التي هي أطراف الامتدادات، غير متناهية بحسب إمكان
فرضها في جسم واحد، بالقياس إلى نقطة واحدة.
قال الفاسفل الشا رح: [ الحكم بأن الجهات ست، مشهور وليس بحق، فإن الكرة
لا جهة لها بالفعل، ولا جهات لا تتناهي بالقوة]

أقول: وهذا صحيح.
فقال: - من حيث المقدمين... [وأم العضلات فعدد جهاتها، عدد حدودها
الخطية والسطحية، إن سينين كل حد، جهة.
أو مثل عدد الخطية، والسطحية، إن لم تعتبر الخطية. مثلًا: المثلث جهاته ثلاث].
أقول: هذه تسمى بخلاف ما تقرر فيا مر، فإن المقرر هناك أن الجهة طرف
الامتداد، وأضلاع المثلث ليست أطرافًا للامتدادات، بل امتدادات هي أطراف السطح.
وترجع إلى المقصود فقول: 
الجهات الست تنقسم إلى:
ما لا يتبدل بالفرض، وهو الفرق والسفل.
وإلى ما يتبدل به، وهو الأربعة الباقيه.
وذلك لأن الموجز إلى المشرق مثالًا، يكون المشرق قدمه، والمغرب خلفه، والجنوب
يمنه، والشمال شاليه.
فاندومها عما يكون بالفرض. وأما الواقع بالطبع فلا يتبدل
كيف كان ذلك.

ثم إذا توجه إلى المغرب، يبدل الجماع، فلا قسم ما كان قدمه خلفه، وما كان يمينه شبابه، وبالعكس - كذا -  
فهذا ينبدل بالفرض، وليس الفوق والسفال كذلك، فإن الفام لو صار منكوسًا، 
لا يصير ما يلي رأسه فوقًا، وما يلي رجنه تحتاً، بل صارت رأسه من تحت، ورجله من فوق.
وكان الفوق والتحت ليالهما.
والطويل الشراع: جمل الفرض هو أن يصير الجانب القري ضمينًا، والضيميف
فويًا، يعنى شبابًا، والشيال يمينًا، وهكذا في القدم والخلف.
والأرض فرض واقع، وهذا غير واقع.
وقال أيضاً: [الفوق والسفال ينبدلان بالفرض، إن جمل الاعتبار بالرأس والقدم؟  
فإن قيم شخصين على طرف قطر الأرض، يقتضى أن يكون ما يلي رأس أحدهما، بل قدم الآخر، ولا ينبدلان. إن جمل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابلهم].
أما أقول: ليس المراد من اعتبار الرأس والقدم ما يلي رأس الشخص وقدهما؛ فإنا بينا أن ذلك ينبدل بالانتكاس، بل المراد ما يلي الرأس والقدم بالطبع، وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الأرض، هو الذي يلي القدم بالطبع.
ودسر أيضاً قوله: [وثلما يشبه ذلك].
بالنفف الذي يسمى الجانب الشرقي من يمينا، والجانب الغربي شحالاً، تسبيحاً بالإنسان
الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حرمه يميناً.
ويتميل أن ينصل ذلك بالقدم والخلف، لأنه ذكر الفوق والسفال، واليمن والشيال، 
وما يذكرهما، وهم يشبهان باليمن والشيال، لتبدلهما بالفرض، إلا أن الشيخ لما قيداً بينا
والشيال بقوله: [فيا بابنا].
ففسق قوله: [والم يشبه ذلك].
بالنفف، أو لان أتصاص النفف بذلك إما يكون بسبب تشبه بالإنسان.
وأما الأربعة الراقية للنفف - على وجه التشبه المذكور - فعند سياقه يشبه قدمه؟
وما يقابلها، خلفه، وأحد قطبيه عليه، والآخر سفله.
والنفف شيء لا يتصور فيه فائدة.
الفصل الثاني

إشارة

(1) فم من المحال أن يتبعين وضع الجهة في خلاء، أو ملاء متشابه، فإنه ليس حد من المتشابه أول بآن يجعل جهة مختلفة لجهة أخرى، من غيره.
فيفجب إذن أن يقع بشيء خارج عنده. ولا محالة أنه يكون جسمًا أو جسمانيًا. والمحدد الواحد - من حيث هو كذلك - فإنما يفترض منه حد واحد - وإن افترض - وهو ما يليه.

وفي كل امتداد يحصل جهتان، وهما طرفان.

ثم لما بين الشيخ قصة الجهات، إلى ما بالطبع، وما بالفترن قال:
[فلنعد جدا يكون بالفترن]
أي فلينجاوز عنه لأن الأمور الفرضية لا تنطبخ.
(1) تقرير البرهان مع معاذة ما في الكتاب أن نقول:
قد ثبت أن الجهة ذات وضع، فالمهتن المعيثتان بالطبع يكون تبين وضعهما:
إما في شيء مشابه: خلاء كان أو ملاء.
أو في شيء مختلف.
والاول محال; لعدم أولوية بعض الحدود المفترضة فيه، فإن يكون جهة، من سائرها، ولكن الحدود فيما بالفترن، وغير مماية، وكون الجهتين بالطبع اثنتين فحسب.
فإذا حذ فالأول حتى، وهو أن يكون ذلك التبين بشيء مختلف خارج مما يشابه. وذلك الشيء لا محالة يكون جسمًا أو جسمانيًا، لوجب كونه ذا وضع، فهو إذا جسم واحد يعد.
وعلى أن الجهات التي في الطبيع، فوق، وسط، وهما إثنتان - فالتحديد إذن إما أن يقع بجسم واحد - لا من حيث كونه واحدًا - وإما أن يقع بجسمين.
والتحديد بجسمين إما أن يكون أحدهما محيطًا، والآخر محاطًا به، أو يكون وضع الجسمين متباهينًا.

الجهتين معاً، أو جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة.

والجسم الواحد يكون محدداً:
إذا من حيث هو واحد.
أولاً من حيث هو واحد.
فهذا أقسام ثالثة.

أما الجسم الواحد، من حيث هو واحد، فلا يمكن أن يكون محدداً؛ لأن كل امتداد فئة جهتان ما طرفاه؛ وذلك لوجود تناهي، كما مر.

وكل اللتان بالطبع، فإنهما أيضاً طرفام امتداد، فاذا بلد يجب أن يحدد طرفين مما.
والجسم الواحد، من حيث هو واحد، إن حدده ما يليه بالقرب، فلا يمكن أن يحدد ما يقابله؛ لأن البعد عنه ليس محدود.

وإذا بطل هذا القسم، بقي أن يكون المحدد:
إذا جسم واحداً، لا من حيث هو واحد.
وإما جسمين.

ثم نقول: وهذا الثاني أيضاً بطل، لأن التحديد بجسمين لا يقلو:
إذا أن يكون على سبيل إداعة أحدهما بالآخر.
أو على سبيل البالغة.

والأول يقتضي دخول المخاط في التحديد بالعرض، لأن المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين بالقرب الذي يحدد بإداعة، والبعد الذي يحدد ببعد جسم واحد من محيطه، وهو مركز.

فهذا القسم راجع إلى ما كان المحدد جسماً واحداً، لا من حيث هو واحد.
وأما القسم الأخير، وهو أن يكون بالبالية، فإنه بطل بوجوهين:
أحدهما: أن كل واحد من الجسمين لا يحدد به إلا القرح منه، ولا يتحدد البعد عنه.
وإذا كان أحدهما محيطًا، والآخر محاطًا به، دخل المحاط. به في ذلك التأثير بالعرض، وذلك لأن المحيط.
وحده، يحدد طرف الامتداد، بالقرب الذي يتحدد بالباحاته.
والبعد الذي يتحدد بمركزه، سواء كان حشوًا، أو خارجًا.
عنده خلاً أو ملاة.
وإذا كان على الوجه الأخير، يتحدد به جهة القرب.
وأما جهة البعيد فلم يجب أن يتحدد به، لأن البعيد عنه.
ليس يجب أن يكون محدودًا حذراً معيناً، ما لم يكن محيطًا.
ولم يكن الثاني أولى بأن يقع منه في محاذاة دون أخرى ممكنتة.
إلا لمائع يجب أن يكون له معونة في تقدير الجهة. ويكون.
ксخسماً، ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه.
فمن البيان أن تقدير الجهة وتحديدها إذا يتم بجسم.
واحد، لكن ليس لأنه على طبعته كيف أتفق، بل من حيث.
فأين لاتخذ الجهةان مما بكل واحد منه. ولقدنا: إن المحدد يجب أن يحدد جهتين معاً.
والثاني: أن لكل واحد منها جهات لا تتناهي بحسب فرض الامتدادات الخارجية.
منه. ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات، وعلى بعد معين منه، دون سائر الأبعاد.
الممكنة، ليس أولى من وقعه في جهة أخرى، وعلى بعد آخر مما يمكن، فإن الوقوع في.
كل جهة، وعلى كل كله بعد من ذلك، يمكن بحسب العقل، وإن امنتجات فلما أن مثير الحدث.
هو أيضاً يجب أن يكون جزءاً ذا وضع، والكلام في وقعه في بعض الجهات.
هذين، دون بعض، وعلى بعد معين منه، كالكلام فيما، فإن فعل بالملص صار.
دورًا، ولا فلس.
هو بحال ما، موجبة لتحديدين متقا بلين. وما لم يكن الجسم محيطًا، يتحدد به القرب ولم يتحدد به ما يقا بله.

الفصل الثالث

إشارة

(1) كل جسم من شأنه أن يفارق موضعه الطبيعي، ويعاوده، يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة له، لا به، لأنه قد يفارقه ويرجع إليه وهو في الحالين ذو جهة.

ولما بطل هذا القسم، ثبت أن تحديد الجهة يمّ بجسم واحد، لا من حيث هو واحد، ولا على أي وجه اتفق، بل من حيث الإحاطة، وهي الحالة الموجبة لتحديدين متقابلين، كما مر.

فإذاً عدد الجهات جسم واحد محيط بال أجسام ذارت أبحاث.

(1) يريد بيان امتتاح الحركة المستقيمة على عدد أبحاث، ويدان تقدمه على الأجسام التي تجوز الحركة المستقيمة عليها.

وتقريره: أن كل جسم له موضع طبيعي؛ فلا يخلو:

إما أن يكون من شأنه مفارقة موضعه، ويعاودته إليه.

وإما أن يكون من شأنه ذلك.

والأول: هو الذي لا تجوز الحركة الإقية عليه.

والثاني: هو الذي تجوز عليه، وتكون مفارقة موضعه بالقصر، ومعاودته إليه بالطبع.

ويكون هو في الحالين ذا جهة يتحرك فيها لا محلة.

ومثل هذا الجسم لا يجوز أن تحدد به جهة موضعه الطبيعي، لأن جهته متحدة عند وجوده فيه، وعند لا وجوده، بل تكون متحدة لأجله، حتى يصبح منه أن يخرج منه مفارقة، ويطلقه معادياً.

أو يجب أن يكون ذلك التحد بسبب جسم آخر، فذلك الجسم الآخر، وهو علة
فيجب أن يكون تحدُّد جهة موضعه الطبيعي، بسبب جسم غيره، هو علة لما هو قبل هذا المفرق أو معه فقط.
فذلك الجسم له تقدم ما في رتبة الوجود، على هذا بعيلة، أو على ضرب آخر.

بل جهة هذا الجسم الذي يفرق الموضع ويعود.
والله هذا الجسم لا يمكن أن يرقد متقدماً على الجهة، لأنه لا يتصور أن يكون متحركاً في جهة، حالي المفارقة والعودة، والجهة لم ترقد بعد. فهو إما متاخر عن الجهة، وإما مع الجهة، معية انتباع الألفاكاك عنها - كذا -
فإذاً اللفاكاك الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم، لأنه متقدم على ما يقتدهه أو على ما لا يتأثر عنه، بما هو معه - أعلى الجهة - وتقدم على المتقدم متقدم، وعلى المعنا أيضاً، كما مريح، في بيان أن الصورة ليست علة للهيل، فهو متقدم على الإطلاق بضرب من التقدم، إما بالعيلة أو بالطبع، وهذا ما في الكتب.

وظهر منه أن الجسم المحدد للجهات لا يجوز أن يفرق موضعه، فلا يصبح منه الحركة 질문.
فإن قيل: لو قال الشيخ: [عدد الجهات لا يجوز عليه الحركة الثنائية، لأن الحركة الثنائية تستدعي جهة، والجهة إذا تقدم به] لكافاه.
فما الفائدة في تقييد الحركة بأن تكون من الموضع الطبيعي وإليه؟ فلمنا: إن الجهات لا تتأثر إلا يكون بعضها طبيعيًا لبعض الأجسام، وبعضها غير طبيعي. واللائحة إلى الجهات المحددة، هي لتأثر الجهات بالطبع، إلا إثباتها كيف كان، ولا لكيان البرهان على تأثي الامتدادات كافأنة في إثبات الجهات التي هي مقاطع الامتدادات.

وأيضاً: هذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر، وتجاوز عما بالفض.
والله: أن تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة، يجوز أن يكون بالعيلة، لأن حيث كون ذوات الجهات أجسام، فإن الجسم لا يجوز أن يكون علة فاعلة لجسم آخر - كما
الفصل الرابع
tذنيب
(1) فيجب أن يكون الجسم المحدد للجهات:
إما على الإطلاق محيطًا، ليس له وضع يكون فيه،
وإن كان ليس له وضع بالقياس إلى غيره.

سيجي، بياهره - بل من حيث ذوات جهات: أعني يكون علة هذا الوصف اللازم لها.
ويجوز أن تكون بالطبع، فإن رفع المحدد - من حيث هو محدد - يوجب رفع ذوات
الجهة، من حيث ارتفاع الجهة، ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد، من حيث هو
محدد. وإذا لم يجرم الشيخ هُنا بمقدار القسمين.

أيضاً، لذكر الشيخ أن وجود الجهة - بعد امتثال تأثره عن وجود الأجسام ذوات
الجهة - هل يجوز أن يكون متقدماً عليه، أم لا؟

وذكر الفاضل الشارح: أن الألبق بما ذكره في النقط السادس، في بيان أن الحائى
ليس علة للمحيط، أنه لا يجوز ذلك، لأن عدم الخلاء مقرر لوجود ذوات الجهة، فإن
تأثر وجودها عن وجود الجهة، تأثر عدم الخلاء أيضاً عن. والمتأثر عن الشاي ممكن معه.
فإذا عند الخلاء يمكن مع وجود الجهة، لا يوجب ويلزم منه كون الخلاء ممكناً
في ذاته، متعمقاً به، وهو محل.
(1) يريد أن يذنب إثبات عدد الجهات، وكونه غير ذى جهة، بيان سائر
أحواله، فنقول في تقريره:
الموضوع، والمكان: آسوان مترافان، وما عند الشيخ عبارة عن السطح الباطن للجسم
محيط بالجسم ذي المكان، ويماس بذلك السطح.
والموقع: يطلق بالاشتراك على معان ثلاثة، كما مر، والمراد هنما هو إحدى
المقولات.
وهو هيئة تعرض للجسم، بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض، إلى أشياء من ذوات
وإن كان ليس محيطًا على الإطلاق، فيكون له وضع
لا يفارقه.

ولعله لا يكون المحدد الأول، إلا القسم الأول.

وهو ما يضاف إلى الجسم، إما خارجة عنه، أو داخلة فيه: كالمقاييم فإنها هيئة عرضة
للإنسان بحسب انتصابه، وهو نسبة بعض أجزائه إلى بعض، وحسب كون رأسه من
فوق، ورجله من تحت. وهو أيضاً نسبة أجزائه إلى الأشياء الخارجية عنه.

ولولا هذا الاختبار، لكان الانكاك أيضاً قياماً.

وإذا تقرر هذا فقول: الأجسام تنقسم:
إلى محيط على الإطلاق، غير محاك.
إلى ما عداه، مما هو محاك.
وظاهرة ما ذكرنا أن القسم الأول لا وضع له أصلاً، وله وضع، ولكن بحسب نسب
بعض أجزائه إلى بعض، وحسب الأشياء الداخلية فيه، وأما بحسب الأشياء الخارجية
 عنه، فلا.

وأما القسم الثاني فله الموضع والوضع، بحسب الاعتبارات جميعًا.
وربما تكون هذا، وقد تبين فيها مر أن محدد الجهات ميخط بذوات الجهة، فهو لا ينطلق
إما أن يكون ميخطاً على الإطلاق، ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه.
وأما أن يكون ميخطاً لا على الإطلاق، بل ميخطاً بذوات الجهة، وماحاً بخبره.
ويمكن – لا حالة – له موضع ووضع، إلا أنه يجب أن لا يفارق وضعه، لأن بينا أن
المحدد لا يجوز أن يفارق وضعه، ويعاوده.

(4) معناه: لعل الأمر في نفسه، هو أن المحدد الأول لا يكون إلا المحيط المطلق.
ثم إن كان للقسم الثاني وجود محاك بالأول، يتحدد وضعه به، أي إن كان محدد
ميخطاً بما يحدد، ومحاك كما يتحدد به، فيجب أن يتحدد بالأول وضع هذا الثاني ووضعه،
ثم يتحدد بالاثني جهات الحركات المستقيمة.

وقد بني الأمر على التشكيك؛ لأن غرضه تحديد الجهات كيف كان، وهو حاصل
في أن كان للقسم الثاني ووجود، يتعدد بالأول موضعه،
على تقدير أن يكون المحدد شيئاً واحداً، وعلى تقدير أن يكون شيئين، أحدهما قبل الآخر
ومع ذلك.
وإذن كان الحق في نفسه، هو أن المحدد الأول الذي لم يتعدد جهة قبله، يجب أن يكون محيطاً على الإطلاق، وليس له موضع؛ على ما عرّض به؛ وذلك لأن المحاط الذي له موضع متغير يحتاج في تحدد موضعه إلى غيره، فإن محدد موضعه متقدم على موضعه، لا يجوز أن يكون هو متقدماً على موضعه الخاص به. وأما بعد تحدد موضعه فيجوز أن يصير محدداً لموضع غيره، وحيث لا يكون هو المحدد الأول، بل يجب أن يكون قبله عدد آخر.
فإذاً المحدد الأول هو المحيط المطلق.
وأما كان الشيخ غير متاح إلى هذا البيان لم يصرح به، و(EXITI) إذاً حدود الاسم الثاني في قوله: [فإن كان للقسم الثاني ووجود]، بقوله: [يتعدد بالأول موضعه].
تبتين على أن وجوده لا يكون إلا كذلك.
وكرر هذا المعنى بقوله: [فإذاً محدد به موضع الثاني].
لأنه تعالى المتصلة التي أولاً: [فإن كان].
فأما المزيد بقوله: [موضعه].
فيحتمل أن يكون بوضعه الذي هو المقولة؛ لأن وضع الثاني يحسب الأشياء الخارجية عنه، فإذاً يتعدد بالأول.
ويحتمل أن يكون بمعنى التعيين قبل الإشارة؛ فإن هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع، إلا بإحساسه في الموضع.
وقال الفاضل المشهور: [سبب التشكيك أن الحجة على كون المحدد هو المحيط الأول، هي أنه كان في تحصيل جهوى القرب والبعد، ودخيل المحاط في التحديد، يكون بالعرض، على ما مار. وعلى شكان: ]
فيتحدد به موضع الثاني ووضعه. ثم يتحدد بعد ذلك جهات
الحركة المستقيمة.

أولما: أن هذا يستقيم له كان الأول متقدماً على الثاني، حتى يقال: إذا اجتمع
للجهة علاً سليماً بالعلي، وأحدما أقدم، فإنها تكون مستعدة إلى ما هي أقدم.
لكن الشيخ سيبين في النط الستاد أن الحاوري ليس بالقدم من عوهي، وإلا
لكان الخلاء ممكناً لماه.

فإذا لا يكون الحاوري أول بالتحديد من المجرى.

وكانما: أن المحيط كالملك الأعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محدداً
بل جهات المنادر؟ لأن النار مثلاً إذا تطلب مقرع الملك الأعظم، أو مقرع الملك القمر.
والأول ماقبل، وإذا كانت النار في حيزها أبداً بالقصر.

والثاني: يقتضي أن يكون ذلك القمر هو المحدد مفعولاً الذي تلبسه النار.

قال: ولا إله هاذين الشكين، تشكيك الشيخ في كلامه، ولا الشك الثاني، لكان
إسناد التحديد إلى المحيط المطلق، أولى، لا تكون أقدم، بل تكون أعظم وأقوى.
ولأجل ذلك ذهب إليه الشيخ. وأما إذا فلوقه هذا الشكل لم أحكم بتلك الأولوية.

وأجل: وأنا وجه تقدم المحيط على المطر، فقد مر، وسياقي له بيان آخر.

وأما الشك الثاني: فليس بوارد.

أما أولاً: فلا لأنه يقتضي أن يكون محدد جهه الهواء他是 النار، ومحدد جهه الماء.

هو الهواء. وهذا ما لم يقل به قائل.

وأما ثانياً: فإن المنصر 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.

وذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين، والأمكنة الطبيعية أكثر.

وليس يجب من كون ذلك القمر، علة لمقرع الذي هو مكان النار، أن يكون علة
لتحدد الفوق. فإننا - على الأصل المذكور - إذا فرضنا متحركاً يختار على حيزة النار.
(3) ويمكن الأول إذا خلق به أن يكون متقدمًا في رتبة الإبداع.

ويصعد في فلك القرم، تحكم جزءًا بأنه ذاهم إلى جهة الفوق، ولا تقول: إنه ذاهم من جهة الفوق إلى ما يقابله.

فإذن ليس فلك القرم هو المحدد بل جهة الفوق.

والله تعالى: الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الإطلاق، فليس المراد أنه يطلب أن يكون فوق جميع الأجسام على الإطلاق، بل فوق المنصر فقط.

والفاضل الشارح: أورد المتن في هذا الموضع هكذا:

[فإن كان للقسم الثاني وجود، فتحدد بالأول موضعه، وتحدد به موضع الثاني ووضعه. ثم تحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة].

وفرضه: [إن كان المحدد، فإن كان غير الفلك الأعظم، فتحدد بالأعظم موضع المحاط الأول، ككل الثوابت، وتحدد به موضع ما تحته، ككل زحل، ثم تحدد - بعد تحدد موضع الأفلاك على الترتيب - جهات الحركات المستقيمة].

وذلك يقتضي أن يكون الثاني في قول الشيخ: [وضوح الثاني].

ثالثًا في المعنى.

(3) أي خلق بالفلك الأول أن يكون في ترتيب الإبداع متقدمًا، وهو: بأن تكون الوسيط بينه وبين المواضيع الأول معلل ذكره، أقل مما بين سائر الأجسام وبينه.

أيضاً: بأن يكون ما دونه مجردًا إليه في تأله مكانه. لا يلزم من ذلك إحتاج ما دونه إليه، في تحقيق ذاته، فلا يلزم إمكان الخلاء لذاته على ما سئلكره في النقط السادس.

والفاضل الشارح: ذكر أقسام القدم، وبنى أن تقدم الفلك الأعظم ليس بالرمان قطعًا، ولا بالعلبة لما سيأتي، فإن لم يكن محدودًا بlehهات سائر الأجسام، فلا يكون أيضاً بالطبع.

فيئي أن يكون متقدمًا:

إما بالشرف، لأن أعظم.

أو بالرتبة، كما مر.
(4) ويكون متشابه نسب وضع ما يُفرض له أجزاء.

فيكون مستديراً

الفصل الخامس

إشارة

(1) الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة، ليس 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 امتلاك تأثير الجهة عن أجزاءه المقدمة عليه، ويلزم من ذلك تقدم الجهة على معددها.

فإذن هو بسيط ليس له أجزاء إلا بالفرض، يجب أن تكون نسبة تلك الأجزاء المفروضة، بعضها إلى بعض، وجميعها إلى المركز - وهو الذي يلحقها الوضع بسبه - متشابهة؛ لأنها إن اختفت، فصار بعض الأجزاء أقرب إلى المركز، من بعض، لزم من اختصاص القريب بجهة وبدع، غير جهة البعيد، ويتم بالجهة البعيدة، اختلاف جهات أجزاء المحدد ويلزم من ذلك أيضاً تقدم الجهة على معددها. هذا خلاف.

وتشابه أجزاء الشيء في الوضع، وهو الامتدارة.

فإذن عدد الجهات مستدير الشكل.

(1) يريد بيان حال البساط من الأجسام.

وإن حض قد ذكرنا – في عدة مواضع – أن الطبيعة تطلق على معان، وذكرنا بعض تلك المعاني بسبب الحاجة.

ففما: أن قال: إنها مبدأ أول حركة ما تكون فيه وسكته، بالذات لا بالعرض.

ويزارد بالبدا، المبدأ الفاعل وحده،

وبالحركة أتباعها الأربعة؛ أعني:

الأديبة، والوضعية، والكمية، والكيفية.
فيه تركيب قوي وطبائع.

وبالسكون، ما يقال بها جميعاً.

وهي بأنثلمها لا تكون مبدأ للحركة والسكون معاً، بل مع انقياد شرطين هما:

علم الحالة المثلى.

وجوهها.

ويراد بما يكون فيه: ما يتحرك ويسكن بها، وهو الجسم.

ويتحرز به:

عن المبادئ الصناعية والقصيرة، فإنها لا تكون مبادئ حركة ما تكون فيه.

وبالأول: عن النفس الأرضية، فإنها تكون مبادئ الحركات ما هي فيه، كالانفاح مثلاً، إلا أنها تكون مبادئ باستخدام الطبيعية والكينيات، ويبطأ الميل بين الطبيعة والجسم عند التحرز لا يخرجها عن كونها مبدأً أول، لأنها مبتدئة آلة لها.

ويراد بقوله: بالاذن، أحد منين:

أحدها: بالقياس إلى الحركة، وهم أنها تتحرك لا عن تسخير قاصر إليها، بل بالذن، على وجه يوجب الحركة، لأن لم يكن ماع، وإنما:

والثانية: بالقياس إلى الحركة، وهو أنها تتحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج.

ويراد بقوله: لا بالعرض، أيضاً، أحد منين:

أحدها: بالقياس إلى الحركة، وهو أن الحركة الصادرة عنه، لا تصدر بالعرض.

كحركة الساكن في السفينة المتحرك، وهو أنها تتحرك الشيء الذي ليس متحركاً بالعرض.

كمسن من نحاس، فإن تحرك من حيث هو صم، بالعرض، والطبيعة: بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الأجسام حتى الفلك.

فرما يراد في هذا التحريف قوله: على نهج واحد، من غير إرادة.

وهي ينصوص المعنى المذكور، بما يقابل النفي، وذلك لأن المتحرك، يتحرك.

إما على نهج واحد، أو لا على نهج واحد.

وكلاهما بإرادة، أو من غير إرادة.
(2) والطبيعة الواحدة تقتضى - من الأشكال والأمكنة،

وسائر ما لا بد للجسم أن يلزمه - واحدًا غير مختلف.

فبدأ الحركة على نهج واحد من غير إزادة، هو الطبيعة، وإزادة هو القوة الفلكية.
وبدئها لا على نهج واحد، ومن غير إزادة، هو القوة النباتية.
وبإزادة هو القوة الحيوانية.
والقوى الثلاث تسمى نفوساً.
فهذا معنى الطبيعة.

وأما القوة، فقد ذكرنا أنها مبدأ التغير من شيء في شيء، من حيث هو غيره.
واقتاد هذا الفيد، أن الشيء الواحد، من حيث هو واحد، يمتنع أن يكون فاعلاً.
وقد يقال، الطبيب إذا عالج نفسه، فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب، بل من
حيث هو مريض، والحيثيات يقتضيان التغير.

فقول الشيخ [الجسم البسيط، هو الذي له طبيعة واحدة] تعريف للبسيط.

وعني بالطبيعة ما يعم الأجسام، أي هي الشيء الذي يكون المبدأ المذكور فيه واحدًا.
لا أن الأفعال الصادرة عنه واحدة، وذلك لأن الطبيعة الواحدة قد تكون أفعالاً باعتبارات
مختلفة، كما ذكره في هذا الفصل، وزاده وفيراً بقوله.

ليس فيه تركيب قوي وطبايع؟ أي لا يكون عبئاً من أشياء مختلفة، كل واحد
منها طبيعة قوة أخرى، وكل من جملته شيء واحد، فإن مثل هذا يقابل البسيط.
بل تكون طبيعة الأجزاء، والكل جميعاً، شيئاً واحداً.

(2) هنأ أعراض لا يمكن أن ينفك الجسم في وجودها منها:
كالأكر، والوضع، والشكل، والكيف، والكم، وغير ذلك.
وطبيعة الجسم لا مالحة تقتضى من كل نوع شيئاً ما، على ما سأأتي في الفصل التالي
لهذا الفصل.

فالطبيعة الواحدة تقتضى من كل جنس منها، شيئاً واحداً، على نهج واحد.
ولا يختلف اقتصاراً بالأوقات والأحوال، إلا إذا ومعها مانع من ذلك.
(3) فالجسم البسيط لا يقتنع إلا شيء غير مختلف.
الفصل السادس
إشارة
(1) إنك لتتعلم أن الجسم إذا خلّى وطباعه، ولم يعرض

(3) هذه نتيجة قوله:
[الجسم البسيط له طبيعة واحدة، والطبيعة الواحدة تقتني شيء غير مختلف].
والفاصل الشرح قال: [هذا الحكم ليس نتيجة لحما، لاحيال أن يكون البسيط
cوة حيوانية تصدر عنه بها أشياء مختلفة.
لكن لما كان الحق أن البسيط العنصرى، ليس ذا قوة حيوانية، ولا تصدر عن الفلك
أشياء مختلفة، صبح هذا الحكم].
وأقول: وضع المقدمتين المذكورتين ينافي هذا الاحيال، لأن قولنا: القوة الحيوانية
تصدر عنها أشياء مختلفة تنتج مع كبرى القياس المذكور - وهي 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.
(1) يريد بيان أن الجسم لا يخلو عن موضوع وشكل طبيعيين، وأن فيه طبيعة
تقتضى ذلك.
ولذا أحدهما: وهو الموضوع، مختلف الأجسام.
والثاني: وهو الشكل. متشابه.
وسائر الأعراض المذكورة يمكن أن تثبت بعنوان هذا البيان؛ لأنها لا تخلو:
له من خارج تأثير غريب، لم يكن له بد من موضع معين.
وشكل معين.

إما عن التشابه.
أو عن الاختلاف.
فالجيم، وأرد به البسيط والشرك جميعًا، ولم يقل: [كل جسم]؟
لأن عدد الجهات لا موجود له.
قال: [إذا خلي وطباع] ولم يقل [وطبعته]؟ لأن الطبيعة على بعض الوجوه
لا تتناول الفلكيات، والطباع تتناول.
وإشرت أن لا يعرض له من خارج تأثير غريب، لأن التأثير الغريب ربما يقتضى
لجسم موضعًا أو شكلًا قسريًا، كتأثير الحرارة والإنارة المكعب في الماء، فإن أحدهما
يصفده، والثاني يكعبه.
وقال: [لم يكن له بد من وضع معين، وشكل معين] لأن المطلقة منهما يقتضيه
الأمر المشترك بين الجمع. وأما المعنى فإما تقتضيه الطبيعة الخاصة، المطلب لاثنائها.
وفي بعض السخ.
[لم يكن له بد من موضع معين]؟
وعلى تقييده يكون الوضع هنالك هو: الهيأة العارضة للجسم بسبب بعض أجزائه
إلى بعض الذي هو المفروض على تعرس بسبب نسب أجزاء الجسم إلى غير الجسم، كما
حلمه الفاضل الشارح على ذلك، لأنه بما يقتضيه تأثير غريب من خارج.
وعلى هذا الوصف، يكون الحكم كليًا، لأن عدد الجهات أيضًا له وضع، إلا أن ذكر
الشكل يقين عن ذكر الوضع بسبب ترتيب الأجزاء، فإنه هيأة تعرض للجسم بعد الوضع،
بذلك المعنى.
وأما الوضع بالمعنى الثالث، وهو: كون الجسم بحيث يقبل الإشارة الحسية، فهو أمر
تقضيه الجسمة الحالية في الهواء، على ما تقدم. وليس ما يتعلق بالطبائع المختلفة.
فإذن لا وجه للحمل الوضع هنالك على ذلك المعنى.
فإذاً في طبعه مبدأ استيجاب ذلك.

مبدأ: مكانته واحد يقتضيه طبعه. وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه: إذاً مطلقًا، وإذاً بحسب مكانته.

وذلك لأن وجود الغارض للشيء، يدل على وجود سبب يقتضيه ذلك الوجود.

وفي هذا الموضوع لا يمكن أن يكون خارجاً عليه، لأننا فرضنا خلو الجسم بما يؤثر فيه خارجاً عليه. وبقي الجسم وحده غير متفق عن هذا الوجود.

فإذاً السبب خارج، وهو يكون:

إذاً أمرنا مشتركاً فيه، بين الأجسام، كالصورة الجسمية.

أو أمرنا مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الأجسام.

والأول: يقتضى أن يشترك الجميع في اقتضاء الموضوع المعين، وليس كذلك.

فإذاً هي أمور مختلفة غير خارجة عن الجسم، وهي طبع الأجسام.

فإذاً في طبع الجسم شيء هو مبدأ استيجاب ذلك الموضوع المعين، والشكل المعين.

وإذاً قال: مبدأ استيجاب ذلك.

ولم يقل: مبدأ ذلك. أو مبدأ في الموضوع المعين، وتشكل بالشكل المعين، ربما يلزمهما القصر كذا ذكرنا. لكن الجسم يكون بحيث يعد إلى ما يقتضيه طبعه منهما، عند زوال القصر.

وإذا كان الطبع مبدأً لهما، أو لجومهما، لازال عند زوالهما. لكن لما كان مبدأ الاستيجاب، كان في جميع الأحوال مستوجبًا لهما.

(7) لما فرغ من بيان أن كل جسم يقتضي موضعاً وشكله طبيعة، على الإجمال، شرعاً في التفصيل، وبدأ بالموضوع.

واعلم أن الجسم:

إذاً بسيط، وإذاً مركب.
أو ما اتفق وجوده فيه، إذا استوت المجاذبات فيه. فكل جسم له مكان واحد.

والبسيط لا يمكن أن يقضي إلا مكانًا واحدًا لما مضى.
ولا لم يكن في البسيط جزء إلا بعد وجود الكل، لم يكن مكانه جزء إلا كذلك.
واليبدع الذي يقضم تجزئة الممكن، يقضم تجزئة المكان، فكان الجزء هو جزء مكان الكل.
رأى المركب فلا مكان يختص به في حاضر الإبداع، لأن التركيب أمر يعراض بعد الإبداع. وإيجاد مكان على سبيل الإبداع قبل التركيب يطلب المركب إذا حصل.

يضام له طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه، ذلك المكان المفروض، لوجب خلق مكانه الأول، وهو عالم.

وأيضاً لما كان التركيب لا يقضم زيادة في وجود الأجسام، فلا احتياج بسببه إلى مكان زائد على ما كان البسيط.

إذن أمكنة المركبات هي أمكنة البسأت بعينها، ولذلك لم يتعرض الشيخ للذكر أصل أمكنتها، وذكر وجه تعيينها.

ويقرره أن المركب:

إما أن يكون أحد أجزاءه غالبًا على الباقية بالطلاق.

أو لا يكون.

وال ثاني لا يغلو:

إما أن تكون الأجزاء المنفصلة في وجهة واحدة، كالآرض، والماء، مثلًا - غالبًا على الباقية. وحينئذ تكون تلك الأجزاء معاً، غالبًا بحسب طلب جهة المكان.

أو لا تكون.

فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلاثة أقسام:

ومكان القسم الأول: ما يقضمهم غالب في المركب مطلقًا.
ويجب أن يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط

(3) مكان الاسم الثاني: ما يقتضيه الغالب في حسب مكانه; إذ لا غالب فيه مطلقًا،
لكن في غالب بالاعتبار المذكور.

لكن في غالب بالاعتبار المذكور.

(3) مكان الاسم الثالث: وهو الذي لا يغلب فيه جزء، لا على الإطلاق، ولا مع غيره بالاعتبار المذكور، وهو ما أوقف وجوده فيه. ويوافق ذلك عند تساوي المجابات فيه عن المكان الذي أوقف وجوده فيه، فإن ذلك يقتضي بقاء محلة كالحديدة التي تجد بها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها.

وفي بعض النسخ:

إذا تساو المجابات عنه.

وبيانه: أن الجزئين المتوازيين من الأرض والبار قطاعي، فإن تركبا على وجه يكون كل جزء منها في مكانه، فإنهما يفترقان، ويقصد كل جزء مكانه، إن لم يكن منع عن ذلك، وأما إن تركبا على وجه يكون كل جزء منها في مكان صاحبه، فإنهما يتجاذبان، ويتفافان بالضرورة هناك.

فالموقف في مكان التركيب إذا يكون إذا تساو السياقات عن المركب.

والرواية الأولى أصح، ولأنه على تقييد الأخيرة كان يجب أن يقول: [منه] لا [عنه] فحصول من جميع ذلك انقسام الجسم إلى أربعة أقسام:

واحد بسيط، وثلاثة مركبة.

وتئمن مكان كل واحد منها، حسب الطبق، أو التركيب.

فظهر أن كل جسم من شأنه أن يكون في مكان فله مكان واحد.

وإذا حذف القدر المذكور لدلالة الكلام عليه.

(3) لما فرغ من بيان تفصيل المكان، شرع في الشكل.

واقتصر على البسيط الذي يجب أن يكون شكله مستديرًا، لكون المتقاضي لذلك وهو الطبيعية - واحدًا، وكان القابل واحدًا.

وأثمن أن يكون تأثير الفعال الواحد، في القابل الواحد مطلقًا.

وأما ذكر أشكال المركبات، لأنها تختلف اختلاف أنواع النبات والحيوان.

والكلام في ذلك يستدعي بسطًا، فهو بباحة التركيب الباطن.
المستديرة، وإلا لاحتفظت هيأتها في مادة واحدة، عن قوة واحدة.

فإن قال: إن كانت الأسماء المختلفة للبسائر، دالة على اختلاف طبائعها، فلتكن الأشكال المشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة.
قلنا: على المعالولات المختلفة يجب أن تكون مختلفة. أما على المشابهة فلا يجب أن تكون مشابهة؛ لأن العلل المختلفة قد تكون مشابهة المعالولات.
فإن قال: يلزم على ذلك أن الأشكال، كما يمكن استنادها إلى المعاللات المختلفة، يمكن أيضاً استنادها إلى الجسمية المشتركة فيها.
قلنا: إنها من حيث هي مطلقة، كذلك.
أما من حيث هي متينة، فتأثرها عن المقدار التي تختلف باختلاف الطبائع، ولذلك كانت مستندة إلى الطبع.
ولقال إن يقول: فا بال أجزاء الأرض ليست مستديرة، مع أنها بسيطة؟ والقول بأن استنادها زائدة بالقصور، وبوبسها عارية من العود إليها، تقتضي أن تكون طبيعة واحدة مقتضية للذين، ولا يمكن من حصول ذلك الشيء.
الجواب: أن ذلك إذا وقع بالعرض، فإن الطبيعة اقتضت بالدات شكلها، أو اقتضت كيفية حافظة للشكل.
فاقتضاؤها تلك كيفية لا يخالف اقتضاءها الشكل، بل هو مؤكد له، لوحليت وطاعها.

لكن القاصر لما أزال الشكل، ولم يُزل الكيفية، صارت كيفية حافظة للشكل القسري، فهي مانعة عن العود إلى الشكل الطبيعي، بالعرض.
وإذا أعرض ذلك لزولا عن الحالة الطبيعية من وجه، وهاجها عليها من وجه.
والعكر الفاعل الشرح: [فإن الفلك عندكم لا يقتضي وضعًا معيناً، مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق، فلما لا يجوز أن تكون الأجسام لا تقتضي مواضع وأشكالاً معينة.
مع استحالة خلودها عنهما؟]
واجواب: أن الفلك، مع قطع النظر عن غيره، لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بسبب نسب الأجزاء إلى الغير أصلاً. لا مطلقاً، ولا معيقاً، فذلك حكمنا بأنه لا يقتضى وضعاً معيقاً.

والجسم، مع قطع النظر عن غيره، يقتضى مكاناً وشكلًا معينين؛ فذلك حكمنا بذلك.

واعتراض: أيضاً، بأن مئات الآلاف، والثواب التي يرتكز فيها التجاويب والكواكب من الأفلاك، مع بساطةً، خالفة بحسب الشكل مما تقضيه الاستدارة، وأنهم لا تجوزون حصول ذلك بالقصر.

و[تأن القوة المتصورة:]

إن كانت بسيطة:

فحلها بإيبسط، وإما مركبة.

والأول: يقتضى أن يكون شكل الحيوان كرزة.

والثاني: يقتضى أن يكون مجموع كرات، بعدين البسائط التي في أهل المركب.

إن كانت مركبة من قوى:

إذن كانت تلك القوى في محل واحد، وكان البعض يمنع البعض من اقتصار الاستدارة، فلم لا يجوز أن يكون مع طابع بسائط الأجسام ما يمنعها عن ذلك.

إن كانت في مجال مختلفة، كان الحيوان أيضاً مجموع كرات.

واجواب: عن الأول: أن اتصال الصور الكمالية بعض البسائط في قطرها الأول للأسباب تعود إلى الفعل الفاعلية، غير ممتنع، كما أن اتصالها بعض المركبات لأسباب تعود إلى الفعل القابلية في الفكرة الثانية، غير ممتنع. فإن الكائن، ناباً، أو حيوانًا، في هذه الفكرة، إذا تصل به صورة كمالية، نابية كانت أو حيوانية، مع بقاء صور أجرازه المصرحية بحسب مواجه.

كذلك لا يبعد أن تكون في الفكرة الأولى بعض الآفلاك المستديرة، صورة تفرز من ذلك الفلك كرزة تختص بها، فهي تلك خارج المركب، أو تدوير، أو كوكب، مع بقاء الصورة الأولى المتصلة بجميع أجزاء الفلك الأول فيها. ويكون ذلك بحسب أمير في العلة المقصودية لوجود ذلك الفلك.

ويلزم من ذلك أن يبني من الفلك الأول متمم، أو نترة متصورة بالصورة الأولى فقط، على ما يشهد به علم الحياة.
الفصل السابع

تشبيه

(1) الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به، ويحس

(2) وعن الرأى: أن القوة المصورة، على تكييف بساطها وتركيب عالمها، وعلى تقدير تركبها

(3) ويطلق أجزائها بأجزاء العالم، لا تنطوي كرن الحيوان مجموع كرات، لأن حكم الشيء حال الانفراد، لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير.

(4) ونحن ما أدعينا إلا أن القوة الواحدة في الخيل المتحامل تفعل فعلًا متشابهًا، ولم يلزم

(5) من ذلك أنها تفعل في أجزاء الخيل المختف فعلاً في الخيل المتحامل؛ لأن المنفعل فيها ليست

(6) هي الأجزاء، أفراداً، بل المركب الذي هو الخيل.

(7) وكذلك لم يلزم أن القوة المرتكبة تفعل فعل بساطتها؛ لأن المجموع فاعل واحد كثير

(8) الآثار، بسبب السياست التي هي كالآلات لها، ليست عدة فاعلي متشابهين الأفعال.

(9) وفي بعض النسخ (وإن لم يتمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه).

(10) يقول: يريد أثاث الميل، ويبيان أحواله.

(11) والميل: هو الذي يسميه المتكلمون اعتيادًا.

(12) وتحرك الجسم إذا يحركه بتوسطه.

(13) فسبب اعتياده إلى ذلك، أن الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطء؛ لأن

(14) كل حركة إذا تقع في شيء ما، يتحرك المتحمل فيه، مسافة كان أو غيرها، وفي زمان ما.

(15) وقد يمكن أن يتيح قطع تلك المسافة بزمان أقل من ذلك الزمان، فتكون الحركة

(16) أسرع من الأول، أو بأكثر منه، فتكون أبداً منها.

(17) فإن الحركة لا تتفاوت عن حد ما من السرعة والبطء.

(18) والمراة من السرعة والبطء، هو شيء واحد بالذات، وهو كيفية ظاهرة للشدة والضعف.

(19) وإلا يمكن أن تختلف بالاضافة العاريةهما، فا هو سرعة بالقياس إلى شيء، هو بعينه ببطء

(20) بالقياس إلى آخر.

(21) ولما كانت الحركة ممنوحة الانفصال عن هذه كيفية، وكانت الطبيعة التي هي مبدأ.
بلغ من المعنى، ولكن يتمكن من المعنى إلا فيما يضعف ذلك فيه.

(2) وقد يكون من طبعه - وقد يحدث فيه من تأثير الحركة: شيئاً لا يقبل الضعف، لأن نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف، إليها، واحدة، وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها، ممتنعة لعدم الأولوية.

فاقضت أولى أمراً، يشتد ويضعف.

بحساب اختلافات الجمل ذي الطبيعة:
في الكيف: أعنى الكبير والصغير.
أو الكيف: أعنى التكاثف والتلخلق، أو الوضع: أعنى اندماج الأجزاء وانفصالها.
أو غير ذلك.

ويحسب ما يخرج عنه، كحال ما فيه من الحركة، من رقة القوام وغله.
وذلك الأمر هو 5 الميل.
ثم اقتصت بحسب الحركة.
وэтلا هذا الأمر مخصص في الحركة الأنيقة، يمسح المعاني، ويرجع مع عدم الحركة،
كما يجد الإنسان من الوق المفوق فيه، إذا حسبه بيده تحت الماء.
وإذا يجد من الحجر إذا أسكنه في الهواء.
فالشيخ آتى إلى وجودة بالقوله: "الحمس له في حال تحركه مبل.
ولم يرد حجة على وجودة لكونه محسوساً، بل آتى إلى كونه محسوساً بقوله:
[وحسن به المعنى].

وأتى إلى كونه قابل للشدة والضعف بقوله:
[ولن يتمكن من المعن، إلا فيما يضعف ذلك فيه] أي يضعف بالقياس إلى قوة المعنى.
وأما بالرواية الأخرى فيكون قوله: [ولن لم يتمكن من المعن].
إشارة إلى وجودة والإحساس به عند عدم الحركة، وذلك مما يدل على مغالته للحركة.
وقوله: [إلا فيما يضعف ذلك فيه]
إشارة إلى أنه قابل للشدة والضعف.
(2) لما كان الميل هو السبب الغريب للحركة بوجه ما، كان منتسياً إلى أقسامها.
فهنا ما يحدث من طبع المتحرك، وينقسم:
غيره ، فيبطل المنبعث عن طباعه إلى أن يزول فيعود انبعاثه -

إلى ما تحدثه الطبيعة ، كيل الحجر عند هبوطه .
وإلى ما تحدثه النفس ، كيل النبات عند تبرزه من الأرض ، وبيل الحيوان عند
اندفاعه الإرادى إلى جهة .

ومنه ما يحدث من تأثير قاصر ، خارج من الجسم ، فإنه ، كيل السم عند انفصاله
عن القوس .

وإذا تختلف الأجسام في قبوله والامتناع عن ذلك ، بحسب الذاتية وغيرها .
فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي ، وضعفها .

وهو أن يكون :
القوي بحسب الطبع - كالحجر العظيم - أكثر امتناعاً من قبول القسرى .
والضعيف ، أقل امتناعاً .

وأما هذا الاختلاف ، يكون بالأسباب الخارجية . وذلك كأنه الأضعف أكثر
امتناعاً :

إما لعدم تمكن الكاسر منه ، كالرملة الصغيرة .
أو لعدم تمكنه من دفع الموائع ، كالمثبتة .
أو لتنوع الوسيلة التي تطرق إليه الموائع ، لمسولة ، كالرنبة ، أو غير ذلك .
وأما الميل هو السبب القريب للحركة ، وكان من المنتظر أن يتحرك الجسم
حركين مختلفين معًا بالذات ، لأن الحركة الواحدة تقتضي توجهها إلى مقصدهما ، ويلزم
اعتماد التوجه إلى غير ذلك المقصد .

والحركتان المختلطتان معًا يلزمهما التوجه وعدهم إلى كلي واحده من المقصدين معًا .

ويتعين أن يقتضي الشيء ، شيئاً وعدهما معًا .

فكان من المنتظر أن يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل ، بل كما يجعل أن
يتعين في جسم حركتان إحداهما بالذات ، والأخرى بالعرض : كحركة الشخص في
سفينه بنفسه بالذات ، وحركة السفينة بالعرض .

كذلك يجعل أن يوجد ميلان كحجر يحمله الإنسان ويستثمره فإن يحسن بثقته ، وهو
إبطال الحرارة العرضية التي يستحيل إليها الماء للبرودة المنبعثة
عن طبعه ، إلى أن يزول .

مبله بالذات ، وينخرق منه الهواء ، وهو مبله بالعرض ، الذي هو للإنسان بالذات .
فإذا طرأ على جسم ذي ميل بالفعل ، ميل قسرى ، تقاوم السيبان ، أعى القاتر وطبيعة ؛ فإن غلب القاتر ، وصارت الطبيعة مفهورة ، حدث ميل قسرى ، وبطل الطبيعة ، ثم تأخذ المرايع الخارجية والطبيعة معاً ، في إفتائه قليلاً قليلاً ، وتقرى الطبيعة بحسب ذلك ، ويأخذ الميل القسري ، في الانفتاح ، وقورة الطبيعة في الازدياد ، إلى أن تقاوم الطبيعة الباقية من الميل القسري ، فيبقى الجسم عدم الميل . ثم تجد الطبيعة مبلها مشويًا بآثار الضعف الباقية فيها ، ويشتد الميل زوال الضعف ، فيكون الأمر بين قوة الطبيعة ، والميل القسري ، قريباً من الامتناع الحادث بين الكيفيات المضادة .

 Werذا تقرر ذلك فقال : قول الشيخ : [ وقد يكون من طبعه ] .

 إشارة إلى الميلين : الطبيعى ، والفسانى .

 قوله : [ وقد يحدث فيه من تأثير غيره ] إشارة إلى القسرى .

 وقاله : [ فيبطل المنبعث عن طبعه ، إلى أن يزول فيعود انبعاثه ] .

 إشارة إلى امتناع أجاع الميلين ، وإبطال القسري للطبيعة ، وعبرت عن زوال القسري ، كما يشاهد في الحجر المري حالي صعوده وهبوته ، ومتق في ذلك بالباء ، وهو قوله :

 [ إبطال الحرارة العرضية التي يستحيل إليها الماء ] .

 لتصور كيفية التقاوم المذكورة ؛ فإنه لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة ، بل يكون أبداً متكيفاً بكيفية متوسطة بين غاية الحرارة العربية ، والبرودة الذاتية ، تارة أميل إلى هذه وقليس حرارة ؛ و تارة أميل إلى ذلك ، وتسي برودة ، وقية متوسطة بينهما ، ولا تسمى بجسمها . وذلك بحسب تفاعل الحرارة العرضية ، والطبيعة المردة .

 كذلك ههنا ، لا يجتمع في الجسم ميلان ، بل يكون أبداً إذا حال بين الميل القسري الشديد ، والطبيعة الشديد .

 فقىتسى بالميل المنسبب إلى القسر .

 وقىتسى بالميل المنسب إلى الطبع .
(3) وإنما يكون الميل الطبيعي - لا حاجة - نحو جهة

يتوباها الطبع.

(4) فإذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي، لم

وتارة يفضدها ما، وذلك بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة.

وكما كان فعل الطبيعة المائية:

وعند وجد العرض الذي تقف فيه، وهو البرودة، حفظه.

وعند وجد ما يضاده، كالحرارة، إفته.

وعند الخروج منها، إيجاد البرودة.

كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام فارقاً لهزه.

وعند وجد اليأس البالغ عنها، حفظه.

وعند وجد ميل غريب يقفله، إفته.

وعند خروج الجسم عن الميل، إيجاد الميل الطبيعي.

فهذا ما ينبغي أن يتحقق لتندفع الأشكال التي تورد في هذا الموضوع، كما يقول:

لولا إجاعة الميلين. لكن الحجران المشاويان اللذان يرسمهما قوي وضعيف، متساويين في الصعود، ولكلان وقفو حين يتجذب طرفان بقوتين متساويتين متمعِّنًا.

(5) لما كانت الجهات بالطبع: إما فوق. وإما تحت.

فالميل الطبيعي:

إما ينخفي الفرق، وهو الحفظ.

إما ينخفي السفلي، وهو التقل.

وهما يضبطان.

وما تقضيه النفس النباتية والحيوانية يكون كحركة، وجهات حركتها.

(6) لما كان الميل الطبيعي إلى جهة، إنما يجد عند الخروج عن المكان الطبيعي،

وهو حال غير طبيعي، كحركة، وجب انعدامه عند العود إليه، وهو حال السكون

بالطبع. فإن الواسع إلى المكان الطبيعي، يجب أن يبطل ميله إليه، ولم يكن له ميل

عندئذ هو عدم الميل.

واعتُرِض الفاضل الرأي على ذلك: [بان الحجر إذا وضعت اليد تحته، وهو على

الأرض، فقد تحس ميله].
88

الفصل الثامن

إشارة

(١) الجسم الذي لا ميل فيه، لا بالقوة، ولا بالفعل، لا يقبل ميلاً قسريًا يتحرك به.

وأجاب عنه بقوله إنما يكون في مكانه الطبيعي، حين يكون في مركز العالم. ونحن في ذلك أن المكان الطبيعي للأرض، ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما، وإنما زمن من الأرض في المكان الطبيعي، بل كتبها في مكانها الطبيعي، هو كتبها بحيث ينطق بها على مركز العالم. والحجر المنفصل عنها بالفعل، ما دام منفصلًا، فهو ليس في مكانه الطبيعي، لأن مكانه ليس جزءًا من ذلك المكان، وإذا صار متصلاً بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءًا من مكانها.

(٥) لما ذكر الميلين، أعني القسري وغيره، وبين امتثال اجتهادهما، وبين حال الطبيعي منهما، أراد أن يبين حالهما عند تعذر السبيبين، فأشار إلى الاختلاف الذاتي المذكور لبناء ما يجيء من الكلام عليه، وأشار بقوله [وأيضاً كانت الحركة بالميل القسري] أثر وأبطأ إلى الحال الحادث عند تفاوت السبيبين، كما قررنه.

(١) يريد بيان أن الجسم القابل للحركة القسري لا يخلو عن مبدأ ميل بالطبع.

وقبل الخوض فيه نقول:
286

وبالجملة لا يتحرك قصراً، ولا فيتحرك قصراً في زمن ما، مسافة ما. وليتحرك مثلاً في تلك المسافة حجم آخر فيه ميل ما، ومماثلة، فبين أنه يتحركها في زمن أطول.

قد ذكرنا أن الحركة لا بد لها من ثلاثة أشياء:

- مسافة، وزمان، أحد مهن من السرعة والبطء.

فقول هذنا:

إذا اتفق كل واحد من هذه الثلاثة واختلف الباقيان، فقد يجري بين المختلفين تناسب ما.

ويائنا بالتفصيل: أن المتحرك بالحود الواحد من السرعة والبطء، يقطع مسافة طويلة في زمن طويل، وقصيرة في زمن قصير. فتكون نسبة المسافة إلى المسافة، كنسبة الزمان إلى الزمن، على التنازلي.

ول المتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بعد أسرع في زمن أقصر، وبحد أبطأ في زمن أطول. فتكون نسبة السرعة إلى البطء كنسبة الزمان القصير إلى الزمن الطويل.

ول المتحرك في الزمان الواحد يقطع بعد أسرع مسافة أطول، وبحد أبطأ مسافة أقصر. فتكون نسبة السرعة إلى البطء كنسبة المسافة الطويلة إلى القصيرة.

ويتبين من ذلك: أن الطول في المسافة والقصير في الزمان، بإزاء السرعة، ومقابلهما بإزاء البطء.

والعلم: أنه لا يمكن أن يقال: الحركة بنفسها تستدعى شيئاً من الزمان والمسافة، وسبس السرعة والبطء تستدعي شيئاً آخر، لأننا بين أن الحركة يمكن أن توجد إلا على حدما، فإنهما، فهي مجرد، غير موجودة، وما لا يوجد له لا يستدعي شيئاً أصلاً.

والحركة تقسم إلى نفسانية، وغير نفسانية.

والفSANية تحدد النفسها حالها من السرعة والبطء المتبقيين لها بحسب الملاءمة، وينبعث عنها البحث نفسها، ومن الميل تتحصل الحركة السريعة والبطيئة.

وأما غير النفسانية التي مبدئها طبيعة واحدة، أو قسر، فتتحلق إلى ما يحدث حالها تلك؛ إذ لاشعورها بالملاءمة وغيرها، فهي محتمذ ذاتها تكاد تحصل في غيرzman لوامكن.
ويكون ميل أضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك
وإذا لم يكن ذلك، احتاجت إلى ما يحدد ميلا يقتضي، وحالةいただく بها. ولاتصر
ذلك إلا عند تعاون بين الحركة وغيرها فها يصدر عنها، وذلك لأن الطبيعة لا تصور فيها
من حيث ذاتها - نفاوت.
والقياس إذا فرض على أمام ما يمكن أن يكون، لا يقع أيضاً بسببه تفاوت.
والملب في ذاته مختلف، فالتأتات - الذي ي hủyه الميل وما يتبعه: أغنى الحد
المذكور من السرعة والبطء، ويكون بشيء آخر:
إما خارج عن المتحرك، أو غير خارج -
يسميه المعاوق.
أما الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف قضى ما يتحرك فيه كأهوار والماء، والرقة
والغلظة.
وأما الذي ليس من خارج، فهو لا يمكن أن يعاقب الحركة الطبيعية; لأن ذات
الشيء لا يمكن أن يقتضي شيئاً، ويتضفي ما يعفق عن اقتصاء ذلك، بل هو الذي
يعاقب الفنرية، وهو الطبيعة أو النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي.
فإذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين - أغنى الخارجي والداخلي - ارتفاع السرعة
والبطء من الحركة؛ ويلزم منه ارتفاع الحركة.
ولأجل ذلك استبدل الحكماء بأحوال هذين الحركتين:
تارة على امتلاع عدم معاوق خارجي، فيبينا امتلاع وجود الخلاء.
وتارة على وجود وجود معاوق داخلي.
فأثبتنا مبدأ ميل طبيعي في الأجسام التي يجوز أن تتحرك قسرًا، وهو مسألة هذه.
وجوه الاستدلال في المسائل أن اختلاف المعاوق لما كان مقتضياً لاختلاف السرعة
والبطء، كانت المعاوقة القليلة بإزاء السرعة، والكبيرة بإزاء البطء.
فكانت نسبة المعاوقة إلى المعاوة في القلة والكثرة، كنسبة المسافة إلى المسافة فيما
على التكافؤ، أعني القلة في إحداها، بإزاء الكثرة في الآخر.
وكتب النزمن إلى الزمان على التساوي، أعني القلة بإزاء القلة، والكثرة بإزاء الكثرة.
الزمان، عن ذلك التحرك، مسافة نسبتها إلى المسافة الأولى نسبة زمان ذي الميل الأول، وعديم الميل.

وإذا ثبت ذلك فلنفرض:

متتحركاً عدم المعاوية يقطع مسافة ما في زمان ما.

وآخر مع معاوية ما، يقطعها ويجوز لا محالة في زمان أكثر.

وإذا: مع معاوية أقل من الأول على نسبة الزمانين، فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عدم المقاومة.

ويلزم من ذلك الخلف؟ لتساوي وجود المعاوة وعدمها، لأن تجعل حركة عدم المعاوة لا في زمان، بل في آن لا ينقسم، وهو أيضاً محل، لما مرا.

فهذا تقرر مقاصدهم في هذا الباب.

والعذر: على ذلك طالفة من المتآخرين كالشيخ أبي البركات البغدادي وغيره، بما ذكره الفاضل الشارح، وهو أن الحركة بنفسها تستدعي زماناً، وبسبب المعاوية زماناً.

فتنسجمهما واحدة المعاوة.

وبتختص بأحدهما فاغتيلاً.

فإذا زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الأحوال. إذما يختلف زمان المعاوة بحسب قائماً وكتاباً. ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يحب من ذلك إليه. ولا يلزم على ذلك الخلف، ولا الحالان الهندوران.

والقول: الحركة بنفسها لا يمكن أن تستدعي زماناً، لأنها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبغطاء، في زمان، كانت بحيث إذا فرض وقوع آخر في نصف ذلك الزمان، أو في ضمه، كانت - لا محله - أبطأ أو أسرع، من المفروضة، وكانت مع حد من السرعة والبغطاء، في حين فرضاها لا مع حد منها. هذا خلف.

وليرجع إلى المتن.

فالدعاو المذكورة في الكتاب: أن الجسم الذي لا بداؤ ميل فيه بالطبع، لا يمكن أن يتحرك بالنشر.

وإلى البارز: أن إن أمكن، فاليتحرك مع عدم بداؤ الميل الذي هو المعاوية الداخلي، مسافة ما، في زمان.
فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقرص مثل

وليتتحرك مثلاً في تلك المسافة جسم آخر، فيه مبدأ الميل ومعايرة، ففاضر أنها يحركها

في زمان أطول.

ولكن جسم ثالث في مبدأ الميل ومعايرة أطول، على نسبة تنتمى أن يقطع في ذلك الزمان، عن ذلك الحرك، معسة أطول من المسافة الأولى، على نسبة زمني ذي الميل الأول، وعديم الميل. لانه مع وحدة الزمان تكون نسبة المسافة القصيرة إلى الطويلة، كنسبة الميل القوّى إلى الضعيف، فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسارته، لأنه مع

وحدة المتحرك تكون نسبة الزمان إلى الزمان، كنسبة المسافة إلى المسافة، فيلزم الخلف.

وأما الحال بسبب الزمان فسندكره من بعد.

واعترض الفاضل الشافع: بعد ذلك بأن نسبة أثر المؤثر الضعيف إلى أثر القوي،

ربما لا تكون كتسبيهما.

قال: فإن قيل: قوي الجسم تنقسم بانقسامه.

فالتا: لعل القوة المؤثرة، إذا تحصل عند اجتياح الأجزاء، لا تتوزع عليها، بل

تتعدم عند التجزئة.

وأيضاً قال: فإن دل ذلك على احتياج الحركة القسرية إلى معاقٍ، فقد دل أيضاً

على احتياج الطبيعة إليه، وأعاد ما ذكره بعينه.

ثم قال: وبالرغم منه أن يكون في الأجسام الطبيعية ميان لمذئبين متخالفين يعوق كل

واحد منهم الآخر.

ثم قال: فإن قلتم: معايزة القيم كافية هناك، فالتا: فلنك أيضاً كافية في القسرية.

ثم قال: وبالرغم من ذلك بعينه أنه يكون في الفلك أيضاً معاق، لأنه مستمر الوحيد

في الجملة، وألزم منه حالات.

والحرب:

عن الأول: أن من القوى الجسديّة ما يحل في موادها، وينقسم بانقسامها، فيتساوى

الجزء والكل فيها، وهو كالصور والطائع.

ومنها: ما يجعل في جملة منها، ولا ينقسم بانقسام الجملة، كالفقريات الحيوانية، فإن

الجزء من الحيوان لا يكون حياً.

الإشارات والنتيجة.
مسافته، فتكون حركتًا مفسورةً، ذي ممانع فيه،
وغير ذي ممانع فيه، متساويات الأحوال في السرعة والبطء.

وهو محال.

الفصل التاسع

تذكير

(١) يجب أن تتذكر هنالك أنه ليس زمان لا ينقسم.
حتى يجعل أن تقع فيه حركة ما لا ميل له، ولا تكون له
نسبة إلى زمان حركة ذي ميل.

وأما نحن فيه من الصف الأول.
والاعتراف بالمنوع عن التأثير بسبب الصغر غير وارد؛ لأنه بسبب مانع خارجي.
وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية.

وعن الثاني:

أنا حكمنا باحتياجات الحركة الطبيعية أيضاً إلى معاوق. ولم يكن من الحجة المذكورة
أن يكون المعاوق داخلي الجسم البشري، بل هو معاوق في الطبيعة، كما مر.
وهو هناك من خارجها، فإذا كان معاوق القوام كافية هناك.

وأما في القسرية فلا؛ لأن الحجة بعينها قائمة، مع فرض التساوي في القوام.
وأما الفلكيات فلا يلزمها ذلك لما بينا من الفرق.

(١) لو كان زمان لا ينقسم، لما كان له إلى الزمان المقسم نسبة، كما لا نسبة
للنقطة إلى الخط، وحيث إن كانت حركةً عدم الميل واقعةً فيه، وحركة ذي الميل في
الزمان المقسم، لما تمت هذه الحجة، لأنها مبنية على التناسب.
الفصل العاشر
وهيم وتنبيهه

(1) 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 في ابتداء حدوثه من محدد، واتفق له من أسباب خارجة، لا يتغير من تعاوئها إياها.

(1) قد مر بيان أن الجسم يقتضي بالطبع موضعاً وشكلًا معيناً.

وهذا اليوم تشكيك في ذلك.
وإذا أخبرنا إلى هذا الوضع؛ لأنه لما ذكر استيجب الجسم للموضع والشكل أراد أن يذكر الأمور الطبيعية معاً، فذكر الميل بعقبه.
ثم لما فرغ من ذلك، عاد الى ذكر الأشكال على حكمه الأول.
وتقرره: يحسب ما في الكتاب أن يقال: ليس يجب أن تكون ذات كل جسم هي المقتضية لأن يكون له موضع، أو وضع، أو وضع، وشكل.
قال: وذلك لأن من الجائز أن يخصص محدث الأجسام، كل جسم في ابتدائه حدوثه، بمكان أو وضع، وشكل، على سبيل الاتفاق، أو لأجل أسباب خارجة اتفاقية لا يتعري الجسم عنها. كإرادة المحدث، أو مصالحة ذلك الجسم، أو تزبيت ونظام للأجسام كلها.
ثم صار ذلك المكان أو الشكل، بعد الحصول، أول بالجسم، للوجه اللاحق.
بما يوجد، بعد وجوده، كما مر في المنطق.
وضع أو شكل صار به أولى، كما يعرض لكل مدة أن يصير مكانها مختصًا بطباعها دون مكان الأخرى، بسبب غير ذاتها، وإن كان بمعونة من ذاتها، ثم لن تنفك مع اختلاف أحوالها عن مكان طبيعي جزئ يختص بها، لا استحقاقًا مطلقاً. فكل ذلك فيما نحن فيه، المكان مطلقاً، وكذلك الكلام في الشكل.

ثم لم ينتقل بعد الحدث ما انتقل منها إلا بسبب ناقل ما كان عليه، إلى وضع أو شكل خصمه الناقل به، وذلك كما يعرض لكل مدة من الأرض أن يصير مكانها الجزئي غنيًا بطباعها، دون مكان مدة أخرى، بسبب غير ذاتها، وهو ما يجب الفصل عنه عن الأرض، وحصوله في موضعه على ما هو عليه، وإن كان ذلك بمعونة ذاتها، لأنها لم تكن قابلة للفصل في ذاتها، لما أمكن لذلك السبب أن يفصلها من الأرض.

ثم إن تلك المدة مع اختلاف أحوالها لتنفك عن مكان طبيعي جزئ يختص بها، لا يحسب استحقاق تقضيه طبيعيًا، فلم لا يجوز أن يكون المكان فيها نحوه كذلك؟ أي يكون المكان المطلق، وإن لم يكن لكل جسم، طبيعيًا، فهو غير منطاق عنه، لا يحسب الاستحقاق المذكور مطلقاً، بل بسبب الأمور المذكورة، وكذلك الشكل.

فهذا تقرير الود، والنبيه على الخراب: بأن كل شيء فقد يمكن فرضه منفردًا عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته وجودة، ففرض كل جسم كذلك، وانظر فيه تجده محتاجًا إلى وضع معين، وشكل معين.

ويازره أن تحكم بأنه لدائه يقضيهما.

وإذا قال: [كل جسم].

ولم يقل: [الجسم المطلق] ليكون الحكم كليًا منانقاً للشكوك.

وإذا قال [كل جسم] لم يذكر الموضوع، واقترح على الموضوع، لأن الموضوع مختلف باختلاف الأجسام، وليس ما يلزم بسماه.
لكننا يجب أن نتعلم أولاً أن كل شيء، فقد يمكن فرضه.
مبرأ عن اللوائح الغريبة غير المقومة لماهيته أو وجوده.
فافرض كل جسم كنلذك، وانظر هل يلزمه وضع وشكل؟
وأما الحديث، فإنه لن يخص ذات الجسم، عند الحدوث
بمكان دون مكان، إلا لاستحقاق بوجه ما، من طبيعة،
أو لداع مخصص، أو اتفاق.
فإن كان لستحقاق، فذلك، ذلك.
وإن كان لداع غريب غير الاستحقاق، فهو أحد اللوائح.
غير المقومة، وقد نقضناها عن الجسم.
وإن كان اتفاقًا، فالأتفاق لاحق غريب. وستعلم أن
الاتفاق يستند إلى أسباب غريبة.

ثم قال:[أوأما الحديث،]
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 طبيعة.
وإما إلى الحديث، كداع مخصص.
وإما إلى غيرهما، كاتفاق.
والأول: هو المطلوب.
والثاني والثالث: من اللوائح الغريبة التي اشترتنا قطع النظر عنها.
وأشار بذلك إلى أن الاتفاق ليس على ما يظن أنه لا يستند إلى سبب، بل هو الذي
يستند إلى سنده غريب يندر وجوده، ولا يظهر له، فينسب إلى الاتفاق.
وستعلم أن كل ممكن، فله سبب.
الفصل الحادي عشر

إشارة

(1) الجسم إذا وجد على حال غير واجبة من طباعه، فحصوله عليها من الأمور الإمكانية. وعلل جائعة، ويلقب التبديل فيها من طباعه إلا لمنع.

اذا كانت هذه الحال في الموضوع والوضع، أمكن الانتقال عليه بحسب اعتبار الطبع. فكان فيه ميل.

(1) أحوال الجسم لا تخلو:

إما أن تجب بحسب طبعه.

أو لا تجب. بل يمكن.

والواجهة بحسب طبعه لا يمكن أن تتبدل وتزول.

وغير الواجهة إذا تحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها.

وتلك الأحوال قابلة للتبديل والرزال، بالنظر إلى طباع الجسم، وليست بقابلة لهما بالنظر إلى عللها، ما دامت مانعة عن التبديل والرزال.

إذا كانت الحال في الموضوع والوضع، هذه: أمكن الانتقال عليه بحسب اعتبار طبعه، فكن أن يزيله قاصر عن ذلك الموضوع والوضع.

فكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع. للحجة المذكورة.

واعمل أن حصل كليات الأجسام في مواضعها الطبيعية، واجبة، لعل تقتضيها الأصول، فانتقاها عْنَا غير ممكن.

ومآ جزئيات المنام، فحصولها في أماكنها الجزئية غير واجب، ولذلك كان انتقاها عن عنا ممكنًا، بل واقعا.

والوضع بمعنى المقالة للفلك، غير واجب؛ فزواله عنه ممكن.

و هذا أصل منيد في نفسه، ويبني عليه ما يتبناه.
الفصل الثاني عشر

إشارة

(1) الجسم المحدد لل الجهات ليس بعض أجزاءه التي تفرض أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض، فلا

(1) يريد إثبات مبدأ ميل مستدير لعدد الجهات، فقال:

[ ليس بعض أجزاءه التي تفرض ]

لأنه قد عرض فيها مفعلاً بما يدل على امتثال أن يكون عدد الجهات أجزاء بالفعل.

وقال: [ أول مما هو عليه من الوضع والمحاذاة ]

لعلم أن الوضع الذي هو ممكن له، هو بالمحتوى الذي تعرض، بحسب نسب أجزاءه إلى ما هو داخل فيه، وهو عناية ما له.

والحجة أن هذا الوضع إذا تعرض من تأثير غريب، فإذا نس بواجب بحسب طباعه فهو لعله لما مضى.

والنقلة عنها جائزة، فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم.

واعمل أن يوجد مبدأ ميل مستدير في حرم بسيط، يدل على امتثال صدور ما يحقق عن ذلك بحسب الطبع عنه. ولا يمكن أن يعود الحركة من المستديرة من خارج، إلا ذو ميل مستقيم، أو مركب، يمكن وجوده عند الهدنة.

ووجد مبدأ الميل، وعدم العائق، يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستدير لموجود الحركة، إلا أن الشيخ لم يتعثر لذلك في هذا الوضع، ويسير إليه في موضوع آلتنه به.

والإضافة الضارة: أورد هنا حجة من نفسه، ويعني أن عدد الجهات بسيط، لأن المركب يصح عليه الانحلال، وتعكس هذه القضية إلى قولنا: وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب. وعدد الجهات لا يصح عليه الانحلال.

ثم أضاف إلى هذه الصغرى قوله:

[ وكل بسيط لا يصح عليه الحركة المستديرة، لتشابه أجزاءه في الماهية ]
يكون شيء من ذلك واجبًا لشيء منها، فهي لعنة، والنقلة
عندها جائزة؟ فالميل في طباعها واجب، وذلك بحسب ما يجوز
فيها من تبديل الوضع دون الموضع، وذلك على الاستدارة فقته
مطول مستدير.

ثم قال: وكل ما يصبح عليه الحركة المستديرة، فهي ميل.

ثم أعرض: على ذلك بأن الإمكاني:
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.

وأعرض أيضاً: بأن العناصر بسيطة، فإذا كان يجب أن تتحرك على الاستدارة.
وأعرض أيضاً: بأن الأجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الأجزاء التي لا يدور
عليها، بما لا يتناهي.

فلز من ثابه أجزاء صعحة الحركة عليه، لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير
منطهبة، وأن تكون لها ميل لا تتناهي بحسبها.

ولورد اعتراضات أخرى: بعضها في حكم المكرر، وبعضها ينحل بما يتحقق من
الأصول المذكورة.

ولاقب في الجواب:

عن الأول: إن الإمكاني بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب، لأنه مع ذلك
الإمكاني، وقطع النظر عن المواقف الغريبة، يمكن فرض التحريك القسري المتفتى
لوجود الميل بالطيف.

ومن الثاني: إن العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لمنع ذات غير غريب، وهو
وجود الميل المستقيم فيها.
الفصل الثالث عشر

تنبيه

(1) وأنت تعلم أن هذا التبديل الممكن ليس يجب أن يكون بحسب تبديل حال الأجزاء بعضها عن بعض، بل بحسب نسبته: إما إلى شيء من خارج، وإما إلى شيء من داخل.

ولما كانت الحركة المستقيمة من عدد الجهات ممتعة، لم يكن هناك مناع ذائق من الحركة المستديرة.

ولما انحصرت الموانع في هذين، لأن الحركات البسيطة منحصرة في ثلاثة:

حركة المركز.
حركة إليه.
حركة عليه.
فالبول البسيطة ثلاثة:
اثنان مستقيمان.
وواحد مستدير.

ومن الثالث: أن اختصاص أحد الأشياء الفلكية بأن يستدير عليه الفلك، من سائرها، يجب أن يكون بحسب نسبته إلى محركه، إذ المتحرك بسيط. فهذا حكم يوجه العقل، وإن لم يعرف وجه التخصص بالتفصيل.

ولما رجعه تتحركاً على وضع ما، حكم يوجد ذلك المختص بالإجمال، وحكم بأن ذلك المختص بعينه يجب أن يكون مناعاً عن الاستدارة على سائر الأشياء، لامتناع وجود حركتين مختلفين في جسم واحد.

(1) معناه ما ذكرناه مراراً، وهو أن الوضع المتبدل بأي مفهوم هو.
وإذا كان ذلك الجسم أولاً، ليس مما تتعدده جهته وضعه بمحدد من خارج محيط، بellig أن يكون بحسب جسم من داخل؟

الفصل الرابع عشر

تبنيه

(1) وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك، قد يكون للساقان والمتتحرك، فيجب أن يكون عند ساكن.

الفصل الخامس عشر

إشارة

[1] الجسم القابل للكون والفساد، يكون له قبل أن

(1) تبدل نسبة عدد الجهات يكون عند المتحرك، ككل من الأفلاك المتحركة تحته، على تقدير كون عدد الجهات ساكنًا على الإطلاق، وكذلك على تقدير كونه متتحركًا، ولكن لا على الإطلاق، بل بشرط أن يتحالف في شيء من الحركة أو القطن، أو المركز، وأما إذا توافقا في الجمع، فلأ. ويكون عند الساكن، كالآرض، على تقدير كون عدد الجهات متتحركًا على الإطلاق، ولا يكون على تقدير كونه ساكنًا بالبة.

ولما لبث إمكان تحرك عدد الجهات؛ فإنن تبدل نسبته لا يجب عند متتحرك على الإطلاق، بل بحسب شرط ما. ويجب عند ساكن على الإطلاق.

يفسد إلى جسم آخر يتكون عنده، مكان، وبعده مكان. لا يستحق كل جسم مكانًا يحسبه. ويكون أحد المكانين خارجًا عن الآخر.
فإن كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها، اقتضى ميلا مستقيماً إلى المكان الذي له بحسبها.

وكل نوع يضطى مكانًا خاصًا يحسب طبيعته النوعية، على ما مر. ويستحيل أن يقتضى بسيط يختلفان بالنوع مكانًا واحدًا.
وعلى هذه المسألة بناء هذا المطلوب، وهي في الأجسام المتضامنة للميل المختلفة، ظاهرة. فإن الميل البسيط يكون إما نحو المكان الطبيعي، أو نحو الوضع المطلوب، مع ملائمة المكان الطبيعي.
وأما على الوجه الثاني، فإن هذه المسألة بأن يقال: الطبقات المتخلخلة لاقتضى من حيث هي مختلخلة، شيئاً واحداً. وتلميح غريب بذلك في قوله:

[لا استحقاق كل جسم مكانًا خاصًا يحسبه، ويكون أحد المكانين خارجًا عن الآخر.

وعن الرؤى إلى تقرير المطلوب فقول: ثم حال هذا الكائن لا يخو.
إما أن يكون بسبب الصورة الثانية، التي هي الكائنة في مكان غريب.
أو لا يكون، بل يكون في مكانه الطبيعي.
وعلى القدر الأول: يلزم أن تقضي طبيعة الكائن ميلا مستقيماً إلى مكانه الطبيعي.
وعلى القدر الثاني: يلزم أنه قد كان في هذا المكان قبل ليس هذه الصورة، يحسب
وإن كان في المكان الذي له بحسبها، فقد كان زاحم قبل لبئس هذه الصورة، ما هذا المكان مكانه، فزحمه.
فهو ممكن هذا المكان بالطبع، قابل للنقل عن مكانه.
فهو مما فيه ميل مستقيم؛ فكل كائن وفاصل، ففيه ميل مستقيم.

الفصل السادس عشر

وهم وتنبيه

(1) فإن تشككتم وقلتم: يكون ذلك الممكن لصق الجسم الذي انتقل إلى صورته بالككون، فقد أوجبته لدوعيته صورته الأولى الفاسدة، غريباً مزاحماً للجسم الذي مكانه هذا المكان، وأنه قد زحمه وظلبه، وأخرجه من مكانه بالفسر حيث، حتى حصل هو في مكانه هذا.
فإن الجسم الممكن في هذا المكان بالطبع، قابل بجزره للنقل من مكانه، ويلزم من ذلك أن يكون فيه ميل مستقيم، وإلا فكيف يفعله عنده؟
وإذا قال: [فهو ممكن هذا المكان قابل للنقل]
وإذا قال: [هذا الممكن]
لأن هذا الممكن من حيث الشخص لم ينقل، بل انتقل قبل تكونه ما هو من جزره، وليجمه.
فإذا كان أن كل كائن وفاصل، ففيه مبدأ ميل مستقيم.
(1) الواح هو أن قال: أُنِم أوجب الانتقال على كل كائن وفاصل، وذلك ليس بواجب، لأن الكون يمكن أن يقع على وجه لا يحتاج فيه إلى الانتقال، وهو أن يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاحقاً للنوع الذي صارمه بعد تكونه، كجزء من الماء الماس لسطح الهواء، فإنه إذا صار هواء صار متصلاً للهواء، فلا يحتاج إلى أن ينتقل.
الفصل السابعة عشر

إشارة

(1) الجسم الذي في طباعه ميل مستدير، يستحيل أن يكون في طباعه ميل مستقيم، لأن الطبيعة الواحدة لا تقضي ترجها إلى شيء، وصرفا عنه.

والتبني على الحق، بأن يقال: اللاحق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان المclr، ومجاور الشيء غيره، فهو لم يكن حينئذ في ذلك المكان، فإذا أنفقت إليه راجب.

ويحقق ذلك بأن يقال: مكان اللاحق مكان: إما طبيعي الكائن، أو غير طبيعي للكائن. والقسمة متقدمة، والبيان المذكور بعثه، عليها عائد.

(1) المثل: هذه الإشارة مشتملة على مسألتين:

أ) إحداهما: كلية، والثانية: جزيلة.

فالأول: أن الجسم البسيط يمنع أن يجمع في طباعه ميلان: مستدير مستقيم.

وبعدها ما مضى: وهو أن الطبيعة الواحدة لا تقضي أمرين مختلفين، وعبر عنه

عبارة أخصوص بهذا الموضوع هي قوله: لأن الطبيعة الواحدة لا تقضي ترجها إلى شيء.

أي بالحركة المستقية.

[صرفا عنه].

أي بالمستديرة.

وعليه سؤال مشكور وهو: أن الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد بقتضى الحركة
وقد بان أيضًا أن المحدد للجهات لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعي، فلا ميل مستقيم فيه، فهو مما وجوده عند حصوله في مكانه، وقد تقضي السكون عند حصوله فيه، فلما لا يجوز أن تقضي جسم ميلا مستقيماً، عند إحدى حالاته، وياما مستديراً عند الحالة الأخرى، وذلك لأن الطبيعة الواحدة إذا لا تقضي أمرين بانفرادها، أما يجب اعتبارين، فقد تقضي بالحالة: أن اقتناء الحركة والسكون بالحقيقة، شيء واحد تتفق عليه الطبيعة الواحدة، وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط.

فإن كان غير حاصل، فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحقصه وإن كان حاصلًا فهو بعينه يستلزم سكوناً، ومنه أنه لا يستلزم حركة، فهو إذن ليس بشيء آخر غير ما اقتضته أولاً.

وأما اقتناء الحركة المستديرة فهو أمر متفرغ لاستدعاء المكان الطبيعي إذ قد يوجد واحدة منفعة عن صاحبه، وقد يوجد معه وأيضاً في الأمكان مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة، وليس في الأوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة، ولذلك أثبتت إحدى الحركتين إلى الطبيعة، خلاف الأخرى. فإذا ليس مبدأً شيئاً واحدًا.

وأما المسألة الجزئية: فهي أن محدد الجهات لأميل مستقيم فيه، وذلك لوجهين:

أحدهما: أن فيه ميلا مستديراً، فهذا أن يكون فيه ميل مستقيم.

والثاني: أنه لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعي.

وفقية: [أيضاً]

في قوله: [وقد بان أيضًا].

تدل على أن الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان.

وقد تفرع على هذه المسألة عدة مسائل:

الأولى: أن إيجاد محدد الجهات من موجه، إذا يكون على سبيل الإبداع، أي لا عن شيء، لا على سبيل التكوين عن شيء.

والثانية: أنه لا يفسد إلى شيء آخر يقبل عنه، وذلك لامتتاً الكون والفساد عليه.

ثم قال: [بل إن كان له كون وفساد، فمن عدم وليه].
صاحب بالإبداع، ليس مما يتكون عن جسم يفسد إليه، ويفسد إلى جسم يтикون عنه. بل إن كان له كون وفساد، فإن عدم إليه.

والقاعدة فيه: أن الكون والفساد قد يطلقان باشراف الإنسان على الحدوث والفناء أيضاً، أى على الوجود بعد العدم، والعدم بعد الوجود، من غير أن يكون هناك هجولة قبل الوجود، وبعده، فإن الشيخ أنه لا يمنع في هذا الموضع إطلاق الكون والفساد بهذا المعنى، على عدد الجهات، بل يمنع إطلاقهما بالمعنى الأول، الثالثة: أنه لا يجوز الخروج والانتقال عليه، وذلك لأنهما يستدعيان حركة الأجزاء على الاستقامة. وأشار إلى ذلك بقوله: [هذا لا يبتكر].

وأشار بلفظة: [هذا].

إلى قوله: [لا يمنع مستقيم فيه].

فإن امتاع الخروج لا يتعلق بامتاع الكون والفساد من حيث الأصطلاح.

الرابعة: أنه لا يجوز عليه الحركة الكمية، لأنها لا توجد إلا بعد حركة الأجزاء على الاستقامة. وأشار إلى ذلك بقوله: [لا يمنع ولا يفسد].

فإن البقاء هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب دخول أجزاء شبيهة به، بالقوة فيه، والدليل: خذه.

والكذلك التخلخل والتكافف فإنهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه، أو تخلية عين بعضه.

الخامسة: أنه لا يجوز عليه الحركة الكيفية. وأشار إليه بقوله: [لا يستحيل].

ثم قيده بقوله: [استقامة ثورة في الجوه، كتسخن الماء المأوى إلى فساده وكون الهواء منه].

فلا لأن سائر الاستحالات جائزة عليه، بل لأن امتاع سائر الاستحالات لا يتين بامتاع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر، فاقتصر على ذلك، وأعرض عما يحتاج فيه إلى بيان بسط، لأنه داخل في كلامه بالمعرض.
ولهذا فإننا لا ننخرق، ولا ننمي، ولا يستحيل استحالة تؤثر في الجوهر، كتسخن الماء المؤدي إلى فساده.

الفصل الثامن عشر

تنبئه

(1) الأجسام التي قبلا نجد فيها قوى مهيأة نحو

والغرض من إبراز هذه المسائل تنبه على أن عدوم الأجهزة لا يجوز عليه من أصناف الحركات إلا الحركة الوضعية.

ويتبين من ذلك أيضاً أن الحركة الأدنى المستقيمة أقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب الصورة النبوية، والخرج والانتقام بحسب الصورة الحنسية، عند القائبين بها، وأقدم من الحركة في الحكم والحركة في الكيف، لأن امتثال وجود المستقيمة مستلزم لامتثال وجود كل واحدة من تلك.

وقد تبين من قبل أن الوضعية المستقيمة أقدم من المستقيمة.

فإذن صح أن أقدم الحركات كلها هي الوضعية المستقيمة.

واعلم أن جميع الأحكام المذكورة ثابتة لما توجد فيه الحركة المستوية من السياقات، وإن لم يعرض الشيوخ لذلك.

(1) لما تكلم عن الأجسام المتصلة والأشكال الفلكية، أراد أن يتكلم أيضاً على

المصرية، فبدأ بإيضاح أحوال الكيفيات الأربعة التي تفعل وتتفاعل هذه الأجسام بها، ولا توجد خالية عن أجسامها. وهي أوزان المعويات.

وورم الفصل بالتفصيل، لأنه أرى بيان ذلك على الاستقراء، واعتبار أحوالها المدركة

بالمحس والبحرية.

فقوله: [الأجسام التي قبلا].

أي المصريات.

وقوله: [نجد فيها].
الفعل، مثل الحرارة والبرودة، واللغة، والاختيار، ومثل طعوم، أو روائح كثيرة.

أي تذكر بالاعتبار والاستقراء.

وقيل: [قوى مهيئة نحو الفعل]

فالقوى قد مر أنها مبادئ التغيرات، وهي رجح ماهيتها قد تكون صغيرةً، وقد تكون كفية.

والمراد هدف الكفية.

ويبعث ناحية الفعل هو أن تجعل موضوعها معدة للفعل، فإن الفاعل بها هو موضوعها.

فالقوة المهيئة نحو الفعل كافية يصير بها موضوعها معداً للتأثير في شيء آخر، فهي مبدأ التغيير.

والوزن المهما نحو الانفعال، كافية يصير بها موضوعها معداً للتأثير عن شيء آخر، فهي مبدأ التغيير.

والحرارة والبرودة كفية ملموسة، وقال القدماء في تعريفهما:

إن الحرارة: كافية من شأنها إحداث الخفة والتخلخل، وجمع المتجانسات، وفرق المخلقات، أي من المركبات دون البساط.

والبرودة: كافية من شأنها أن تفعل مقابلات هذه الأفعال.

رده الشيخ في، الشفاء وغيره من الكتب، إلى أن الخسومات لا يجوز أن تعرف بالآ foursword الشارحة، لأن تعريفاتها لا يمكن أن تشمل إلا على إضافات، واعتبارات لأدبية لها، لا يدل شيء منها على ماهيتها بالحقيقة، وهي لا تفيد في تعريفها ما يفيد الإحساس بها، وذلك هو الحق.

وأما اللغز: فقد عرف الشيخ في، القانون، بأنه كافية نافذة جدًا، لطيفة، تحدث في الاتصال نظرًا كبار العدد، متقارب الوضع، صغير المقدار، فلا يُقصّ كل واحد بانفرادها، ونُصّ بجملة كالرجل الواحد.

وأما التحذير: وقال: هو يزيد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة إليه، باردًا في مواجه، غليظًا في جوهره، فلا تستعملها القوى النفسية، ويحمل
(2) وقوّة مهيئة نحو الانفعال السريع أو البطيء، مثل

مازج العضو كذلك، فلا يقبل تأثير القوى النفسانية.

وظهر أن هذه الكيفيات فعالة:

وأن الندغ يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقابلة للنفوذ واللطف.

وأن التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقابلة لحمود الروح.

وهما تابوان للحرارة والبرودة. وإذا خصهما بالذكر أنهما أبلغ الكيفيات المتمنية إلى الحرارة والبرودة في باهما، لقياس سائر ما يشههما عليهم.

وأما الطعام فقد قيل: إنها تسمى هي:

الخلاصة، والدسمة، والحموضة، والملحة، والمرارة، والعفصة،

والقبط، والفاحة.

وإنها تحدث من تأثير الحر والبارد وارتفاع الطف وانخفاضه.

بينما، يصعب الأزديعات المكينة بينها، على ما هو المشور في كتب الطب.

وما الروائح فكثيرة، بحيث لا يجيح حصرها، ولذلك لم يتعرض لها، لكنهما جميعاً

فعليتان لأنفعال مكعراً اللوق ولائم عبده.

وتتأمل في طبايع المزجات يحقق استناداً إيل إلى الكيفيات الأول.

وإذا قال الشيخ: [ومتل طعوم وروائح كثيرة].

ومثقل: [ومتل الطعوم والروائح].

لأن النافعة من الطعوم، لا يحس بتأثيرها في المرق.

وكيف [الروائح]

والسPECIAL إنها غير متصرعة.

(2) قسم الانفعال إلى السريع والبطيء، ولئلا تنشكيل في الصلابة وأمثالها، [وق]

إسناداً إلى الانفعال، لأنها ليست ما لا يفعل موضوعه، بل هي ما يفعل بطيئاً.

والطوية: قد فسرها الشيخ بأنها كفية تقنن في سهولة الفرق، والانصال، والتشكل.

والبيئة: بما يقابلها.

وليس ذلك تعريفاً لما، لأنه لو أراد التعرف، لذكره أولا تعريف الحرارة والبرودة.
البطوبة والليسوسة، واللين والصلاة، والزوجة، والهشاشه، والسلامة.

بل السيب فيه أن الجموه يفترون البطوبة بالبلية، ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء، ويطلقونه على الماء. وتكون البيوسة، بحسب ذلك، هي الخفاف.

وقد قال البحث بين أهل العلم فيه.

وذكر الشيخ في الشفاء: [أن البلاء: هي البطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم.

كما أن الانتظار: هي الغريبة النافذة إلى بانثة.

والخفاف: عدم البلاء فيها من شأنه أن يبقي.

ولم يذكر البلاء والخفاف في هذا الموضع، لأنه لا يريد همًا أن يتعرض البحث.

ولذلك يأمر بالتأمل، ولا يشترط بيرادات البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية.

وأما البلاء: قيل: إنه كيفية تقتضى قبول النغمة إلى البانثة، ويكون للشيء بها قوى غير سائلاً، فتنتقل عن ضمه، ولا يتردد كثيرًا، ولا يفرق بسهولة، وإنما يكون قبول النغمة من البطوبة، وعاسك من البيوسة.

والصلاة: ما يقلها.

قال الفاضل الشارج: [قبل البلاء ما ينتمي تحت الأصعب مما، فهناك أمور ثلاثة: أقدمها: الحركة.

والثاني: التشكيل.

والثالث: استعداد قبل الانغماس.

وليس البلاء إلا الأخير.

وكذلك قبل: الصلب هو الذي لا ينغمز، وهناك أيضاً أمور ثلاثة: الأول: عدم الانغماس.

والثاني: بقاء الشكل.

والثاني: المقاومة.

وليس الصلاصة هي المقاومة، لأن الهواء المنفوخ في الأفق يقاوم، وليس يصلب.

فإذن الصلاصة هي الاستعداد الشديد نحو الانفصال؟
(3) ثم إذا فتشت وأخذت السائل، وجدتها قد تعودت
عن جميع القوى الفعالة، إلا الحرارة والبرودة والمتوسط. الذي
فريع حاصل البحث إلى أن اللين والصلاة كييفيتان يكون الجسم بهما مستعدًا للانفعال
وعده، عن المشكل الحاضر.
والذي هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واللبسة، فإنذن لا فرق بينهما بحسب
تفسيره.

وقول: الرطوبة واللبسة تنسبان من حيث الماهية إلى الكيفيات الملموسة.
والصلاة واللين: لا ينسبان إلى الخسوسات، بل إلى الكيفيات الاستعدادية،
والاستعدادات لا تكون مسموعة، من حيث هي استعدادات.
والشيخ إذا ذكر آثارها في تفسيرها، تعمق ما يبهبه عند تصور جميعها.
وأما الرطوبة واللبسة، فا عرفهما كونهما محسوبين، بل ذكر معيّن أفعالهما لثلاء
يقع الابتسام بينهما، وبين ما يجري مجازها.

وقد صرح في الشفاه بأن: [الرطوبة ليست هي سهولة التشکل؛ لأنها غير إضافية.
وسهولة التشکل إضافية، وأنا إذا تفسر بها على ضرب من التجوز.]

وأيضاً اسم الشيء الذي يتركب مفهومه لا يطلق على بعض أجزاء مفهومه، إطلاق
الأسم على المسمي.

وإعداد الانفعال مع وجود القيم غير السائل، وعدم الفرق بسهولة، غير استعداد
قبل الفرق والاتصال بسهولة.

فعلى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة، على ما ذكره هذا الفاضل.
وأما الزواجة - على ما ذكره الشيخ - فإنه تتضمن سهولة التشکل مع عصر
النفوق. ولكن، بها يتبين مصلا، وتحدث من شدة امتناع الرطب الكثير بالياويس القليل.
والسلامة والماضية: أشياء لا يقلل منهما.

وظهر أن هذه الأربعة تنتمي إلى الرطوبة واللبسة، وها يقتضيان كون الشيء معدأً
 نحو انفعالها.

(3) الأجسام المنصرمة قد تخلو عن الكيفيات المبصرة، والمسموعة، والمشمولة،
والملوحة.
يُستقرد بالقياس إلى الحار، ويُستسخن بالقياس إلى البارد.

وأعني 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 منتصبًا إلى الحرارة والبرودة، مثل اللدغ والتخدير.

وكل ذلك الحال في الهيما المقددة للانفعال فإن التفتيش يلزم أجسام العالم التي تلينا، رطوبة أو يبوسة، 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 بوسط جسم ما كفأوهاء والماء. ولا يمكن أن يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره. فإن كل واحدة من هذه الحواس لا تدرك المتوسط الذي يتوسط لها، بل تجد حدأ فيهما تدركه هي.

وتلك الأجسام لا تخزى عن المسمرة، لأنها لا تحتاج إلى متوسط. وأيضاً قد يخزى الحيوان عن تلك المشاعر، ولا يخزى عن اللمس، فلذاك سميث المحسوسات بأواخر المحسوسات.

ثم التأمل والاستقراء بقuestion أن لا تخزى من جنسين من المحسوسات: أحدهما: جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما، وهو الفعل.

والثاني: جنس الرطوبة واليبوسة، وما يتوسطهما، وهو الانفعال.

والثالث: إذا أن تخزى هذه الأجسام عنها.

وإما أن تتشنى عند الاعتبار إلى هذين الجنيسين، فلذاك سميت هذه الكيفيات أواخ.
وأما سائر ما يشبه ذلك فقد يعرى عنه جسم أو ينتمي إلى هاتين انتقاءاً في الصلاة، والنزوة والهشاشة، وغيرها.

ذلك.

الفصل التاسع عشر

تشبيه

في البارودة بطبعه هو الماء، والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء، والبالغ في البرودة، هو الهواء، المحسوسة، وهي التي تتفاعل الأجسام المنصرة، وينتفل بعضها عن بعض، فتتولد منها المركبات، وتفتت القبض الكتابة.

والمادة من فنله: [أما الذي لا يمكن فيها ذلك] هو الفلكيات.

(1) أراد أن يشير إلى أن المناصرة أربعة، ويعنيها.

والكأس كان لها بعد كونها أجساماً طبيعية اعتبارات: منها: أنها استقصات المركبات، ومنها: أباً أركان التي تحصل بنقاصها عالم الكون والفساد.

والاحتفال الأول: يبحث عن أحوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفصال.

واللذين هما سبب التركيب، ويستدله بذلك على عديها.

والاحتفال الثاني: يبحث عن أحوالها بحسب أمكنتها المرتبة، وما يجري عليها.

ويستدله بذلك عليها أيضاً.

وفي هذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالإحترام الأول، وذلك حاجته في ذلك كلام.

الشيخ الفاضل أبا نصر الغازيري، فإنه قال في منفعته، له يعرف بعض المسائل بهذه العبارة: [بالجسم الشديد الحرارة بطبعه، هو النار، والشديد البرودة بطبعه، هو الماء، والخالق، هو الماء، والشديد الانقاص، هو الأرض]
والبالغ في الجمود، هو الأرض.

فقول في تقريره: قد ظهر مما أن كل واحد من هذه الأجسام لا يخلو عن كيفيتين:

إحداهما: فعلية.
والآخرة: انفعالية.

وبيان الحصر - بانساب الكيفيات الأربع إليها، بحسب الأعداد الممكنة - مشهور. لكن لما كان إثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الأجسام صعباً، كالحرارة للهواء، والبيسوس للنار، على ما صرح به الشيخ في الشفاء، وكان الممؤثر عندن فيه هذا الموضوع بتناول الكلام على المشاهدة والأحكام التي لا تتوافق على التعمق في البحث، اقتصر على الاستدلال بما لا شبه فيه من هذه الكيفيات.

وإذا كان يوجد الفعلين في الجمدين الذينما أشد تعددًما، أعني النار واللائمة، أظهر، والانفعالين في الباقين أظهر، ميز بيناه بإعداد كل واحدة من هذه، إليها.

وبدا بالنثر، فبه يقله: البالغ في الحرارة.

على كون الحرارة كافية تشتد وتضعف، لا صورة تقوم بغيرها الذي لا يختلف.

وأشار يقوله: [طبعه].

إلى مصدر تلك الحرارة، أعني الصورة النبوية.

وأورد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفها، لعلم أن هذا القول مثير للنار عما سراها، ومعرف ماهيتها.

وكل ذلك في الثلاثة الأخرى.

وإذا عير عن الرطوبة والبيسوس بالليمان والحمود، لوقع التنافع في مفهوم الأولين، دون الآخرین، مع أن المراد عندنا واحد.

قال الفاضل الشارح: [إنما قال: بطبعه].

في النار واللائمة، لا في الهواء والأرض، لأن من الناس من ذهب إلى أن صورة النار واللائمة هي الحرارة والبرودة، ولم يذهب ذاهب إلى أن صورة الهواء والأرض هي الرطوبة والبيسوس.
(2) والهواء بالقياس إلى الماء حار لطيف. يشبه به الماء إذا سخن ولطف.

فقال ذلك الاشتباه به ولم يتخلى إليه هيئة. 

قال: [وأما اختيار هذا الترتيب، لأنه أراد تقدم الكيفيات الفعليين على الانفعالين.

وقد أشرف من كل جنس، على الأحس، أهلي.]

قال: [وهذه الأحكام ليست بما لا أختلف فيه، فإن بعض المتقدمين ذهبوا إلى أن النار البيضاء في حيزها لا تكون في غاية الحرارة.

ورد عليهم الشيخ بأن وجود القوة المسخنة، والمادة القابلة لها، وعدم الموات، حاسلة.

له ثم.

فالسحرة الشديدة موجودة.

وأما برودة الماء فقد ذهب قوم كبير، منهم الشيخ أبو اليركات - من المتاخرين - إلى أن الأرض أبدر من الماء؛ لأنها أخفق، وإن كان الإحساس برودة الماء لفتر وصله إلى السما، والتصاقة بالأعضاء أشد. كما أن النار أمنت من النحس المذاب، مع أن الإحساس به أشد.

وأما المعاوين فإن كان هو البديلة، فالمائع هو الماء لا غير، وإن كان هو سهولة التشكيك، فالتالح هو الثلاثة غير الأرض، والنار أولى به من كل، لأن الأسكند الطيف وارق قوام.]

وليس سهولة التشكيك، إلا لرقة القيم والطريف.

وأقول: إذا الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر - كما مر - ولا شك أن أحر الأجرام في النظر الأول هو النار. وأبردها هو الماء، وأشدها مهتناً هو الهواء. ولم يناعمه في ذلك من نازعه إلا القياس أو استدلال. وذلك باب آخر أعرض عنه هيئة، وأطلب القول فيه، في الشفاء.]

(2) لما فرغ من تعريف العناصر بالكفاءات الظاهره، وتعميتها، أراد بيان اتصالها بالكفاءات الخفيفة أيضاً، وهي ثلاثة:

حرارة الهواء.
(3) والأرض إذا خليت وطباعها، ولم تسكن بعلة،
بردت.

(4) وإذا خمدت النار وفاقتها سخونتها، تكون منها،
أجسام صلبة أرضية يقفذها السحاب الصاعق.

وبرودة الأرض.
وبيمة النار.
وأما رطوبة الماء فظاهرة كبيرودته.
ووعلي التربيع المذكور، فابناءً، لذلك، بحارة الهواء.
والله قال: [ والهواء بالقياس إلى الماء حار ].
والم بقل: [ إنه حار مطلقًا ].

ولأنه، بالقياس إلى النار، ليس بخار، إذ كان البالغ في الحيرة، هو النار. ولم يمكن أن يقل: [ بالقياس إلى الأرض ].

ولأنه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية.

واستدل على حرارة الهواء بأنه الماء يشبه به، إذا سخن واطف، أي تخلخل.
وتشبه به، تبخره وتصاعدته في حيزه، لا تكوته هواء، لأن ذلك لا يكون تشبها.
والبخار هو أجزاء صغر مائية كثيرة مخلطة بالهواء.

ووجه الاستدلال: أن الحيرة تقتفي الخلفية والطافة، والبرودة تقتفي الفيل والكثافة.

بالنجرية، فأنا أسخن فهو أخف وأطاف، وما هو أبعد فهو أقل وأكثف.
ولو لم يكن الماء أسخن من الماء، لم يكن أخف وأطاف منه، لكنه أخف وأطاف.
فهو أسخن.

(3) أقول: وهذا استدلال على برودة الأرض، وهو ظاهر. والعلة المسخنة هي
أشعة العلويات، ثم المسخنات السفلية، كالرياح الحارة وغيرها.

(4) أقول: يزيد إثبات بيمه النار، واستدل عليها بالصاعقة، فإنها -على
ما قال هنالكتان - تتولد من أجسام نارية فارقها السحنة، وصارت لاستيلاء البرودة على
جوهرها، متكافئة.
(5) فهذه الأربعة مختلفة الصور، ولذلك لا تستقر الدار حيث يستقر الهواء؛ ولا الماء حيث يستقر الهواء، ولا وفيه نظر؛ لأنه أيضاً قد قال في بعض أقواله: [إذا تولدت من الأبنية والأدخنة الأرض المصتدعة من الأرض المختصة في السحاب].
والمخاطر المترسكة، من الأرض - كما أن البخار هو المتخلل الرطب - وهو أجزاء أرضية صغيرة، اكتسبت حرارة فتصاعدت لأجلها وقامت الماء. وهذا أظهر قولة في الصاعقة.
وأيضاً الفاضل الشايمي: بأن الصواغ - على ما حكي الشيخ - تشبه الحديد تارة، والنحاس تارة، والحجر تارة.
فلما كانت مادتها النار، لمما اختفت هذا الاختلاف، بل كانت مادتها الأدخنة والأنبجية الشبيهة بمادة هذه الأجسام في معاينها.
(6) أقول: لما بين كيفيات هذه الأجسام، أنتج منها تباين صورها؛ فإن البسيط لا ينصرف عنه إلا شيء واحد، واختلاف الآثار يدل على تباين مصادرها.
ثم أرشد إلى تأكيدها بحجة أخرى، فأسند اقتضاءها للأمكنة المتخالفة على ما يشاهد - إلى اختلاف الصور. وهو ليلة هذا الاختلاف في نفس الأجزء، ولكن لما كان اختلاف الأمكنة واضحًا، واختلاف الصور غير واضح، كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحًا.
وإما أثبت اقتضاءها للأمكنة المتخالفة، باختلاف ميولها الطبيعية؛ لأن الاستدلال به، على ما مر، أوضح الاستدلالات على اختلاف الأمكنة.
والمناظر بين العناصر المتنازعة يكون ستة. لكن الشيخ اختصر منها على ثلاثة هي:
صعود النار من حيز الهواء.
نزل الماء منه.
وصعود الهواء من حيز الماء.
وبني: هبوط الأرض من حيز الماء.
وصعود الماء من حيز الأرض.
الهواء حيث يستقر الماء
(2) وذلك في الأطراف أظهر.

الفصل المشرن

تنبيه

(1) من ظن أن الهواء يطفو فوق الماء لضغط. ثقل الماء إياه، مجتمعا تحته، مقيلا له، لا يطمعه، كنابه أن وها أيضا ظاهرة.

وهبوط الهواء من جيز النار.
وهؤ هي.

(2) أقول: الميل الطبيعي يزداد بازدياد الجسم إلى مكانه الطبيعي قريبا؛ وذلك لأن المعارق. مع ذلك - يتنقص حجمها، فيتناقص معاونها، لذا يكون طلب الأمكة الطبيعية، والهرب عن الغريبة، في الأطراف، أظهر.

(1) أقول: لما كانت الحجة الأخيرة في الفصل المقدم المشتملة على الاستدلال - باختلاف الأمكناة - على تجاوز الصور، معينة على اختلاف الميل الطبيعية، وذلك لم يتبين إلا في جزئيات المناصر، دون كلامها، وكان من المحتمل أن يقال: جزئيات المناصر لا تميل إلى أمكنة الكليات بالطبع، بل بالقرس: إما بجدب، بما يتحرك إليها، أو بدفع ما يتحرك منها، كمن من الواجب إبطال هذا الاحيال.

والذي يبطله أن الحركة الطبيعية للجسم الكبير، تكون أسرع منها للصغر، والقرسة، باختلافها؛ وذلك لأن الأكبر طبعا، فهو أشد ميلا، وأقل مطاوعة للقرس.

والوجود يشهد: بأن الكبير من أجزاء المناصر، يتحرك إلى أمكنة أسرع، فهي إذن إذا تتحرك بالطبع، لا بالقرس.

والشيخ خص بيانه بأن الطاق من المناصر، ليس طفو لضفوت ما تحته إياه، مجتمعاً.
الأخير يكون أقوى حركة، وأسرع طفوًا، والقسري يكون بالضد من هذا.
وكل ذلك الحال في الحركات الآخر.

الفصل الحادي والعشرين

تنبيه

(١) قد يبرد الإنسان بالجمد، فيركبه ندى من الهواء، كملا النقطته مدة إلى أي حد شدث، ولا يكون ليس إلا في تحته، مثلاً إياه، لأن قوماً ذهبا إلى أن المناصر كلها طالبة لمصرع العالم، ولكن الأقل يسبب الأخف، فبضعة يبدعه إلى فوق، ولذلك يطفو الأخف فوقه.

وإحتجاجه عليهم يتضمن إبطال جميع الاحتياطات المذكورة.

وأما كان بيانه خاصاً بالهواء والماء، أشار إلى الباقية بقوله: [وكل ذلك في الحركات الأخرى].

(١) أقول: يبرد إثبات الكون والفساد في المناصر، والاستدلال به على اشتراها في الهواء، فقول:

تغيرات الأجسام بصورة لا تقع في زمان، لأن الصور لا تشد ولا تضعف، بل تقع في أمكن، وسمى فاسداً أو كوناً، كما مر.

وتغيرها بكيفيتها تقع في زمان، لأنها تشد وتضعف وسمى استحالة.

ووالفساد والكون إما يقعان بين جسمين يفسد أحدهما ويكون الآخر.

وأما كانت المناصر أربعة، وكان من الممكن أن يفرض هذا التغير بين كل واحد منها، و وكل واحد من الثلاثة الباقية، كانت أنواع الكون والفساد التي عشر، الحاصلة من ضرب الأربعة في الثلاثة.

لكن الواقع منها أولًا، هو ما يكون بين عنصرين متقاربين، لا على سبيل الطفرة،
موضع الرشح. ولا يكون عن الماء الحار، وهو أطفاف وأقبل للرشح، فهو إذن هواء استحال ماء.

فإن الأطراف لا تكون من الأطراف إلا بعد تكونها أوساطاً: أعني لا يكون الهواء من الأرض إلا بعد تكونها ماء، وحينئذ يكون ذلك التكون بالحقيقة مركيزاً من تكوينين يتقدمان.

والعناصر المتجاورة تقع بينها ثلاثة ازدواجات:

أحدها: بين النار والهواء.
والثاني: بين الهواء والماء.
والثالث: بين الماء والأرض.

ويشمل كل ازدواج من نوعين متعاكسين من الكون والفساد، فإنذ الأنواع الأولين ستة، وهي ساقطة. وأربعة من الباقية تتراكم من بسيطين، وهي:

تكون الهواء من الأرض.
وتكون الماء من النار.
ومكاسهما.
والثاني مركبان من ثلاث بسيطين، وهما:
تكون الأرض من النار.
ومكاسهما.
والشيخ بدأ بالازدواج الذي بين الهواء والماء؛ لأن الكون والفساد بينهما أظهر من الباقية.
وهو: كما ذكرنا، يشتمل علي نوعين:
أحدهما: تكون الهواء من الماء.
والثاني: عكسه.

وكان الأول مشهوراً لكثرة المشاهدة: فإن الفصل الأكبر عن الأجسام الرطبة، عند تأثير الحرارة فيها، وانتقادها بسبب ذلك، ظاهر.

فإن قيل: البخار يشمل على أجزاء مائية، فلنا: نعم، وعلى أجزاء هواة أيضاً لم تكن فيه؛ لأن الهواء لا يستقر في الماء، بل حدث وانفصل بالغليان وفه.
وكل ذلك قد يكون صحو في قلل الجبال، فيضرب الصر

فلشارة هذا النوع لم يذكره الشيخ.
وأيضاً بثوث نوع واحد من النوعين المتكامسين، يكفي في إثبات كون الهواء مشتركة.
وهو يدل على جزء وجود النوع الآخر.
فلك ذلك أقصى الشيخ من هذا الأزدوج على نوع واحد، وهو بيان تكون الهواء ماء،

فاستشهد عليه بأثينين:

أحداهما: رده الحادث على ظاهر الإذن إذا نزل بالخسند، وأشار إليه بقوله: [قد
يرد الإذن بالخسند فربك به ندى من الهواء]
وذلك لأن الندى الذي يوجد هناك:
إما أن يكون من الهواء، وهو المطلوب.
وأما أن لا يكون منه.

بل ما أن يجمع من الهواء المطبع به على ما ذهب إليه منكوliğin الفساد بين
الهواء والماء، كالشيخ أبو البكارات وغيره.

أو يشرب مما في داخله.
والأول: باطل، لأن الهواء المطبع بالإناء لا يمكن أن يستعمل على أجزاء كبيرة من
الماء خاصة في الصيف، فإن الأجزاء المائية، إن كانت بائدة، فقدنا جداً،
لفرط حرارة هؤلاء، ولا ينبغي محاولة للإناء.
وعلى تقلير قبالة هناك، يلزم أحد ثلاثة أشياء:

إما أن نقاد تلك الأجزاء، إذا تأخر حدوث الندى، بعد نتاجه من الإناء، مرة بعد
أخرى، فيقطع حصوله على الإناء، مع كون الإناء بحاله الأول.
وأما تناقصها، فيكون حصوله في كل مرة، أنقص مما كان قبلها.
وأما تراخى أزمة حصلها، فيكون بين كل حصولين زمناً أطول مما بين حصولين
قبلهما. وذلك على تذكر أن تجمع الأجزاء التي تكون في الهواء، بعد من الإناء، إليه،
مع أن ذلك بعيد جداً، لأن تلك الأجزاء الصغيرة - مع جدب حرارة الهواء إياها -
لا تتمكن من خروج حجم كبير من الهواء.

ولكن الوجود يختلف جميع ذلك، لأننا نرى حدوث الندى مرة بعد أخرى على وفرة
فهيما فيجحد صاحبًا لم ينسقي إليها من موضوع آخر، ولا اتفق
واحدة، بشرط أن ينحى من الإبان ما حدث عليه ويكون الإبان على حالة من التبرد.
وأشار الشيخ إلى ذلك بقوله:
[كما قطعته، مكن إلى أي حد شامل]
وقيل على ذلك: إن كانت بروة الإبان مقضيًة لفساد الهواء المحيط بالإبان، فهو
أن يصير كل الهواء ماء، ولا حالة يسيل الماء حينئذ، ويتصل به هواء آخر، ويسير
أيضًا ماء، إلى أن يجري الماء جريًاًا صلبًا. وإذا ليس كذلك، فلم أنه حدث من أجزاء
مائية قليلة المدد.
واجيب عنه: بأن جرم الإبان، لصياحه، لا يتكيّف بالكفيات الغربية سريعاً،
وعند التكيس تنغفظ الكيفية ببطءًا، فإذا ألمت عليه القوة الكيفية، اشتكى عليه لها، فوقع
ما يشتد تكيس غيره.
ولذلك ربما توجد الأوانى الرصاصية المشتملة على الماءات الحارة، أسمى من تلك
الماءات، فإن الهواء المذكور، بشدة تبرده، يفسد الهواء الخفيف به، وملاء، لسرعة تكيفه
بالكفيات الغربية، يحل الهواء الخفيف به ظاهراً، عن بروة الهواء الجافة، سريعاً، فلا
يفسد الهواء ما دام على سطح الإبان ماء؛ أما إذا التقي، واتصل الهواء بالسطح،
عاد إلى فساده.
والثاني: وهو أن يقال: التدري ترجح ما في داخل الإبان وهو أيضًا باتل لوجه:
أحدها: أن الندى قد يوجد من غير أن يكون فيه ماء، بل بسبيبة وجود الجهد الذي
لم يتحلل بعد.
والثاني: أن كثيرًا يقصده أن لا يوجد الندى إلا في موضع الرشح، لكن ليس الحكم
بأنه لا يوجد إلا في موضع الرشح، مطابقاً للوجود، فإنه يوجد فوق ذلك الموضع.
وأشار الشيخ إلى هذا الوجه بقوله: [لا يكون ليس إلا في موضع الرشح]؛ فدل
قوله على أنه لا يوجد وجود الندى عن الرشح، بل مع اختصاصه يكونه من الرشح فإن هذه
الصيغة تفيد هذه الفائدة.
والثالث: أن الماء إذا كان حارًا، وجب أن يوجد الرشح أيضًا، بل ينبغي أن يكون
من بخار متصاعد، ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثم يفضح، ثم يعود.

الرشح أكثر، لأن الحار أتلف وأقبل للرشح، لثرة قبراء، وليس كذلك، وأشار إلى ذلك أيضاً بقوله: [ولا يكون ذلك من الماء الحار، وهو أتلف وأقبل للرشح].

وأما أبل الوجوهين، صرح بالنتيجة وقال: [فهو إذن هواء استحال ماء]. وللإعصار الثاني: بالسحاب المتولد في قلّة إجها، دفعة من صحو الهواء، لا من انسياق السحاب إلى ذلك الموضوع، من موضوع آخر، ولا من انسياق بخار صعد إليه، ثم نزل ذلك السحاب للجأ، بحيث يعود الصحو، ثم تولد مرة أخرى، وهو المراد بقوله: [وقد يكون صحو في قلّة الإجها، فنضرب الصحر هراها] إلى قوله: [ثم يعود]. ويريد بالصر: البرد الشديد، وهو في اللغة - على ما قال صاحب الصحاح - برد يضرب النبات.

الشيخ قد حكي أنه شاهد ذلك بجبل طبرستان، وطوس، وغيرها. وقد يشاهد أهل المساكن الجبلية أمثال ذلك كثيراً.

فهذا بيان الأزدراء الأول.

واعترض الفاضل الشرقي على ذلك: [أن تبريد الإناء للهواء ليس بأعظم من تبريد الأراضي الجبلية إياها، في صمم الشتاء، بل في الأراضي التي تخفي الشمس عنها ستة أشهر، وذلك يقضي القلاع أكثر الهواء ماء.

وأيضاً، لو كان انقلب الهواء ماء للبرودة، فبعد نزول الثلج يصير الهواء أقدر مما كان قبله. ويرى الصحو أقدر من يوم المطر، فإنذن يلزم أن يستمر الثلج والمطر إلى أن يتغير الفصل والهواء].

والأجواب: إن هذا الاعتراف ليس بقاذح في غرمينا، وذلك لأننا لم ندعي أن السبب في ذلك أي أبودة هي، ولا أنها على أي شرف ينفي أن تكون، ولا أن المائع إياها عن ذلك أي شيء هو.

وإذا لم ندعي حصر الأسباب الموجبة للكون والفساد، فلا يلزمنا النقص بعدم الكون.
(٦٩) وقد تُخلق النار بالنفخات من غير نار.
(٧٠) وقد تحل الأجسام الصلبة الحجرية، مباهاً سيالة.

يعرف ذلك أصحاب الحيل.

والفساد عند حصول برودة ١٠٠، بل إذا ادعينا إمكان وجود الكون والفساد مشاهدة ما يقتضي
حصيلة، فهذا ثبوت ذلك من شاهد راعي، علم بالحالة أن لكل الكون والفساد سبباً مرجباً،
هو البرودة مثلاً بحال ما، فإن حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكيم بعدم
ذلك: إما فقدان شريط، أو وجود مائع، بالحالة؛ وإن لم تعرفهما بالتفصيل، فإن
البله بلتفصيل ذلك، لا يقدح في علمه بإمكان وجودها.

(٦٩) لما وقع الشيخ من تفصيل الأذولوج الأول، استقل بالثأر، وهرعين الهواء والناز.
أما صورة النار هواء: ففظر، لأن الشم المرتفعة تضمن في الهواء - على
ما يشاهد - ولا تبرّ لها حريزة حصينة، ولذلك لم يذكرها الشيخ.

(٧٠) وأما عكسه: فهو المراد من قوله: [وقد تخانق النار بالنفخات من غير نار].
ويكمن ذلك بإلحاح النفخ على الكرة، وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد كما
يشاهد من يزال ذلك.

(٧١) وهذا هو الأذولوج الثالث، وهو بين الماء والأرض:
وبدأ بصرة الأرض ماء، فقال: [وقد تحل الأجسام الصلبة الحجرية، مباهاً
سيالة، يعرف ذلك أصحاب الحيل].

يغفر طلاب الأكبر، ويكون ذلك بصريه أملاء، إما بالأحراق، أو بالسحاب،
مع ما يجري حجري الأللاج، كالتمشجر، ثم إذا بيا دماء كما يشاهد في الأجزاء الأرضية
النذرة المحرقة، كيف تصر ملح، وتلو بدماء.

والأشجود هي الأجسام ذاتية بحسب مصطلحاتهم.

وأما ذكر ذلك ثائر إلى عكسه بقوله: [كما قد تجمد مياه جارية تشرب، حجارة
صليدة]...

وذلك مشاهد من بعض الماء التي تنعقد حجر، بعد خروجها من متاعها.
وإذا ذكر هذا العكس، يخالف نظريه؛ لأنه أورد وجوداً بالقياس إليها،
والإجراءات والتدابير
فهذه الأربعة قابلة للاستحالة، بعضها إلى بعض.
فلها هويات مشتركة.

الفصل الثاني والعشرون

إشارة وتبنيه

1) هذه هي أصول الكون والفساد في عالمنا هذا. وهي الأركان الأول، وبالحري أن يتم بها عدة ذات الحركة.

ولم يستأنف قولا له قال وصلبه بالحكم الأول وليست بها من ازدواج واحد.

ثم أنجز المطلوب من الجمع، وهو كون العناصر قابلة لأن يستحيل بعضها إلى بعض.

والمراد بالاستحالة هكذا: غير المصطلح عليها، أعني الحركة الكيفية.

والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح - بما اقتضته قريعة بعض أصحابه - أن هذه التغييرات المشاهدة، يحتمل أن تكون استحالة في الكيف، مثل الهواء الذي صار ماء،

استحال في حوارته إلى البردة، فهو هواء في جوهه. لكنه متكيف بكيفية الماء.

وأخيرًا، لا يثبت الكون والفساد فليس بشيء؛ لأنه يقتضى الإنكار لأمور محسوسه. وعلى تقديمه فسح الباب أن تكون العناصر جميعا جماه وحدها، متكيفة بهذه الكيفيات، مع ذلك فإنهما الكيفية التي استحال إليها العنصر، مع زوال السبب المقترض إياها، دل على حدوث صورة تحققها.

1) أقول: قد مر أن هذه الأجسام اعتبارات:

منها: أنها أصول الكون والفساد.

منها: أنها أركان العالم.

منها: أنها أثباتات تتركيب المركبات منها، وعناصر تحلل المركبات إليها.

ذكرنا أن الاستدلال عليها - من حيث الكون والفساد، والتركيب والتحليل،
المستقيمة. حين يوجد خفيف مطلق ينحو نحو جهة فوق

يجب أن يكون باعتبار الفعل والانفعال؛ وأن الاستدلال عليها - من حيث إنها أركان.

يجب أن يكون باعتبار أمكنثا.

فلا مركز من الصنف الأول طرأ صالتها، أراد أن يذكر الصنف الثاني، في حين فه هذا الفصل حال أمكنثا في النقد والترتيب، وبين ذلك أنها متخصصة في أربعة، وأن العالم ينتمي لهذه الأربعة.

قوله: [هذه هي أصول الكون والفساد] إشارة إليها بأحد اعتباراتها.

وقوله: [في عالم هذا].

إشارة إلى عالم الأجسام العنصرى.

وقوله: [وهي الأركان الأول] إشارة إليها باعتبار كونها أجزاء ذاتية للعالم.

وقوله: [الأول].

لأن بعض المركبات أيضاً، أركان للبعض، كالأعضاء للحيوان، لكنها لا تكون.

[أول].

فالأول للجميع هي: هذه.

وقوله: [والخ: أن ثم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة] إشارة إلى الحصار الأركان في هذه الأربعة.

وقوله: [حين يوجد خفيف مطلق ينحو نحو جهة فوق كالنار].

إشارة إلى الحصار، وهو أن ذات الحركة المستقيمة:

إما خفيفة.

وإما لثيقة، على ما مر.

وكل واحد منها:

إما مطلق.

وإما ليس بمطلق.

فإذا النزاع واجب.

وأما الفرق بين المطلق، والذالك ليس بمطلق منها - على ما ذكره الشيخ في الشفاء.
nlنالنام، وثقل مطلق كالأرض، وخفيف ليس بمطلق كالهواء.

وثقل ليس بمطلق كالماء.

فهو أن الخفيف المطلق هو الذي في طابعه أن يتحرك إلى غاية البحر عن المركز، ويفتقى بطبعه أن يقف طافياً بحركه فوق الأجرام كلها.

والثقل المطلق: ما يقابله في ذلك.

وأعلم أنه يريد بغية البحر عن المركز غاية البحر الذي يمكن أن تصل إليه الأجسام المستقيمة الحركة. ولذلك فسره بالطاف وهو الأجرام كلها في الأجسام العنصرية.

وخفيف بالإضافة له، معاني:

أحدما: الذي في طابعه أن يتحرك في أكثر المسافة المعتدلة بين المركز والمحيط.

حيث لا يبلغ المحيط.

وقد يعثر له أن يتحرك من المحيط. ولا تكون تلك الحركتان متضادتين، كما ظن بعضهم، لأنهما تتبعان إلى نهاية واحدة.

وهل هذا مثل الهواء فإنه يرسف 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 وجه يقرب من الأول. وليس به، فهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يخفف عنها.

وبالاعتبار الأول لا يرد من المحيط ما ترده النار.

قال الناس المسارح: [وأما قال: خفيف ليس بمطلق، ]

ولم يقل: [خفيف مضاد].

لتكون القسمة حاصرة، ولتكون متناولة للمعنيين المذكورين، فإن الخفيف المضاف لا يتعد على الهواء إلا بالمعنى الأخير.

وأعلم أنه كما قال: [خفيف مطلق كالنام،]

ولم يقل: [فتانار خفيف مطلق،]

لأن الأول في بيان حصر الأركان كاف على ما مر.

أما لو قال: [فتانار خفيف مطلق،]
(2) وأنت إذا تعقبت جميع الأجسام التي عندنا وجدتها مناسبة بحسب الغلبة إلى واحد من هذه القصصنا:

لكان عملاً أن يكون مع النار شيء آخر، هو أيضاً خفيف مطلق، وحتاج حينئذ إلى بيان مساواتهما بمعنى ما ذكره الفاعل الشارح، وهو أن المكان الواحد لا يحققه جسيمان بسيطان.

(2) أقول: هذا بيان أنها التي تنحل إليها المركبات، وتتركب منها، وأشار فيه إلى الاستقراء وتبني أحوال التركيب والتحليل، على ما يذكره الأطباء.

وفي تعريض بأن المركب من الأجزاء المتساوية منها، غير موجود.

قال الفاعل الشارح: [إنما سمي الفصل بالإشارة والتلبية، لأن الإشارة هي بيان حصر الأركان بالبرهن والتبني هو بيان أنها استطاع المركبات لا غير، والاستقراء].

وتشكيل الفاعل الشارح في ميل الهواء بعدم الإحساس، والتبني: شأن الحجر إذ وضعنا بيدنا تحفة أحسنته بلغه ليس بقير؛ لأن الحجر جزء مفصلي من كل الأطوار، فقيل فيه موجود بالفعل، والهواء متصل بكله، فقيل فيه ليس إلا بالقطرة، أما المفصلي منه، كأي يكون في الزئ المفروض تحت الماء، فيخرج ميله إلى الفعل، ويحل به استبعاداً أصلاً لبقاء الأجزاء التالية في بدن الإنسان، مع كونها مغمورة في الأجزاء الأرضية والمائية - ليس بقيري، لأنه بالنظر إلى ما يحفظه ليس بعيد، على ما سيأتي.

وإنكاره وجود النار في المركبات بأنها لا تزال عن الأثير إلا بالقشر، ولا قاسه هناك، ولا تكون عن غيرها - لان استعداد الجزء المخلوط، بين النار لقبول النارية، أضعف من استعداد لقبول غيرها - أيضاً ليس على ما يجب؛ لأن المسرد كسائر الشمس وغيرها.

إذا صار غالباً على سائر الأجزاء، يصير الاستعداد لقبول النارية أقوى.
الفصل الثالث والعشرين

تشبيه

(1) هذه يخلق منها ما يخلق، بأمرجة يقع فيها على

(1) أقول: يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الأصول الأربعة.

والمركبات ثلاثة:

ذو صورة لا نفس له، ويسى معدنياً.

ذو صورة، هي نفس غازية، نامية، ومولد للملح، لا حس ولا حركة إرادية.

ذو صورة، هي نفس غازية، نامية، ومولد للملح، حساسة ومتحركة بالإرادة،

ويسمى جزراً.

ويسمى نباتاً.

وجميع هذه الصور كلالات أولى، فإن الكمال يقسم:

إلى نوعين: هما صورة، كالإنسانية، وهو أول شيء يحل في المادة.

وإلى نوعين: هو بشر، كالضحك. وهو نبات، يرضي للنوع بعد الكمال الأول.

فهذه الصور كلالات مختلفة الآثار، يصدر من الحيوي ما يصدر من النبات.

ويصدر من النبات ما يصدر من المعدن، من غير عكس.

وكل واحد من هذه الثلاثة جنس لأنواع لانتحار، بعضها فوق بعض، ونهاية

يتمتلك كل نوع على أصناف، وكل صنف على أشخاص لا حصر له، بحيث لا يتشابه

إثنان من الأنواع، ولا من الأصناف، ولا من الأشخاص.

وليس هذا الاختلاف بسبب الهيكل الأول، ولا بسبب الجسمية، فإنهما مشتركان.

ولا بسبب المبدأ الذي، فإنه - كما سنرى - موجود، أحدى الذات، متساوية

النسبة إلى جميع المادات.

فهو إذن بسبب أمور مختلفة، والأمور المختلفة في الهيكل، بعد الصورة الجسمية.

هي هذه الصور الأربع النوعية، التي أجميعها مواد المركبات، كما مر.

والاختلاف ليس بسبب هذه الصور أنفسها، لأن الاختلاف الذي يكون بسبها
نسب مختلفة مُعدة نحو خلق مختلفة - بحسب المعدنيات والنبات والحيوان - أجناسها وأنواعها.

لا يوجد على أربعة، فهو إذن، يحسب أحوالها في التركيب، وفيا يعرض بعد التركيب، والتركيب يختلف باختلاف مقدار الأسطحات في القلة والكَرَا، يقياس بعضها إلى بعض، اختلافًا لا نهاية له.

ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا غالب.

فتلك الاختلافات غير المنتهية، هي أسباب اختلاف المركبات.

وقوله: [هذه]

إشارة إلى الأسطحات الأربعة.

وقوله: [خلق منها ما خلق]

إشارة إلى المركبات المخلولة منها.

وقوله: [بالمجرة]

إشارة إلى الاختلافات العارضة بعد التركيب.

وقوله: [تقع فيها على نسبة مختلفة]

إشارة إلى اختلاف التركيب، لاختلاف مقدار الأسطحات، يقياس بعضها إلى بعض.

وقوله: [مدة نحو خلق مختلفة]

إشارة إلى أن الأسطحات إذا تصرفت هذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها المفرق، والخليقة تقال للهيئة المارضة للجسم بحسب اللون والشكل، وتنسب إلى الكيفيات المختصة بالكميات.

والرئاد هنالك مبادئ تلك الهيئات، التي هي الصور النبوية.

وقوله: [بحسب المعدنيات، والنبات، والحيوان: أجسامها، وأنواعها]

إشارة إلى المركبات المذكورة، فكل جنس منها مزج جنسي، له عرض بين حدين، لا يتحمل ذلك الجنس التجازر عناها، وهو يشمل على الأمور النبوية بين الحدين، وكذلك الزواج النووي على الأمور الصنفية، والصنف على الأمور الشخصية.
(2) لكل واحدة من هذه صورة مقومة، منها تنبعث كيفياته المحسوسة؛ ورضا تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة، مثل ما يعرّض للماء أن يسخن، أو أن يختلف عليه الجمود والمعان، وماثيثة محفوظة.

هذه الأمزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الأسططات إلى بعض في المقدار.

(2) أقول: يريد أن يفرق بين الصور التي هي الكمالات الأولى، وبين الكيفيات التي هي من الكمالات الثانية.

وإذا احتاج إلى ذلك، لكون الأمزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الأولى.

قال: [وكل واحدة من هذه صورة مقومة].

أى صورة نوعية، يصير ذلك الواحد بها هو - على ما بين في القاع الأول - منها تنبعث كيفياته المحسوسة.

وإذن على مباينها نثاث حجج: إنها، ولية.

الحجة الأولى في قوله: [وراما تبدلت الكيفية، وانحفظت الصورة، مثل ما يعرض للماء أن يسخن].

وهذا تبدل الكيفية الفعلية، أو أن يختلف عليه الجمود والمعان، وهذا تبدل الكيفية الانتقالية، وبما هو محفوظة، وهي صورته النوعية.

فإذن المبتدأ غير المحفوظة في الأحوال.

وقول الفاضل القاضي: [النار لا تبقى ناراً بعد زوال الحرارة عنها، ولا الهواء والأرض].

بعد زوال المعان والجمود عنهم.

إن حكم بذلك مطلقًا غير مسلم، وإن قيد الحكم يجال بساطة، فسلم، وهو لا يقدح فيها قائل الشيخ، لأن استنظام الشيء، كيفية ما، حال البساطة، لا يدل على استنظامه إلا إذا حال التركيب.
وتملك الصورة - مع أنها محفوظة - فإنها ثابتة لا تشتد
ولا تضعيف. والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف.
وتلك الصور مقومات للهويؤلى، على ما علمت. والكيفيات
أعراض. والأعراض - كائنات ما كانت - لواحق؛ فلم ذلك
لا تعد الصور من الأعراض.

وقول الشيخ: [ورينا تبدل الكيفية]
يدل على أنه لم يحكم بذلك حكماً كلياً شاملاً للجميع في جميع الأحوال.
الحجة الثانية: وهي آثم من الأولى: قوله: [تلك الصورة، مع أنها محفوظة، فإنها
ثابتة لا تشتد ولا تضعيف، والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف].
وذلك لأن إنسانًا لا يكون أشد إنسانية من آخر، وجاز أن يكون أشد حارة من آخر.
قال الفاضل الشارح: [الدليل على أن صورة لا تشتد ولا تضعيف، أن القدر المعتبر
في القول، إن زال فقد بطل المقوم، ولا يكون ذلك انتقاصاً للصورة، بل بطلانًا لها،
وإن لم يزل، بل زال ما وراء ذلك، لم يكن الاشتتاد في ذاته، بل في عوارضه]
ثم قال: [وهذا الدليل بعينه قاسم في الكيفيات، لأن القدر المعتبر في نوعية الكيفية
إذا 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 الاشتتاد، هو اعتبار المحلول الواحد الثابت إلى حال فيه غير قار،
ببدل نعشه، إذا قيس ما يوجد منها في أن ما، إلى ما يوجد في أن آخر، بحيث يكون
ما يوجد في كل أن، متوسطاً بين ما يوجد في آن أين يبطلان بذلك الآن. ويتجدد جميعها
على ذلك المحلول دوماً، من حيث هو متوجه بتلك التجدادات إلى غاية ما
ومعنى الضعيف: هو ذلك الممعنى بعينه، إلا أنه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن
تلك الغاية.
فالأخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتمصرم. ولا شك في أن مثل
هذه الحال تكون عريضة، لتقوم المحلول كل واحد من تلك الهويات.
(4) وأيضًا فإن حركاتها بالطبيع، وسكوناتها بالطبيع،
منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية.
(4) وإذا امتزجت لم تفسد قواها، وإلا فلان مراح.
ولا الحال الذي تبديل هوية المخل المتقن بتبديل، وهو الصرة، فلا يتصور فيه
اشتداد ولا ضعف، لامتثال تبديل على شيء واحد متقوم، يكون هو هو في الحالتين.
ولامتثال وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو، وبين كونه هو ليس هو.
والحجة الثالثة: وهي أهم من الأوليين، تشتمل على الفرق بين الصور والأعراض.
بحسب الماهيات، وهي قوله: [تلك الصور مقومات للظهر، على ما علمت، والكيفيات.
الاعراض، والأعراض - كافية ما كانت - لواحق]، فذلك لا تعد الصرة من الأعراض.
(3) أقول: قد ذكرنا فيها مرا، أن الطبيعة هي أبداً أول للحركات والسكنات التي
تكون بالطبع، وذكر في هذا الموضع أن الكيفيات المشتدة والضعيفة - التي يكون
الاشتداد والضعف فيها أحد أنواع الحركات - منبعثة عن الصرة النبوية.
فشبه هنالك أن الصور النبوية هي الطبع بعينها بالذات، فهي باعتبار كونها مبادئ
للحركات والسكنات، طبيع، وباختصار كونها مقومات للظهر، الصور، وباختصار
كونها مبادئ المتغيرات في شيء، قوى.
(4) أقول: قال الشيخ في السفاح: [لكن قوياً قد اخترعت في قرب زمننا هذا،
مذهبًا غريبًا، وقالوا: إن البساط إذا امتزجت، وانفتاح بعضها عن بعض، تأتي ذلك
بها إلى أن تخلع صورها، فلا تكون لها أحد منها صورته الخاصة، ولست حينئذ صورة
واحدة، فتصير لها هو حيزة واحدة، صورة واحدة].
فهنم من جعل تلك الصورة أمرًا متزمنًا بين صورها.
ومنهم من جعلها صورة أخرى من النوعيات.
فقولهما: [لم تفسد قواها].
إشارة إلى إبطال ذلك المذهب.
والحجة عليه أنه لا مراح حينئذ، بل هو فضاء ما، وكونه لآن المراح إما يكون عندد
بقاء الممتزجات بأعيانها.
(5) بل استحالت في كيفية التمتعة المتضاد...
(5) يريد تحقيق ماهية الزيادة، فالمناصر إذا امطرت أو تفاعلت، فلا يمكن أن يفعل كل واحد منها في الآخر، من حيث أن يفعل عن ذلك الآخر.
لأن الفعل إذا كان متقدمًا على الأفعال، صار الغالب مفصولًا عن مفصوله.
وإن كانت متأخرة عنه، صار المطول غالبًا على غالبه.
وإن حصلًا معاً، كان الشيء الواحد غالبًا ومفصولًا معاً، عن شيء واحد.
وكلها عالٍ.
فأذن يفعل كل واحد منها بصورته، وينفع في كيفيةه، ولا يُمكن بالعكس؟ لأن الأفعال في الصورة يقضى الأفعال في كيفية الصورة صار ضعيفًا ؛ إذ الممارسات تابعة لعملها، ولا يعكس. بل إذا كسر الصور، وتكسر الكيفيات، وهناك تصبح المناصر في الكيفيات المتضادة المتبعثة عن تلك الصور، حتى تحصل بينها كيفية متضامة، تتبادر بالقياس إلى حارها، وتنصرف بالقياس إلى باردها.
وذلك في الطاوية والبيضة.
وتشابه الجميع في تلك كيفية.
فكل كيفية متضامة هي الزيادة.
قوله: [بل استحالت في كيفيةها] إشارة إلى حركة الأساطع في الكيفيات؟
لأن كيفية نفسها لا تحرك ولا تتحلل، بل تبدل. وهما يستمجان فيها.
قوله: [المتضادة].
أي المتضادة.
قال الفاضل الشافع: لو حمل هذا التضاد على الحقيق الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف، لما كان هذا الحد متناولا للجزء الثاني الواقع بين أساطع متضامة ممتزجة قد انكسرت كيفيةها بحسب الزيادة الأول.]
فإذن ينبغي أن يحمل على التخالف فقط حتى يتولاها معاً.
وقوله: [متاعبة فيها] أي الاستحالة تكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات.
وقوله: [حتى تكسر كيفية متضامة تسطح ما]، أي إذا كان الحاصل عشة أجزاء، والباردة خمسة أجزاء، كانت كيفية المتضامة أقرب إلى الحرارة منها إلى البرودة...
قواها، متفاعلة فيها، حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطاً ما، في حد ما، مشابهة في أجزاءها. وهي المزاج على نسبة الثالث والثاني، فلا تكون كيفية متوسطة على الإطلاق دائماً، بل توسطاً.

قوله: [في حد ما مشابهة في أجزاءها] وفي بعض النسخ [مشابهة في أجزاءها] أى في حد من الحدود التي لا تتناهي بين الأطراف. وذلك الحد يكون مشابهاً في أجزاء الأسطح، أو كيفية التي في ذلك الحد تكون مشابهة، فتكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي.

فهذا بيان ما في الكتاب.

وقال الفاضل الشافع: [أمر المزاج مبني على إثبات الاستحالة، والشيخ لم يبنِّها إلا في الحر والبارد].

أقول: وجود المركبات المشابهة الأجزاء التي ليست في ميكان الهواء، ووجود الأرض، دليل على وجود كيفية متوسطة بينهما، وهي لا تحصل إلا بالاستحالة فيها.

وهنا بحث: وهو أن يقال: إنكم حكمتم – فيها مرح – أن الصور إذا تفعل في مائر المواد بالكليافات الفعالة، وهبنا جعل الصور فاعلة، والكليافات مفعلة، فقد ناقضتم كلاكم بوجهين:

أحدهما: أنكم جعلتم الصور فاعلة بذاتها، لا بتلك الكليافات.

والثاني: أنكم جعلتم الكليافات الفعالة مفعولة.

والجواب: أنا لم نجعل الكليافات أنفسها مفعلة، بل المفعولة هي المادة، لكن انفعالها هو استحالة في تلك الكليافات.

وأيضاً لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها، بذاتها، بل بتلك الكليافات.

وبينان ذلك أن الصورة النارية، مثلاً، هي المبدأ حصول الحرارة في المادة، فإن انفردت فعلها ذلك بذاتها، واتفعلت المادة عنها، فحصست الحرارة في المادة شديدة.

وإن استمر الماء بها أثرت هي أيضاً بتوسطها حرارة تلك، في مادة الماء الباردة، بسبب الصورة المائية، فكان تأثيرها فيها نقضان بروتها، كما ذكرنا في الميل، سواء.
الفصل الرابع والعشرون
وهم وتشبيه
(1) ولعلك تقول: لا استحالة في الكيف وفي الصورة أيضاً.
ولم يسخن الماء في جوهره، بل فشت فيه أجزاء نارية داخلته.
ولذا ما يظن أنه برد، بل فشت فيه أجزاء جمادية مثلاً.
ولك كانت تلك المادة خالية عن البرودة، فلعلت فيها حرارة، وفشت فيها أيضاً صورة
الماء في مادة النار مثل ذلك، حتى استقرت الكيفية المرتبطة في المادة متشابهة.
والدليل على أن الصورة إذا تفعل في غير مادته، بتوفر الكيفية - أن الماء الحار
إذا امتحن بالماء البارد افتعلت مادة البارد من الحرارة، كما تفعل مادة الحر من البارد.
وإن لم تكن هناك صورة مسخنة.
فإذا ظهر أن الفاعلة هي الصورة بتوفر الكيفية، وأن المفتشة هي المادة المستحيلة
في الكيفية، لا الكيفية.
(2) أقول: قد تريدون، كما م pien، أن القول بالماء من على القيل بالاستحالة.
فإن الكيفية السماء بالماء إذا تمتص بعد استحالة الأركان، وهو أيضاً من على القول
بالكرب، فإن الأجزاء النارية المغنية للمركبات لا تبعض عن الأثر - كامرأ، بل
تنكش هناك.
وكان في المقصمين من ينكرهم معناً، كان كاماغورس وأصحابه الفائلين بالخليط، فإنهم
كانوا ينكرون التغير في الكيفية، وفي الصورة، ويرفعون أن الأركان الأربعة لا يجد
شيء منها صرفاً، بل هي مخلطة من تلك الطيّارات، ومن سائر الطيّارات التالية، وإذا
يسمى بالغالب الظاهر منها، يعرف لما عنده لفظة التي لا يبرز منها ما كان كامرأ فيها،
فمثلاً ويظهر للحس بعد ما كان منزعجاً غاضباً عنه، لا على أنه حدث، بل على أنه برز.
ويكون فيما ما كان برزاً، فيصير مغروراً وغالباً، بعد ما كان غابياً وظاهراً.
وبإذاهم قوم ذعوا: أن الظاهر ليس على سبيل بروز، بل على سبيل نفوذ من غيره
فيه، كالملاء مثلاً. فإنما يسخن نفوذ أجزاء نارية فيه من النار المحاورة له.
(٢) فإن قلت ذلك، فاعتبر حال المحكوك، والمخلخل، والمخصخص، حين يحمي من غير وصول نارية غريبة إليه.
(٣) واعتبر حال المسخن في مستخصسف، وفي متخخلل، والمذبحان متقاربان، فإنهم يشتركون في أن الماء مثلاً، لم يستحل حاراً، لكن الحرار نار نخلطته.
ويفترقان بأن أحدهما يرى أن النار بزرت من داخل الماء، والثاني يرى أنها وردت عليه من خارجه.
وإذا دعاهم إلى ذلك، الحكم بامتلاع كون الشيء عن لا شيء، وامتلاع صيورة شيء شيء آخر. فالشيخ لما فرغ من تقرير المزاج، استغل بالنبيهي على فساد هذين المذهبين؛ فإن القيل بالزجاج لا يمكن مع القول بهما.
وقدم الزرى الأخير لأنه أشبه بالممكن، فقرر أولاء مذهبهم، وهو ظاهر، ثم استغل بالنبيهي على فساده، وأستدل على ذلك بخمسة أمور من المشاهدات.
(٢) اقتب: هذا أول استدلالاته، وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة في يغلب عليه أحد المناصر الثلاثة الباقية من غير وصول نار غريبة يمكن تفوذها في المسخن.
فالمحكوك هو الشيء الباب الصلب الذي يمارس مساحة عنيفة، وكشخصين باستثناء.
لأن المحكوك منهما تحمي، بل تحرق من غير النار، وهو وما تغلب عليه الأرضية.
والمخلخل هو الذي يجعل قوامه بالقشر، وريحانة متخخللا، كهواة البحر، بالإجاح النفخ عليه، ومع الهواء الحر من الدخول إليه؛ فإنه يستحسن لا حاجة، وذلك لأن السخونة تستمر المتخخلل، فالحركة الشديدة القطعية لرئة القوام تتمت السخونة أيضاً، والمخصخص هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكًا شديدًا، فإنه يستحسن أيضاً.
(٣) اقتب: هذا استدلال ثان، وهو أن المأمون المشابهين إذا سخن في إناث، أحدهما مستخصسف، أي متصبح الجزم كانحاس مثلًا - والثاني متخخلل - أي متخخلل في الوضع. معنى الأشياء على المرجع والمسامات الصغيرة، كالخلف، فلو كان
هل يمنع الاستخصص نفوذ ما يسخن بالفشل فيه، على نسبة قوامه؟

(4) وهل الامتلاء من مصمم مفصول، يمنع البلاغ في التسخن، لفوه؟ وفي بعض النسخ، ممنفع الفشل؟ إذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به، حتى يخلف مكانه فاش يعتد به؟

(5) واعتبر حال القماق الصيانة.

(6) وانظر ما بالجد يبرد ما فوقه، والبارد من أجزائه لا يصيد لقلبه.

التسليم بتفذ النار وفصيلة في المائع، يجب أن يسخن الذي في المخلص، قبل الآخر، على نسبة القوامين، لهولة الفوذ فيه، دون الآخر، وليس الأمر كذلك.

(4) صيانة القارورة سادها، وقيدتها ما يوضع في فيها.

وهذا استدلان ثالث، وهو أن امتلاء الأبناء المصموم، يجب - على تقدر ذلك المذهب - أن يمنع من التسخن ما فيه نفظًا بالغاً، لا يتراوح، وشيء يعتد به فيه، إلا بعد خروج شيء منه، إذا التداخل محال، وليس كذلك.

(5) أقول: وهذا استدلال رابع، وهو أن القمعة، إذا ملئت ماء، وشد رأسها شجاعةً محكماً، ووضع على نار قوية، فإنها تشتعل بعد صبرية أكثر منها ناراً، وتصبح صبيحة عظيمة هائلة، تثير عنها الدواب والبئام. وهي من حل المحاربين، فتحذوه السخينة والنار داخلها، مع امتناخ دخول النار فيها وخروج الماء منها، يدل على الاستحالة والكون معاً.

(6) وهذا استدلل خامس، وهو أن الجلد يبرد ما وضع فوقه، والأجزاء الباردة لا تتصاعد بالطط، ولا قاصر هناك. فإذا هي الاستحالة.
الفصل الخامس والعشرون

وهم وتبنيه

(1) أو لعلك تقول: إن النارياً كامنة يبرزها الحك
والخشخاشة، من غير تولد سخونة ولا نارية.
(2) فهل يسمك أن تصدق بوجود جمع الناريا المنفصلة
عن خشبة الغضى فيها، مخلطة لبقية منها، فاشية في ظاهر
قول الفاعل الشارح: [إن الجسم البازد بالطبع، إذا وضع فوق الجمود، قلبه
يتبرد بالطبع] محدود؛ لأنه يقتضى أن يتبرد مثله من غير وضع على الجمود، مثل تبرده.
(1) هذا هو المذهب الآخر، القائل بالكمون والبروز. وإذا اقتصر على الحك
والخشخاشة، لأن كون النار فيها يغلبه عليه أن يكون باردًا بالطبع، أغرب.
وقال الفاعل الشارح: [وذلك لأن لم أن بقولوا: الهواء حار بالطبع، وتأثر الخلخلة
فيه تصفته كما يقاله من الأرض والماء، حتى تظهر كيبته. ولا تلزم على ذلك استحالة].
(2) وبه على سداد هذا المذهب بأن النارياً الكبيرة التي تنفصل عن خشبة الغضى،
منها ما يفصل — وبقي في ظاهر جموعها وباطنها ما يبقى — لا يمكن أن تكون موجودة
بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير مروحة إلاها.
وكذلك الناريا الفاشية في الزجاج الذائب، لو كانت قبل ذلك في الزجاج موجودة
لكبالتورية، كما كانت بعد البروز مبصرة، إذ هو شفاف لا يمنع البصر عن التنوئ
فيه، وإلقاءهما بما في باطنه.
(3) بل لو لم تكن في الغضى إلا النارياً الباقية بعد التجمُر، لمنع التصديق بوجودها
بالفعل فيه، ووجودها لا يبرزه الرض والسحق، ولا يدرك باللمس والنظر، فإنيف يمكن
أن تصدق بوجود جميع تلك الناريا التي انفصلت عنها حالة الاشتغال بالعربية.
والمراد من قوله: [ثم الكلام بعد هذا طويل].
الجمر وباطنته، وتحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب
عند استشفاف البصر، فلو لم يكن في الخشبية من النارية
إلا الباق فيه عند الزجاج، لكان لا يسعك أن تصدق بكمونه
كمن لا يبرز رضم ولا سحق، ولا يلبحق همس ولا نظر،
فكيف ولبا كان هنالك كمون وبروز، لكان أكثر الكامن برز،
وفارق.
ثم الكلام بعد هذا طويل.

الفصل السادس والعشرين

نكمة

(1) أعلم أن استضاعة النار الساترة لما وراءها، إنما يكون
أن لإبطال احتجاجات أصحاب هذا المذهب، وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجه
بالفصل، بيانات كثيرة، ولكن لما كان فيها أورداها كفاية، كان الكلام فينا بعد ذلك
يقتضى تطويل.
واعتبر الفاضل الشارح: [أن حرارة الأدوية الحارة كالفرئين، إذا تكون كثيرة
الأجزاء النارية التي فيها، مع أنها غير ظاهرة للحد عند السحق والرض، فلم لا يبرز
أن يكون هؤلاء مثله؟
فإن قيل: ليس فيها أجزاء نارية، لكن تسخن بدن الحي عند انفعالها عنها بالخاصية;
كان قولًا بأنها تسخن بالخاصية، لا بالكيفية، وهذا خلاف ما قالته الأطباء].
والجواب: أن الأجزاء النارية التي في الفرئين إذا لا تظهر للجسم لكونها مثكنة
كيفية المزاج، فإن قالوا مثلكه، ناقصوا مذهبه، وإلا تزعمهم ما مر.
(1) أجل: يريد بيان أن النار المرئية ليست ببيضاً، والبسيط شفاف لا رون له.
ذلك لها، إذا علقت شيئًا أرضيًا ينفعل بالضوء عنها، وكذلك أصول الشعل.

وحيث النار قوية، هي شفافة لا يقع لها ظل، ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر.

(2) وربما كان انفراجه وتحجه وانتشاره، أكثر من حجم الشفاف، حتى لا يكون لقائل أن يقول: إن الشفيف للانتشار، وخلافه لاستخدام الصنوبرية مستخصصة النار.

قادرًا باستهداف النار، شعلًا، وقيدها بقوله: [ السائرة لا وراءها ].

ليسدل بذلك على كونها مشتملة على أجزاء أرضية.

ثم ذكر علة كونها مستضيافة، وهو انفعال الأجزاء الأرضية عنها بالضوء، فتبين بذلك.

على أن النار الصرفة شفافة، لعدم ما يقبل الضوء عنها.

ثم استدل على ذلك أيضًا بأن النار القوية الممكنة من الإحالة العامة للأجزاء الأرضية، كما في أصول الشعل. وحيث تكون النار قوية من سائر أجزاءها، إذا تكن شفافة ينقف البصر فيها، عديمة الظل، غير سائرة لا وراءها.

ثم قال: [ ويقع لما فوقها ظل ].

أي لرأس الشعلة.

(2) هذا جواب عن سؤال ذكره بعده، وهو أن يقال: لعل الشفيف وعدم الظل في أصول الشعل، كأنما لانتشار أجزاء النارية وثقبها هناك. وعل الشفيف والظل فيها فوقه، لاكتنازها واجبها. وذلك لأن شكل الشعلة يكون في الأكثر عرفاً صنوبريًا، فالأجزاء تنترش في قاعدة أفروط، وتجتمع في رأسه.

وإجاب بأنه ربما لا يكون شكله كذلك، بل كان بالعكس، فكان الفراج رأس الشعلة وتحجه، أي عظمه وانتشاره، أكثر من حجم الشفاف الذي هو أصلها.

بوع ذلك يكون الشفيف وعدم الظل في الأصل دون الرأس.
(3) فبين من هذا أن النار البسيطة شفافة كالهواء.
(4) وإذا استحالت إليها النار المركبة، التي تكون
منها الشهب، استحالته تامة، شفت، فظن أنها طَفيْت.
(5) ولعل ذلك من أسباب طفُوقها أحيانًا عندنا.
(6) والأشياء أ окру حال السبب في ذلك عندنا، استحالته
النارية حمٍ، وانفصال الكثافة الأرضية دخانًا، الذي كلما
قويت النار قل، لأنها تكون أعلى على إمالة الأرضية بالعمام
نارًا، فإنَّما يكون دخانًا بقاءه في النار الضعيفة.

(7) فهذا هو النتيجة لما فكٍ.

(4) أقول: المتخلل الباء المتصدع للكثافة الحرارة أَجَعَل الدخان المرفع من
الأرض - إنه ي zeigt البخار، لأن الباء أَقَع حُنفًا للكثافة الفعلية، وَأَدَّ إِفراطًا فيها
لذلك. فإذٍ ف형 الأفغاء الحرار بفعل، لبعده عن مجاعة الماء والأرض، وغالبة
بضعها، وقربه من الأثر، أشتعل طعره الأولى أولاً، ثم ذهب الاشتعال فيه إلى آخره،
فوري الاشتعال ممداً على سمت الدخان إلى طرف الآخر، وهو المسمى بالشِهب.
إذا استحالت الأجزاء الأرضية نقَة، صارت غير مربة لعدم الاستضافة،
فظن أنها طَفيت، فليس ذلك بطفوة.

(5) أقول: وهو كما إذا ألقينا شححة في تور مثلا، مَشْتَ، مسرع؛ صارت النار
في شفافة قوياً، فإن الشححة تشتكي ثَم تطوى.
(6) أقول: وذلك لأن النار عندنا تكون في الأقل ضرفة، لإحاطة أَغِمادها
بها، تتملِّح الهواء، وتتفصل الأرضية عنها دخانًا، ثم يبيّن حال إِحاليها الأرضية بحسب
قوبها وطرفها.
(7) وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض، ومناسبة بحسب الجنس.

الفصل السابع والعشرون

تنبيه

(1) انظر إلى حكمة الصانع، بدأ فخلق أصولًا، ثم خلق منها أمزجة شئى، وأعد كل مزاج لنوع، وجعل إخراجه...

(7) أقول: الكلام كان في المركبات ونسبتها في المزاج، وانجر إلى أبطال المذاهب المخالفة لذلك.

و هذا البحث لا يناسبه من حيث يتعلقه بالمزج والتركيب، ويساءه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي أصول التركيب والمزاج؛ فكان مناسبًا بحسب الجنس دون النوع.

وكان الأصول أن يقول:

والغرض من إزارد هذه النكتة هو التنبيه على أن كون النار المحيطة بسائر العناصر، غير مربكة، هو ليس لها...

و هذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة، ومناسبة بحسب المادة.

(1) أقول: الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل أبى نصرالباري؟ فإن قال في المختصر الموسوم: [عين المسائل]: هذه العبارة: [حكمة البارى تعالى في الغابة، لأنه خلق الأصول، وأظهر منها الأمزجة المختلفة] وخص كل مزاج بنوع من الأنواع، وجعل كل مزاج كان أبعد عن الاختلاف، سبب كل نوع كان أبعد عن الاختلاف وجعل النوع الأقرب من الاختلاف مزاج البشر، حتى يصلح لقبول النفس النافقة.

فالأصول هي الأسئطسات الأربعة، وإخراج الأمزجة عن الاختلاف هو مزاج أقرب للمعادين إلى العناصر.
الأمرجة عن الاعتدال. لإنجاح الأنواع عن الكمال، وجعل

{إذا قال: [أقربها من الاعتدال الممكن].
لأن الاعتدال الحقيقي عنه ليس موجود.
وفي قوله: [لستوكر].

استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس، إذ جعل نسبًا إلى المزاج نسبة الطائر إلى
وكه.
وأعلم أن انكسار تضاد الكيفيات، واستقراءها على كيفية متوسطة وحدانية، نسبة مالها
إلى مبادئها الواحدة. وسببا تستحق لأن يفيض عليها صورة أو نسبياً تخفيفها. فكلما كان
الانكسار أعم، كانت النسبة أكل، والنفس القائمة بمثابة أشبه.

واعترض่าง الفاضل الفاخر: على قول الشيخ: [أعد كل مزاج لنوع]
[بان كل مزاج بما يستعد لقبول صورة ذاته، لا يجلب غيره.
وواعداته بقوله في الفعل الخامس: [إن وجود المحدث بالفاعل، وكونه مسقطًا بالنقد.
ليس يفعل الفاعل [بل لذاته . . . ]
وأقول: موضع الشيء هو الموجود لصفاته الذاتية، فإن فاعل السواد، هو الذي فعاله
لوا.

وأما قولهم: تلك الصفات له ذاته. لا يفعل فاعل، فليس معناه أنها ليست بفعل
فاعل الشيء. بل إنها إذا صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء، ليست بفعل
فاعل مباين لما، فإن بعض الصفات تداخلها معهما إلى غيرها.

واعترض أيضًا على قوله: [أقربها من الاعتدال الممكن مزاج الإنسان،]
[أن مباحث الطبيعة شهدت بأن أعدل الأعضاء جلد الأصابع، وأخرجها عن
الاعتدال القلب، فإن ذلك ينبغي أن تتخلل النفس باتك الجلدة، لا بالقلب.

وأقول: كون جلد الأصابع أعدل الأعضاء، لا يقتضي كونه على أعدل الأمزجة
على الإطلاق، فإن الأعضاء من حيث هي أعضاء ليست بقرية من الاعتدال، لغلبة
الجذور التقبل، عليها.

وأيضا ليس الأعضاء بما تتعلق به النفس أولا.
أقربها من الاعتقاد الممكن، مزاج الإنسان، لنستنكره نفسه النافقة.

والزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية - فضلا عن الإنسانية - ليس هو مزاج الأعضاء، بل هو مزاج الأرواح التي تقرب الأجزاء القليلة والحقيقية فيها من النسائري. فهي أول شيء تتعلق القرم به.

ثم إن تلك النفس تحتاج بسبب حافظة تلك الأرواح، وإكاها الشخصي والنزي، أولها: إلى عضر يحصر تلك الأرواح، ويمتهنها عن السقوف، هو القلب.

ثم إلى عضو: يغذيها، هو الكبد.

وإلى عضر: يعدها لأن تصير مبدأ للحس والحركة، هو الدماغ.

ثم إلى سائر الأعضاء: عضراً بعد عضر، يحسب حاجاتها في أهمها المختلفة المرتبة، إلى أن تنتمى إلى جلد الأتمحة وغيرها.

فيم بين ذلك، التشخيص، على الفصول المذكور في كتاب الطب، فهذا وأمثاله ليس مما يغني على الناظر في كتبهم، ولكن من لم يجعل الله له نوراً فلله من نور.
الممط الثالث
في النفس الأرضية والسياسية

الفصل الأول
تنبيه

(1) ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحًا، بل

إذا فصل النفس إلى الأرضية والسياسية، لأنها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد

اشتراكهما في معنى.

فالمعنى المشترك قوله: كال أول بجسم طبيعي.

أما الكمال الأول، فقد مار بيانه.

وأما الجسم هنالك: فيمعنى الجنس لا المادة.

وأما الطبيعي: فلا يقابل الصناعي.

والمعنى الذي ينضاف إلى ذلك، فتحصل النفس الأرضية، متناولة للنفس النباتية،
والحيوانية، والإنسانية، هو أن تقول: بعد قولنا: بجسم طبيعي، آلي، ذي حياة
بالقوة.

معنى: كونه ذا آلات يمكن أن يستمر عندها، بتحددها، وغير ترتيبها، ما يوجد

من أفعال الحياة، التي هي التغذى، والعرض، والتحدي، والإدراك، والحركة،
بالإرادة، والرجل.

والمعنى الذي ينضاف إلى ذلك، فتحصل النفس السياسية، هو أن تقول: بعد

قولنا: بجسم طبيعي، ذي إدراك وحركة تبتنان تعقلًا جميعًا حاضرة بالفعل.

(1) أقول: يريد أن ينبه على وجود النفس الإنسانية، بأن الإنسان الكامل
الإدراك، وغير كامل، الذي يختل إدراكه: إما باحترام الظاهرة، كالنائم، وإما

343
وعلى بعض أحوالك غيرها، بحيث تفطن إلى شيء فضيلة صحية، هل تغفل عن وجود ذاتك، ولا تثبت نفسك؟ ما عندم أن هذا يكون للمستبصير. حتى إن النائم في نومه، والسكران في سكره، لا يحبذ ذاته عن ذاته، وإن لم يثبت تملؤه لذاته في ذكره.

ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت، أول خلقها، صحية العقل والهيئة، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة، لا تبصر أجزاءها، ولا تلتامس أعضاؤها، بل هي منفرجة بالحواس الظاهرة والباطنة جميعاً، كالسكران، بشرط أن يكون له مع ذلك فضيلة صحية لا يغفل عن وجود ذاته.

لازم إيضاحاً، بفرض حالة الإنسان لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته. وهو أن يتوهم أنه خلق أول خلقه، حتى لا يكون له تذكر أصلاً. واشتهر كونه صحية العقل، ليتبنا لذاته، وكونه صحية الهيئة، لن تلا إيديه مرسب، فيدرك حالا لذاته غير ذاته، وكأنه ويثبت لا يبصر أجزاءه، لن تلا يدرك جملة، فيفكر بأنه هي، ولن تلتامس أعضاؤها، لن تلا يحس بأعضائه، بل منفرجة وملعقة في هواء طلق، يفتح الاطار، وسكون الاسم، أي غير معسوس كيفية فيه، من حر أو برد. يقال يوم طلق، وليلة طاقة، إذا لم يكن فيه حر ولا برد، ولا شيء يؤذي.

وإذن إذا اشترط كون الهواء طلقاً، لن تلا يحس بشيء خارج عن جسمه أيضاً. فإن الإنسان في مثل الحالة المذكورة، يغفل عن كل شيء كأعضائه الظاهرة والباطنة، ومكانه جسمذا أبعد، وكحواسه وقروء، وكالأشياء الخارجية عنه جميعاً، إلا عن ثبوت ذاته فقط.

إذن أول الإدراكات على الإطلاق وأوضحها. هز إدراك الإنسان نفسه، وظاهر أن
معلقة لحظة ما، في هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كل شيء، إلا عن ثبوت أنيتها.
الفصل الثاني
تنبيه

(1) بماذا تدرك حينئذ، وقبله، وبعد أن ذائق ما المدرك من ذاتك؟ أثرى المدرك منك أحد مشاعرك؟ أم عقلك؟ وقوة غير مشاعرك وما يناسبها؟ فإن كان عقلك، وقوة غير مشاعرك بها تدرك؛ أفبسط تدرك؟ أم بغير وسط؟ ما أظنك تفتقر.

مثل هذا الإدراك لا يمكن أن يكتسب بحد أو رم، أو يثبت بحجية أو برهان.

قول الفاضل الشارح: [إن الشيخ لم يبين أن هذه القضية أولية، أو برهانية، ثم حكمه عليها بأنها برهانية، ثم تجليله في إقامة البرهان عليها، ثم تزديده لمراهينه] خبط كلهما، لا فإما في الافتغال بها.

(1) أقول: يريد النبي عليه السلام الإنسان لا يدرك نفسه إلا بنفسه، لا يقوى غير نفسه، ولا يبسط شيء آخر. وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور، بل في جميع أحوال الإدراك ما هو، وكل ذلك المدرك.

وبدأ بالمدرك، وقسمه إلى المشاعر الظاهرة، وإلى الباطنة كالمقل وغيره.

قسم الباطنة إلى:
ما يدرك بوضوح. أو بغير وسط.
وإلى ما يدرك نفسه، أو بقوة شيء آخر غيره.

وبين أن الإدراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة أخرى، ولا ببسط شيء آخر، لأن المدرك في ذلك الفرض كان غافلاً بما ينادره.
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 مشاعرك، أو بباطنك بآلا وسط. ثم انظر.

الفصل الثالث

تنبيه

(1) أتحصل أن المدرك منك، أهو ما يدرك البصر من إهابك؟ لا فإنك إن اسلخت عنه وتبديل عليك، كنت أنتم أنتم، أو هو ما تدركه بلمسك أيضًا، وليس أيضًا إلا من ظواهر أعضائك؟ لا فإن حالها ما سلف. ومع ذلك

فبقي أن يكون ذلك الإدراك بالمشاعر الظاهرة، أو الباطنة، ولا وسط، وعلى وجه لا تصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة.

(2) أقول: يريد أن يبين أن نفس الإنسان ليست محسوسًا. فبحث عن المدرك وقسمه إلى أن يكون:

إما محسوسًا.
أو غير محسوس.

وإما كان محسوسًا، فهو إما:
جزء من البدن.
أو كله.

وإما كان جزءًا، فهو إما:
شيء من ظواهر أعضائه.
فقد كنا في الوجه الأول من الفرض، أعطينا الحواس عن أفعالها، فبين أن ليس مدرّكك حينئذ عضوًا من أعضائك، كقلب أو دماغ، وكيف يختفي عليك وجودهما إلا بالتشريح، ولا مدرّكك جملة من حيث هو جملة، وذلك ظاهر لك مما تمنحه من نفسك، مما نبهته عليه. فمدرّكك شيء آخر غير هذه الأشياء التي قد لا تدركها وأنت مدرّك لذاتك، والتي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت. فمدرّكك ليس من عداد ما تدركه حسًا بوجه من الوجه، ولا مما يشبه الحس مثما سنذكره.

أو شيء من بواطها.
وهذه أربعة أقسام.
ثم أبطل أن يكون المدرّك شيئاً من ظواهر البدن، يوجهين: أحدهما: أن الإنسان لو اضطر إلى ظواهر بدنه: لكان هو، ولكن مدرّك
لذاته.
والثاني: أن ظواهر البدن لا تدرك إلا بالحواس، وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس، وعما تدركه الحواس، مع أنه مدرّك لذاته.
وأبطل أن يكون المدرّك شيئاً من أعضائه الباطنة، بأنها لا تدرك إلا بالتشريح، وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح، وعما يوجه التشريح.
وأبطل أن يكون المدرّك جملة البدن، بأنه حين يمتنع نفسه، يجد نفسه مدرّكاً لذاته، غافلا عن تفاصيل أعضائه؛ بأن إدراك المركب لا ينفك عن إدراك أجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب، وكان الإنسان في الفرض المذكور غافلا مما يفروه.
الفصل الرابع
وهم وتشبيهه

(1) ولعلك تقول: إما أثبت ذاتي بوسط من فعلاً، فيجب إذن أن يكون لك فعل تشيته في الفرض المذكور، أو فظاهر أن المدرّك هو شيء غير أجزاء البدن جملة وفرائدها، التي يمكن أن ينقل عنباً المدرّك لذاته حالة الإدراك، لكونها غير ضرورية الإدراك في كونه مدركًا لذاته.

وزهير من ذلك أن المدرّك ليس بمحسوسًا، ولا ما يشبه المحسوس؛ مما سندكره، يغنى المخلص والمهموم.

(2) أقول: إثبات الأشياء التي يفتي وجودها، قد يكون ببلهها. كما في برهان
المى. وقد يكون مباعلاً بها، كما في الدليل.

وهم الإنسان لا يذهب إلى إثبات ذاته بعله. فإن وجوده له، أظهر من وجود علله.
فإن ذهب فساه أن يذهب إلى إثبات بمثيلاته، التي هي أفعاله وآثاره، فإن أكثر القرى
ثبتت بأفعالها وآثارها.

والشيخ أبو الطح هذا الهم يوجهين:

وجه خاص بهذا الموضوع: وهو أن الإنسان في الفرض المذكور كان غافلاً عن أفعاله.

مع إدراك ذاته.

وجه عام: وهو أن الفعل إن أخذ من حيث هو فعل ما. من غير اختصاص
بفعله، فهو لا يدرك إلا على فاعل ما. غير معين. ولا يمكن أن يستدلال الإنسان به على
فاعل معين هو ذاته.

وإن أخذ من حيث هو فعل الفاعل المعين، فالفاعل المعين يكون معلومًا عليه.

ولا أقل من أن يكون معلومًا به، فلا يمكن أن يستدلال بذلك عليه.

وبالمجلة الاستدلال بالفعل على الفاعل، استدلال ناقص، لا يتأدى إلى معرفة ذات
الفاعل ما هو.
حركة أو غير ذلك. ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك
بمعزل من ذلك.
وأما بحسب الأمر الأعم، فإن فعلك إن أثبته فعلا مطلقا
ففيجب أن تثبت به فاعلا مطلقا لا خاصا، هو ذاتك بعينها.
وإن أثبتته فعلا لك، فلم تثبت به ذاتك، بل ذاتك جزء
من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك، فهو مشتبه في الفهم قبله،
ولا أقل من أن يكون معه، لا به.
فادنئك مشتبه لا به. 
فإذن إثبات الإنسان نفسه بوساطة فعلها محال.
والقاضي الشاحب: نسب كلام الشيخ في هذه الفصول إلى التطور، ورام اختصاره
بوجبة على أن ذات الإنسان ليست هي أعضائه، فقال:
[ الإنسان علم بشيته، وإن كان عافلا عن جميع أعضائه، والمعلوم ما ليس
بمعلوم. فذاته مغايرة لأعضائه.]
ووهذا هو الذي قره الشيخ بعينه.
ثم عارضه: [ بأن الإنسان يعلم ذاته المخصصة، ولا يخطر به الباله تصور النفس التي
يقولون بها. فكلما يجعلوه عذرا عن ذلك، فهو عذر عن هذا الكلام ].
واقول: لست شعر ما يريد بالنفس التي يقولون بها. وإن أراد به ذات الإنسان
المقدرة الحركة، فلا مغايرة. وإن أراد بها شيئا آخر، فالشيخ لم يقل بها.
وينبغي أن يعلم أن هذا الرجل أعظم قدرة من أن يجول أمثال هذا، لكنه يتجاهل
في كثير من المواضع، تقريبا إلى الجهل. 

349
الفصل الخامس

إشارة

(1) هو ذا يتحرك الإنسان بشيء غير جسمته التي
(2) يريد إثبات أن نفس الإنسان غير الجسمية والمراقب، تصدر عن الأفعال.

المسوسة إليه، من مأخذ آخر، وهو الوجه الذي تثبت به صور سائر الأنواع وكماها.

فقول - قبل الخوض فيه -

إن صور الأفعال تقوم مادها، وتجعلها شيئاً غير المواد، فهي من حيث هي

كذلك، مبادئ للفصول من نوعة.

فمن حيث تصدر عنها أفعال مختلفة، هي قوى وطابع.

فإن الأفعال الصادرة عنها: حفظ موادها المجمعة من الأسئلة المفضلة، بكيفيتها

التباعية إلى الأفكار، لاختلاف ميرأها إلى أسئلتها المختلفة.

والصورة التي تقتصر فعلها على هذا القدر، معدنية.

ومنها: الأفعال النباتية التي منها جمع أجزاء أخرى من الأسئلة، وإضافتها إلى

موادها، وصرفها في وجه النغمة والإضاءة والترحيل.

والصورة التي تصدر عنها هذه الأعمال، مع الحفظ المذكور، نفس نباتية.

ومنها الأفعال الحيوانية، التي هي الحس والحركة.

والصورة التي تصدر عنها هذه الفئات، مع الأفعال النباتية والحفظ المذكور،

نفس حيوانية.

وأما النفس الإنسانية، فهي التي تصدر عنها الأفعال السابقة كلها، مع النطق

وما يتبع.

فالشيخ يريد في هذا الفصل: أن يستدل بعض هذه الأفعال على وجود النفس

الإنسانية، من حيث هي نفس، أو صورة ما، لا من حيث هي ذاتها المبكرة لنفسها،

فإنها من حيث هي تلك، لا يمكن أن تثبت بأفعالها، على ما مضى.

وبدأ بأخبار الأفعال المذكورة، وهي الحركة الإرادية والحس.
لا يوجد أن يكون مبدأها جسمية الإنسان، لأنها موجودة لغير الإنسان، كالمعاصر واللحماد.<br><br>ولا يوجد أن يكون مبدأها المزاج، لأن المزاج يختص بحركة المركب، إلى مكان يقتضيه غالب أجزائه، إما مطلقاً، أو بحسب الانتظام، أو وسكونه في مكان اتفقت حدوثه فيه، على ما نقرر. <br><br>وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة، في جهات مختلفة، كونه كيفية متظاهرة غير مختلفة، بل هو مما يمنح الإنسان كثيراً وقت حركته، في جهة الحركة، كما إذا صد الإنسان على جبل فإنه يريد الفوق، ومزاج بدنه، لغبة التقيين فيه، يقتضي السلف، بل في نفس حركته، كما إذا أراد الإنسان أن يتحرك على الأرض، ومزاجه يقتضي وسكونه عليه للفضل.<br><br>- واللفاض الشارح: فسر حال الحركة في قوله: [هكذا كان حركته في جهة حركته] بالسرعة والبطء، قال: [وذلك في وقت الإعاب، فإن المزاج يمنح كون الحركة صريحة، كالأ الإنسان إذا أراد رفع نفسه، فجهة الحركة الإرادية هي الفوق، عند لفظ، لا تكون تلك الحركة صريحة].<br><br>قول: والاظهر أنه يريد بالحركة، وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة، بأن يقصد الإنسان جهة، والمزاج أخرى، فإن ذلك لا يكون إلا في حال الحركة، كما ذكرناه.<br><br>وفسر أيضاً قوله: [بل في نفس حركته] بالремعنة، قال: [لأن الحركة تتحركها إلى فوق، والمزاج إلى أسفل، فتترك الحركة نباماً].<br><br>قول: الرمعنة لا تترك من هاتين الحركتين، بل من كل حركة في جهة
ولأن المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعة إلى الانفكاك، إذا يجره على الاتهام والامتزاج، قوة غير ما يتبع التشائمها.

أو يقصدنا المزاج، ولا يريدها النفس، كما في حالة الحركة من الهدوء. 

وربما لا يهتمان النفس من الإدراك، فإنه أيضاً يقضي مبدأ، لا يجوز أن يكون ميدلها الامتصاص المشتركة، ولا المزاج، فإنه كيفية ما، لا تتأثر عما يراهنا في النوع، فيمنع المزاج عن إدراكه، إذا الإدراك إذا ما يحصل بالنواح المدرك، على ما يظهر، ويستقبل ما يختلفها، فلا تبقى معه موجودة، فكيف يمس المدرك بها، فهي غير موجودة؟

هذا استدلال بوجود المزاج نفسه، وبياته، على وجود النفس.

وهو أن المزاج كمر – إذا يحدث بين اساطع متبادلة متنازعة إلى الانفكاك، لاختلاف المبناها، فهو محتاج أولاً إلى شيء مجالها بالقفر، حتى كترمز وتبني بعد الابتعاد، ثم تفاعل، فيحدث.

إلى شيء يحفظ الاستطاعات بالقفر مجتمعة لي𝐛ق المزاج موجوداً، والإثناءت.

بصف طالعتها، فإن عدم المزاج.
من المزاج وكيف ، وعيلة الانتقام وحافظه ، قبل الانتقام ، فكيف لا يكون قبل ما بعده ؟ وهذا الانتقام كمما يلحق الجامع الحافظ وهم ، أو عدوم ، يتدعى إلى الانهكاك ، 
(4) فأصل القوى المحركة والمدركة والحافظة للمزاج ،
فالمزاج المستمر الوجود ينعتاج إلى جامع وحافظ :
أحدهما : سيب وجوده .
والاثير : سيب بقائه .
وهما متقاسمان على الالتمام ، المتقدم على المزاج ،
وهو هو المراد من قوله : [ وكيف ، وعيلة الانتقام وحافظه ، قبل الانتقام ، فكيف لا يكون قبل ما بعده ؟ ] أي وكيف وعيلة الانتقام وحافظه يكونان قبل الانتقام المستمر الوجود ، فكيف لا يكونان قبل الانتقام الباقي ، الذي هو بعد الانتقام ؟ وهذا الانتقام يتدعى إلى الانهكاك عند حرق الجامع والحافظ ومنه . بالأراض المهيئة مثلًا أو عدم ، بالموت ، الارتفاع العلو عند ارتفاع العلة .
وإذا استدلل مؤكّد الذي قيل له ، باعتبار المشاهدة .
فإذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج : وهو الشيء الذي صار المركب به إنسانًا .
(4) هذه نتيجة لما قدم ، وإما صرح بتسميه بالنفس ؛ لأن الإصطلاح رفع على أن مبدأ هذه الأفعال ، هو النفس .
ولا تكون كونه صورة ، وكان كل صورة جوهرًا ، سرح بأنه جوهر ، فقال : [ وهذا هو الجوهر الذي يتميز في أجزاء بذكى ، ثم في بذكى ] .
وإذا كان تصور ففي أجزاء البذن ، أقدم من تصور في البذن ; لأنه يتعلق ، أول تعلقه ، بالروح ، ثم بالأعضاء التي هي أوعيه ، ثم بسائر الأعضاء الرئيسية ، التي هي مبادئ الأفعال الحيوانية والنباتية ، ثم بالأعضاء المرمية البدنية . وعند ذلك يصبح مصيرًا في جميع البذن .
الإجراءات والتدابير
 شيء آخر لك أن تسميه بالنفس. وهذا هو الجوهر الذي و寒冬 اختيار الشيخ من الأعمال المنسوبة إلى النفس - لإستدلال المذكور - الحركة والإدراك ؛ لغرض يذكره في الفصل التالي لهذا الفصل.
ولم يذكر النطق ؛ لأن ماهيته غير بينة. إلى أن بينه.
وإذا دفع إلى الاستدلال بالزاج. لا بالقصد. بل إذا أراد أن يذكر أن النفس ليست هي الزاج - على ما ذهب إليه بعض الناس - فذكر أن الزاج نفسه يحتاج إلى النفس. فكيف يكون هو النفس؟

وقد يرد على هذا الموضوع سؤال مشهور. وهو أن بقال:
إنكم قلمكم: إن المركبات إذا تستعدين بالصور من ميدنها. يجب أن تكون مختلفة.
ويجب من ذلك تقدم الأزمة على تلك الصور.
والآن تقولون: إن النفس التي هي صورة للحيوان. جامعة لاستفساته. وللجمع.
لا يستطيع أن يكون متقدمة على الزاج.

و هذا تناقص.
وأجاب الفاضل الشارع عن ذلك: بأن الجامع لأجزاء النطقة نفس الوالدين. ثم إنه يبني ذلك الزاج في تدير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول نفس. ثم إنها تصبر بعد حدوثها.
حافظة له. وجامعة لسائر الأجزاء بطرق إبراز الغذاء.
وقال في رسالته المشتهرة على أجزاء مؤسات: الصرود:
[ واعلم أن الجامع لتلك الطائفة. غير الحافظ لذلك الأجاع.
ولما كتب 5 ميلين 5 إلى الشيخ وطالبه بالحجة على أن الجامع للاعتصار في بنين الإنسان هو الحافظ لما. فقال الشيخ: كيف أثبت على ما ليس ؛ فإن الجامع لأجزاء.
ينب الجحيم هو نفس الوالدين. والحافظ لذلك الأجاع أولا. القوة المصورة الذين البدن.
ثم نفس النطقة . . .

قال: في تلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الأحوال. بل هي قوى متعاملة.

بحسب الاستعدادات المختلفة لادة الجحيم.
وبالجملة: فإن تلك المادبة تبقى في تصرف المصورة. إلى أن يحصل تمام الاستعداد.
لقبول النفس النطقة. فحينئذ توجد النفس ].
يتصرف في أجزاء بدنك، ثم في بذنك.
فهذا ما قال هذا الفاضل فيه.

قال الشيخ في الفصل الثالث، من المقالة الأولى، من علم النفس، في الشفاء:
[ فالنفس التي لكل حيوان، هي جامعية استطاعات بدنه، ومؤلفها، ومركبة، على
نحو تصلح معه أن تكون بدناً لها، وهي حافز لهذا البدن على النظام الذي ينبغي].

فقال الشيخ في الشفاء والدراسات، يخالف ما ذهب إليه الفاضل الشارح هنها،
وما تلقى عن الشيخ في رسالته.

وأيضاً إن كانت نفس الأدم، مديرة للنزاج، فكيف فرضت التدبير بعد مدة، إلى
النقطة؟ وإنما يجري أمثال هذا، بين فاعلين غير طبيبين بإرادات متجددة.
وإن كانت القوة المصورة، مديرة؛ والمصورة من القوى الخادمة للنفس، التي تكون
فمنزلة آلات لها، فكيف خدمت المصورة، قبل حدوث النفس التي هي نفسها؟ وكيف
فعلت بذلك؟ فإن الآلة ليس من شأنها أن تفعل، من غير مستعمل إياها.
وأما تقضي القواعد الحكمية التي أفادها الشيخ وغيره: هو أن نفس الأدم تجمع
بالقوة الخاذبة أجزاء غذائية، ثم تجعلها أخلاطاً، وترمز منها بالقوة المولدة، مادة النبي،
وتجعلها مساعدة لقبول قوة من شأنها إعداد المادة لصرف ورائها إنساناً، فتصير بتلك القوة منها.
وللك القوة تكون صورة حافزة لزج النبي، كالصورة المغذية.

ثم إن النبي يتزايد كلاماً في الحلم، يجب استعدادات تكتملها هناك، إلى أن يصير
مستعداً لقبول نفس أكل صدر عنها مع حفظ المادة، الأعمال البينابية، فتجلب الغذاء،
فتصورها إلى تلك المادة،قتنمها، وتكامل المادة بتربيتها إياها، فتصير تلك المصورة
مصداً، مع ما كان صدر عنها هذه الآفاق.
وهكذا إلى أن تصير مستعدة لقبول نفس أكل تصرف عنها، مع جميع ما تقدم،
الأفعال الحيوانية أيضاً.

فتصور بها تلك الأعمال أيضاً، فيهم البين، وتكاملاً، إلى أن يصير مستعداً لقبول
نفس ناتجة، أو يصدر عنها مع جميع ما تقدم، النطاق، وتقى مدرسة في البين، إلى أن
يحل الأجل.

فوق شيء تلك القوى في أحوالاً من مبدأ حكوبها إلى استكمالها نفسًا حجرة
الفصل السادس
إشارة

(1) فهذه الظروف فيك واحد، بل هو أنت عند التحقيق.

تحدث في فهم من نار مشتعلة تجاورو، ثم تشتت، فإن الفحم - بتلك الحرارة - يستعد لان يتجمهر، وبالتجمهر يستعد لأن يتصل نارًا شهية بالنار المجاورة.
فبدأ الحرارة النارية الحادة في الفحم كتلك الصورة الحافظة، واشتداده كبداً الأعمال النباتية، وتجمرها كبداً الأعمال الحيوانية، واشتمالها نارًا كناتحة.
وعما أن كل ما يتأخير يصير عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة.
فجميع هذه القرى كشيء واحد، متوجه من حد ما من النقصان، إلى حد ما من الكمال.
واسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة، فهي على اختلاف مراتبها، نفس لبدن
المولد.
وبتيب من ذلك أن الجمع للأجزاء الغذائية الواقعة في المذين هو نفس الأبوين، وهو غير حافظها، والجمع للأجزاء المضافة إليها، إلى أن يمّل البدن، وات آخر العمر، والحافظ للمزاج هو نفس المولد.
قول الشيخ: [يبهاء واحد] بهذا الاعتبار.
وقوله: [إن اللمع في الحافظ] بالاعتبار الأول.
وابجابة فالغرض همها على التقديرين - أعني أن يكون الجمع والحافظ، شئين، أو شيء واحداً - حاصل؛ لأن المزاج محتاج إلى شيء آخر، هو النفس.
سوا كهانت نفس ذلك البدن، أو نفساً أخرى.
(1) يريد بيان أن الظروف الذي أنتم فيه في الفصل المتقدم، بالحركة، والإدراك، وحفظ المزاج، هو شيء واحد بعينه، وهو تلك الذات المدروكة لنفسها، المذكورة في الفصول المتقدمة.
ويشير إلى كيفية ارتباطه بالبدن، وبين أن كل واحد منها ينفع من الآخر بحسب
(2) وله فروع من قرى منفية في أعضائها.
(3) فإذا أحسست بشيء من أعضاءك شيئًا، أو تخيلت
أو أشتهيت، أو غضبت؛ ألتل العلاقة التي بينها وبين
هذه الفروع، هيئة فيه، حتى تفعل بالتكبر، إذاعة ما، بل
ذلك الارتباط. فقال: [هذا بالروح فيك واحد]. وذلك
لأن الشيء الذي تصدر عنه
الحركة الإرادية في الإنسان، هو الذي يدرك فيه، وذلك يبدع، وهو الذي إذا أصابه
وين أو عدم، تداعي بنده إلى الانفكاك، وذلك تجريبي.
ثم قال: [وهو أنك عند التحقيد]، وذلك لأنك تعلم شيئًا أنك متحرك بإرادتك،
وتحرك مشاعرك أو بعقلك، وإن مراحل بين ما دمت باقيًا، ومررت مائة سنة، ونزل
عند حلول الأجل في سويعات، فأخذ البند في الانفكاك والانحلال.
ولذا استدل على وجود النفس في الفصل المقدم، بالحركة والإرادة، دون الأعمال
النباتية، لتبين لك أن تلك النفس هي أنك، فإنك لا تشكو في صدور هذه兩 ال用力
عنك، وتشكو في صدور الأعمال البنتية عنك، إلى أن تبين لك نوع من البيان.
(2) أقول: وذلك لأن النفس واحدة، وقد تصدر عنها أعمال متقابلة، كالشهوة
لشيء، والغضب على شيء، والدفع لشيء، والجلب لآخر.
وهي، من حيث تكون مشهية، لا تكون غاصبة، وللعكس، والاشتت، بأحدهما،
ربما يجمعها عن الاشتت، بالآخر.
فإذا شيء مبداً لأشياء متقابلة، تصدر عنها بعضها الأعمال المتقابلة.
فذلك الأشياء - من حيث هي مبادئ الفترات - قوي، ومن حيث هي لا تفعل
بالفراها، بل تفعل إذا استعملتها النفس - فهو لها، بها ارتبط بالبند.
(3) أقول: هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البند، وهو أن تحصل في النفس
هيئة، بسبب هذه الأعمال التي ذكرها، وهي كيفية من الكيفيات النفسية، وتسنى
حالاً، ما دامت سرية الزوال، فإذا تكررت آذنت النفس لها، فصارت النفس كل
مرة أسهل تأثرها، حتى تتمكن تلك الكيفية منها، وصارت بطيئة الزوال، فصارت ملكة،
وبالفقياس إلى ذلك الفعل، عادة وخلقاً.
عادةً، وخلقاً، يمكننا من هذا الجوهر المدبر، تمكن الملكات.
(4) وكما يقع بالعكس، فإنه كثيراً ما يبتعد، فتعرض في هيئة ما، عقلية، فتنقل العلاقة من تلك الهيئة، أثراً إلى الفروع، ثم إلى الأعضاء.
انظر! إذا استشعرت جانب الله عزوجل، وفكرت في جبروته، كيف يقشعر جلدك، ويفقد شعرك؟
(5) وهذه الانفعالات والملكات، قد تكون أقوى، وقد تكون أضعف. وعلي هذه الهيئات، لما كان نفس بعض الناس - بحسب العادة - أسرع إلى التهتك والاستنشاقة فضيأً من نفس بعض.

(4) وهذا بيان كيفية تأثر البدن عن النفس، وهو ظاهر.
معنى قوله: [يقف الشعر] هو أن يقوم من الفزع والخشية.
(5) أقول: هذه إشارة إلى أن هذه الكيفيات المذكورة في الجانيين قابلة لشدة الضعف، ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات، وذلك لاختلاف أحوال أنفسهم وأمرجاتهم.
الفصل السابع

إشارة

(1) إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك، يشاهدها ما به يدرك.

وبحسب تلك الشدة والقسم، يتفاوت في أخلاقيهم الفاضلة والرذلة فيكون بعضهم أشد أو أضعف استعدادًا للغضب، وبعضهم للذبحة، وكذلك في سائرها.

(1) لما غَرَف من إثبات النفس، أراد أن يبين أحوال قواها، وهي:

إما مدركة.
وإما محركة.

فبدأ بالمدركة، وذكر أولاً معنى الإدراك في هذا الفصل.

قال الفاصل الشارح: [إذا قدم الإدراك، لأن الحركة الإرادية لا توجد إلا عند الشمور بمطلوب، أو مهرب عنه، فهي متاحة عن الشمور: ولأجل ذاك ذهب بعضهم وإن كانوا مطيعين إلى تجويز خلو بعض الحيوانات كالأسد والفيل والإسفنجات، عن تلك الحركة.) أقول: ويمكن أيضاً أن يقال: إما احتياج الحيوان إلى الإدراك لأجل الحركة، حتى يتحرك إلى ملأ، وغير ملأ، ولذلك لم يكن النبات مدركاً.

والحق: أنه لا تقدم لأحداهم من هذه البهجة، ولم يملك مبدأً للصلين متساويين في الرتبة للحيوان.

بل الوجه في تقوم الإدراك على الحركة أنه أشرف منها، لأنه قد يكون مطلوباً لذاته، كما في الإنسان. والحركة لا تكون البتة مطلوبة إلا لغيرها.

وبعد ما تقدم فتقول:

الشيء المدرك:
إما أن يكون مادياً.
أو لا يكون.

فإن كان مادياً، فحقيقة المتمثلة هي صورة متزنة من نفس حقيقته الخارجية.

التماً على الوجه المفصل في الفصل التالي هذا الفصل.
فإما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج

وإذا حضر منتصباً عليه نفسه، أو عينه،
والإدراك يعرض له إضافاته.
والإدراك أيضًا، إلى ذكر الشيء، وهو المدرّك، وإزاء ذكر الإدراك، وهو قوله: [عند المدرّك]
والإدراك يقسم:
إذا الإدراك بالله:
إذا الإدراك بتجر آلة، بل بذات المدرّك.
والإدراك على القسمين: قد التعريف بقوله: [يشاهده ما به درّك].
وقال قوله: [يشاهدهما]. بحث، وهو أن يقال: المشاهدة نوع من الإدراك،
أو حذى في بيان تفسير الإدراك.

فإن قيل: إنه أراد بالشاهد الحضور فقط.قيل: الحضور غير كاف، فإن الحاضر
عند الحس الذي لا تلفت النفس إليه، لا يكون مدرّكاً.
والإجواب: أن الإدراك ليس هو كون الشيء حاضراً عند الحس فقط، بل كونه
حاضراً عند المدرّك، لحضوره عند الحس، لا أن يكون حاضراً مترقاً، فإن المدرّك هو
نفسه، ولكن بواسطة النفس.

وكلام الشيخ دال عليه.
وأعلم أن الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس، بل يجوز أن
يكون أيضاً الحصول في آلة للحس، ينصل بها الحس، كانت تلك الآلة علا للحس
أو لم تكن.
عن المدرّك إذا أدرّك، فتكون حقيقة ما لا يوجد له بالفعل في

والأشياء المدرّكة تقسم:

إلى ما لا يكون خارجًا عن ذات المدرّك.

وإلى ما يكون.

أما في الأول: فالحقيقة المتمثلة عند المدرّك، هي نفس حقيقتها.

وأما في الثاني: فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج، بل هي:

إذا صورة متزنة من الخارج، إن كان الإدراك مستفادًا من خارج.

أو صورة حصلت عند المدرّك ابتداً، سواء كانت الخارجية مستفادة منها أوما تكن.

وعلى التقدير، فإن الإدراك الحقيقة الخارجية، هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرّك.

واستدل على ذلك بقوله: [إذا أن تكون تلك الحقيقة] أي المتمثلة [نفس حقيقة

الشيء الخارج عن المدرّك] إذا أدرّك... أو تكون مثال حقيقته مرسى في ذات المدرّك.

غير ما بقي له...]

وقد قدم إبطال القسم الأول، على ذكر القسم الثاني، فقال: بعد ذكر القسم الأول.

فتكون حقيقة ما لا يوجد له بالفعل في الأعيان الخارجية، مثل كثير من الأشكال

الهندسية مثلا: كالكرة المحززة باتيه عشر قاعدة مخصّصة [بل كثير من المفروضات

التي لا يمكن إلا فرضها في الهندسة، كما يفرض مثل من الممتئات، ليبني به الخلف.

فتكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق أصلا] إذا حقيقة لها في الخارج.

وأما كانت تدرك، علم أنها موجودة لا في الخارج، بل عند المدرّك، في لا يباليه.

فإبطال القسم الأول -تحقيق الثاني، وأشار إلى ذلك بقوله: [وهو الباقي.

والثال في قوله: [أو يكون تثال حقهته...] هو الصورة المتزنة، أو الصورة التي

لا تحتاج إلى الانتزاع من أي شيء الذي لو كان في الخارج، لكان هو.

فهذا بيان ما قاله الشيخ:

وأعلم: أن العلماء اختلفوا في ماهية الإدراك اختلافًا عظيمًا، وطولًا الكلام فيها،

لا خلافًا، بل نشدة وضحًا.
الأعيان الخارجية: مثل كثير من الأشكال الهندسية، بل
فمهم: من جمل الإضاءة الماردية للدرك والمدرك، نفس الإدراك، ليدفع عنه بعض الشكوك المرادة على كون الأديان صورة. وخفل عن استدعاء الإضاءة ثبوت المتضمنين، فلازم أن لا يكون ما ليس موجوداً في الخارج مدركاً، وأن لا يكون إدراكاً.
جهلا البته، لأن الصلح هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة إياها.
وهم: من ذهب إلى أن الإدراك غني عن التعرف، فلا ينبغي أن يعرف، وهو الحق، إلا أنهم لا يدركون بذلك التخلص عن المدعاة إلى وقوع الفهم.
واعلم: أن ما ذكره الشيخ ليس بمثابة الإدراك، ولذلك لم يتحاش فيه عن إبراد ذكر المدرك، فإنه لا يجوز أن يقال في تعرف الحركة مثل: إما حاس للتحرك.
بل هو تعبير للمعنى المنسى بالإدراك الذي يشير فيه: الإحساس، والتحرك، والتوقف، والعقل.
وكان ذلك المعنى واضحًا عن التعرف، فإن الباحثين عن حقائق الأشياء، كثرة ما يرون تعبير الأشياء الواضحة، القول على الأشياء المختلفة، وتلخيصها، كالحركة مثلًا، ليعرفوا حالها، أهي بالتساوي في تلك الأشياء، أم غير التساوي، وكيفية تبنيها إلى ما يتعلق بها.
وأيضاً، فيهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم: [ النفس تدرك المحوسات الجزيئية بآلة، والعقلون بذاتها ].
إن مدرك الجزيئات هي الآلة، لا النفس، وشددوا عليهم بأنهم يقولون: [ النفس لا تدرك الجزيئات ].
وبطول الكلام في ذلك.
بجملة اعتراضاتهم وتشعباتهم واردة على ما فهموه، لا على ماقالتها الحكمة، كما سيجيء بيانه في موضعه.
فإن اعتراضات الفاضل الشارج: في هذا الموضع: [ أن الصورة الذهنية: إن لم تكون مطابقة للخارج، كانت جهلا.
 وإن كانت مطابقة، فلا بد من أمر في الخارج.
وسيئاً، لم لا يجوز أن يكون الإدراك حالة نسبة بين المدرك، وبينه، حتى يكون الإدراك إضافة. ]
كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة،
وأن الصور المتخيله، لم لا يجوز أن تكون موجودة قائمة بأنفسها، كما قاله أفلاطون،
أو غيرها من الأجسام الغائبة لنا. وهذا وإن كان مستبعدًا لكنه بالقياس إلى الترم أن
صورة السيا في الذهن، مساوية للسيا، غير مستبعد.

والجواب:

عن الأول: أن من الصورة ما هي مطابقة للخارج، وهي العلم، ونها ما هي غير
مطابقة للخارج، وهي الجهل.
وأما الإضافة فلا تعتبر فيها المطابقة وعدمها، لامتناع وجودها في الخارج، فلا يكون
الإدراك بمثى الإضافة علمًا لا جهيلًا.

ومن التاني: أن أفلاطون لم يذهب هو ولا غيره إلى أن الحالات المتقبلة لأنفسها
موجودة في الخارج، ولا أمكن أن يذهب إلى ذلك ذاهب.
وأما القول، بكون الصورة المدنية في جسم غائب عن المدرك، ليس مستبعد فقط،
بل إنه هو مع ذلك من الحالات الظاهرة.

وليس كذلك القول بأن صورة السيا المتبقية في آلة الإدراك، مساوية للسيا.
لاحقًا أن يكون الانطباع في مادة الجسم، الذي هو آلة الإدراك، أو في القوا المدنية
الحالة فيها، الذين لاحظ لهما في الصغير والكبير، من حيث ذاتهما
أو لاحقًا أن يكون المتنوبر أصغر قدرًا من السيا، وذلك غير قادح في السيا.

بحسب الصورة، فإن الصغير والكبير من الإنسان، متساويان في الصورة الإنسانية.
وإلا لم يكن ذلك حالًا، ففجول الاستعاب الذي يدعا، لا يقتضى بطائله، على أن
هذا الاستعاب ليس يوارد على القول بأن الإدراك إنما يكون بصورة مطلقة. بل عادًا مما في
الباب أنه يرد على القائلين بأن:

الإصرار إنما يكون بالانطباع صورة في الرطوبة الجليدية.

التحلل يكون بالانطباع صورة في الآلة الجليدية الموضوعة للتحلل.

ولا يرد على سائر الإدراكات الجليدية والمغفولة، ولا في الموضوع المذكورين أيضًا،
على القائلين بالشعاع، أو على من ذهب مذهب الشيخ أبي اليرك، فإن القول بأن
مما لا يتحقق أصلاً.

الصورة المتخللة تنبغ في النفس.
ولأ أن هذا البحث خارج عما في الكتاب لأوردنا التحقق فيه، ولكن التجاور عن هذا القدر يقتضي التفسر.
ومنها قوله: [إن لزم من قول الشيخ إثبات الصورة الذهنية فإنما لزم في لا يكون موجودة].
أما المحسوسات التي لا تدرك إلا إذا كانت موجودة فتحتم أن يكون إدراكها إضافة للمدرك إليها.
والجواب: أن الإدراك معي واحد، إنما يختص 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.
ودونه قوله: [حصول الاستدراقة والحرارة في القوة المدركة، يقتضي صبورية مستديرة حارة].
والجواب: أن الاستدراقة:
إن كانت جزئية كانت ذات وضع، ولا حاجة يكون علها ذا وضع، فيصير الجزء الذي هو علها مستديراً من حيث هو علها - ولا يلزم من ذلك أن يصير المدرك الذي يكون ذلك الهل آلة له، مستديراً.
وإن كانت كلياً لم تكن ذات وضع، ولا تقتضي أن يصير محلا مستدراً، وأما الحرارة فإنها لا تقتضي كون محلا حاراً إلا إذا كان الحال هي بعينها، ولا حلماً خالياً عن ضدها، فإن شأنه أن يفصل عنها.
ولا يلزم من ذلك أن صورتها المغايرة لها إذا كانت جسماً أو قوة جسمانية، أن تجلب حارة، فضلًا عن أن تجعل المدرك الذي يكون ذلك الهل آلة له، حاراً، والاعتراضات التي أوردها على كل واحد من الإدراكات الجزئية تجري مجرى هذه، والاشتغال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس فهجه.
وأما احتجاجاته، - بعد تسليم احتجاج الإدراك إلى حصول صورة في المدرك - على أنه أمر وراء ذلك الحصول.
أو تكون مثلًا حقيقته مرتسمًا في ذات المدرك، غير مباين له.

فإنها: قوله [ لو كان إدراك السواء عبارة عن حصول لشيء فقط، لكان الجسم الأسود مدركًا ]

والجواب: أن حصول الشيء للشيء، يقع بالاشتراك والتشابه على مبان مختلفة.

كحصول الجهر، للجهر والعضو.

وحصول العرض، للعرض والجهر.

والصورة، للمادة أو الجسم.

وعكسهما.

والخاضر لما حضر عنه.

وعكسه.

إلى غير ذلك.

والمما كان الحصول الإدراكي معلومًا، ولم يكن المراد من هذا القول، تعريناً لإدراك،
لم يطرأ فينا الأقسام، بل اقتصر على تعيين هذا الحصول، بأن حصول صورة ما
للمدرك، لأبيه على الإطلاق.

والمما يكن هذا الحصول، يعني حصول العرض لموضوعه، لم يجب أن يكون الأسود;
ملوك السواء.

ومنها: قوله: [ وأيضاً لوجب - أنا إذا تصوروا موجودًا ليس بجسم، ولا قائماً في جسم.
واعتقذا حصول السواء فيه - أن تقطع يكون عاملاً به ]

والجواب: أن اعتقاد حصول السواء فيه:
إن كان على سبيل حلوله في الأجسام، فهو جهل وصخف.
إن كان على سبيل حلوله في الحشرات، فهو يعني كونه عالماً به، ولا تغيراً فيهما
لا تغير الألفاظ المتراكمة.

ومنها: قوله: [ إذا بعد العلم بأن الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه، قد تتشكك في
أنه هل يعلم ذاته، وهل يعلم كونه قاعلاً بغيره، أم لا.
ويدل ذلك على أن كون الشيء عالماً بشيء، مغير لحصول ذلك الشيء له ]

والجواب: إنما يقع إذا لم يتحقق أن ذاته بأي وجه حصل لذاته، وأن غيره
وهو الباقِ

بأي وجه حصل له ؛ فإن معاني الحصول مختلفة .
فإذا حققنا تجرده ، وحققت أن كون الشيء مجرد ؛ فاتهم بالذات ؛ يقضي علـه بذاته وصفاته ؛ كما يجيء بيانه — لم نشكوك في ذلك .
ومنها قوله : [ إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا — على ما يقولون — فلعلنا بعلمـنا ذاتنا : إما أن يكون علمنا بالذات ، وحينئذ يكون أيضًا ، هو ذاتنا بعينه ، علم جزء في التركيبات غير المتاحة .
إما أن لا يكون هو علمنا بالذات ، ويلزم منه أيضًا أن لا يكون علمنا بالذات نفس ذاتنا ] .

وإذا من اعتراضات السعدي ؛
والجواب عنه : أن علمنا بالذات ، هو ذاتنا بالذات ، وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار .
والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع ؛ ما دام المعتب يعتبره .
وأما قوله : [ حصول الشيء للشيء يقتضى تغيير الشؤون ، كإضافة الشيء إلى الشيء .
وربما جاءaba الشيء من الشيء ؛ وذلك يقتضى امتلاك كون الشيء عالٍ بنفسه ] .
فالجواب : أن تغيير الاعتبار كاف في الحصول والإضافة ؛ فإن المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر ، وليس بكاف في الإيجاد ؛ لأنه يقضي تقدم الموجود على الموجود بالذات .
ومنها قوله : [ الصورة تحصل في الخيال ، أو في الجليلية ، والإدراك يكون في النفس المشرِك ؛ أو في ملتقي المعتبرين ، فإن كان نفس الحصول إدراكا ، لكنانا ما ] .
والجواب : ما مِر ، وهو أن الإدراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط ، بل حصولا في المدرك ، حصولا في الآلة . وهنا الإدراك لا يكون في نفس المدرك ، ولا في ملتقي المعتبرين ، بل في النفس ، بواسطة هاتين الآتيتين ، عند حصول الصورة في الموضوعين المذكورين ، أو غيرهما .
ومنها قوله : [ إذا نعلم أن المبصر هو زيد لا شك لا نزاع فيه .
والجواب : أن المبصِر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه .
أما الأ بصار فهو حصول مثله في آلة المدرك .]
الفصل الثامن
تنبيه
(1) الشيء قد يكون محسوساً، عند ما يشاهد، ثم يكون متخيلًا، عند غيبته، بتمثل صورته في البدن، كزيد
الذي أبصرته، مثلاً، إذا غاب عنك فتخيلته.
وعден التمييز بين المدرك والإدراك، هو منشأ هذا الاعتراف.
ويجري مجرى ذلك ما قال غيره من المتعارضين أيضاً عليه: [وهو أن الإدراك. كيف يكون صورته ذاتية مطابقة لما في الخارج. والشعور بالطابعة، إذاما يكون بعد الشعور]
بما في الخارج.
وجواه: أن الطابعة غير الشعور بها. وإذا اشترط فيه الأول، دون الثاني.
فهذه جمل من الاعترافات على ما ذكره الشيخ، وأجابها: قد اقتصرنا عليها.
إيثاراً للاختصار، فإن فيها -وفي ما سابق من بعد الكفاية من أخلت النظاعة بيه،
كما قال الشيخ في صدر الكتاب.
(1) لما فرغ من بيان معي الإدراك آراد أن ينته على أنواع ومراتبها. وأنواع
الإدراك أربعة:
الإحاس، وتخيل، وتهيم، وتققل.
لالحاس: إدراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك، على هيئ.
خصوصة به، محسوساً: من الأذن، والبدي، والوضع، والكيف، والحكم، وغير ذلك.
وبعض ذلك لأنيف ذلك الشيء عند أململها في الروغ الحاضر. لا إشارة له فيه غيره.
التخيل: إدراك ذلك الشيء مع الهيئات المذكورة، ولكن في حالة حضوره وغيبته.
التهيم: إدراك المعنى غير المحسوساً: من الكيفيات والإضافات، مخصوصاً بالشيء.
التققل: إدراك الشيء من حيث هو هو فقط؛ لا من حيث هو شيء آخر، سواء
وقد يكون معقولاً عند ما يتصور من زيد، مثلاً، معنى الإنسان الموجود أيضًا لغيره.

وهو عندما يكون محسوسًا يكون قد غشته غوايش غريبة عن ماهيته، لو أزيلت عنه لم توفر في كنه ماهيته، مثل: أين، ووضع، وكيف، ومقدار بينه؟ لو توهم بذله غيره لم توفر حتى حقيقة ماهية إنسانيته.

أخط وحده، أو مع غيره من الصفات المدرجة بهذا النوع من الإدراك.

فهذه إدراكات متعددة في التجريد:
الأول: مثير بما ثلاثة أشياء:
حضور المادة، وأكتاف الحب، وكون المدرك جزئيًا.
والثاني: مجرد عن الشريك الأول.
والثالث: مجرد عن الأرعين.
والرابع: عن الجم.

إلا أنها إذا قيست إلى مدرك واحد فقط الوهي من الاعتبار، لأنه لا يدرك ما يدركه الحس، والطيف بالاعتماد، بل يدرك ما يدركه بمشاركة العقل، وذلك يتخصص مدركه وصير جزئيًا، ولذلك لم يعترف الشيخ في هذا الكتاب، واعتبره في سائركتبته بوجه الأول.

وكل طبيعة - الإنسانية – إذا أخذت من حيث هي هي، صلحت لأن تقع على كثيرين؛ ولأن لا تقع إلا على واحد، وإنما تختالف في ذلك بالنضيف معان غيرها إليها، لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني، ولا يلزم شيء من تلك المعاني من حيث ماهيًا فالمعني الذي ينضاف إليها يجعلها جزئيًا شخصيًا، هو المادة أولًا؛ لأن زيدًا لا بابن غرًا بالإنسانية ولا بما تقتضيه الإنسانية نفسها، وإنما يبانيه بشخصه المادي.

ثم ما تستلزم المادة من الأحوال المذكورة، كأثنين والكيف وغيرهما، ثانياً.
فالصور المحسوسية منزعة نزعاً ناقضاً، مشروطًا بحضور المادة.
والخيالية منزعة نزعاً أكثر، لكنه غير تام.
والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العواض الاتي
تلحظه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله
بالمعنى وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس
الظاهر صورته إلا زال.

والعقلية منزعة نوعاً ثانياً.
وعبرة الكتاب ظاهرة وإنما تمثل بالإبصار لأنه أظهر أثراء الإحساس.
والفاضل الشارح: فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العواض الفارقة ولوازم
الوجود والmahية.
أقول: ولوازم الماهية كالزوجية للثنين لا تكون غريبة عن الماهية، وأيضاً لا تكون
بمعنى يمكن أن تزل، وأيضاً لا تكون مثل هذه الغواشي عند ما يكون في المشا، عشوياً
فقط بل عندما يكون معقولاً أيضاً.

وقد أورد في هذا الموضوع سؤالاً وهو: أن الصورة العقلية من حيث حولها في
نفس جزئية حول العرض في الموضع تكون جزئية، ويمكن تشخيصها وعرضها ولحلها
في تلك النفس ومقارنتها لتصانات تلك النفس، عواوض غريبة لا تتفق عليها.

وعندنا ينافض قول: العقل يقدر على انتاج صورة مجرد عن العواض الغريبة.
وأيضاً: تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن أن تكون جزءاً من ماهية
الأشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعدة.

فإذا تلك الصورة ليست مجرد، ولا يمكن فيها
وأجاب بأن الإنسانية المشتركة الموجودة في الأشخاص، في نفسها مجرد عن اللواحم.
فالعلم المتعلق بها من حيث هو علم، كلي مجرد، لأن معلوماته كذلك، لأن العلم في ذاته
كذلك.

قال: [ولذا السبب سيلهم المثقفون كلية ترويها على فهم المتعلمين، والتأخرون إذ
لم يبقوا على أفكارهم، ظننا أن في العقل صورة كاملة مجرد، وليس الأمر على ما ظنه،
بل التحق حتى ما ذكرناه].

الإشارات والندوات
وأما الخيال الباطن فيخيله من تلك العوارض، لا يقدر على تجريده المطلق عنها، لكنه يجده عن تلك العلاقة المذكورة التي تتعلق بها الحس، فهو يتلمع صورته مع غيوبه حاملها.

وأما العقل فيقدر على تجريد الماهية المكنونة باللواحق الغريبة المشخرة، مستثناها إياها كأنه عين بالمحسوس عملا جعله معقولاً.

وأقول: الإنسانية التي في زيد ليست بعينا التي في عمرو، فالإنسانية المتناولة لما معاً، من حيث هي متناولة لما، ليست هي التي هي في كل واحد منها، ولا هي فيما، لأن الموجود منها في أحدها حينذاك لا يكون نفسها، بل جزءاً منها، فهي إذا تكون في العقل فقط، وهي الإنسانية الكلية؛ فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلاً.

ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس، كلية.

ومن где تعلقها: أن الإنسانية المترابطة بتلك الصورة، التي هي طبيعة صاحبة لأن تكون أكبر؛ لأن لا تكون، لازالت في أية مادة من المواد الأشخاص لحصيل ذلك الشخص بعينه. أو أي واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدرك زيد، حصل في عقله تلك الصورة بعينها.

فهذا معنى اشتراكها.

وأما معنى: تجريدها، فكون تلك الطبيعة الطبيعة التي انفصل إليها معنى الاشتراك، منزعة من اللوحات المادية الخارجية، وإن كانت باعتبار آخر مكونة باللوحات الدهنية المشتركة.

فإنها بأي الاعتبارين، بما ينظر مشاهدة في شيء آخر، ويدرك به شيء آخر، وبالاعتبار الآخر، بما ينظر فيه ويدرك نفسه.

فإذا كانت الصورة التي ذكرها الفاضل هنا، هي الطبيعة الإنسانية التي ليست في
2. وأما ما هو في ذاته بريء عن الشواويخ المادية، والدواحم الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته، فهو معقول لذاته، ليس يحتاج إلى عمل يعمل به بعده لأن يعقله الحقيقة كلية ولا جزئية. وأما إلى سياها المتقدن كلية وجميعهم المتآخرون في ذلك، فلم يتعرض لها البيت.

والمعج منه أنه ناقص بتحقيقه هذا ما قاله في مواضيع غير محدودة، وهو أن الكليات لا توجد في الخارج.

(4) أقول: الشيء الذي لا يتعلق بالمادة أصلاً، ولا بالدواحم الغريبة، ليس يمكن أن يلحقه شيء من خارج ذاته، حيثًا غريباً، لأنه مجرد عناية يباشر ذاته، بل إذا يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته.

وهذا تصرير بأن لوازم الماهية ليست من الفواحي الغريبة، فكل ذلك الشيء لا يمكن أن يتكلم إلا بالماهية، وهو معقول بذاته؛ لأنه لا يحتاج إلى تجرييد، فإن لم يعقل، كان ذلك من جهة القوة العاقلة، لا من جهة؛ لأنه في نفسه معقول غير محاج إلى عمل يعمل به، ليصير معقولًا، بل العاقلة تحتاج إلى عمل تعمله بنفسها – كالفكر مثلاً – لتصير عاقلة له فالمضمار في قوله (بل لعله) يعود إلى العمل، ويعمل أن يعود إلى المقول؛ لأن ذلك الشيء من شأنه أن يكون أيضًا عاقلًا بذاته، كما سيجيء بيانه – وهو معنى قوله:

[بل لعله في جانب ما من شأنه أن يعقله].

كأن الشيخ قسم الموجودات:

إلى ما من شأنه أن يكون عاقلًا.

وإلى ما ليس من شأنه ذلك.

وقسمها أيضًا:

إلى ما من شأنه أن يكون معقولًا بذاته.

وإلى ما ليس من شأنه ذلك،

فأشار إلى أن ما من شأنه أن يكون معقولًا بذاته، ليس يحسب القسمة الأولى، من
ما من شأنه أن يعقله، بل لعله من جانب ما من شأنه أن يعقله.

القسم الذي ليس من شأنه أن يكون عاقلاً، بل هو من القسم الآخر أعني ما من شأنه أن يكون عاقلاً.

وإذا لم يحكم بذلك جزءاً، لأنه بما لم يبينه بعد، وسيأتي بيانه.

أو دفع القاضي الشرع: شكك بعد أن ذكر أن المراكذ من المادة هما هو المدل، سواء كان محسساً، أو كحشب السرير، أو معقولاً كالمهيلي، سواء كان متقوماً بالحال، كالمهيلي، أو مقيماً له كالموضع.

وذلك الشكل: أن المدل ماهية محققة، لا ينافي عقلها تعقل الحال فيها، فإن من عقل ثبوت الشكل للحبيب، فقد عقلهما، فإن نقصه هي بيانه على التعقل.

وأجاب: لأن التعقل إن كان حصول ماهية المحققة للحاصل، كان المدل عن التعقل هو المادة لا غير، لأن كل ما ليس في محل فلا يكون قائماً بلاده، تكون حققته حاصلة لدائه، فهو محققل لدائه، عاقل لدائه.

وكلما يقوم يملح، لم تكن حققته حاصلة لدائه، بل وثغره، فلا يكون هو عاقل لدائه، وصير معقولاً لغيره لعمل بعمله به ذلك الغير، وهو الانتزاع.

أقول: هذا الجواب ليس كما ينبغي، فإن الجسم ليس في محل وليس عاقل لدائه، والصورة المحققة حالة في محل، ليست حاجة إلى عمل يعمل بها لتصير محققة.

والحق: أن المادة هى الهيلي لا غير، فإنها هي المقضية لكون كل ما يملح فيها من الصور والأعراض المحسسة وغير المحسسة، أشخاصاً ذات أوهام، وهي جميع ما يملح فيها، يمكن أن تؤخذ من حيث هي كذلك، وحينئذ لا يكون شيئاً منها معقولاً.

ويمكن أن تؤخذ مجرد عن الواقعة المشخصة، حينئذ يكون جميعها معقولاً. وهذا هو معن المادة عن كل الشيء معقولاً.

وأما كون الشيء عاقل، فهو يكون لقيامه بالدائر، بعد تجرده أيضاً في ذاته، لا بسبب عمل عاملاً كما سيأتي بيانه.
الفصل التاسع

إشارة

(1) لعلك تنزع الآن إلى أن نشرح لك أمر القوى الداركة
(2) أو، لما فرغ من بيان أنواع الإدراك، شرع في إثبات القوى المدركة، وأحها، وابتدأ بالحيوية، وهي تقسم إلى:

ظاهرة، وباطنة

أما الظاهرة، فلا烧烤ها ظاهرة الوجود، لم تكن محتاجة إلى الإثبات.
ولما كان بيان كيفية الإحساس بها، يحتاج إلى كلام طويل غير مناسب بسياقة الكتاب، لم يتعرض له.

ولما الباطنة فلناسبها لما مفهوم، ولبناء ما سياق من أحوال النفس الناطقة عليها، كانت لما يحتاج إلى تحقيق، فجعل هذا الفصل مشتملاً على بيان:

إثباتها، وتغابرها، والإشارة إلى مواضعها.

والله تعالى: 

وهذه القوى تقسم إلى مدركة، وإلى مبينة على الإدراك.

ومدركة مبينة: 

إذا ما يمكن أن يدرك بحال الباطنة الظاهرة، وهو ما يُسمى صوراً.

وإذا لم لا يمكن، وهو ما يُسمى معاي:

والله تعالى:

إذا يحفظ المدركات من غير تصرف، ليتمكن المدرك من المعاودة إلى إدراكها.

وإذا بالصرف فيها.

والله تعالى:

إذا المدركة الصور.

وإذا المدركة المعاني.

فهذه خمس قوى:
من باطن، أدى شرح، وأنا نقم شرح أمر القوى المناسبة للحس الأول، فاسمع.
(2) أليس قد تبصر القصر النازل خطأً مستقيماً؟
الآتي: مدركة الصور، وتمسي حسًا مشتركًا؛ لأنها تدرك خيالات الحسات الظاهرة بالتادية إليها.
والثانية: معينتها بالحفظ، وتمسي خيالاً مصورة.
والثالثة: المنصورة في المدركات، وتمسي متخيلة، وتفكر، باعتبارين.
والرابعة: مدركة المغاير، وتمسي مهماً ومتوجهاً.
والخامسة: معينتها بالحفظ، وتمسي حافظة وذكار.
 وإذا سمى جميع مدركة، فإن كانت المدركة منها الاثنين فقط، لأن الإدراك الباطنة لا تم إلاّ جميعها.
وابتفا الشيخ بشرح الحس المشترك لنسبيه للحس الظاهرة، فإن الترتيب التعليمي أن يرتقي بالتعلمين، مما هو أظهر عند الحس، إلى ما هو أقرب إلى العقل.
(2) أقول: هذا بيان إثبات الحس المشترك و الخيايل، وقد استدل على وجود كل واحد منها مفرداً، وعلى وجودهما معهما بالشركة.
أما الاستدلال على الحس المشترك مفرداً فهو قوله:
[أليس قد تبصر القصر النازل ... إلى قوله: إذا يدئا البصر كالمشادة].
والحاصل: أن المرجد في الخارج كنقطة، والمرد نقطة، والنقطة المتحركة تترسم في البصر عند وصولها إلى مكان ما، تحدث بهما المقابلة بينهما، وترولي عنه بزوايا المقابلة، والمقابلة إذا تحصل في أن يحيط به زمانان لاحصل لها فيما، لكون الحركة غير قارة. فولا شيء آخر غير البصر ترسم فيه تلك النقطة ويتم قليلًا على وجه تصل الارتباطات المتتالية في البصر، فيه، بعضها بعضًا، لا يكن اتصال، فإن جر خطأ.
فإذاً فهنا فوائد قد بني فيها الارتباط البصري مشاهدة.
وما قوله: [وعندها تجتمع الحسات فوق الكرك].
والنقطة الدائرة بسرعة خطأ مستديراً؟ كلهه على سبيل المشاهدة، لا على سبيل تخيل أو تذكر.
وانت تعلم أن البصر إذا ترجم فيه صورة المقابل.
 فأشار إلى خاصة أخرى لهذه القوة، وهي التي لا أنفعها لفظياته ولا المشترك.
وإذا ذكرها هكذا لتعريف القوة بها، وسورد الحجة على إثباتها.
واعتبر الفاعل الشارح على هذا الاستدلال بأن قال:
[لم لا يجوز أن يكون اتصال الرباطات في الهواء، لأن يكون كل
تشكيل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة إليه، فإنه يحدث قبل زوال
الشكل السابق، فتتصل التشكيلات ويرى خطأ. قال: وهذا أول ما
قاله، لأن القول بم��حة ما ليس في الخارج سفته جهالة...
ثم قال: ولما لا يجوز أن يكون ذلك في البصر، والعلم بأن البصر لا يترسم
في إلا صورة المقابل ليس برهانية، والتجربة لا تفيده.]

وابنطوب:
عن الأول: أن بقاء التشكل السابق عند حصول التشكن بعدده، يقضي البقاء،
فإن التشكن إذا حدث في الهواء لمباينة البصمة بالجسم المتحرك فيه، وبقاء البائيات بحالة
بعد خروج المتحرك عنها يقضي إعاقة البائيات بالخلا.
وعمن الثاني: أن القول بذلك أولى بأن ينسب إلى السماقة والجهالة، من القول بوجود
قوة للإنسان يدرك بها شيئاً بعد غيبته، لأنه، مع كونه مشتغل على القول بمثابة ما ليس
في الخارج، قول بمثابة ما لا يقابل البصر ولا يكون من حكم ما يقابله.
وأما قول الشيخ:
[وعلقد قوة تتحفظ مثل الحسابات بعدها هي مجتمعة فيها.
فإشارته إلى الخيال، واستدلال على وجوده بالمشاركة الباطنة، وهو ظاهر.
قال الفاعل الشارح:
[وإلاستدلا على مغالاة الخيال للحس المشترك من وجهين:
أحدهما: أن المفكر قابل، والقابل يقابل الحافظ]
والمقابل النازل أو المستدير، كالنقطة، لا كالخط، فقد بقي إذن في بعض قوائك هياجًا ما ارتم فيه أولاً، واتصل بها هياج الإمام الحاضر، فعندك قوة قبّل البصر، إليها يؤدي البصر، كالمشاهدة، عندنها تجمع المحسوسات فتدرّكها.

لحجة: هي أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

والثال: هو أن الماء يقبل الأشكال ولا يحفظها.

واللحجة ضعيفة; ومع ذلك فإن القيادة الذي هو الحافظ.

يجب أن يقبل الصور حتى يمكن أن يحفظها، وأيضاً إنها معارضة بالحس المشترك لأشياء مختلفة.

وبالنسبة التي تفعل أعمالا مختلفة.]

وأقول: اجغّاع القبّل والحفظ في شيء واحد لا يدل على وحدة مصدرها، فإنهم يجوزون اجغّاعهما في شيء واحد لترين فيه كالأرض، وأما افتراغهما في صورة فيندر على مغارة المسدر.

والممارسة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء، لأن الواحد يصدر عنه الكثير إذا كان الصادر بالقصد الأول شيئاً وحيداً، ثم يكثر بقصد ثان، أو كانت وجه الصرفات مختلفة، فالصدر عن الحس المشترك هو استجابة الصور المادية عند غيبة المادة، ثم يصير مستحيلاً لأن الظواهر والعظوم وغيرها بقصد ثان، وذلك لأن تصميم تلك الصور إليها، وذلك كالأبصار الذي فعله إدراك اللون، ثم إنه يصير مدركًا للصغير لكون اللون مشتملاً عليهما.

وأما النفس فإما يكثر فعلها أو تكثر وجه الصرفات عنها.

قال: [والثال أيضاً ضعيف، لأننا ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة أخرى.

وأقول: ليس الأمر على ما ظنه، بل إما هو قياس من الشكل الثالث يتبع حكماً جزيئياً متناقضًا للحكم الكلي، بأن كل ما يقبل شيئاً فهو يحفظه، فإن ذلك يدل على مغارة القيوس بالضرورة.
وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيوبة، مجتمعة فيها.

وبهاتين القروتين يكمن أن تحكم أن هذا اللون غير هذا

قال:

[والمجتهد الثاني: أن استحضار الصور والدهل من غير نسيان، والنسيان، يجب تغيير القروتين، فإن الاستحضار حصول الصورة في القروتين، والدهل حصولا في الحافظة دون المدركة، والنسيان زوالا عنهما.

وهذا أيضاً ضعيف؛ لأن تجوز الخصال في الحافظة حالة الدهل يقتضي القول بأن الإدراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل أمر وراءه، وعلى هذا التقدير يقتضي أن تكون الصورة حاسلة في الحس المشترك دائماً، والاستحضار مرفوع على حصول ذلك الأمر.

وأيضاً القوة العاقلة ليست لها حافظة مع أنها تتحفظ وتذكير من غير نسيان، وتنسي.

فإن قلب: حافظاً المقت الفعال، فلنا: فليكون هر حافظاً للحس المشترك.

أيها.

والجواب: عن ما مرك: هو أن الإدراك حصول الصورة للمدرك حصوله في الآلة.

والصورة حالة الدهل غير حاسلة للمدرك، وإن كانت حاسلة في الآلة. والمقت الفعال لفوق المقولات فيه، امتاع مقصورات فيه، يصح لأن يكون حافظاً للصور المبقوية دون المحسوسات،

وأما قول الشيخ: [وبهاتين القروتين يكمن أن تحكم أن هذا اللون غير هذا العلم).

فاستنادا مشترك على وجهها مما. وهو بناء على أن النفس لا تدرك المحسوسات إلا بقوة جمعانية.

وفيروبع: أنها لا تدرك بعد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات.

فإلاً لا بد لها حين تحكم على أيض ما، أن يقح حلوله، من قوة يدرك القياس والحلاقة.
الطعام فإن لصاحب هذا اللون، هذا الطعم فإن القاضي
بهذين الأرمين يحتاج إلى أن يحضره المفسر عليهم جميعاً،
فهذه قري.

معاً بها ولا معاً تكون نسبة جميع المحسوسات إلى تلك القوة، نسبة واحدة.
ولكن إذاً لا تقدر على هذا الحكم إلا بقوة مدركة للجميع فإليها أيضاً
لا تقدر على ذلك إلا بقوة حافظة للجميع، فلأننا نفهم صورة كل واحد من البياض
والحلاوة عند إدراك الآخر والتفات إليه.

واعترض الفاصل الشارح:

[بأنا نحنك على زيد بأنه إنسان، وهو حكم بكل على جزئى، فالحاكم يجب
أن يدركهما معًا، ويلزم منه أن تكون النفس التي هي مدركة للكلمات، مدركة
لالجزئيات.]

والخواب: أنها مدركة هما، ولكن لأحدها بالله، والأخر بغير الله.

قال:

[والذي يدل على إبطال القول بالحس المشترك، على بالضرورة إذا ذفت
طعاماً أن الذائق ليس هو الدماغ، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال: بل هو
العقب، أو الكعب.

وإذا أبيصت شيئاً فليس بصر للمرتين، إنها محبوبة بالعين، والبعض بالدماغ.
والذي يدل على إبطال القول بالحيبال، أن انتخاب ما يراه الإنسان طول عمره
في جزء من الدماغ يقتضي: إما اختلاف الصور أو الاصطباع كل واحد في جزء
هو غاية في الصغر.]

والخواب:

من الأول: أنك أيضاً بالضرورة تجد الفرق بين الذوق، وتخيل الذوق، وتعلم أن
تخيل اللوق ليس في عقلك.

من الثاني: أنه استعاد بعض، وذلك لقياس الأمر الذهنيه على الخارجية..
وأيضًا فإن الحيوانات - ناطقة وغير ناطقة - تدرك في المحسوسات الجزئية، معاني جزئية غير محسوسة، ولا مهيئة من طريق الحواس؛ مثل إدراك الشاة معي من الذئب غير محسوس، وإدراك الكبش معي في النعجة غير محسوس.

إن الإدراك جزئيًا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهد. فعندك قوة هذا شيئًا، وأيضًا عندك عند كثير من الحيوانات العجم، قوة تخفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها، غير الحافظة للصور.

أما الفهم: فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتأثر من الحواس إليها؛ كإدراك العداوة والتمايز، والمقاومة والمخالفة، من أشخاص جزئية.

إن إدراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها، ومفتاحها لم تتأثر من الحواس، دليل على مفاهيمها للحس الشرك. ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مفاهيمهم للنفس الناطقة.

وقد يستدل على ذلك أيضاً بأن الإنسان فيما يخفف شيئاً يقضي عقله الأمان منه، كما هو، وما يخالف عقله فهو غير عقله.

وأما الحافظة: فإنها وبيان مفاهيمها لسائر القوى، كما مر، وما في الكتاب ظاهر.

ولما قيل الفاضل الشارح: [الصداقة إلى بيني وبين ولدي، كلية].

فيجيب بأن يقال: هب أنها كلية ولكن الكلي لا بد له من أشخاص جزئية، وكلاماً في جزئيات الصداقة الكلية.

وأيضًا الاستنتاج الذي تدركه الشاة من صاحبها في وقت ما بعينه، جزئي مدرك بغير العقل، وكلامنا في مثله.
(4) لكل قوة من هذه القوى، آلة جسمانية خاصة، واسم خاص.
فالأولى: هي المسماة بـ "الحس المشترك"، و"بنطاسيا".

---

(4) ذكر علماء التشريح:
أن الحامل لقوة الشم، زائدتان شبيهتان بجعلة الثدي، ناتحتان من مقدم الدماغ.
فقد فارقتا لب الدماغ قليلاً، ولم تلتزمهما صلابة العصب.
والحامل لقوة الأبوصر الأول من الأزواج الصائبة إلى أي الأحصاء الناتئة من الدماغ. وإنها عرفتا تلاقيتها فشعران إلى العينين.
والحامل لقوة اللبوق، والطبقة الرابعة من الزوج الثالث الذي منه الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخر، من لدن قاعدة الدماغ، وتتذوق هذه الطبقة في ثقب في الفك الأعلى إلى اللسان.
والحامل لقوة السمع، هو القسم الأول من قسم الزوج الخامس الذي مشوه خلف الزوج الثالث. وثبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ.
والحامل لقوة اللمس، سائر الأحصاء، وخصوصاً النخامية.
فتبين من هذا:
أن مبدأ أصبع الحواس الأربعة هو مقدم الدماغ.
وبدأ أصبع اللمس، هو الدماغ والنخاع، الذي بدأه أيضاً الدماغ، وأكثرها نخامية.
فالأجل ذلك قال الشيخ:
إن آلة الحس المشترك هو الروح المصير في مبادئ عصب الحس.
ولا سيا في مقدم الدماغ.
ولم يقل مطلقًا: [في مقدم الدماغ] فإن الحس المشترك كرلس على تشعب منه خمسة أبائر، وكان الروح المصير في البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والنخاع، إلا أن ما في مقدم ذلك البطن، بالحس المشترك أخص، وما في مؤخره بالخلال أخص.
والآثار الروح المصصوب في مبادئ عصب الحس، لا سيما في مقدم الدماغ.
والثانية: المصممة بأسماء المصور ولفن الخيال، وآثارها الروح المصصوبة في البطن المقدم، لا سيما في الجانب الآخر.
والأثر الثالث: الوهم، وآثار الدماغ به، لكن الأخص بها هو التجويف الأول،
وإذا تأديت الإدراك الحسية من الحواس، بواسطة الأرجون التي في الأعصاب، إلى التي في مبادئها المتصلة بالروح المصصوبة في البطن المقدم، والفاصل الشارح:

فسر التأديبو بأن تسير الكيفيات المصصوبة في الأعصاب إلى آلة الحس المشتركة، ثم اشتغل ببيان الاستيعاب والتشريع البارد على نفسه.
والتاجية هى استعارها عن إدراك النفس بواسطة الروح المصصوب إلى كل حس، وحساسة، و بواسطة الروح الذي هو مبدأ مشتركة للجميع، مثل جميع الخصائص واتصال الأعصاب ليس لتهييد طرق تسير فيها الكيفيات، فإن الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها، وإدراك النفس ليس يتأثر عن ملاقاة الحواس للمحسوسات يزمان تقطع في تلك المسافات، بل هو لاتصال الأرجون مبدأ واحد، مجتهد في موضع ينده، للإحساس.
وباق كلام الشيخ ظاهر.

(5) قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المبطنة به: الأولم: هي الرؤية الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً كالحكم القيلي، ولكن حكماً تغلبه بقلباً بالخزية وبالصورة الحسية، وتعتبر أكثر الأعمال الحيوانية.

إلى هكذا حكايته قوله:
فكون الدماغ كله آلهها، هو لكبها مصدر لأكبر الأعمال المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان.
(٦) وتَخْدِمُهَا فِي خَيْرٍ رَابِعَةٍ لِّلْهَا أَنْ تَرْكِبُ وَتَفَصُّلُ مَا يَلِيها
من الصِّورِ المُخْتَوِئَةَ عَنْ "الْحُسَنَ"، وَالْمَعْنَايَ المُدْرَكَةَ بِ"الْوَهْمَ".
وَتَرْكِبُ أَيْضًا الصِّورَ بِالْمَعْنَاءَ وَتَفَصُّلُهَا عَنْهَا، وَتَسْمَى عِنْدَ
استِعْمَالِ الْعَقْلِ مَفْكَرَةٌ وَعِنْدَ استِعْمَالِ الْوَهْمِ مَتَخَيَّلَةٌ.
وَسِلَّطَانُهَا فِي الْجِزِئِ الْأَوَّلِ مِنَ الْتَجْوِيْفِ الْأَوْسَطِ، كَانَتْهَا قُوَّةً
مَا لِ"الْوَهْمِ"، وِيُوْتِسْطُ الْوَهْمُ لِلْعَقْلِ.

واختِصَصَ الْتَجْوِيْفُ الْأَوْسَطُ بَيْنَا، لَا صُفْحَهَا الْمَتَخَيَّلَةُ، عَلَى مَا سِيْجَىْ، وَهَلَذَا
السُّبْحَانَ أَيْضًا قَدَّمَ ذَكْرَهَا عَلَى ذَكْرِ الْمَتَخَيَّلَةِ.
(٦) مَعْنَاهُ وَضْعٌ.
وَالِرَّادٌ مِنَ الْجِزِئِ أَنَّ الْوَهْمَ يَتَصَرَّفُ بِبَوْاسَطَهَا فِي المَدْرَكَاتِ، وَيَمِّرْ بَلَدُّ الْتَصَرَّفِ
إِدْرَاكُهُ لَهُاء.

قَالَ الْفَقِيْهُ الْبَشَرِيُّ:
إنَّ كَانَ هذِهِ الْقُوَّةِ إِدْرَاَكُ مُحْمَادَةً ارْمَيْنَا، وَإِنَّمَا
يَكُنْ لَهُ إِدْرَاَكُ - مَعَ أَنَّهَا تَتَصَرَّفُ بِالْتَرْكِبِ وَالْتَفَصِّيلِ - بِتَلْفِ وَقُسُومِ ظَافِرِهِ
عَلَى الشَّيْيْنِ لَا بَدَ أَنْ يَخْضَعَ أَنْفُسِهَا عَلَى بَعْضِهَا.
وُأَيْضًا، أَسْتِخْدَامُ الْوَهْمِ إِلَى أَنَّهَا تَتَصَرَّفُ فِيهَا، فَإِذْنَ الْوَهْمُ مَدْرَكُ وَمَتَصَرَّفُ مَعَهُ.

وَالْجُرْبَةَ:
عَنَّ الْأَوْلَى: أَنَّ هذِهِ الْقُوَّةَ لَيْسَ بِمَدْرَكَةٍ، وَتَتَصَرَّفُ فِيهَا، وَحَضْرُ هَا مَا
لَا إِدْرَاَكُهُ لَهُاء. إِذَا لَا يَجْزَ أَنْ يَكُنْ كَلِّ حَاجَّةٍ مَتَصَرَّفُ فِيهِ مَدْرَكُ.
وَعَنَّ الْثَّانِي: أَنَّ الشَّيْيْنَ الْأَوْلَا يَكُنْ أَنْ يَكُن مَدْرَكُ وَمَتَصَرَّفُ مِنْ وَجْهِينَ مَخْلَقِينَ;
أَحَدَهُ: يَجْزَ ذَاتِهِ.
وَالآخَرُ: يَجْزَ آنَا،
أَوْ كَلَّا هُمْ يَجْزَ أَنَّ أَيْنِ

(7) والباقيـة من القوى هي الذاكرـة، وسلطانها في حيز
(7) هذه هي القوة الخامـسة، وهي حافظة للمعاني، ومعينة للوهن بالحفظ، ويسمى
قوم ذاكرـة، فإن الذكر لا يتم إلا بها.
قال الفاضل الخارج:
[حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها، فإن يجب أن ينسى كل
فعل إلى قوة، يجب أن تكون القوى ستيًا، وهذا شيء ذكره في القانون.
وأقول: إن الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة:
[وهنا موضوع نظر فلسفي في أنه: هل القوة الحافظة والذاكرـة المـسترجعة لما
غاب عن الحفظ من معزونات الوهن، قوة واحدة أم قوانين؟ ولكن ليس ذلك
بما يلزم الطبيب.
فهـنا لم يحكم بالتغيير مطلقًا.
وقال في الشفاء:
[وهـذه القوة، يعني الحافظة، تسمى أيضًا مذكرة، فتكون:
حافظة لصيانتها ما فيها.
ومذكرة، لسرعة استعدادها لإثباتها والتصور بها، مستندة إياها إذا
فقدت، وكذلك إذا أقبل الوهن يقره المتحيلة إلى معزونات الحافظة فيجعل يعرض
واحدة وحيدة من الصور . . . إلى آخر قوله . . . وهذا يدل على أنها الذاكرـة
ولكن باعتبار آخر.]
ولحق أن الذاكر ملاحظة المحفظ، فهو مركب من: إدراك شيء لشيء، أدرك في
وقت آخر، وحفظه، على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النص.
والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر.
فإذن الذاكرـة ليست هي قوة بسيطة، بل هي مبدأ فعل يتزكرـ من أفعال قوانين:
مدركـة، وحافظة.
والـمسترجعة مبدأ فعل يتزكرـ من أفعال ثلاث قوى: مصرفة، ومدركـة، وحافظة.
وهنا بحث آخر: وهو أن الفاضل الخارج ذكر أن الشيخ قال في الشفاء في آخر
الفصل الأول من المقالة الرابعة، من الكلام في النفس:
الزوج الذى في التجويف الأخير، وهو آثناها.

(8) وإما هدى الناس إلى القضية بأن هذه هي الآلات، ويشبه أن تكون القوة الوجبة هي مبينة المفكرة، والتخيلة، والذكورة، وهي بينها المفكرة؛ تكون بذاتها حاكمة، وبحركاتها وأفعالها متخلوة ومتذكره:
فتكون متخلية بما تعمل في الصور والحيوان، ومذكرة بما يذهبي إليها عملها.
وأما الحاصلة فهى قوة خزانتها.
فهذه حكية ألفاظها.
والذي يدل على اضطرابه في أمر هذه القوى.

أقول: وقد قال الشيخ أيضاً قبل كلامه هذا متصلاً به:
[وهذه القوة المرتبة بين الصورة، والصوره، وبين الصورة والمعنى، وبين المعنى والمفكرة، هي كأنها القوة الوجبة للموضوع، لا من حيث تحكم، بل من حيث تعمل، لتصلى إلى الحكم، وقد جعل مكانا واسطة الدماغ ليكون لها اتصال
بجزائئ المعنى والصوره].

وهذا حكم صريح بأن حامل المتصورة والوجبة عضو واحد، ومذهب أن القوة الواحدة بالآلة الواحدة، لاتفعل فلال متنقين، فإن دون صدور فلال متنقين، هما الإدراك والصرف - من مصدر هوجام واحد يدل على اشتال ذلك الجسم على قوالين متنقين قطعاً،
هذا شيء لا يمكن أن يذهب على مثل الشيخ، فإن ليس مراده من قوله:
[الوجبة: هي مبينة المفكرة، والتخيلة، والذكورة].
أن جميعها بالذات واحد، وكيف والذكورة - إلى هي الحاصلة على ما ذكر من قبل - لا شك في أنها الخازنة إلى موضوعها مؤخر الدماغ، وليست بالاتفاق هي الوجبة بالذات، بل مراد الشيخ من ذلك:
[أن المبدأ الذي ينسب إليه التخيل، والذكر، والذكير، والحفظ، هو اليوم، كما أن مبدأ الجميع في الإنسان هو الناطقة].
ولذلك جمله رئيساً كما على القوى الخيرانية.

(8) أقول: هذا استدلال متعلق بالطب على كون هذه الأعضاء، موضوع هذه القوى، والطب لا يميز بين المدرك والحفاظ، ولا يتعرض لاثبات اليوم، إذا يميز هذه
أن الفساد إذا اختص بتجويف، أو رث الآفة فيه.
(9) ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى، أن يقدم الألقنح للجزراني، ويؤخر الألقنح للروحيان، ويقع المصروف

التزيات الحكيم.
فالقري عند الأطباء ثلاث:
القلبي: أتلته البطن المقدم.
ويعكر: أتلته البطن الأوسط المسى بالدودة.
وذكرى: أتلته البطن الأخير.
قال الفاضل الشافع:

[هذه الحجة لا تندر على كون هذه القرى في هذه الأعضاء، لأنها تتحمل أن تكون مفروقة، أو قائمة ببعض آخر، وإذا تخلت أفعالاً بختال هذه المواضع، لأنها ألالها، فإن أعمال العائلة تخلت بختال الدماغ.
 وأقول: إن الشخ لم يشتر بهذا الاستدلال إلا كونها ألالات هذه القرى، ولم يتعرض لكونها قائمة بالأرواح المصورة في هذه الأعضاء، أو شيء آخر.
(9) أقول: هذا تأكيد لتخصيص الأعضاء المذكورة بهذه القرى مأخوذ من الغاية، فإنها تفيد عرفة مناع الأعضاء على ما يذكر في الطبيعي والطب، وفيه تنبه على العتاب الإلهية المقتضية لهذا الترتيب الديف.
وفي نسبة الأشياء العالية الخيالية إلى الجرم من الجسم، ونسبة المثل البديعة إلى الروح دون النفس أو المثل؟ استعارة لوطبة، وتعالج ظاهر.
قال الفاضل الشافع:
فيهما حكماً واسترجاعاً للمثل الممحيق 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 الموضوع لم يعلم كون الحس المشترك هناك، يكون الحس الظاهرة هناك، صريحاً، بل ذكر فائدة الترتيب.

وأيضاً إن سلمنا أنه علل بذلك، لكن في قول هذا الفاضل:

[إِن السمع في مؤخر الدماغ].

نظر، لأن الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشرة، من القرن الثامن في الحيوان، من الشفاء، هذه العبارة:

ولن مقدم الدماغ، لأن أكثر عصب الحس، وخصوصاً الذي للبصر

والسمع، ينبت منه، لأن الحس طليعة، والطبيعة إلى جهة المقدم أولى.

وذكر في الفصل الذي يليه، بعد ذكر الفصل الأول من الروج الخامس عن الأعصاب الدماغية بهذه العبارة:

[وَهَذَا الْقَسْمُ مُنْتَهِهِ بِالْحَقِيقَةِ مِنَ الْأَجْزَاءِ المُقْدَمِ مِنَ الْدِّمَاغِ: وَهَبَّ حُسَ السِّمَعِ]

فهذا حكاية كلامه.

وإذا كان حاكم السمعي المتأخر عن اللغوي، هذه، فإنا نظرك باللغوي؟

وأما اللغي فلا كنا أكثر أعصابه نخاعية، للمتفقه المذكور في كتاب التشريح،

لم يكن تعلقه بمFOX الدماغ أكثر من تعلقه بمقدمة.

فإذا تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ أكثر على الإطلاق، والحجة إلى أقامها الفاضل الشارح: على أن النفس هي المدركة لجميع الإدراك.

[بأنها حاكية بعض المعرفات على بعض] وتحتم بها الفصل.

فهى خالصة عن الفائدة، لأنهم معترفون بذلك، إلا أنهم يذهبون إلى أنها مدركة للمعقولات بالذات، والمحسوسات بالآلات، وإذ قد تقدم ذكر ذلك ماراً، فلا فائدة

في التكرار.
الفصل العاشر

إشارة

(1) واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الإنسانية، على سبيل التصنيف، فهو أن النفس الإنسانية، التي لها أن تتحمل جوهرٌ له قوى وكمالات.

(2) فمن قوها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن،

أقول: يريد ذكر القوى التي يختص الإنسان بها. وإما قال:

على سبيل التصنيف.

لأن القوى الخيانية المذكورة كانت متباينة بالذات، لكنها مبادئ أعمال مختلفة، وكان تفصيلها على سبيل التنوع، وهذه غير متباينة بالذات، لكنها متعلقة بذات واحدة مجردة، إذا تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس إلى تلك الذات عرضاً، فكأنها أصناف. والكمالات المذكورة هنالك هي الكمالات الثانية، وهي أفعال هذه القوى.

أقول: قوى النفس تنقسم بالقسمة الأولى:

إلى ما يكون باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع لتصورها، مكملة إياه، تأثيراً اختيارياً.

وإلى ما يكون باعتبار تأثيرها فعلاً، فمكملة في جوهرها بحسب استعدادها.

وتمس الأولى، عقلنا علياً، والثانية عقلنا نظرياً.

والمثقف، يطلق على هذه القوى باشتراع الاسم، أو ما يشابه.

والشيخ بدأ بالأولى، لأنها أظهر.

فالشروع في العمل اختياري، الذي يختص بالإنسان، لا يتثبت إلا بإدراك ما ينبغي أن يعمل في كل باب، وليإدراك رأى كل مستنبت من مقدمات كلية: أولية، أو تجريبية، أو دائمة، أو ظنية، يحكم بها العقل النظري، ويسعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأى الكلي، من غير أن يختص بجزيء 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، وثائقة، وتجريبية، واستعانة بالعقل النظرى، في الرأى الكلي، إلى أن ينتقل به إلى الجزم.

(3) ومن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عملاً بالفعل:

العقل العملي يستعين بالنظرى في ذلك، ثم إنه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية، أو محوسية، إلى الرأى الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه، ويكمل عمله مقاصده، في معاشه، وماعده.

وذلك ما يمكن مع الاعتبار كونها كاملة بالقوة.
وإلي ما يمكن بالاعتبار كونها كاملة بالفعل.
والقوة مختلفة أيضاً بحسب الشدة والضعف:
فبديها: كما يمكن للطفل من قوة الكتابة.
ووسطها: كما يكون للأدي المستعد للتعلم.
ومثها: كما يكون القادر على الكتابة الذي لا يكتب، وله أن يكتب مث شاء.

وقوة النفس المناسبة للمرتبة الأولى تسمى عملاً هيلانيًا، وتشبيهاً لها حيث نكتب بالهيلاء الأولى، وهي في نفسها عن جميع الصور المستفيدة لقبولها، وهي حاصلة لجميع أشخاص النوع في مبادئ فقههم.
وقراها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عملاً بالملكه، وهي ما يكون عند حصول
فأولها: قوة استعدادية لها نحو المعقولات، وقد يسميها قوم عقلاً "هيلولانياً" وهي المشكاة. ويتدعها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولية فستهبا بها لا كنساب إليها:

المعقولات الأولى، التي هي العلوم الأولية، بحسب الاستعداد لتحويل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة.

ومرات الناس تختلف في تحصيلها:

ففيهم: من يحصل بها شرحاً ما لنفسه إليها يتبعها على حركة فكرية شاقة فطلب تلك المعقولات، وهو من أصحاب الفكر.

ومنهم: من يظهر بها من غير حركة – إما مع شوق، أو لا مع شوق – وهو من أصحاب الخمس.

وتكلّر مراتب الصنفين، وصاحب المرتبة الأخيرة ذو قوة قلبية، سيجيء إليها.

وأما قومها المناسبة للمرتبة الأخيرة، فتنصي: عقلاً بالفعل، وهو ما يكون عند الاقتراد على استحضار المعقولات الثانية بالفعل وفي شاء، بعد الاكتساب بالفكر والخمس.

وهذه قوة للنفس، وحضور تلك المعقولات كمال لها، وهو المسمى بالعقل المستفاد؛ لأنها مستفادية من عقل فعال في نفوس الناس، يخيرها من درجة العقل الميلولان، إلى درجة العقل المستفاد، فإن كل ما يخير من قوة إلى فعل، فإما يخيرها غيرها.

ويقياس عقول الناس، في استفادته المعقولات إلى العقول الفعالة، يقياس أبصار النظارات في مشاهدة الألوان إلى الشمس.

وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا:

[ وإن كانت أقوى من ذلك فتسمي عقلاً بالملكه ]

مع الواو العاطفة، والفاضل الشارح لذلك جعل:

العقل بالملكة، مرتبة بعد الفكر والحسد، وقبل القوة الفدنية. 
إما بالفكرة، وهي الشجرة الزيتونة، فإن كانت 
ضاغطة.

أو بالحدس، فهي زيت أيضًا إن كانت أقوى من ذلك،
فتمشي عقلا بالملكة، وهي الزجاجة والشريئة البالغة منها قوة

وهذا سهم منه، يشهد به سائر كتب الشيخ، وغيره.
ونشأ هذا السهم وهو موجود بالواو المذكورة الفصلة بين قوله:
[أو بالحدس، فهي زيت أيضًا].
وبين قوله: [إن كانت أقوى].
والتي زائدة ألحانها الناسخون خطاً، والتقدير اتصال الكلامين، وليس قوله:
[تمشي عقلا بالملكة].

جواباً للقول: [إن كانت أقوى].
بل عطفاً على قوله: [فثبتها بها لآكلس البواعي].
لأن المسمى بالمملكة هو المفصل المتوسط بين الهيلالي والذي بالفعل،
وإذا تقرر هذا فقوله:
ما كانت الإشارة المرتبة في الثكيل المررد في التزجيل، لنور الله تعالى، وهو قوله:

عز وجل:

[اللهم نور السماوات والأرض. مثلك نوره كمشكاة فيها
يصبّح. أليّصباح في زجاجة. الزجاجة كأنها كوكب درّ]
يوقذ من شجرة مباركة زيتونة لا شريقة ولا غريبة. يكافد
زيتها يضيء، ولو لم تمسسه نار. نور على نور يهدى الله
لينوره من يشاء ويعصبر الله الأملاء لينماس والله يكمل
شيء عليم].
قديسية، يكاد زيتها يضيء، ولو لم تمسه نار.
ثم يحصل لها بعد ذلك قوة، وكمال:
أما الكرمال: فأن تتحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة
متمثلة في الذهن، وهي نور على نور.
وأما القوة: فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتمب
المفروض منه كالمشاهد، متي شاعت من غير افتقار إلى اكتساب،
وهو المصباح.
وهو الكمال يسمى عقلا مستفادا.

مطابقة لهذه المراثب، وقد قيل في آخر: [من عرف نفسه، فقد عرف به].
فقد نسر الشيخ تلك الإشارات بهذه المراثب.
فكانت المشكاة شبهة بالعقل المهيش، لمكنها مظلمة في ذاتها، قابلة للنور،
لا على التسائى لاختلاف السطوح، والقلب فيها.
و الرجاعة وبالعقل بالملكه لاكنها شفافة في نفسها قابلة للنور، أم جميل.
و الشجرة الزرنيثة، بالفكرة، كمكنها مستعدة لآن تصير قابلة للنور، بذاتها،
لكن بعد حركة كثيرة وتعب.
و الزيت وبالحوس، كمونه أقرب إلى ذلك من الزرنيثة.
و التي يكاد زيتها يضيء، ولو لم تمسه نار، بالقوة القديسية، لأنها تكاد تعقل
بالفعل، ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة إلى الفعل.
و نور على نور، بالعقل المستفاد، فإن الصورة المعقلة نور، والنفس القابلة لها
نور آخر.
و المصباح، بالعقل بالفعل، لأنه يثير بذاته من غير افتقار إلى نور يكتسبه.
و النار، بالعقل الفعال، لأن المصايف تشتغل منها.
قال الفاضل الشارح:
هذه القوة تسمى عقلا بالفعل.
والذي يخرج من الملكة إلى الفعل العام، ومن الهيولائي
أيضاً إلى الملكة، فهو العقل الفعال، وهو النار.
الفصل الحادي عشر
تنبيه

(1) لعلك تشتكي الآن أن تعترف الفرق بين "الفكر"
و "الجسد" فاستمع:

[إنما قدم العقل المستفاد، على العقل بالفعل، لأن ملكة الكتابة
لا تحصل إلا بعد حصولها بالفعل، فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على
حصول القوة المسيطرة بالعقل بالفعل].
وعلم أن ذلك وإن كان بحسب الوجود كما ذكره الفاضل الشارح، لكن العقل
المستفاد هو الغاية القصوى، وهو الرأس المطلق، الذي يخدمه ما يتقدمه من القوى
الإنسانية، والحيوانية، والنباتية.

(1) أقول لما ذكر أن النفس تنتقل من الوجوه الأولى إلى الثانية: إما بالفكر
أو بالجسد أراد أن يعنفها ليضفي الفرق بينهما.
فقله في تعرف الفكر: [إن النفس مستفيدة بالتفاصل في أكثر الأمر]،
إشارة إلى أن الفكر يكون في الجزيئات أكثر، لأنها في الكليات تكون مستفيدة
بالفكر، وما مغالبان بالاعتبار كما مر.
وقوله: [استعراضا للمخزون في الباطن]
إشارة إلى الصور والعالعان المحرونة في الخيال والذاكرة.
وقوله: [وما يجري مجاراة]
إشارة إلى الصور المقلبة.
أما الفكرة، فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتحليق، في أكثر الأمر، يطلب بها الحد الأوسط، أو ما يجري مجاراه، مما يوارى به إلى العلم بالمجهول حالة الفقدان استعراضًا للمخزون في الباطن، أو ما يجري مجاراه، فربما تأدت إلى المطلوب، وزى أثبتت.

وأما الحدث، فهو أن يتمثل الحد الأوسط. في الذهن

فالمفكر: حركة في المعاني، من المطالب، يطلب بها مبادئ تلك المطالب: كالحدود الوسطى وغيرها، فربما أثبتت، وربما تأدت، وبهذا إذا تأدت بحركة أخرى من الحدود الوسطى إلى المطلوب.

وأما الحدث: فهو ظفر عند الانتفاض إلى المطالب: بالحدود الوسطى دفعة.

ويعمل المطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك، من غير الحركتين المذكورتين.

وبياء كان مع شوق أو لم يكن.

وأشار الشيخ بقوله: [ أن يتمثل الحد الأوسط دفعة].

إلى عدم الحركة الأولى.

وبقوله: [ ويتلمس مع ما هو وسط له].

إلى عدم الحركة الثانية.

وقوله: [ أو في حكمته]

إشارة إلى ما يتمثل مع المطلب من العلوم المتصلة به.

فالفرق بين الفكر والحدث:

أولا: بإمكان الانتبابات ولا إمكانه، إلا أن الفكر المثبت لا يكون مؤديا إلى علم.

ولأجل ذلك ربما لا سمي فكرًا، وهو غير الفكر المذكور في الفصل المقدم.
وإما من غير اشتباق وحركة.
ويتمثل معه ما هو وسط له أو في حكمه.
الفصل الثاني عشر

إشارة

(1) وللكل تشتهر أن تعبر زيادة دلالة على القوة القديسية وإمكان وجودها، فاستمع:

والتالي: يوجد الحركة وعددها، وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحس.
المستعملين في هذا الموضع.
والخالص الشرح:

جمل الحركة الثانية مشتركة بينهما.
خص الأعلى بالفكر دون الحدس، وقال: الحدس هو أن يقع الحد الأوسط في الذهن أولاً، ثم يستيقذ الذهن منه إلى المطلب، ثم قسمه:
إلى ما يقرن بشقو، فتقدم الشعور بالمطلب على الشعور بالأوسط.
وإلى ما لا يقرن به فيتأخر عنه.
ولذلك خطط يشمل مع علامة المن.
على التناظر الصريح.
(1) أن يعبر عن إمكان وجود القوة القديسية.
وقراره: أن للحس والفكر مراتب في التأدية إلى المطلب بحسب الكيف والكم.
أما بحسب الكيف: فسرعة التأدية وباطنها.
وأما بحسب الكم: فكله الكثرة عداها وقلته.
والأول: يكون في الفكر أكثر، لا يشتهر على الحركة.
والثاني: يكون في الحدس أكثر لتجدره عن الحركة، ولأن الحدس إذا ما يكون لقوة
من النفس.
ألاست تعلم أن للحدس وجوًا، وأن للناس فيه مراقبة
وفي الفكر؟
فمنهم غيّر لا يعود عليه الفكر برادة.
فمنهم من له فطانة إلى حد ما، ويستمتع بالفكر.
فمنهم من هو أثقل من ذلك، ولكه إصابة في المقولات بالحدس.
وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع، بل ربما قلت وربما كررت، وكما أنك تجد جانب النقصان منتهيًا إلى عديم الحدس، فأُيقين أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاوته إلى غيّر في أكثر أحواله عن التعلم والتفكير.

ولتلك المراقب حدًا نقصان وكمال:
وحيد النقصان: هو أن تنبت جميع أفكار الشخص عن مطالبة.
وحيد الكمال: هو أن يحصل لشخص ما، ما يمكن أن يحصل لنوعه من العلم
بحسب الكم دفعة أو قريباً من ذلك، وحسب الكيف على وجه يتمى الإشياء على الحدود الوسطى، لا تقليدي.
وأما كان طرف النقصان مشاهداً، فطرف الكمال ممكن الوجود.
وأما في الكتاب ظاهر.
الفصل الثالث عشر

إشارة

(1) فإن اشتهيت أن تزداد في الاستبصار فاعلم أنه سببين لِك أن المرسم بالصورة المعقولة منها، شيء غير جسم، ولا في جسم، وأن المرسم بالصورة التي قبلها، قوة في جسم، أو جسم.

(1) أقول: يريد إثبات العقل الفعال وبيان كيفية إقامة المعقولات على النفس الإنسانية.

ولما تقدمت إشارة ما، إلى ذلك بأنه هو الذي يخرج النفس من القوة إلى الفعل:

أورد هذا الفصل لأزدادة الاستبصار.

ولما كان المطلوب مبينًا على مقدمتين هما:

أن كل ما يرسم فيه صور معقولة، فهو ليس بجسم ولا جسمًا.

وأن كل ما يرسم فيه صورة محسوة، أو متعلقة بها، فهو إما جسم، وإما قوة في جسم.

ولما لم ببينها بعد، ذكرها وأحال بيانهما على ما سبق.

ثم شرع في تقرر الحجة: وهي أن يقال:

إدراك الشيء وجود صورته في المدرك، على ما مر. والذالله عنه مع إمكان ملاحظته، هرغم ما، لتلك الصورة فيه، لأم كل الوجود، بل مع إمكان وجودها أيا وقت شاء.

والنسان علم مطلق لها فيه؛ فإن الوجود معه إذا يحصل بتجشم كسب جديد، كما كان في أول الأمر.

فهئنا شيء غير المدرك حافظ للمدرك، تكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه، حالة النسيان غير موجودة فيه، إلا كأن الذهول والنسيان واحدًا.
وأنت تعلم أن شعور القوة بما تدركه، هو ارتباط صورته فيها.
وأن الصورة إذا كانت حاصلة في القوة، لم ترغب
عندها القوة.
وأما القوى الجسيوية فقابلة للقسمة إلى جزءين: يكون أحدهما مدراً، والآخر حافظًا.
وأما العناصر فلا تقبل الاقسام ما سيأتي:
فإذا يجد أن يكون شيء غيرها بالذات ترسم فيه المعقولات، وكونه هو حافظة لها، وذلك الذي لا يمكن أن يكون جسيماً أو جسيمية؛ لامتثال ارتباط المعقولات فيها، ولا يمكن أن يكون نفساً، لأن النفس من حيث هي نفس، لا تكون المعقولات مرتبطية فيها بالفعل، بل بالقوة.
فإذن هنالك موجود مرسم يصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسمان، ولا بنفس، وهو المثل الفعال.
وقوله: [وأنت تعلم أن شعور القوة بما تدركه هو ارتباط صورته فيها].
تذكر ما ذكره من قبل.
وقوله: [ون أن الصورة إذا كانت حاصلة في القوة، لم ترغب عنها القوة].
إشارة إلى حال حصول الإدراك بالفعل.
وقوله: [أرأيت القوة إن غابت عنها، ثم عادت إليها، والتفتت إليها، هل يكون قد حدث هناك غير تمتثلها فيها].
بيان لكون الذهول مشتملاً على زوال ما، فإن العودة إلى الإدراك تقتضي تجدد ما للصور.
وقوله: [ففجأ إذن أن تكون الصورة المغيبة عنها: قد زالت عن القوة المدركة زوالاً ما].
نتيجة لذلك.
وقوله: [وأما في القوة المهيبة التي في الحيوان فقد يجوز أن يقع هذا الزوال على وجهين.

وكل هذا يفهمه من خلال القوة.
أراك الطيّة إن غابت عنها ثم عاودتها، والتفتت إليها، هل يكون قد حدث هناك غير تمثل 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 كالخزنة لها.
والثاني: أن تزول عنها، وبتحفظ في قوة أخرى هي كالخزنة لها.
وفي الوجه الأول: لا يعود الرمز إلا بتجهيم كسب جديد.
وفي الوجه الثاني: قد يعود وتتولح له بمطاعنة الخزنة والدلائل إليها، من غير تجهيم كسب جديد.

ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستفادة في قوة جسادية، فيجوز أن الخزنة لها منا في عضو، أو في قوة عضو، والذهول عنها لقوة أخرى في عضو آخر، لاحتفال أجسامنا وقوى أجسامنا للجزئ.

إشارة إلى ما قرنا من أمر القوى الجسادين.
وقوله: [إلا أنه لا يجوز فيما ليس جسادياً، بل نقول:]

إذا نحن نجد في المعقولات نظراء همذان الحالتين، أعني فيهما يذهب عليه، ثم يستعاد، لكن الجوزه المرتفع بالمقولات - كما تبين لك - غير جسادي ولا منقسم، فليس فيه شيء كالتصريف، وشيء كالخزنة. ولا يصح أن يكون هكالتصريف، وشيء من الجسم ولقاء كالخزنة، لأن المعقولات لا تترسم في جسم.

إشارة إلى حال القوة المقابلة، واحتياجها إلى حافظة.
وقوله: [فإن أن هنأ شيئاً خارجاً عن جوزنا في الصور المعقلة بالدكات].
أحدهما: أن تنزل عنها وعن قوة أخرى إلـ إن كانت كالخزانة لها.
والثاني: أن تنزل عنها وتحفظ في قوة أخرى هي لها كالخزانة.
وفي الوجه الأول لا يعود للهوه إلـ بتجشم كسب جديد.
وفي الوجه الثاني قد يعود وتلتح له بمطالعة الخزانة والالتفات إليها من غير تجشم كسب جديد.
ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستحفظة في قوة جسمانية، فيجوز أن يكون الخزان لها في عضو، أو في قوة عضو، والذهول عنها لقوة أخرى في عضو آخر، لاحتمال أجسامنا وقوي أجسامنا للتجوز.
نتيجة ذلك، وإليات للجهر المفارق، وأراد بالخروج عن جوهرا مباينه للدوانا بالذات.
وإنما قال: [عن جوهرا].
ولم يقل: [عن جسمنا] لأن الخارج عن جسم لا يكون مقارناً.
وقيله: [إذ هو جهر عقل بالفعل].
إشارة إلى أن ارتسام المعقولات بالفعل فيه إنما كان لأنه جهر عقل بالفعل؛ لأن الجسم لا يمكن أن يرتم فه؛ لأنه جهر غير عقل؛ والنفس لا يمكن أن يرتم فيها لأنها جهر عقل، ولا بالفعل، بل بالقوة.
وقيله:
ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيًا، بل نقول: إذا نحن نجد في المعقولات نظر هاتين الحالتين، أعني فيما يذهب عنه ثم يستعاد، لكن الجوهري المرتم بالمعقولات - كما تبين لك - غير جسماني ولا منقسم، فليس في شيء كالتمصرف، وشيء كالخزانة، ولا يصلح أن يكون هو كالتمصرف، وشيء من الجسم وقراه كالخزانة؛ لأن المعقولات لا ترتسم في جسم.

فبقي أن هننا شيئًا خارجًا عن جوها، في حدود المعقول بالذات؛ إذ هو جوهير عقلي بالفعل، إذا وقع بين نفوسنا وبينه [إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما، ارتسم في الصور القلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص، لأحكام خاصة]

إشارة إلى تخصيص بعض الصور المرتممة فيه؛ بأن تصور النفس مدرجة لها دون سائرها.

وتذكر الآلحاد الخاصة: هي علل الاستعدادات الخاصة من الإدراكات الجزئية السابقة للمادة لإدراك الكليات، والإدراكات الكلية المناسبة المتاحة إلى المراد الكلي.

وقوله:

[إذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلي العالم الحساني أو إلى صورة أخرى، النسب المتصل الذي كان أولاً، كان المراد الذي كانت تحاذي جانب القدس، قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس، أو إلى شيء آخر من الأمور القدسية]

إشارة إلى حالة الذهول، وسببه، ومثل بالمرأة، لأنها في الحسانيات أشبه شيء بالنقس المستفيد من الخبرات.

وقوله: [وقد إذا يكون أيضاً للنفس إذ استمرت ملكة الاتصال]

إشارة إلى السبب الذي يختلف حالات الذهول والنسان.

ولذلك لأن النسبان في القوى الحسانية، إذا كان لزوال الصورة عن الحافظة، ولهذا
اتصال ما، ارتب منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص، لأحكام خاصة.
وإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلي العالم الجسدي، أو إلى صورة أخرى، لم يتحم المتمثل الذي كان أولًا، كان المرة التي كانت يحاذي بها جانب القدس قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس، أو إلى شيء آخر من الأمور القديمة.
وقد هذا إما يكون أيضًا للنفس إذا استقبلت ملكة الاتصال.

لا يمكن أن يزول شيء من العقل الفعال.
سبب الاختلاف هنا أن الذهن إذا يكون مع كون النفس ذات مكة، تبديل بها من الاتصال بالعقل الفعال، في مشاهدة ما اختص بها من العقول المرتبطة فيه، وذلك المية هي ملكة الاتصال. والناسان زوال تلك الملكة عنها.

واعتراضات الفاعل الشارح: مكررة قد سبقت الإجابة إليها رأي أرجو أن يفعله: 
[هذا الكلام على ولي بعد سبب خلق العقل على النفس، ولم يدل على كون ذلك السبب مجرد علمًا، فإن كل مؤثر في شيء لا يجب أن يكون موصوفًا بذلك الأثر، كالعقل الفعال أيضًا، الذي هو عندم علة حدوث الأعوان، والصور، والتقدير، مع عدم اعتراضه بها].

الحوار عن: إن الحجة المذكورة، دلت على تجربته، وسياق البرهان على أن كل مجرد عاقل.
على أن ملاحظة النفس للمعققات، بعد الذهن عنها، مشاهدة إياها، دليل على كونها موجودة بالفعل في هو حافظ لها.
الفصل الرابع عشر

إشارة

(1) هذا الاتصال علته قوة بعيدة، هي "العقل الهيولي" وقوة كاسية هي "العقل بالملكية" وقوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الإشراق - مثى شاءت - بملكية متمكنة وهي المسماة "بالعقل بالفعل".

(1) قول: لما ظهر أن العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفاعل والعلة القابلة هي النفس، بشرط أن تحصل لما ملكة الاتصال به، أراد أن يشير إلى العلة الموجدة لملكية النفس، التي هي استعدادها لقبول تلك الصور.

ولا شك أن الاستعداد إذا يحدث شيئاً فشيئاً حتى يتمم، فإذن ينبغي أن تكون علته حادثة أيضاً كذلك إزاله.

وقد مر ذكر قوى النفس المرتبة المتجددة إليها هي: العقل الهيولاني، العقل بالملكية، والعقل بالفعل، فأشار هما إلى أن العلة البعيدة:

هي الأولى منها، وهي الاستعداد العام الإنسان، والموسطة: هي الثانية، وهي كاسية الاتصال، لاشتراكها على العالم بالمعقولات الأولى، التي هي مبادئ المعقولات الثانية.

القربية: هي الثالثة، وهي المتضمنة للملكية المذكورة، ويعني يتم الاستعداد بها.

ومشيئة النفس، التي يجب حصول الصورة معهما.

أقول: وهذا يدل على أن العقل بالملكية مرتبة متوسطة بين العقل الهيولاني، والعقل بالفعل، لا بين الخدع والقوة القداسية.
الفصل الخامس عشر

إشارة

(1) كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية، وفي المثل المعنوية، اللتين في المصورة والذاكرة، باستخدام القوة الهممية والفكرة، تكسب النفس استعدادًا نحو قبول مجرداتها عن الجوهير المفارق لمناسبة ما بينهما، يحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها.

(1) أقول: لما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال في الفصل الماضي على سبيل الإجمال، أراد أن يعنى ويفعل حصوله في هذا الفصل، وهو على وجه:

هدهما: أن يكرر تصرف النفس في الخيالات الحسية كخيال زيدوعرو، وفي المثل المعنوية، كثال هذه الصداقه وتلك الصداقه، اللتين في المصورة والذاكرة، لاعلن أن تدركها النفس وتصرف فيها بذاتها، فإن النفس لا تدرك الجزيئات ولا تصرف فيها بانفرادها، بل باستخدام القوة الهممية المدوية للجزيئات بأدائها المستخدمة للقوة المفككة المصرفة بذاتها في المثل وفباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات، فتكسب النفس بذلك تصرفات أعني التفكير في الأشخاص الجزيئة استعدادًا نحو قبول صورة الإنسان، وصورة الصداقه الجزيئين عن العواطف المادية على الوجه المذكور، قولاً عن العقل الفعال المتثقي بشما، للاستفادة ما بين كل كل جزيئاتها، تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملتها، فإننا إذا أحسنا بالجزيئات تصورنا الكلمات، وهذه التصرفات في الجزيئات هي الخصائص للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكلمات المشتملة على تلك الجزيئات، لأن تلك الصور لا تتقل عن الجزيئات إلى النفس، بل ترسم فيها عن العقل الفعال.

والوجه الثاني: أن يقيد هذا التخصص معيق عقل. ـ كجزء الحد والرقم.
هذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد النام لصورة صورة، وقد يُفيد هذا التخصص معنى عقل لمعنى عقل.
الفصل السادس عشر
إشارات

(1) إن اشتهرت الآن أن يتضح لك أن المعنى العقول لا يرتمس في منقسم، ولا في ذي وضع فاسمع:
وكصور المزوم، بما بشه ذلك، معنى عقلي؛ كصور المحدود، والمرسوم، واللازم.
وهذه حال التصرفات المستفادة، والتصديقات على قياسها،
واعترافات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد، عند التأمل فيها،
أعرضنا عنها محاله الإطباق.

(1) أقول: يريد بيان أن النفس الناطقة، وبالجملة كل جوهر عاقل، فهو ليس
بجسم ولا جسماً، وبالجملة، ليس بدئ وضع:
 قال الفاضل الشارح:
[إبراد هذه المسألة كان بالنطاق المرجح، التجريد، أولى، إلا أنه لما بني
إثبات الجوهر الفارق على أن النفس الإنسانية ليست جسمًا ولا جسمانية، احتاج إلى بيان ذلك، فاكتني مهما برهن واحد لذلك، وذكر مثير البراهين في النط المذكور.]
أقول: إنه أراد في هذا النطاق أن يبحث عن ماهية النفس وكاملاتها، فبين أن، أولاً،
أنها جوهر مفارق الوحيد عن الأجسام والجسميات، ثم أثبتت لها كتالات تصدر عنها
لذاتها من غير توسط آلة، وكتالات تصدر عنها توسط آلات.
وأراد في نظر التجريد أن يبحث عن حاكم بعد التجرد عن البدن، فبين هناك بقاءها
مع كتالات البدينية، ولم يتعثر لبيان امتناع كونها جسماً أو جسمانية، بل بยาว في إضاح
الفرق، بين الكمالات الناتية الباقية معها، والكمالات الدبلية الزائدة عنها بزوال البدن،
إذا تعلم أن الذي غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة 
لا يجب له أن تصور منقسمة في الوضع، وذلك إذا لم 
يكون منقسمًا في الوضع. قائلًا: إن لك حكما 
فوقع لابراك الفظحين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد، على ما يضح في 
موضعه، ولم يرد. كما ذكره الشارح هنأ - شيئًا ما يجب أن يبين هناك.

وقوله:

إذا تعلم أن الذي غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة لا يجب له أن 
تشير منقسمة في الوضع. وذلك إذا لم تكون كثرتاً كثرة ما يقسم في الوضع. 
كأجزاء البلقة. لكن الذي المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع، لا يجوز أن 
يقارنه شيء غير منقسم.

إشارة إلى تمهيد أصل كل، وهو: أن الحال:
قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الملل.
وقد يكون بحيث يقتضي.

الأول: هو الحال الذي لا يقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع: كالسواح المنقسم إلى 
جنسه وفصله، وكما إذا كثرة تحل محلها؛ واحدًا وما، كالسواح والحركة مثلاً، فإنها 
لا يقتضيان انقسامها إلى هذين النوعين، انقسام الملل إلى جزء أسدود غير متحرك. وإلى 
جزء متحرك غير أسود.

والثاني: هو الحال الذي يقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع، كالبلقة، فإنها تنقسم 
إلى عرضين متباينين في الملل والوضع.
وأشار الشيخ إلى هذين القسمين بقوله:
وأشار الشيخ إلى هذين القسمين بقوله:
[الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة. . . إلى قوله: كأجزاء البلقة.

وحل أيضًا قد يكون:
بجيش لا يقتضي انقسامه، انقسام الحال.
وقد يكون بحيث يقتضي.

/ 
الأول: هو:
تَكَنْ كَثِيرَةً كَثِيرَةً ما ينْقَسَمُ فِي الْوَضْعَ، كَأَجْزَاءِ البَلْقَة، لَكِنْ
الشَّيْءُ المَنْقَسَمُ إِلَى كَثِيرَةٍ مَخْلُوَّةٍ الْوَضْعَ، لَا يَجْوُزُ أَنْ يَقْارَبَهُ
شَيْءٌ غَيْرُ مَنْقَسَمٍ.

(2) فِي الْمَعْلُوَاتِ مَوْعِدِ غَيْرِ مَنْقَسَمَةٍ لَا مَحَالَةٌ، وَلَا
الْجَزءُ المَنْقَسَمُ إِلَى أَجْزَاءٍ غَيْرِ مَتْبَانِيَةٍ فِي الْوَضْعِ، كَالْجَسْمُ المَنْقَسَمُ إِلَى جَسْمٍ وَفَصْلِهِ، أَوْ
إِلَى مَادَتِهِ وَصُوْرَتِهِ.
وَالْجَزءُ الَّذِي يَنْقَسَمُ إِلَى أَجْزَاءٍ مَتْبَانِيَةٍ فِي الْوَضْعِ، لَكِنْ لَا يَجْلُ فِيهِ الْحَالِ، مِنْ حَيْثْ
هُو ذَلِكُ الْحَالُ، بِلْ مِنْ حَيْثْ حَلَقُ طَبْعِيَّةٍ أُخْرَى بِهِ:
كَالْحَلْقُ فَإِنَّ النَّقْطَةِ لَا تَنْقَسَمُ بِالْبَقْسَمَةِ، لَكِنْ لَا تَحِلُّ مِنْ حَيْثْ هُوَ خُطٌّ، بِلْ مِنْ
حَيْثْ هُوَ مَتَنَّاءٌ. وَكَالْسَطْحُ، فَإِنَّ الشَّكْلَ لَا يَجْلُهُ مِنْ حَيْثْ هُوَ سُطْحٌ، بِلْ مِنْ حَيْثْ هُوَ ذُو نَهَابٍ
وَاحِدَةٌ، أَوْ أَكَثَرٌ.
وَكَالْجَسْمُ، فَإِنَّ الْعَلَّاَذَةَ الَّتِي هِيَ الإِضْفَاضَةُ مُثَلًا، لَا تَحِلُّ مِنْ حَيْثْ هُوَ جَسْمٌ، بِلْ
مِنْ حَيْثْ وَجَدَ جَسْمٌ أَخَرٌ عَلَى رَضْعٍ مَا، مَهُهٍ.
وَكَالْأَجْزَاءٍ، فَإِنَّ الرُّجْحَةِ لَا تَحْلُّهَا، مِنْ حَيْثْ هُوَ أَجْزَاءٌ، بِلْ مِنْ حَيْثْ هِي مَجمُوع.
وَالثَّانِيُّ: هُوَ الْحَالُ الَّذِي يَجْلُ فِيهِ شَيْءٌ مَثْلُهُ، مِنْ حَيْثْ هُوَ ذَلِكُ الشَّيْءُ الْقَابِلُ لِلْقَسْمَةِ;
كَالْجَسْمِ الَّذِي يَجِلُ فِيهِ السَّوَادُ، وَالْجَرْحَةُ، وَالْمِقْدَارُ،
وَأَشَارُ السُّعِيدُ إِلَى الْقُسْمَ الَّذِي بَقِى:
[لَكَنَّ الشَّيْءَ المَنْقَسَمُ إِلَى كَثِيرَةٍ مَخْلُوَّةٍ الْوَضْعُ، لَا يَجْوُزُ أَنْ يَقْارَبَهُ شَيْءٌ
غَيْرُ مَنْقَسَمٍ].
وَإِذَا أَعْرَضْ عَنْ ذِكْرِ الْقُسْمَ الْأَوَّلِ، فَلَأَنَّ الْحَالَّةَ هَذَا هَلْكَ لَا يَقْارَبَ الْجَزءُ المَنْقَسَمُ، مِنْ
حَيْثْ هُوَ ذَلِكُ الْحَالُ، وَلِيَسْتَ مَقْارِنَتِهِ إِيَاهُ هَذِهِ الْمَقْارِنَةُ، بِلْ إِنَّهَا يَقُلُ عَلَيْهَا إِسْمُ الْمَقْارِنَةُ
لَا يَمْعِنُ وَاحِدٌ.
(2) أُولِىٌ، لَا فَرْغُ مِنْ تَمْهِيدِ الأَصْلِ الْمَذْكُورِ، شَرْحٌ فِي تَقْرِيرِ الْحُجَةِ، هِيَ أَنْ
فِي الْمَعْلُوَاتِ مَوْعِدِ غَيْرِ مَنْقَسَمَةٍ، وَلَا لَوْمُ مَنْ تَحَالُ، وَهُوَ الْتَّثَمَّ كُلُّ مَعْقُولٍ مِنْ أَجْزَاءٍ
لكانت المعقولات إذا تلتمض من مبادئ لها، غير متناهية بالفعل.

وبعد 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.

وإذا قلبه - بالفعل، لأن الشيء الذي يكون له أجزاء غير متناهية بالقرة، كالأعض، إذا يكون واحدا بالفعل، فكونه هو مumen غير متsocket: من حيث هو واحد، وهو المطلوب، مع أن هذا الاحتياج في المعقولات غير ممكن، على ما سأذكر.

ومع أروع الامثال المذكور: فالطلاب حاصل، لأن كل كثرة بالفعل، سواء كانت متناهية أو غير متناهية - فالأحاد بالفعل موجود فيها، وذلك لأن الكثرة عبارة عن الأحاد، فإذا ثبت أن في المعقولات ما هو واحد، فإذا عقل من حيث هو واحد، فإنهًا عقل من حيث لا يقسم.

وصن عندها عقل، أنه استمر في جوهير يفكره. وهذا الارتباك في ذلك الجوهير لا يكون من حيث طرق طبيعية أخرى به، لأننا إذا يدركنا بلاده.

ثمن إن كان ذلك الجوهر مما يقسم، يجب من القسماء، القسم المعنى المعقول، من حيث هو واحد، وهو محال.

فاذن المعقول الواحد، يستمل أن يقسم فيها يقسم في الوضع، وكل جسم، وكل قوة حالة في جسم، متsocket، فإنن محل المعقول الواحد ليس يقسم، ولا يقسم جسائيا.

وكل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر، فإنه ليس نفس الإنسان، ولا كلما من شأنه أن يعقل، يقسم ولا يقسم.

وألفاظ الكتاب ظاهرة.

وإذا قلبه، فإنهما لعقول فهما يقسم بالوضع.

احترازًا من القسم المعقول لا بالوضع، فإنه لا يقتضى القسم الحال كما مر، وإن الجوهر
حيث هو واحد؛ فإما يعقل من حيث هو لا ينقسم، فإذا ينقسم في الوضع.

وكل جسم، وكل قوة في جسم، منقسم.

الفصل السابع عشر

وهم وتنبيهه

(1) أو لملك تقول: قد يجوز أن يقع للصوره العقلية

الوحدانية قسمة وهمية إلى أجزاء مشابهة، فاسم:

العقل يجوز أن يقسم ذلك الانتقاد، كالانقسام النفس إلى جنسها وفصلها.

واعلم أن ما ليس يقسم بالفعل، فلا يجوز أن يقسم إلى مختلف، لأن اختلاف الأجزاء الموجودة في الكل، يقضي انقسام الكل بالفعل، وقد فرض غير منقسم بالفعل.

هذا خلف.

لكنه ينتمي أن يقسم إلى مشابهات، وإن لم يكن إلا في الهم، وذلك كالجسم الذي هو شخص، إلى أجزاء غير متاهية بالقوة، أو كابلسم الذي هو جنس، إلى أنواع غير متاهية بالقوة.

فالعنق المقبول - إن كان كذلك - فلا يمنع أن يقع في جسم غير منقسم بالفعل، ويقسم بالانقسام ذلك الجسم إلى أجزاء أو إلى جزئيه، فإذا أورد الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحيالين وتحقيق الحق فيما:

(2) أو قول: الهم هو الاحيال الأول من الاحيال المذكورين:

وهو أن تكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية إلى أجزاء مشابهة كأجزاء:

والأحد، حيث يمكن أن تكون حالة في جسم واحد فتتقسم بالانقسام.

والتقيبه تنبه على فضاد هذا الاحيال.

وتهنده: أن المنقول الواحد إذا انقسم إلى قسمين مشابهين يجب أن يكونا مشابهين.
إنه إن كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطاً مع الآخر في استمام التصور العقلي، فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط.
وأيضاً فيكون المعقول الذي إذا يعقل بشرطين هما جزء منقسمًا.
وأيضاً فإنه قبل وقوع القسمة يكون فاقداً للشرط، فلم يكن معقولاً. وإن لم يكن شرطاً، فال بصورة المعقول عند القسمة المفروضة، صارت معقولة مع ماليس له مدخليه في تنفيذه معقوليتها للمجموع أيضاً، فلا يخلو:
إما أن يكون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطاً في كون ذلك المعقول معقولاً وحينذاً لا يكون كل واحد منهما بانفرد معقولاً، لفقدان الشرط.
or لا يكون كذلك، بل كان كل واحد من القسمين بانفرد معقولاً أيضاً كالأصل.
أما القسم الأول: فباحت من ثلاثة أوجه:
الأول: أن كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مبايناً الكلي مباينة الشرط للمشروط، ويلزم من ذلك أن يجمع من القسمين شيء ليس هو إياهما، بل إذا يكون المجتمع متعلق اللمحة زيادة في المقدار أو العدد، كشكل ما، أو عدد، بخلاف القسمين، فلا يكون القسمان جزئ من حيث ما هي المشابهة لهما، هذا خلف.
والثاني: أن المعقول، الذي شرط كونه معقولاً هو حصول الجزءين له، لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم، وقد فرضناه واحداً غير منقسم هذا خلف.
والثالث: أنه قبل وقوع القسمة فيه، لا يكون الجزءين حاصلين، فلا يكون شرط معقولته حالياً، 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 استمام التصور العقلي]
إلا بالعرض؛ وقد فرضنا الصورة المعقلة صورة مجرد عن اللواحق الغريبة فإنها متلاشية بعدد لها، وكيف لا؟ وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر في أقل منه بلاغ؛ فإن أحد القسمين هو حافظ. لنوع الصورة فإن كان مشابهًا، فالصورة

- رأشار إلى الوجه الأول بقوله:

  [فهما مباينة له مباينة الشرط للمشروط]

- رأشار إلى الوجه الثاني بقوله:

  [وأيضاً فيكون المعقول الذي إذا يعقل بشرطين هما جزء منهما]

- رأشار إلى الوجه الثالث بقوله:

  [وأيضاً فإنه قبل وقوع القسمة يكون فاكداً للشرط، فلم يكن معقولاً]

- وأما القسم الثاني: وهو أن لا يكون حصول القسمين شرطا في معقولته، بل يكون هو بنفسه معقولاً، وكل واحد من القسمين بالحالة أيضاً معقولا، كالجسم الذي يقبل القسمة إلى أجسام؛ فباطل أيضاً، لأن الظاهرة المعقلة مأخوذة مع لاحظ غريب عن ذاته؛ كالقسمة أولى، وكاملة ما يقبل القسمة من المقدار ثانياً.

وقد ذكرنا من قبل أن الصور المعقلة فإنما تكون مجرد عما يقتضيه غير دوالها.

هذا خلاف.

- رأشار الشيخ إلى هذا القسم بقوله:

  [وإن لم يكن شرطاً]

- وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله:

  [فالصورة المعقلة عند القسمة المفردة صارت معقولا، مع ما ليس له منخلة في جمل معقولاتها إلا بالعرض، وقد فرضنا الصورة المعقلة صورة مجرد]

- وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله:

  [وكيف لا؟ وهي عارضة لما يجب ما فيه قدر في أقل منه بلاغ؛ فإن أحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة إن كان مشابهًا. فالصورة التي جردناها]
التي جردناها مغشاة بعد، بهيبة غريبة، من جمع أو تفريق، أو زيادة أو نقصان، أو اختصاص بوضع. فليست هي الصورة المفروضة.

(2) وأما الصورة الحسية والخيالية فتفتقر ملاحظة النفس

مغشاة بعد، بعيدة غريبة من جمع أو تفريق، أو زيادة أو نقصان، أو اختصاص بوضع، فليست هي الصورة المفروضة.

وذلك لأن القسمة عارضة، لما يسبب شيء فيه ذو مقدار، في أقل منه كفاية، فإن أحد القسمين إن كان مشابهًا للقسم الآخر، فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة، فإذاً الصورة التي فرضناها مغشةً، كانت مغشاة بعد، بعيدة غريبة.

من جمع: إذا اعتبر حصول الكل من القسمين.

أو تفريق: إذا اعتبر انقسامه إلها.

أو زيادة: إذا اعتبر حصوله من انقضاف أحد القسمين إلى الآخر.

أو نقصان: إذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف أحدها منه.

أو اختصاص بوضع: لأن التجزئة إلى جزأين مشابهين لا ترضي إلا للمادي، فيبقى تقضي وضعاً ما، لا علة.

وقوله: [فليست هي الصورة المفروضة]

إشارة إلى الخلف.

(2) أقول: لما فرغ من بيان انتفاع حلول الصورة المعقولة في الجسم، وما يتبع بينه، وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه، ليتم الفرق بينهما.

والذي لأننا إذا أحسستنا بوجه إنسان مثلاً، وتخيلناه، فلا بد من أن تلاحظ النفس أجزاء له، متابعة الوضع، مقارنة لحيات غريبة مادية. كالعين، والأنف، والقدم، فإن صورة العين اليمنى تدرك في مادة وجهة لم تحل اليسرى فيها، وكذلك اليسرى، فيما متابعتان في الوضع.
أجزاء لها، جزئية، متبادنة الوضع، مقارنة لهيئات غريبة
وأيضاً كنبش على بعد مخصوص بينهما، وكونه إحداهما في جهة من الأنف غير جهة
الأخرى، هيئات غريبة مادية تقاربهما.
وتلك الملاحظة تفترض أن يكون رمية الحس، ورسوم الخيال في ذي وضع
وقبل القسم، أي في شيء مبادي.
والرسوم هو الأثر اللاصق بالأرض وهو باختصار أولى لأن الحسن إذا ما يعد أثر الشيء.
والرسوم هو الحلم، أنقى إحداث النطاق الذي يحدث من الطابع في شيء الذي طبع
عليه، ولذلك يسمى اللوح الذي تحتمه الهيكل، وهو بالنحال أولى لأن صورها
متبعة في الخيال من طابع، وهو المدرك بالحس.
وفي قول الشيخ: [ملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية].
تصريح بإكراد النفس لها، ويزمته بطالان قول من وراءه عليه [أنه لايفق بذلك].
واعتراض الفاحش الشرح: [أن النص العقلية في النفس الحسية ليست بمجردة].
مكرر وقد سبق ذكره.
وقوله:
[لو صبح أن الصورة العقلية مجرد عن الواقعي لكان كافياً في بيان تجرد
النسبة، لأننا حينئذ نقول: كل حال في متحيز فهو ذو وضع، وكل ذي
وضع فليس مجرد عن الواقعي.
والصورة العقلية مجرد، فهي ليست بحالة في متحيز]
ليس بقادح في الحجة المذكورة، لأن صحة حجة على مطلوب، لابتاري صحة حجة
أخرى عليه.
والشيخ قد أورد تلك الحجة أيضاً في أكثركتبه، حتى الخطصر الموسيم بعينحكمته:
لكنه أوردها على وجه أقرب مأخذاً مما ذكره هذا الفاحش، وذلك أنه أوردها هكذا:
[الصورة العقلية ليست بلوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع]
وإذنا اختيار هذه الحجة المذكورة التي هي قولنا:
[المرتبط بالمقول الواحد، ليس بمتفق، والجسم مقنع]
لازدرج وجب كون الصورة الخيالية جسمانية، تحتيًا على وجه أظهر؛ كما أشار إليه.
مادية؛ إلى أن يكون رسمها وشمها في ذي وضع وقبول

انقسام

الفصل الثامن عشر

وهم وتشبيه

(١) أو لملك تقول: إن الصورة العقلية قد تنقسم

بإضافة زوائد معنوية إليها، عضلة المعنى الجنسى الوحداني

وأما اعتراضه: المستعار من الشيخ، أشيء البركات، وهو: [أن الهيل غير ذات

حجم، وقد حكم بانطباع الجسمية والمقدار فيها، فإن لا يجوز انطباع الحسية في

النفس؟].

فالجواب عنه: أن الهيل إذا تحصل موجودة، ذات وضع، بذلك الانطباع،

والنفس لا يجوز أن تصير ذات وضع البتة.

وقبله:

[هؤلاء مما ذكرته، ينتهى كون الصور الحسية والخياطية، جسيمانة،]

لكن لا ينتهى كون الهمة جسيمانة]

فالجواب: أنهم لم يفسدوا في ذلك هذه الحجة، بل بغيرها.

١ أقول: الهم في هذا الفصل هو الاحيال الثاني من الاحيالين المذكورين،

وهو:

أن تنقسم الصورة العقلية إلى جزئيات لها.

واعلم: أن قسمة الكلي إلى الجزئيات، إذا تكون بإضافة زوائد معنوية إليها، ولكل

الزوائد تكون:

إما مقوية لماهيات الجزئيات، أو غير مقوية.

فإن كانت مقوية، كانت فصولاً؛ فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسى الوحداني
بالفصل المنوعة: والمعنى النوعي الوحداني بالفصل عرضية
المصنفة، فاسمع.

(2) إنه قد يجوز ذلك، ولكن يكون فيه إلحاق كلي
بكل يجعله صورة أخرى ليست جزءًا من الصورة الأولي؛ فإن
المعقول الجنسي والنوعي لا تنقسم ذاته في معقوليته، إلى
معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعني الواحد
بالفصل ذاتية النوعية، كقسمة الخيوان، إضافة الناطق، وغير الناطق، إلى الإنسان
ومعه.

وإن لم تكون مقومة، كانت عرضيات، ولا يلقو:
إما أن يكون الحاصل بعد إضافتها إلى ذلك الكلي قابلا للشركة.
أو لم يكن.

فإن كان قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعني النوعي الوحداني بالفصل
العرضي المصنفة، كقسمة الإنسان بالسواد والبياض، إلى السود والبيض.
وإن لم يكن قابلا للشركة، كانت القسمة بها قسمة المعني النوعي الواحد، بالعوارض
الجزوية المشخصة.

وإذا لم يذكر الشيط هذا القسم، لأن الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون
محسوساً.

(2) أقول: هذا هو التبنيه على تحقيق الحق فيه، وهو أن هذه القسمة يجوز أن
تقطع في الوحد، بخلاف القسمة المقدمية، لكنها بالحقيقة لا تكون قسمة بل هي تركيب
تلك الصورة الكلية; كالحيوان، بصورة كليّة أخرى، كالناطق، تجعلها صورة ثالثة،
cالإنسان. والإنسان الحاصل ليس جزءًا من الصورة الأولي، أغنى الحيوان، فإن
المعقول الجنسي كالحيوان لا تقسم ذاته في معقوليته إلى معقولات، كالإنسان والفرنس
بكون مجموعهما، هو حاصل معنى الحيوان.
الجنسى أو النوعي، ولا تكون نسبتها إلى المعنى الواحد المقسم.

نسبة الأجزاء، بل نسبة الجزئيات.

ولو كان المعنى الواحد العقل البسيط. الذي سبق تعرضا له، ينقسم بمختلفات وجه، كان غير وجه الذي تشكّك به أولاً من قبول القسمة إلى المشابهات، وكان كل واحد من أجزاءه أولي بأن يكون البسيط الذي فيه الكلام.

الفصل التاسع عشر

إشارة

(1) إنك تعلم أن كل شيء يعمل شيئًا، فإنه يعمل.

وكنذك النوعي كالإنسان؛ لا ينقسم إلى مقولات صنفية، كالعرب والعم، يكون مجموعهما، هو حاصل معي الإنسان.

وأيضاً لا تكون نسبة هذه الأنواع والأصناف، للحيوان والإنسان المقسمين، نسبة الأجزاء، بل نسبة الجزئيات.

ولو كان المعنى الواحد العقل البسيط الذي استدلالناه على تجريد مصله، يقسم بمختلفات وجه، كالجنس والفصل، كان غير وجه الذي يشكّك به قبل هذا، من قبول القسمة إلى أجزاء مشابهة كاجلسم، وكان كل واحد من أجزاءه البسيطة التي لا تنقسم، كجزئيّه العالٍ، أولًا بأن نجعل البسيط الذي استدلالناه، ل隙ّ يعرض شك من وجه.

(1) أقول: يريد بيان:

أن كل معقل فهو معقول.

وأن كل معقل قائم بذاته فهو عاقل. وبدعه بالأول، فقوله:
بالقوة القريبة من الفعل، أنه يعقل، وذلك عقل منه لذاته؛
فكل ما يعقل شيئًا، فإنه أن يعقل ذاته.

ك كل شيء يعقل شيئًا فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله.

صغير قياس.
وإذا قال: [بالقوة القريبة]
لأنه جمل للقوة ثلاث مرات:
بعيدة: هي العقل الميلاني.
ووسطة: هي العقل بالمملكة.
و قرية: هي العقل بالفعل، وهي التي تقتضى أن يكون للعقل أن يلاحظ معقوله.

فالمрад: أن كل شيء يعقل شيئًا، فإنه أن يعقل بالفعل - مني شاء - أن ذاته عاقلة.
لذلك الذي، وذلك لأن عقله لذلك الشيء، هو حصول ذلك الشيء له، وعقله لكون ذاته عاقلة لذا الشيء، هو حصول ذلك الحصول له.
ولا شك أن حصول الشيء للشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له، إذا
اعتبره معتبر.

والفاعل الشرح: استدرك على قول الشيخ: [إنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل].
فالأمر المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سيأتي، فهي إذا تعقل بالفعل، قال:
[وكان من الواجب أن يقول: فإنه يمكن أن يعقل بالممكن العام، ليكون
متفاوتًا لما التفاس الإنسان].

أقول: الممكن العام يقع على الإمكانيات البعيدة، حتى على دائم العدد من غير
ضرورة، فكل ذلك لم يعبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضوع، وعلي القوة القريبة التي
مر ذكرها.

المراد: أن تعقل الشيء يشمل على تعقل صدور ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة، فالمعدل على القوة هو التعقل، لا المتعقل، يكون المتعقل بحيث يجب أن يكون
له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة، لسبب يرجع إلى ذاته، لا ينافى ذلك.
(2) وكلما يعقل فمن شأن ماهيته أن يقارن معقولاً آخر، ولذلك يعقل أيضًا مع غيره، وإذا تعقله القوة العقلية بالمقارنة لا محالة.

(3) فإن كان مما يقوم به ذاته، فلا مانع له من حقيقتها، إذ يقارن المعنى المعقول.

فهذه صغرى القياس.

قال الفاضل الناري: [إنه بلبيبي].

وأما كبيرة القياس فقيل عليها قوله: [وذلك عقل منه نذاته]. يغنى تعقله تكون ذاته عاقلة لذلك الشيء، تعقل منه لذاته روجه، فإن العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع، ليست أقل هو علم بتصور الموضوع فقط، بل هو علم بتصور المحتوى، علم بارتباطهما.

وأما النتيجة: فقوله: [فكل ما يعقل شيئاً، فله أن يعقل ذاته].

وصورة القياس مكذا: كل شيء يعقل شيئاً، فله أن يعقل - مثلى شاه - كون ذاته حاصلة لذلك.

كمل ما له أن يعقل كون ذاته حاصلة لشيء، فله أن يعقل ذاته.

فكل شيء يعقل شيئاً، فله أن يعقل ذاته.

(2) أقول: يزيد أن كون المعقول فهو عاقل بالمكان، بشروط معينة.

فذكر أولاً أن كون معقول ففي شأن ماهيته أن يقارن معقول آخر، وببسط من وجهين: أخذها: أنه ربما يعقل مع غيره: فلولا لم يكن من شأنه مقارنة الفعل لامتنع أن يعقل معغيره.

مع الغير.

والثاني: أن يكون المعقول، هو كونه متقاناً للعقل.

(3) أقول: هذا هو الشروط المذكور، وهو القيام بالذات.

والمعنى أن كل معقول قام به ذاته، فلا يمنع من حيث ذاته أن يقارنه معي المعقول.
اللهم إلا أن تكون ذاته معينة في الوجود بمقارنة أمور
مانعة من ذلك، من مادة، أو شيء آخر إن كان.
(5) فإن كانت حققيته مسلمة، لم يتمتع عليها

سبب الاحتياج إلى هذا الشرط، ما نستذكره في الفصل التالي لهذا الفصل.
(4) أقول: قد ثبت فينا مغني أن مقارنة الماده وواحقها مانعة من كون الشيء معقولًا، وأن إذا يصير معقولًا بتجريده عنه، فكل شيء يكون في الوجود مممًا بمقارنة الماده وواحقها، وإن كان قائمًا بذاته كحلسب، فهو خارج عن الحكم المذكور.
يقال: منوى الشيء، ومنيته: أي ابتليته.
وقبله: [أو شيء آخر إن كان].
يمكن أن يحمل على الصورة المعقلة المجردة فإنها لا تعقل إذا كانت قائمة بعقل آخر، وإن كانت تعقل إن كانت قائمة بذاتها.
(5) أقول: أي إن كانت حققيته مسلمة لذاتها، غير قائمة بغيره، لم يتمتع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها، أن تقارن الصور المعقلة فكانت عاقلة لذلك الصور بالإمكان، فإن معنى التعقل هو حصول الصور المعقلة عندما، وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته، لأن تعقل غيره يستلزم تعقل كونه معقولًا له بالقوة، وهو يتضمن تعقله لذاته.

وقد تشير الكلام:
في ضمن ما يلزم ذلك، إمكان عقله لذاته.
فثبت إذن أن كل معقول قادر بذاته، عاقله لغيره ولذاته بالإمكان، وقد ثبت من الحكم الأول أن كل عاقل له فهو معقول لذاته.
قال الفاضل الشاري: [المقصود من هذا الفصل بيان أن كل مجرد، فإنه يمكن أن يكون عاقلا بالإمكان المحل.
وبهائه: أن كل مجرد، إن ممكن أن يعقل غيره، ممكن أن يعقل ذاته، لكنه ممكن أن يعقل غيره.
بيان الشرطية: أن كل من يعقل شيئا، فيمكنه أن يعقل تعقله لذلك الشيء.
مقارنة الصورة العقلية إليها، فكان لها ذلك بالإمكان، وفي
وكل من أمكنت ذلك، امكنه أن يعقل ذاته.
وبيان صدق المقدم: أن كل مجرد يصح أن يكون معقولًا وحده، وكل
ما يصح أن يكون معقولًا وحده، يصح أن يكون معقولًا مع غيره، وكل ما هو كذلك،
يصح أن يتارس غيره.
فاأذن: كل مجرد يصح أن يقارن غيره.
وتحمل هذه المقارنة لا توقف على حصول المجرد في الجوهير العاقل، لأن حصوله فيه
نفس المقارنة.
فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه، توقف صحة الشيء على وجود المتاخر عنها.
فاأذن المجرد سواء وجد في المقل، أو في الخارج، بل يلزم صحة مقارنة الفجر،
ولا يمكن للعقل إلا المقارنة.
فاأذن: 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.
والأنظر ما قدمته.
ثم اعتراض على قوله: [كل مجرد يصح أن يعقل غيره]
بأن قال:
[أما قولكم]: كل مجرد يصح أن يكون معقولًا، ليس ببدائي، فهو
محتاج إلى برمان، خصوصاً مع اعتراكم بأن حقيقة البازى تعالى، وحالات
العقل، بل القرى البيضاء، غير معقولة للبشر.
والجواب عليه: أن الحكم بأن كل مجرد يصح أن يكون معقولًا، ليس بما ذكره
الشيخ في هذا الفصل، بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه أحوال الإدراكات
الحسية واليشائية، والعقلية، والكلام فيه، إفراز الاعتقاد همه عليه غير مناسب.
وكون ذات البارى تعالى، وذوات العقل، غير معقولة بالقياس إليها لا يقتضي امتثال
تعلقها في نفسها.
ضمن ذلك إمكان عقله لذاته 0

ثم قال:
[وكان سلمانًا، فلم قلتم: إنما يصح أن يعقل وحده، يصح أن يعقل مع غيره،
فهل من مجرد ما لا يصح تقليه شيء آخر مع تقليها؟ وكيف يحكم
باستثناء ذلك من يكون ظاهر مذهب أن العلم بالشيء والعلم به غيره لابحاث]
والجواب: أن يعقل كل مجرد يمنت عن حكمة عقله بالوجود والوحدة،
وما يجري ماجرا من الأمور العامة، ولذلك حكيم بعضهم بأن التصور لا يتعري عن
تصديق ما، والحكم بشيء على شيء يقضي مقارتهما في الدهن.
فإذن لا شيء يصح أن يعقل وحده، إلا ويصح أن يعقل مع غيره.
ثم قال: [وكان سلمانًا، فلا بد مندليل على أن كل مجرد فإنه يصح أن يعقل مع
كل ما عدل، حتى يرفع عليه أن كل مجرد فإنه يصح أن يعقل الأشياء].
والجواب: أن المطلوب هنا هو إثبات العقلية لكل ما يفرض مجردًا، ويعني في صحة
مقارته لمقول واحد.

أما إثبات صحة تقلي كل الأشياء لكل مجرد، فليس لم يدعه الشيخ هنّا، وليس في
تقرير كلاهما إليه حاجة.
ثم قال:
[وكان سلمانًا، فلم قلتم: إن صحة المقارنة تكون في الخارج؟ ولم لا يجوز
أن تكون مشروطة بأن تكون في النفس؟
وقوله: لم توقفت صحة المقارنة على حصول مجرد في النفس، لزم تأبر
صحة الشيء عن وجوده، من فاعلة، فإن المقارنة جنس تحته ثلاثة أنواع:
مقارنة الحالة للحالت.
ومقارنة الحالة للحالة.
ومقارنة أحد الحالتين للمثالي.
ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء، صحة الحكم بسائر
الأنواع عليه، فإن العرض يصح أن يقرر غيره مقارنة الحالة للمثل، من غير
عكس، وكذلك الصورة، وبإجلاه بالعكس.
والإجواب: أن حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقًا، من حيث الماهية المشتركة، وهي كافية في تقرير الحجة.

ثمن قال:

[نếu سلمنا أن هذه الأنواع متضاربة في الماهية، لكن لا يلزم من صحة حكمة على ماهية، عند كونها في الذهن، صحتها عليها في الخارج، فإن الإنسان الذهن لا يحتاج إلى موضع، بخلاف الخارجي.
 والخارجي حساس متحرك، بخلاف الذهن.]
والإجواب: أن اعتبار حصول الإنسان في الذهن، من حيث هو ماهية الإنسان، غير اعتبار حصول الإنسان في الذهن، من حيث هو صورة ذهنية، كما مبناه.
فإن الأول هو تعقل الإنسان.
والثاني هو الصورة المعقلة للإنسان، وهي تحتاج إلى تعقل آخر مثل الأول.
والملعقة إذا حكمة على الإنسان بالاعتبار الأول، وجب أن يطابق الخارجي، ولا لارتفع وقته من آخرين.
وإذا حكمة بالاعتبار الثاني، لم يجب أن يطابق الخارجي؛ لأنه لم يحكم على الإنسان الخارجي، بل حكمة على الذهن وحده. وهكذا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره، من حيث هو صورة ذهنية، بل من حيث ماهيته.

ثمن قال:

[نếu سلمنا الصحة في الخارج، فلم لا يجوز أن يكون في الخارج مائع من وجد الحكم، كما أن الحيوانية التي في الإنسان يصح عليها من حيث الحيوانية، قبل فصل الفرس، إلا أن فصل الإنسان يمنعها من ذلك].
والإجواب عنه: ما يرد الشیخ في فصل مفرد:
الفصل العشرون

وهم وتنبيه

(1) ولم تقول: إن الصورة المادية في القوام إذا جردت في العقل، ظالم عنها المعنى المائع، فما بالها لا ينسب إليها أنها تعقل؟

(2) فجوابك: لأنها ليست مستقلة بقوامها، قابلة

(1) أجل: قد تبين من قبل أن المعنى من كون الشيء معقولاً هو إقراره بالمادة،

والمحدر عنها بذاته، معقول بذاته، والمقرر بها يصير بتجريد العقل إنه معقولاً.

وتنبأ أن التعقل لا يحصل إلا بمقارنة العاقل للمعقول.

فالأمر في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جردوا العقل وصارت معقولة، لأنها إذا قارنت صورة أخرى معقولة، فلم ينصير عاقلة لها، مع أن المعنى زال، والمقارنة حاسلة.

وبالجملة: فهو سؤال عن العلة المقنعة لللاشتباه الذكوري في الفصل المنطقي.

(2) أجل: وبخصوص أن تلك الصور لم لا تكن في العقل مستقلة بقوامها، قابلة

لغيرها من المعاق المعقول: لم تكن المعقولات حاسلة فيها، بل كانت حاسلة معها في شيء آخر، وليست واحدة من الصور ذات الاستقلال في شيء واحد، بقبول الآخر، أول من الآخر يقبله؛ فلو كانت كل واحدة منهما قابلة للآخر، كانت كل واحدة

منهما قابلة لنفسها، وهو معنى

ولما لم تكن واحدة منهما قابلة للآخر، فلا واحدة منهما محاسلة في الأخرى.

والتعقل هو حصول المعقول في العاقل.

فاذن لا واحدة منهما باقيلة للآخر، بل العاقل لمعها هو الشيء المعقول بما،

لأنهما حاضلان فيه.

وأما وجود تلك الصور في خارج العقل، فلدي غير المجرد، والمادة المائعة من كونها

معقولة، فضلاً عن كونها عاقلة.
لم يحلها من المعاني المعقولية، بل أمثالها إما يقارنها معان معقولية،
ترسم بها، لا هي، بل القابل لهما جميعًا، وليس أهدهما
أولًا، فإن يكون مرتدًا في الآخر، من الآخر، به.

فإذا لم يكن أن تكون تلك الصور عاقلة في حال من الأحوال.
لكن المفهوم الذي كلامنا فيه أن الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقروبه على حسب
ما فرضناه، إذا قارن معنى معقول، صار قابلا له، فكان له بالإمكان العام أن يتصور
به ويعقله.

فإذا الاستقلال بالقيام شرط في كون الشيء عاقلًا، فهو من ذلك أن كل
فاعل معقول، وليس كل معقول عاقل.

وعتبر الفاضل الشارح: بأن:

[ الصور المعقولية الحالية في شيء واحد لا يمكن أن تكون مماثلة:

لإمتناع جميع الأمور المماثلة.

ولأنها صور لأشياء تختلف بالملاهي.

فإذا هي مختلفة، وحينئذ يمكن أن يكون بعضها أولي بالملاحة، وبعضها بالمحلية.

فلأرى أن الحركة لما خالفت الباطن بالملاحة، صارت بالمحلية أولى].

والحوار: أن كون أحد الشئين بالمحلية أول من الآخر يقتضى اختلافهما بالملاحة.

أما عكس هذا الحكم فهو واجب.

والحركة ليست خلا للبطء لاختلاف ماهيتها، وإلا لكان خلا للساد المفردة أيضًا،
بل كان البطء أيضًا خلا لها، بل إذا هي محل للبطء، ليكون هيئة لها، وكونها
متصوفة به.

ومهنا لا يمكن أن يقال: أحد المعقولين، مع تساويهما في النسبة إلى المحل– هيئة
وصفة للآخر. وكيف وكيل واحد منها يرد لا مع الآخر، بحسب ماهيته، وبحسب
كونه معقولًا؟

فإلا ليس أحدهما بالمحلية أول من الآخر.
ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمصور.

أما وجودها في الخارج فف마다.

لكن المعنى الذي كلامنا فيه، جوهر مستقل بقواه على حسب ما فرضناه، إذا قارنه معنى معقول، كان له بالإمكان جعله متصوراً.

ثم قال:

[وإن سلمناه؛ لكن ذلك اعتراض بأن مقارنة الصور لم لها، وللحال
معها، غير مقارناتها للحال فيها؛ لأن الأولين حاصلان، والثاني ممتنع.
وفي اعتراض بأن الأولين لا يتفحصان كونهان عاقلاً، لا يلزم من علمهما
صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المتقطع، كونه عاقلا.]

الجواب: إنه لم يستدل من صحة القسمين الأولين على صحة الثالث، بل استدل
من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة، التي هي معنى يشترك الجديده فيه فقط.
ثم بين أن أحد الشؤون اللذين يصبح مقارنتهما في محل يقينان به، فإن كان قائماً بنفسه
كان عاقلاً للآخر، وذلك لحصول الآخر فيه.

فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث، بالقسمين الأولين، وعلى الجزء الخاص
بها، بالفرض، وإلى ذلك أشار بقوله:

[لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقواه على حسب ما فرضناه]
واعلم أنه لم يحكم بامتثال القبول فيه، على كل ما يكون مستقلاً مطلقاً، بل حكم
ذلك على أحد شؤون لا اختصاص له بالعلمة القابلة، ولا للاخر بالقابلية، ولا فالقوى
الحيوانية عندن مدركة لما يحل معها في عملها.

واعتبر: أيضاً على قوله: [كان له بالإمكان جعله متصوراً.]

[بأنه: اعتراض بأن تصور العاقل للمقول أمر وراء المقارنة، وعند ذلك يسقط أصل
الدليل]

والجواب: أن المعنى المقول قد يقارن الجوهر المستقل بقواه كإمثلة الميولائي، غير
ال مجرد، بل مع الغواشي الغريبة، ثم إنه يصير مجردًا بحسب إعدادات ما لذلك الجوهر،
الفصل الحادي والعشرون

وهم وتنبيهه

(۱) أو لعلك تقول: إن هذا الجؤهر وإن كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية، فله مانع بحسب شخصيته التي يتفصل بها عن المرتين من معناه في قوة عاقلة تعقله.

ويصير الجؤهر يتجزء عقلا بالملكة.

إذا ما يكون هذا الخروج من القوة إلى الفعل بالإمكان الخاص. فحكم الشيخ بالإمكان العام لتكون هذه الصورة أيضاً داخلة فيه، ولا يلزم من ذلك مقارنة التعقل للمقارنة، بل يلزم مقارنة المقارنة مع الغواص الغريبة، للمقارنة المجردة.

(۱) أقول: ما استدل بصحة مقارنة ماهية الجؤهر العاقل لسائر المخلوقات، عند كونها قائمة معها، بقوة عاقلة تعقلها، على سخية مقارنتها إلا أنها عند كونها قائمة بذاتها، توجه عليه الشك من وجهين:

أحدهما: أن يقال: المقارنة شرط لا يوجد إلا عند القيام بالغير.

والثاني: أن يقال: لما مانع يوجد عند القيام بالذات.

فإن هذين الاحتمالين يوجهان اختصاص وجود المقارنة إحدى الحالات دين الأخرى.

لكن لما كانت الماهية عند ارتباطها في القوة، مجرد عن اللواحق الشخصية، ومنذ تبناها بالذات، يكون الاقتران بها، لم يحمل لها شيء، في حين أن القيام بالذات، وأجل ذلك ذكر الشيخ المذكور اللاحق من حيث شخصيته التي يفصل بها عن المرتين من معناه في قوة عاقلة، فإن المرتين في نفس الماهية المجردة من جميع اللواحق الغريبة، لا باعتبار كونها صورة عقلية، بل باعتبار كونها تقول لأمر خارجي، وقد تم الفرق بينهما.

والأشخاص إذا تفصل عن الماهية النوعية، يرتفع تضاؤل إليها.

ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيتها إلى تلحقيها باعتبار كونها صورة عقلية، ولكنها بهذا الاعتبار خارجة عن البحث المقصود.

والفاعل الشرح لما يميز بين الاعتبارين، أوردنا جميعاً.
(2) فيكون جوابك أن هذا الاستعداد لتلك الماهية، إن كان من لوازم الماهية كيف كانت، فقد شقت شكلك.

وإن كانت إنما تكتمبه عند الإرساء في العقل، فتكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الاكتساب له.

(2) تقرر الجواب أن استعداد المقارنة:

إما أن يكون لازماً للماهية النوعية غير منفك عن حايلة القيم بالذات، والقيام بالقوة العقلية.
إما أن لا يكون لازماً، بل إنما يصح عند القيم بالقوة العقلية فقط.

وإذا القسم الثاني ينقسم إلى ثلاثة أقسام؛ لأنه:

إما أن يصح مع المقارنة.
أو بعدها.
أو قبلها.

أما القسم الأول: وهو أن يكون استعداد المقارنة لازماً للماهية، فيقضي كونها مستعدة للمقارنة، سواء كانت قائمة بالقوة العقلية، أم بذاتها.

وعلى هذا التقدير يكون الشكل ساقطاً.

وأما القسم الأول: من أقسام القسم الثاني: وهو أن يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العقلية مع وجود المقارنة، فباطل؛ لأن الذي يجب أن يستعد أولًا للصفة، ثم تحصل له تلك الصفه، ولا يمكن أن تحصل الصفه ويستعد معها حصولاً، اللهم إلا إذا كان الاستعداد لصفة أخرى غير الصفة الحالية، كاستعداد للمعقولات الثواب.

الذي يصح بعد حصول المعقولات الأول.

وأما القسم الثاني منها: وهو أن يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة، فباطل أيضاً لامتناع حصول صفة لوصف غير مستعد لحصولها.

وأما القسم الثالث: هو أن يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة، فيقضي في هذا الموضع أن يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية أيضاً كما كان في القسم الأول.

ولذلك لأن الماهية قبل المقارنة إنما تكون مجمدة عن الواحق الغريبة، لكنها معقلة؛
فيكون: لم يكن استعداد للشيء، حتى حصل; فاستعد له.
أو لم يكن استعداد للشيء، وقد كان ذلك الشيء وحدث.
وهذا كله محال.
فجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة. فهو
للماهية.

فلأ يكون هناك شيء يفيده الاستعداد غير ذاها، وحينئذ يسقط الشكل أيضًا.
وبرجع إلى المتن.
وقوله:

[إن هذا الاستعداد للكماهية، إن كان من لوازم الماهية كيف كانت، فقد سقط شكله •]

إشارة إلى القسم الأول من القسمين الأولين، ومنعن [كيف كانت].
أن الماهية سواء كانت في العقل أم في الخارج.
وقوله: [ وإن كانت إما تكسبه عند الاتساع في العقل،
إشارة إلى القسم الثاني المتقدم إلى الأقسام الثلاثة.
والاتساع في العقل وإن لم يكن بالفرادة، مقارنة معقولين حالين في مخل، لكنه
مقارنة جل غلبها معقولان، فهو أيضاً مقارنة الماهية لمعقول.
وقوله: [فيكون الاستعداد إما يستفاد مع حصول الاكتساب له]
إشارة إلى القسم الأول من الثلاثة. ولفاء في قوله [فيكون]
تقتضي العطف على قوله: [تكسبه].

ولمّا أن الماهية إن كانت إما تكسب الاستعداد عند الاتساع 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، ولقاء في قوله: [فيكون]
لجواب الشريط المذكور في قوله: [إن كان إما تكسبه].
بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقال، تتميز المقارنة الأولى.

وكذلك فاعل أن لما معيّنة المعيّنة الجنسية استعدادًا لكل فصل له، فإن لم يكن له خروج إلى الفعل، فلمانع الفاعل الشارح: جعل قوله: [فيكون الاستعداد إذا يستفاد من حصول الاكتساب] جواباً للشرط، وبياناً لفساد القسم الثاني من القسمين الأولين، فتجاوز لذلك في تفسير أفاظ الكتاب. وقد راجأتين، ثم زيفهما، وترك المتن غير مفسر.

وقوله: [أو لم يكن استعدادًا للشيء]، وقد كان ذلك الشيء وحدث.

إشارة إلى القسم الثاني من الثلاثة، وبيان فساده. وقد كان، في قوله: [وقد كان] تامة بمعنى حصل.

وقوله: [وهذا كله متعلق] تصور يفسد القسمين المذكورين، والغرض إنتاج القسم الثالث الباقين من الثلاثة.

وقوله: [فيفي] إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة، فهو للمتّوي.] إشارة إلى القسم الثالث من الثلاثة، وبيان أنه راجع إلى كون الاستعداد لازمًا للمتّوي.

وقوله: [بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقال، تتميز المقارنة الأولى].

إشارة إلى ما ذكرنا من كون الاستعداد لصفة أخرى غير الحاصلة.

وهنا قد تمّ الجواب.

(٣) أقول: هو جواب لشك آخر تقديره أن قال: المعيّنة المشترك الجنس، كالخيانة مثلًا، إذا كان مقارناً للفصل كالانطلاق، لم يكن مستعدًا لمقارنة فصل آخر، كالصبر.

وإذا جاز ذلك، فلم لا يجب أن تكون المئية المحققة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة، وإن كانت عند كونها قائمة بالقوة العاقبة مستعدة لها.

والجواب: أن معيّنة الجنس من حيث طبيعته الجنسية مستعد لكل واحد واحد من الفصول التي تقارن بمقارنة مقوم لوجوده، محصل لأنّيته.
يطول الكلام فيه، فكيف في المعنى المحقق النوعي.
وهو جواب لشك آخر。
الفصل الثاني والعشرون
تنبيه

(1) إنك إذا حصلت ما أصلته لك علمت أن كل شيء من شأنه أن يصير صورة معقولة، وهو قائم الذات، فإنه من شأنه أن يعقل، فبالذات من ذلك أن يكون من شانه أن يعقل ذاته.

فإن لم يكن لبعضها كالصهال مثلًا خروج إلى الفعل، فنجد مانع كالناظر سيقه فقوس المعنى الجنسي، وحصيله نعماً، وأخرى بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنته الفصول، قرال ذلك الاستعداد لوجود هذا المانع، فليس كونه على طبيعته الجنسية، بل بعد زواله عن تلك الطبيعة.

فهو مستعد لمقارنة الفصول، ما دامت طبيعته الجنسية باقية.
وإذا كان حلال الجنس الذي لا يتحمل وجوده إلا بالفصول، كذلك، فكيف يكون حال الأنواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة أعراض تلتصق بها غير محتاج إليها؟ أي إذا تكون الأنواع باقتحام الاستعداد لقارئها ما دامت على طبيعتها النوعية، أولى من الأجناس.

لما كانت الماهية المعقولة التي نحن في قسمها، نوعية، محصلة، غنية عن مقارنة سائر المعقولات، فهي باستعمال استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الأحوال، أولى من غيرها.

(1) أقول: هذا ظاهر، وهو تذكر بما بنته في الفصول المقدمة.
(2) 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 والبديل.

قل: قد تبين فيا مضى أن الماهيات المعقولة، إذا تكون مجرد عن الواحق الغريبة، غير مقارنة إلا لما يلزم ذاتها عن ذاتها، فما كان منها مجرد بنفسه، وبأحوال نفسه، لا يتجزئ العقل إياه، كالعقل المقارنة 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 ذاتها باقية، وما يجب بحسب ذات يدوم بدوامها، ويعتبر أن يتغير ويبدل.

فإذا يجب أن يكون ما هو هكذا معقولاً، عاقلاً لذاته، ولا يصح أن يكون معقولاً، وما كان مجرد بنفسه، غير مجرد بأحوال نفسه، كالنفس المقارنة بالذات، التي تم أفعالاً بالتصور في المادات، لا يكون من شأنه أن يجب له ما من شأنه، لعاقبة ما من شأنه على غيره، بل يجب من ذلك ما يكون مستجماً لأسبابه، ويمنع ما يفوته بعضها.

وهنا قد تم الكلام في إدراك النفس، وبنى الكلام في تحريرها.
تكملة النمط

بذكر الحركات في النفس

الفصل الثالث والعشرون

تنبيه

(1) لعلك الآن تشتكي أن تسمع كلامًا في القوى النفسانية التي تصدر عنها أعمال وحركات. فلتكن هذه الفصول من هذا القبيل.

الفصل الرابع والعشرون

إشارة

[1] أما حركات حفظ البدن وتوليده، فهي تصرفات في مادة الغذاء لتحال إلى المشابهة؛ سدًا لبديل ما يتحلل، ولتكون

(1) معنا ظاهر.

[1] أقول: يريد أن يشير:

إلى الحركات المنسوبة إلى النفس النباتية التي تفعل أعمالًا مختلفة من غير إرادة.

ولإلى القوى التي هي مبادئ تلك الأعمال: وهي إلى يسمى الأطباء قوى طبيعية:

واعلم أن النفس إذا تقيس على الأبدان المركبة يحسب قرب أمزجها من الاعتدال،

وبعدها عنه كما مر.

ولا بد في الأمزجة المعتدلة من أجزاء حارة بالطبع، وينبعث أيضاً من كل نفس
مع ذلك زيادة في النشوة على تناسب مقصود محفوظ فيه أجزاء المخزنة في الأقطار، يتم بها الخلق، أو ليختزل من ذلك فضلاً يعدل مادةً وبداً لشخص آخر، وهذه ثلاثة أفعال لثلاث قوى:

كيفية فاعلة مناسبة للحياة، تكون آلة لها في أفعالها، وخادمة لقرائها، وهي الحرارة الغريزة. فالحراريون تقبلان على تحليل الربطات الموجودة في البدن المركب، وتتعاونهما على ذلك الحرارية العلمية من خارج.

فإذن لولا شيء يصير بدلاً ما يتحلل منه، لفسد المراح بسرعة، وبطل استعداد المفترى لاختلاف النفس به، ففسد التركيب.

فالعناية الإلهية جعلت النفس ذات قوة تتحلل ما يشبه بدنا المركب بالقوة، وتحلل إلى ما يشبه بالفعل، فتضىبه إليه بدلاً ما يتحلل.

وهذ القوة لا تخلي ذات نفس أرضية عنها.

ثم ما كانت الاستحسانات متداولة إلى الانفجار، ولم يكن من شأن القوى الجسمانية أن تجرها على الانتهاء أبداً كما يقال ي检查، وكانت العناية الإلهية مستثمرة للطيات المرتبة.

دائمًاً، فقد نظر بها بباحة الأشخاص:

أما فما لم يتعرج اجتياح أجزاءه بعده من الاعتدال، وسعة عرض مزاجه، فعلى سبيل التوالد.

وأما فإن تعرج ذلك لقربه من الاعتدال، وضيق عرض مزاجه، فإن سهل التوالد.

وتبعت نفس الآخر ذات قوة تتحلل من المادنة التي تحصلها الغازية، ما يجعلها مادة شخص آخر من نوجه، وما كانت المادة المخلزة للتويلد لا معالاً أقل من المقدر الواجب لشخص كامل، وهي مخلزته من شخص، جعلت النفس المذكرة لها ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغازية شيئاً شيئاً إلى المادة المخلزة، فتردي بها مقدارها في الأقطار، على تناسب بلاد بأشخاص ذلك النوع إلى أن يهم الشخص.

فإذن النفس النباتية تامة إذا تكون ذات ثلاث قوى يحفظ بها الشخص فإذا كان كاملًاً، وكماله مع ذلك إذا كان ناقصاً، وستبقى النوع يتولد مثله.
أو لاهاً: الغañذية، وتخدمها الجاذبة للغذاء، والماسكة للمجدوب، إلى أن تهضم الهاضمة المهرية، والدافعة للشفل.

(2) والثانية القوة النمثية إلى كمال النشوء.

وهي السماة: بالغذية، والمغذية، والملكة للمثل.
فظهر من ذلك أن أفعال جميع هذه القوى، إنما تتصرف في مادة الغذاء.
وقوله: [لتصل إلى المشابهة سدًا لما يتحلل] وإشارة إلى غاية فعل الغذية.
وقوله: [وتكون مع ذلك زيادة في النشوء على تناوب مقصود محدود في أجزاء
المجانى في الأقطار يتم بها الخلق].
إشارة إلى غاية فعل النمثية.
وقوله: [أو ليختزل من ذلك فضيل يعمد مادة وبداً لشخص آخر].
إشارة إلى غاية فعل المثيلة.
وقوله: [وهذه ثلاثة أفعال لمثلهام قوى].
إشارة إلى الاستدلال بوجود الأمثل على وجود القوى.
وقوله: [أو لاهاً الغذية، وتخدمها الجاذبة للغذاء، والماسكة للمجدوب إلى أن
تهضم الهاضمة المهرية والدافعة للشفل].
إشارة إلى تقديم الغذية على الباقية، لتقدم فعلها على أعماها، وإلى عوادها الأربع
بحسب أفعال الأربعة على الترتيب الذي ذكره.

(2) أقول: لما كان الإتيان والتوليد مهملًا، محجوبين إلى كثرة المادة المتضرر تحسينها
والتصرف فيها، وكان الإتيان من الأهم، لأنه يتعلق بأعمال الشخص، وإنما احتجز إلى توليد
المثل لكون الشخص معرضًا للفتنة، جعل الإتيان متقدماً على التوليد بعض القدام.
الإشارات والتنبيهات.
(3) فإن الإعفاء غير الإنسان.

(4) والثالثة القوة المولدة للنسل، وتتبع بعد فعل القوتيين
مستخدمة لهما.

(5) لكن النامية تقف أولاً.

الغذية تخدم هذه القوة في تكاثر المادة.

(3) أقول: النمو والسمن يشتركان في شيء واحد، وهو الزيادة الطبيعي للبطن
بالتغذية مادة الغذاء إليه.

وينفقان في أشياء من:

- التناسب في الأفطار.
- طلب غاية ما، يقصدها الطعم.
- الاحتكا معين، فالنور يختص بجميعها، والسمن يتألفة أحياناً فيها.

ويفافه حيناً.

والدليل: يقالله الطور.

والغزال: يقالله السمن.

(4) أقول: هذه القوة تنقسم إلى نوعين:

- مولدة.
- وحصرية.

والملادة تنقسم إلى نوعين:

- عصيلة البذيل.
- مفصلة إياه إلى أجزاء مختلفة كالأعضاء، وهي التي تسمى مغيرة أولى، بالقياس إلى
التي تغير الغذاء، خدمة للغذية.

والغذية والمتممة تخدمان المولدة كما مرن.

(5) أقول: الغذية في الأول الأمر تقرب على تحصيل مقدار أكثر مما يحلل
لصغر الجيلة وكافة الأجزاء الوطبية فيها، فتغذى المتممة فيما فضيل من الغذاء، ثم تعجز
عن ذلك لكبر الجيلة، وزراعة الحاجة، لتفاد أكثر الرطوبات الأصلية الصالحة لغذية
الحرارة الغزيرة، فيصير ما محبب مساوياً لما يحتجل، وحينئذ تقف المتممة.
(6) ثم تكون المولدة ملازمة، فتتفاق أيضًا.

(7) وتبقى الغاذية عاملة إلى أن تعجز في حل الأجل.

الفصل الخامس والعشرين

إشارة

(1) وأما الحركات الاختيارية فهي أشد نفسانية، ولها مبدأ عازم مجمع، مدعتًا ومنفعلًا، عن خيال أو وهم أو عقل.

(2) أقول: عند القرب من تمام الفرو، تفرغ النفس للتوتليء، فتقرّ المولدة ملازمة، أي حيًا، يقال: أقامت عندم ملازمة من الدهر، يفتح الميم، وكسرها، وضمها، أي حيًا وبرهًا.

ثم إذا عجزت الغاذية عن إيراد بدل ما يتحلل، بحيث لم يفضّل شيء تصرف المولدة فيه، أو انحراف المزاج بسبب الانحطاط المفروض، فصارت المادة غير مستعدة لذلك، وقفت المولدة أيضًا.

(3) أقول: إذا يحل الأجل عند عجزه عن إيراد البند لسرعة تحلل الأجزاء، وانحراف المزاج عن الاعتدال، وانطفاء الحرارة الغريزيّة لعدم غذاً لها، ووجود ما يفضدها، و(1) أقول: يريد أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس الخيرانية التي تفعال أفعالاً مختلفة بإيرادها، وإلى مفادها.

والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك، وتتساوى نسبهما إلى حسب إيراد ترجيح أحدهما.

(*) وأما قال: [هذه الحركات أشد نفسانية]

لأنها في النفس الأرضية تصدر مما تصدر عنه الأفعال البينائية من غير عكس.

والله: أن هذه الحركات مبادئ أربعة مربة:

أبعدها: عن الحركات، هو القوة المقدرة: وهي الخيال، أو الوعم، في الجيوب، والعقل العملي بتوسطهما في الإنسان.
تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضمار، أو قوة شهوانية جالبة للضروري أو النافع الحيوانيين، فيطيع ذلك ما ينبث في العضل وتتبطي قوة الشرق، فإنها تنبعث عن القوى المدركة، وتتبطي:
إلى شرق نحو طلب إما ينبث عن إدراك الملاحة في الشيء اللذيذ أو النافع، إدراكاً مطابقاً أو غير مطابق، وتسمى شهوة.
وإلى شرق نحو دفع وغلبة، إما ينبث عن ادراك منافاة في الشيء المكره والضمار، وتسمى غضباً.
ومذابة هذه القوى القوى المدروكة، ظاهرة.
وكي أن الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هواهم، فالرئيس في الحركة هو هذه القوة.
ويليها: الإجماع، وهو العزم الذي ينجز بعد التردد في الفعل والترك، وهو المسمى بالإرادة والكراء.
وبدلاً على مثابرته للشرق كون الإنسان مريداً لتناول ما لا يشبهه، وكارهاً لتناول ما يشبهه.
وعند وجود هذا الإجماع يترجح أحد طرفي الفعل والترك، اللذين تساوي نسبهما إلى القادر عليهما.
ويليها: القوة المثبتة في مبادئ المصلح، المحركة للأعضاء.
وبدلاً على مثابرتها لسائر المبادئ كون الإنسان المشتاق العازم، غير قادر على تحريك أعضائه، وكبن القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم.
وهي المبادئ القرية للحركات، فعلها تشنج الأعضاء وإرسالها، ويساوي الفعل والترك بالنسبة إليها.
وقوله: [وها مبدأ عازم جميع]
إشارة إلى الإجماع المذكور.
وقوله: [مدعنا ومنفعة عن خيال أورهم أو عقل]
إشارة إلى المبادئ البعيدة.
من القوة المحركة الخادمة لتلك الآمرة.

الفصل السادس والعشرون

إشارة

(1) الجسم الذي في طباعه ميل مستدير، فإن حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية، وإلا لكان بحركة

وقوله: 

[تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار، أو قوة شهوانية جالبة للضروب،

أو أنفع الخيالين]

إشارة إلى أن الشراقة قوة متسطة بين القوى المدركة، والإجماع,

وقوله: [فيطبع ذلك ما أنثى في المنفشد من القوة المحركة الخادمة لتلك الآمرة]

إشارة إلى المبادئ القريبة المذكورة.

وقوله: [فيطبع ذلك]

إشارة إلى أن هذه القوى ألا تطبع الإجماع.

و [تلك الآمرة] إشارة إلى المبادئ الثلاث هذه القوى:

فإن المحركة بالحقيقة هي هذه.

والثانية آمرة.

ومما ذكر كون الشراقة مبطنًا من القوى المدركة، وكون القوى مطيعة للإجماع;

استغني عن ذكر الترتيب، ومن ذكر إسناد الإجماع إلى الشراقة.

(1) أقول: يريد أن يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس

فكليّة لا عن طبيعة.

والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها أعمال غير مختلفة بإرادة.

والطبيعة هي التي تصدر عنها أعمال غير مختلفة عن غير إرادة.

فالفرق بينهما هو وجود الإرادة ودعمها.
واحدة ميل بالطبع عما ميل إليه بالطبع، ويكون طالبًا بحركته وضعًا ما بالطبع في موضعه، وهو ترك له، وهراب منه بالطبع.

ومن المحال أن يكون المطلوب بالطبع، متروكًا بالطبع، أو المهروب عنه بالطبع، مقصودًا بالطبع.

بل قد يكون ذلك في الإرادة، لتصور غرض ما، يوجب اختلاف الهيئات.

فقد بان أن حركته نفسية إرادية.

الفصل السابع والعشرون

مقدمة

1) المعنى الحسي إلى مثله تتجه الإمارة الحسية،

ومعاد الإمارة لا يطلب شيئًا يتركه، ولا يترك شيئًا يطلب.

وواجبها ربا يفعل كذلك، لتصور غرض موجب لذكاء الإرادة.

ولما كانت المستديرة طالبة محدودة أو ضعفت تركها، وعارية من حدود أوضاع تطلبيها، لم يمكن أن تكون طبيعية، فإنها هي نفسية.

وإذا لم يوجد أن تكون قسرية، لأن الجوهرة حركة صادرة عن ميل مستدير طبيعي,

لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك.

وألفاظ الكتاب ظاهرة.

1) أقول: هذه مقدمة لإثبات النفس الفلكية وتشمل على حكمين:

أحادها: أن الإمارة التي تطلب معنى حسياً: كلافلاء زيد مثلًا، وهذه المثلة مثلًا،

إمارة حسية، أي متعلقة بحذى حسوم: والامارة التي تطلب معنى عقليًا: كلافلاء الحبيب.
والمعنى العقل إلى مثله تتجه الإرادة العقلية.
وكلمعنى يحمل على كثير غير محصور، فهو عقل، سواء كان معتبرًا لواحد شخصي، كقولك: وله آدم، أو غير معتبر كقولك: الإنسان.
الفصل الثامن والعشرون

إشارة

(1) حركة الجسم الأول بالإرادة ليست لنفس الحركة.

مطلقًا مثلًا، إرادة عقلية، أي متعلقة بشيء معقول. فالإرادة: إما إنسانية، وإما عقلية.
والثاني: أن المعنى الذي يحمل على كثير غير محصور، سواء كان معتبرًا لواحد شخصي، كولد آدم، أو لم يكن الإنسان، فهو معنى عقلي، ولا يشير في كونه عقليًا تقييدًا بالشخص.

وإذا قيدته بقوله: [غير محصور]
لأن المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيًا كقولنا: كل واحد من هؤلاء الناس، إشارة إلى عدد كثير من الناس المتبعين.
والحكام ظاهرين.

(1) أقول: يريد بيان أن نفس الفلك التي تصدر عن الحركة المتغيرة، ذات إرادة عقلية، كالنفوذ الإنسانية.
وإذا خص الجسم الأول بالذكر؛ لأنه في النقطة الثانية، أقام البرهان على وجوهه، وعلى كونه ذا حركة مستمرة، وعلى امتثال سائر أنواع الحركات عليه، ولم يتعرض لسائر الآفلاك.

فقدان: إن الحركة لا يمكن أن يقتضيها لذاتها حركة قار الذات بحسب طبيعة، أو
لأنها ليست من الكماليات الحسية، ولا العقلية، وإنما تطلب لغيرها.

(2) وليس الأول لها إلا الوضع، وليس معين موجود، إرادة، أو غير ذلك، لأن مقتضى الشيء يدوم بذوته: وما لا قرار له في ذاته لا يمكن أن يدوم بذوته له قرار.

فلاحرك الألغمة إذا مقتضبها، ولا ذاتها، بل لشيء آخر يتحقق بها، فيكون ما مقتضبه لذاته ذلك الحرك، هو ذلك الشيء، لا الحركة.

فأذن الحركة ليست من الكماليات المطلوبة لذاته.

وقول في تعرف الحركة:

[إذا كان كاملاً مبدأ، أو بالقوة، من حيث هو بالقوة.

لا ينافض ما ذكرناه، لأن معنى كامليه المنسوب إلى الأول، هو تأديته إلى كام.

ثم، فهو أيضاً دال على كونها غير مطلوبة لذاته.

ولما تقرر هذا فقال:

قد ذكرنا أن الإرادة، إما حسية، وإما عقلية.

والحركة ليست من الكماليات المطلوبة لذاته، لا ينافسه الحس، ولا ينافسه العقل.

فأذن حركة الجسم الأول بالإرادة، ليست لنفس الحركة.

(2) أقول: غاية الحركة:

إما أين معن
أو وضع معن
أو كيف، أو كم كذلك.

 والإرادة إذا تطلب شيئاً يكون حصيلة أولها من لا حصره.

وأما كانت أصناف الحركات متمتنة عن الجسم الأول، إلا الوضعية، على ما ذكرناه في الخط الثاني: فليس الأولى لإرادته إلا الوضع المعن الذي يطلب بالحركة.

والطلب يمتنع أن يكون حاصلاً للطالب حال كونه طالباً.
بل فرضي، ولا بمعين فرضي تقف عنده، بل معين كلي، فتطلق إرادة عقلية.

(3) وتحت هذا سر.

الإرادة المتوجهة إلى مسيرة كلي، عقلية، على ما مر أيضاً في المقدمة.
فإذا إرادة الجسم الأول هي مبدأ حركته الوضعية، عقلية.
(3) أقول: ظاهر من مذهب المحققين أن المباشر لتحريك الفلك نفس جسماً هو صورته المتظهبة في مادته، وأن العقل المجري عن مادته الذي تستعمل به نفسه هو عقل غير مباشر لتحريك.

والأمر قد استدل بما ذكره على أن: [المباشر لتحريك ذو إرادة عقلية].
وقد تقرر فيها مفهوم القوى الجسدية ليس من شأنها أن تعقل، وأن العقول التي من شأنها أن يأكلها ما من شأنها، ليس من شأنها أن تباشر التحريك.
فإذاً يجب أن يكون للكافل نفس مفارقة كالنفس الإنسانية، من شأنها أن تعقل، وباشر التحريك، تتكون ذات إرادة عقلية، وليصرع منها الحركة المستمرة.
ولكن لما كان القول بذلك خالفاً للجمهور منهم، لم يصرح الشيخ به، وأشار إلى ذلك بقوله: [وتحت هذا سر].
الفصل التاسع والعشرون

تشبيه

(1) الرأي الكلي لا ينبغي منه شيء مخصوص جزئي ؛

والفاعل الشرح : ذكر :

[ أن الشيخ تكل في هذه المسألة في هذا الكتاب في أربعة مواضع ، وذكر في جميعها أن ههناء سررًا ، لكنه لم يفصل القول فيه إلا في الموضع الرابع .

والأول : في هذا الموضع .

والثاني : في آخر الفصل العاشر من الفتح السادس ، حيث قال : لأنا إذا طلبت الحق بالمجاهدة ، فربما لاح لك سر وضيع حق] .

والرابع : في الفصل التاسع من الفتح العاشر ، فإنه قال هناك :

[ ثم إن كان ما يلجه ضرب من النظر مستور إلا على الراسخين في الحكمة المتعالية ، أن لها بعد العقول المفارقة التي لها كالملبئ ، نفوساً ناطقة غير متضعتة في موادها ، بل لها علاقة ما ، كما نتروتنا مع أبداننا] .

ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر .

(2) آقيل : يزيد أن بين أن نفس الفلك التي هي ذات إزاحة عقلية هي أيضاً ذات إزاحة جزئية .

والفاعل الشرح : جعل :

[ بدأ الإزاحة الكلية نفسها مجردة ، وبدء الإزاحة الجزئية نفسها أخرى متضعتة ] .

ولذلك شيء لم يذهب إليه ذاهب قبله ؛ فإن الجسم الواحد يتمتع أن يكون ذا نفسين ،
في النه لا يختص نصفي منه دون نصفي آخر، إلا بسبب
خصوص لا محالة يقتنع به، ليس هو وجهه.
(2) والمريض من الحيوان، بقوته الحيوانية، للغذاء،
إما يريد ويتخيل غذاء جزئياً فتنتعب منه إرادة حيوانية

أعني إذا ذاتين مبانيتين هو آلة هما ما، بل مذهب الشيخ هو:
[أن لكل ذلك نفسًا واحدة مجردة، تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك،
فيفقم بها، وهي تدرك المقولات بذاتها، وتدرك الجراثيم بجسم الفلك، وتحرك الفلك
بusaha تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها، قوة، كما في نفوسنا وأبدانا بعينها].
على ما صرح به فيها نقله عنه هذا الفاضل من النفوذ العاشر.
ولنرجع إلى المتن، فقوله:
[الرأي الكلي لا ينبث منه شيء، خصوص جزئي] حكم كلي، وباق كلامه هو
البرهان عليه.
وقوله:
[ألا لسبب خصوص لا محالة يقتنع به]
إشارة إلى كيفية انبثاث الجراثيم عن الكليات، فإن الحكم بأن [هذا الدرم ينبث
أن يبذل]
مثلاً، لا ينبث عن الحكم بأن [الدرهم ينبث أن يبذل
إلا مع الشعور بهذا الدرم].
(2) أقول: هو إزالة شك يرد عنه ما ذكره، وهو أن يقول:
الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقًا، لا تناول غذاء بعينه، وذلك حتى لأنه يتناول
أي غذاء وجد، فإرادته تلك، كلية، لأنها نحو مراد كلي، ثم إنه إذا حضر غذاء
ما، جزئي تناوله، وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن الإرادة الكلية.
فأزال هذا الشك بأن قال:
جزئية. وهكذا يطلب الغذاء بحركته، وإما يتخيل له على
الجهة الجزئية، وإن كان لوحصل له شخص بدله لم يكرهه،
قبل قام مقامه.
فليس ذلك على أنه كان ذلك متمثلا عندنا.
(3) وكذلك في قطع المسافة تتخيل له حدود جزئية
إياها يقصد، وربما كان ذلك التخيل مقطوعًا، وربما كان
متجدداً وجوداً ما، تجدّد الحركة المستمرة على الاتصال;
وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل، كملا يمنع في
الحركة.

المبدأ الأول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء، والحيوان إذا يتخيل غذاء جزئيًا يذكره،
كما أحس به، لأنه لا يعقل الكليات مجردًا، ثم إذا بنسب من ذلك التخيل شريحة جزئية
إلى ذلك الغذاء الذي يذكره، فيلزم على طله، وترتكز فيه، فإن نجد غذاء آخر
غيره بالشخص، قام مقام ما طلبه، لكونه بالنوع هو، وهو أمر يرجع إلى الغذاء لا إلى
الحيوان وراراته، وذلك لا يبدع على أنه كان الغذاء الكلي متمثلاً عندنا.
(3) أقول: لما فرغ من بيان المذكور، ذكر المقصود منه، وهو الاستدلال
بぶり الانتقال عن الإراده الكلي، على وجود الإراده الجزئية.
وبهين كليه ذلك، فذكر:
أن المسافة لا تحصل على امتداد يمكن أن تفرض فيه حدود جزئية،
تتنكر المسافة بها إلى أجراها الجزئية.
فقط تلك المسافة تتخيل تلك الحدود، واحداً، بعد واحد، وينسب عن كل
تخيل إراده جزئية لقصد ذلك الحد، وقطع ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك
الحد، فتصر على تلك الإراده الجزئية بسبب قطع ذلك الجزء، ثم الحال لا يقل:
إما أن يقطع التخيل، فتقطع الإرادة والحركة، فيه تحرك، أو لا يقطع، بل
تتصل التخيلات متعددة على التوالي، حسب اتصال المسافة، وتحصل الإرادات المتصلة
عنها، فتسمى الحركة.
(٤) ولعل هذا ما تتخصص الإراده بشيء جزئي حتي يكون.
والإراده الكلية مقابلها مراد كل و لا يجب له تخصص جزئي.
(٥) ونحن أيضاً، فرما قضينا قضاء كلياً، من مقدمات
و كما أن استمرار الحركات لا يمنع شخصيّة، ولا يقضى كليّاً، كذلك استمرار
tخليات الإرادات على سبيل الانصرام والتجرّد، لا يمنع جزئيّة، ولا يقضى كليّة.
(٤١) أقول: لما فرغ من بيان كيفية كون الإراده الكلية مع الإراده الجزئية، مبادئ
للحركات الجزئية، جعل الحكم كلياً في صدور سائر الأفعال الجزئية عن الإراده الكلية.
وذكّر أن ذلك إذاً يكون عند تخصص الإراده الكلية بشيء جزئي كما ذكره، فإن
الإراده الكلية، من حيث هي كلية، تقتضي مراداً كلياً، ولا يوجب تخصصاً جزئياً.
فلا علة يحتاج في ذلك إلى منفية أمر جزئي إليه.
(٥) أقول: وهذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن آرائنا الكلية، وأؤكد لما
ذكره، فإننا نلع و رأياً كلياً مثالاً، كنصورنا أنه ينبغي أن يصدر عننا بذل الدرم. وهذا
قضاء كل حسناه من مقدمات كلية هي قرناً: ينبغي أن يصدر عن الفعل الجميل، ومن
الأفعال الجميلة بذل الدرم، ثم أتبحنا قضاء جزئياً هو أن هذا الدرم الذي في يد يمين
أن أبذلها، فتبث من هذا القضاء الجزئي شرق وإراده متبنيان إلى بذل هذا الدرم،
فتبث القوة المحركة إلى دفعه إلى مستحق، قصار هذا البذل هذا الدرم مراد، لأجل
المراد الأول الذي هو صدور بذل الدرم عن.
وعترب القياس الشرح: فقال:
[إدراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك، والنسبة لا لتحقيق
بأ بعد حصول المتسببين، فإدراك الشيء الجزئي. يتوقف على حصوله،
المتوقف على تحقيق فاعله إليه، فهو توقف تحقق فاعله إليه على إدراكه،
من حيث هو جزئي، لم الدور]
والجواب: أن إدراك الجزئي قبل وجوده، يتأخر على حصوله في الخيال، لا على
كلية فيما يجب أن يعقل؛ ثم أتبعنه قضاء جزئيًا ينبعث
حصوله في الخارج، وحصوله في الخارج، هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل إياه،
المرتوق على إدراك له.
فإنما يمكن حصوله الجزئي في الخارج، مبدأ حصوله في الخيال، قد يكون حصوله
في الخيال أيضًا، مبدأ حصوله في الخارج، ولا يلزم الدور.
تُقال: []
وإزاراً نعلم قطعةًأما متي حاولنا فعل حركة، فإننا لا نحاول إلا إيجاد
الحركة، من حيث هي حركة، في الموضع الفلافي، في الوقت الفلافي،
ولذا لا ينافي الكلية.
ولا نحاول الحركة، المعينة، من حيث هي معينة، فإنها غير حاسلة،
كيف نقصدها.
وهذا الاستقراء يوجب القطع بأن المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد
الكل، وأنه إذا يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المخل والوقت].
والجواب: أن تعيين المتحرك، والمسافة، والزمان، يقتضي شخصية الحركة، كما
اعترف به،
وبالجملة فقاله: 
تحاول حركة جسم معين، من حيث هي حركة، في الموضع الفلافي،
في الوقت الفلافي،
يشمل على نقاط.
وإيارًا قوله: [إذا تخصص الحركة الكلية في موضع ووقت معينين]
نناقش قوله: [الحركة تتخصص بخصائص المخل والوقت]
ثم أورد المعارضة: بأن:
[الإزارات الجزئية أيضًا أمور جزئية حادثة، فلا بد لها من علل حادثة
جزئية، والكلام فيها كالكلام في الأول، فيتسلسل.
ثم التسلسل إن كان دقيقًا فهو مجال، وإن كان السابق عاة للاحقت،
منه شوق وإرادة، متعينان ضرورًا من التعبين الوصفي. فتشبعث
كان أيضاً عالياً؛ لأن السابق يتسم حال حصول اللاحقة، والمعدوم لايكون
عيلة للوجود.

والجواب: أن الإرادة الجزيئية كما كانت سببًا للذنوب حركة جزئية، فتلك الحركة
أيضاً، سبب حذنود إرادة أخرى جزئية، حتى تصل الإرادات في النفس، والحركات
في الجسم، ولا تتسلل دفعة، لأن الإرادة لكون الجسم فحد ما من المسافة، ما لم
توجد، لم يجب تحريك الجسم إليه، وإذا وجدت امتنع أن يكون الجسم في حال وجود
الإرادة، في ذلك الحد الذي يريد، لأن إرادة الإيجاد لا تتعلق بالوجود، بل كان في
حد آخر قبله، وأمتنع أن يحصل في الحد الذي يريد، حال كونه في الحد الذي قبله.
فإذن تأخر كونه في الحد الذي يريد، عن وجود الإرادة، لأمر يرجع إلى الجسم
الذي هو القابل، لا إلى الإرادة التي هي الفاعلة.

وبعده وصوله إلى الحد الذي يريد، تنفي تلك الإرادة، ويتجلد غيرها، فتصير كل
وصول إلى حد، سبباً لوجود إرادة تتجلد مع ذلك الوصول.
وجدد كل إرادة سبباً لوصول متأخر عنها، فتستمر الحركات والإرادات استمرار
شيء غير قادر، بل على سبيل تصرمت وجدد.
والسابق لا يكون بانفراده عيلة لللاحقة، بل هو شرط ما، ثم العلة بال.readFileSync إليه.
وهذا من غواصين هذا العلم.

قال:

[ وإذا جاز أن يكون السابق عيلة لللاحقة، فلم لا يجوز أن تكون الحركة
السابقة عيلة لللاحقة، وبذلك يحصل الاستغناء عن إثبات هذه النفس.
والجواب: أن الشيخ لم يستدل بهذا، على وجود النفس، بل استدل باستدامة الحركة
على وجود الإرادة، وبها على وجود النفس، ولذلك قال:\n
[ في الحركة المستقيمة الطبيعية تكون كل حركة سابقة سبباً به ثم كون
الطبيعة عيلة لوجود الحركة اللاحقة] من غير أن أُثبت هناك نفاس.\n


منه القوة المحركة إلى حركات جزيئية، تصير هي مرادة لأجل المراد الأول.

ثم قال:

[مع القرار بوجود الإراده الكلية، فلم لا يجوز أن يكون سبب التخصص هو القابل.]

وبيانه:
أن الفلك يقتضي بإرادته الكلية حركة كلية، إلا أن جرم الفلك في كل وقت لم يقبل الحركة خاصة، وامتنع الرجوع والسكن عليه، تخصصت الحركة بسببه، واستمرت. ليس يصدر بزعم من العقل الفعال، مع أن نفسه إلى الكل سواء في مخاص، لتخصص قابلة.

والجواب: ما مر، وهو أن العلة القازة بانجرافها يبتنع أن تقتضي الحركة، وأما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث إلا عند حصول استعداد في القابل، ولا يكن فيه وجود القابل وحده.

ثم قال:
[ولأن سلمنا ذلك، لكنه لا يقيل على أصولهم، لأنهم يقررون: غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل، والنفس المحركة لا تدرك العقل، وإن أثنيا ناطقة مدركة، فهي لا تحرك]

والجواب: على مذهب المتشابهين:
أن النفس الجسمانية تدرك العقل إدراكاً غير مجرد، بل مشوياً بالوازنة المادية على نحو التوحيد والتخيل.
وعلى مذهب الشيخ:
أن النفس الناطقة الفلكية تدرك الفعل بذاتها، وتتحرك الفلك بقوة منطوبة في جسمه كنفوسنا.
وبأي اعتقاداته ينحل بما مر.
الفصل الثلاثون
موعد وتشبيه

(1) أما الشيء الذي يتشفوه الجرم الأول في الحركة الإرادية فموعد بيانه بعد ما نحن فيه، إلا أنك يجب أن تعلم أنه لن يتحرك متحرك إرادى، إلا لطلب شيء يكون للطالب أنdifference وأول من أن لا يكون؛ إما بالحقيقة وإما بالظن، وإما بالتخيل العقلي؛ فإن فيه ضرباً خفياً من طلب اللذة، والساهي والنائم إما يفعل وهو يتخيل لذة ما، أو تبديل حال ما، مملوة، أو وزالة وصب ما، فإن النائم يتخيل واعضاوه أيضاً قد تطيع تحريكه عن تخيله، لا سبباً في

(2) أقول: قد ذكر هنا أن الحركة الفلكية لا تزداد لذاك، بل تزداد حصول وضع كل
وأما كان حصول الوضع الكل ليس أيضاً لذاته مراداً، بل إذا تزداد شيء آخر. وكان من الواجب أن بين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة، لكن هذا الفعل ما كان مقصوراً على إلبات النفس، وفقاً عليها، وكان الفعل السادس مشتملاً على ذكر الغايات كان إراد ذلك فيه أول، فوعد بيانه هناك. وإذا وقع ذكر الوضع الكل هتا أيضاً بالعرض، وذلك لأنه احتاج إلى ذلك في الاستدلال على وجوه النفس العاقلة.
ثم ذكر أن الواجب عليك في هذا الموضع أن تعلم أن المتحرك الإرادى لا يتحرك إلا لطلب شيء يريد يوجد أول من عده، وهو غرض لمשבת به، على الإجمال، يميز بين الحركة الصادرة عن النفس، والصادرة عن الطبيعة، ويتميز أيضاً بين الأعمال الإنسانية والأعمال العقلية على ما يجيء بيانه في الفعل السادس.
حالة يكون بين النوم واليقظة، أو في الشيء الضروري كالتنفس،
أو في الشيء الذي يصير كالضروري، كمن يرى في منامه
شيئًا مخفيفًا جدًا، أو حبيبًا جدًا، فربما انزعج للهره،
أو للطورب.
وعلم أن التخيل شيء، والشعور بالتخيل أنه هو ذا
تخيل، شيء، وانحفظ ذلك الشعور في الذكر، شيء،
وليس يجب أن ينكر وجود التخيل، لأجل فقد أحد الأشخاص.

ثم ذكر أن الشعور بأبوابية المطلوب قد يقع على وجه:
فإن له من هو على.
وقد يكون طويلة.
وقد يكون تخيلًا.
وذكر حركات إرادية خفيفة الغاية، كحركة العابث، والساهي، والنائم، فإن
منكر وجود إنسان هذه الحركة إلى غاية مشعور بها يتمسكون بها.
وبين غاية كل واحدة منها، بل أجاب عن شيئًا له:
أن العابث والساهي والنائم، لفعلها أفكار لغايات تخيلها، لوجب أن يتذكرها،
بأن: تخيل الغاية، والشعور به، وحفظ الشعور، ثلاثة أمور يتوافق التذكر على
جميعها، فوجود التذكر يدل على وجودها جميعًا، وعدمه لا يدل على عدم واحد منها.
بمعنى، بل على عدم شيء منها لا يعني، أو على عدم جميعها.
فإن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل، غير صحيح.
وعبارة الكتاب ظاهرة.
وهنأ قد صرح بكل التذكر من حفظ وإدراك على ما أوضحناه، والله أعلم بالصراص.
وإليه المرجع والآب.

انتهى قسم الطبيعيات ويلي قسم الإلهيات
1 - فهرس المقدمة

محوريات كتاب "الإشارات والتثبيت" باختصار

مکانة المطلق من الفلسفة

نسبة عناصر الفلسفة بفضها إلى بعض

دلالة كلمتي "إشارة" و "تثبيت"

قراء كتاب "الإشارات والتثبيت" في رأى ابن سينا

أسباب الغرض في كتاب "الإشارات والتثبيت"

وجبة ابن سينا بأن يضمن بما يشمل عليه كتاب "الإشارات والتثبيت"

إلا على من يستخدم الشروط التي ذكرها في آخر الكتاب

الشروط التي لا بد منها لمقرأ كتاب "الإشارات والتثبيت"

أسباب عدم ضرورة اتصالنا إلى الفلسفة الحديثة والاستغناء بها عن غيرها من

الفلسفة السابقة

السبب الأول

السبب الثاني

السبب الثالث

السبب الرابع

الفلسفة جمهور والتلفسلف أعراض وأشكال

القدم والحدثة في الفلسفة اعتبارات زمنية

العقل البشري كالأخونج، قد تنكر الشيء في وضع وترفض عنه في وضع آخر

منهج ديكارت يقوم على الشكل

النهاية التي انتهى إليها شك ديكارت

هل كان ديكارت مؤمنًا بقلبه بنفس الشيء الذي كان جاهداً له بعقله؟

الشكل في الحياة العملية، والشكل في الحياة العلمية

خطرة الأول. وضرورة الثاني
شئ و غريغاس

شك و أرناكالاس

شك و الغزالي

الغزالي ضرب الحق والحيّاس بسمه قائل

الحق بين جزم أداء الإدراك ، وبين صدق هذه الأداة

شك و بيرون

انتهاء الغزالي إلى حل بالنسبة لأداة إدراك الحق

قيمة هذا الحل

إدراك النفس بين ابن سينا وديكارت

خطاب ديكارت إلى العمداء بكلية أصول الدين المقدمة بباريس

الأفكار ، والإرادات ، والأحكام ، عند ديكارت

طريق إثبات الإله عند ابن سينا

ديكارت يعتبر النفس طريقاً لإثبات وجود الإله

ال yüzden و منزنه عند ديكارت

انتهاء ديكارت إلى حل بالنسبة لأداة إدراك الحق

توتر ديكارت في الدور وهو يربط الوقوع بالعقل بالثقة في مانع العقل

هل توتر الغزالي كما توتر ديكارت

هل قال ديكارت: إن المادة لا يمكن أن توجد من لا شيء ، ولا أن تصير

إلى لا شيء؟

المادة ممكنة يوجد عند ابن سينا إمكاناً ذاتياً ، وكل ممكن فليس له من ذاته

وجود ولا عدم

نحن نعرف الكثير من الفلسفة الحديثة حين نقرأ الفلسفة القديمة ، ونعرف الكثير

من الفلسفة القديمة حين نقرأ الفلسفة الحديثة

نظرية صلة الالوان بالله عند ابن سينا

ابن سينا يرى قدم العالم

نظرية علم الله بالجزئيات عند ابن سينا
هل يقول ابن سينا بعدم علم الله بالجزئيات
نظرية البحث عند ابن سينا
ابن سينا يغني البحث الجسيم في نفسي ينطلق
المسائل الثلاث التي روى ابن سينا من أجلها بالمروق والإخلاص
تبرير ابن سينا القول بقدم العالم ليس سبيلاً
رأى القديس نило الكورني في قدم العالم
للحديث مع ابن سينا في نظرية علم الله بالجزئيات مقصون
المقام الأول: تجري ما إذا كان ابن سينا قد نفى علم الله بالجزئيات
الطريقو يرى أن ابن سينا قائل بأن الله لا يعلم الجزئيات
يرى الشيخ محمد عبده وصاحب المحادثات أن ابن سينا يرى أن الله يعلم الجزئيات

ملاحظات على رأى الشيخ محمد عبده وصاحب المحادثات.
الملاحظة الأولى: أن الشيخ محمد عبده قصر جوابه على جواب من النص.
أغفل جواب آخر منه
ارتباط العلم بالواقع
ارتباط الواقع بالزمان
العلم الإلهي يمكن أن يتعالى على الزمان، دون الوقائع المتجددة
هل العلم بأن الشيء سيعق، هو نفسه العلم بأن الشيء واقع، وهو نفسه العلم بأن الشيء وقع وانتهى
كلمة الله في قوله تعالى (أم حسب أن ندخلنا الجنة، ولا يعلم الله الذين جاهدوا منكم، وعلم الصابرين) تبنى علم الله بالصابرين والمتاحين.
فهل الله لا يعلم هؤلاء أصلًا؟ أو يعلمهم سيكونون لا كائنين؟
الملاحظة الثانية على الشيخ محمد عبده: أنه يستدعي على أن ابن سينا لم ينف علم الله بالجزئيات بنيس من خصص الحكم للقارئ.
الملاحظة الثالثة على الشيخ محمد عبده: أنه يؤيد صاحب المحادثات ضد
الطويسي في تأويل كلام ابن سينا. بِأن تأويل صاحب المكاكتات
صواب. وقال أن المقام ليس مقام البحث عن الحق في المسألة. ولكن عن
الحق عند ابن سينا .
المقام الثاني: إذا كان ابن سينا يذهب إلى أن الله لا يعلم الجزئيات. فهل هو
مصيب أو مضطه؟
وعند أن ابن سينا تورط في القول بعدم علم الله بالجزئيات. وفي المقدمات التي
أوصلته إلى ذلك .
تورطه في القول بعدم علم الله بالجزئيات.
أما تورطه في المقدمات التي أوصلته إلى هذه النتيجة. فلا أنا غير متَأكدين
تهمة التأكد من أن العلم الإلهي بالجزئيات يكون بصور متَنَطبطة في ذاته
حتى يترتب على ذلك تغيير هذه الصور - المؤدي إلى تغيير الذات - بعيدًا.

التغير الجزئيات

الأشياء واقعة. غيرها قبل أن تقع. وبعد أن تقع. باعتبار الإضافة إلى
الزمان - والعلم بالمتغيرات متغير. فالعلم الأدنى بالأشياء. ليس هو
العلم بها واقعة. أو العلم بها منقضية.

إمكان تصور علم الله بالجزئيات تصويرًا لا يعرضه للتغير الذي خافه
ابن سينا، وبه تستطيع الجمع بين تنزيه الله عن التغير الممث. وبين وصفه
بالمعلم بالجزئيات.

ما يتَرتب على القول بارتمام صور المعالم في ذاته تعالى.
لماذا لا أبطل علم الله بالعالم
لماذا قال أفلاطون بقيام الصور العلمية - مثل - بذاتها
لماذا قال الماشيون: إن صورة المعالم متَحد بالعالم.
رأى جديد للطويسي في نظرية العلم.
وعند أن رأى الطويسي لا يسلم هو أيضاً من النقد

حيح ابن سينا على إفكر البُط البشري.
رد هذه الحجة.
ارتباط تَنظِيرية البُط البشري. بالبحث الطَبيعة المتَجدد.
فهرس الفصول

الفصل الأول: تجوهر الأجهام

صفحة

فاتحة الكتاب .................................................. 148
مقدمة في تجوهر الأجهام ...................................... 149
الفصل الأول: وهم وإشارة.............................................................................. 152
من الناس من يظن أن كل جسم ذو دوافع فتقوم عندده أجسام غير فتقوم... 152
الفصل الثاني: وهم وإشارة.............................................................................. 158
ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف، ولكن من أجزاء غير متناولة... 158
الفصل الثالث: تنبيه....................................................................................... 163
أليس إذا أوجب النظر أن الجسم لا يجوز أن يكون موقعاً من مفاصل غير متناولة... 163
الفصل الرابع: تنبيه....................................................................................... 166
أليس إذا لم يكن تأليف من آحاد لا تقبل القصة وجب أن يكون أحد وجوب هذه القصة... 166
الفصل الخامس: تنبيه....................................................................................... 167
إنك ستعلم أيضاً مما علمته، من حال احتفال المقدير قسمة بما يثير نهاية أو الحركة... 167
الفصل السادس: إشارة....................................................................................... 168
هذا علمت أن للجسم مقداراً ثقيلاً، متصلاً، وأنه قد يعرض له افتراضات. وانفكاك، وتعلم أن المتصول بذاته... 168

455
الفصل السابع: وم وتبنيه:

وعلَّلَك تقبل: إن هذا إن لزم فإنَّا يلزم فإنه يقبل الفلك والتفضيل...

الفصل الثامن: وم وتبنيه:

وَأَوَّلَكَ تقول: ليس الامتداد الجهمي الوحد، بقابل للانفصال

الفصل التاسع: تنبيه:

ه كن نوع يحتال أن يكون له أشخاص كثيرة، هم تقع من ذلك غالبًا

لازم طبيعي، فإنه لا يوجد للأشخاص المنحدرة...

الفصل الحادي عشر: تذكِّب:

وأَيَاذَكُنْ أَنَّكْ أَنَّ الْمَقْدَارَ، مِنْ حِيْثِهِ مَقْدَارَ، أو الصورة

الجريمة، من حيث هي صورة جرمية، مقارنة لما تقوم معه...

الفصل الثاني عشر: إشارة:

وَيَبْحَبْ أَنْ يَكُنْ مَحْقَـًا عَنْكَ أَنْهُ لا يَجِدْ بَعْدَ، مُلَاحاً أو خِلَا. إِن

جاز وجوده، إلى غير النهاية...

الفصل الثالث عشر: إشارة:

وَفَقَدْ بَيَّانَكَ أَنَّ الْامْتَدَادَ الْجهميَّ، يَزِهُهُ التناهي، فَيَزِهُهُ الشكل

أَعْنَى الوُجُود...

الفصل الرابع عشر: وَمَ إِشْرَاطًا:

وأَوْلَعَكَ تقول: وهذا أيضاً يلزمك في أشياء أخرى، فإن الجزء المفروض

من الفلك...

الفصل الخامس عشر: تنبيه:

هذا الحامل إذا له الوضع من قبل من اقتران الصورة الجسمية بما...

الفصل السادس عشر: تنبيه:

فَلَوْ فِضْنَا هُوَ بَيْنَا صُورةً، وَكَانَتْ بُلَا بَيْنَا، فَمَا لَحَقَّهَا الصُورة

فصارت ذات وضع مخصوص...
الفصل السادس عشر: تذنيب:
فأحد من هذا، أن الهيول لا تتجز وعصر الصورة الجسمية...

الفصل السابع عشر: تذنيب:
والهيل قد لا تتجزعوا أيضاً عن صور أخرى...

الفصل الثامن عشر: إشارة:
وأعلم أنه ليس يكفي أيضاً وجود الحامل، حتى تبين صورة جرمانية...

الفصل التاسع عشر: وهم وذنبي:
وأعلم أن الهيول مقتصرة في أن تقوم بالفعل، إلى مقارنة الصورة...

الفصل العشرون: إشارة:
وأما الصور التي تفارق الهيول إلى بدل، فليس يمكن أن يقال إليها عالم مطلقة...

الفصل الحادي والعشرون: إشارة:
يجب أن يعلم في الجملة أن الصورة الجرمية وما يصحاها، ليس شيء منهما سبحانه لقرام الهيول مطلقاً...

الفصل الثاني والعشرون: وهم وذنبي:
أو لعلك تقول: إذا كانت الهيول تحتاجاً إليها، في أن يستوي الصورة وجود، فقد صارت الهيول علة الصورة...

الفصل الثالث والعشرون: إشارة:
أنت تعلم أن الصورة الجهرية، إذا فارقت المادة، فإن لم يعقب بدل...

الفصل الرابع والعشرون: إشارة:
لم تبقى المادة موجودة...

الفصل الخامس والعشرون: إشارة:
ليست يمكن أن يكون شيطان كل واحد منها يقام به الآخر، حتى يكون كل واحد منها متقدمًا بالوجود على الآخر...

الفصل السادس والعشرون: إشارة:
إذا يمكن أن يكون ذلك، على أحد الأقسام الباقية...
الفصل السادس والعشرون: وهم وتنبئ:

ه أو لملك تقول: لما كان كل واحد منهما يرفع الآخر برفعه، فكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر.

الفصل السابع والعشرون: تذيب:

ويجب أن تتلطف من نفسك وتعلم أن الحال فما لا تفارقه صرته، في تقدم الصورة. هذه الحال.

الفصل الثامن والعشرون: تنبئ:

لجسم ينبثّ بسيط، وهو قطعه، والسيط ينبثّ نفثه، وهو قطعه، ولنفث ينبع بنقطة وهي قطعه.

الفصل التاسع والعشرون: تنبئ:

ما أسل ما يتألق لك أن تتأمل أن الأبعاد الجسيمية متاحة عن التداخل.

وأنه لا ينفذ جسم في جسم.

الفصل الثلاثون: إشارة:

إذ إن تجد الأجسام في أوضاعها، تارة متلاقيّة، ونارة متبادلة، وتارة متقاربة، وقد نحدها.

الفصل الحادي والعشرون: تنبئ:

وإذ قد تبين أن الأبعاد المتصلة لا تقوم بنا مادة، وتبين أن الأبعاد الجسيمية لا يتداخل لأجل بعيدتها، فلا يوجد لفراغ هو بعيد صرف.

الفصل الثاني والثلاثون: إشارة:

ولقد ناسب ما نحن مشغولون به، الكلام في المفعى الذي يسمى جهة.

الفصل الثالث والثلاثون: إشارة:

وأعل أنه ما كانت الجهة مما تقع نحوه الحركة، لم تكن من المعقولات التي لا وضع لها...
الفصل الرابع والثلاثون: إشارة:
لما كانت الجهة ذات وضع، فمن البين أن وضعها في استعداد، أخذ الإشارة والحركة ... .
253
الفصل الخامس والثلاثون: وهم وتبنيه:
هل ذلك تقول: ليس من شرط ما إليه الحركة أن يبحث، فما يتحرك المستحلب من السود إلى البياض، ولم يوجد البياض بعد ... .
255
الفصل الثاني

في الجهات وأجسامها الأولى والثانية

الفصل الأول : إشارة :

أعلم أن الناس يشيرون إلى جهات لا تتبدل ، مثل جهة الفرق والسفل :
257
ويشيرون إلى جهات تتبدل بالفرص ، مثل أيين والشمال ...

الفصل الثاني : إشارة :

وكم من المجال أن يعين وضع الجهة في خلاء أو ملاء متشابه ...
290

الفصل الثالث : إشارة :

كل جسم من شأنه أن يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده ، يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة ...
293

الفصل الرابع : تنبيه :

وفيجب أن يكون الجسم المحدد للجهات :
إما على الإطلاق معتدلًا ، ليس له موضع يكون فيه ، وإن كان ليس له وضع بالقياس إلى غيره ، وإن كان ليس معتدلًا على الإطلاق فكون له موضع لا يفارقه ...
295

الفصل الخامس : إشارة :

الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ، ليس فيه تركيب تزّويط ...
300

الفصل السادس : إشارة :

إنك تعلم أن الجسم إذا خلق وطاعه ، ولم يعرض له من خارج تأثير غريب ، لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين ...
323

الفصل السابع : تنبيه :

والمجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ، ويخسر به الممانع ، ولكن ...
380

النهاية ...
410
الفصل الثامن: إشارة:
والجسم الذي لا ميل فيه، بالقوة ولا بالفعل، لا يقبل ميلا قسريا

285

يتحرك به...

الفصل التاسع: تذكر:

وإذ أن تتذكر هكذا أنه ليس زمن لا ينقص، حتى يجوز أن يقع فيه...

290

الفصل العاشر: وتنبئه:

ولملك تقول: إن الجسم ليس يلزم أن يكون له موضع، أو وضع، ولا شكل، من ذاته...

291

الفصل الحادي عشر: إشارة:

والجسم إذا وجد على حال غير واجبة من طباعه، فحصوله عليها من الأمور الإمكانية...

294

الفصل الثاني عشر: إشارة:

والجسم المحدد للجهات، ليس بعض أجزائه التي تفرض، أول بما هو عليه من الوضع والهذاة، من بعض...

295

الفصل الثالث عشر: تنبئه:

وأنت تعلم أن هذا التبدل الممكن ليس يجب أن يكون بحسب تبدل حال الأجزاء بعضها عن بعض، بل بحسب نسبه...0...

297

الفصل الرابع عشر: تنبئه:

وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون لمساكن والمتحرك...

298

الفصل الخامس عشر: إشارة:

والجسم القابل للكون والفساد، يكون له قبل أن يفسد إلى جسم آخر يتكون عنه، مكان...
الفصل السادس عشر: تنبه:
وإذن، تشككت وقت: يكون ذلك المتكون، لصيق الجسم الذي انتقل إلى صورته بالكون، فقد أوجب لنوعيته أن يقع خارج مكانه...

الفصل السابع عشر: إشارة:
الجسم الذي في طابعه ميل مستدير، يستحيل أن يكون فيه طابعه ميل مستقيم، لأن الطبيعة الواحدة...

الفصل الثامن عشر: تنبه:
الأجسام التي قبلت نجذب فيها قوى مهيئة نحو الفعل، مثل الحرارة، والبرودة...

الفصل التاسع عشر: تنبه:
الجسم البالغ في الحرارة بطعه وهو النار، والبالغ في البرودة بطعه هو الماء...

الفصل العشرين: تنبه:
ومن ذل أن الهواء يطفئ فوق الماء. لضيق تقل الماء إياه جميعا تحته مثلاً، لا تطبعه; كأنه أن الأكبر...

الفصل الحادي والعشرين: تنبه:
وقد يبرد الإنسان بالجسد، فتكده ندى من الهواء، كلما لقبته. مات إلى...

الفصل الثاني والعشرين: إشارة وتنبه:
هذه هي أصول الكون والسما في عالمنا هذا، وهي الأركان الأول...

صفحة
الفصل الثالث والعشرون: تنبيه:
هذه يخلق منها ما يخلق بآمرجة تقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خيلٍ مختلفة.

الفصل الرابع والعشرون: وهم وتنبيه:
وعلَّك تقول: لا استحالة في الكيف، وفي الصورة أيضًا، ولم يسخن الماء في جوعه.

الفصل الخامس والعشرون: وهم وتنبيه:
وأو لعلك تقول: إن النارية كانت يبرزها الحَلَك، والخضخمة، من غير تولِّد سخونة ولا نارٍة.

الفصل السادس والعشرون: نكتة:
واعلم أن استضاءة النار السارة لما وراءها: إما يكون ذلك لها، إذا علقت شيئاً أرضيًا.

الفصل السابع والعشرون: تنبيه:
وافظر إلى حكمة الصانع بدأ فخلق أصولاً، ثم خلق منها أمزجة.

شَئٌ،

463

صلحة
4 - الفصل الثالث

في النفس الأرضية والسماوية

الفصل الأول : تنبيه :

إرجع إلى نفسك، وتأمل، هل إذا كنت صحيحاً، بل وعلى بعض أحوالك غيرها، بحيث تطعن للشيء فطنة صحيحة، فهل تفلت عن وجود ذلك؟ ٣٤٣

الفصل الثاني : تنبيه :

وإذا أنظرت حييذًا، وقيله، وبعدك، ذلك؟ وما المدركة من ذلك؟ ٣٤٥

الفصل الثالث : تنبيه :

والمحصول أن المدركة منك، أهو ما يدرك البصر من إهابك؟ لا، فإنك إن اسلخت عنه ٣٤٦

الفصل الرابع : وتم وتنبيه :

وإذا تقول، إذا أثبت ذاك يربط من فعل فيليب إذا أن يكون ذلك فعل تنبه ٣٤٨

الفصل الخامس : إشارة :

هوذا يتحرك الإنسان بشيء غير جسده إلى غيره، وفجع مزاج جسمه ٣٥٠

الفصل السادس : إشارة :

وهذا الجوهر فيك واحد، بل هو آت عند التحقيق، وله فروع من قوى مثبتة في أعضائه ٣٥٦

الفصل السابع : إشارة :

وإذا ذلك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدركة، يشاهدنا ما به يدرك ٣٥٩
الفصل الثامن: تنبه:

والشيء قد يكون عموماً عند ما يشاهد، ثم يكون متخيل عند غبيته...

الفصل التاسع: إشارة:

ولكل تزنى الآن إلى أن نشرح لك من أمر القرى المراكية من باطن...

الفصل العاشر: إشارة:

وأما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الإنسانية، على سبيل التصنيف فهو...

الفصل الحادي عشر: تنبه:

ولك تشبّه الآن أن تعرف الفرق بين الفكر والحمض، فامتع...

الفصل الثاني عشر: إشارة:

ولك تشبه أن تعرف زيادة دلالة على القوى النفسية، وإنما وجودها، فاستمع...

الفصل الثالث عشر: إشارة:

وإذا أشتهيت أن تزداد في الاستيعاب فاعلم أنه سبب لك أن المرتم بالصورة المعقولة...

الفصل الرابع عشر: إشارة:

و هذا الانتقال على قوة بعيدة هي العقل المتيقن، قوة كاسبة...

الفصل الخامس عشر: إشارة:

و فكرة تصرف النفس في الخيالات الحسية، في المثل المعنوي الثاني...

المصورة، والذاكر...

462

صفحة
الفصل السادس عشر: إشارة:

إن اشتبه الآن أن يتضح لك أن المعنى المعقول لا يترسق في
منقسم ...

الفصل السابع عشر: وعم وتبنيه:

وأو لملك تقول: قد يجوز أن يقع الصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية
إلى أجزاء مشابهة، فسح ...

الفصل الثامن عشر: وعم وتبنيه:

وأو لملك تقول: إن الصورة العقلية قد تنقسم بإضافة زوايد معنوية.
إليها قسمة المعنى البحتى الوحداني بالفصل المذكور ...

الفصل التاسع عشر: إشارة:

إنك تعلم أن كل شيء يعقل شيئاً، فإنه يعقل بالقوة القريبة من
الفعل أنه يعقل ...

الفصل العشرون: وعم وتبنيه:

وأو لملك تقول: إن الصورة المادية في القيام، إذا جردت في العقل،
زال عنها المعنى المائع، فا بابا ...

الفصل الحادي والعشرون: وعم وتبنيه:

وأو لملك تقول: إن هذا الجوهر، وإن كان لا معنى له بحسب ماهيته
الروحية، فله معنى من حيث شخصيته ...

الفصل الثاني والعشرون: تتبنيه:

إنك إذا حصلت ما أصلت لك علمت أن كلف شيء من شأنه أن
يصير صورة معقلة، وهو قام الشاذ، فإنه من شأنه أن يعقل ...

429
5 – نكملة انطباق الثالث

ذكر الحركات عن النفس

فصل الثالث والعشرون: تنبه:
ولك الآن تشيّع أن تسمع كلامًا في القوى النفسانية، التي تصدر عنها أعمال وحركات...

فصل الرابع والعشرون: إشارة:
أما حركات حفظ البدن وتوليد، فهي تصرفات في مادة الغذاء...

فصل الخامس والعشرون: إشارة:
وأما الحركات الاختيارية، فهي أشد نفسانية، ولهذا مبدأ أعزم...

فصل السادس والعشرون: إشارة:
الجسم الذي في طباعه ميل مستدير، فإن حركاته من الحركات النفسانية...

فصل السابع والعشرون: مقدمة:
المعنى الحسي، إلى مثله تتجه الإراده الحسية، والمعنى العقلي إلى مثله تتجه الإرادة العقلية...

فصل الثامن والعشرون: إشارة:
حركة الجسم الأول بالإرادة ليست لنفس الحركة...

فصل التاسع والعشرون: تنبه:
وإذا كانت لا يبعث منه شيء، خصوص جزئ، فإن لا يخصص بجزئ منه دون جزئ آخر، إلا بس هخصص...

فصل الثلاثون: موعد ونبه:
وأما الشيء الذي يتصرفه الجرم الأول في حركته الإرادية، فهو بيانه بعد ما نحن فيه...

467
الرم الإنتاج: 1992/8713
الرقم الدولي للإصدار: 977-83-3854-6
طبع يطبع دار المعارف (ج.2003)
Dhakhâ'ir Al'Arab

22

Al Ishârât Wa-t- Tanbîhât

Par
Abî 'Ali ibn Sinâ

Edition Critique

Par
Solymân Donyâ

Seconde Partie

۲۳۴۹/۱