

تجليد  
صالح الدقو  
بوت - المزرعة

\* نواع القدس: الغزالي

الاستاذ

الاستاذ

الاستاذ

الاستاذ

الاستاذ

الاستاذ

# الإشارات والتنبیحات

للرئيس ابن سینا

181.07

I 615.1A

1947-48

v. 2  
c. 1

صححه وعلق عليه وقدم له

الأستاذ **إيلمان دنيا**

مدرس الفلسفة وعلم الكلام بكلية أصول الدين  
وعضو الجمعية الفلسفية المصرية

القسم الثاني — الطبعة

[ ٥١٣٦٧ — ١٩٤٨ م ]

دار إحياء التراث العربیة  
عیسی البنا والحلیق وشیرکاه



## مقدمة

### بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أحمده حق حمده ، وأصلي وأسلم على صفوة خلقه ؛ وأزجي إليه الشكر خالصا ، أن وفق ، وأعان على إخراج « قسم المنطق » ، إخراجاً ؛ لو لم يكن فيه إلا أنه مكن لهذه البحوث أن تبرز من مكانها ، بعد أن طال أمد غيابها عن محيط العلم وأجواء العلماء ؛ لكان فيه خير كثير .

بيد أننا قد أضفنا إليه كثيراً من التعليقات والشروح ، التي هي بعض ما يجب أن يضاف له .

ولقد كلفتنا هذه التعليقات والشروح - رغم أنها ليست كل ما يجب - كثيراً من المشقة ؛ لأنه لم يكن تحت يدينا قط ، شروح لها أو تعليقات عليها . ولقد يدعشك أن تعرف : أن هذه البحوث المنطقية لـ « الشيخ الرئيس » على قصرها واختصارها ، هي عصب البحوث المنطقية التي ألفت بعدها ، ومادتها الأساسية .

تعرف ذلك عند مقابلة هذه ، بتلك .

وتعرفه من شهادة المؤلفين أنفسهم :

فهذا هو الإمام « عمر بن سهلان الساوي » صاحب كتاب « البصائر النصيرية » ؛ ذلك الكتاب الذي لا يبجل فضله أحد ، ممن له دراية بهذا الفن ، لا يتخلو بحث له - وربما صفحة - من أن يعرض فيه لرأى « الشيخ الرئيس » كما جاء في « الإشارات » ، جاعلاً إياه مادة البحث : استمدادا ، أو تكميلاً ،

أو نقداً ؛ معبراً عن « الشيخ » بـ « أفضل المتأخرين » .

وهذا اللقب يجعله رأس الباحثين في الإسلاميات ؛ لأن « المتأخرين »  
- في اصطلاحهم - في مقابلة « الأوائل » .

والأوائل - في اصطلاحهم أيضاً - أرباب المدارس الإغريقية .

وهاك مثلاً من الأمثلة ، يريك مقدار إجلال « صاحب البصائر » لـ « الشيخ  
الرئيس » بعامة ، ولكتابه « الإشارات » بخاصة ؛ وقد اعترم أن يتقد رأياً له  
فيه ، قال ص ٦١ :

« ويجب أن يتذكر هاهنا - يعني في بحث المحتلطات - أن أفضل المتأخرين  
لما جعل تقيض « الوجودى » في « الإشارات » : إما ضرورة الإيجاب ،  
وإما ضرورة السلب ؛ فليس لزوم كون النتيجة ممكنة على رأيه ، أولى من لزومها  
وجودية .

فعله سها في هذا الكتاب ، فإنه أورد في سائر كتبه ، تقيض « الوجودى »  
على وجهه .

ولما كان اعتناؤه في هذا الكتاب ، باختيار الحق ، ومجانبة المشهور الغير  
الحق ، أكثر ؛ فربما يتوهم أن الحق في جميع المواضع مافيه ، دون غيره .  
فانتدبنا للتنبيه على هذه المواضع ، لهذا الغرض ؛ لا للقدح فيه .

وبعد : فإننا - وقد اتهمنا من قسم المنطق - مقدمون لك - إن شاء الله -  
الطبيعة ، ثم ما بعد الطبيعة .

ولقد شاءت إرادة « الشيخ الرئيس » أن يجعل لبحوث المنطق عنواناً  
خاصاً ، هو « النهج » .



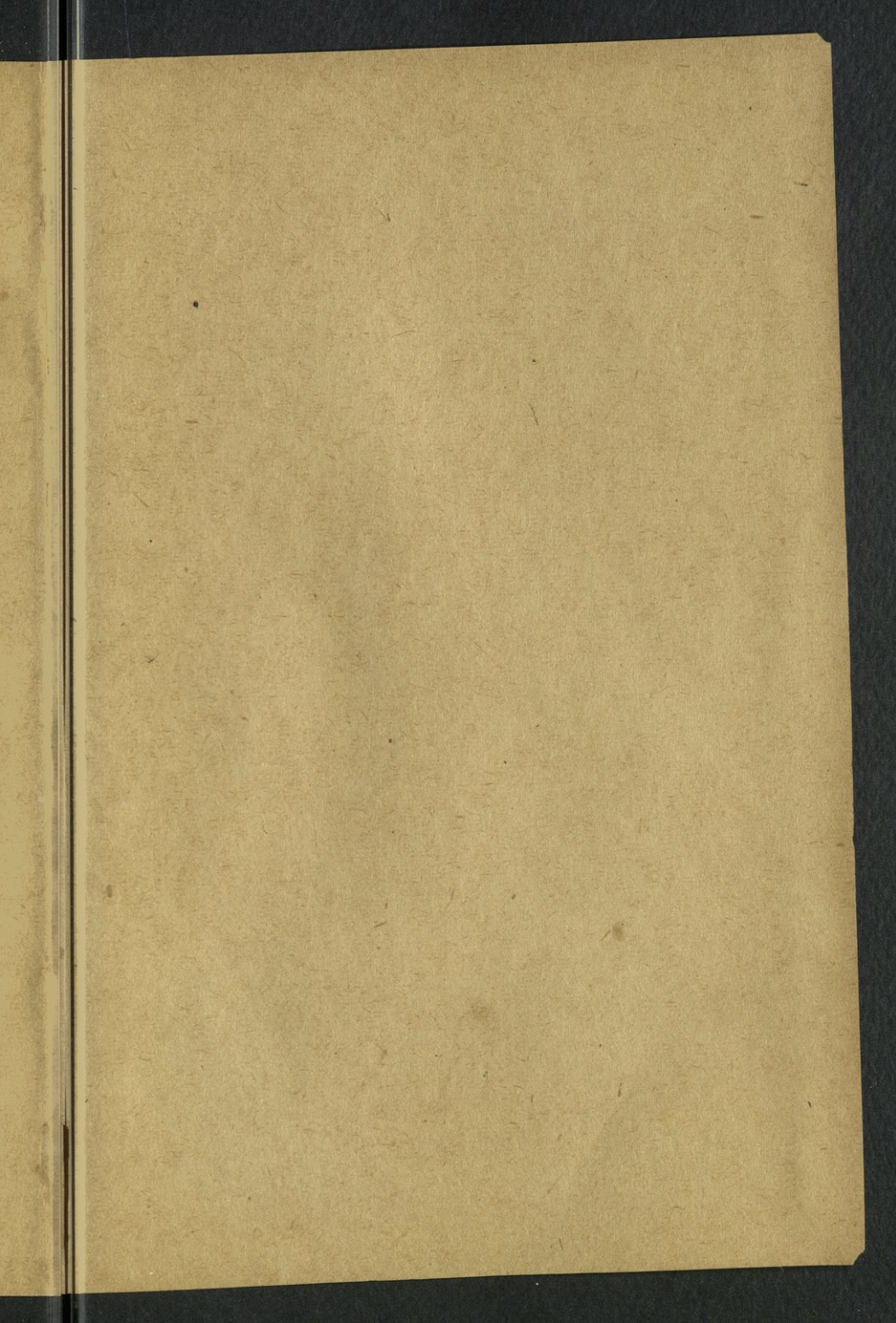
أما بحوث الطبيعة ، فقد جعل لها عنوانا آخر ، هو « النمط » .  
ولقد شاءت إرادته كذلك ، أن يجعل العنوان الذي استعمله في بحوث  
الطبيعة ، عنوانا على بحوث ما بعد الطبيعة .

بل لقد زاد على ذلك ، بأن سلك « أنماط » العلمين معا ، في تعداد واحد ،  
فهي كلها ، عشرة متسلسلة .

دون أن يفصل بينهما باختتام وافتتاح ، على نحو ما صنع بين المنطق والطبيعة .  
والله أسأل أن يوليئني العون والرشاد ؛ إنه نعم المولى ونعم النصير .

سبحان ربنا

١٣٦٧ هـ — ١٩٤٨ م



الطبعة

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هذه إشارات إلى أصول ؛ وتنبهات على جمل : يستبصر بها من تيسر له ، ولا ينتفع بالأصرح منها من تعسر عليه .

والتكلاّن على التوفيق .

وأنا أعيد<sup>(١)</sup> وصيتي ، وأكرر التماسي ، أن يضمن بما تشتمل عليه هذه الأجزاء ، كل الضن ؛ على من لا يوجد فيه ، ما اشترطه في آخر هذه

الإشارات \*

---

(١) مر بنا من هذا الكتاب ، « قسم المنطق » ، وليس في موضع منه حديث هذه الوصية ، التي يذكر « الشيخ الرئيس » هنا أنه يعيدها ويكررها . اللهم إلا أن يكون قد عنى قوله ق ١ ص ٢٩٢ :

« ومن التفت لفت المعنى ، وهجر ما يخيله اللفظ .

ثم راعى في أجزاء القياس معاني لا ألفاظا ؛ وراعها بتوابعها ، ولم يخل بها فيما يتكرر في المقدمتين ، أو يتكرر في المقدمتين والنتيجة .

وراعى شكل القياس .

وعلم أصناف القضايا التي عددناها .

ثم عرض ذلك على نفسه ، عرض الحاسب ما يعقده على نفسه ، معاودا ،

ومراجعا :

فغلط ؛ فهو أهل لأن يهجر الحكمة وتعلمها . وكل ميسر لما خلق له .  
فاعتبره وصية والتماسا ، أن يضمن بما فيه على غير المستأهل له ؛ واعتبر كلماته هنا في مبدأ الطبيعة ، إعادة لهذه الوصية وتكرارها لها ؛ لكنه بعيد .

النمط الأول  
في تجوهر\* الأجسام

لا

ب:

ص  
م

س

م

الط

\* : تجوهر الجسم : تحقق حقيقته ؛ أى معرفة أهو مركب من أجزاء لا تتجزأ ؟ ، ، أو من المادة والصورة ؟ ! .

غير أنه ينبغي أن يلاحظ : أنه لم يقتصر في هذا النمط ، على هذا المعنى ؛ بل تجاوزه ، إلى البحث عن أعراض الجسم ، ولوازمه . على ماسياتيك .

قال « الشارح الطوسى » ج ١ ص ٣ :

« أعلم أن هذا النمط ، يشتمل على مباحث :

بعضها طبيعية .

وبعضها فلسفية .

وذلك لأن المعلم الأول .

إبتدأ في تعليمه بالطبيعيات ، التى هى أقدم الأشياء بالقياس إلينا .

وحتم بالفلسفيات ، التى هى أقدمها فى الوجود ، بالقياس إلى نفس الأمر .

متدرجاً فى التعليم : من مبادئ المحسوسات ، إلى المحسوسات ، ومنها إلى العقولات .

ولما كان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعى ، المتألف من المادة والصورة ؛

صارت مباحث المادة والصورة ، التى يبتنى عليها العلم ، مصادرات فيه ، ومسائل

من الفلسفة الأولى .

وكانت هى أيضاً ، فى الفلسفة الباحثة عنها ، مبنية على مسائل أخرى طبيعية ،

كنفى الجزء الذى لا يتجزأ ، وتناهى الأبعاد .

و « الشيخ » أراد أن يبتدىء بالطبيعيات أيضاً ، ولكن بشرط أن يرفع

منها هذه الحوالات ، من أحد العلمين إلى الآخر ، المقتضية لتجريب المتعلم .

فلزمه ، أن يقصد الأبحاث المتعلقة ، بإثبات المادة والصورة وأحوالها أولاً .

ولما قصدتها ، لزمه أن يبين ، ما يبتنى تلك الأبحاث عليه : من المسائل

=

الطبيعية ، قبلها .

= فوجب عليه أن يصدر الكلام ، بنفي الجزء الذي لا يتجزأ ؛ لأنه آخر ما ينحل إليه مقاصده ، الذي لا يبتنى على مسألة ، تقتضى حوالة أخرى .  
وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين « .  
أقول : ولعل هذا الاختلاط في المسائل ، والتداخل فيما بينها ، هو السبب في أن « الشيخ » سلسل مباحث العلمين ، فجعلها أنماطا عشرة مترتبة .  
وأقول : هل كان « المعلم الأول » حقا ، « متدرجا في التعليم : من مبادئ المحسوسات ، إلى المحسوسات ، ومنها إلى المعقولات » كما يقول الشارح .!؟  
فأين إذن مكان « الرياضيات » من هذا الترتيب ؟ ! ، أيأتي بعد الفلسفة الأولى ؟! .

لعل « الشارح » قد اختصر في ذكر هذا الترتيب !! ، أو لعله عنى بالبحوث الطبيعية المتعلقة بالمحسوسات ، ما يشمل « الرياضيات » أيضا ؛ إذ كلا العلمين : الطبيعي والرياضي باحث عن المادة ، ولكن لكل جهة اختصاص .  
أنظر « تاريخ الفلسفة اليونانية » للأستاذ يوسف كرم ، ط أولى ص ١٧٧ وانظر كذلك تعليقتنا على « كتاب تهافت الفلاسفة » ط أولى . ص ٣٥



وهم وإشارة :

من الناس من يظن : أن كل جسم ذو مفاصل ، تنضم عندها أجزاء غير  
أجسام ، تتألف منها الأجسام .

وزعموا : أن تلك الأجزاء ، لا تقبل الانقسام : لا كسرا ، ولا قطعاً ،  
ولا وهما ، ولا فرضاً .

وأن الواقع منها في وسط الترتيب ، يحجب الطرفين عن التماس<sup>(١)</sup> .

(١) عند هذا ينتهى تصويره لرأى أولئك الناس .

وقد جمع هذا التصوير أحكاماً أربعة ، للأجزاء :

أولها : أنها ليست بأجسام

وثانيها : أن الأجسام تتألف منها .

وثالثها : أن تلك الأجزاء لا تقبل الانقسام أصلاً .

ورابعها : أن الواقع منها في وسط الترتيب ، يحجب الطرفين عن التماس .

وبمناسبة الحكم الثالث نقول :

إن لقبول الإنقسام مراتب :

فأسهلها الكسر ، ثم يليه القطع ؛ فإن الشيء قد يكون صلماً لا ينكسر ،

إلا أنه يمكن تقطيعه بآلات قطاعة . ويليه الوهم ، فإن الشيء قد يكون بحيث

لا يقبل التقطيع ، مثل الفلك - في رأى الحكماء - ؛ فإن الكسر والقطع ، وإن

امتنع عليه ، لكن القسمة الوهمية غير ممتنعة عليه .

وأما الفرض فإنه آخر المراتب ؛ لأن القسمة الوهمية ، ربما تقف لأن الوهم

لا يقدر على استحضار الجزء ، لصغره ؛ مع أن القسمة الفرضية بعد ، لم تقف ؛ فإنه =

= متى لم يلزم من فرض وقوع القسمة محال ، لم تكن القسمة ممتنعة ؛ سواء عجز الوهم عن إدراكه أو لم يعجز .

فهذه المراتب كلها ، في نظر أصحاب الجزء ، تكون منفية وغير متحققة لهذا الجزء ، الذي يدعون أن الأجسام تتألف منه .

قال « الرازي » : « وضبط المذاهب المقولة فيه ، أن يقال : لاشك أن الجسم قابل للانقسامات ، فلا تخلو :

إما أن تكون تلك الانقسامات الممكنة ، حاصلة فيه بالفعل .  
أولا تكون .

وعلى التقديرين ، فيما أن تكون تلك الانقسامات متناهية .  
أو غير متناهية .

فيحصل من هذا التقسيم احتمالات أربعة ، لامزيد عليها :  
فالأول : أن يقال : الأجسام مؤلفة من أجزاء موجودة بالفعل ، كل واحد منها ، لا يقبل التجزئة بوجه ، وتلك الأجزاء متناهية في العدد .  
الثاني : أن يقال : الأجسام مؤلفة من أجزاء ، موجودة بالفعل ، غير متناهية بالعدد .

الثالث : أن يقال : الانقسامات غير حاصلة بالفعل ، بل هي ممكنة الحصول ، مع أن تلك الانقسامات الممكنة متناهية .

الرابع : أن يقال : إن تلك الانقسامات غير حاصلة بالفعل ، بل هي ممكنة الحصول ، مع أنها غير متناهية » :

هذا ، وإن أردت تحقيق هذه الأقوال ونسبها ، فارجع إلى كتاب « الكون والفساد » لـ « أرسطو » الكتاب الأول ، الباب الأول ص ١٠٧ طبع دار الكتب المصرية .

ولا يعلمون<sup>(١)</sup> : أن الأوسط إذا كان كذلك ، لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً ، غير مايلقاه الآخر .

وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقيه بأسره .

وأنه بحيث لو جوز مجوزفيه مداخلته<sup>(٢)</sup> للوسط ، حتى يكون مكانهما - أو

= وأيضا إلى كتاب « مذهب النرة عند المسلمين » للدكتور « بينيس » ترجمة الأستاذ « عبد الهادي أبو ريده » .

وأيضا إلى مقال لنا نشر في « مجلة الأزهر » عدد ربيع الأول سنة ١٣٦٦  
المجلد الثامن عشر :

(١) شروع في نقض المذهب ، الذي حكاه سابقا .

وملخص مانقده به أن يقال : إن حال الأوسط الحاجب للطرفين لا يخلو :  
إما أن لا يلاقى الطرفين :

أو يلاقيهما .

فإن لاقاهما فإما بالأسر ، أو لا بالأسر .

فهذه أقسام ثلاثة .

عدم الملاقاة أصلا .

الملاقاة بالأسر .

الملاقاة لا بالأسر .

وقد أشار إلى بطلان الثالث بقوله « لقي كل واحد من الطرفين ... الخ » .

وإلى بطلان الثاني بقوله « وأنه ليس ولا واحد من الطرفين ... الخ » .

وقوله « وإنه بحيث لو جوز مجوز ... الخ » استمرار في شرح بطلان الثاني

(٢) أي مداخلة الطرف ، للوسط .

حيزها ، أو ما شئت ، سمه - واحداً ، لم يكن له بد من أن ينفذ فيه ، فيلحق<sup>(١)</sup> غير ما لقيه .

ويكون القدر<sup>(٢)</sup> الذى لقيه ، دون اللقاء المتوهم للمداخلة .

واللقاء المتوهم للمداخلة ، يوجب أن يكون ملاقى<sup>(٣)</sup> الوسط ، ملاقياً للطرف الآخر ، ملاقة الوسط له ؛ وأن<sup>(٤)</sup> لا يتميز فى الوضع ؛ إذ لا فراغ عن لقائه .

فحينئذ لا يكون ترتيب ، ووسط ، وطرف<sup>(٥)</sup>

ولا ازدياد حجم<sup>(٦)</sup> .

وإذا كان شئ من ذلك<sup>(٧)</sup> لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة ، من الملاقاة

بالأسر ، بل بقى فراغ وانقسم ما يتلاقى \*

(١) أى يلتقى الطرف ، حال النفوذ فى الوسط ، غير ما لقيه حال المماسية قبل النفوذ . (٢) أى ويكون القدر الذى لقيه الطرف - عند المماسية - دون اللقاء - أى غير اللقاء - المتوهم للمداخلة .

وفى نسخة « والقدر » بدون « يكون » . (٣) أى أن يكون الطرف الملاقى للوسط .

(٤) أى ويوجب أن لا يتميز فى الوضع ، فلا يتميز واحد من الطرفين والوسط ، عن الباقي ؛ فى الوضع .

والوضع كون الشئ بحيث يشار إليه إشارة حسية .

(٥) يشير بذلك إلى منافاته للحكم الرابع من أحكام الجزء ، وهو القائل :

« إن الواقع منها فى وسط الترتيب ، يحجب الطرفين عن التماس » أنظر ص ١٣

(٦) يشير بذلك إلى منافاته للحكم الثانى من أحكام الجزء أنظر ص ١٣

(٧) أى إذا كان هناك :

وهم وإشارة :

ومن الناس (١)

== ترتيب ووسط وطرف .

أو ازدياد حجم .

لم تكن هناك ملاقة بالأسر .

وواضح نفى القسم الآخر ، وهو عدم الملاقة أصلاً ؛ إذ عند عدم الملاقة أصلاً ، لا يمكن تألف الأجسام .

فتعين أن تكون هناك ملاقة بالبعض ، أى يلاقى الوسط كلامن الطرفين بغير ما يلاقى به الآخر ، فيكون منقسماً . وهو المطلوب لـ « الشيخ » .

(١) ربما كان المقصود هو « النظام » . ومن لف « النظام » لفهم ، من أمثال « زينون الإيلي » و « أناكساجوراس » .

قال الدكتور « بينيس » في كتابه « مذهب النورة عند المسلمين » ترجمة الدكتور « أبور يده » هامش ص ٩٢ :

« إن الفلاسفة منذ عهد ابن سينا على الأقل ، كانوا ينسبون لـ « النظام » القول بوجود أجزاء لاتتجزأ بالفعل ، ولا نهاية لها » .

وانظر أيضاً مقالنا في « مجلة الأزهر » عدد ربيع الأول سنة ١٣٦٦

و « الطوسى » في الشرح ، ذهب أيضاً إلى أن القائل بهذا هو « بعض القدماء ، والنظام من متكلمى المعتزلة » .

ومما يؤيد القول بأن « النظام » كان بين القائلين بهذا رأى ، أنه قائل بـ « الظفرة » ، وبـ « التداخل » . وهما - فيما يظهر - ضرورتان ألجئ إليهما اضطراراً ، تخلصاً من مأزق أوقعه فيها ، القول بهذا رأى .

قال « الطوسى » في شرح « الإشارات » ج ١ ص ٨ :

== ( ٢ - إشارات - ن )

من يكاد يقول بهذا<sup>(١)</sup> التأليف ، ولكن من أجزاء غير متناهية .  
ولا يعلم أن كل كثرة - كانت متناهية ، أو غير متناهية - ؛ فإن الواحد  
والتناهي<sup>(٢)</sup> موجودان فيها .

فإذا كان كل متناه يوجد فيها<sup>(٣)</sup> ، مؤلفا من آحاد ؛ ليس لها<sup>(٤)</sup> حجم  
أزيد من حجم الواحد ، لم يكن تأليفها مفيدا لمقدار<sup>(٥)</sup> ، بل عسى العدد .

---

= « ولما أئزم أصحاب هذا المذهب ، وجوب وقوع قطع مسافة محدودة في  
زمان غير متناه ، ارتكبوا القول بالطرفة .  
ولما أئزموا وجوب كون المشتمل على مالا يتناهي غير متناه في الحجم ، جوزوا  
تداخل الأجزاء » .

(١) يشير إلى التأليف الذي مر الحديث عنه ص ١٣ .

(٢) هل يسلم هذا الافتراض ، أصحاب هذه النظرية ؟!

إن نظريتهم تقضى بأن كل مقدار تقطعه من الجسم ، هو جسم ، وهو  
- بما أنه جسم - مؤلف من أجزاء غير متناهية موجودة فيه بالفعل ، فكيف  
يمكن التسليم ، بأن المتناهي موجود في الجسم ؟!

لعل « الشيخ » يرى ذلك من الوضوح ، بحيث لا يحتاج إلى تسليمهم ،  
ولذلك صدر عبارته بقوله « ولا يعلم .. الخ » .

(٣) وفي نسخة « يوجد منها » وفي أخرى « يؤخذ منها » .

(٤) وفي نسخة « ليس له » ، والمذكر يمكن إرجاعه إلى « كل متناه »

والمؤنث يمكن إرجاعه إلى « آحاد » .

(٥) أى إذا لم يكن حجم الآحاد المتناهية ، أزيد من حجم الواحد ؛ لم يكن  
تأليفها محصلا للمقدار ؛ لأن المقدار لا بد له من قبول القسمة ، =

وإن كان لكثرة متناهية منها حجم ، فوق حجم الواحد ؛ وأمكنت الإضافات بينها في جميع الجهات ، حتى كان حجم في كل جهة ، فكان جسم ؛ كانت نسبة حجمه إلى حجم <sup>(١)</sup> الذي آحاده غير متناهية ، نسبة متناهي القدر إلى متناهي القدر .

لكن ازدياد الحجم ، بحسب ازدياد التأليف والنظم ، فتكون نسبة الآحاد المتناهية ، إلى الآحاد غير <sup>(٢)</sup> المتناهية ، نسبة متناه إلى متناه . وهذا خلف محال <sup>(٣)</sup> \* .

= بل لا يكون هذا التأليف محصلا للعدد ، ولا مفيداً له ؛ لأن الأجزاء إذا كان مقدارها ، مساوياً لمقدار الواحد منها ، تكون في حيز ذلك الواحد ، فلا يقع بينها امتياز ولا تعدد .

ولست أظن « الشيخ » يريد الوقوف عند هذا الحد ، بل عساه يريد أن يقول : ولو أضفنا إلى هذه الآحاد ، مثلاً ، لم يكن حجم الجميع زائداً على حجم الواحد . وهكذا كلما ضاعفنا ذلك القدر .

وإذن فلا يمكن أن يتركب من هذه الآحاد جسم أصلاً . لعل « الشيخ » يريد أن يقول ذلك ، وإلا فيدونه لم يظهر بالضبط المحال الذي يريد « الشيخ » أن يلزم به هؤلاء الناس .

(١) وفي نسخة « الحجم » . (٢) وفي الأصل « الغير » .

(٣) خلاصة هذا البيان :

أن المقدار المتناهي من آحاد الأجزاء :

إما أن يزيد حجمه على حجم الواحد من الأجزاء .

وإما أن لا يزيد .

تنبيه :

أليس إذا أوجب النظر ؛ أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية<sup>(١)؟!</sup>

وأنه ليس يجب أن يكون لكل جسم ، مفاصل متناهية إلى ما لا ينفصل<sup>(٢)؟</sup> .  
فقد أوجب<sup>(٣)</sup> إمكان وجود جسم ، ليس لامتداده مفاصل ؛ بل هو في نفسه ، كما هو عند الحس .

= فان لم يزد ، لم يتكون من هذه الأجزاء جسم ، على ما بيناه سابقا ص ١٩ .  
وإن زاد ، أمكن أن يضاف إليه أيضا كميات متناهية ، على نوبات متعددة ، حتى يتكون منه جسم .

وهذا الجسم سيكون متناهي الأجزاء ، لأن المكون من مجموعات متناهية ، يكون متناهيًا حتما .

فاذا قورن هذا الجسم ، بجسم آخر مساو له في الحجم : مما يدعى « النظام وشيعته » أنه مؤلف من أجزاء غير متناهية ؛ يكون الجسمان متساويين حجما ، مع عدم تساويهما في كمية الأجزاء .  
وهذا محال واضح .

ولعله من الواضح أن هذا البيان قد انبنى على صحة افتراض أخذ كمية من الجسم متناهية الأجزاء ، على ما أشرنا إليه ص ١٨ .

ولعل هذا الافتراض غير صحيح عند أصحاب هذه النظرية .

(١) على ما يرى « النظام » وشيعته . على ما سبق بيانه ص ١٧ .

(٢) ذلك هو رأى جمهرة المتكلمين ، على ما سبق بيانه ص ١٣ .

(٣) وذلك لأن القسمة عقلية حاصرة ، هكذا :

=



لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه ، بل يجب أن يكون قابلاً للانفصال<sup>(١)</sup> .

ووقوع المفصل :

إما بفك وقطع .

وإما باختلاف عرضين قارين ، كما في البلقة .

وإما بوهم وفرض ، إن امتنع الفك بسبب \*

تذنيب :

أليس<sup>(٢)</sup> إذا لم يكن تأليف من آحاد لا تقبل القسمة ؛ وجب أن يكون أحد

وجوه هذه القسمة - لاسيما الوهمية منها - لا يقف إلى غير النهاية؟! .

وهذا باب ، لأهل التحصيل فيه إطناب ؛ والمستبصر يرشده القدر الذي

نورده \*

تنبيه :

إنك ستعلم أيضاً - مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية -

= إما أن تكون الأجسام مركبة من أجزاء فعلية ، أولاً .

والأجزاء الفعلية :

إما متناهية ، أو غير متناهية .

فإذا تم له - على دعواه - إبطال التركيب من الأجزاء الفعلية بقسميه ؛ بقي

أن الجسم متماسك ؛ هو في نفس الأمر ، كما يترأى أمام الحواس .

(١) وهذا الحكم ثابت ، يدرك بالحواس ، ولا يمكن الشك فيه .

(٢) انتهى قبل ، إلى أن الجسم متصل بالفعل ، قابل للانفصال .

فكامل هنا بأن الانفصال - ولو الوهمي - لا يقف عند حد . ليخلص له أن

الجسم متصل بالفعل ، قابل للانقسام إلى غير النهاية .

أن الحركة عليها<sup>(١)</sup> ، وزمان تلك الحركة ؛ كذلك<sup>(٢)</sup> .  
وأنه لا يتألف أيضاً مما لا ينقسم ، حركة ولا زمان<sup>(٣)</sup> \*  
إشارة :

قد علمت : أن للجسم مقدارا<sup>(٤)</sup> ثخيناً متصلاً .

(١) أى على المقادير . (٢) يعنى : يَحْتَمِلان قسمة بغير نهاية .  
(٣) بعد ما أثبت فيما سبق أن الاتصالات القارة - كالأجسام - لا تتألف مما لا ينقسم ، نبه هنا إلى أن الاتصالات غير القارة - كالحركة والزمان - كذلك ؛ لتتطابق كل أولئك في العقل .

فإن الحركة في مسافة ، تنقسم بانقسامها .  
وكذلك زمان الحركة ، ينقسم بانقسامها .  
فإذن لا حركة مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ .  
ولا زمان مؤلف من أجزاء لا تتجزأ .

ويلتزم من ذلك أن قسمة الزمان إلى « ماض » و « مستقبل » و « حال » ؛ لاتصح ؛ لأن « الحال » حد مشترك ، هو نهاية الماضى ، و بداية المستقبل .  
والحدود المشتركة بين المقادير ، لاتكون أجزاء لها ؛ وإلا لكان التنصيف ، تثلثياً ؛ لأن الحد الفاصل ، بين هذا النصف ، وذاك ، سيكون - بناء على أن الحدود المشتركة بين المقادير ، أجزاء لها - جزءاً ثالثاً .

(٤) المراد بالمقدار هنا ، الكمية .  
والمراد بالثخين هنا ، ما يكون ذا حشو بين السطوح .  
والمراد بالمتصل هنا ، ما يمكن أن يفرض له أجزاء تشترك في الحدود .  
ومجموعة هذه الأشياء ، تصور ما يعرف لدى الفلاسفة بـ « الجسم التعليمى » =

وأنه قد يعرض له انفصال<sup>(١)</sup> وانفكاك .  
وتعلم أن المتصل بذاته<sup>(٢)</sup> ، غير القابل<sup>(٣)</sup> للاتصال والانفصال ، قبولا  
يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين .  
فإذن قوة هذا القبول ، غير وجود المقبول بالفعل<sup>(٤)</sup> ، وغير هيأته وصورته .  
وتلك<sup>(٥)</sup> القوة ، لغير ماهو ذات المتصل بذاته ، الذي عند الانفصال

إذ هو كمية متصلة تُخينة .

وإنما قال : قد علمت ؛ لأنه أثبت فيما سبق ص ٢٠ كون الجسم متصلا في نفسه ،  
كما هو عند الحس ؛ وكان كونه ذا كمية ، وذا نخانة ؛ أمرينا غير متنازع فيه .  
(١) الانفصال على ما مرص ٢١ ، يكون بأحد أمور ثلاثة ؛ أحدها الانفكاك ؛  
فالانفصال إذن أعم من الانفكاك .

(٢) « المتصل بذاته » هو « الصورة الجسمية » ، ويصح أن يكون المراد  
به هو « الجسم التعليمي » .  
وإنما قيد « المتصل » بكونه « بذاته » ؛ لأن المادة أيضا متصلة ، ولكن  
بغيرها ، أي بالصورة .

(٣) « والقابل للاتصال والانفصال » هو « الهولي » .

(٤) يعني أن قوة قبول الشيء ، غير وجود الشيء بالفعل .

فمثلا قوة قبول الجسم للحرارة ، شيء مغاير لنفس وجود الحرارة .

(٥) يعني أن قوة قبول الشيء ، كالحرارة ؛ تكون في غير هذا المقبول ،

أي تكون في الجسم ، لافي الحرارة نفسها ، فإن الشيء لا يقبل نفسه .

وعلى قياس هذا ، تكون قوة قبول الاتصال ، حاصلة لشيء غير الصورة ،

أعني للهولي .

يُعدم ويوجد غيره ؛ وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا \*

وهم وتنبيهه :

ولعلك تقول : إن هذا إن لم ؛ فإنما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل .

وليس كل جسم - فيما أحسب - كذلك (١) .

فإن خطر هذا ببالك ، فاعلم أن طبيعة (٢) الامتداد الجسماني في نفسها ،

---

(١) إلى هنا ينتهى تصوير الوهم .

وحاصله :

أنه أثبت فيما سبق :

أن الجسم متصل في الواقع ، كما هو في إدراك الحس ص ٢٠ .

وأنه قابل للانفصال ، والاتصال ص ٢١ .

وبين أن قوة القبول ، غير وجود المقبول ص ٢٣ .

وأن هذه القوة تكون لغير ذات المقبول ص ٢٣ .

والمقبول هو الاتصال - أعنى الصورة الجسمية - والانفصال .

فقوة القبول تكون لشيء غيرهما أعنى الهيولى ص ٢٣ .

فهذا يكون قد وصل إلى إثبات الهيولى ، وهذا الوصول ثبت - كما هو

واضح - عن طريق قبول الجسم المتصل للانفصال .

ولسكن ليس كل الأجسام ، قابلا للانفصال ؛ فإن الفلك في رأى فلاسفة

المسامين ، غير قابل للانفصال .

وإذن فلا يمكن إثبات أن لهذه الأفلاك هيولى ، حيث هى ليست قابلة

للانفصال ، الذى هو طريق إثبات الهيولى . (٢) يعنى أن الامتداد - أى

الصورة الجسمية - طبيعة واحدة ، لا تختلف في أفرادها ، كما هو شأن سائر =

واحدة ؛ وما لها من الغنى عن القابل ، أو الحاجة إليه ؛ متشابهة .  
وإذا عرف في بعض أحوالها ، حاجتها إلى ما تقوم فيه ؛ عرف أن طبيعتها  
غير مستغنية عما تقوم فيه .

ولو<sup>(١)</sup> كانت طبيعتها ، طبيعة ما يقوم بذاته ؛ فحيث كان لها ذات ، كان لها  
تلك الطبيعة ؛ لأنها طبيعة نوعية محصلة ، تختلف بالخارجات عنها ، دون الفصول\*  
وهم وتنبيه :

وأولئك تقول<sup>(٢)</sup> : ليس الامتداد الجسماني الواحد ، بقابل للانفصال ألبتة .  
وإنه إنما ينفصل الجسم المركب من أجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام ،

= الطبائع والحقائق ، وإن اختلفت في أمور غير نفس الطبيعة .  
وإذا ثبت ذلك ، فهذه الطبيعة الواحدة ، إما أن تكون مستغنية عن  
القابل - أي المحل الذي تقوم به - أو محتاجة إليه .

وإذا ثبت أنها في بعض الأحوال محتاجة ، كما في الحشب مثلا ؛ فإن المشاهدة  
والحس يقضيان بأنه قابل للانفصال ، والاتصال . وذلك يؤدي إلى أن هناك هيولى  
هى محل لها ، لما شرحناه سابقا ص ٢٤ .

إذن فهذه الطبيعة بما هى طبيعة واحدة ، محتاجة لما تقوم به . وإذن فقد  
ثبتت الهيولى لجميع الأجسام .

(١) أى لو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل ؛ لكانت مستغنية حيث كانت .

(٢) يريد « الشيخ » أن يدفع إشكالا آخر ، ربما يرد على القول بثبوت

الهيولى .

ويتلخص هذا الإشكال في أن الأجسام مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ ، كما

=

يقول جهمرة المتكلمين على ما مر ص ١٣ .

إلا الذي يقع بحسب الفروض والأوهام ، وما يشبهها<sup>(١)</sup> .  
فإن خطر<sup>(٢)</sup> هذا ببالك ؛ فاعلم أن القسمة الفرضية أو الوهمية ، أو الواقعة  
باختلاف عرضين : قارين كالسواد والبياض في البلقة ، أو مضافين كاختلاف  
محاذتين ، أو موازتين ، أو مماستين .

= إلا أن هذا المذهب يخالف ذلك ، في أن الأجزاء هنا أجسام لها امتداد ،  
وتقبل الانقسام وها وفرضا فقط .

ومنها تتألف الأجسام بالتماس ، دون الاتصال الفعلي .

وإن ثبت هذا فسد القول بالهيوولي :

لأن الأجسام المركبة ، لا اتصال فيها ، وإتمامها مجموعة أجزاء صغيرة متماسة ،  
غير متماسكة .

وعن طريق الاتصال والانفصال الفعليين كانت تثبت الهيوولي .

ولأن الأجسام الصغيرة المؤلفة للأجسام الكبيرة ، وإن كان فيها امتداد  
واتصال حقيقيان ، إلا أنها غير قابلة للانفصال الفعلي .

وعن طريق قبول الانفصال الفعلي ، كانت تثبت الهيوولي .  
إذن فلا هيوولي .

(١) وفي نسخة « يشبههما » . (٢) يرد « الشيخ » هذا الوهم بقوله :  
إن هذه الأجزاء التي تزعمون تركيب الاجسام منها ، تقبل القسمة الوهمية  
وما يشبهها في زعمكم .

فهذه القسمة ، حين يتصور حصولها ، تجعل من الجزء الواحد جزئين :  
تكون طبيعة كل واحد منهما ، هي طبيعة الآخر - ضرورة أنه لم يحدث ما يغير  
هذه الطبيعة - وطبيعة كل واحد ، هي طبيعة المجموع السكون للجزئين ، وطبيعة =

تُحدث في المقسوم اثنيّية ما ، يكون طباع كل واحد من الاثنين ، طباع الآخر ، وطباع الجملة ، وطباع الخارج الموافق في النوع .  
وما يصح بين كل اثنين منها ، يصح بين اثنين آخرين .  
فيصح إذن بين المتباينين ، من الاتصال الرافع للاثنيّية الانفكاكية ، ما يصح بين المتصلين .  
ويصح بين المتصلين ، من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ، ما يصح بين المتباينين .

= كل واحد والمجموع ، هي طبيعة ماعدا هذا الجزء ، وما انقسم إليه : مما يتفق معه في النوع .  
وبما أن مقتضى الطبيعة الواحدة ، شيء واحد لا يختلف ، فالطبيعة التي تقبل الانقسام ، تقبله دائماً ، والتي لا تقبله ، لا تقبله دائماً .  
وبما أن هذه قبلته ، بدليل أنه وجد منها جزءان منفصلان ، بل أجزاء كثيرة تكون منها جسم ، بل أجسام .  
إذن هذه الأجزاء تقبل القسمة الفعلية ، قياساً على وجود أجزاء من طبيعتها منفصلة بالفعل .  
فإن قيل : هذا القياس ، وذلك التنظير ؛ غير مستقيم .  
لأن طبيعة الامتداد واحدة ، ومع ذلك فهذه الطبيعة تقبل الانفكاك الفعلي ، في الأجسام العنصرية كالخشب ونحوه .  
ولا تقبله في الأجسام غير العنصرية ، كالفلك .  
قيل في الجواب : إن عدم قبول الانقسام في الأجسام الفلكية ، أو في الأجسام الصغيرة الصلبة ، لأمر خارج عن طبيعة الامتداد ؛ إذ لو كان مقتضى طبيعته ، =

اللهم إلا من عائق مانع ، خارج من طبيعة الامتداد ، لازم<sup>(١)</sup> أوزائل<sup>(٢)</sup> .  
ولعل هذا العائق ، إذا كان لازما طبيعيا<sup>(٣)</sup> ، كان لا اثنيئية بالفعل ، ولا  
فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعة ، بل يكون نوعه في شخصه \* .  
إشارة :

كل نوع يحتل أن يكون له أشخاص كثيرة ، فعاق عن ذلك عائق لازم  
طبيعي ، فإنه لا يوجد للأشخاص المحتملة أن تكون لذلك النوع ، اثنيئية  
ولا كثرة تعرض<sup>(٤)</sup> ؛ بل يكون نوعه في شخصه ، أي لا يوجد من ذلك  
النوع إلا شخص واحد<sup>(٥)</sup> .

وكيف توجد اثنيئية ، أو كثرة ، لأشخاص ذلك النوع ؛ والعائق عنه لازم<sup>(٦)</sup>

---

= لما أمكن الانفكاك في جسم من الأجسام .

وإذا كان المانع خارجا عن طبيعة الامتداد ، كانت هذه الطبيعة من حيث  
ذاتها ، قابلة للانفصال الفعلي .  
وعن طريق هذا القبول ، يمكن إثبات الهيولى .  
وهو المطلوب .

(١) كما في الأفلاك . (٢) كما في الأجزاء الصلبة الصغيرة .

(٣) لعله يعني ، أن الشيء إذا كان من طبعه متنافيا ، مع الانفكاك الفعلي ،  
وكان في الوقت ذاته لازما لا ينفك لطبيعة الامتداد ، التي هي بحسب طبيعتها ،  
قابلة للانفكاك ؛ منع هذا اللازم من انفكاكها الفعلي ، فكان الموجود منها دائما  
شيئا واحدا ، غير متعدد . (٤) وفي نسخة « تفرض » .

(٥) وفي نسخة « أي لا يوجد ذلك النوع ، إلا شخصا واحدا » .

(٦) وفي نسخة « أمر » قبل « لازم » .



طبيعي<sup>(١)</sup> \* .

تذنيب:

أليس قد بان لك أن المقدار ، من حيث هو مقدار ؛ أو الصورة الجرمية ،

(١) كتب « الطوسي » في شرح هذه الإشارة يقول :  
« هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ؛ ويوجد في بعضها مترجما بالإشارة ،  
وفي بعضها بالتنبيه ، وفي بعضها بلا ترجمة .

ويشبه أنه كان حاشية ، فأثبت في المتن سهوا ؛ وذلك لأنه تقرير للمسألة  
المذكورة ، ومعناه ظاهر » .

وقال « الإمام الرازي في شرحه :

« كل ماهية فإما أن يكون نفس صورها ، مانعا من الشركة ، أولا يكون .  
والأول يقتضى أن لا يحصل من تلك الماهية إلا شخص واحد .  
والثاني يقتضى أن يكون تشخص الشخص ، الذي يدخل منها في الوجود ،  
زائدا على تلك الماهية .

وذلك الزائد ، إن كان لازما ، استحال أن يحصل في الوجود من تلك  
الماهية ، إلا شخص واحد ؛ واستحال على ذلك الشخص ، أن ينقسم انقساماً  
انفكا كما إلى جزئين ، وأن يحصل في الوجود من تلك الماهية شخصان ، مع  
أنا قد فرضنا أن المانع من ذلك ، لازم للماهية ، وهو محال » .

وقال « الطوسي » تعليقا على عبارة « الرازي » هذه :

« وفي مصدر هذه القسمة نظر ؛ لأن الماهية المعقولة ، لا يكون نفس  
تصوها ، مانعا عن الشركة ، إلا إذا عني بالماهية غير ما اصطاحوا عليه » .  
وهو نقد جيد .

وباتهاء هذه الإشارة يكون « الشيخ » قد فرغ من اثبات « الهيمولي » .

من حيث هي صورة جرمية ، مقارنة لما تقوم معه ، وتكون صورة فيه .  
ويكون ذلك هيولاها ، وشيئا هو في نفسه ، لا مقدار ولا صورة جرمية له ،  
ولتكن هي الهيولى الأولى ، فاعرفها .

ولا تستبعد أن لا يتخصص في بعض الأشياء قبولها لقدر معين ، دون ما  
هو أصغر أو أكبر ، منه <sup>(١)</sup> \* .  
إشارة :

يجب <sup>(٢)</sup> أن يكون محققا عندك ، أنه لا يمتد بعد في ملاء ، أو خلاء - إن

(١) يحاول « الشيخ » أن يفسد رأيا بنى على القول بتركب الجسم من  
الأجزاء الفردة .

ذلك هو قولهم : إن الجسم العظيم لا يصير صغيرا ، إلا لأحد أمرين :  
إما لأن الأجزاء كانت منتفشة ، فكان عظيما . فإذا اندمجت صار صغيراً .  
وإما لأنه ينفصل بعض الأجزاء عن الجسم العظيم ، فيكون الباقي صغيرا .  
كذلك لا يكون الجسم الصغير عظيما ، إلا بعكس هذين الأمرين .  
فيجوز « الشيخ » أن يكون العظم والصغر عن غير هذين الأمرين .  
وقد لخص « الإمام » في « الباب » مراده تلخيصا حسنا فقال ص ٥٠ :  
« قد بان لك أن المقدار والجسمية ، حالان في محل .  
وأنه ليس لتلك المحل مقدار ألبتة ، والشئ الذي لا مقدار له في نفسه ،  
تكون نسبة جميع المقادير إليه على السوية .

فلا يستبعد أن يتبدل المقدار الصغير ، بالمقدار العظيم ، من غير حدود  
خلاء في الداخل ، وانضياف جسم إليه من الخارج ، وبالعكس » .

(٢) يريد « الشيخ » أن يثبت أن الصورة لا تنفك عن الهيولى . =

جاز وجوده - إلى غير النهاية .  
والإلا<sup>(١)</sup> فمن الجائز أن يفرض امتدادان ، غير متناهيين من مبدأ واحد ،  
لا يزال البعد بينهما يتزايد .

= والوسيلة لذلك ، إثبات أن كل جسم متناه . فإن ثبت له ذلك ، استطاع  
أن يقول :

كل جسم متناه ، وكل متناه مشكل .  
فإذن الجسمية لاتنفك عن الشكل . والشكل لا يحصل إلا مع المادة ، فإذن  
يجب أن لاتنفك الجسمية عن المادة .

فهو لذلك يحاول إثبات الخطوة الأولى ، وهي إثبات تناهى الأبعاد .  
ويظهر أن هذه الخطى قد تأثر فيها « الشيخ » خطى إفلاطون من قبل ؛  
إذ يروون عنه ، أنه حكى عن إفلاطون - في الفصل الثانى من سابعة إلهيات  
الشفاء - قوله :

« ليس يجوز أن يكون بعد قائم ، لافى مادة :

لأنه إما أن يكون متناهيًا .

أو غير متناه .

والثانى باطل ؛ لأن وجود بعد غير متناه محال .

وإذا كان متناهيًا ، فالتحصاره فى حد محدود ، وشكل مقدر ؛ ليس إلا

لانفعال عرض له من خارج ، لالتفقس طبيعته .

ولن تنفعل الصورة إلامادتها ، فتكون مفارقة ، وغير مفارقة .

وهذا محال .

(١) هذا هو الدليل على تناهى الأبعاد ، الذى قلنا فيما سبق إن « الشيخ »

قد اتخذ طريقاً لإثبات ملازمة الصورة للمادة .

وقد رتبته « الشيخ » على مقدمات :

=

ومن (١) الجائز أن تفرض بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات .

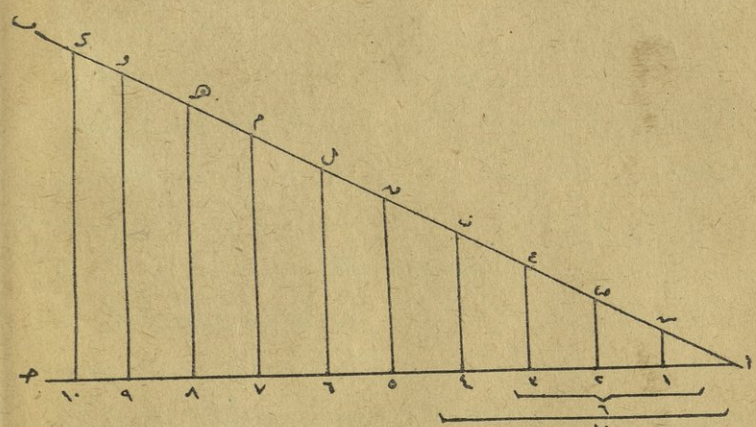
= ففي هذه الفقرة، يضع المقدمة الأولى هكذا :

إن لم تكن الأبعاد متناهية ، جاز أن يفرض خطان كضلعى المثلث ،  
يتبدآن من نقطة واحدة ، ولا يزال البعد بينهما يتزايد إلى غير النهاية .

(١) وفي هذه الفقرة ، يضع مقدمة أخرى هكذا :

ومن الجائز أن تفرض بين ضلعى المثلث هذين أبعاد تتزايد بنسبة واحدة .

« أنظر الشكل » .



فمثلا إذا فرضنا الحطين هما « ا » « ب » « ا » « ب » « ا » « ب » وفرضنا بينهما

هذه الابعاد :

«س»	وطوله ١ ذراعا	« ل »	وطوله ٦ ذراعا
«ص»	» ٢ »	« م »	» ٧ »
«ع»	» ٣ »	« هـ »	» ٨ »
«ف»	» ٤ »	« و »	» ٩ »
«ق»	» ٥ »	« ء »	» ١٠ »

ومن الجائز أن تفرض بينهما<sup>(١)</sup> هذه الأبعاد إلى غير النهاية ؛ فيكون هناك إمكان زيادات ، على أول تفاوت يفرض بغير نهاية .

ولأن<sup>(٢)</sup> كل زيادة توجد ، فإنها مع المزيد عليه قد توجد في بُعد<sup>(٣)</sup> واحد .

= أمكن أن يفرض بين هذين الخطين أبعاد إلى ما لانهاية ، تتزايد بهذه النسبة؛ مادام الخطان لا نهاية لهما .

(١) وفي نسخة « فيهما » .

(٢) وفي هذه الفقرة يضع مقدمة جديدة هكذا :

يمكن اشتغال بعض الأبعاد على مجموع ما قبله منها :

فمثلا الخط « ل » يبلغ طوله ستة أذرع ، وهو نفس مجموع أطوال

الخطوط « س » ، « ص » ، « ع » : لأن

«س» طولها ١

«و»ص» ٢

«و»ع» ٣

ومجموعها ستة .

كذلك الخط « ء » طوله ١٠

وهذا المقدار يساوي مجموع أطوال الخطوط :

« س » ، « ص » ، « ع » ، « ف » .

ومن ناحية لفظية ، لا أكاد استسيغ بدء الجملة باللام في قوله « ولأن

كل زيادة » إذ الكلام معها يشبه أن يكون ناقصا ما يتعلق به اللام .

(٣) وفي نسخة بحذف كلمة « بعد » .

وأية زيادة<sup>(٦)</sup> أمكنت ، فيمكن أن يكون هناك بُعد ، يشتمل على جميع ذلك الممكني .

(١) وفي نسخة « زيادات » .

وفي هذه الفقرة يرتب « الشيخ » على هذه المقدمات ، النتيجة المرجوة ، فيقول :

حيث إنه يمكن امتداد خطين من نقطة واحدة إلى ما لانهاية له .  
وحيث إنه يمكن أن يفرض بين هذين الخطين أبعاد تتزايد بنسبة واحدة على ما بيناه في الشكل .

وحيث إنه يمكن أن يوجد بين هذه الأبعاد ما يشتمل على مجموع ماسبقه .  
وحيث إن هذه الأبعاد المفروضة بين هذين الخطين يمكن أن تستمر هكذا متزايدة إلى ما لانهاية له ، ضرورة أن الخطين لانهاية لهما .

إذن فيجب إمكان وجود بعد يشتمل على مجموع ما قبله من الأبعاد التي لانهاية لها ، على نحو ما بيننا سابقا ، من اشتغال البعد « ل » على مجموع الأبعاد « س » ، « ص » ، « ع » .

كذلك البعد « ء » يشتمل على مجموع الأبعاد « س » ، « ص » ، « ع » ، « ف » .  
إذ أنه لو لم يكن وجود هذا البعد المشتمل على مجموع الأبعاد غير المتناهية ممكنا ، لوجب أن يتناهى الخطان اللذان على هيئة ضلعي المثلث . والمفروض عدم تناهيهما .

وإذا اشتمل هذا البعد المفروض على مجموع الأبعاد غير المتناهية التي قبله ؛  
وجب أن يكون هو أيضاً غير متناه ؛ لأن ما يساوى غير المتناهى ، يكون غير متناه .

إذن يكون هذا البعد غير المتناهى واقعا ، بين حاصرين هما الخطان =

وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد إلى حد ، ليس للزائد عليه إمكان ؛ فيكون إنما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود ، الذي في القوة ؛ فيصير البعدُ بين الامتدادين محدودا في التزايد ، عند حد لا يتجاوزه في العظم ، وهناك ينقطع لاحالة الامتدادان ، ولا ينفذان بعده .

= اللذان على هيئة المثلث .

وهذا محال بين الإحالة ؛ لأن وقوعه بين خطين يحدهانه ويحصرانه ، يتنافى تمام المناقاة مع كونه غير متناه في البعد .

هذا وإنى لأحب أن أعود إلى النص لنتفهم بعض ألفاظه وعباراته ، فإن فيها شيئا من الغموض والخفاء ، بعدما أبنا في إسهاب جوهر المنكرة :

فقوله « وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد ، إلى حد ليس للزائد عليه إمكان » معناه : إن لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الأبعاد الممكنة ، وجب أن يكون وقوع الأبعاد واقفا حد ، ليس يمكن الزيادة عليه .

ويلزم من وقوف الأبعاد عند حد لا يمكن الزيادة عليه ، أن لا يوجد بعد مشتمل إلا على عدد محصور متناه ، من جملة الأبعاد غير المتناهية التي هي موجودة بالقوة وهذا معنى قوله « فيكون إنما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود » .

ويلزم من وقوف الأبعاد عند حد لا تتجاوزه أن ينتهي الخطان اللذان فرضنا أنهما لا ينتهيان .

وذلك معنى قوله « وهناك ينقطع لاحالة الامتدادان » .

وأما قوله « وإلا أمكنت الزيادة على أكثر مما يمكن ... الخ » .

فمعناه أنه : إن لم ينقطع الخطان حين فرضنا أنه لا يمكن وجود بعد يشتمل على جميع الأبعاد قبله ؛ فقد يوجد بعد أكبر مما فرض أنه لا يمكن أكبر منه . =

وإلا أمكنت الزيادة على أكثر<sup>(١)</sup> مما يمكن ، وهو ذلك المحدود ، من جملة غير المحدود .

وذلك<sup>(٢)</sup> محال .

فبين<sup>٣</sup> أنه يكون هناك إمكان أن يوجد بعد<sup>٤</sup> بين الامتدادين الأولين ، فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية .

فيكون مالا يتناهى ، محصورا بين حاصرين .

هذا<sup>(٣)</sup> محال .

وقد تستبين استحالة ذلك أيضا من وجوه أخرى ، يستعان فيها بالحركة<sup>(٤)</sup>

---

= وأما قوله « فبين أنه يكون هناك إمكان ... الخ »

فمعناه أنه حيث وجب امتداد الخطين إلى مالا نهاية له — كما هو الفرض — ، وحيث وجب وجود بعد يشتمل على جميع الأبعاد قبله مما لانهاية له ، لزم أن يكون هناك بعد لانهاية له ، مع أنه محصور بين حاصرين .

وذلك هو المحال الذى أدى إليه افتراض عدم تنهى الأبعاد . وما أدى إلى

المحال محال .

ولعله قد ظهر لك من تتبع عبارة « الشيخ » أن فيها غموضا ، جر إليه

الإسراف فى الإيضاح .

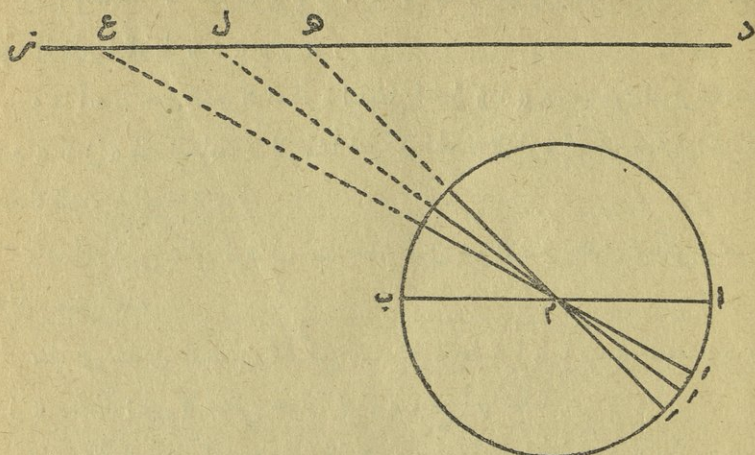
(١) وفى نسخة « ما يمكن » .

(٢) وفى نسخة « وهو » .

(٣) وفى نسخة « وهو » .

(٤) أما التى يستعان فيها بالحركة فنفرض دائرة « م » كما فى الشكل . =





يقطعها الخط « ا » « ب » ماراً بمركزها « م » .  
 ونفرض الخط « د » « ز » غير متناه في جهة « ز » وموازيًا في الوقت  
 نفسه للخط « ا » « ب » .  
 فإذا تحركت الدائرة بحيث يسامت الخط « ا » « ب » الخط « د » « ز »  
 فيمكن حينئذ مد الخط « ا » « ب » بنقط حتى يلتقي مع الخط « د »  
 « ز » في نقطة « ه » .  
 فتنشأ زاوية من التقاء الخطين هي « ا » « ه » « د » .  
 ولكن - بمقتضى ما انتهى إليه « الشيخ الرئيس » من أن الأجسام والسطوح  
 يمكن تقسيمها إلى ما لا نهاية له - يكون ممكنًا الحصول على زاوية أقل منها .  
 فإذا حركنا « ا » « ب » حركة نحصل بمقتضاها على زاوية أصغر من هذه  
 الزاوية ، انتقل رأس الزاوية من « ه » إلى « ل » .  
 فإذا حركنا « ا » « ب » حركة أخرى نحصل بمقتضاها على زاوية أقل من  
 الزاوية الأخيرة ، انتقل رأس الزاوية من « ل » إلى « ع » .  
 =

= وهكذا كما صغرت الزاوية ، كما ذهب رأسها إلى مسافة أبعد في الجهة غير المتناهية للخط « د » « ز » .

وبما أنه - حين تتحرك الدائرة لينتقل الخط « ا » « ب » من الموازاة للخط « د » « ز » إلى المسامته - لا تنشأ الحركة المحدثة للزاوية الكبيرة ، قبل الحركة المحدثة للزاوية الصغيرة .

وبما أنه ليس يمكن الوقوف عند حد يكون هو الأصغر الذي لا يمكن وجود ما أشد صغراً منه .

بناء على هذين الأصلين لا يمكن مسامته الخط « ا » « ب » للخط « د » « ز » مطلقاً : أي لا تمكن حركة الدائرة ، مع أنها ممكنة .  
واستحالة الممكن إنما جاء في نظرهم من افتراض الخط « د » « ز » غير متناه من جهة « ز » .

\* \* \*

هذا هو البرهان مشروحاً ، موضحاً بالرسم ؛ وهاك نص عبارتهم فيه :

قال « الطوسي » ج ١ ص ٤٩ :

« الوجه الذي يستعان فيه بالحركة ، هو المبني على فرض كرة ، يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه ، يجب أن يسامته بعد الموازاة ، بحركة الكرة . فيلزم أن يوجد في الخط أول نقطة يسامتها القطر ، ويستحيل أن يوجد ؛ لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة .

فيلزم الخلف » .

وقال « صاحب المحاكات » ص ٦٤ عن هذا البرهان ويسميه برهان « المسامته » :

« أما برهان المسامته :

فإننا إذا فرضنا كرة ، خرج من مركزها قطر متناه ، مواز لخط غير متناه . =

= وتحركت الكرة، حتى زالت الموازية إلى المسامته .  
فلا بد أن يوجد في الحُط غير المتناهي ، نقطة هي أول نقطة المسامته .  
لكنه محال في الحُط غير المتناهي .  
أما بيان الشرطية :  
فلأن المسامته ، ما كانت ثم حصلت ، فيكون لها أول بالضرورة .  
وأما استحالة التالى فلوجهين :  
أحدهما : أن كل نقطة تفرض في الحُط غير المتناهي ، أول نقطة المسامته ؛  
تكون المسامته معها بزواية حادثة في المركز .  
والزاوية قابلة للقسمة إلى غير النهاية . فالمسامته بزواية أصغر منها ، قبل  
المسامته بتلك الزاوية .  
فهى مع نقطة أخرى فوق تلك النقطة المفروضة .  
والثانى : أن المسامته مع أى نقطة تفرض ، يكون للحركة .  
وكل حركة منقسمة إلى غير النهاية ، فالمسامته ببعض تلك الحركة ، يكون  
مع نقطة أخرى فوقها .  
فما فرض أول نقطة المسامته ، لا يكون أول نقطة المسامته .  
هذا خلف « .

\*\*\*

هذا هو دليل « المسامته » كما يسميه « صاحب المحاكات » .  
وإن فى نفسى من هذا الدليل شيئاً .  
إذ يبدو لى أن تجوز انقسام الزاوية إلى أقسام لا نهاية لها ، كان هو السبب  
الذى جر إلى هذا المحال ، وليس عدم تنهى الحُط « د » « ز » هو الذى  
جر إليه .  
=

أو لا يستعان (١) .

= إذ أننا لو قلنا : إن الخط « ا » « ب » لا يمكن أن ينتقل نقلةً ويقطع مسافة ، إلا بعد أن يقطع مادونها ، ولا يقطع مادونها إلا بعد أن يقطع ما هو أصغر منه ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، فلا تمكن الحركة ولا المسامته ، سواء قلنا : إن الخط « د » « ز » متناه أو غير متناه .

ولو أننا فرضنا أن هناك مسافة وحركة لا يمكن وجود أصغر منهما فعلا ، وإن أمكن فرضا وتقديرا . فإن امتداد الخط « ا » « ب » سيلتقي مع الخط « د » « ز » عند نقطة لا يمكن القول بأنه قبل مسامته له عندها يجب أن يسامته عند نقطة قبلها .

وإذن فليس يهنا بعد ذلك أن يكون الخط « د » « ز » ذاهباً وراء هذه النقطة إلى ما لا نهاية له ، أو واقفاً عندها ، أو ذاهباً إلى ما بعدها بقليل .  
والخلاصة أن الذي جر إلى المحال - فيما أرى - إنما هو تجويز انقسام الزاوية - التي تحصل من حركة قطر الدائرة الموازي للخط الخارج عن الدائرة - إلى ما لا نهاية له ، لا تجويز امتداد الخط الموازي للدائرة إلى ما لا نهاية .  
فلا يكون الدليل منتجا للمطلوب ، وهو استحالة تناهى الأبعاد .

(١) وأما التي لا يستعان فيها بالحركة ، فيقول عنه « الشيخ الرئيس » في « النجاة » القسم الطبيعي ص ٢٠٢ طبع دار السعادة لسنة ١٣٣١ هـ .  
« ولزبرهن أنه لا يتأتى أن يوجد مقدار ذو وضع ، غير متناه ؛ لأنه إما أن يكون غير متناه من الأطراف كلها ، أو غير متناه من طرف .  
فإن كان غير متناه من طرف ، أمكن أن يفصل منه من الطرف المتناهي ، جزء بالتوهم .

= فيؤخذ ذلك المقدار مع ذلك الجزء ، شيئاً على حدة .

= و بانفرادة شيئاً على حدة .

ثم نطبق بين الطرفين المتناهيين في التوهم ؛ فلا يخالو :  
إما أن يكونا بحيث يمتدان معاً متطابقين في الامتداد ، فيكون الزائد  
والناقص ، متساويين . وهذا محال .

وإما أن لا يمتد - يعنى الناقص - بل يقصر عنه ، فيكون متناهيأ ، والفضل  
أيضاً كان متناهيأ ؛ فيكون المجموع متناهيأ ، فالكل متناه .

وأما إذا كان غير متناه من جميع الأطراف ... الخ »

وهذا هو البرهان المسمى عندهم « برهان التطبيق » .

كما أن البرهان الذى ذكره « الشيخ » هنا في الإشارات - أعنى افتراض  
خطين يلتقيان في نقطة ، ويمتدان على هيئة ضلعى مثلث ، على نحو ما شرحناه  
سابقاً - فيسميه بعضهم « البرهان السامى » لأن الشكل حين يرسم يكون على  
هيئة سلم .

ومما هو جدير بالذكر أن برهان التطبيق الذى يستعمله « ابن سينا » لبطلان  
تناهى الأبعاد ، يستعمله المتكلمون في بطلان التسلسل مطلقا ، ويصرح ابن سينا  
بأنه لا يمكن استخدامه فيما استخدمه فيه المتكلمون ، قال في النجاة ص ٢٠٢ :

« إنه لا يتأتى أن يكون كم متصل موجود الذات ذو وضع ، غير متناه .

ولا أيضاً عدد مرتب الذات موجود معا ، غير متناه .

وأعنى بمرتب الذات أن يكون بعضه أقدم من بعض بالطبع ...

وأما إذا كانت الأجزاء لا تتناهى ، وليست معا ، وكانت فى الماضى والمستقبل

فغير متمتع وجودها ، واحداً قبل آخر ، أو بعده ، لا معا .

أو كانت ذات عدد غير مترتب ، فى الوضع ولا الطبع ؛ فهلا مانع عن وجوده

معا ، ولا برهان على امتناعه .

ولكن فيما ذكرناه كفاية<sup>(١)</sup> \*

= بل على وجوده برهان .

أما من القسم الأول :

فإن الزمان قد ثبت أنه كذلك .

والحركة كذلك .

وأما من القسم الثاني :

فيثبت لنا ضرب من الملائكة والشياطين ؛ لانهاية لها في العدد - كما  
سيلوح لك الحال فيه - .

وجميع هذا يحتمل الزيادة عليه ، ولا يفيد احتماله إياها ، جواز الانطباق .

ولأن ما لا ترتب له في الوضع أو الطبع ، فلن يحتمل الانطباق .

وما لا وجود له معا ، فهو فيه أبعد .

وأما السبيل التي يسلكها الناس في نفي اللانهاية في الماضي فكأنها إما من  
ذاتعات محمودة ، وإما من مقدمات سوفسطائية ، وليس شيء منها يبرهاني .

(١) وقول «الشيخ» : « وفيما ذكرناه كفاية » يفيد أن هذا البرهان الذي

ذكره ، والذي يسمى بـ « السلمي » كاف في إثبات تناهي الأبعاد ، سواء في  
جهة أو في أكثر من جهة .

ولكن « صاحب المحاكات » يقول ص ٦٤ :

« واعلم أن هذا البرهان - يعني السلمي - لا يدل إلا على امتناع اللانهاية ،

من الجهتين : الطول والعرض .

أما امتناع اللانهاية من جهة واحدة ، فلا دلالة له عليه ؛ لأنه لو فرض

اللانهاية من جهة الطول فقط ؛ لم يمكن وجود خطين يخرجان من نقطة

واحدة ، وينفرجان متزايدا إلى غير النهاية ، ضرورة توقف إمكان انفراجهما =

= كذلك ، على اللاتناهي في العرض .

وعلى هذا لا يتم الدلالة على لزوم الشكل للامتداد الجسماني .

فإن الشكل : هيئة إحاطة الحد الواحد أو الحدود ، بالشئ .

وذلك يتوقف على تناهي الامتداد الجسماني ، في سائر الجهات ؛ فلا يكون

فيما ذكره « الشيخ » كفاية ، فلا بد من الاستعانة بأحد البرهانين الآخرين

- يعني برهاني « المسامحة والتطبيق » - .

ولعل الحق مع « صاحب المحاكات » ؛ فإن عبارة « الشيخ » نفسه في

« النجاة » وقد صرت بنا ، تفيد أن لإثبات عدم التناهي من جهة واحدة ،

طريقاً خاصاً به غير الطريق الذي يثبت به عدم التناهي من جميع الجهات .

\* \* \*

ومما هو جدير بالالتفات إليه قول « الطوسي » في مبدأ شرحه لمسألة تناهي

الأبعاد ، ج ١ ص ٢٧ :

« هذه مسألة تناهي الأبعاد .

وهي إحدى المقاصد في العلم الطبيعي .

وهي أيضاً مبدأ لمسائل أخرى :

منها إثبات محدد الجهات - كما سيأتي بعد - ، وهي أيضاً من الطبيعيات .

ومنها مسألة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها - أعني المقدار - عن

الهيولى .

وهي من علم ما بعد الطبيعة » .

فهذا يدل - كما أشرنا إليه سابقاً ص ١٢ - على أن مسائل هذين العاملين - الطبيعي

والإلهي - متشابكة متداخلة ؛ ولذا سلكتهما معاً في أنماط متعاقبة مترتبة .

إشارة :

فلقد<sup>(١)</sup> بَانَ لك أن الامتداد الجسماني ، يلزمه التناهي ؛ فيلزمه الشكل ؛  
أعنى في الوجود .

(١) يحاول « الشيخ » في هذه الإشارة أن يثبت أن الصورة لا تنفك  
عن الهيولى .

وهي من مسائل ما بعد الطبيعة على ما أشرنا إليه ص ٤٣ .  
وملخص هذه المحاولة :

أن الامتداد الجسماني يلزمه التناهي — لأنه قد أثبت فيما سبق ص ٣٠ وما  
بعدها — أن الأبعاد متناهية .

والتناهي يلزمه الشكل ؛ إذ الشكل هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة ، أو  
أكثر من واحدة ، من جهة إحاطتها به ، وإذا حقق ذلك كان ماهية من  
الكيفيات المختصة بالكميات .

إذن الامتداد الجسماني يلزمه الشكل ؛ ولكن ليس لزوم الشكل للامتداد  
من حيث ماهيته ، بحيث يكون لا يمكن أن يوجد في الخارج ويتصور في الذهن  
إلا متناهيًا مشكلاً ؛ بل هو لازم خارجي فقط ، دون التصور الذهني ، إذ يمكن  
أن يتصور غير متناه .

وهذا هو معنى قول « الشيخ » : « أعنى في الوجود » .

بيد أن لزوم الشكل للامتداد ، لا يخرج عن أحوال ثلاثة .

١ — إما أن يلزمه لنفسه ، بمعنى أنه لو فرض انفصال الامتداد عن الهيولى ،

للزومه الشكل من غير أن يكون هناك مدخل لشيء آخر أصلاً .

وقد أبطل « الشيخ » هذه الحال بأنه يلزم من ارتباط الشكل بالامتداد

=

وحده ، أمور :



فلا يخلو :

إما أن يكون هذا اللازم ، يلزمه - ولو انفرد بنفسه - عن نفسه .

أو يلحقه ويلزمه - لو انفرد بنفسه - عن سبب فاعل مؤثر فيه .

أو يلزمه بسبب الحامل ، والأمور التي تكتنف الحامل .

ولو لزمه منفرداً بنفسه عن نفسه ؛ لتشابهت الأجسام : في مقادير

الامتدادات ، وهيئات التناهي والتشكل ، وكان الجزء المفروض من مقدار ما ، يلزمه ما يلزم كليته .

---

أولاً : أن تتشابه الأجسام في المقادير .

لأن الامتداد في الأجسام متشابه ؛ والعلل المتشابهة ، تنتج معلولات متشابهة

ثانياً : أن تتشابه الأجسام في هيئات التناهي .

ثالثاً : أن تتشابه الأجسام في التشكل .

والفرق بين هيئات التناهي والتشكل ، هو الفرق بين البسيط والمركب .

لأن هيئة التناهي ، أمر يعرض للشيء المتناهي .

والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض .

رابعاً : أن يلزم الجزء المفروض من مقدار ما ، ما يلزم كليته .

بمعنى أنه لو فرض وجود أقل قليل من الامتداد ؛ لكان المقدار الموجود

معهُ ، هو نفس ما يوجد مع امتداد يكون أكثر مقدار يمكن ؛ وإذن لا يكون

هناك قلة ، ولا كثرة .

وهذه اللوازم كلها باطلة ، فبطل ما أدى إليها، وهو استلزام الامتداد للتشكل

من غير مدخلة شيئاً آخر أصلاً .

ب - وإما أن يلزم التشكل الامتداد ، ولو انفرد عن المادة ولـكن =

ولو لزم ذلك بسببِ فاعل مؤثر ، وهو منفرد بنفسه ؛ لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه - من غير هيولاه - للفصل والوصل ، وكان له في نفسه قوة الانفعال .

وقد بانستحالة هذا .

فبقي أنه بمشاركة من الحامل .

فلهيولى إذن تأثير في وجود مالا بد للصورة في وجودها ، منه : كالتناهي

والتشكل \*

---

= بمداخلية فاعل مؤثر فيه .

وقد أبطل « الشيخ » هذه الحال بأنه : يلزم من ذلك أن يكون المقدار الجسماني قابلا في نفسه :

للفصل والوصل .

وكان منفعلا بنفسه .

وهذا باطل ، لأن الشيخ قد أثبت فيما مر بنا ص ٢٣ أن قوة القبول للاتصال والانفصال ، إنما هي لشيء غير المقدار .

> - وإما أن يلزم الشكل الامتداد لشيء غير نفسه ، وغير فاعل مؤثر فيه ؛ وليس ذلك إلا محله وهيولاه .

فالامتداد - أعنى الصورة - يلزمه الشكل ، ولا يوجد إلا مشكلا ، يعنى أن الشكل ضرورى للصورة وبما أن الشكل لا يحصل لها إلا بوساطة الهيولى ، تكون الهيولى ضرورية لوجود الصورة .

وهو المطلوب .

وهم وتنبیهه<sup>(١)</sup> :

أو لعلك<sup>(٢)</sup> تقول : وهذا أيضاً يلزمك في أشياء أخر .  
فإن الجزء المفروض من الفلك ، ليس له شكل الفلك .  
ثم تقول : إن الشكل للفلك مقتضى طباعه ؛ وطبعُ الجزء وطبعُ الكل  
واحد .

(١) وفي نسخة « وهم وإشارة » .

(٢) سبق لـ « الشيخ » حين أراد أن يثبت أن لاغنى للصورة عن الهيولى  
أن قال : إن الامتداد يستلزم الشكل ، بوساطة التناهي ، فلا يخلو هذا  
الامتداد :

إما أن يكون امتداد الشكل من غير مدخلية شيء آخر أصلا .  
وإما أن يكون لأمر أخرى على ما مر بك بيانه ص ٤٤ .  
ثم رتب على الفرض الأول أنه لو كان الامتداد بنفسه مستلزما للشكل  
لوجب أن يكون مقدار الجزء هو نفس مقدار الكل ، فلا يكون هناك قلة  
ولا كثرة .

سبق لـ « الشيخ » هذا ، ثم استشعر اعتراضا عليه ، فحكاه بقوله :  
« أو لعلك تقول ... الخ » .

وحاصل هذا الاعتراض أن يقال : إن « الشيخ الرئيس » منع أن يكون  
الشكل لازما للامتداد وحده بناء على أن المعاول - وهو الشكل - مختلف في  
الكل والجزء ، مع تشابه العلة فيهما وهى الامتداد .

وأنه لو كان الامتداد هو وحده العلة ، لوجب تشابه المعاول وهو الشكل  
والمقدار .

فنقول<sup>(١)</sup> لك : إن الشكل حصل للفلك ، عن طبيعة قوة ، أوجبت لهيولاه

= فعدم تشابه المقدار والشكل في السكل والجزء ، دليل على أن الامتداد ليس هو وحده العلة .

فهذا المنع غير مسلم ، وهذا البناء غير سليم ؛ لأنه يجوز عندك أن تتشابه العلة ، ولا يتشابه المعول .

ألا ترون أننا حين نفرض جزءاً من الفلك ، لا يمكن أن يكون لهذا الجزء مقدار السكل وشكله ، ضرورة .

وشكل الفلك مقتضى طبيعه .

وطبع السكل والجزء واحد .

فأمكن أن تتشابه العلة - وهي طبع الفلك - في السكل والجزء .

مع اختلاف المعول وهو مقدار السكل وشكله ، ومقدار الجزء وشكله .

فلم يلزم من تشابه العلة تشابه المعول .

وإذن يصح أن يكون الامتداد هو وحده علة الشكل ، وليس يلزم من هذا أن يكون شكل السكل والجزء واحداً ، كما ادعيت .

هذا هو الاعتراض ، وقد أخذ في الإجابة عنه بقوله :

« فنقول لك ... الخ » .

(١) شروع في الإجابة عن الإشكال السابق .

وقوله « عن طبيعة قوة » : يعني بها الصورة النوعية .

وقوله « تلك الجرمية » : يعني بها الصورة الجسمية .

فمعى هذه الفقرة : أن الصورة النوعية للفلك هي التي أوجبت لهيولاه صورته الجسمية وشكله معا .

وقوله « فلما وجب لها ذلك... الخ » يعني به : أن الصورة النوعية للفلك =

لما أوجبت له ذلك الشكل ، أوجبت أن لا يكون للجزء - من حيث هو جزء - شكل الكل .

ضرورة أن وجود الجزء في الجسم البسيط متأخر عن وجود الكل ، فلا يكون شكله وهو جزء كشكل الكل .

ومفاد مجموع هذه العبارات : أن شكل الفلك كان نتيجة للصورة النوعية . والصورة النوعية في الفلك جزءا وكلا ، واحدة .

وهذا كان يحتم أن يكون شكل الجزء والكل في الفلك واحدا على مقتضى مقاله « الشيخ الرئيس » من أن الامتداد لو كان هو وحده العلة في الشكل لوجب أن يكون شكل الكل والجزء واحدا ، ضرورة أن العلة المتشابهة تنتج المعلولات المتشابهة - لولا مقارنة الفلك من أمور حالت دون اطراد هذا القانون .

وهذه الأمور التي قارنت هي ما أشار إليها بقوله :

« فهذا له عن عارض ومانع ... الخ » .

أي هذا الحال للفلك الذي خالف فيه ما كان يتوقع له ، ناشيء عن عارض ... الخ .

والعارض ، هو الكلية والجزئية ، التي تعرض للفلك بوساطة هي-ولاه ، بخلاف الجسمية المجردة عن الهيولى - أعني الامتداد - فلا تعرض له الكلية والجزئية .

والمانع : هو كون الجزء مفروضا بعد حصول الكل ، فإن هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه اتحاد العلة .

وهذا بخلاف الجسمية المجردة عن المادة ، فإنه لا يتصور فيها جزء ولا كل .

=

وهناك أمر ثالث منضم إلى هذين ، وهو مقارنة الفلك للهيولى التى تقبل الصورة وتحملها ، وتتجزأ بها . ولا وجود لهذه الهيولى فى الجسمية المجردة .  
فلهذه الأمور الثلاث : لوجودها فى الفلك ، وعدم وجودها فى الجسمية المجردة لم يلزم أن يكون حال الفلك ، كحال غيره مما لم تتوافر فيه كل هذه الأمور ، كالمقدار مثلا .

ولذلك قال :

« وأما المقدار ... الخ » .

يعنى : وأما الجسمية المجردة ، فليس لها - بحسب الغرض المذكور ص ٤٤ الذى ينص على أن الامتداد وحده كان علة التشكل - إلا هذه الطبيعة فلا يتصور فيها كل وجزء ، لامن نفسها ، ولا من علة أخرى خارجة عنها ؛ إذ المفروض أنها مأخوذة وحدها . ولا من مقارنة هيولى ؛ إذ المفروض أن الامتداد مأخوذ حال كونه مجردا عن الهيولى .

وحيث كان الأمر كذلك فلا يحصل اختلاف أصلا فيما توجبه العلة المتشابهة فلا كلية ولا جزئية ، بخلاف الحال فى الفلك .

وهذا معنى قوله « فلا يجب أن تستحق شيئا معيننا ... الخ » .

وأما قوله « فليس يجب أن يقال ههنا ... الخ » .

فمعناه : أنه لا يقال فى ذلك الغرض المذكور - أعنى حين يؤخذ الامتداد مجردا ، ويكون هو وحده علة التشكل - إن فاعلا قدا أثر فيه ، كما قيل فى الفلك : إن الصورة النوعية قد أثرت فيه ، ولا إن مادته قد استعدت وقبلت التجزى إلى القلة والكثرة كما قيل فى الفلك ذلك ؛ إذ لامادة له ، ولا أن صلاحية الموضوع قد هيأت له قبول الانقسام ؛ كما قيل فى الفلك ذلك ؛ إذ لا موضوع له .  
فاذن ظهر الفرق بين ذلك الغرض المذكور حين يجعل الامتداد وحده ،

تلك الجرمية ، ولم يجب<sup>(١)</sup> لها ذلك عن نفسها أو عن جرميتها .  
فلما وجب لها ذلك ، وجب - بإيجاب ذلك السبب - أن لا يكون لما  
يفرض بعد ذلك جزءاً ، ما للشكل ؛ لكونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة<sup>(٢)</sup>  
الشكل ، صورة الشكل .

فهذا له عن عارض ، ومانع ، وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحملها

= هو علة الشكل .

و بين الفلك .

فاندفع الاعتراض .

ونعود بك بعد إلى تحقيقات لفظية ، يقتضيها تحرى ضبط المتن .

(١) وفي نسخة « لم يكن » .

(٢) في نسخة تكرار قوله « صورة الشكل » وهي التي اخترنا وضعها

في الصلب .

إحداهما مجرورة بالإضافة إلى قوله « حصول » .

والأخرى مرفوعة على أنها فاعل « لا يكون » .

والمعنى على هذا : لا يكون للجزء صورة الشكل ، بعد حصول صورة الشكل .

وفي نسخة ، بعدم تكرارها . ويكون فاعل قوله « لا يكون » ضميراً يعود

إلى لفظ « ذلك » في قوله « فلما وجب لها ذلك » و « ذلك » واقع على « الشكل »

وعلى هذا يكون المعنى :

فلما وجب لحيولا الفلك بواسطة الصورة النوعية ، ذلك الشكل المخصوص ،

وجب بهذه الوساطة نفسها أن لا يكون ذلك الشكل لما يفرض جزءاً .

ويجوز أن يكون فاعل قوله « لا يكون » هو « ما » في قوله « ما للشكل »

ويتجزأ بها .

وأما المقدار : لو انفرد ولم يكن هناك شيء يوجب شيئاً ، إلا طبيعة المقدارية - وتلك الطبيعة هي واحدة - لم تنصر كلاً وغير كل ، بحسب ذلك الفرض ، لا من نفسها ، ولا من علة ، ولا من مقارنة قابل .

فلا يجب أن تستحق شيئاً معيناً ، مما يختلف فيه ، حتى نفس الكلية والجزئية .

فليس يمكن أن يقال ههنا ، لحقها من غيرها شيء ، بحسب إمكان وقوة ما ، أو صلوح موضوع ؛ لخواص سابقا ؛ ثم تبع ذلك أن صار ماهو كالجزم بحالة مخالفة \*

تنبية :

هذا الحامل<sup>(١)</sup> إنما له الوضع<sup>(٢)</sup> ، من قبل اقتران الصورة الجسمية به . ولو كان<sup>(٣)</sup> له في حد ذاته وضع :

---

(١) يعنى بالحامل الهيمولى .

(٢) الوضع : كون الشيء بحيث يمكن الإشارة الحسية إليه .

(٣) يريد إقامة الدليل على ماسبق من دعواه أن الهيمولى لا يمكن الإشارة الحسية إليها ، إلا بوساطة اقتران الصورة الجسمية بها .

الدليل على ذلك ، أنه لو أمكنت الإشارة الحسية إلى الهيمولى ، في حال عدم اقترانها بالصورة ، لم ينحل الحال :

إما أن تكون منقسمة ، في جميع الجهات .



وهو منقسم ؛ كان في حد ذاته ، ذا حجم .  
أو غير منقسم ؛ كان في حد نفسه ، مقطوع منتهى إشارة :  
نقطة ، إن لم ينقسم ألَبْتة .  
أو خطا ، أو سطحا ؛ إن انقسم في غير جهة الإشارة \*

= أو لاتكون منقسمة في جميع الجهات .  
فإن كانت منقسمة في جميع الجهات كان معنى ذلك أنها جسم وأن لها امتدادا  
يقبل القسمة ، وهذا الامتداد ليس إلا الصورة .  
والمفروض أنها خالية عن الصورة .  
هذا خلف .

وإن كانت غير منقسمة في جميع الجهات ، والمفروض أنها ذات وضع بحيث  
تتمكن الإشارة الحسية إليها .

فأما أن تكون غير منقسمة أصلا ، فتكون نقطة .  
أو منقسمة في جهة واحدة ، فتكون خطا .  
أو منقسمة في جهتين ، فتكون سطحا .  
وباطل أن تكون خطا أو سطحا ، لأن فيهما امتدادا قابلا للانفصال ، أعنى  
صورة ، والمفروض أن الهيولى خالية عن الصورة .  
هذا خلف .

وأیضا الخط والسطح ، أعراض تحتاج إلى هيولى تقوم بها ، فلو كانت  
الهيولى خطا ، أو سطحا ، لاحتاجت إلى هيولى تقوم بها ، والهيولى لا تحتاج  
إلى هيولى .

وباطل أن تكون نقطة ؛ لأن النقطة تحتاج إلى ما تقوم به ، إذ لو لم تحتاج =

تنبیه :

فلو (١) فرضنا هيولى بلا صورة ، وكانت بلا وضع ؛ ثم لحقتها الصورة ،

= لكانت جزء لا يتجزأ ، وقد بطل القول بالجزء ؛ فوجب أن تكون محتاجة إلى محل .

والهيولى لا تحتاج إلى محل تقوم به .

فلم يصح إذن كون الهيولى - حين تفرض ذات وضع - منقسمة ولم يصح كونها غير منقسمة .

فبطل أن تكون وهى منفردة ذات وضع .

وهو المطلوب .

أما قوله « كان في حد نفسه مقطع منتهى إشارة . » ؛ فمعناه الحرفي أن الهيولى لو كانت ذات وضع ، وكانت غير منقسمة ، كانت بانفرادها مقطع منتهى إشارة لأن الإشارة امتداد يبتدىء من المشير وينتهى إلى المشار إليه ، وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد ؛ لأنه لو انقسم في تلك الجهة ، لكان وراء المقطع شيء من المشار إليه ؛ فاذن لا يكون المقطع مقطعا ؛ فكل مقطع إشارة هو ذو وضع غير منقسم ؛ وكل ذى وضع غير منقسم ، فهو عند فرض إشارة تمتد إليه ولا تتجاوزة ، يكون مقطعا بها .

فهذه هو المراد من قوله « كان في حد ذاته مقطع منتهى إشارة » .

وقوله « نقطة ... الخ » .

تفصيل لهذا المقطع ، بأنه تارة يكون نقطة .

وتارة يكون خطا .

وتارة يكون سطحا .

(١) يحاول في هذا التنبية بيان استحالة لحاق الصورة الجسمية للهيولى =

فصارت ذات وضع مخصوص :

فليس يمكن أن يقال : إن ذلك <sup>(١)</sup> لأن الصورة لحقتها هناك .

المجردة عنها .

وذلك ؛ لأن الهيولى المجردة ، لاوضع لها - أى لايمكن الإشارة الحسية إليها راجع تعريف الوضع ص ٥٤ - فإذا لحقتها الصورة الجسمية ، صار لها وضع مخصوص بالضرورة .

فهذا الوضع المخصوص الذى حصل بعد لحاق الصورة الجسمية لها :

إما أن يكون الاختصاص به ، مقتضى الهيولى .

وإما أن يكون الاختصاص به مقتضى الصورة .

وقد أشار إلى الصورة الأولى بقوله :

« فليس يمكن أن يقال : إن ذلك لأن الصورة لحقتها هناك » .

وأشار إل الصورة الثانية بقوله :

« وليس يمكن أيضا أن يقال : إن الصورة عينتها وضعها مخصوصا .. الخ »

وقد حاول إفساد كلتا الصورتين ، ليمتد عدم اختصاص الجسم - الحاصل من

لحاق الصورة الجسمية للهيولى المجردة - بوضع مخصوص .

ومعنى ذلك أنه لايتكون منهما - أى الصورة الجسمية والهيولى المجردة -

جسم ، أى أن الهيولى المجردة ، لايمكن أن تلحق بها الصورة الجسمية .

وهو المطلوب .

(١) أى الاختصاص بهذا الموضع .

أى ليس يمكن أن يقال : إن الاختصاص به - هذا الموضع ، اقتضاه كون

الهيولى فيه من أول الأمر ، والصورة الجسمية لحقتها فيه ، فاستقرا معا فيه . =

كما<sup>(١)</sup> يمكن أن يقال : لو كانت في صورة توجب لها وضعها هناك .  
أو كان قد عرض لها وضع هناك ، ثم لحقتها الصورة الأخرى .

= وإنما لم يمكن ذلك لأن الهيولى قبل لحاق الصورة بها ، كانت مجردة ،  
والصورة المجردة لا مكان لها ، فلا يمكن القول بأنها اقتضت مكانا مخصوصا ،  
والصورة لحقتها فيه .

وهذا معنى قوله :

« وإنما ليس يمكن فيما نحن فيه لأنها مجردة بحسب هذا الفرض » .

(١) إشارة إلى معارضة لما انتهى إليه من أن الهيولى المجردة لا تقتضى  
وضعا مخصوصا .

وخلاصة هذه المعارضة :

أن الهيولى تقتضى وضعا مخصوصا .

مثال ذلك ، جزء من الهواء في موضعه الطبيعي ، فسدت صورته بسبب من  
الأسباب ، وحلت محلها صورة الماء :

فحصول هيولى الماء في الموضع الخصوص ، إنما كان بسبب وضعها الأول حين  
كانت مع صورة الهواء .

ومثال ذلك أيضا : جزء من الهواء أخرج من موضعه قسرا ، إلى الموضع  
الطبيعي للماء . ثم فسدت صورته الهوائية ، لسبب من الأسباب ، وحلت محلها  
الصورة المائية .

فحصول هيولى الماء في هذا الموضع الخصوص ، إنما كان بسبب وضعها  
الأول حين كانت مع صورة الهواء .

فإذن صح أن الهيولى تقتضى وضعا مخصوصا .

وذلك معارض لقولكم : إن الهيولى لا تقتضى وضعا مخصوصا .

وإنما<sup>(١)</sup> ليس يمكن فيما نحن فيه ؛ لأنها مجردةٌ بحسب هذا الغرض .  
وليس<sup>(٢)</sup> يمكن أيضا أن يقال : إن الصورة عينت لها وضعاً مخصوصاً ، من  
الأوضاع الجزئية التي تكون لأجزاء كل واحد مثلاً ، كأجزاء الأرض .  
كما<sup>(٣)</sup> يمكن أن يقال في الوجه الذي ذكرناه ، من

(١) فيه جواب هذه المعارضة :

ومفاده أن هيولى الهواء سواء كان في موضعه الطبيعي ، أو في الموضع الذي  
نقل إليه قسراً ، إنما اقتضت الوضع الخصوص لاباعتبار ذاتها فقط . ولسكن باعتبار  
الصورة الهوائية التي حلت فيها .

والفرض الذي معنا ، أخذت فيه الهيولى مجردة عن الصور جميعاً . وفرق  
بين هذا الفرض .. وبين الحالة التي عورض بها .  
فلم تصح المعارضة .

(٢) هذه هي الحال الثانية ، التي يفرض فيها أن الاختصاص بالوضع  
المخصوص ، مقتضى الصورة .

وقد بين فساد ذلك ، بأن نسبة الصورة إلى جميع المواضع التي تقتضيها  
متساوية ، فيستحيل حصولها في بعضها دون بعض ؛ إذ في ذلك ترجيح لأحد  
الأمر المتساوية دون مرجح .

(٣) إشارة إلى معارضة لما انتهى إليه من أن الصورة في الفرض الذي نحن  
بصدده ، لا يمكن أن تقتضى وضعاً مخصوصاً ؛ إذ نسبة المواضع إليها سواء .  
وخلاصة هذه المعارضة :

أن المثال الأول المذكور في المعارضة المارة ص ٥٦ ، الذي كان مصوراً بأن  
جزءاً من الهواء كان في موضعه الطبيعي ، ففسدت صورته بسبب من =

= الأسباب ، وحلت محلها صورة المائية .

فصورة المائية ستجذب الهيمولي إلى موضع آخر يتناسب مع الجسم الجديد وذلك حيث تكون أجزاء الماء الأخرى .

فصورة المائية إذن ، هي التي اقتضت هذا الوضع الجديد ، فلم يصح القول بأن الصورة لاتصلح أن تكون مقتضيا لموضع خاص .  
وقد رد هذه المعارضة بقوله :

« وإنما لا يكون هذا أيضا ، لأننا جعلناها مجردة » .  
ومفاده : أن هناك فرقا بين هذا الفرض الذي نحن بصدده .  
وبين الحالة المعارض بها .

فالفرض الذي نحن بصدده ، ليس لهيولاه السابقة على لحاق الصورة بهما مكان أصلا ، ضرورة خلوها عن جميع الصور الجسمية ، فلم تكن مقتضية لمكان .  
بخلاف الهيمولي في الحالة المعارض بها ، فإن هيمولي الماء كانت قبل لحوق الصورة المائية لها ، محلا لصورة الهواء ، وكانت بمقتضى اجتماعها بصورة الهواء ، مستحقة لموضع مخصوص ، فهذا الوضع المخصوص الذي اقتضاه الجسم الهوائي ، كان له دخل في تحديد موضع الجسم المائي الذي تكون بسبب زوال الصورة الهوائية ، وحلول الصورة المائية محلها .

وذلك أن اختصاص كل جزء من أجزاء العنصر الواحد كالماء مثلا بجزء من أجزاء حيز ذلك العنصر ليس على سبيل الاتفاق ، بل إن كل جزء من أجزاء عنصر واحد ، إنما اختص بجزء من أجزاء حيز ذلك العنصر ، لأنه كان قبل اتصافه بالصورة المعينة - التي هي صورة الماء في مثالنا - موصوفا بصورة أخرى - هي صورة الهواء في مثالنا - وكان بسببها حصلا في حيز معين ، بحيث لو حدثت فيه صورة أخرى لكان حيزها معيننا ، لأن الجزء المعين من الهواء ، يكون في حيز معين ، فإذا انقلب ماء ، فإنه لثقله لا بد وأن ينزل إلى الجزء المسامت لذلك الجزء من حيز الماء .

=

تخصص<sup>(١)</sup> وضع جزئي ، بسبب لحوق الصورة - وهناك وضع جزئي - لحوقا  
يخصص أقرب المواضع الطبيعية ، من ذلك الموضع : كالجزم من الهواء يصير  
ماء ، فيكون موضعه الطبيعي متخصصا ، بسبب<sup>(٢)</sup> موضعه الأول ، وهو  
أقرب مكان طبيعي للمياه ؛ مما كان موضعا لهذا الصائر ماء ، وهو هواء .

وإنما لا يمكن هذا أيضا لأنا جعلناها مجردة \*

تذنيب :

فاحدس<sup>(٣)</sup> من هذا : أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة

= فاختصاصه بعد صيرورته ماء ، بذلك الجزء من حيز الماء ، لأنه كان قبل  
صيرورته ماء ، مخصوصا بالحيز الآخر ، واختصاصه بذلك الحيز ، إنما كان لاختصاصه  
قبل ذلك بحيز آخر .

فيكون سبب اختصاصه بحيز معين ، اختصاصه قبل ذلك بحيز آخر معين .

(١) وفي نسخة « تخصيص » . (٢) وفي نسخة « بحسب » .

(٣) أمر من « حدس يحدس » من باب ضرب : أى قال شيئا برأيه .

والمعنى أنه ترك للقارئ استنباط هذا الحكم ، مسترشداً بما سبق له من  
معلومات .

وذلك أنه فيما سبق قرر أن الهيولى المجردة ، لا يمكن أن يلحق بها الصورة  
الجسمية .

فلو كانت هيولى الأجسام تتجرد عن الصورة ، لكان معنى ذلك أنهما  
جزءان ، منفكان ، فإذا كانا متصلين ، وانفصلا ، فأى مانع يمنع من اتصالهما

وعودهما إلى مثل ما كانا عليه !!!

=

الجسمية<sup>(١)</sup> \*

تنبيهه :

والهيمولى<sup>(٢)</sup> قد لا تخلو أيضا عن صور أخرى .

وكيف<sup>(٣)</sup> !!! ولا بد من أن تكون :

إما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتئام والتشكل ، بسهولة .  
أو بعسر .

أو مع صورة توجب امتناع قبول تلك .

وكل ذلك غير مقتضى الجريمة .

---

= لا مانع ، يمنع من ذلك .

فتجويز انفصالهما أدى إلى تجويز اتصالهما .

واتصالهما محال بما سبق أن قرره ، فمحال أن ينفصلا وهو المطلوب .

(١) وفي نسخة « الجسمية » وفي أخرى « الجريمة » .

(٢) يريد إثبات الصور النوعية .

ولأن الصور النوعية كثيرة ، ولأنها كلها لا تجتمع في الجسم الواحد ،

قال : قد لا تخلو . وإلا فالهيمولى لا تخلو عن صورة نوعية أصلا .

(٣) أى كيف تخلو الهيمولى عن الصورة النوعية ، مع أن الصورة الجسمية

التي مع الهيمولى ، لا تخلو من أحد أمور ثلاثة :

إما قبول الانفكاك والاتصال والتشكل ، بسهولة . كما في الأجسام الرطبة .

وإما قبول الانفكاك والاتصال والتشكل ، بعسر ، كما في الأجسام اليابسة .

وإما عدم قبول شيء من ذلك ، كما في الأجسام الفلكية .

=



وكذلك<sup>(١)</sup> لا بد له من استحقاق مكان خاص ، أو وضع خاص ، متعينين .  
وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشترك فيها \*

= فهذه الأمور الثلاثة المختلفة :

أعنى قبول الانفكاك وما معه بسهولة ، أو بعسر ، أو عدم قبوله ؛ لا يمكن  
أن تقتضيا الصورة الجسمية ؛ لأن الصورة الجسمية ، متشابهة في جميع الاجسام .  
والعلل المتشابهة تنتج العلوات المتشابهة .

كما أنه لا يمكن أن تقتضيا الهيولى لأنها متشابهة في جميع الأجسام من ناحية .  
ومن ناحية أخرى فلأنها قابلة لهذه الأشياء الثلاثة ، والفاعل لا يكون  
قابلا لما يفعله .

فمقتضيا لا بد أن يكون شيئا غير الهيولى وغير الصورة الجسمية ، فهو إذن  
الصورة النوعية .

(١) طريق آخر لإثبات المدعى الذى هو الصورة النوعية .

وملخص هذا الطريق :

أن الجسم من حيث هو جسم ، لا يخلو عن مكان .

والمكان هو السطح الباطن من الحاوى ، المماس للسطح الظاهر من الحاوى .

وكذلك لا يخلو عن وضع .

والوضع :

كون الشيء بحسب نسبة بعض أجزائه إلى بعض ، وإلى أمر خارج

عنها .

ويستحيل أن يكون الجسم في جميع الأمكنة أو على جميع الأوضاع .

فجسميته تقتضى مكانا ما ، ووضعا ما .

=

إشارة :

واعلم<sup>(١)</sup> أنه ليس يكفي أيضا وجود الحامل ، حتى تتعين صورة جرمانية ؛

== أما المكان المختص والوضع المخصوص ككون التراب تحت غيره ، وكون الماء فوفه ، وكون الهواء فوق الماء ، وكون النار فوق الجميع - فليس يعقل أن يكونا مقتضى الجسمية التي هي مشتركة بين جميع هذه الأجسام ، وإنما يكونان مقتضى شيء آخر غير الجسمية هو الصورة النوعية .

(٢) سبق لـ « الشيخ » أن قرر في ص ٤٦ أن الشكل والمقدار لازمان للهيولى ، لا للصورة الجسمية ، ولا لشيء آخر غيرها .  
ولأن هذا القول ينقصه شيء من الإيضاح والتكميل ؛ أراد أن يستكمله ويوضحه هنا فقال :

ليست الهيولى وحدها كافية في تحديد وتعيين صورة جسمية مخصوصة ؛ إذ لو كان الأمر كذلك ، لوجب أن تتحد أو على الأقل تتشابه أشكال ومقادير الصور الجسمية ؛ ضرورة أن هيولى الأجسام العنصرية واحدة .  
ولأن الأشكال والمقادير غير متحدة ولا متشابهة وجب أن يكون مردها لا إلى الهيولى وحدها ، بل إلى أمور أخرى .

ويفسر « الطوسي » هذه الأمور بالعلل الفاعلية ، ويفسر هذه العلل بأنها :

- « القوى السماوية .
- والصور السابقة .
- والتغيرات الطبيعية .
- والقواसर الخارجية » .

وإلا لوجب التشابه المذكور<sup>(١)</sup>.

ثم يقول الطوسي : « أما الحامل - يعنى الهيمولى - فهو علة قابلة » .  
هذا ، ولقد كان صريح عبارة « الشيخ » هناك ص ٦٤ حيث يقول - بعد أن  
ذكر احتمالين سابقين - : « فبقي أنه بمشاركة من الحامل » يفيد أن للحامل وهو  
الهيمولى مدخلية فقط ، لأنه كل شيء .

واعلم أنه إذا كان من العوامل المؤثرة في تعيين الصورة الجديدة وتحصيلها ،  
الصورة السابقة عليها ، فيجب أن يكون لهذه الصورة السابقة صورة أسبق منها  
حيث أعتبر سبق الصورة جزءا من العلة الفاعلية لابد منه .

فوجود صورة واحدة يستلزم - عن هذا الطريق - وجود صور لا أول  
لها ، حيث إن كل واحدة لابد لها من صورة سابقة عليها .

وهذا هو معنى قوله « وهذا سر تطلع منه على أسرار أخرى »  
وقد فسر « الإمام الرازى » هذا السر بقوله « وتلك الأسرار هى أن ذلك  
يقتضى أن لا يكون للحوادث بداية زمانية ، وأنه لابد من حركة سرمدية ، لبداية  
لها ولا نهاية » .

ونفى البداية واضح ، ولكن نفي النهاية غير واضح .  
وزاد « الطوسى » : « ومن تلك الأسرار ، التنبيه على وجود مبدأ قديم  
يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات .

وعلى وجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام .  
وبالجملة الأمور التى تنتظم بانتظامها أمور العالم على ما هو عليه فى نفس الأمر » .

(٣) وفى قوله : « المذكور » عود بالذهن إلى تذكر الموضوع الذى أثير فى هذا =

بل يُحتاج فيما تختلف أحواله إلى معيّنات ، وأحوالٍ متفكّة من خارج ؛  
يتحدّد بها ما يجب من المقدار والشكل .  
وهذا سرّ تطالع منه على أسرار أخرى \*  
وهم وتنبّيه :

واعلم<sup>(١)</sup> أن الهيمولي مفتقرة في أن تقوم بالفعل ، إلى مقارنة الصورة :  
فإما أن تكون الصورة هي العلة المطلقة الأولية لقوام الهيمولي .

= البحث ، وتذكر الإشكال الذي أثير هناك ، وأنه يلزم هنا ما لزم هناك ، لولا  
الاستكمال التي صنعه . (١) وفي نسخة « وإذا علم أن الهيمولي ... الخ » .  
ولما سبق له أن الهيمولي لاتنفك عن الصورة ص ٥٩ .  
وأن الصورة لاتنفك عن الهيمولي ص ٥٤ .  
أراد هنا أن يبين نوع هذا الارتباط . وقد فرض لتلك صوراً :  
الأولى : أن تكون الصورة علة مطلقة - يعني تامة - للهيمولي .  
الثانية : أن يكون العلة للهيمولي شيء آخر غير الصورة ، ولكن الصورة  
آلة أو واسطة لهذه العلة .

الثالثة : أن تكون الصورة علة ناقصة للهيمولي .  
الرابعة : أن تكون الصورة والهيمولي معاولتين لعلة واحدة .  
وقد جعل هذه الصورة الأخيره قسمين :  
أحدهما : أن تكون هذه العلة ربطت بينهما على أن يكون لكل واحد  
منهما دخل في وجود الآخر .  
ثانيهما : أن تكون هذه العلة ربطت بينهما على أن يكون كل واحد منهما  
ضروري الوجود مع الآخر .

أو تكون الصورة آلة أو واسطة، لقيم آخر يقيم الهيولى بها مطلقا .  
أو تكون شريكة لقيم ، باجتماعهما جميعا ، تقوم الهيولى .  
أو يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ، ولا الصورة تتجرد عن الهيولى ،  
وليس أحدهما أولى بأن يكون مقاما به الآخر ؛ من الآخر بعكسه ؛ بل يكون  
سبب ما ، خارجا عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر ، وبالأخر \*

إشارة :

أما (١) الصور التي تفارق الهيولى إلى بدلٍ ، فليس يمكن أن يقال :

= وسيعرض في فصول بعد ذلك لتزييف بعض هذه الصور ، واستبقاء ما يراه  
الحق منها .

وفي قوله « وليس أحدهما أولى بأن يكون مقاما به الآخر ؛ من الآخر  
بعكسه » غموض لفظي ، ويمكن حل العبارة إلى :

وليس الحكم للهيولى بأن الصورة مقامة بها ، أولى من الحكم للصورة بأن  
الهيولى مقامة بها .

ولم يفترض « الشيخ » بين ما افترض من صور ، أن تكون الهيولى علة  
للصورة ؛ لأن الهيولى علة قابلة ، والقابل لا يكون فاعلا ؛ إذ هو يبحث عن العلة  
الفاعلة المعطية للوجود ، لا القابلة ولا المقومة للماهية ، بدليل قوله :

« إن الهيولى مفتقرة في أن تقوم بالفعل » .

(١) مر بك ما افترضه من صور أربع لتعرف علة الهيولى .

إنها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيولاتها .

ولا آلات أو متوسطات مطلقة .

بل لا بد في أمثال هذه ، من أن تكون على أحد القسمين الباقيين .

= ويحاول الآن تزييف بعض هذه الصور ، ليتكشف له الحق من بينها .

وقد زيف اثنتين منها ، هما :

ا — أن تكون الصورة علة تامة لوجود الهيولى .

ب — أن تكون الصورة آلة لا بد منها لوجود الهيولى .

أشار إلى علة تزييف هاتين الصورتين بأن الهيولى مستمرة الوجود ؛ فإنك

إذا قسمت جسما إلى جزئين ، فقد زالت الصورة الجسمية الأولى ، وجاء بدلها

صورتان جسميتان أخريان ، والهيولى باقية مستمرة الوجود .

ولا يعقل أن ما يزول بالفعل ، يكون علة فاعلة ، أو واسطة وآلة ، لما هو

مستمر باق .

وإذا بطل هذان القسمان ، تعين أحد القسمين الآخرين ، وهما :

ا — أن تكون الصورة جزء العلة الموجدة للهيولى .

ب — أن تكون الصورة والهيولى معلولتين لعلّة واحدة .

وفي قوله « أما الصور التي تفارق الهيولى إلى بدل » .

إشارة إلى أن الصور على قسمين :

ا — منها ما يمكن أن يعدم ، ويحصل في موادها ، عقيب عدمها غيرها ،

كصور العناصر ؛ فإنها قد تعدم وتزول عن موادها ، كالجسم إذا انفصل إلى

جزئين ، فإن صورته الجسمية الأولى تعدم ، وتحدث صورتان أخريان

هذا بالنسبة للصورة الجسمية .

=

وها هنا سر (١)

= وكذلك الحال بالنسبة للصور النوعية؛ فإن قضية الكون والفساد، دالة على إمكان زوال صورة نوعية، وحلول صورة أخرى محلها، كالهواء يصير ناراً، أو الماء يصير هواءً.

ب — ومنها ما لا يمكن أن يعدم، كصور الأفلاك، فإن صورها الجسمية والنوعية لاتعدم.

أما الجسمية: فلا تمنع الحرق والإلتئام عليها.

وأما النوعية: فلا تمنع الكون والفساد عليها.

(١) أما هذا السر فقد أشار إليه «الطوسي» بقوله:

«السر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ للكائنات غير الهیولی والصورة.

بل شيء آخر دائم الوجود مفارق، يفرض وجود الهیولی عنه؛ لا بانفراده، بل بإعانة من الصورة.

وذلك لأن الهیولی، لما امتنع وجودها منفكاً عن الصورة، ثبت احتياجها إلى الصورة.

ثم إن الصورة قد تعدم وتبقى المادة.

فعلم أنها تحتاج إلى الصورة، من حيث هي صورة ما، لا من حيث هي صورة معينة: أي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة، لا من حيث خصوصيات الأشخاص.

ولما لم تكن الصورة — من حيث هي صورة ما — واحدة بالعدد، فلم يمكن أن تكون — من حيث هي كذلك — علة للهیولی الواحدة بالعدد، بانفراها؛ فإن المعلول الواحد بالعدد، يحتاج إلى علة واحدة بالعدد.

فعلم أن هناك شيئاً آخر، مبايناً للهیولی والصورة، واحداً بالعدد، دائم الوجود، تنضاف الصورة — من حيث هي صورة ما — إليه، فتجتمع منهما =

آخر (١) \*

إشارة :

يجب (٢) أن تعلم في الجملة :

= للهيمولي علة واحدة بالعدد ، تامة مستمرة الوجود معها .  
وربما يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيمولي بالصور المتعاقبة ، بشخص  
يمسك سقفا ، بدعامات متعاقبة ، زيل واحدة منها ، ويقم أخرى بدلها .  
فتأدية الكلام إلى إثبات هذا المبدأ المفارق ، سر في هذا الموضع » :  
(١) وفي كلمة « آخر » إشارة إلى أن هناك سرا غيره قد سبق . وهو  
مامر بك في ص ٦٣ ، ٦٤ .

(٢) مر بك في الإشارة السابقة ص ٦٥ ، ٦٦ دعوى « الشيخ » أن الصورة :  
لا يمكن أن تكون علة مطلقة للهيمولي .  
ولا أن تكون آلة أو متوسطة مطلقة .  
فأراد هنا أن يستدل على هذه الدعوى .  
ومما ينبغي ملاحظته أنه أعاد الدعوى هنا بصورة أعم من الصورة السابقة ؛  
ذلك أن الدعوى السابقة كانت خاصة بما إذا كانت الصورة تفارق الهيمولي .  
أما هنا فقد قال :

« يجب أن تعلم في الجملة أن الصورة الجرمية وما يصحبها ... الخ » .  
ويعنى بقوله « في الجملة » أنه سواء كانت الصورة عنصرية أو فلكية .  
ممكننا زوالها ، أو ممتنعا زوالها فلا يمكن أن تكون علة مطلقة أو آلة وواسطة مطلقة .  
ومما تجدر ملاحظته أيضا :

أن المراد للهيمولي المبحوث عن علتها ، هي الهيمولي المتعينة .  
وأن المراد بالصورة التي يبحث عن صحة كونها علة للهيمولي المتشخصة ، أو عدم =



= صحته ؛ هي الصورة الشخصية .

يعنى أن هذا المقدار المخصوص من الماء ، الموضوع في هذا الإناء مثلا ، هل صورته المائية هذه ، هي علة هذا الوجود التي تمتع به الهيمولى حال كونها معروضة لخصوص صورة المائية هذه ؟!

وليس المراد البحث عن صحة عملية صورة المائية هذه ، لوجود الهيمولى مطلقا ؛ إذ أن الهيمولى أسبق وجودا من صورة المائية هذه ، لأنها قبل أن تخالط هذه الصورة المائية ، كانت مخالطة لصور أخرى من الهوائية والنارية والترايبية ؛ ولا يعقل أن يبحث عن صحة كون المتأخر علة للمتقدم .

كذلك ليس المراد بالصورة التي يبحث عن صحة كونها علة للهيمولى ، المتمتعة بهذا الوجود الخاص هي الصورة المطلقة ، التي تشمل أفراد صورة المائية ؛ وأفراد صورة الهوائية ؛ وأفراد صورة النارية ؛ وأفراد صورة الترايبية .

إذ من الواضح أنه ليس تغير الصورة المخالطة للهيمولى في هذا الوجود الخاص مدخل في وجودها الخاص هذا ، اللهم إلا أن يقال : إن الصور السابقة على هذه الصورة قد حافظت على الهيمولى وأعدتها لهذا الوجود الخاص ؛ إذ لولا احتفاظ الصور السابقة بالهيمولى ، لكانت عدما صرفا ، ولما أمكن لهذه الصورة الخاصة أن تخالطها وتتحد بها وتمد في أمد وجودها . وليس هذا الوجود الاعدادي السابق على هذه الصورة الخاصة بالمبحوث عن علته ؛ إنما المبحوث عن علته هو هذا الوجود الراهن الذي تتمتع به الهيمولى حال قيام هذه الصورة الخاصة بها .

هذا وإن للشراح كلاما حول تحديد الدعوى ، ذهبوا فيه إلى غير ما ذهبنا إليه ، فراجعه إن شئت ص ٥١ .

أن الصورة الجرمية<sup>(١)</sup> وما يصحبها، ليس شئ منها سببا لقوام الهيولى مطلقا<sup>(٢)</sup>.  
ولو<sup>(٣)</sup> كانت سببا لقوامها مطلقا، لسبقها بالوجود، ولكانت الأشياء  
التي هي علل: لهاية الصورة، ولكونها موجودة محصلة الوجود؛ سابقة  
أيضا للهيولى بالوجود .

---

ومستندنا فيما ذهبنا إليه نص عبارة الشيخ الواردة في ص ٦٤ والتي تقول :  
« واعلم أن الهيولى مفتقرة في أن تقوم بالفعل إلى مقارنة الصورة » .  
ففي قوله :

« في أن تقوم بالفعل » .

تصريح بأن الهيولى المبحوث عن افتقارها وعلتها، هي الهيولى القائمة  
بالفعل، أي المتشخصة .  
وفي قوله :

« إلى مقارنة الصورة » .

تصريح بأن الصورة المبحوث عن مدى مدخليتها في قيام الهيولى، هي  
الصورة المقارنة لها، أي المشخصة .

(١) المراد بالصورة الجرمية « الصورة الجسمية » .

وبما يصحبها « الصورة النوعية » .

(٢) وقوله « مطلقا » راجع لقوله « سببا » لالهيولى .

والمقصود بالسبب المطلق، السبب المستقل بالإيجاد .

(٣) شروع في الدليل على الدعوى التي صورناها ص ٦٨ وما بعدها .

وشرح هذه الفقرة من الدليل :

حتى <sup>(١)</sup> يكون بعد ذلك للصورة وجودٌ ، غيرُ وجود الهيولى ؛ ثم يكون  
عن وجود الصورة وجود الهيولى

= أنه لو كانت الصورة علة مستقلة لوجود الهيولى ، لسبقها بالوجود ، ضرورة  
تقدم العلة على المعلول .

وأيضا يلزم من كون الصورة علة مستقلة لوجود الهيولى ، أن تكون علل  
هذه الصورة : سواء كانت عللا لماهية هذه الصورة ، أو عللا لوجودها ؛ سابقة  
بالوجود لهذه الهيولى .

لأن علل الصورة سابقة على الصورة ، والصورة - بمقتضى كونها علة للهيولى -  
سابقة على الهيولى . والسابق للسابق لشيء ، سابق لتلك الشيء .  
وتأمل معنى سبق في قوله :

« ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقها بالوجود » .

هل يتحتم السبق الزماني؟! أم يكفي في سبق العلة لمعلولها التقسيم العقلي ،  
وإن تقارنا في الوجود الخارجى ؛ كالحاصل بين حركة الخاتم ، وحركة الإصبع .  
فإنهما متقارنان في الوجود الخارجى ، وإن وجب عقلا تقدم حركة الإصبع  
على حركة الخاتم .

كذلك تأمل معنى قيمة الحاجة إلى ذكر تقدم علل الصورة بقسميها : علل  
الماهية ، وعلل الوجود ؛ على وجود الهيولى .  
لعل لتلك فائدة تظهر في ثنايا البحث .

(١) أى أنه مادامت الصورة علة للهيولى ، وما دامت الصورة معلولة هي  
أيضا ، فيلزم حصول علل الصورة أولا ، حتى يلزم عنها وجود الصورة .  
وبما أن الصورة شيء له علله الخاصة به ، فيكون لها وجودها الخاص بها =

على <sup>(١)</sup> أنها معلولة من جنس ما لا يبين ذاته ذات العلة ، وإن

= المتغير لوجود غيرها ، والناسئ عن عللها الخاصة بها .

ثم إذا وجدت الصورة ، حصل عن وجودها وجود الهیولی .

(١) سلك « الشيخ » في الاستدلال على أن الصورة لا يمكن أن تكون علة مطلقة للهیولی مسلك افتراض نقيض المدعى ؛ ثم تمشى معه لیتبين ما يترتب عليه من المحال ، ليقول : إن ما يؤدي إلى المحال ، يكون محالاً ، وإذا ثبت أن نقيض الدعوى محال ، ثبتت الدعوى وهو المطلوب .

فلما فرض أن الصورة علة مطلقة للهیولی - وهو نقيض الدعوى - آل الأمر به إلى وجوب أن يكون للصورة وجود متغير لوجود الهیولی على ما مر بك ص ٧١ ، فلما راح يمتحن هذا المسأل ، في ضوء الأمر الواقع ، وجد أن الصورة حين تكون علة للهیولی ، تكون من النوع الذي لا تفارق ذاته ذات العلة ، أي أنه لا يكون للصورة وجود متغير لوجود الهیولی ؛ بل يكون لها جميعاً وجود واحد ، على نحو الوجود الذي يقوم بأجزاء الحيوان ؛ إذ الحيوان مركب من : « جسم » و « نام » و « حساس » و « متحرك بالإرادة » . وليس لكل واحد من هذه الأجزاء وجود خاص ، وإلما صح حمل بعضها على بعض ؛ بل لكل هذه الأجزاء وجود واحد يشملها ، على ما هو التحقيق في هذا المقام .  
وهذا معنى قوله :

« على أنها معلولة من جنس ما لا يبين ذاته ذات العلة » .

أي أن الهیولی لا يبين ذاته ذات العلة ؛ فلو كانت الصورة علة لها ، لوجب أن تكون من النوع الذي لا يبين ذاته ذات العلة .

غير أننا حين نفرض الصورة علة لها ، يؤول بنا الأمر إلى وجوب أن =

كان (١) أيضا ليس من أحواله المعلولة لماهيته (٢) فإن (٣) اللوازم المعلولة  
قسمان، كل قسم منهما داخل في الوجود.

= يكون للصورة وجود معاير لوجود الهيولى .

أى أن افتراض عليية الصورة للهيولى يؤدي إلى خلاف الواقع .  
وذلك خلف باطل .

هذا هو الحال الأول الذى ترتب على جعل الصورة علة مطلقة للهيولى .  
(١) الشئ قد يكون معلولا لماهية الشئ فيكون مقارنا له في الوجود ،  
كالفردية للثلاثة ، فإن الفردية معلولة لماهية الثلاثة ، فهى لذلك مقارنة لها في  
الوجود ، فكما وجدت الثلاثة كانت فردا .

والشئ قد يكون معلولا لوجود الشئ ، كلهيولى والصورة ، فإن الهيولى  
لو فرض أنها معلولة للصورة ، لكانت معلولة لوجودها ، لا لماهيتها .  
وربما يظن ظان أن المقارنة في الوجود خاصة بما إذا كان الشئ معلولا  
لماهية الشئ ، دون ما إذا كان معلولا لوجوده .  
فبين « الشيخ » أن المقارنة في الوجود تحصل ولو لم يكن الشئ معلولا  
لماهية الشئ .

وهذا هو قول « الشيخ » :

« وإن كان - أى الهيولى - ليس من أحواله - أى الصورة - المعلولة  
لماهيته » .

(٢) وفي نسخة « لماهيته » .

(٣) أى أن المعلولات ، تارة تكون من المعلولات التى لاتباين ذاتها ذات  
العلة ، كما فى الهيولى بالنسبة للصورة .

= وتارة تكون من المعلولات التي تباين ذاتها ذات العلة ، مثل العالم مع البارئ تعالى .

وكل واحد من القسمين حاصل ، له وجود .

نقل « الطوسي » عن « الشيخ » في « الشفاء » في « الفصل الرابع » من ثمانية « الإلهيات » قوله :

« يجوز أن يكون بعض أسباب وجود الشيء ، إنما يكون عنه وجود شيء ؛ يكون مقارنا لذاته .

وبعض أسباب وجود الشيء ، إنما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته .

فإن العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا » .

قلت : وإذا كان العقل ليس ينقبض عن تجويز هذين القسمين ؛ فلماذا كانت مقارنة الهيولى للصورة وعدم مباينة ذاتهما ، تأتي افتراض جعل الصورة علة للهيولى !!!

فإن قيل : لأن جعل الصورة علة للهيولى ، يقتضى سبق الصورة للهيولى ومغايرة وجود الهيولى للصورة .

قلت : إن سبق يتحقق بالسبق العقلي مع المقارنة الزمانية ..

وأما مغايرة وجود الهيولى للصورة ، فليس لدينا ما يحتتمه ويقتضيه .

فإن قيل : لأن قضية التعليل تقتضى مغايرة العلة للمعلول .

قلت : يأبى هذا قول « الشيخ » :

« إن اللوازم المعلولة قسمان ، كل منهما داخل في الوجود » .

وفي الحق أن هذه الفقرة : من أول قوله « على أنها معلولة » إلى قوله « كل

منهما داخل في الوجود » أحدثت في الدليل ارتباكا واضطرابا وغموضا ، فكان

من الخير حذفها ، كما يرى « الإمام الرازي » بحق .

ولكن<sup>(١)</sup> قد علم أن التناهي والتشكل ، من الأمور التي لا توجد الصورة  
الجرمية في حد نفسها ، إلا بهما ، أو معهما .  
وقد بين<sup>(٢)</sup> : أن الهيولى سبب لذيتك ، فتصير الهيولى سبباً من أسباب  
مابه أو معه ، يتم وجود الصورة السابقة بتثمة وجودها للهيولى .  
وهذا محال .

(١) هذا هو الحال الثاني المترتب على افتراض نقيض المدعى ، أعني أن  
الصورة علة للهيولى .

وهو مرتبط بقول « الشيخ » :

« حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود ، غير وجود الهيولى ، ثم يكون عن  
وجود الصورة ، وجود الهيولى » .  
دون نظر لقوله :

« على أنها معلولة من جنس ... الخ »

وفي هذا الحال الثاني ، ما يكفي لإنتاج الدليل للدعوى ، ولذلك قلنا فيما سبق :  
إن هناك غنية عما في العبارة السابقة من كلفة ومشقة .

يقول : قد مرّ أن التناهي والتشكل لا تنفك عنهما الصورة الجسمية ،  
ص ٤٤ .

ومرّ أيضاً أن الجسمية لا يمكن أن تكون علة لهما ص ٤٥ فهما إذن غير  
متأخرين عن الجسمية . وما لا يكون متأخراً عن الشيء :

فهو إما مع الشيء .

أو متقدم عليه .

فثبت أن التناهي والتشكل إما أن يكونا قبل الصورة الجسمية أو معها .

(٢) مرّ أيضاً ص ٤٦ أن الهيولى علة التناهي والتشكل ، والتناهي والتشكل =

وقد اتضح أنه ليس للصورة أن تكون علة للهيولى ، أو واسطة ، على الإطلاق \*  
\_\_\_\_\_

== كما مرص ٧٥ - إمسا بقان على الصورة أو مقارنان لها ، وأياً ما كان الأمر ، فلا غنى لها عنهما .

فتمكون الهيولى علة لما لا بد للصورة منه .

وهذا يقتضى سبق الهيولى على الصورة .

وقد كنا فرضنا سبق الصورة وما لا بد لها منه على الهيولى ، حين فرضنا علية الصورة للهيولى .

هذا خلف باطل .

أى أن افتراض كون الصورة علة للهيولى ، أدى إلى تأخر الهيولى في الوجود عن الصورة .

مع أن البحث سابقاً أدى إلى وجوب تقدم الهيولى على الصورة وما يصحبها من التناهى والنشك .

فيكون افتراض كون الصورة علة مستقلة للهيولى ، باطلا . وهو معنى قوله :

« فقد اتضح أنه ليس للصورة أن تكون علة للهيولى » .

أما قوله :

« أو واسطة على الإطلاق » .

فمعناه : أنه لا يصح اعتبار الصورة واسطة مطلقة للهيولى ؛ لأن وساطتها تقتضى تقدمها على الهيولى .

وقد مر بك أن الهيولى علة لما لا بد للصورة منه ، فهى إذن متقدمة على الصورة دون العكس .



وهم وتنبئيه :

أو (١) لعلك تقول : إذا كانت الهيولى محتاجة إليها في أن يستوى للصورة وجود ؛ فقد صارت الهيولى علة للصورة ، في الوجود سابقة .  
فيكون الجواب : أنا لم نقض بكونها محتاجة إليها ، في أن يستوى للصورة وجود ؛ بل قضينا بالإجمال ، أنها محتاجة إليها في وجود شيء توجد الصورة به أو معه .

ثم تلخيص ما بعد هذا ، يحتاج إلى الكلام المفصل \*

(١) مر بنا في الإشارة السابقة أن الهيولى علة للتناهي والتشكل .  
ومر فيها أيضا ، أن التناهي والتشكل إما أن توجد الصورة عنهما ، أو توجد معهما .

ولربما يتوهم متوهم أنه يلزم من ذلك أن تكون الهيولى علة للصورة سابقة لها في الوجود .

مع أن الأمر ليس كذلك .

فأراد « الشيخ » أن ينبه إلى ما به يدفع هذا الوهم ، قال :  
إن الفرق واضح بين :

ادعاء أن الهيولى محتاجة إليها في وجود الصورة .

وادعاء أنها محتاجة إليها في وجود التناهي والتشكل اللذين بهما أو معهما توجد الصورة .

إذ الأول صريح في الحكيم بعملية الهيولى للصورة .

والثاني ليس صريحا في ذلك ، وإنما أفاد في الجملة توقف ما لا بد للصورة منه على الهيولى .

إشارة :

أنت (١) تعلم أن الصورة الجرمية إذا فارقت المادة ؛ فإن لم يُعقب بدل ، لم تبق المادة موجودة .  
فمُعقَّبُ البديل مقيم للمادة لاحتمالها بالبدل .

= و « الشيخ » ادعى الثاني دون الأول ، فلم يلزمه القول بأن الهيولى علة لوجود الصورة .

هذا وإن تحديد العلاقة بين الصورة والهيولى تحديداً أوضح من هذا وأدق ، يحتاج إلى تفصيل وإيضاح .  
لذلك قال « الشيخ » :

« ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج إلى الكلام المفصل » .  
ولقد عرض « الطوسي » لتحديد هذه العلاقة وتوضيحها فقال ص ٦٦ :  
« إن الصورة من حيث هي صورة ، تكون متقدمة على الهيولى ، وشريكة لعلتها .

ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج ، تكون متأخرة عن الهيولى .  
لأن الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها » .  
ولسانوا فقهه فيما ذهب إليه ؛ إذ عبارة « الشيخ » صريحة في أن الحديث إنما هو عن تحديد العلاقة بين الهيولى والصورة المشخصتين المحصلتين ، إقرأ قوله ص ٦٤ :

« واعلم أن الهيولى مفتقرة في أن تقوم بالفعل ، إلى مقارنة الصورة » .  
فالحديث إذن إنما هو عن الهيولى القائمة بالفعل .  
وعن الصورة المقارنة لها ، القائمة معها بالفعل .  
(١) وعد « الشيخ » في آخر التثنية السابق بأن تحديد العلاقة بين

وليس بواجب أن نقول : ويُقيم البدل أيضا بالهيولى ، على أن تكون الهيولى قامت فأقامت .

لأن الذى يقوم فيقيم متقدم بقوامه : إما بالزمان ، وإما بالذات .  
وبالجملة لا يمكنك أن تدير الإقامة \*

= الهيولى والصورة يحتاج إلى الكلام المفصل .  
فلعل في هذه الإشارة شيئا من هذا التفصيل .  
يقول « الشيخ » :

إن الصورة الجسمية ، إذا فارقت الهيولى - وفراق الصورة للهيولى ، أمر جائز لا مانع منه ، إذ ترى الماء مثلا يتحول إلى هواء ، ومعنى ذلك أن صورة المائية زالت ، وأعقبها صورة الهوائية - فيجب أن يقوم بالهيولى - لكي تظل موجودة - صورة جسمية أخرى بدلا من السابقة ، لما هو مقرر : من أن الهيولى لا وجود لها بدون الصورة .

ففيض الصورة اللاحقة حافظ للهيولى ومقيم لها بواسطة هذه الصورة .

إذن فهذه الصورة اللاحقة كان لها مدخل في إقامة الهيولى .

وحيث ثبت هذا ، امتنع أن يقال : إن للهيولى مدخلا في إقامة الصورة ؛  
لأمرين :

أما أولهما : فلا أن مدخلية الهيولى في إقامة الصورة ، يعنى أن الهيولى قبل أن تقيم الصورة ، يجب أن يتحقق قوامها أولا . لأن الذى يوجد غيره يجب أن يتحقق له الوجود أولا ، ولو بالذات ، إن لم يكن بالذات والزمان معا .

و باطل أن يكون للهيولى قوام قبل أن تحل بها الصورة .

إذن بطل أن يقال : إن للهيولى مدخلا في إقامة الصورة .  
=

= وأما ثانيهما : فلا أنه لو كان للصورة مدخل في إقامة الهيولى ، والهيولى مدخل في إقامة الصورة للزم الدور .

وهذا هو معنى قوله :

« وبالجملة : لا يمكنك أن تدير الإقامة » .

\*\*\*

هذا وإن لى على الأمر الأول ملحوظتين :

أولهما : من المقرر : أنه كما لا قوام للهيولى بدون الصورة ، لا قوام للصورة بدون الهيولى .

فلم امتنع أن يقال : « إن المعقب يقيم الصورة بالهيولى ، على أن تكون الهيولى قامت فأقامت ؛ لأن الذى يقوم ققيم ، متقدم . إما بالذات وإما بالزمان » ؟!

يعنى ولا تقدم للهيولى على الصورة لا بالذات ولا بالزمان .

ولم يمتنع أن يقال . إن المعقب مقيم للهيولى بالصورة مع أن ذلك يقتضى أن تكون الصورة قامت فأقامت ؛ والذى يقوم فيقيم متقدم بقوامه إما بالذات وإما بالزمان .

ولا تقدم للصورة على الهيولى لا بالذات ولا بالزمان !!!

وثانيتها : أن يقال : أى مانع يمنع من أن يقال : إن الهيولى متقدمة بالذات على الصورة ، ضرورة أنها السبب القابل لتشخصها وتحصلها ؟!

وعلى ذلك يصح أن يكون المعقب قد أقام الصورة بالهيولى ، ضرورة تقدم الهيولى على الصورة بالذات .

وبذلك يبطل المحال الأول الذى جعله « الشيخ » مانعاً من إقامة الصورة

بالهيولى .

إشارة :

ليس (١) يمكن أن يكون شيطان كل واحد منهما يقام به الآخر ؛ حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الآخر ، وعلى نفسه . ولا يجوز (٢) أن يكون شيطان ، كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة .

(١) أنهى « الشيخ » الإشارة التي قبل هذه بقوله :

« وبالجملة لا يمكنك أن تدير الإقامة » .

وقد شرحناها فيما سبق بأن معناها :

لا يمكن أن يكون كل واحد من الصورة والهيولى مقيا للآخر .

فأراد هنا أن يقيم الدليل على هذه الدعوى .

وملخص هذا الدليل :

أنه لو كان كل واحد منهما مقيا للآخر ، لكان كل واحد منهما ، محتاجا إلى الآخر .

فتكون الهيولى محتاجة إلى الصورة المحتاجة إلى الهيولى .

والمحتاج إلى المحتاج لشيء ، محتاج لذلك الشيء ؛ فتكون الهيولى محتاجة إلى نفسها ؛ وهو دور باطل .

وتكون الصورة محتاجة إلى الهيولى المحتاجة إلى الصورة .

والمحتاج إلى المحتاج لشيء ، محتاج لذلك الشيء ؛ فتكون الصورة محتاجة إلى نفسها ؛ وهو دور باطل .

وهذا هو معنى قوله :

« حتى يكون كل واحد منهما ، متقدما بالوجود على الآخر ، وعلى نفسه » .

(٢) وأما قوله :

==

(٦ - إشارات - ثان)

لأنه إن لم يتعلق ذات أحدهما بالآخر ، جاز أن يقوم كل واحد منهما بذاته، وإن لم يكن مع الآخر .

وإن تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر ، فلذات كل واحد منهما تأثير ، في أن يتم وجود الآخر .

وذلك مما قد بان بطلانه .

---

= « ولا يجوز أن يكون شيان ، كل واحد يقام مع الآخر ضرورة ... الخ »  
فهو دعوى أخرى ودليلها .  
الدعوى :

لا يعقل أن يكون شيان كل منهما مع الآخر بالضرورة ؛ أي لا بد لكل واحد منهما من صحة الآخر .

ودليلها :

لا يجوز إما أن يكون لكل منهما تعلق وارتباط بالآخر ، أو لا يكون .

فإن لم يكن بينهما تعلق وارتباط ، وجب صحة وجود كل منهما مع عدم الآخر .  
والمفروض أنه لا بد لكل منهما من صحة الآخر .

فلم يصح افتراض أنه ليس بينهما تعلق وارتباط .

وإن كان لكل منهما تعلق وارتباط بالآخر ، فلكل واحد منهما مدخل وتأثير في وجود الآخر .

فيلزم الدور الذي شرحناه حين كنا نقيم الدليل على صحة قوله :

« وبالجملة : لا يمكنك أن تدبر الإقامة » ص ٧٩ .

=

= ولذلك أحال « الشيخ » شرح بطلان هذه الصورة على ماسبق له في ذلك المقام فقال :

« وذلك مما قد بان بطلانه » .

وقبل أن أترك هذا المقام إلى غيره ، أعرض عليك اشكالا أورده « الامام الرازى » وأجاب عنه « الطوسى » ؛ لما فى الإشكال والإجابة عنه ، من إيضاح لمسألة ، يحتاج إليها كثيرا فى البحوث العقلية .

تلك هى مسألة التضايف والمتضايفين .

وقد عرض لها « الإمام » بمناسبة قول « الشيخ » :

« إن الشئيين إن لم يتعلق ذات أحدهما بالآخر ، جاز أن يقوم كل واحد منهما بذاته ، وإن لم يكن مع الآخر » .

قال « الإمام » :

« إن الإضافات لا توجد لإلما ، مع أنه ليس لواحدة منهما حاجة إلى الأخرى ؛ لأن إحدى الإضافتين ؛ لو احتاجت إلى الأخرى ، لتأخرت عنها ، فلا يكونان معا . ولزم من احتياج الأخرى إليها الدور » .

قال « الطوسى » :

« وأما المتضايفان ، فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر ، كما ظنه هذا الفاضل ، ولا احتياج بينهما دائر كما ألزمه .

بل هما ذاتان ، أفاد شئء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر .

وتلك الصفة ، هى التى تسمى مضافا حقيقيا .

فإذن كل واحد منهما محتاج ، لافى ذاته ، بل فى صفته تلك ، إلى ذات

الأخرى ، وهذا لا يكون دوراً .

=

فبقى <sup>(١)</sup> أنه إنما يكون التعلق من جانب واحد .  
فإذن الهيولى والصورة ، لا تكونان في درجة التعلق والمعية ، سواء .  
وللصورة السكائنة الفاسدة تقدم ما ، ولْمُعْتَبَرُ البَدَل ، تقدمٌ مطلق من جميع  
الوجوه ، وبهذين التقدمين ، وباجتماعهما ، وجودُ الهيولى .  
فيجب أن يطلب كيف هو !! \* .

== ثم إذا أخذ الموصوف والصفة معا ، على ماهو المضاف المشهور ، حدثت جملتان  
كل واحدة منهما محتاجة ، لافى كلها بل فى بعضها ؛ إلى الأخرى ، لافى كلها ،  
بل فى بعضها غير المحتاج إلى الجملة الأولى .  
فظن أن الاحتياج بينهما دائر ، ولا يكون فى الحقيقة كذلك .  
فإذن ليس التلازم بينهما ، على وجه الاحتياج لأحدهما إلى الآخر ،  
على ما ظنّه .

ولا على سبيل الدور .

وظهر من ذلك أن المعية ، التى تكون بين المتضايقين ، ليست من جنس  
ما تقدم بطلانه .

بل هى معية عقلية معها وجوب تعقلهما معا « .

(١) لما كان قد تصور العلاقة بين الصورة والهيولى ، على أنحاء أربعة :

١ — أن تكون الصورة علة مطلقة للهيولى .

ب — أن تكون الصورة آلة أو اسطة مطلقة لقوام الهيولى .

ج — أن يكون سبب خارج عنهما يقيم كل واحد منهما :

امامع الآخر .



إشارة :

إنما <sup>(١)</sup> يمكن أن يكون ذلك على أحد الأقسام الباقية ، وهو أن تكون

= وإما بالآخر .

د - أن تكون الصورة شريكة لشيء آخر باجتماعهما تكون الهيولى .  
وكان قد أبطل الأول على ما مر بنا ص ٦٨ وما بعدها .

وأبطل الثاني على ما مر بنا ص ٦٨ وما بعدها .

وأبطل الثالث بقسميه على ما مر بنا ص ٨١ وما بعدها .

تعين الرابع وهو أن تكون الصورة جزء علة وجود الهيولى .  
وهذا هو معنى قوله :

« فبقي أنه إما يكون التعلق من جانب واحد » .

أى بقى بعد بطلان الصور السابقة أن أحد الأمرين مؤثر في الآخر وهو  
ما أوضحه بقوله :

« فإذاً الهيولى والصورة ، لا تكونان في درجة التعلق والمعية ، سواء » .

ثم تبادى في الإيضاح ، فقرر أن الصور متقدمة على الهيولى ، أى أن لها  
تدخلًا في وجودها ، ولكن كيفية ذلك تحتاج إلى إيضاح أكثر وهو ما أشار  
إليه ، بقوله :

« وللصورة الكائنة الفاسدة تقدم ما ، فيجب أن يطلب كيف هو !! »

ويقول « الطوسى » :

« إنما خص « الشيخ » الكائنة الفاسدة بالذكر ؛ لأن تصور التقدم فيها

مع كونها متجددة على الهيولى الباقية في جميع الأحوال ، أبعده » .

وسياًتيك من عبارات الشيخ ص ٩٢ ما يدل على خلاف ما ذهب إليه « الطوسى »

(١) نبه « الشيخ » في « الإشارة » السابقة إلى أن تحديد العلاقة بين =

الهيولى توجد عن سبب أصل .  
وعن معين بتعقيب الصورة .  
إذا اجتمعا ، تم وجود الهيولى .

== الهيولى والصورة - بعد أن بين أن الصورة بعض علة وجود الهيولى - يحتاج إلى طلب جديد يفرد له إشارة خاصة .

فكانت هذه الإشارة التي نحن بصدها هي موضع هذا الطلب .

ولما كان قد نبه أيضاً في الإشارة السابقة إلى أن المتعين من مجموعة الأقسام كلها - بعد ما أفسدها إلا واحداً - هو القسم القاضى بأن يكون التعلق من جانب واحد ، أى تكون الصورة هي المتقدمة بوجه ما على الهيولى ، ولكن لا بمفردها ، بل مع شيء آخر متقدم على الهيولى من جميع الوجوه .

أراد هنا أن يشرح ذلك الشيء الذى يساعد الصورة في إيجاد الهيولى ، أو في معنى آخر ، تساعد الصورة .

ثم يحدد وظيفة كل من الصورة وذلك الشيء ، ويبين الدور الذى يقوم به كل منهما .

أما ذلك الشيء الذى لا بد منه إلى جانب الصورة لينشأ عنهما معا ، الهيولى فهو ما سماه « الشيخ » « سبباً أصلاً » وقد يسمى « عقلاً » .  
ويفسر بأنه « موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة وعمما يتعلق بها من الجسمانيات » .

وفي تسميته أصلاً إشارة إلى وظيفته والدور يقوم به ؛ إذ أنه يفيد أصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة .

وأما الذى يدعوه « الشيخ » بأنه « معين بتعقيب الصورة » ، فيفسر =

وتشخصت<sup>(١)</sup> بها الصورة ، وتشخصت هي أيضا بالصورة ، على وجه  
يحتمل بيانه كلاما غير هذا الجمل \*

= بأنه « الحركة السرمدية التي تفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة ، لقبول الصور  
المتجددة المتعاقبة » .

فإذن المؤثرات في الهيولى هي :

١ - السبب الأصل ، أو العقل ، أو الموجود الثابت ... الخ  
كل هذه أسماء لشيء واحد .

ب - الحركة السرمدية .

ج - الصورة .

أما وظيفة العقل ، فقد مر بيانها -

وأما وظيفة الحركة السرمدية فهي إعداد صرف ، ولذا فإنه يمكن التجاوز  
عن ذكرها كما صنع « الشيخ » آخرا ، كما يأتي ننبه عليه .

وأما وظيفة الصورة فهي « إخراج الهيولى الموجودة بالقوة بسبب العقل ،  
من القوة إلى الفعل » .

فهما إذن شيئان :

أحدهما يوجد بالقوة ، وهو العقل .

وثانيهما يخرج ما هو بالقوة ، إلى الفعل وهو الصورة .

وانذا يقول « الشيخ » :

« إذا اجتمعا تم وجود الهيولى » .

(١) أى أن كل واحدة من الصورة والهيولى ، تشخص بالأخرى ، وهذا

لا يقتضى الدور ، لأننا نجعل ذات كل واحدة منهما ، علة لتشخص الأخرى ؛  
على نحو ما مر بك ص ٨٣ عند حديث المتضافيين .

= وتشخصت أى تحددت وتعيّنت .

والتشخص: هو الأعراض المكتنفة للشيء من الوضع والأين والتي وأمثالها .  
ونعود إلى مسألة أشرنا فيما سبق ص ٦٩ إلى مخالفتنا للشرح فيها .

تلك هي ادعأؤهم أن الحديث إنما هو عن الهيولى المعينة ، والصورة المطلقة  
فالصورة التي يرى « الشيخ » أنها جزء علة وجود الهيولى هي الصورة من  
حيث هي ، لا الصورة المعينة ، يقول « الطوسي » ص ٦١ :  
« فظاهر أن تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة ، من حيث هي قابلة  
لتشخصها .

وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها » .  
وقد مرت بك عبارة « الشيخ » ص ٦٤ القائلة :

« واعلم أن الهيولى مفتقرة في أن تقوم بالفعل ، إلى مقارنة الصورة » .  
وكذلك قوله ص ٧٨ :

« أنت تعلم أن الصورة الجرمية ، إذا فارقت المادة ، فإن لم يعقب بدل ، لم  
تبق المادة موجودة » .

إذن فالحديث إنما عن الصورة التي تمنح الهيولى وجودها ، أو على التحقيق  
تساعد في إعطائها الوجود الراهن .

ولا شك أن الصورة التي انسلخت عن الهيولى ، لم يعد لها تأثير في الوجود  
الراهن الذي تمتع به الهيولى .

فيكون الحديث إنما هو عن سبب وجود الهيولى الموجودة ، ولا شك أنها  
لا تكون موجودة بالفعل ، إلا إذا كان قائماً بها صورة موجودة بالفعل لم  
تزل بعد .

فهذه الصورة الموجودة بالفعل ، هي التي تكون ذات تأثير في الهيولى ، =

وهم وتنبئيه :

أو لعلك <sup>(١)</sup> تقول : لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه ،  
فكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر .  
والذي يخلصك من هذا ، أصله نحققه .  
وهو أن العلة ؛ كحركة يدك بالفتاح ؛ إذا رُفعت ، رفع المعلول ، كحركة  
الفتاح .

== لاغيرها من الصور التي انسلخت عنها وزالت ؛ إذ أن أثر هذه الصور الزائلة  
أما كان حين كانت قائمة بالفعل .  
أما حين زالت ، فقد زال أثرها .

(١) لايزال « الشيخ » يحس أن ما انتهى إليه من أن للصورة تقدما على  
الهيولى ، قضية تكتنفها الشكوك وتثور حولها الريب ، خصوصا وأن الهيولى  
محل ، والصور حال ، والذي يتبادر إلى الذهن أن للمحل تقدما على الحال .  
فإن قيل : إن للصورة مدخلا في تشخص الهيولى .  
قلنا : ولاهيولى مدخل في تشخص الصورة .

فإن قيل : إنه لاينظر إلى الصورة الشخصية فإن الهيولى أقدم منها ، وإنما  
ينظر إلى مطلق صورة — على ماذهب إليه « الطوسي » سابقاً وخالفناه فيه ، انظر  
صفحات ٦٩ ، ٨٨ .

قلنا : فأما صورة فرضتها من هذه الصور ، فهي حال ، والهيولى لها محل ،  
فلا أسبقية لواحدة من هذه الصور على الهيولى إلا إذا فرض وجودها استقلالاً  
دون الهيولى ، ودون هذا ارتكاب المحالات .  
==

وأما المعلول ، فليس إذا رفع ، رفع العلة .  
فليس رفع حركة الفتحاح ، هو الذى يرفع حركة يدك ؛ وإن كانت معها .  
بل يكون إنما أمكن رفعها ؛ لأن العلة : وهى حركة يدك كانت رفعت .  
وهما - أعنى الرفعين - معا بالزمان ، ورفع العلة متقدم على رفع المعلول  
بالذات ؛ كما فى إيجابيهما ، ووجوديهما \*

---

= وتدع هذه الشكوك لنلتفت إلى شك خفيف هين ، عرض له « الشيخ »  
وأجاب عنه .

أما الشك فهو :

إن كلا من الهيولى والصورة ، يرتفع برفع الآخر .  
فإذا ارتفعت الصورة ، ارتفعت الهيولى ؛ إذ لا بقاء للهيولى بدون الصورة .  
وإذا ارتفعت الهيولى ، ارتفعت الصورة ؛ إذ لا بقاء للصورة بدون الهيولى  
وحيث كانا كذلك : فى التلازم ، وحاجة كل إلى الأخرى ، فلا أفضلية  
لواحدة على الأخرى .

فدعوى تقدم الصورة على الهيولى تحكيم ، لا مبرر له .

وأما الجواب عن هذا الشك :

فهو أن هناك فرقاً بين المقارنة الزمانية ، التى لبست على صاحب الشك .  
وبين التقدم العقلى الذى ندعيه للصورة .

فلا شك أنه إذا ارتفعت العلة ؛ ارتفع المعلول فى نفس اللحظة التى ارتفعت  
فيها العلة .

وإذا ارتفع المعلول ؛ ارتفعت العلة فى نفس اللحظة التى ارتفع فيها المعلول . =

= ولكن المعقول ، أن رفع العلة لم يكن نتيجة لرفع معلولها ، ولا متأثرا به ؛  
وإن اصطحبا في الرفع .

فليس رفع حركة المفتاح ، هو سبب رفع حركة يدك . وإن كانا معا في الزمان .  
والمعقول أيضا أن رفع المعلول ، يكون نتيجة لرفع علته .  
كحركة يدك بالمفتاح ؛ إذا رفعت ، رفعت حركة المفتاح . وإن كانا معا  
أيضا في الزمان .

ونحن لم ندع للصورة إلا هذا التقدم العقلي فقط ، دون الزماني ، وليس  
الاصحاب الزماني — كما رأيت — دليلا على المساواة في التقدم العقلي .  
وليس هذا شأن الهيولى والصورة فقط ، بل هو شأن كل علة ومعلول .  
كذلك ليس هذا شأن العلة والمعلول ، في الرفع فقط ؛ بل اصطحابهما الزماني  
يكون أيضا في أمرين آخرين هما :

الإيجاب .

والوجود .

مع حصول التقدم العقلي فيهما .

فمثلا إذا كان « ا » يوجب « ب » .

و « ب » يوجب « ج » .

فإيجاب « ب » من حيث هو علة لـ « ج » أقدم من إيجاب « ج » من حيث  
هو معلول له .

وإن اصطحبا في الزمان .

وفي نفس هذا المثال يقال : إن « ا » علة في وجود « ب » .

و « ب » علة في وجود « ج » .

تذنيب :

يجب <sup>(١)</sup> أن تتلطف من نفسك وتعلم : أن الحال فيما لانفارقه صورته ، في تقدم الصورة ؛ هذه الحال \*  

---

و « ب » متقدم في العقل على « ج » .

وإن اصطحبا في الزمان .

(٢) لعلك تذكر قول « الشيخ » سابقا ص ٨٤ :

« وللصورة الكائنة الفاسدة ، تقدم ما » .

وقول « الطوسي » في شرحه :

« إنما خص « الشيخ » الكائنة الفاسدة بالذكر ، لأن تصور التقدم فيها ،

مع كونها متجددة على الهيولى الباقية في جميع الأحوال ، أبعد ، »

وقولنا في التعليق على شرح « الطوسي » :

« وسيأتيك من عبارات « الشيخ » ما يدل على خلاف ما ذهب إليه

« الطوسي » ... » .

فهذه هي عبارة « الشيخ » التي كنت أحيل عليها ، وأترقبها . يقول :

إن حال الفلكيات التي لانفارقها صورها ، في أن لصورها على هيولها تقدما

عقليا ، كحال العنصریات ذات الصور الكائنة الفاسدة .

فجعل « الشيخ » حال الصور الكائنة الفاسدة ، أصلا ؛ يفهم في ضوئه حال

الصور غير الكائنة الفاسدة .

وذلك لأن البيان الذي ذكر هنالك ، كان خاصا بالصور الكائنة الفاسدة ،

فناسب ، - بل تعين - الاقتصار على ذكر الصور الكائنة الفاسدة .



ولما كان هذا البيان يحتاج إلى إضافة وتغيير ، أوجب « الشيخ » التلطف والتحايل ، ليمكن الوصول في الفلكيات ، إلى نفس الحكم الذي وصلنا إليه بالفعل في العنصریات .

فليس التمثيل بخصوص الصور الكائنة الفاسدة ، لأنها أبعد من غيرها في الأخذ بمقتضيات هذا البحث : من وجوب تقدمها على الهيولى — كما يرى الطوسى — بل كان التمثيل بها لأن المقدمات لا تنتج سواها .

وسيتضح لك كل هذا فيما نسرده عليك من نصوص :

قال « الطوسى » :

« الجسم الذي لا يفارق صورته ، هو الفلكيات بأسرها .

وبيان أن حالها في تقدم الصورة ، حال العنصریات :

أن تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالأخرى ، هنا أيضا :

١ — إما أن يكون من الجانبين على السواء .

وهو باطل :

إما للدور . انظر ص ٨١ .

أولعدم التلازم أنظر ص ٨١ .

ب — وإما أن يكون من جانب واحد .

ولا يجوز أن يكون المحتاج إليه هو الهيولى .

لأن القابل لا يكون فاعلا .

فإذن هي الصورة .

وهي إما أن تكون :

علة للهيولى .

أو واسطة أو آلة .

أو جزء علة .

والأولان باطلان لما مر ص ٦٨ وما بعدها .

فهى إذن شريكة لسبب أصلى يكون مجموعها علة للهيمولى «

ثم حكى عن « الرازى » قوله :

« فلا تفاوت بين الكلام فى الفلكيات والعنصریات ، إلا بشىء واحد .

وهو أنا قد بينا فى العنصریات ، أن الهيمولى ليست هى المحتاج إليها بأن

قلنا - ص ٧٨ - :

إن الصورة إذا زالت ، وجب أن يعقبها بدل .

ومعقب البديل مقیم لمادتها بالبديل .

وهذا لا يتصور فى الفلكیات ، بل بينا ها هنا ، بأن القابل لا يكون فاعلا .

وهذا البيان كان عاما لهما .

إلا أن « الشيخ » لما لم يذكر فى العنصریات هذا البيان العام ، واقتصر

على البيان الخاص بها ؛ أمر بالتلف ها هنا ، فى معرفة أن الحال فىهما واحد «

ووافق « الطوسى » على ما حكاه عن « الرازى » بدليل أنه لم يجد مجالا

للتعقيب عليه إلا قوله :

« ويتفاوت الحال فىهما أيضاً ، بشىء آخر .

وهو أن استعداد الهيمولى لقبول الصورة فى الفلكیات ، لازم لذاتها ،

مستفاد من مبدعها .

وفى العنصریات : غير لازم لها ، بل مستفاد من الأحوال المختلفة ، المتجددة

الخارجية .

إلا أن بيان الحال فىهما ، لا يختلف بهذا التفاوت «

تنبيهه:

الجسم (١) . . . ينتهي ببسيطه ، وهو قطعه .

هذه هي النصوص ، التي وعدت بسردها عليك . ولعلك تبينت منها ، ما قلناه أولا .

(١) حدثناك في ص ١١ أن هذا النمط وإن عنون بأنه « تجوهر الأجسام » أي معرفة حقيقة جوهرها .

إلا أنه سيتناول فيه عوارضه .

والجسم - عند الحكماء - يقال باشتراك الاسم ، على شيئين :

أحدهما : الجسم الطبيعي .

وهو الجوهر الذي يمكن أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة ، المتقاطعة على الزوايا القوائم .

وثانيهما : الجسم التعليمي .

وهو الكم المتصل ، الذي يقبل التجزئة في ثلاث جهات .

والجسم بهذا المعنى عرض .

والجسم بالمعنى الأول مما لانزع فيه .

وأما بالمعنى الثاني فهو موضع نزاع ، يثبتته الحكماء ، وينفيه غيرهم .

وبيان التباين بين الجسمين عند من يثبتهما :

أن القطعة من الشمع إذا شكلتها بأشكال مختلفة ؛ فإن جسمية تلك الشمعة

باقية بعينها ، وهي المسماة بالجسم الطبيعي .

مع أن المقادير المختلفة قد تعاقبت عليها ، وهي المسماة بالجسم التعليمي .

والباقى غير الزائل .

= فإذن الجسمية غير المقدار .

ولولا القول بأن الجسم الطبيعي متصل الأجزاء ، وغير مركب من الجواهر الفردة ، لما تأتت هذه التفرقة ؛ إذ عند القول بتركيبه من الجواهر الفردة ، يكون توارد المقادير عليه ، عبارة عن انتقال بعض تلك الأجزاء من سمت إلى سمت آخر .

فأما إذا لم يكن الجسم مؤلفا من الأجزاء ، بل كان متصلا واحداً ؛ فإذا جعلناه مثلاً كرة ، كان ثخنه أعظم مما لو جعلناه صفحة .

وذلك الثخن قد بطل عند ما جعلناه صفحة .

فوجب أن يكون ذلك الثخن الذي زال ، مغايراً للجسمية الباقية .

وللغزالي في هذا المقام كلام واضح ، ذكره في مقاصد الفلاسفة ، قسم

الإلهيات ، طبع صبيح ص ١١ ، قال :

« قيل في حد الجسم : إنه الطويل العريض العميق .

وهذا فيه نوع تساهل ؛ فإن الجسم ليس جسماً ، باعتبار ما فيه من الطول

والعرض والعمق بالفعل ؛ بل باعتبار قبوله للطول والعرض والعمق والأبعاد

الثلاثة ، بدليل أنك لو أخذت شمعة ، فشكاتها : بطول شبر . وعرض أصبعين ،

وسمك إصبع واحد ؛ فهي جسم ، لا لما فيه من الطول والعرض ؛ إذ لو جعلته

مستديراً ، أو على شكل آخر ؛ زال ذلك الامتداد المعين ، وذلك الطول المعين ،

وحدث امتدادان آخران ، بدلا عنهما .

والصورة الجسمية ، لم تتبدل أصلاً .

فإذن المقادير الموجودة في الجسم ، أعراض خارجة عن ذات الجسمية .

وقد تكون لازمة لانفراق كمشكل السماء .

=

= ولكن العرضى قد يكون لازماً .

وكذا العرض كالسواد للجبشى .

فإذن الدائى للجسم - الذى هو الصورة الجسمية - كونه بحيث يقبل فرض الامتدادات ، لا وجود الامتدادات بالفعل .

بل المقدار الحاصل بالفعل عرض ؛ ولذلك يجوز أن يقبل جسم واحد ، مقداراً أصغر وأكبر ، فيكبر مرة ويصغر أخرى ، من غير زيادة من خارج بل فى نفسه ؛ من حيث إن المقدار عرض فيه .

وليس بعض المقادير ، متعيناً له لذاته .

ويدل على كون المقدار غير حقيقة الجسمية ، أن الأجسام متساوية فى الصور الجسمية ، لا يتصور بينها فرق ؛ وهى مختلفة فى المقادير لا محالة » .

إذا كنت قد أدركت أن للجسم معنيين :

أحدهما : الطبيعى .

والآخر : التعليمى .

فاعلم أن حديث « الشيخ » هنا ، إنما هو عن التعليمى .

فهو يرى أن الجسم التعليمى ، ينتهى ببسيطه .

وبسيطه هو السطح ؛ لأن الجسم التعليمى ، ذو امتدادات ثلاثة ؛ وانتهاء الواحد منها فى جهة - من حيث هو واحد - يقتضى بقاء الامتدادين الآخرين .  
فإذن الجسم ينتهى فى الجهة الواحدة من جهاته ، بما من شأنه أن يكون ذا امتدادين فقط .

وذو الامتدادين فقط هو السطح ؛ لأنه يعرف ، بأنه مقدار ذو وضع ، له بعدان فقط .

=

والبسيط <sup>(١)</sup> ينتهى بخطه ، وهو قطعه .

= قال « الإمام الرازى » :

« وإنما لم يقل - يعنى « الشيخ » - : نهاية الجسم هو البسيط ؛ بل قال :

ينتهى ببسيطه ؛ لأن النهاية ، نهاية لذى النهاية .

والبسيط ، كم بذاته .

فإذن قول القائل : البسيط نهاية الجسم ، خطأ .

بل البسيط ، هو الذى به يتناهى الجسم .

والفرق بين نفس النهاية ، وبين الشئ الذى به النهاية ، ظاهر .

وقد أفاد « الشيخ » بقوله :

« ينتهى ببسيطه » .

أمرين :

أحدهما : إثبات البسيط ، الذى هو السطح .

إذ ما دام الجسم ذا ثلاثة أبعاد ، فإذا انقطع فى جهة - والقطع ممكن - كان

لهذه الجهة بعدان فقط ، وذلك هو السطح .

وثانيهما : ملازمة السطح للجسم .

إذ ما دام الجسم منتهياً - يبرهان تناهى الأبعاد المارص ٣٠ - وجب أن يلزمه

السطح (١) البسيط هو السطح ، وقد مر بك : تعريفه ، ولزومه للجسم .

وإنما كان السطح ينتهى بالخط ؛ لأن السطح مقدار ذو وضع له بعدان فقط

فإذا انقطع فى جهة ، كان لهذه الجهة ، بعد واحد ؛ وذلك هو الخط .

إذ الخط : مقدار ذو وضع ، له طول بلا عرض .

=

والخط <sup>(١)</sup> ينتهى بنقطته ، وهى قطعته .

= وبمثل ما قيل ، فى قول « الشيخ » :

« الجسم ينتهى ببسيطه » .

من أنه لم يقل : نهاية الجسم ، السطح .  
يقال فى قوله :

« والبسيط ينتهى بخطه » .

وقد أفاد « الشيخ » أيضاً بقوله :

« والبسيط ينتهى بخطه » .

أمرين :

أحدهما : إثبات الخط .

إذ ما دام السطح ، ذا بعدين ، فإذا انقطع فى جهة - والقطع ممكن لا مانع منه - كان لهذه الجهة بعد واحد فقط ؛ وذلك هو الخط .

ثانيهما : ملازمة الخط للسطح .

إذ ما دام السطح منتهياً ببرهان تناهى الأبعاد المارص ٣٠ ، وجب أن يلزمه الخط .

(١) الخط مقدار ذو وضع له طول بلاعرض ، ولاعمق ، فإذا انتهى فى جهة ، لم يكن لهذه الجهة امتداد أصلاً ، وتلك هى النقطة .

إذ النقطة ؛ ذات وضع لاجزاء لها . وهى ليست مقداراً ؛ لعدم الامتداد فيها  
وبمثل ما قيل فى قول « الشيخ » :

« والبسيط ينتهى بخطه » .

من أنه لم يقل :

نهاية البسيط الخط .

والجسم (٢) :

يلزمه : السطح ، لا من حيث تتقوم به جسميته ، بل من حيث يلزمه

= يقال في قوله :

« والخط ينتهى بنقطته » .

وقد أفاد « الشيخ » بقوله :

« والخط ينتهى بنقطته » .

أمرين :

أحدهما : إثبات النقطة .

إذا ما دام الخط ذا بعد واحد ؛ فإذا انقطع في جهة - والقطع ممكن ، لا مانع منه - ، لم يكن لهذه الجهة بعد قط ، وتلك هى النقطة .

ثانيهما : ملازمة النقطة للخط .

إذ ما دام الخط منتهياً - يبرهان تنهاى الأبعاد المارص ٣٠ - وجب أن نازمه النقطة .

(١) مر بك منذ ص ١٣ حمله « الشيخ » على أرباب « نظرية الجزء الذى

لا يتجزأ » ، بأى تصوير صورت .

ثم إثباته للبيولى ، على أنها أحد جزئين مقومين للجسم ص ٢٢ .

ثم إثباته للصورة ، على أنها أحد جزئين مقومين كذلك ص ٢٠ .

ومر بك ، محاولتنا استنباط : أن السطح لازم للجسم ، من كلامه أيضاً ص ٩٧ .

فعلى كل ذلك يفرع « الشيخ » أن السطح لازم للجسم ، وليس داخلاً

في حقيقته .

وإذا لزمه « السطح » وهو قطعه ؛ لزمه التنهاى ؛ لأنه متى انقطع في جهة

=

كان متنهاياً .



- التناهي ، بعد كونه جسماً .
- فلا كونه ذا سطح .
- ولا كونه متناهيًا .
- أمرٌ يدخل في تصوره جسماً .

= ويمكن أن يدار الأمر فيجعل لزوم السطح تابعاً للزوم التناهي .  
فيقال :

قام البرهان على تناهي الأجسام .  
إذن فالجسم يلزمه التناهي ،  
ويلزم من تناهي الجسم في جهة ، أن يكون له سطح .  
لأنه ما دام الجسم ذا ثلاثة أبعاد ، وتناهي في جهة ؛ كان لهذه الجهة  
بعدان فقط .

وذلك هو السطح .

وقد استأنس « الشيخ » في إثبات أن التناهي لازم للجسم ، وليس من  
مقوماته ، بما يحصل لبعض الناس من أنهم يتصورون جسماً غير متناه ، إلى أن  
يبين لهم بالبرهان أنه متناه .

ول « الإمام الرازي » اعتراض على قول « الشيخ » :  
« ولهذا قد يمكن قوماً ، أن يتصوروا جسماً غير متناه ، إلى أن يتبين لهم  
امتناع ما يتصورونه » .

ول « الطوسي » جواب عن هذا الاعتراض :

هاك شرح « الرازي » للنص ، واعتراضه عليه :

« مراد « الشيخ » من ذلك : أن السطح ، والتناهي ؛ ليسا جزأين =

ولهذا قد يمكن قوما ، أن يتصوروا جسما غير متناهٍ ، إلى أن يتبين لهم امتناع ما يتصورونه .

من ماهية الجسم ؛ لأننا يمكننا أن نتصور جسما ، غير متناهٍ ، والشيء لا يعقل ، إلا بعد تعقل أجزائه .

فلو كان التناهي والتشكل ، داخلين في الجسم ؛ لاستحال أن يعقل الجسم ، إلا بعد تعقل كونه مسطحا ، متناهيا .

فلما لم يكن كذلك ، علمنا أنهما غير داخلين في ماهية الجسم .  
ولقائل أن يقول : ألسنا نعرف الجسم ، ثم نعرف بعد ذلك كونه متألفا :  
من الهيمولي ، والصورة ؛ بالحجة !!؟

ولم يقدر ذلك في كون الهيمولي ، جزءاً من ماهية الجسم .  
ولم يكن ذلك ، إلا :  
لأننا قبل العلم بتألفه من الهيمولي والصورة ، ما كنا نعرف الجسم بحده الحقيقي ، بل بالرسم .

أولاً لأنه لا يانزم من العلم بماهية الشيء ، العلم بجملة ذاتياته .  
فكيفما دارت القضية ، فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي !!؟ .  
وهالك جواب « الطوسي » قال :  
« والجواب عنه :

أن أجزاء الشيء في العقل : أعنى الجنس والفصل ، غير أجزاءه في الوجود :  
أعنى الصورة ، والمادة .

والجسم يتصور بأجزائه العقلية ، ويطلب بالحجة أجزاؤه الوجودية .  
وإن كانت الأولى ، بالقوة مشتملة على الأخيرة :

=

وأما<sup>(٢)</sup> السطح :

كسطح الكرة ، من غير اعتبار حركة أو قطع ؛ فيوجد ولا خطاً .

= فإن الأبعاد المأخوذة في حد الجسم ، تدل على صورته .  
والقبول المأخوذ فيه ، يدل على مادته .

والسطح، والتناهي : لا يعقل كونهما جزئين عقليين ؛ إذ هما ليسا بمحمولين على الجسم .

فبين « الشيخ » :

أولا : أنهما ليسا بجزأين في الوجود ؛ وذلك لأن السطح يلزم الجسم بسبب التناهي ، المتعلق بطرفه .

والجزء لا يكون كذلك .

ثم احتمال أن يتصور ، كون ذى السطح ، وذى التناهي ، جزئين عقليين ؛ لكونهما محمولين عليه .

فبين أنهما أيضاً ، ليسا كذلك ؛ لانفكك تصويره عن تصورهما .

(١) اتضح لك فيما سبق العلاقة بين الجسم من ناحية .

وبين السطح ، والتناهي ؛ من ناحية أخرى .

وأن هذه العلاقة ، تصور بأنها ملازمة الأخيرين ، للأول ، مع كونهما خارجين عن حقيقته .

والآن يريد أن يعالج العلاقة بين السطح من ناحية .

وبين الخط ، من ناحية أخرى .

ثم بين الخط من ناحية .

وبين النقطة من ناحية أخرى .

وأما المحور والقُطبان والمنطقة :

فما يعرض عند الحركة .

والخط :

كمحيط الدائرة ، قد يوجد ولا نقطة .

---

= وقبل الخوض في تبيان هذه الروابط ، والعلاقات ، نشرح المعاني

الاصطلاحية ، الواردة في عبارة « الشيخ » :

الكرة :

جسم يحيط به سطح واحد ، في داخله نقطة ، تكون جميع الخطوط

الخارجة منها إلى ذلك السطح ، متساوية .

الدائرة :

سطح مستو ، يحيط به خط واحد ، في داخله نقطة ، تكون جميع

الخطوط الخارجة منها ، إلى ذلك السطح ؛ متساوية .

وهذه النقطة الداخلية هي المسماة بـ « المركز » .

وأما المحور ، والقُطبان ، والمنطقة .

فهي أمور لا تعرض إلا إذا تحركت الكرة ، حركة موضعية مستديرة .

فإذا تحركت الكرة ، هذه الحركة ، حدث عليها نقطتان لا تتحركان ؛ هما

نهايتاها في الجهتين اللتين لا تتحرك فيهما .

هاتان النقطتان ؛ هما « القُطبان » .

ويصل بين هاتين النقطتين خط لا يتحرك هو أيضا .

ذلك هو « المحور » .

وأيضاً عند حركة الكرة تحدث عليها دوائر متحركة ، ويظهر ذلك =

وأما (١) المركز :

فعند ما يتقاطع أقطار ، أو عند حركة ما ، أو بالفرض .

= بوضوح ، لو كان على سطح هذه الكرة ، نقط من ألوان مختلفة ؛ فعند سرعة دوران الكرة ترسم كل نقطة من هذه النقط دائرة خاصة .

فأعظم هذه الدوائر على سطح الكرة ، التي يتساوى أبعاد جميع النقط المفروضة عليها ، من القطبين .

هو ما يسمى بـ « المنطقة » .

وإذا قطعت الكرة بسطح مستو ، حدث فصل مشترك بين السطحين ، هو محيط دائرة ، على سطح الكرة .

ولعل المعنى الإجمالي وتحديد الروابط والنسب ، قد اتضح بعد شرح هذه المصطلحات .

فإذا كان الجسم يلزمه السطح ، والتناهي ؛ فإن السطح لا يلزمه الخط ؛ إذ الكرة ، حين لا تتحرك ، ولا يحدث فيها قطع ، لا يكون معها خط .

أما إذا تحركت ، فيكون فيها المحور - على ما شرحناه سابقا - وهو خط . كذلك إذا قطعت ؛ فإنه يوجد محيط دائرة ، وهو خط .

ولكن حركة الكرة ، أو قطعها ، غير لازمين لها ، حتى يلزمها الخط بسببهما .

كذلك الخط لا يلزمه النقطة ؛ فإن محيط الدائرة خط ، ولكن ليس له نهاية ؛ حتى توجد النقطة ؛ إذ أن النقطة ، هي ما به ينتهي الخط - على ما سبق شرحه - .

(١) هذا كلام يخيل إلى قارئه لأول وهلة ، أنه امتداد لما مر ذكره من =

وقبل ذلك ، فوجود نقطة في الوسط ، كوجود نقطة في الثلثين ، وسائر  
مالاتنهاى ؛ فإنه لاوسط ، ولا سائر مفاصل الأجزاء من التقادير ، إلا بعد  
وقوع ما ليس بواجب فيها : من حركة ، أو تجزئة .

= عقد الصلات والنسب بين هذه المصطلحات العلمية .

ولكن عند التأمل يظهر أنه يرمى لغرض آخر .  
فقوله :

« وأما المركز . . . إلى : من حركة أو تجزئة » .

معناه : أن مركز الدائرة ، يكون هو وسائر النقاط الأخرى الكائنة على  
سطحها ، متعينا بالقوة ، لا بالفعل .

لأنه تعينه بالفعل ، يقتضى تميزه ، وهو لا يميز إلا بأحد أمور ثلاثة :

١ — عند ما تقاطع أقطارها ، وقطر الدائرة ، هو أطول خط يمر في وسطها  
ويتهى طرفاه بالمحيط .

وأقطار الدائرة ، تلتق كلها عند نقطة واحدة .

هذه النقطة هي المركز .

ب — عند حركة الجسم الذي فيه الدائرة ؛ فإن الدائرة ، إذا تحركت  
حركة دائرية ، تكون في وسطها نقطة لا تتحرك .  
هذه النقطة هي المركز .

ح — عند فرضك لها ، وتحديدك إياها ، بطريق غير الطريقين المارين .  
كقياس مثلا ؛ فإن المركز هو النقطة التي تبعد عن جميع أجزاء المحيط ،  
بعدا متساويا .

وبدون هذه الطرق الثلاث ، تكون نقطة المركز ، وسائر النقاط الموجودة

= على سطح الدائرة : في ربعها، أو ثلثها ، أو ثمنها ، إلى غير ذلك من المفاصل التي لا تنتهى ، والتي هى موجودة بالقوة ، لا بالفعل ؛ غير متعينة ، وغير محددة .  
فقوله :

« وسائر مالا ينتهى » .

مرتبط بقوله :

« في الثلثين » معطوف عليه .

وقوله « فإنه لا وسط - وفي نسخة لا وسط له - ولا سائر مفاصل الأجزاء من المقادير ، إلا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها : من حركة ، أو تجزئة » .  
معناه :

أن تمايز أجزاء المقادير مطلقا - أجساما ، أو سطوحا ، أو خطوطا - غير حاصل فيها بالفعل ؛ إذ هى متصلة الأجزاء في الواقع ، كما هى في إدراك الحس - على ما مرص ٢٠ - وإنما يحصل بسبب طارئ : كالتجزئة ، أو الحركة .

وحصول التمايز والانفكاك ، بعد أن لم يكن حاصلًا ، يدل على أن المقادير قابلة له ، وأنه موجود فيها بالقوة ، ويبرز إلى الفعل ، عند وجود ما يقتضيه .  
وهذه الفقرة تعطى حكما عاما ، لا يختص بمركز الدائرة وحده .

وإذا تأملنا هذا الحكم ، وجدنا أنه هو ذلك الذى احتفل له « الشيخ » سابقا ، أيما احتفال .

فحينما كان يهدم رأى جمهور المتكاملين في الجوهر الفرد ص ١٣ ، كان يمهّد لإثباته وحينما كان يهدم رأى « النظام » وشيعته ، في الجوهر الفرد كذلك ص ١٧ ، كان يمهّد لإثباته .

وحينما كان يثبت المهيولى والصورة ص ٢٠ ، ٢٢ ، كان يثبتته ، ويؤكد كده ويقرر ه . =

وإذا (١) سمعت في تحديد الدائرة: « وفي داخلها نقطة » .

فمعناه: تتأني أن تُفرض فيها ، نقطة .

كما يقولون : الجسمُ : هو المنقسم في جميع الأقطار .

ومعناه : تتأني قسمته فيها .

---

= فأى داع للعودة إليه هنا !!؟

لذلك يقول « الطوسي » في شرح هذه العبارة :

« كما أن موضع النقطة في الثلثين ، متعين بالقوة ، قبل الفرض ؛ على وجه

لا يمكن وقوعها بعد الفرض ، في غير ذلك الموضع .

فكذلك حال المركز .

ثم ذكر أن وقوع الفصل في المقادير ، إنما يكون بالقوة فقط ، ولا يخرج

إلى الفعل ، إلا بسبب الأعراض ، أو الفرض .

كما مر ذكره مرارا » .

(١) في ضوء ما مر من تحقيق :

حول تعيين مركز الدائرة ، ووسائل هذا التعيين .

وحول اتصال مفاصل المقادير ، وعدم تمايزها ، إلا بشيء طارى .

يريد :

أولا : أن يوضح المراد من نص يرد على السنة العلماء وفي كتبهم .

ذلك هو قولهم في تحديد الدائرة :

« سطح مستو ، يحيط به خط واحد ، في داخله نقطة ، يكون جميع

=

الخطوط الخارجة منها إلى ذلك السطح ، متساوية » .



وأنت<sup>(١)</sup> تعلم من هذا أن الجسم قبل السطح في الوجود ،  
والسطح قبل الخط .

= فقولهم :

« في داخله نقطة » .

يفيد في ظاهره : أن مركز الدائرة ، متميز على الدوام - سواء كان هناك تقاطع أقطار ، أو حركة ، أو فرض ؛ أو لم يكن شيء من ذلك - .  
لكن هذا الظاهر غير مراد لهم ، بل المراد لهم : أنه يتأتى أن يوجد في داخلها نقطة هي المركز ؛ بأحد الأمور الثلاثة المذكورة سابقاً .  
ثم استشهد على هذا المراد بنظير هذه العبارة .

تلك هي قولهم في تعريف الجسم :

« الجسم : هو المنقسم في جميع الأقطار » .

ولا يمكن أن يكون المراد لهم : أنه المنقسم بالفعل ؛ إذ أن أصحاب هذا التعريف ، لا يرون انقسام الجسم بالفعل ، إلا بشيء طارئ ؛ وإنما هو منقسم بالقوة .

فمعناها إذن :

« تتأني قسمته فيها » .

كذلك قولهم في تعريف الدائرة :

« في داخلها نقطة » .

معناه :

يمكن أن توجد في وسطها نقطة ، بأحد الأمور الثلاثة ، السابق بيانها .

(١) مر بنا أن السطح ما به يتناهى الجسم .

والخط قبل النقطة .

وقد حقق هذا أهل التحصيل .

وأما الذي يقال بالعكس من هذا : أن النقطة بحركتها تفعل الخط .

ثم الخطُّ السطح .

ثم السطحُ الجسم .

فهو للتفهم ، والتصوير .

ألا ترى أن النقطة ، إذا فرضت متحركة ، فقد فرض لها ما تتحرك فيه ،

وهو مقدار ما : خط ، أو سطح .

فكيف يتكوّن ذلك بعد حركتها؟! . \*

---

= فلا بد من وجود الجسم أولاً ، حتى يوجد ما به يصير ، متناهيًا :

إذن : الجسم سابق على السطح في الوجود .

ومر بنا كذلك : أن الخط ما به يتناهي السطح .

فلا بد من وجود السطح أولاً ، حتى يوجد ما به يصير متناهيًا .

إذن : السطح سابق على الخط في الوجود .

ومر بنا ثالثاً : أن النقطة ما به يتناهي الخط .

فلا بد من وجود الخط أولاً ، حتى يوجد ما به يصير متناهيًا .

إذن الخط سابق على النقطة .

وأما ما يقال بالعكس من هذا :

من أن النقطة تفعل بحركتها الخط .

والخط يفعل بحركته إلى غير مأخذ امتداده ، السطح .

=

تنبيه :

مأسهل (١) مايتأتى لك ، تأمل :

أن الأبعاد الجسمانية ، متانعة عن التداخل .  
وأنه لا ينفذ جسم في جسم ، واقف له ، غير منتح عنه .  
وأن ذلك للأبعاد ، لا للهبولى ، ولا لسائر الصور والأعراض . \*

= والسطح يفعل بحركته إلى غير مأخذ امتداده ، الجسم .  
فهو كلام يذكر للتعليم والتشيل ، لا للتحقيق .  
ألا ترى أن النقطة إذا فرضت متحركة ، لينشأ عن حركتها الخط - كما  
يقولون - فقد فرض لها امتداد تتحرك فيه . وهذا الامتداد :

إما خط .

وإما سطح .

فالخط أو السطح ، ضروريان لحركتها .

إذن هما موجودان قبل حركتها .

إذن الخط موجود قبل إيجادها له .

إذن القول بإيجادها للخط بحركتها ، مع أنه ضروري لحركتها ؛ خلف

باطل .

(١) يقول « الطوسى » :

« هذه المسألة وما بعدها ، من الطبيعيات .

بخلاف المسائل المتقدمة » .

ومناسبة هذه المسألة لما قبلها ، أنها بحث حول المقادير ؛ إذ هي حكم من

أحكامها تشترك فيه جميع المقادير ، على مايتأتى شرحه .

=

== وقد مر بنا بحث المقادير قريبا ، فهي امتداد له .  
ومن ناحية أخرى ، فهي تمهيد للبحث الآتي بعده ، المتعلق بنفي الخلاء .  
وأساس المسألة ، منع التداخل .  
والتداخل من المسائل ، التي تضارب فيها الأفكار ، واختلفت الآراء .  
ولعل أبرز الأسماء التي اقترن بها هذا البحث ، وعرفت بنزعة غريبة فيه ،  
اسم « النظام » .

عرف « النظام » بأنه قائل : بتداخل الأجسام .  
نسب إليه ذلك « الطوسي » في شرح « الإشارات » قسم الطبيعة ص ٨  
ونسبه إليه « عضد الدين الإيجي » صاحب كتاب « المواقف » .  
قال هو وشارحه في ج ٧ ص ٢٣٢ :  
« ( الجواهر يمتنع عليها التداخل ) .

أى دخول بعضها في حيز بعض ؛ بحيث يتحدان في المكان ، والوضع ،  
ومقدار الحجم .

وهذا الامتناع ، ليس معللا بالتحيز ، كما ذهب إليه المعتزلة : من أن الحيز له باعتبار  
وجود أحد الجوهرين فيه ، كون مضاد لكونه ، باعتبار وجود الآخر فيه .  
بل هو (لذاتها بالضرورة) البديهية ( إذ لو جاز ذلك ) أى تداخل الجواهر  
(لجاز أن يكون هذا الجسم المعين ، أجساما) كثيرة متداخلة ( و) جاز أن يكون  
(الذراع الواحد من الكرباس - هو الثوب الحشن - مثلا ألف ذراع ، بل) جاز  
(تداخل العالم كله في حيز خردلة) واحدة ، وجاز أيضا أن ينفصل عنها عوالم  
متعددة ، مع بقائها على هيأتها .

( وصرح العقل ) ببدايته ( يأباه ) .

وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل .

= ( وأما « النظام » : فقييل : إنه جوزة .  
والظاهر أنه لزمه ذلك ، فيما صار إليه ) : من أن الجسم المتناهي المقدار ،  
مركب من أجزاء غير متناهية العدد ؛ إذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل  
فيها بينها .

( وأما أنه التزمه ، وقال به ) صريحا ، ( فلم يعلم ) .  
كيف !! ، ، وهو جهد للضرورة ، فلا يرتضيه عاقل لنفسه .  
( وإن صح ) أنه قال به ؛ ( كان مكابرا ) لمقتضى عقله .  
ونسبه إليه « الأشعري » في « مقالات الإسلاميين »  
قال ص ٣٢٧ :

« واختلف الناس في المداخلة .

فقال « ابراهيم النظام » : إن كل شيء قد يداخل ضده ، وخلافه :  
فالمضد هو المانع للفساد لغيره :

مثل الحلاوة ، والمرارة . والحر ، والبرد .  
والخلاف :

مثل الحلاوة ، والبرودة . والحموضة ، والبرد .  
وزعم أن الخفيف ، قد يداخل الثقيل .

ورب خفيف ، أقل كيلا من ثقيل ، وأكثر قوة منه ؛ فإذا داخله ، شغله -  
يعنى أن القليل السكيل ، الكثير القوة ؛ يشغل الكثير السكيل ، الثقيل القوة -  
وزعم أن اللون يداخل الطعم ، والرائحة ؛ وأنها أجسام .  
ومعنى المداخلة : أن يكون حيز أحد الجسمين حيز الآخر ، وأن يكون أحد  
الشئيين في الآخر .

= وسند ذكر قوله في الإنسان .

وقد أنكر الناس جميعا : أن يكون جسمان ، في موضع واحد .

أما قوله في الإنسان ، الذي وعد بذكره . فهو ماجاء في ص ٣٣١ ، قال :

« وقال » النظام » :

الإنسان : هو الروح ، ولكنها مداخلة للبدن ، مشابهة له .

وأن كل هذا في كل هذا .

وأن البدن آفة عليه ، وجبس وضغط له .

وحكى « زرقان » عنه :

أن الروح هي الحساسة ، الدراكة .

وأنها جزء واحد .

وأنها ليست بنور ، ولا ظلمة .

ونسبه إليه « الشهرستاني » في « الملل والنحل » ، قال ج ١ ص ٧١ :

المسألة السابعة :

قال : إن الجوهر مؤلف ، من أعراض اجتمعت .

ووافق « هشام بن الحكم » في قوله :

إن الألوان ، والطعوم ، والروائح ؛ أجسام .

فتارة يقضى بكون الأجسام ، أعراضا .

وتارة يقضى بكون الأعراض أجساما .

\*\*\*

أرأيت إلى هذا الحكم الغريب الذي ينسب إلى « النظام » من القول

بتداخل الأجسام ؟ !

ولقد وصفه « صاحب المواقف » بحق : بأنه مكابرة لمقتضى العقول ،

وجحد للضرورة .

= فكيف أمكن للنظام أن يقول به؟! .

إن الذى يشكو منه كل من زوال البحث فى الإسلاميات ، نقصان المصادر  
الذى تصور - بلسان المعتزلة - مذاهبهم ، وآراءهم .

ولو أن كتب « النظام » بين أيدينا ، لأمكن مراجعتها ، وتفهم دلالاتها ،  
ليطمئن الباحث إلى أنه قال بذلك حقاً؟! ، أم هى تحريفات أدخلت عليه ، لطول  
العهد به ، وضياع مؤلفاته؟! .

لعل « النظام » لا يقول بهذا التداخل ، بالمعنى البدائى الذى يتبادر إلى الأذهان .  
لعله لا يذهب إلى أن هذا الحائط يمكن أن يدخل فى مكان ذلك الحائط ، دون  
أن يتخلى له عنه أو عن شىء منه .

ولعل للتداخل - بالمعنى الذى يقول به « النظام » - معنى أظف من  
هذا وأدق .

أرأيت إلى حكاية « الشهرستانى » عنه :

« أن الألوان والطعوم والروائح أجسام . »

و « أن الجوهر مؤلف من أعراض اجتمعت . »

فمؤدى هذين النصين :

أن ما يسمى عند غيره من : الألوان ، والطعوم والروائح ، أعراضاً ؛ يسمى  
عنده أجساماً .

وأنها العناصر الأولى التى تتكون منها الجواهر .

وأن هذه الأشياء للطاقتها ودقتها ، يتداخل بعضها فى بعض حتى ينشأ منها  
الجواهر الثقيلة الكثيفة .

وهذا القول - لو فرض بطلانه - لما كان هذا البطلان من الواضح  
والظهور بنفس حال التداخل الذى يصوره الجمهور ، ويريد إصاقه =

= « بالنظام » إصافاً .

ولقد رجعت إلى كتاب « الانتصار » لـ « الحياط المعتزلي » فوجدت فيه مثل هذه العبارة ، ص ٣٢ :

« إن المنانية زعمت : أن النور ، والظلمة ؛ مختلفان ، متضادان ، في أنفسهما ، وأعمالهما .

وأن جهات حركاتهما ، مختلفة .

قال لهم إبراهيم :

فإذا كانا على ما وصفتم ؛ فكيف امتزجا ، وتداخلتا ، واجتمعا من تلقاء أنفسهما ، وليس فوقهما قاهر قهرهما - يعني كما هو في رأى المنانية - ولا جامع جمعهما ومنعهما من أعمالهما . كما يمنع الحجر ، مما في طبعه : من الانحدار . وكما يمنع الماء مما في طبعه : من السيالان .

بل ينبغي أن يكونا ، لايزدادان ، إلا تباينا ، ومفارقة على رأيكم ؟!

وبعد كل هذا ، فلسنا ندري أى المعنيين يهدف « الشيخ » إلى إبطاله ؟!

أهو المعنى الذى يريد الجمهور نسبته إلى النظام ؟!

أو المعنى الذى يلوح لنا أن « النظام » يريده .

إن بحث « الشيخ » يدور حول امتناع تداخل ذوات المقادير - على

ماسياتيك إيضاحه .

فإن كان للطعوم ، والألوان ، والروائح ، مقادير ؛ وجب أن تكون داخلية

في مراد « الشيخ » من الحظر والمنع .

وإلا فلا .

والمعروف عند الجمهور أن الطعوم والروائح ونظائرها أعراض لجواهر .

والمعروف أيضا أن المقادير تقوم بالجواهر ، لا بالأعراض .

=



= فلعلها لذلك لا يمتنع تداخلها .

ولذا قلنا فيما سبق : إن القول بتداخل هذه الأشياء ، ليس بالرأى الذى يقال فيه : إنه مكابرة لمقتضى العقول :

ومهما يكن من شيء ، فمغنى قول « الشيخ » :

« الأبعاد الجسمانية ، متانعة عن التداخل » يفسره قوله :

« لا ينفذ جسم ، فى جسم واقف له ، غير متمسك عنه » .

أما قوله :

« إن ذلك للأبعاد ؛ لالهيولى ، ولا لسائر الصور ، والأعراض » .

فمعناه أن امتناع شغل جسم لحيز الآخر ، مرجعه إلى ما فى الجسم من أبعاد ؛

لا إلى هيولاه ، ولا إلى صورته ، ولا إلى أعراضه .

لأن البعد هو الذى يتطلب الحيز .

قال « الطوسى » :

« واعلم أن النقطة ، لاحصة لها فى العظم ؛ فلذلك لا تتابع عن الاجتماع الرافع

للامتياز الوضعى ، على سبيل الاتحاد .

والخطوط ، حكمها من حيث الطول ، حكم الأجسام .

ومن حيث العمق والعرض ، حكم النقطة .

والسطوح أيضا ، حكمها من حيث الطول والعرض ، حكم الأجسام .

ومن حيث العمق ، حكم النقطة .

ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح ، بعضها على بعض ، بحيث يرتفع عنها

الامتياز الوضعى .

فمن يحكم بأن هذا الحكم ، يشترك فيه المقادير بأسرها ، ينبغى أن يقول :

من حيث هى مقادير » .

إشارة :

إنك (١) تجد الأجسام في أوضاعها :

وتارة : متلاقية .

وتارة : متقاربة .

وتارة : متباعدة .

وقد تجدها في أوضاعها :

تارة : بحيث يسع ما بينها ، أجساما محدودة القدر .

وتارة : أعظم .

وتارة : أصغر .

فبين أن الأجسام غير المتلاقية ، كما أن لها أوضاعا مختلفة ، كذلك بينها أبعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها ، وتقدير ما يقع فيها ؛ اختلافا قدريا .

فإن كان بينها خلافا غير أجسام ، وأمکن ذلك ؛ فهو أيضا بعدئ «مقدارى»

ليس على ما يقال : لاشئ محض ، وإن كان لاجسم\*

---

(١) يريد « الشيخ » أن يهدم القول بالخلاء ، على أنه عدم محض والطريق إلى ذلك : أننا إذا أتينا بجسمين ، فإننا نستطيع أن نجعل لهما أوضاعا مختلفة .

بأن نجعلها متقاربتين ، أى لیسا متلاصقتين ؛ ولکنهما في الوقت ذاته لیسا متباعدين .

و بأن نجعلهما متباعدين .

= وفي الوقت ذاته ، نستطيع أن نترك تلك المسافة التي بينهما ؛ دون أن تكون مشغولة بجسم ثالث

ونستطيع أن نشغلها بجسم مناسب لها .  
ونستطيع أن نزيد فيها لتتسع لجسم أكبر من الأول .  
ونستطيع أن نقلل منها ، لكي لا تتسع إلا لجسم أصغر .  
فهذه المسافة - التي تباعد بين الجسمين ، والتي يستطاع توسيعها وتضييقها ، والتي يتسع لجسم صغير حيناً ، ولجسم كبير حيناً آخر ، وجسم وسط بينهما حيناً ثالثاً - قابلة للتجزئة والتقدير .

وكل ما كان كذلك اما : كم متصل ، وإما ذوكم .  
أما قبولها للتجزئة والتقدير ، فلا نأ نعلم بالضرورة : أن المسافة التي تتسع لذراع ، نصف المسافة التي تتسع لثراعين ؛ وضعف المسافة التي تتسع لنصف ذراع .  
وليس هذا التقدير ، أمراً فرضياً اعتبارياً ، لأن هذا المعنى حاصل ، سواء وجد الفرض والاعتبار ، أو لم يوجد .

وأما أن القابل للتجزئة والتقدير ، إما : كم متصل مقدارى . وإما ذوكم ،  
أى جسم .

فظاهر واضح .

فإذن : إن لم تكن تلك المسافة الواقعة بين الجسمين - أو في معنى آخر ، الخلاء - جسماً فلا أقل من أن تكون بعداً مقدارياً ، له وجود في نفس الأمر .  
وليس عدماً صرفاً .

ومما تجدر ملاحظته ، أن الخلاء الذى جوّز « الشيخ » هنا وجوده ، وأنه ليس عدماً صرفاً ؛ هو الخلاء الذى يكون بين الأجسام ، ويمكن تقديره وتجزئته .

=

تنبيه:

وإذ قد تبين<sup>(١)</sup> أن البعد المتصل ، لا يقوم بلا مادة .

= ويسمى في اصطلاحهم « بعدا مفطورا » .

وأما الخلاء الواقع خارج العالم ، ولا يحد إلا من جهة العالم فقط ، دون الجهات الأخرى . فليس في هذا الفصل تعرض له .

(١) استعمل « الشيخ » في هذا الفصل ، مقدمات سبقت ، وفرغ من إثباتها . وتوصل بها إلى النتائج المطلوبة له . لذلك وسم هذا الفصل بـ « التنبيه » .  
أما هذه المقدمات فهي :

١ — البعد المتصل ، لا يقوم بلا مادة . وقد سبق في فصل إثبات الهيولى ص ٢٢ .

٢ — الخلاء بعد متصل . وقد مر هذا في الإشارة السابقة ص ١١٨ وإذا ركبنا منهما قياسا كان هكذا :

الخلاء بعد متصل . والبعد المتصل ذو مادة .

أنتج : الخلاء بعد ذو مادة .

فليس عدما صرفا — كما يقول جماعة —

وهذا المعنى هو ما عبر عنه المصنف بقوله :

« فلا وجود لفرغ هو بعد صرف » .

٣ — الأبعاد الجسمية ، لاتتداخل .

فلتركب من هذه ومن الأولى ، قياسا ؛ هكذا :

الخلاء بعد متصل . والبعد المتصل ينتجى عند سلوك الجسم إليه .

إذن : الخلاء ينتجى عند سلوك الجسم إليه ، ولا يثبت .

أى أن الخلاء جسم ، على معنى أن ما نظنه خلاء ، هو أجسام لطيفة لانحسبها . =

وتبين أن الأبعاد الجسمية <sup>(١)</sup> لا تتداخل لأجل بُعديتها .

فلا وجود لفراغ ، هو بُعدٌ صرف .

وإذا سلكت الأجسامُ في حركاتها ، تنحى عنها ما بينها ، ولم يثبت لها

بُعدٌ مفظور .

فلا خلاء \*

---

وإذا أريد إدخال جسم كشيء فيما نظنه خلاء تنحى له الجسم اللطيف .

واعتبر ذلك فيما إذا أردت أن تدخل الماء في زجاجة مثلا : فإنك تحس عند

دخول الماء فيها ، حركة خروج الهواء منها .

مع أنه كان يظن أن ما بداخلها خلاء لا جسم فيه .

فليس هناك بعد مفظور من شأنه أن يكون مكانا للجسم على ما يقولون .

وهو المعنى الذى كان قد جوز « الشيخ » وجوده سابقا ص ١١٨ إلى أن ينفي

القول بالخلاء على أنه عدم صرف .

ولما فرغ من ذلك ، كرر على المعنى الذى استبقاه مؤقتا إلى أن يتفرغ له

وقد كانت عبارة « الشيخ » هناك ، تشعر بأن تسليمه بـ « البعد المفظور »

إنما هو تسليم مؤقت ؛ إذ كان يقول :

« فإن كان بينها خلاء غير أجسام - وأمكن ذلك - فهو أيضا بعد « مقدارى

ليس على يقال : لاشيء مض . وإن كان لا جسم » .

ونتيجة القياس الثانى ، هى ما عبر عنه « الشيخ » بقوله :

« وإذا سلكت الأجسامُ في حركاتها ، تنحى عنها ما بينها ، ولم يثبت لها

بعد مفظور » .

(١) وفى نسخة « الحجمية » .

إشارة :

ولقد يناسب<sup>(١)</sup> ما نحن مشغولون به ، الكلام في المعنى الذي يسمى «جهة»  
في مثل قولنا : تحرك كذا ، في «جهة كذا» ، دون «جهة كذا» .  
ومن المعلوم أنها ، لو لم يكن لها وجود ، كان من المحال أن تكون مقصدا  
للمتحرك .

وكيف تقع الإشارة نحو « لاشيء »

فبيِّن أن للجهة وجودا . \*

(١) وجه المناسبة بين الجهة ، وبين البحوث المتعلقة بالجسم والخط والسطح ؛  
أن الجهة أمر يعرض للنهايات والأطراف : كالخط والسطح .  
ومن المسلم به أنه يقال : تحرك زيد إلى الجنوب ، أو الشمال ، أو إلى تحت  
أو فوق .

ومعنى ذلك : أن الجنوب ، أو الشمال ، أو تحت ، أو فوق ؛ كان مقصد  
زيد في حركته ؛ ولا يمكن أن المتحرك العاقل ، يقصد ما ليس بموجود .  
إذن «الجهة» موجودة .

وهذا معنى قول «الشيخ» :

«ومن المعلوم : أنها لو لم يكن لها وجود ، كان من المحال أن تكون - وفي  
الأصل يكون - مقصدا للمتحرك» .

ودليل آخر لإثبات وجودها :

«الجهة» يشار إليها ، وما يشار إليه ، موجود .

إذن «الجهة» موجودة .

إشارة :

إعلم<sup>(١)</sup> أنه لا كانت الجهة مما تقع نحوه الحركة؛ لم تكن من المعقولات التي لاوضع لها .

فيجب أن تكون الجهات - لوضعها - تتناولها الإشارة الحسية \*

إشارة :

لما كانت<sup>(٢)</sup> الجهة ذات وضع؛ فمن البين أن وضعها، في امتداد مأخذ الإشارة والحركة .

ولو كان وضعها خارجا عن ذلك، لكانتا ليستا إليها .

ثم هي :

إما أن تكون منقسمة في ذلك الامتداد، أو غير منقسمة .

فإن كانت منقسمة؛ فإذا وصل المتحرك، إلى مايفرض لها أقرب الجزئين من المتحرك، ولم يقف؛ لم يخل :

---

(١) يريد « الشيخ » إثبات أن لـ « الجهة » وجودا محسوسا .

بعد ما أثبت في الإشارة السابقة أنها موجودة، وليست عندما صرفا .

ويمكن إثبات أنها محسوسة، وليست من المعقولات المجردة، هكذا:

« الجهة يقصدها المتحرك حركة محسوسة، ولا يعقل أن المتحرك حركة

محسوسة، يقصد بها ما لا وضع له .

فوجب أن يكون لـ « الجهة » - ضرورة أنها تقصد بالحركة - وضع،

وأن تكون مشارا إليها إشارة حسية .

(٢) يحاول « الشيخ » في هذا الفصل - بعد ما بين : أن « الجهة » =

إما أن يقال : إنه يتحرك بعدُ ، إلى الجهة .

أو يقال : يتحرك عن الجهة .

فإن كان يتحرك بعدُ إلى الجهة ؛ فالجهة وراء المنقسم .

وإن كان يتحرك عن الجهة ؛ فما وصل إليه هو الجهة ، لا جزء الجهة .

فبين : أن « الجهة » حدثٌ في ذلك الامتداد ، غير منقسم .

فهو طرف الامتداد ، وجهة الحركة .

---

= موجودة، وأنها ذات وضع، بحيث يشار إليها إشارة حسية - أن يبين حقيقتها.

والطريق إلى ذلك أن يقال :

لا بد أن تكون « الجهة » في اتجاه الإشارة ، وفي اتجاه الحركة ؛ إذ لو

كانت في غير اتجاههما ، لما كانت الحركة إلى تلك الجهة ، ولما كانت الإشارة

إليها . والمفروض أنهما إليها .

وإذ قد تبين أن « الجهة » تكون في اتجاه الحركة إليها ، وتكون في

اتجاه الإشارة إليها .

فإما أن تكون الجهة منقسمة .

وإما أن تكون غير منقسمة .

فان قلنا : إنها منقسمة ؛ لزم المحال .

ذلك أنها إذا كانت منقسمة إلى جزئين مثلا؛ فاذا وصل المتحرك إلى أول الجزئين .

فان لم يستطع الحركة بعد ذلك ، لم يكن هناك شيء وراء هذا الجزء .

فيكون هو وحده « الجهة » .

والمفروض أنه جزء الجهة .

هذا خلف .

=



فيجب<sup>(١)</sup> الآن أن نحصر ، على أن تعلم : كيف تتحدد للامتدادات  
أطرافه بالطبع؟! .

وما أسباب ذلك؟! .

وتتعرف أحوال الحركات الطبيعية \*

وإن أمكنه أن يتحرك ؛ فحركته :

إما أن تكون إلى الجهة . وهذا يقتضى أن الجهة لاتزال أمامه ، وأن ماقلنا  
عنه : إنه جزء الجهة ليس جزء الجهة ، إذ المفروض أن الجهة ، لاتزال أمامه  
وإما أن تكون عن الجهة ، وهذا يقتضى أنه جاوز الجهة ، وتركها خلفه ،  
فيكون ماقلنا عنه إنه جزء الجهة ، ليس جزء الجهة .

إذن الجهة شيء غير منقسم .

وهو معنى قوله :

« فبين : أن الجهة ، حد في ذلك الامتداد ، غير منقسم » .

وتكون الجهة كما عرفها هو :

« طرف الامتداد » .

فطرف الامتداد ، بالنسبة للامتداد ، نهاية .

وبالنسبة إلى الحركة والإشارة جهة .

(١) وأما قوله :

« فيجب الآن ان نحصر ... الخ » .

فهو فيما يظن حفز للذهن ان يستعد لهذه المعلومات التي سيتعرض لها  
فيما يأتي .

وهم وتنبيه :

لعلك<sup>(١)</sup> تقول : ليس من شرط ما إليه الحركة ، أن يوجد .

فقد يتحرك المستحيل ، من السواد إلى البياض ، ولم يوجد البياض بعد .

(١) مر بنا ص ١٢٢ قول « الشيخ » عن « الجهة » وعن إثبات وجودها :

« ومن المعلوم أنها لو لم يكن لها وجود ؛ كان من المحال ، أن تكون مقصدا

للمتحرك » .

وهو صريح في أن المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود .

ورب قائل يقول ، اعتراضا على هذه المقدمة ، التي لا بد منها لإثبات

وجود « الجهة » :

ليس من شرط ما إليه الحركة أن يكون موجودا .

فقد يتحرك اللون ، حركة استحالة وتغير ، كأن يكون أسود مثلا ، فيستحيل

إلى أبيض .

ففي أثناء الحركة ، لا يكون ما إليه الحركة - وهو البياض - موجودا ؛

إذ لا يوجد إلا بعد أن تتم الحركة .

فقد وجدت - إذن - حركة ، ولم يكن ما إليه الحركة موجوداً ، بل لم يوجد

إلا بعد أن تمت الحركة .

فلم تصدق إحدى مقدمات إثبات وجود « الجهة » .

فلم يثبت وجود الجهة .

فأراد « الشيخ » أن يرد هذا القول ، وأن يبطل هذه الشبهة .

لذلك حكى الاعتراض ثم ذكر له جوابين :

أحدهما :

أن هناك فرقا ، بين ما يتحدث عنه « الشيخ » وبين ما يعترض به .

فإن اختلج هذا في وهمك ؛ فاعلم أن الأمرين بينهما فرق .  
وأيضا فإن ما تشككت به ، غير ضائر في الغرض .  
أما الفرق :

فلأن المتحرك إلى الجهة ، ليس يجعل الجهة ، مما يُتَوَخَّى تحصيل ذاته  
بالحركة .

بل مما يُتَوَخَّى بلوغه ، أو القرب منه بالحركة .  
ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا : من الوجود والعدم ؛ لم تكن وقت الحركة

---

= ذلك أن الحركة قسمين :

حركة استحالة .

وحركة في الأين .

فالأولى : يقصد بها تحصيل شيء ليس موجودا ، وبوساطتها يوجد . كما في  
استحالة اللون من السواد ، إلى البياض .  
وهذا الصنف من الحركات ليس مما يتحدث عنه « الشيخ » ، وهو ما به  
يعترض المعترض .

أما الثانية . فهي حركة نقله ولا يقصد بها تحصيل ما ليس موجودا ؛ وإنما  
يقصد بها الوصول إلى موجود .  
فالجهة التي يتوجه إليها المتحرك . حركة نقله . لا بد أن تكون موجودة  
وذلك هو المطلوب .

الثاني :

فهو ما عناه « الشيخ » بقوله :

« وأما الآخر . فلأن الجهة ... الخ » .

=

وأما الآخر :

فلأن الجهة ؛ لو كان يحصل بالحركة لها وجودٌ كان وجودها ، وجودَ  
ذئ وضع ، ليس وجودَ معقول لاوضع له .

وذلك غرضنا .

على أن الحق ، هو الفرق ؛ وعليه بناء مايتلو هذا الفن من الكلام  
إن شاء الله \*

ومفاده :

أنه . حتى لو نزلنا عند اعتراض المعترض وقلنا : إننا نغنى بالحركة حركة  
الاستحالة ، لم يكن في ذلك ما يتعارض مع ما نذهب إليه من أن الحركة  
موجودة .

ذلك أن حركة الاستحالة - كما يقول المعترض نفسه - تنشأ عنها الجهة  
وتوجد بها لا أنها كانت موجودة قبلها .

أيا ما كان الأمر ففيه اعتراف بوجود الجهة وبأنها من الموجودات ،  
ذوات الوضع التي يمكن أن يشار إليها إشارة حسية .

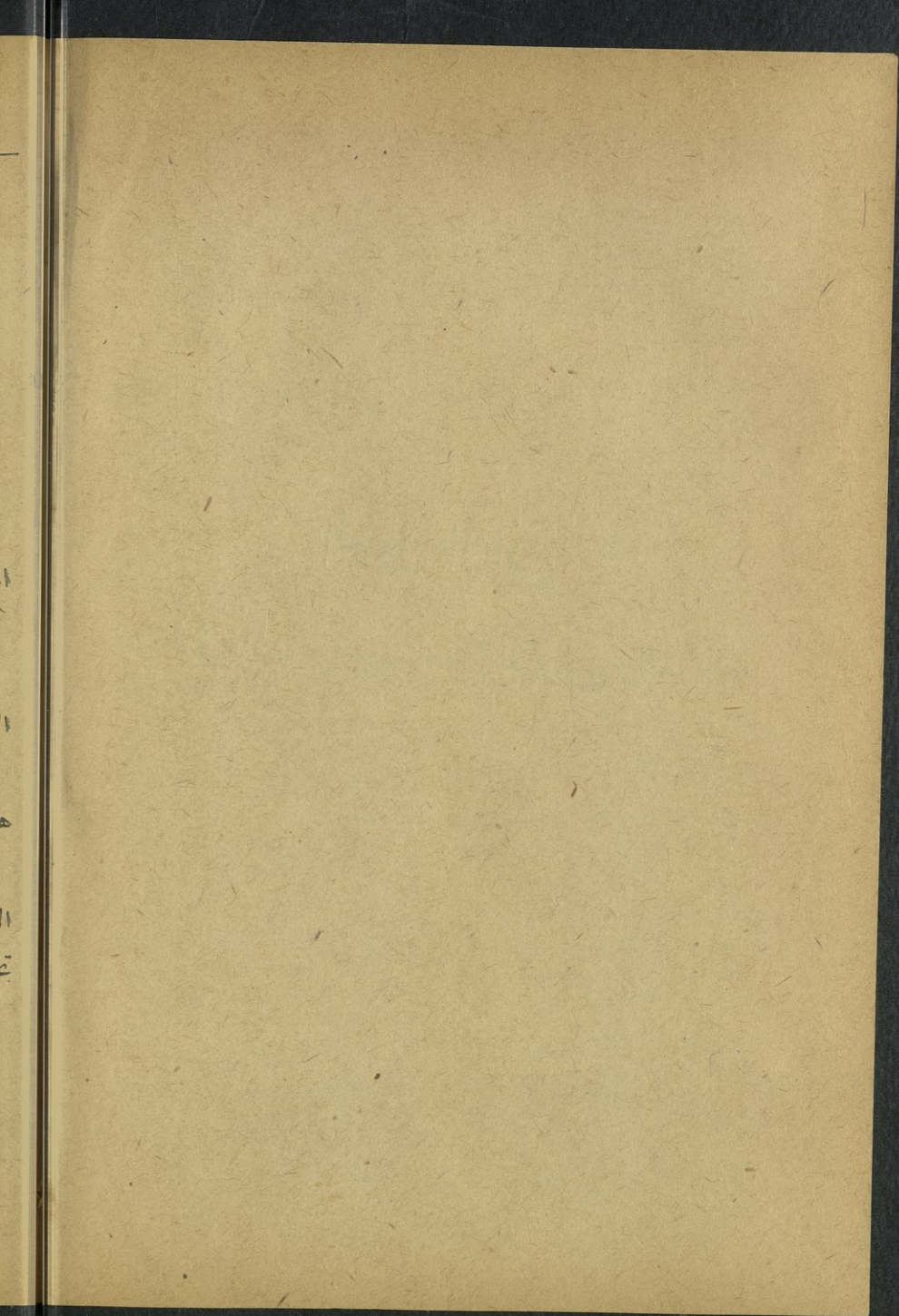
ذلك لأن حركة الاستحالة في الكيفيات المحسوسة تقتضي ذلك .

وإذا كان « الشيخ » في الجواب الثاني قد نزل عند رغبة المعترض وفرض  
الكلام معه في حركة الاستحالة ، فليس ذلك إلا استرسالاً في القول لقطع دابر  
الشبهة ، واجتثاثها من أصلها .

والا فالحق - عنده - هو ماأجاب به أولاً . وأن حديثه إنما هو عن « الجهة »  
التي تنشأ عن حركة النقلة في الأين . وعن الجهة بهذا المعنى ، يتحدث « الشيخ »  
في النخط الثاني .

لأعن « الجهة » التي تنشأ عن حركة الاستحالة في الكيف .

النمط الثاني  
في الجهات وأجسامها\* الأولى والثانية



\* عرفت فيما سبق ص ١٢٢ :

أن « الجهة » هي طرف الامتداد ونهايته .

أما أجسامها الأولى فهي : ما تسبق الجهة ، وتحدها .

وأما أجسامها الثانية : فهي التي تحصل في الجهات ، بعد تحدها .

فمثلاً : إذا قلت : الكتاب عن يميني .

فالجنب الذي يطل على الكتاب من جسمك هو « الجهة »

لأننا قلنا في تعريفها : إنها طرف الامتداد ونهايته .

ولجسمك امتداد ، وطرفه من ناحية الكتاب ، هو نهايته ، فهو إذن

الجهة التي قصدتها عند قولك :

« الكتاب عن يميني » .

فجسمك هو علة هذه الجهة ومنشأ تحديدها . فهو لذلك يسمى « الجسم

الأول » بالنسبة لها .

أما الكتاب ، فيقال عنه إنه « الجسم الثاني » لهذه الجهة ؛ لأنه وجد في

هذه الجهة بعد تحدها ، ووجودها .

قد يكون الكتاب موجوداً قبل وجودك أنت ؛ ولكن اكتسابه هذا

الاتصاف ، وهو أنه على يمينك ، لم يثبت له إلا بعد وجودك ، ووجود الجهة التي

تحددت بوجودك .

فهو لذلك يسمى « الجسم الثاني » لهذه الجهة ، بهذا الاعتبار .

إشارة :

إعلم <sup>(١)</sup> : أن الناس يُشيرون إلى « جهات » لا تتبدل :  
مثلُ جهة « فوق » و « السفلى » .

و يُشيرون إلى « جهات » تتبدل بالفرض :  
مثلُ « اليمين » و « الشمال » فيما يلينا ، ومثلُ ما يشبه ذلك .  
فلنعدُ عما يكون بالفرض ،

وأما الواقعُ بالطبع فلا يتبدل ، كيف كان ذلك .

---

(١) يحاول « الشيخ » إثبات أن هناك جسماً كرياً محددًا للجهات ،  
محيطاً بالأجسام ذوات الجهة .

وقبل ذلك ، ولأجله ، قسم الجهة إلى قسمين :

أ — قسم ثابت لا يتبدل .

ب — وقسم يتبدل .

والجهات التي لا تتبدل ثنتان .

والجهات التي تتبدل أربعة .

فمجموع الجهات ست فقط .

لأن الامتدادات التي تمر بنقطة ، ويقوم بعضها على بعض ، على زوايا قوائم ،  
ثلاثة فقط .

ولشكل امتداد طرفان .

وأطراف الامتدادات جهات على ما سبق بيانه ص ١٢٢ .

فيكون لشكل جسم ستة أطراف ، أي ستة جهات .

منها طرفا الامتداد الطولي .

ويسميان بالنسبة للإنسان ، باعتبار طول قامته ، حين هو قائم :

ب « فوق » .



= و «التحت» .

النفوق :

مايلي رأسه بحسب الطبع .

والوضع الطبيعي للرأس ، أن تكون طرفا للامتداد الإنساني المقابل للطرف الملاصق للأرض .

هذا هو الوضع الطبيعي للرأس ، وما يلي هذا الوضع ، هو مايسمى « بجهة فوق » .

فلو فرض ونكس الإنسان هذا الوضع ، فجعل رأسه على الأرض ، وأقدمه في الطرف المقابل ، كان « الفوق » مايلي قدميه ، لأنه - رغم هذا الوضع الشاذ المعكوس - لم يزل هو الوضع الطبيعي للرأس .

و «التحت» :

مايقابل الفوق ، أى مايلي قدمى الإنسان ، بحسب وضعهما الطبيعي .

ووضعهما الطبيعي أن تكونا ملاصقتين للأرض .

فلو فرض وغير الإنسان من وضعه الطبيعي ، فنكس نفسه ؛ لم يغير ذلك من الواقع شيئاً . فستظل « جهة تحت » هى مايلي رأسه ، لأن رأسه فى تلك الحال هى الملاصقة للأرض .

واثنتان أخريان من الستة :

هما طرف الامتداد العرضي .

وتسميان بالنسبة للإنسان ، باعتبار عرض قامته ؛ بـ «اليمين» و «الشمال»

اليمين :

مايلي أقوى جانبيه ، بحسب الأغلب .

ثم<sup>(١)</sup> من الحال ، أن يتعين وضعُ « الجبهة » ، في خلاء أو ملاء ، مُتَشَابِهٍ

== والشمال :

ما يلي أضعف جانبه ، بحسب الأغلب .

وواضح أن هاتين الجهتين ، ليستا ثابتين بحسب الطبع .

فمثلا ما يكون على يمينك ، وأنت مستقبل شيئا مخصوصا ؛ يكون على

يسارك ، إذا استدبرت ذلك الشيء .

فهما لذلك ، جهتان نسبيتان .

وإثنتان أخيرتان من الستة :

هما طرفا امتداد ثخنه .

وتسميان بـ « القدام » و « الخلف » .

القدام :

ما يلي وجه الإنسان .

والخلف :

ما يلي ظهره .

وهما جهتان ليستا ثابتين بحسب الطبع أيضا ، بل هما جهتان نسبيتان .

فما يكون أمامك ، ينقلب خلفك إذا استدبرته . وكذلك العكس .

ولم يرد « الشيخ » أن يتحدث عن « الجهات » الأربع الأخيرة ، لأنها

نسبية متغيرة ، غير ثابتة ، على ما سبق بيانه .

وإنما سيقصر حديثه على الكلام ، عن الجهتين الثابتين .

أعني « الفوق » و « التحت » بالمعنى الذي سبق شرحه .

(١) قلنا في مبدأ شرح هذه الإشارة : إن « الشيخ » يريد أن يثبت =

= وجود الفلك المحيط .

وها هو ذا ، يشرع هنا في ذلك الإثبات .  
وأول مقدمة اتخذها لذلك ، قوله :

« من المحال أن يتعين وضع « الجهة » في خلاء ، أو ملاء ، متشابهة » .  
ولما كان « الشيخ » قد انتهى فيما سبق ص ١٢٢ إلى أن « الجهة » طرف امتداد ، ونهايته ، وأنها ذات وضع يشار إليه بالإشارة الحسية ، تأتي له هنا أن ينفى كون « الخلاء » يستطيع أن يفي بهذا المعنى .

إذ الخلاء عدم محض ، ونفى صرف ، فكيف تتأتى الإشارة الحسية إليه؟!  
أما نفيه أن تتحقق في « ملاء » ، فقد قيد ذلك الملاء الذي نفى كونه معيناً لوضع الجهة ، بأنه « متشابهة » .  
ومعنى التشابه : أنه لانهاية له .

نعم إن التفسير - تفسير التشابه ، بالامتناهي - غريب .  
ولكن يقر به أنه لو كان « الملاء » متناهيًا ، لكانت نهايته طرفاً وجهةً ، فتكون متميزة عن سائر أجزائه ، فلا يكون متشابهاً .

وأزيدك اطمئناناً إلى صحة هذا التفسير ، فأورد عليك عبارات الشراح .  
قال « الطوسي » :

« قد ثبت أن « الجهة » ذات وضع .

فالجهتان المعينتان بالطبع ، يكون تعين وضعهما :

إما في شيء متشابه : خلاء كان ، أو ملاء .

أو في شيء مختلف .

والأول محال ، لعدم أولوية بعض الحدود المفروضة فيه ، بأن يكون جهة : =

= من سائرهما .

ولكون الحدود فيهما بالفرض ، وغير متناهية » .

وقال « الرازي » :

« وأما قوله :

« ثم من المحال أن يتعين وضع الجهة ، في خلاء أو ملاء متشابه ... الخ  
فاعلم : أن المقصود من هذا الفصل ، بيان أن الجهات لا تتحدد إلا بالمركز

والمحيط .

وبيانه أن يقال :

الجهة حد وطرف ، وذلك الحد يستحيل أن يحصل في خلاء أو ملاء متشابه :

أما أولا : فلأن الخلاء ، وكذا الملاء المتشابه ، يمكن أن يفرض فيهما

حدود غير متناهية .

وأما الجهات الحقيقية ، فقد ذكرنا : أنه ليس إلا « الفوق » و « السفلى » . الخ

وقال « المولوي محمد فضل الحق العمري المتوفى سنة ١٢٧٨ هـ » في كتابه

« الهدية السعيدية ، في الحكمة الطبيعية » ص ٥٩ طبع « البرقوقي » .

« إعلم : أن « الفوق » و « التحت » قد يستعملان بالإضافة إلى بعض

الأجسام ، دون بعض .

فيقال : زيد « فوق » السرير ، و « تحت » السقف .

ثم إذا صعد السقف ، صار السقف « تحته » ، وصار هو « فوق » السقف .

وبهذا الاستعمال ، يجوز أن يكون ماهو « فوق » بالقياس إلى جسم ،

« تحته » بالقياس إلى جسم آخر .

وبالعكس .

=

وقد يستعملان بمعناهما الحقيقيين :

= و « الفوق » بهذا المعنى ، هو « الفوق » الذى ليس فوقه « فوق » .  
و « التحت » بهذا المعنى ، هو « التحت » الذى ليس تحته « تحت » .  
وهما جهتان متمايزتان بالطبع ، لا يمكن أن يصدق على شيء واحد بوجه .  
والطبع يقتضى أن يلى « الفوق » بهذا المعنى ، رأس الإنسان ، وظهر  
الحيوان ، وغصن الشجر .

وأن يلى « التحت » بهذا المعنى ، قدم الإنسان ، وبطن الحيوان ، وأصل  
الشجر ...

و « الفوق » و « التحت » الحقيقيان ، جهتان موجودتان متمايزتان  
بالطبع ، تكون إحداهما مطلوبة لبعض الأجسام بالطبع ، ومتروكة لبعضها  
بالطبع .

وأخراهما بالعكس .

غير منقسمتين فى امتداد مأخذ الإشارة والحركة .

فلا بد من أن تكونا محددتين ؛ إذ لو لم تكونا محددتين ، لم تكونا  
موجودتين ولا متمايزتين بالطبع .

فتحدد هما :

إما فى خلاء .

أو فى ملاء .

والأول باطل :

أما أولا : فلاستحالة الخلاء .

وأما ثانيا : فلأن الخلاء لو كان ممكنا ، فلا يمكن تحدد الجهتين المذكورتين

فيه ؛ لأنه :

إن كان غير متناه ، فلا يكون فيه تحدد بالفعل ، لحد يكون جهة . =

فإنه ليس حدثاً من المتشابه، أولى بأن يجعل جهةً مخالفةً لجهةٍ أخرى، من غيره.  
فيجب (١) إذن أن يقع بشئٍ خارج عنه .

والحدود المفروضة فيه ، لا يسميز بعضها عن بعض بالطبع ، بخلاف تينك الجهتين .

وإن كان متناهما ؛ فإنما يتناهى عند ملاء .  
فإن كان تحدد الجهة بطرف ذلك الملاء ، لم يكن تحدد الجهة في الخلاء .  
وإن كان تحدها في الخلاء ، لا بطرف ذلك الملاء ؛ لم يمكن تحدها ؛  
لأن الحدود المفروضة في الخلاء ليست موجودة بالفعل ، ولا متميزا بعضها عن  
بعض ، حتى يمكن فيه تحدد الجهتين المذكورتين .

وعلى الثاني :

فإنما أن يكون تحدد الجهتين المذكورتين ، في ملاء بسيط غير متناه .  
وهو باطل ؛ إذ ليس فيه حد بالفعل ، والحدود المفروضة فيه ، لا يخالف بعضها  
بعضا بالطبع . فلا يمكن تحدد الجهتين المتخالفتين بالطبع ، فيه .

وإنما أن يكون في ملاء بسيط متناه ... الخ .

لعله قد وضح الآن ، ما ذهبنا إليه ، من شرح عبارة « الشيخ » القائلة :  
« من المحال أن يتعين وضع الجهة ، في خلاء أو ملاء متشابه » .

في ضوء ماسقناه من النصوص المتعلقة بهذا البحث .

ولعل في عبارة « الشيخ » القائلة :

« فإنه ليس حد من المتشابه ، أولى بأن يجعل جهة مخالفة لجهة أخرى ،

من غيره » .

ما يزيد في وضوح الدلالة على مرادنا من هذا الشرح .

(١) لعله قد وضح من التعليقات التي سقناها في البند السابق ، لمنع كون =

ولا محالة أنه يكون جسما ، أو جسمانيا .  
والمحدد الواحد - من حيث هو كذلك - فإنما يفترض منه حدٌ واحد - إن  
افترض - وهو ما يليه .

وفي كل إمتداد ، يحصل جهتان ، وهما طرفان .  
وعلى أن الجهات التي في الطبع ، « فوق » و « أسفل » وهما اثنتان ؛  
فالتحدد إذن :

إما أن يقع بجسم واحد - لا من حيث كونه واحدا - .

وإما أن يقع بجسمين .

والتحددُ بجسمين :

إما أن يكون واحدٌهما محيطا ، والآخر محاطا به .

---

= الخلاء محددًا للجهة . أن الخلاء لا يمكن له أن يحقق هذا الغرض ، سواء قلنا :  
إنه متناه ، أو غير متناه .

لأنه إن كان غير متناه ، لم يكن هناك حد أولى من غيره ، بأن يجعل جهة .  
وإن كان متناهيا ، لم يتأت له أن يعين وضع الجهة ، لسكونه عدما محضا .  
وأن الملاء غير المتناهي ، لا يتأتى له أن يحقق هذا الغرض ؛ لأنه أيضا ،  
لا يكون حد فيه أولى من غيره ، بأن يكون جهة .

فوجب إذن أن يقع تعيين وضع الجهة ، بشيء خارج عن الخلاء بقسميه ،  
وعن الملاء غير المتناهي . وذلك هو الجسم المتناهي .  
لذلك قال :

« فيجب إذن أن يقع بشيء خارج عنه ، ولا محالة أن يكون جسما =

أو يكون وضعُ الجسمين متباينا .  
وإذا كان أحدهما محيطا ، والآخرُ محاطا به ؛ دخل المحاط به ، في ذلك التأثير  
بالعرض .

وذلك لأن المحيط وحده ، يحدّ طرفي الامتداد :

بالقرب الذي يتحدد باحاطته .

والبعد الذي يتحدد بمركزه .

سواء كان حشوه ، أو خارجا عنه ؛ خلافاً ، أو ملائمة .

وإذا كان على الوجه الآخر ، تتحدد جهةُ القرب .

---

= أو جسمانيا « .

والجسماني متعلق بالجسم حتما . فلنقصر الكلام إذن على الجسم .  
فهذا الجسم الذي سيحدد وضع الجهتين المتمايزتين بالطبع ، وهما « الفوق »  
و « التحت » :

إما أن يكون جسما واحدا ، ويكون تحديده من حيث إنه واحد .

ويقصد بهذه الحيثية . أن يكون تحديده من جهة واحدة .

يتضح المراد من هذه الحيثية بذكر المقابل ، وقد قال في آخر الإشارة ، عن

هذا المقابل ما يأتي :

« فمن البين أن تقرير الجهة وتحديدها ، إنما يتم بجسم واحد ، لكن ليس

لأنه على طبيعة ، كيف اتفق ؛ بل من حيث هو بحال ما ، موجبة لتحديدتين

متقابلتين « .

وقد أبطل كون الجسم الواحد ، من حيث هو واحد - بالمعنى الذي عرفته - =



وأما جهة البعد ، فلم يجب أن تتحدد به ؛ لأن البعد عنه ، ليس يجب أن يكون محدوداً ، حدا معيناً ، ما لم يكن محيطاً .

ولم يكن الثاني أولى بأن يقع منه ، في محاذاة ، دون أخرى ممكنة ؛ إلا لمنع ، يجب أن يكون له معونة ، في تقرير الجهة .

== معينا لوضع الجهة ؛ لأننا نبحث عما يعين الجهتين . «الفوق» و«التحت» .

وما يعين وضع جهة واحدة ، لا يحقق هذا الغرض ، فلنبحث عن غيره .  
لذلك قال :

« فالتحدد إذن :

إما أن يقع بجسم واحد - يعنى لامن حيث إنه واحد -

وإما أن يقع بجسمين » .

وقد أبتل أن يكون التحديد بجسمين ؛ لأنهما :

إما أن يكون أحدهما محيطاً بالآخر .

وإما أن لا يكونا كذلك . وهو ما عناه بقوله « أو يكون وضع الجسمين

متبايناً » .

أما بطلان القسم الأول ، وهو أن يكون أحد الجسمين محيطاً بالآخر ؛ فمن جهة أن اشتراط الجسم المحاط به ، اشتراط ما لاتدعو الضرورة إليه .

ذلك ؛ لأن الجسم المحيط يحدد طرفي الامتداد :

بأن يكون محيطه يمثل جهة « فوق » .

ومركزه يمثل جهة « تحت » .

فلا حاجة إذن إلى شيء غيره .

أما قول « الشيخ » :

« سواء كان حشوه ، أو خارجاً عنه خلاء ، أو ملاء » .

ويكون جسمانيا .  
ويدورُ الكلامُ عند فرضه ، واعتبار وضعه .  
فمن البين . أن تقرير الجهة وتحديدَها ، إنما يتم بجسم واحد ، لكن ليس

---

= فلست مطمئناً إلى دلالته ، ولا راضيا عنها .  
فإن قوله : سواء كان حشوه - أي الجسم المحيط - خلاء أو ملاء ؛ كلام  
لامانع منه .

أما الجزء الآخر ، وهو قوله : أو خارجا عنه - أي عن الجسم المحيط -  
فهو خلاف المفروض .

لأن المفروض : أن هذا الجسم المحيط الذي تتحدد به جهة فوق ، وجهة  
تحت ؛ هو نهاية البعد وطرف الامتداد ، فلا شيء إذن وراءه .

فافتراض أنه يكون خارجا عنه ، ملاء ؛ غير واضح ولا مفهوم .

وأما بطلان القسم الثاني :

وهو أن يكون وضع الجسمين متباينا ، وهو ما عناه « الشيخ » بقوله :

« وإذا كان على الوجه الآخر ... الخ » .

فلأن أحد الجسمين - وهو الأعلى مثلا - سيحدد جهة « فوق » وهي

مأشار إليها « الشيخ » بقوله « جهة القرب » .

وأما جهة « تحت » فلا تتحدد به ؛ لأن جهة « تحت » الثابتة التي لا يتغير

وضعها بتغير الظروف - كما هو المفروض ؛ لأننا نبحث عن جهتي « فوق »

و « تحت » الحقيقيتين - إنما تكون مركزا لجسم محيط بها .

فإن قيل : إن الجسم الآخر المباين للجسم الذي حدد جهة « فوق » ،

والموضوع في مقابله ؛ يمكن أن يحدد جهة « تحت » .

=

لأنه على طبيعةٍ ، كيف اتَّفَق ، بل من حيث هو بحالٍ ما ، موجبةٌ لتحديدين متقابلين .

وما لم يكن الجسم محيطا ، تحدَّد به القربُ ، ولم يتحدد به ما يقابله \* .

= قلنا : إن هذا الجسم المقابل ، يمكن أن يكون في وضع أعلى ، أو أنزل مما هو فيه .

وإذن فهو لا يمثل جهة ثابتة ، كما هو المطلوب .

ووجه آخر يفيد بطلان القسم الثاني :

ذلك ، أن استقرار الجسم الثاني ، على الوضع الذي استقر فيه ، بحيث يكون في محاذة خاصة للجسم الأول ، مع إمكان أن يكون في محاذة غيرها ، أقرب أو أبعد منها ؛ لا يكون إلا لشيء يكون له مدخل في تقرير الجهة التي استقر فيها .

والذي يقرر الجهة إنما هو الجسم — على ما مر لنا بيانه —

فننقل الكلام إلى ذلك الجسم الأخير .

فإن استقراره في تلك الجهة الخاصة ، مع إمكان أن يكون في غيرها ، لا يكون

إلا لشيء اقتضى وجوده فيها .

فذلك الشيء إن كان هو أحد الجسمين الأولين . لزم الدور .

وإن كان شيئا آخر غيرها فنقل الكلام إليه .

وهكذا إلى ما لا نهاية له ، فيلزم التسلسل .

وكلا الأمرين — الدور والتسلسل — باطل .

فبطل ما يؤدى إليه ، وهو كون الجهتين « فوق » و « تحت » يحد

وضعهما جسمان متباينان .

= وإذ قد بطل أن يكون محدد الجهة خلاء على أى حال .

إشارة :

كل جسم<sup>(١)</sup> من شأنه أن يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده ، يكون موضعه الطبيعي متحددّ الجهة له ، لايه .

لأنه قد يفارقه ويرجع إليه ؛ وهو في الحالتين ذو جهة .

فيجب أن يكون تحددّ جهة موضعه الطبيعي ، بسبب جسم غيره ، هو علة لما هو قبل هذا الفارق ، أو معه فقط .

فذلك الجسم له تقدم ما ، في رتبة الوجود ؛ على هذا : بعليّة ، أو على ضرب آخر \*

---

= و بطل أن يكون ملاء غير متناه .

و بطل أن يكون ملاء متناهما ، هو جسم واحد ، من حيث كونه واحدا .

و بطل أن يكون جسمين متباينين .

تعين القسم الباقي الذي لا يمكن سواه ، وهو أن يكون جسما واحدا ، لا من حيث كونه واحدا . أعنى أن يكون محيطا وهو المطلوب .

إذن يثبت الفلك الأعظم .

(١) يريد « الشيخ » في هذه الإشارة إثبات أمرين :

أحدهما : أن الفلك المحيط ، تمتنع عليه الحركة المستقيمة .

وثانيهما : أن الفلك المحيط ، متقدم على غيره من الأجسام ، نوعا من أنواع

التقدم .

وذلك لأننا ندرك بالحس أجساما تتحرك ، فترك موضعها الطبيعي حيناً ،

وتعود إليه حيناً آخر ؛ وإن كان تركها لموضعها الطبيعي بالقسر ؛ وأما عودتها

إليه فبالطبع .

---

= كالهواء مثلاً : فإنك تستطيع أن تأخذ منه مقداراً في قربة ، وتضعه فتدخله في الماء قسراً ، ولكنك حين تتركه وشأنه يطفو على سطح الماء ويأخذ وضعه الطبيعي .

فهل يمكن أن جهة هذا الجسم التي يتحرك إليها ، حين يريد أن يأخذ مكانه الطبيعي ، تتحدد به ؟ !

لا يمكن ذلك ؛ لأن هذه الجهة متحددة سواء : في حال وجود الجسم في موضعه ، أو في حال بعده عنه .

ذلك هو معنى قول « الشيخ » :

« لأنه قد يفارق موضعه ، ويرجع إليه ؛ وهو في الحالتين ذو جهة » .

فإذن هي متحددة بجسم آخر ، وذلك قول « الشيخ » :

« فيجب أن يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي ، بسبب جسم غيره » .

ولما كان الجسم المتحرك لا تتحدد به جهة موضعه الطبيعي ، فليس علة لها ، فليس متقدماً عليها .

فهى إذن إما متقدمة عليه ، أو مقارنة له .

وهذه الجهة متحددة بجسم — كما قلنا — هو علتها ، فهو متقدم عليها .

فإذا أردنا أن ننسب الجسم الذى هو علة الجهة إلى الجسم المتحرك .

وجدنا أن الجسم الذى هو علة الجهة ، متقدم على الجهة ، ضرورة أنه علتها .

وقد قلنا فيما سبق : إن هذه الجهة متقدمة على الجسم المتحرك أو

مقارنة له .

= وما دام الجسم الذى هو علة الجهة سابقاً على الجهة ، وهى سابقة

= أو مقارنة للجسم المتحرك . فالجسم الذى هو علة الجهة ، سابق على الجسم المتحرك .

• لأن السابق على السابق سابق .

وأيا : السابق على المقارن لشيء ، سابق على ذلك الشيء .

إذن الجسم المحدد للجهة - أعنى الفلك المحيط - سابق على غيره من الأجسام المتحركة حركة أيئية .

ولسكن « الشيخ » لم يشأ أن يحدد نوع هذا السبق ، وذلك التقدم ؛ إذ يقول :

« فذلك الجسم له تقدم ما ، فى رتبة الوجود :

بعلمية .

أو على نوع آخر » .

وقد عارض « الطوسى » فى عدم تحديد « الشيخ » لنوع هذا التقدم :

« واعلم أن تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة :

يجوز أن يكون بالعلمية ، لا من حيث كون ذوات الجهات أجساما ؛ فإن الجسم لا يجوز أن يكون علة فاعلية ، لجسم آخر ؛ كما سيجىء بيانه ؛ بل من حيث كونها ذوات جهة ، أعنى يكون علة لهذا الوصف اللازم لها .

ويجوز أن يكون 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 » .

\*\*\*

ولقد وضع من هذا ثبوت الأمر الثانى :

= وهو تقدم الفلك المحيط على غيره من الأجسام ، نوعا من التقدم .

تذنيب :

فيجب<sup>(١)</sup> أن يكون الجسم المحدد للجهات :  
إما على الإطلاق محيطا ، ليس له موضع يكون فيه ، وإن كان له وضع بالقياس  
إلى غيره .

وإن كان ليس محيطا على الإطلاق ، فيكون له موضع لا يفارقه .

= أما الأمر الأول فيمكن استنتاجه من عبارات « الشيخ » ، وما ذكرناه  
في شرحها .

ذلك أنه لو كان متحركا حركة أيئية ، لسكانت له جهة .  
وهذه الجهة ، لا تكون معلولة له ، لما سبق ؛ فوجب أن تكون معلولة  
لجسم آخر محدد للجهات .

والمفروض أنه هو الجسم المحدد للجهات ، لا جسم سواه .  
فامتنع أن يكون متحركا حركة مستقيمة .

(١) بعد أن أثبت فيما سبق وجود الفلك المحيط ، وأنه لا جهة له ؛ أراد  
هنا : أن يتحدث عن أحواله الأخرى وصفاته :

ا — كوضعه ، وموضعه .

ب — ورتبته بين سائر المبدعات .

ج — واستدارته .

أما وضعه وموضعه :

فقبل البحث في ثبوتها له ، أو عدم ثبوتها ، ينبغي بيان معنيهما .

فالوضع : هيئة تعرض للجسم ، بسبب نسبة بعض أجزائه ، إلى بعض .

وإلى أشياء أخرى : إما داخلية فيه ، أو خارجة عنه .

=

= كالقيام : فإنه هيئة عارضة للإنسان ، بحسب انتصابه : وهو نسبة بعض أجزائه إلى بعض ؛ وبحسب كون رأسه من فوق ، ورجله من تحت ؛ وهو نسبة أجزائه إلى الأشياء الخارجة عنه .

وأما الموضع : فهو والمكان ، إسمان مترادفان .

وهما - عند الشيخ - السطح الباطن ، لجسم محيط بالجسم ذي المكان ، مماس له .

ففي ضوء هذا نقول :

إن الجسم المحيط المحدد للجهات الذي تحدثنا عنه سابقاً ص ١٣١ وما بعدهما قلنا : إنه ضروري الثبوت ، حيث إن هناك جهتين مختلفتين بالطبع هما : جهة «فوق» وجهة «تحت» :

إما أن يكون محيطاً على الإطلاق ، بمعنى أن كل شيء ، في باطنه ؛ وليس هناك شيء خارج عنه .

وفي هذه الحالة ، لا يكون له موضع ، أى مكان ؛ إذ المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى ، للمماس للسطح الظاهر من الحوى .

إذ أنه هو المحيط الذى كل شيء فى داخله ، فلا يكون هناك شيء يحويه ، فلا يكون له مكان .

أما الموضع ؛ فمقول بالنسبة له ؛ ولكنه بحسب نسبة بعض أجزائه المفروضة ، إلى بعض ؛ وبحسب نسبته إلى الأشياء الداخلة فيه ؛ لا بحسب نسبته إلى الأشياء الخارجة عنه ؛ إذ ليس هناك شيء خارج عنه .

وإما أن يكون محيطاً ، لا على الإطلاق ، بمعنى أنه ليس هو المحيط الأعظم ؛

=

بل وراءه شيء يحيط به .



== وفي هذه الحال ، يكون له وضع بطبيعة الحال ، ويكون وضعه أكثر شمولاً من وضع المحيط الأعظم ؛ لأنه هنا سيكون بحسب نسبة بعض أجزائه ، إلى بعض ؛ وبحسب نسبته إلى الأشياء الداخلة فيه ، وبحسب نسبته إلى الأشياء الخارجة عنه .

أما الموضع والمكان ، فـ « الشيخ » يصرح بأن له موضعاً ، إذ يقول :  
« فيكون له موضع لا يفارقه » .

وحكم « الشيخ » بأن له مكاناً ، غير ظاهر لدى ؛ إذ المكان عنده : هو « السطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذي المكان ، ويماسه بذلك السطح » .

فأخذوا في تعريفه مماسة الحاوى للمحوى .

فهل عند هذا الافتراض - وهو أن المحدد للجهة جسم محيط لاعلى الإطلاق - يكون المحيط والمحاط متماسين؟!

إن كان الأمر كذلك ، أمكن أن يكون للمحيط لاعلى الإطلاق ، موضع ومكان .

وإن كان الأمر على خلاف ذلك ، فلا يكون اعتباره ذا مكان مفهوماً .

ويلاحظ : أن « الشيخ » ردد بين الأمرين .

فلم يجزم بأن الجسم المحدد للجهات ، محيط على الإطلاق ؛ أو ليس محيطاً على الإطلاق .

مع أنه قد مر له ص ١٣٩ وهو بصدد الحديث عن الجسم المحدد للجهتين المختلفتين بالطبع - قوله :

« وإما أن يقع بجسمين :

= والتحدد بجسمين :

إما أن يكون أحدهما محيطا ، والآخر محاطاً به .

• أو يكون وضع الجسمين متبايناً .

وإذا كان أحدهما محيطا ، والآخر محاطا به ، دخل المحاط به في ذلك التأثير

بالعرض .

وذلك ؛ لأن المحيط وحده ، يحدد طرفي الامتداد :

بالقرب الذي يتحدد بإحاطته .

والبعد الذي يتحدد بمركزه .

وواضح من هذا النص : أنه يرى أن تحديد الجسم المحاط به للجهتين ،

إنما هو بالعرض .

وأما التحديد بالأصالة ، فهو للجسم المحيط ، الذي ليس خارجه شيء أصلا .

فإذا كانت نصوصه سابقاً ، تعطى هذا المعنى ، فلم لجأ هنا إلى التردد

والتشكيك ، ولم يعول على ما انتهى إليه سابقا في بحوثه؟!

يعلل « الطوسي » هذه الظاهرة ، بقوله :

« وقد بنى الأمر على التشكيك ؛ لأن غرضه تحديد الجهات كيف كان .

وهو حاصل على تقدير أن يكون المحدد شيئا واحدا .

وعلى تقدير أن يكون شيئين أحدهما قبل الآخر ومحيط به .

وإن كان الحق في نفسه : هو أن المحدد الأول ، الذي لم يتحدد جهة قبله ،

يجب أن يكون محيطا على الإطلاق ، وليس له موضع ، على ما عرض به .

وذلك ؛ لأن المحاط الذي له موضع متحدد ، يحتاج في تحدد موضعه إلى

غيره ؛ فإن محدد موضعه ، متقدم على موضعه .

= ولا يجوز أن يكون هو متقدما على موضعه الخاص به .

== وأما بعد تحدد موضعه ، فيجوز أن يصير ، محمدا لموضع غيره .  
وحينئذ لا يكون هو المحدد الأول ، بل يجب أن يكون قبله محدد آخر .  
فإن المحدد الأول ، هو المحيط المطلق .

ولما كان « الشيخ » غير محتاج إلى هذا البيان ، لم يصرح به .  
هذا هو تعليل « الطوسي » لظاهرة التشكيك والترديد ، في كلام « الشيخ » .  
فهل حقا يريد « الشيخ » في هذا « التذنيب » أن يحدد الجهات؟! ..  
أم أن الجهات قد تحددت في البحوث السابقة صفحات ١٣١ وما بعدها .  
وغرضه هنا - كما صرح « الطوسي » نفسه - أن يثبت أحوال وأوصاف  
« المحدد للجهات » .

أما « الإمام الرازي » فقد رأى في سبب هذا التشكيك رأيا آخر ، قال :

« وسبب الترديد :

أن الذي يمكن أن يقال في بيان أن محدد الجهات ، هو الفلك الأول ؛ أن  
يقال : إنا لو قدرنا وجوده من غير أن يحصل في حشوه سائر الأفلاك ، فإنه  
يحصل به وحده ، طرفا القرب والبعد منه .

فإذا كان هو وحده ، كافيًا في ذلك ؛ لم يكن لغيره تأثير في ذلك ، فلا يكون  
المحدد إلا هو .

ولكن لقائل أن يقول : هذا الكلام إنما يستقيم ، لو كان الفلك الأول  
متقدما في الوجود على غيره من الأفلاك ، حتى يقال : إنه متى اجتمع على المعلول  
علتان مستقلتان بالعلية ، فاذا كانت إحداهما أقدم من الأخرى ، وجب استناد  
المعلول ، إلى الأقدم فقط .

لكن « الشيخ » قد بين في « النقط السادس » من هذا الكتاب ، أنه  
ليس للفلك المحيط ، تقدم على الفلك المحاط به في الوجود ؛ وإلا لزم كون الخلاء ==

== يمكننا في ذاته ، ممتنعا لغيره .

وإذا لم يكن للحاوي ، تقدم بالوجود على الفلك المحوى ، لم يصح الجزم باستناد هذا التحدد إلى الحاوي ؛ لأنه متى اجتمع على المعلول الواحد ، علل مستقلة ، فلم يكن بعضها أقدم من البعض ، لم يصح الجزم باستناده إلى البعض دون البعض .

ثم لئن وقعت المساعدة ، على أن الفلك الحاوي على الاطلاق ، متقدم بالوجود على غيره ، ولكنه لا يمكن أن يكون علة ، لتحدد جهات الأجسام المستقيمة الحركة .

وذلك لأن الجرم المصاحب للفلك ، الذي هو أجزاء الفلك من الجانب الذي يليها ، وليسكن ذلك هو النار المصاحبة لمقعر فلك القمر .  
إما أن يكون المحدد لجهته ، هو مقعر الفلك الأعظم .  
أو مقعر فلك القمر .

والأول باطل ، وإلا لكأن النار أبدا خارجة عن حيزها الطبيعي ، فيكون قسرا دائما ، وهو خلاف المشهور .

وإن كان الثاني لزم منه أن الفلك الأعظم ليس هو المحدد للجهات .  
واعلم أنه لولا الشك الثاني لكان هذا الكلام يقتضى أن يكون استناد هذا التحديد إلى الفلك الأول ، أولى من استناده إلى غيره .

ولأجله قال « الشيخ » :

ولعله لا يكون المحدد الأول ، إلا القسم الأول .

لكنه يشبه أن يكون الشك الثاني أقوى من هذا ؛ فلا جرم لم نحكم نحن

بتلك الأولوية أيضا .

ولعله <sup>(١)</sup> لا يكون المحدد الأول ، إلا القسم الأول .  
فإن <sup>(٢)</sup> كان للقسم الثاني وجودٌ يتحدد بالأول موضعه؛ فيتحدد به موضع  
الثاني ووضعه .

(١) مر بنا في عبارة « الإمام » معنى هذه العبارة ، وخلاصة هذا المعنى :  
أن « الشيخ » يرجح كون المحدد للجهاً محيطاً على الإطلاق .  
(٢) هذه قضية شرطية :  
مقدمها « كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالأول موضعه » .  
وتاليها « فيتحدد به موضع الثاني ووضعه » .  
وقوله في المقدم :  
« يتحدد بالأول موضعه » .  
ليبين الواقع - كما يقول « الطوسي » - لا للاحتراز ؛ إذ الجسم الثاني يتحدد  
موضعه بالجسم الأول .

ولكنك قد علمت ص ١٤٨ : أن الموضع هو المكان .  
وعلمت ص ١٤٩ : أن المكان يشترط فيه مماسة المكان ، للتمكن ،  
فهل بين الفلكيين هذا التماس ؟ !  
أما جواب الشرط وهو قوله :  
« فيتحدد به موضع الثاني ووضعه » .  
فيشبه أن يكون فيه تكرار مع المقدم .  
ولكن يمكن فهم العبارة في شيء من التسامح ، هكذا :  
إذا كان الثاني يتحدد موضعه بالأول - على ما يفيد المقدم - فليس كل  
ما يستفيده الثاني من الأول ، هو تحدد الموضع فقط ، بل يستفيد منه مع تحديد  
الموضع ، تحديد الموضع أيضاً .

ثم تتحدّد<sup>(١)</sup> بعد ذلك جهاتُ الحركات المستقيمة .

= على أن العبارة الشرطية ، اختلفت في ضبطها بالنسخ .  
ففي النسخة التي كانت في يد « الامام » هكذا :

« فإن كان للقسم الثاني وجود ؛ فيتحدّد بالأول موضعه ، ويتحدّد به موضع

الثاني ووضعه ، ثم تتحدّد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة » .

وشرحه « الامام » بقوله :

« إن المحدد إن كان غير الفلك الأعظم ؛ فيتحدّد بالأعظم موضع المحاط

الأول . كفلك الثوابت ، ويتحدّد به موضع ماتحته . كفلك زحل ؛ ثم يتحدّد

- بعد تحدّد مواضع الأفلاك على الترتيب - جهات الحركات المستقيمة » .

واغترض « الطوسي » على هذا الضبط ، بأنه يقتضى أن يكون بدل كلمة

« الثاني » في عبارة « الشيخ » كلمة « الثالث » .

ذلك أنه جعل عبارة :

« يتحدّد بالأول موضعه » .

التي جعلها « الطوسي » تابعة للشرط .

هي جواب الشرط .

فيكون المعنى : أن الثاني يتحدّد موضعه بالأول ، فيكون قوله :

« فيتحدّد به - أي بالثاني - موضع الثاني-الأولى بها أن تكون الثالث -

ووضعه - أي الثالث - » .

(١) أي إذا تحدّد موضع ووضع الجسم الذي به تتحدّد الجهات ، فقد أمكن

بعد ذلك أن تعرف جهات الحركات المستقيمة ، خصوصا التي تكون إلى الجهتين

الطبيعيتين اللتين هما « فوق » و « تحت » .

فمثلا : الذي يتحرك الى محيط الجسم المحدد للجهات ، يكون متجها إلى « فوق »

والذي يتحرك إلى مركزه يكون متجها إلى « تحت » .

ويكون <sup>(١)</sup> الأول ، إنما يخلق به أن يكون متقدما في رتبة الإبداع .  
ويكون <sup>(٢)</sup> متشابه نسب وضع ما يفرض له أجزاء ، فيكون مستديرا \*  
\_\_\_\_\_

(١) أى إذا أمكن أن ترتب الممكنات فى سلسلة ، وجدنا الوسائط التى  
تكون بين المحيط على الإطلاق ، وبين الإله جل شأنه ، أقل من تلك التى  
تكون بينه جل شأنه ، وبين المحيط الذى لا يكون محيطا على الإطلاق .  
ووجه آخر يجعل المحيط على الإطلاق ، متقدما فى رتبة الإبداع ، على المحيط  
لا على الإطلاق .

ذلك أن ما دونه محتاج إليه فى تحدد مكانه .

(٢) المحيط على الإطلاق ، لا يجوز أن يكون مؤلفا من أجسام متشابهة أو  
مختلفة ؛ لأنه لو كان الأمر كذلك ، لكان لكل جسم من هذه الأجسام جهة  
خاصة .

فهذه الجهة الخاصة ، لا يمكن أن تكون متأخرة عن جسمها - على ما مر  
ص ١٤٤ وما بعدها - فهى إما سابقة عليه ، أو مقارنة له .

وكل جسم من هذه الأجسام - باعتباره جزءا من الجسم المحيط على الإطلاق -  
سيكون متقدما عليه ، ضرورة تقدم الجزء على الكل .

فإذا كانت الأجسام - كأجزاء - متقدمة على المحيط .  
والجهات إما سابقة على الأجزاء أو مقارنة لها .

لزم من ذلك أن تكون الجهات سابقة على الجسم المحيط على الإطلاق  
- لأن السابق على السابق ، سابق ؛ ولأن المقارن للسابق سابق - .

كيف والجسم المحيط على الإطلاق ، علة هذه الجهات ومنشؤها ، فلا يعقل =

= أن تكون سابقة عليه .

إذن لا يمكن أن يكون الفلك المحيط على الاطلاق ، مؤلفا من أجسام متشابهة أو مختلفة .

فإن كان له أجزاء كانت أجزاء فرضية لا يمكن بحال أن تتجزأ ، أو تنفصل لما يلزم على ذلك من المحال الذي عرفته .

فهذه الأجزاء المفروضة ، يجب أن تكون نسبتها جميعا إلى المركز ، واحدة لأن هذه النسبة لو اختلفت ، لاقتضى ذلك اختصاص كل واحد من القريب والبعيد بجهة تخصه .

واختصاص كل جزء بجهة ، يلزمه من المحال ، ما لزم حين القول بأن الجسم المحيط مؤلف من أجسام متباينة أو متشابهة ، بأن تكون الجهة سابقة على ما به الجهة .

فوجب أن تكون نسبة الأجزاء المفروضة جميعها ، إلى المركز واحدة . فيكون الجسم المحيط مستديرا .

واقدم سبق لـ « الشيخ » أن أثبت أن جسم الفلك محيط .

حين قال ص ١٤٢ :

« فمن البين أن تقرير الجهة وتحديدتها ، إنما يتم بجسم واحد لكن ليس لأنه على طبيعة كيف اتفق ، بل من حيث هو بحال ما ، موجبة لتحديدتين متقابلتين .

وما لم يكن الجسم محيطا تحدد به القرب ، ولم يتحدد به ما يقابله » .

فتمم بما هنا ، ما هنالك ؛ إذ ليس يلزم أن كل محيط يكون مستديرا ؛ فالربع محيط وليس بمستدير .

فإذا ضم ما هنا ، إلى هنالك ؛ نتج منه أن الفلك محيط مستدير



إشارة :

الجسم البسيط<sup>(١)</sup> : هو الذى طبيعته واحدة ، ليس فيه تركيب قوى وطبائع

(١) الجسم يكون بسيطا .

ويكون مركبا .

فالركب : ما يكون فى الواقع مؤلفا من اجسام مختلفة الطبائع .

مثلا : جسم الانسان ، لو حالته وجدت فيه :

الماء . وهو جسم له طبيعة خاصة ؛ إذ له من اللوازم والخواص ما ليس للنار .

ووجدت فيه ، الحرارة ، وهى ترجع فى أصلها إلى النار ، وللنار من اللوازم

والخواص ، ما ليس للماء .

إذن جسم الانسان مؤلف من اجسام مختلفة الطبائع ، أى مركب .

أما الجسم البسيط فهو ما يكون بخلاف ذلك . أى ليس مشتملا فى الواقع

على اجسام مختلفة الطبائع ، بل هو جسم واحد وطبيعة واحدة .

إلا أن البساطة والتركيب ، كما تستعمل فى هذا المعنى ، كما تستعمل فى معان أخرى .

قال « المولوى محمد فضل الحق العمرى » فى كتابه « الهدية السعيدية » ص ٦٣

« الجسم : إما مركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة .

أو بسط غير مركب منها .

والفلك بسيط بهذا المعنى .

وقد يطلق البسيط على ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحس .

فيدخل فيه ما يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة ،

لا بحسب الحس .

كالأعضاء المتشابهة ، نحو العظم واللحم .

= والفلك بهذا المعنى أيضا ، بسيط .  
وقد يطلق على ما يكون جزؤه المقدارى ، مساويا لملكه فى الاسم والحد .  
كبسائط العناصر : فإن جزء النار ، نار . وجزء الهواء هواء .  
والفلك ليس بسيطا بهذا المعنى ؛ إذ جزء الفلك ليس بفلك .  
وكذا الأعضاء المتشابهة ؛ إذ فيها أجزاء مقدارية ، هى العناصر ؛ لاتساويها  
فى الحد والاسم .

\*\*\*

وإذ كان قد ورد فى عبارة « الشيخ » وهو يعرف الجسم البسيط - كلمنا  
« الطبيعة ، والقوة » فواجب أن نوضحهما ؛ إذ هما من الاصطلاحات العلمية  
الدقيقة .

قال « الرازى » فى توضيحها :  
« كل حال فى محل يصدر عنه أثر فى ذلك المحل ؛ فذلك الحال :  
إما أن يكون له شعور بما يصدر عنه :  
أو لا يكون .

وكل واحد من هذين القسمين ؛ فإنه :  
إما أن يصدر عنه الأثر على ترتيب واحد .  
أو لاعلى ترتيب واحد .  
فصل هاهنا ، أربعة أقسام :  
الأول : أن يصدر عنه الأثر ، على ترتيب واحد ، لامع شعور .  
وهو الطبيعة .

والثانى : ما يصدر عنه الأثر مع الشعور .  
وهو النفس الفلكية .

= والثالث : ما يصدر عنه الأثر ، لاعلى ترتيب واحد مع الشعور .  
وهو القوة الحيوانية .

والرابع : ما يصدر عنه الأثر ، لاعلى ترتيب واحد ، لامع الشعور .  
وهو القوة النباتية » .

ثم قال :

« والمتقدمون ذكروا في تعريفها :

أنها المبدأ الأول ، لحركة ماهى فيه ، وسكونه ، بالذات لا بالعرض » .  
ولعله يعنى بالمتقدمين « أرسطو » ومن تبعه .

إذ أن الاستاذ « يوسف كرم » فى كتابه « تاريخ الفلسفة اليونانية »  
الطبعة الأولى ص ١٧٦ ، ينقل عن « أرسطو » تعريفه لـ « الطبيعة » بأنها :  
« مبدأ ، وعلّة حركة وسكون ، للشئ القائمة فيه ، أولا وبالذات ،  
لا بالعرض » .

وقد حكى « الطوسى » تعريف المتقدمين هذا ، وشرحه ، قال :

« إنها مبدأ أول لحركة ما يكون فيه وسكونه ، بالذات لا بالعرض » .

ثم قال فى شرحه :

« ويراد بـ « المبدأ » .

المبدأ الفاعل وحده .

وبـ « الحركة » :

أنواعها الأربعة : أعنى « الأينية » و « الوضعية » و « الكمية »  
و « الكيفية » .

وبـ « السكون » :

ما يقابلها جميعا .

= وهى - يعنى الطبيعة - بانفرادها لاتكون مبدأ للحركة والسكون معا ، بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملائمة - لعل ذلك بالنسبة للسكون - ووجودها - ولعل ذلك بالنسبة للحركة -

ويراد بـ « ما يكون فيه » :

مايتحرك ويسكن بها ، وهو الجسم ، ويتحرز به عن المبادئ الصناعية والقسرية ؛ فإنها لاتكون مبادئ لحركة ماتكون فيه .

وبـ « الأول » - أى يتحرز به - :

عن النفوس الأرضية ؛ فإنها تكون مبادئ لحركات ماهى فيه : كالانماء مثلا ؛ إلا أنها تكون مبادئ باستخدام الطبائع والكيفيات .

وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك ، لا يخرجها عن كونها مبدأ أول ؛ لأنه بمنزلة آلة لها .

ويراد بقولهم بـ « الذات » :

أحد معينين :

أحدهما ؛ بالقياس إلى المحرك :

وهو : أنها تحرك ، لاعتن تسخير قاسر إياها ، بل بذاتها ؛ على وجه يوجب الحركة ، إن لم يكن مانع .

وثانيهما ؛ بالقياس إلى المتحرك :

وهو : أنها تحرك الجسم المتحرك بذاته ، لاعتن سبب خارج .

ويراد بقولهم : « لا بالعرض » أيضا أحد معينين :

أحدهما ؛ بالقياس إلى المحرك :

وهو : أن الحركة الصادرة عنه ، لاتصدر بالعرض ، كحركة الساكن في

=

السفينة .

= والثاني ؛ بالقياس إلى المتحرك :

وهو أنها تحرك الشيء ، الذي ليس متحركاً ، بالعرض :  
كصنم من نحاس ؛ فإنه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض - يعني ويتحرك  
بالذات من حيث هو جسم -

والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الأجسام حتى الفلك .

فربما يزداد في هذا التعريف قولهم :

« على نهج واحد من غير إرادة » .

وحينئذ يتخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس » .

والفرق بين « الطبيعة » و « الطبع » أن الطبيعة تكون مبدأ لحركة ماهي

فيه ، من غير شعور .

والطبع يكون مبدأ مطلقاً ، سواء كان له شعور أو لم يكن .

فالطبع أعم من الطبيعة .

\*\*\*

ومما ينبغي ملاحظته أن « الطوسي » قد جعل أنواع الحركات أربعة :

١ - الأينية .

٢ - الوضعية .

٣ - الكمية .

٤ - الكيفية .

لكن الأستاذ « يوسف كرم » لما تعرض لحكاية أنواع الحركة عند « أرسطو »

جعلها ثلاثة فقط ، قال ص ١٧١ :

« يبقى أن الحركة تحدث في ثلاث مقولات :

=

= هي الكيفية ، والكمية ، والمكان .

فالحركة التي في الكيفية « استحالة » .

والتي في الكمية « نمو ونقصان » .

والتي في المكان « نقلة » .

وفي هذه المقولات فقط ، يتفق الانتقال من ضد إلى ضد .

والنقلة شرط الحركتين الأخيرين - كذا ، ولعل صوابها الأخيرين - ؛

إذ لا بد فيهما من تماس الحرك والمحرك ، ولا بد لهما من تقاربهما .

والنمو والنقصان : حركة الجسم الحي ، فهو يبدأ صغيرا . فيتحرك نحو

الكمية المقتضاة له ، حسب طبيعته ، ثم يعتريه الذبول والنقصان » .

ولعل الحركة التي زادها « الطوسي » هي الحركة « الوضعية » فان « الكيفية »

و « الكمية » مذكورتان في عبارة الأستاذ « كرم » .

و « الأينية » في عبارة « الطوسي » هي « المكانية » في عبارة

الأستاذ « كرم » .

فتكون « الوضعية » هي الزائدة .

ولعل الوضعية ، حركة لا تقتضي النقلة ، وليست في الوقت ذاته حركة

استحالة في الكيف : كحركة الجسم المستدير ، يدور على نفسه ، حول مركزه

دون أن ينتقل من مكانه .

\*\*\*

كذلك مما ينبغي الوقوف عنده في عبارة « الطوسي » :

كلمة « الميل » حيث يقول :

« وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم ، عند التحريك ، لا يخرجها عن كونها

مبدأ أول ؛ لأنه بمنزلة آلة لها » .

إذ هي كلمة فنية دقيقة تتطلب الكشف عن معناها ، واستيضاح مدلولها : =

والطبيعة<sup>(١)</sup> الواحدة ، تقتضى من الأمكنة والأشكال ، وسائر مالا بد  
الجسم أن يلزمه ، واحدا غير مختلف .

= قال « الجرجاني » في « تعريفاته » ص ١٦٢ :  
« الميل حالة تعرض للجسم ، مغايرة للحركة ؛ تقتضيه الطبيعة بواسطتها ،  
لولا لم يعق عائق .

ويعلم مغايرتها لها - يعنى للحركة - بوجوده بدونها ، فى الحجر المرفوع  
باليد ، والزق المنفوخ المسكن تحت الماء .  
وهو عند المتكاملين اعتماد الميل » .  
نعم إن المتكاملين عرضوا لهذا البحث ، وسموه مرة « ميلا » وأخرى  
« اعتماداً » .

أنظر المحصل للرازي ص ٦٦ ، ٩٦ وتعليق الطوسى على المحصل ص ١٤٥

\*\*\*

أما القوة :

فقد قال عنها « الطوسى » :

« مبدأ التغير من شىء فى غيره - من حيث هو غيره - .  
وفائدة هذا القيد : أن الشىء الواحد ، من حيث هو واحد ، يمتنع أن  
يكون فاعلا ، وقابلا .

مثلا الطبيب ، إذا عالج نفسه ، فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب ؛ بل  
من حيث هو مريض .

والجثيثتان يقتضيان التغير » .

(١) الجسم من حيث هو جسم ، يحتاج « أينا » و « وضعاً » =

فالجسم<sup>(١)</sup> البسيط ، لا يقتضى إلا شيئاً واحداً غير مختلف \*  
إشارة :

إنك لتعلم : أن الجسم<sup>(٢)</sup> إذا خلى وطباعه ، ولم يعرض له من خارج  
تأثير غريب ؛ لم يكن له بدٌّ من موضع معين ، وشكل معين .

= و « كما » و « كيفاً » و « شكلاً » .

ولكل واحد من هذه الأمور العامة أفراد كثيرة .  
فالجسم ذو الطبيعة الواحدة ، يقتضى من أفراد كل واحد من هذه الأمور  
العامة شيئاً واحداً لا يتغير ، ولا يختلف اقتضاؤه إياه باختلاف الأوقات والأحوال  
إلا إذا منعه من ذلك مانع .

(١) هذه هى النتيجة المترتبة على المقدمتين السابقتين .

(٢) الجسم - سواء كان بسيطاً ، أو مركباً ، وقد سبق معنى البسيط  
والمركب ص ١٥٧ - إذا ترك وشأنه ، ولم يتسلط عليه مؤثر خارجي ، يقتضى  
موضعا معيناً ، وشكلاً معيناً .

فمثلا النار تقتضى أن تكون فوق الأجسام العنصرية جميعاً .

والتراب يقتضى أن يكون تحتها جميعاً .

والهواء يقتضى أن يكون تحت النار .

والماء يقتضى أن يكون فوق التراب .

هذا بالنسبة للأمكنة مثلاً .

وأما بالنسبة للأشكال ، فسيأتى بيان القول فيه .

وليس المراد أن لكل جسم مكاناً معيناً ، وشكلاً معيناً ؛ فإن هذا إن صح

بالنسبة للشكل ، فلن يصح بالنسبة للمكان ؛ فإن الجسم المحدد للجهات - أعني

الفلك الأعظم - ليس له مكان - راجع تعريف المسكان ص ٦١ - =



== وفي بعض النسخ :

« لم يكن له بد من وضع معين » .

بدل « موضع » .

قال « الطوسي » :

« وعلى تقديره ، يكون أوضع هاهنا ، هو الهياة العارضة للجسم ، بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض ، الذي هو المقولة التي تعرض بسبب نسبة أجزاء الجسم إلى غير الجسم .

كما حمه « الفاضل الشارح » على ذلك ؛ لأنه مما يقتضيه تأثير غريب من خارج .

وعلى هذا الوجه ، يكون الحكم كلياً ؛ لأن محدد الجهات أيضاً له وضع ؛ إلا أن ذكر الشكل يعني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الأجزاء ؛ فإنه هياة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى .

وأما الوضع بالمعنى الثالث : وهو كون الجسم بحيث يقبل الإشارة الحسية ، فهو أمر تقتضيه الجسمية الحالة في الميولي - على ما تقدم ص ٥٢ - وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة .

فإذن لا وجه لحمل الوضع ها هنا على ذلك المعنى .

وفي قول « الشيخ » :

« ولم يعرض له من خارج تأثير غريب » .

على ما يرى « الإمام الرازي » :

« إبطال لما يقوله المتكلمون : من أن اختصاص الأجسام بأحيازها ،

إنما كان لأن الفاعل المختار ، يخص كل واحد منها ، بجزء معين .

فإن تخصيص المختار ذلك الجسم ، بذلك الحيز :

=

فإذن <sup>(١)</sup> في طباعه مبدأ استيجاب ذلك .

= إما أن يكون مع كون ذلك الجسم ، مستحقا لتلك الحيز .  
أولا مع هذا الاستحقاق .

فإن كان الأول فقد حصل المطلوب .

وإن كان الثاني ، كان ذلك التخصيص عارضا بممكن الزوال ؛ لأن الاتفاقيات  
تكون ممكنة الزوال .

فاذا فرضنا انقطاع هذا التأثير الغريب عن الجسم ، وجب أن يبقى الجسم ،  
لا في الحيز ...» (١) هذه نتيجة مرتبة على ماسبق .

وذلك أن اقتضاء الموضع المعين ، والشكل المعين ، لا بد له من مقتض  
يستوجب ذلك .

وذلك يقتضى لا بد أن يكون في الجسم ؛ لأن المفروض أنه خلى وطباعه ،  
ولم يعرض له تأثير من خارج .

قال « الرازي » :

« ولم يقل : فيه مبدأ ذلك .

لأن ما كان مبدأ الشيء ، يستحيل عدم ذلك الشيء عند حصول ذلك المبدأ .

لكن الجسم قد يخرج عن مكانه الطبيعي ، ويزول عنه أيضا شكله الطبيعي ،

مع بقاء طبيعته .

فعلينا أن الطبيعة ليست مبدأ للحصول في ذلك الحيز ، ولا حصول ذلك الشكل .

بل هي لنا طالبة ، لأن يحصل الجسم في ذلك المكان ، وأن يتصف بذلك الشكل .

والاستيجاب عبارة عن طلب الوجوب .

ومعلوم أن تلك القوة ، أبدا طالبة لتحصيل الجسم في ذلك المكان ، سواء

كان حاصلًا فيه ، أو لم يكن .»

واللبسيط<sup>(١)</sup> مكانٌ واحدٌ يقتضيه طبيعُهُ .

وله ركب ما يقتضيه الغالبُ فيه :

إما مطلقاً .

---

(١) مرَّ بك حكم « الشيخ » حكماً عاماً ، بأن الجسم مطلقاً : بسيطاً ، أو مركباً ، يقتضى مكاناً خاصاً ، وشكلاً خاصاً ص ١٦٤ .  
فأراد هنا أن يتناول بالفصيل ذلك الحكم ، فأفرد للمكان بحثاً ، وللشكل بحثاً .

وبدأ بالكلام على المكان . وبدأ بمكان الجسم البسيط ، فقال :  
للديسط مكان واحد ، لا على معنى أن كل الأجسام البسيطة ، تشارك في مكان واحد ، بل على معنى أن لكل جسم من الأجسام البسيطة مكاناً يطلبه .  
والمكان الذي يطلبه هذا الجسم البسيط ، غير المكان الذي يطلبه ذلك .  
وقد مرَّ بك مكان النار بالنسبة لمكان الأرض ، ومكان الماء بالنسبة لمكان الهواء ص ١٦٤ .

وأحب هنا أن أنبهك إلى أنه إذا كان المتقدمون يرون في هذه الأجسام الأربعة - أعنى النار ... الخ - عناصر أولية وأجساماً بسيطة ، فذلك رأى العلم في زمنهم .

أما في زمنك أنت فقد وصل إلى تحليلها ، فلم تصبح عناصر أولية ، وأجساماً بسيطة .

أما مكان المركب فمختلف .

ومرجع ذلك ، إلى أنه - بما هو مركب - ليس له مكان خاص . وإنما لعناصره التي هي الأجسام البسيطة ، أمكنة خاصة بكل واحد منها .  
=

وإما بحسب مكانه .

أو ما اتفق وجوده فيه ، إذا استوت المجاذبات عنه .

فشكل جسم له مكان واحد .

---

= فإذا تساوت مقادير هذه الأجسام البسيطة ، التي هي عناصر هذا الجسم

المركب . ظل المركب في مكان هو وسط بين أمكنة البسائط .

مثله مثل الحديد التي تجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها .

وذلك هو قول « الشيخ » :

« أو ما اتفق وجوده ، إذا استوت المجاذبات عنه » .

أما إذا لم تتساو مقادير الأجسام البسيطة ، فإن غلب أحدها ، فكان أكبر

من مجموع الباقي ، جذبها إلى مكانه .

وهذا ما أشار إليه « الشيخ » بقوله :

« وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه ؛ مطلقا » .

وأما إذا لم يزد أحدها على مجموع الباقي ، فإلى أقرب نقطة ، بين أمكنة

الاثنتين - أو الثلاثة مثلا - اللذين يكونان الأغلبية بالنسبة لمجموع الباقي .

وهذا ما أشار إليه « الشيخ » بقوله :

« وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه ، بحسب مكانه » .

وعند هذا ، يكون « الشيخ » قد انتهى من الحديث عن مكان الجسم

المركب ، ومكان الجسم البسيط .

بقي « الشكل » :

و يجب <sup>(١)</sup> أن يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا ، وإلا ، لاختلفت هيئته ، في مادة واحدة ، عن قوة واحدة \*  
\_\_\_\_\_

(١) تكلم « الشيخ » عن شكل الجسم البسيط فقط ، دون شكل المركب . وقد قال « الطوسي » في تعليل ذلك :

« واقتصر على البسيط ، الذي يجب أن يكون شكله مستديرا .

لكون المقتضى لذلك ، وهو الطبيعة ، واحدا .

وكون القابل واحدا .

وامتنع أن يكون تأثير الفاعل الواحد ، في القابل الواحد ، مختلفاً .

ولم يذكر أشكال المركبات ؛ لأنها تختلف اختلاف أنواع النبات ، والحيوان .

والكلام في ذلك يستدعى بسطا ، فهو بمباحث التركيب أليق » .

ويرى « الشيخ » : أن شكل البسيط ، يجب أن يكون مستديرا .

وإلا يكن مستديرا ، لزم من ذلك أن يكون في المادة الواحدة - وهي

مادة البسيط - المتأثرة عن قوة واحدة - وهي طبيعة تلك المادة - آثار مختلفة .

فمثلا « للضلع » يكون جانب منه ، نقطة ؛ وجانب آخر ، خطاً ؛ وجانب

ثالث ، سطحا .

وللنقطة شكل غير شكل الخط ، غير شكل السطح .

ومحال - كما مر في عبارة « الطوسي » - :

« أن يكون تأثير الفاعل الواحد ، في القابل الواحد مختلفا » .

أما الاستدارة ، فإنها تجعل جميع الأجزاء في هيئة واحدة ، وشكل واحد ؛

إذ أن كل جزء يبعد من المركز بقدر ما يبعد الآخر ، فلا اختلاف هناك .

لكن ، أليس لهذا الجسم المستدير ثخن ؟ !

تنبيهه :

الجسم له في حال تحركه ميل<sup>(١)</sup> ، يتحرك به . ويحس به المانع ؛

= فإن كان له ثخن ، كان هناك جزء أبعد من الجزء الآخر ؛ بالنسبة للمركز فلم تحفظ النسبة بين كل الأجزاء .

(١) الميل :

قد مرّ بك تعريفه ص ١٦٣ نقلاً عن « التعريفات » لـ « الجرجاني » .  
ولأنه مختلط بـ « الحركة » و « الطبيعة » ، أو على الأقل مرتبط بهما  
ارتباطاً وثيقاً ، عني الباحثون ببيان أوجه الفرق بينهما وبينه .

قال « الإمام » في « الشرح » :

« إن الأمر المسمى بـ « الميل والمدافعة » مغاير  
للحركة .

وللقوة المحركة - والطبيعة نوع من القوة المحركة - .

أما مغايرته لـ « الحركة » ؛ فلأن الزق للنفوخ ؛ إذا حبس تحت الماء  
قسراً ، أحس القاسر منه بالمدافعة ، صاعداً ؛ مع أن الحركة غير موجودة .  
فالميل الصاعد ، غير الحركة .

وأيضاً ؛ فالثقل المسكن في الجو قسراً ، لا تكون فيه حركة ، وتكون  
المدافعة إلى أسفل ، حاصلة .

وأما مغايرته للقوة المحركة ؛ فلأن القوة المحركة ، سواء كانت ذات شعور ، أو  
لم تكن - والتي لا تكون ذات شعور ، هي المسماة بـ « الطبيعة » انظر بحث  
الطبيعة ص ١٥٨ - فإنها قد توجد ، بدون هذه المدافعة .

فوجب تعابرها « .

إلا أن « الإمام » لم يوضح لنا ، كيف توجد « القوة المحركة » بدون =

« هذه المدافعة » ، حتى يتضح الفرق بينهما ، كما أوضحه بين « الحركة » و « الميل » .

وأشار « صاحب المحاكات » ص ١٦٧ ، إلى هذا البحث ، فلم يكن أكثر وضوحاً من « الامام » قال :  
« الاعتماد عندهم :

الميل ؛ إما إلى فوق ، وهو الخفة .

أو إلى السفلى ، وهو الثقل .

ومحرك الجسم إنما يتحرك الجسم بتوسطه ، حتى إن كانت الطبيعة تتحرك جسمها ، يحدث أولاً الميل إلى الحركة ، ثم يحدث عنه الحركة ، بواسطتها .  
ثم زاد :

« والقاسر يحدث ميلاً في المقسور ، فيحركه ، فإننا نعلم بالضرورة : أن الرامى ، يحدث حالة في السهم ، يتحرك بحسبها » .

وقد يفهم من هذه الزيادة إيضاح الفرق المنشود .

ذلك أن الفرق بين « الحركة » و « الميل » واضح مما سبق .

وإنما المطلوب بيان الفرق بين « الطبيعة » أو « القوة المحركة » على العموم

وبين « الميل » .

فـ « القاسر » يمثل « الطبيعة » خصوصاً و « القوة المحركة » عموماً .

وهو غير « الميل القسرى » الذى وجد فى الجسم بسببه ، وغير « الحركة » .

إذن فـ « الطبيعة » شئ غير الميل .

وقد مررت بنا عبارة « الطوسى » ص ١٦٠ عند شرح « الطبيعة » .

وفيها :

« وتوسط « الميل » بين « الطبيعة » والجسم ، عند التحريك ، =

ولن<sup>(١)</sup> يتمكن من المنع ، إلا فيما يضعف ذلك فيه .

= لا يخرجها عن كونها مبدأ أول ؛ لأنه بمنزلة آلة لها .

\* \* \*

ذاك هو « الميل » :

أما وجوده ، والاستدلال عليه ، فقد أشار إليه « الشيخ » بقوله :

« الجسم له في حال تحركه ميل ، يتحرك به ، ويحس به المانع .  
فدليل وجوده والعلم به ، الإحساس ؛ فإنك إذا اعترضت جسماً ثقيلاً نازلاً  
إلى أسفل ، بمقتضى « طبيعته » و « ميله » ، أحسست مدافعتك له ، حيث يريد  
الاستقرار في موضعه الطبيعي .

(١) وردت هذه العبارة هكذا :

« ولن يتمكن من المنع ، إلا فيما يضعف ذلك فيه » .

أى لن يتمكن المانع ، من منع الجسم وحجزه دون إتمام حركته ، إلا إذا  
ضعفت فيه قوة « الميل » عن قوة « الدفع » .

ووردت هكذا :

« وإن لم يتمكن من المنع ، إلا فيما يضعف ذلك فيه » .

وقد شرحه « الإمام » بقوله :

« المراد منه :

أن الجسم إذا كان فيه ميل يقتضى حركة ؛ فإذا منعه الإنسان عن تلك  
الحركة ، أحس بوجود ذلك الميل والاعتماد ، فيه .

وإن كان متمكناً من منع تلك الحركة .

اللهم إلا إذا كان الميل ضعيفاً ؛ فإنه لا يحس به » .



وقد <sup>(١)</sup> يكون من طباعه .

وقد <sup>(٢)</sup> يحدث فيه من تأثير غيره ، فيبطل المنبعثُ عن طباعه ، إلى أن يزول ؛ فيعود انبعاثه ، ابطال الحرارة العرضية ، التي يستحيل إليها الماء ، للبرودة المنبعثة عن طباعه ، إلى أن تزول .

(١) أى أن هذا « الميل » قد يكون من طباع الشيء ذى الميل : كحركة الحجر من فوق إلى أسفل ، فان « مياله » إلى أسفل بمقتضى قوة في الحجر ، هى السماء « طبيعة » .

ويقول « الشراح » : إن « الشيخ قد قصد إلى كلمة « طباع » بدل كلمة « طبيعة » ، لأن « الطباع » أعم . راجع الفرق بينهما فيما مرّ ص ١٦١ .

(٢) أى كما يكون « الميل » ناشئاً عن سبب في نفس الجسم ذى الميل ، وذلك السبب ، هو المسمى بـ « الطبيعة » .

يكون ناشئاً عن سبب خارج عن الجسم ذى الميل . كما إذا قذف إنسان حجراً إلى أعلى ، فإن الحجر يتحرك نحو هذه الجهة بميل فيه إليها ، ولكن هذا الميل ليس ناشئاً من طبيعة ؛ بل هو ناشئ عن قوة ذلك الانسان التي قذفت به الى غير جهته التي يشتاقيها بطبعه .

وعن هذا الميل الطارئ ، غير الأصيل ، ينشأ ما يسمى بـ « الحركة القسرية » .

ولكونها قسرية ، أى قهرية ، فهى تقهر وتبطل « الميل » المنبعث عن طباعه . وتظل قاهرة له ، الى أن تضعف ويزول أثرها ، فيعود « الميل » الطبيعى الى الانبعاث والظهور .

= وقد تمثل « الشيخ » لذلك :

بالحرارة تطراً على الماء ، وليست مقتضى طبيعه ؛ فتطارد البرودة وتبطلها، إلى أن تضعف الحرارة الطارئة شيئاً فشيئاً ، فتعود البرودة كذلك شيئاً فشيئاً .

ولعل هذا مثل للإيضاح فقط ، وليس داخلاً في موضوع البحث ؛ إذ الكلام مفروض في الحركة « الأينية » لا في حركة « الاستحالة » .

بدليل قول « الشيخ » :

« فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي » ص ١٨١ .

وقوله :

« وإنما يكون الميل الطبيعي - لأمثلة - نحو جهة يتوخاها الطبع » ص ١٨١ .  
وفضلاً عن أن هذا المثال الذي ذكره « الشيخ » ليس من جنس مادة البحث ، فإن عبارته غير واضحة الربط بما قبلها .

فإن عبارة « الشيخ » القائلة :

« وقد يكون - أي الميل - من طباعه - أي الجسم - .

وقد يكون من تأثير غيره ، فيبطل المنبعث عن طباعه - أي يبطل الميل الطبيعي - إلى أن يزول - أي الميل الذي من تأثير غيره ، - فيعود انبعاثه - أي انبعاث الميل الطبيعي » .

كلام تام مفيد لمعناه فائدة واضحة ، ونامة في الوقت نفسه .

أما قوله بعد ذلك :

« إبطال الحرارة العرضية ... الخ »

فهو كلام لا يصلح أن يكون ابتداء كلام مستقل ، خصوصاً أن بعض النسخ - كطبعة ليدن - تنصب كلمة « إبطال » كأنها معمول عامل سبق ، وكأنها جزء من جملة سبق باقي أجزائها ، أو شيء منها على الأقل .

=

= وقد رأيت أن الكلام السابق ، كلام استوفى دلالاته ، وليس به حاجة إلى مزيد من الكلمات المفردة .

نعم إن معناه ، لا يتأبى ، على أمثلة تضرب ، وإيضاحات تكشف عن المعنى المراد توضيحه ؛ ولكن على أن يكون ذلك في جمل مستأنفة ، مستكملة لكل عناصرها .

وذلك على عكس ما هنا إذ كلمة « إبطال » خصوصا على رواية نصها ، لا يدري أهى مشرقة ، أم مغربة .

ولم أجد من الشراح من عنى بالبحث عن نسخة صحيحة ، يكون فيها ما يرفع هذا الرتب ، ويملأ هذه الفجوة .

غير أن الشبهة الأولى المتعلقة بمسألة الحرارة والبرودة ، وهل هما مثل للايضاح - كما يستفاد من عبارة الشراح - ؟!

أو هو داخل في صميم مادة البحث لبيان كيف يكون الميل الطبيعي ، والميل القسرى ، متدافعين متجاذبين ؟!

يمكن أن تزول ، وأن يجعل الكلام كله داخلا في مادة البحث ، وأن نكون الحرارة والبرودة بطروهما على الماء ، سببا لحدوث حركة أينية أيضا ، لاحتكاك استحالة فقط .

فقد وجدت « صاحب المعتبر » يقول ص ١٥٧ ج ٢ :

« الأجسام العنصرية ، لا تتحرك بالطبع عن أحيازها ، ولا فيها ، بل بالعرض

والقسر ، وتعود إليها بالذات والطبع .

لكن القسر والعرض يكون لبعضها عن بعض ، كالنار تسخن الماء ، فتحركه

صاعدا بالتبخير والتصعيد ... » .

= وقبل أن أغادر هذا البحث أعرض لمسألة آثارها الشراح ، ولعل لها من الأهمية ما يستدعى الوقوف معها والتعرض لها .

ذلك أن « الإمام » فهم من قول « الشيخ » :  
وقد يكون من تأثير غيره .

فيبطل المنبعث عن طباعه ، إلى أن يزول ، فيعود انبعائه .  
أن « الشيخ » يرى : أنه إذا طرأ « ميل قسرى » إلى جهة وكان أقوى من « الميل الطبيعي » إلى جهة أخرى ، بطل بمقتضاه « الميل الطبيعي » ؛  
إذ نص عبارته :

« فيبطل المنبعث من طباعه » .

قال « الإمام » بصدد ذلك :

« إختلفوا في أن الميلين إلى جهتين ، هل يجتمعان ، أم لا ؟! »

وصرح « الشيخ » هاهنا بامتناعه .

و « صاحب الاعتبار » جوزة .

واحتج من منع ، بأن الميل توجه إلى جهة ، فلو حصل في الجسم الواحد ميلان ، إلى جهتين ، لكان متوجها دفعة واحدة إلى جهتين ، وهو محال .

واحتج المجوزون بأن الحجرين المتساويين ، إذا رمى أحدهما قوى ، والآخر ضعيف ؛ كان صعود الحجر الذى رماه القوى ، أسرع من صعود الحجر الآخر .

ولولا بقاء الميل الطبيعي ، المعاقق للحركة التفسيرية ؛ لما كان كذلك - أى لما كان الحجر الذى رماه القوى ، أسرع من صعود الآخر - .

وأیضا : فالجبل الذى يجذبه جاذبان ، متساويا القوة ، إلى جهتين مختلفتين لا يتلو :

إما أن يقال : إنه مافعل واحد منهما فعلا ، وهو محال .  
لأن الذى يمنع كل واحد منهما ، عن فعله ؛ هو وجود فعل الآخر ، فلو لم  
يصدر من كل واحد من القادرين شئ ، لكان الفعل متعذرا على القادر ، من  
غير مانع ؛ وإنه محال .

أو يقال : فعل أحدهما ، دون الآخر ، وهو أيضا محال .  
لأن القادرين لما كانا متسلوبين ، لم يكن الحكم بوجود مقدور أحدهما ،  
أولى من الثانى .

ولأنه ، لو وجد الميل الذى هو مقدور أحدهما ، خاليا عن الميل الآخر ؛  
ليكان ذلك الميل خاليا عن المعاق ؛ وكان يجب أن يتحرك الجسم إلى تلك الجهة ؛  
وإلا لكان الموجب العارى عن العائق ، حاصلًا ؛ مع عدم الأثر ؛ وهو محال .

أو يقال : كل واحد منهما فعل فيه فعلا ؛ ومعلوم أن الذى فعله كل واحد  
منهما ، لو خلا عن المعاق ؛ لاقتضى تحريك الجسم إلى ذلك الجانب .

وذلك يقتضى اجتماع الميلين » .

فعبارة « الإمام » صريحة فى :

« أن « الشيخ » صرح هنا بامتناع اجتماع الميلين » .

أخذنا من قوله :

« فيبطل المنبث عن طباعه » .

كأنه قال « فيبطل الميل المنبث عن طباعه »

أى لظرو ما هو أعنف منه .

ولكنه عاد فقال :

« إلى أن يزول ، فيعود انبعائه » .

=

= أى إلى أن يزول الميل القسرى ، فيعود انبعاث الميل الطبيعى ، الذى كان مغلوبا على أمره .

ولعل فى قوله :

« فيعود انبعاثه » .

ولم يقل :

« فيعود وجوده » .

إشارة إلى أن الميل الطبيعى ، لم يكن قد عدم ، بل هو موجود ، ولكنه لما غلب على أمره ، فلم يظهر أثره ، كان كما منا غير ظاهر ؛ إذ هذه الأمور العنوية إنما تظهر بآثارها ؛ فإذا كانت آثارها معدومة وباطلة ، كانت هى فى حكم المعدومة .

وعلى هذا ينبغى أن يفهم قول « الشيخ » :

« فيبطل المنبعث عن طبعه » .

أى يبطل أثر الميل المنبعث عن طبع الجسم ، فلا يظهر ، لظهور أثر مضاد له ، هو أثر الميل القسرى ، الذى كان أقوى من الميل الطبيعى ، فغلبه على أمره .

وإذا أمكن تأويل كلام « الشيخ » على هذا ، فلا يكون قائلا بـ « امتناع

اجتماع الميلين إلى جهتين » .

أو على الأقل لا يكون مصرحا بذلك .

أما قوله :

« إن « صاحب المتبر » جوزة » .

ففى النفس منه شىء أيضا :

ذلك أن الذى وجدته لـ « صاحب المتبر » هو قوله ج ٢ ص ١٥٩ : =

= « وقد تتركب حركاتها - يعنى الأجسام - من :

طبع .

وقسر .

كالحجر المدحرج إل أسفل ، والنار المقذوفة إلى فوق ؛ فإنهما تجمع لهما حركة الطبع والقسر .

والنار الصاعدة بيد الإنسان المتحرك إلى فوق ، تجمع لها الحركة بالذات ، وبالعرض . «

فهذا النص ، إن كان هو ما يعنيه « الإمام الرازى » ؛ فليس يفيد المعنى الذى أراد أن يخلص إليه .

إذ أن « صاحب المعتبر » يتحدث عن حركة إلى جهة واحدة ، نشأت عن سببين تضافرا عليهما : هما « الميل القسرى » و « الميل الطبيعى » .

فليس هناك إذن ميلان إلى جهتين مختلفين ، بل ميلان إلى جهة واحدة . وقد عرض « الطوسى » لهذا البحث ، بعد أن قرأ مارواه « الامام » وقرأ فيه وجهة نظر الرأى القائل :

إن اجتماع الميلين جائز ، مستدلا بعدم مساواة الحجر الذى يرمى به الضعيف ، للحجر الذى يرمى به القوى .

وأىضا بالحبل الذى يجذبه جاذبان .

فأراد أن يدفع عن عبارة « الشيخ » ورود مثل هذه الاعتراضات ، بعد أن وافق « الامام » على أن عبارة « الشيخ » تفيد « امتناع اجتماع الميلين » قال :

« وقوله :

= « فيبطل المنبعث عن طباعه ، إلى أن يزول ، فيعود انبعاثه » .

= إشارة إلى إمتناع اجتماع الميلين ، وإبطال القسرى للطبيعى ، وعوده عند زوال القسرى ، كما يشاهد فى الحجر المرمرى حالى صعوده وهبوطه .  
وتمثل فى ذلك الماء ، وهو قوله :

إبطال الحرارة العرضية ، التى يستحيل إليها الماء ، لتصور كيفية التقاوم المذكور .

فإنه كما لا يجتمع فى الماء حرارة وبرودة ، بل يكون أبدا متكيفاً بكيفية متوسطة ، بين غابة الحرارة الغربية ، والبرودة الذاتية :

وتارة : أميل إلى هذه ، وتسمى حرارة .

وتارة : أميل إلى تلك ، وتسمى برودة .

وتارة : متوسطة بينهما ، ولا تسمى باسمهما .

وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة ، والطبيعة المبردة .

كذلك هاهنا لا يجتمع فى الجسم ميلان ، بل يكون أبداً ذا حال :

بين الميل القسرى الشديد ، والطبيعى الشديد .

فتارة : يسمى بالميل المنسوب إلى القسرى .

وتارة : بالميل المنسوب إلى الطبع .

وتارة : بعد مهمما معا .

وذلك بحسب تفاعل الميل القسرى ، والطبيعى .

وكما كان فعل الطبيعة المائية ، عند وجود العرض الذى تقتضيه - وهو

البرودة - حفظه .

وعند وجود ما يضاذه - كالحرارة - إفناؤه .

وعند الخلو منهما ، إيجاد البرودة .

كذلك فعل الطبيعة فى الجسم ، مادام مفارقاً لحيزه :

=



وإنما<sup>(١)</sup> يكون الميل الطبيعي - لامحالة - نحو جهة يتوخاها الطبع .  
فإذا كان<sup>(٢)</sup> الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي ، لم يكن له وهو فيه ، ميل .  
لأنه إنما يميل بطبعه إليه ، لاعنه .

---

= عند وجود الميل المنبعث عنها ، حفظه .  
وعند وجود ميل غريب يخالفه ، إفناؤه .  
وعند خلو الجسم عن الميل ، إيجاد الميل الطبيعي .  
فهذا ما ينبغي أن يتحقق ، لتندفع الاشكالات ، التي تورد في هذا الموضوع .  
كما يقال :

لولا اجتماع الميلين ، لكان الحجران المتساويان ، اللذان يرميهما قوى  
ضعيف ، متساويين في الصعود .

ولكان وقوف جبل يتجاذب طرفيه ، قوتان متساويتان ، متمنعا .  
(١) عرفنا فيما سبق ص ١٣٢ أن الجهات الثابتة بالطبع ، ولا تختلف باختلاف  
الظروف والأحوال ، ثنتان فقط :  
هما « فوق » و « تحت » .

فلميل المنبعث عن الطبيعة - وقد عرفت الطبيعة سابقا ص ١٥٨ - إنما يكون :  
أما الى جهة « فوق » . والذي يتجه الى فوق إنما هو الخفيف .  
وأما الى جهة « تحت » والذي يتجه الى جهة تحت ، إنما هو الثقيل .

(٢) يعني أن الجسم الطبيعي حين يكون في حيزه ، لا يكون فيه ميل أصلا  
أي يكون منعلم الميل .

أما الى حيزه ، فلائنه وهو فيه لا يتأتى له طلبه ؛ إذ ما يصل الى مكانه الطبيعي  
يبطل ميله إليه .

وكما<sup>(١)</sup> كان الميلُ الطبيعيُّ أقوى ، كان أضعفُ جسمه عن قبول الميل القسري ، وكانت الحركة بالميل القسري ، أضعفُ وأبطأ \*  
=

وأما إلى غيره ؛ فلا أنه لا يطلب غير حيزه ، بل إنه يميل بطبعه عن غير حيزه .  
إذن الجسم وهو في حيزه ، لا يكون له ميل أصلاً .

(١) أى أنه حينما يتعارض الميلان - الطبيعي والقسري - تسكون الغلبة للأقوى منهما .

ولقد اقتبسنا فيما سبق ص ١٧٦ نص عبارة «الإمام الرازي» التي يرى فيها :  
أن «الشيخ» ذهب في هذه «الإشارة» صراحة : إلى أن الميلين إلى جهتين لا يجتمعان .

والتي تصور فيها اعتراضين يتجهان إلى هذا الرأي الذي ينسبه إلى «الشيخ»  
كذلك اقتبسنا نص عبارة «الطوسي» الذي يصرح في أولها ، بنسبة  
امتناع اجتماع الميلين إلى جهتين ، لـ «الشيخ الرئيس» ، ثم يحاول أن يدفع  
هذين الاعتراضين اللذين اتجها إلى «الشيخ الرئيس» .

ولقد بينا لك هناك رأينا في هذه النصوص ، ومقدار تلاقيها مع عبارة «الشيخ»  
وفي ظاهر قول «الشيخ» :

« كان أضعفُ جسمه عن قبول الميل القسري » .

ما يدل على أن الجسم إذا كان في حالة ميل طبيعي قوي ، كان في مناعة  
شديدة عن قبول الميل القسري .

أى أن الميل القسري يبطل في تلك الحالة .

وليس الأمر خاصاً بالقسري ، بل المراد أن القوى من الميلين يدفع الضعيف

=

ويعتبه .

= ولكن من يتأمل قوله :

« وكانت الحركة بالميل القسرى ، أفتراً وأبطاً » .  
يجدها صريحة ، صراحة لا تحتمل التأويل ، في أن الميل القسرى ، المضاد  
للميل الطبيعي ، اجتمع معه ، وكان له أثره البادى ، وإن كان فاتراً بطيئاً .  
إذن اجتمع الميلان ، وهذا ما قلنا : إن عبارة « الشيخ » نفيده وتعيه .

\*\*\*

وعلى هذا يكون معنى قول « الشيخ » :

« كان أمنع لجسمه عن قبول الميل القسرى » .  
أن الميل الطبيعي - حيث فرض أقوى من الميل القسرى - يمنع الجسم  
ويحفظه من أن يمضى في اتجاه الميل القسرى ؛ ضرورة أن الجسم لا يسير في  
اتجاهين متضادين في وقت واحد .

ولقد أراد « الشيخ » أن يكون واضحاً في الاعتراف بوجود الميل الضعيف  
ووجود أثره ؛ مع الميل القوى ؛ فاعتبر مصادمة الميل الضعيف للميل القوى ،  
وكسره من حدته وشرته ؛ وعدم تركه ينساب في اتجاهه ، كأن لم يكن في طريقه  
ممانع أصلاً .

اعتبر ذلك حركة للميل القسرى ، في عكس اتجاه الميل الطبيعي ، وإن  
كانت أفتراً من حركة الميل الطبيعي .

والواقع أنه لا حركة للميل القسرى أصلاً ؛ إذ الحركة معناها السير ، اللهم  
إلا أن يعتبر الوقفات الخاطفة التي يقفها الجسم من فعل المصادم الضعيف ، لحركته  
القوية ، حركة .

واعل الداعى لهذا الاعتبار المبالغ فيه ؛ هو الاعتراف الصريح باجتماع الميلين  
إلى جهتين ، وبوجود أثرهما معا .

= ولقد كان « الإمام » هنا ، سيدد الرأي ، صائب الفكرة حيث يقول :  
« وأما قوله - يعني « الشيخ » - :

وكلا كان الميل الطبيعي ، أقوى ؛ كان أمنع لجسمه ، عن قبول الميل  
القسرى ؛ وكانت الحركة بالميل القسرى أفتراً وأبطأ .

فاعلم : أن هذا الكلام فيه إشعار بجواز اجتماع الميلين إلى جهتين ، في  
الجسم الواحد .

لأن البطأ في الحركة القسرية ، إذا كان معلول الميل الطبيعي - والعلة  
واجبة الحصول ، حال حصول المعلول - لزم حصول الميل الطبيعي ، حال حصول  
الحركة القسرية ، الحاصلة عند الميل القسرى .

أما « الطوسي » فقد أبى إلا أن يتابع الخطة التي سار عليها . أولاً ، وأن  
يلائم بين آخرها وأولها ، رغم أنها غير مفهومة ولا واضحة . قال في تفسير النص  
الذي نحن بصدده :

« لما ذكر - يعني « الشيخ » - الميلين : أعنى القسرى ، وغيره .  
وبين امتناع اجتماعهما .

وبين حال الطبيعي منهما .

أراد أن يبين حالهما عند تعارض السببين .

فأشار إلى الاختلاف الذي المذكور ، لبناء ما يجيء من الكلام عليه .  
وأشار بقوله :

وكانت الحركة بالميل القسرى ، أفتراً وأبطأ .

إلى الحال الحادثة ، عند تقاوم السببين ، كما قرناه .

إشارة :

الجسم<sup>(١)</sup> الذى لا ميل فيه . لا بالقوة ، ولا بالفعل ؛ لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به .

وبالجملة : لا يتحرك قسرا .

وإلا فليتحرك قسرا ، فى زمانٍ ما ، مسافةً ما .

---

(١) يعرض « الشيخ » فى هذا المقام لـ « دعوى » ودليلها :

أما « الدعوى » :

فنص « الشيخ » صريح فى أنها :

« الجسم الذى لا ميل فيه — أعم من أن يكون ميلا طبيعيا ، أو نفسيا — لا بالقوة ولا بالفعل ؛ لا يتحرك قسرا » .

إلا أن الشراح لما عرضوا لها اختلفوا فى تقديرها .

فـ « الإمام الرازى » يصورها ، هكذا :

« الجسم الخالى عن الميل ومبدئه ، لا يقبل حركة قسرية » .

وهذا التصوير متمش مع نص عبارة « الشيخ » .

أما « الطوسى » فيصورها ، هكذا :

« الجسم القابل للحركة القسرية ، لا يخلو عن مبدأ ميل ما ، بالطبع » .

وهذا التصوير غير متمش مع ظاهر عبارة « الشيخ » :

أما أولا :

فلأنه جعل « الميل » الذى ينبغى أن لا يكون حاصلًا فى الجسم الذى لا يتحرك

قسرا ، خاصا بالميل الطبيعى ؛ مع عموم عبارة « الشيخ » .

وليتحرك مثلاً ، في تلك المسافة آخر ، فيه ميلٌ ما ، وممانعةٌ ؛ فبين  
أنه يتحركها في زمانٍ أطول .

وليكن ميلٌ أضعفُ من ذلك الميل ، يقتضى في مثل ذلك الزمان ، عن  
ذلك المتحرك ، مسافةً : نسبتها إلى المسافة الأولى ، نسبةً زمانى ذى الميل الأول ،  
وعديم الميل .

= وأما ثانياً :

فلأنه غير من أوضاع الكلمات الواردة في عبارة « الشيخ » فقدم المتأخر ،  
وأخر المتقدم ؛ وأثبت المنفى .

وهذه الصعوبة الأخيرة - صعوبة تغيير أوضاع الكلمات ، وإثبات المنفى منها -  
يمكن التغلب عليها ، باعتبار عبارة « الطوسى » عكس نقيض لعبارة « الشيخ »  
على طريقة المتقدمين .

قال « شارح الشمسية » ج ٢ ص ١٦٩ :

« قال قدماء المنطقيين : عكس النقيض ؛ هو جعل نقيض الجزء الثانى  
جزءاً أول ، ونقيض الجزء الأول ثانياً ، مع بقاء الصدق والكيف بحالهما » .  
هذه هى الدعوى .

وأما الدليل :

فقد دل عليه بقوله :

« وإلا فليتحرك قسراً ... الخ » .

وقبل الخوض في تحرير الدليل ، ينبغى تحصيل المبادئ الآتية :

١ - الحركة تتطلب ثلاثة أشياء :

= « مسافة » و « زمان » و « حد معين من السرعة والبطء » .

فيكونُ في مثلِ زمانٍ عديمِ الميل ، يتحركُ بالقسرِ مثلَ مسافته .  
فتكون حركتنا مقسورين : ذى ممانع فيه ، وغيرِ ذى ممانع فيه ؛  
متساويتي الأحوال في السرعة والبطء .  
وهو محال \*

== ب — يمكن عقد نسب ثلاثة بين هذه الأمور الثلاثة :  
الأولى : أنه إذا كان المتحرك يسير بحد مخصوص من السرعة أو البطء .  
فإذا كان يسير في مائة دقيقة مائة متر ؛ فإنه يسير بنفس هذا الحد من السرعة  
أو البطء ، نصف هذه المسافة — أى خمسين مترا — في نصف ساعة .  
وفي تعبير آخر ، يسير في نصف ساعة ، نصف المسافة الأولى .  
أى أنه إذا اتحد نوع السير ، ناسب الزمن المسافة ، وناسبت المسافة الزمن .  
فإن زاد الزمن بقدر الضعف ، زادت المسافة بقدر الضعف ، وإن نقص بقدر  
النصف ، نقصت بقدر النصف .  
وكذلك لو زادت المسافة بقدر الضعف ، أو نقصت بقدر النصف ، نقص  
الزمن وزاد بنفس هذه المقادير .  
الثانية : أنه إذا اتحدت المسافة التي يسير فيها المتحرك ، فكانت مائة  
متر مثلا .  
فإذا كان المتحرك يسير بسرعة مائة متر في مائة دقيقة ، فإنه يقطعها في  
مائة دقيقة .  
وإذا كان يسير مضاعفا هذه السرعة ، فإنه يقطعها في نصف هذا الزمن :  
أى خمسين دقيقة . وإذا كان يسير بنصف هذه السرعة ، فإنه يقطعها في ضعف  
هذا الزمن : أى في مائتي دقيقة .

= أى أنه إذا اتحدت المسافة ، كان بين الزمن وبين السرعة تناسب عكسى ، لا طردى ، كما فى الحالة الأولى .

فإن زادت السرعة بقدر الضعف ، نقص الزمن بنفس القدر .

وإن نقصت بقدر النصف زاد الزمن بنفس القدر .

وكذلك لو زاد الزمن بقدر الضعف ، أو نقص بقدر النصف ؛ نقصت

السرعة وزادت بنفس هذه المقادير .

الثالثة :

أنه إذا اتحد الزمن الذى يسيره أثناء التحرك ، فكان مائة دقيقة مثلا .

فإذا كان المتحرك يسير بحد مخصوص من السرعة فى هذا الزمن مائة متر .

فإن زادت السرعة إلى الضعف ، فإنه يقطع فى نفس هذا الزمن مائتى متر .

وإن نقصت السرعة إلى النصف ، فإنه يقطع فى نفس هذا الزمن

خمس مائة متر .

أى أنه إذا اتحد الزمن ، يكون بين السرعة والمسافة تناسب طردى .

فإن زادت السرعة بقدر الضعف ، زادت المسافة بنفس هذا القدر .

وإن نقصت بقدر النصف ، نقصت المسافة بنفس هذا القدر .

وكذلك لو زادت المسافة بقدر الضعف ، أو نقصت بقدر النصف ، زادت

السرعة ونقصت بنفس هذه المقادير .

ح — أن الحركة :

إما ذاتية .

وإما عرضية .

فإن كان ما يوصف بالحركة ، يقوم به الانتقال أصالة ، فحركته ذاتية ؛

= كهبوط الحجر ، وجرى الفرس .



= وإن كان ما يوصف بالحركة ، يكون الانتقال قائما بغيره أصالة ، وينسب إليه لأجل علاقة له مع ذلك الغير ، فحركته عرضية : كحركة الجالس في السفينة تبعا لحركتها .

والحركة الدائنية على ثلاثة أقسام :

الأولى : الحركة الطبيعية .

والثانية : الحركة القسرية .

والثالثة : الحركة الإرادية .

لأن القوة المحركة للجسم ، إن كانت مستفادة من خارج ، كما في صعود الحجر ؛ بالحركة قسرية ؛ إذ هو في هذه الحالة ، يصعد بدافع خارج عن ذات نفسه .

وفي هذه الحالة يكون الميل الطبيعي الذي يقتضيه المهبوط إلى الأرض معاوقا ، للحركة القسرية ، أى حادا من قوتها على ماعامت من تصادم الميلى ص ١٧٣ وكذلك الهواء الذى يخرقه الحجر فى صعوده ، يكون معاوقا لحركته .

وإن لم تكن مستفادة من خارج :

فأما أن تكون الحركة مقارنة للقصد ، واقعة بالإرادة ؛ فالحركة إرادية ؛ كمشى الحيوان ؛ إذ هو يتحرك بدافع من ارادته الداخلة فى ذات نفسه .

وفي هذه الحالة ، يكون الهواء أو الماء مثلا ، الذى يخرقه المتحرك ، معاوقا لهذه الحركة الإرادية ، أى حادا من قوتها .

أولانكون كذلك ، فالحركة طبيعية ، كهبوط الحجر ؛ إذ هو يتحرك هابطا بقتضى طبيعته التى تقتضيه المهبوط إلى الأرض ، وهذا الذى نسميه « طبيعة » ليس خارجا عن ذات نفسه .

وفي هذه الحالة أيضا ، يكون ما يخرقه الحجر من هواء أو ماء ، معاوقا لحركته ألا ترى الى القطعة من القطن ، أو الريشة مثلا ، تهبط الى الأرض ، فإن =

== الهواء يعيث بها ، ويظل حاملها في الجو لحظات دون أن يسمح لها بالمرور فيه بمثل سرعة الحجر ، الذي لايسلم هو أيضا من معاوقة الهواء ، وان ضعفت .  
فالمخالصة :

أن طبيعة الجسم والوسط الذي يخترقه ، تعاقب حركته القسرية .  
كذلك الوسط الذي يخترقه الجسم يعاقب حركته الارادية والطبيعية .  
فالمعاوقة :

اما داخلية .

أو خارجية .

\*\*\*

في ضوء هذه المبادئ ، نعرض للدليل ، وهو يتلخص في أنه :  
ان كان الجسم الذي لاميل فيه لحركة طبيعية ، يقبل الحركة القسرية ،  
فلنفرضه يتحرك ، في زمان ما ، مسافة ما .

ولنفرض جسما آخر فيه ميل طبيعي ، يمانع الحركة القسرية — على ما سبق  
في المبدأ « ج » ص ١٨٨ يتحرك في نفس تلك المسافة .

ونظر لأن الأول ليس فيه معاوقة داخلية ، وفي الثاني هذه المعاوقة الداخلية  
يكون الزمن الذي يتطلبه الثاني أزيد من الزمن الذي يتطلبه الأول في قطع  
تلك المسافة الواحدة .

فاذا فرضنا الزمن الذي يتطلبه الجسم الأول يقدر بـ « خمسين دقيقة »  
كان الزمن الذي يتطلبه الجسم الثاني « مائة دقيقة » مثلا .

فاذا فرضنا جسما ثالثا ، تكون معاوقته الداخلية أقل من معاوقة الجسم  
الثاني بقدر النصف ؛ والمعاوقة الشديدة تضعف السرعة ، والمعاوقة الضعيفة  
تزيد في السرعة .

==

== فإذا كانت معاوقة الجسم الثالث ، نصف معاوقة الجسم الثاني ، كان معنى ذلك أن سرعة الجسم الثالث ضعف سرعة الجسم الثاني .  
وما دامت المسافة واحدة ، والسرعة مغلطة ، يكون الزمان متناسبا مع السرعة تناسباً عكسياً - على عامر في الحالة الثانية من القاعدة ب ص ١٨٧ -  
فحيث نفست المعاوقة في الجسم الثالث بقدر النصف ، تكون السرعة قد زادت بقدر النصف ، فيكون الزمن قد نقص بقدر النصف ، أى أصبح « خمسين دقيقة » .

أى أن الجسم الثالث الذى لقي معاوقة طبيعية وإن كانت أخف من المعاوقة التى لقيها الجسم الثانى يحتاج لسكى يقطع نفس المسافة التى قطعها الجسم الأول الخالى من المعاوقة بتنا ، نفس الزمن الذى احتاجه الجسم الأول .  
أى يكون الزمن الذى يحتاجه جسم خال عن المعاوقة بتنا ، مثل الزمن الذى يحتاجه جسم فيه معاوقة .  
ويلزم من ذلك أن يكون وجود المعاوقة المؤثرة فى سرعة المتحرك ، بإضعافها ، وعدمها ؛ سواء .

وهو خلف باطل .

والذى جرى إلى هذا البطلان هو افتراض الجسم الخالى من الميل الطبيعى قابلاً للحركة القسرية .

والذى يجر إلى المحال محال .

فيكون هذا الافتراض باطلاً .

فيثبت تقيضه ، وهو أن الجسم الخالى عن الميل الطبيعى ، لا يقبل الحركة القسرية .

== وهو المطلوب .

= ولعلك إذا قارنت بين شرحنا ، وبين نص عبارة « الشيخ » وجدت فرقا .

إذ في عبارة « الشيخ » تطويل ، كان في الامكان الاستغناء عنه .  
ذلك أنه حين تحدث عن الجسم الثالث ، الذي له معاوقه أقل من معاوقة الجسم الثاني ، افترض ؛ أن يكون زمان الجسمين صاحبي المعاوقة واحدا .  
وما دام الزمان واحدا والسرعة زادت إلى النصف - نتيجة لضعف المعاوقة إلى النصف - فتكون المسافة التي يقطعها الجسم الثالث ضعف المسافة التي يقطعها الجسم الثاني - كما في الحالة الثالثة من المبدأ « ب » ص ١٨٨ -  
وذلك هو معنى قول « الشيخ » :

« وليكن ميل أضعف من ذلك الميل ، يقتضى في ذلك الزمان ، عن ذلك المتحرك ، مسافة : نسبتها إلى المسافة الأولى ، نسبة زمانى ذى الميل الأول ، وعديم الميل »  
ثم رجع « الشيخ » بعد ذلك فقال :

فاذا أخذنا نصف هذه المسافة التي يقطعها الجسم الثالث في مثل زمان الجسم الثاني ، وجدنا أنه يلزمها من الزمان نصف زمان الجسم الثاني .

وزمان الجسم الثاني كان - على ما افترضنا - ضعف زمان الجسم الأول .

فيكون زمان الجسم الثاني مساويا لزمان الجسم الأول .

ونصف مسافة الجسم الثالث ، هو قدر مسافة الجسم الثاني والأول .

إذن يكون الجسم الثاني - وفيه معاوقة - قد قطع نفس المسافة التي قطعها

الجسم الأول - وليس فيه معاوقة - في مثل زمنه .

وهو خلف باطل .

وذلك معنى قول « الشيخ » :

« فيكون - أى الجسم الثالث - في مثل زمان عديم الميل ، يتحرك بالقسر

=

مثل مسافته ... الخ » .

فهما إذن خطوتان ، أما نحن فقد استغنينا بواحدة منهما .

\*\*\*

ويرى « الطوسي » :

« أن الحكماء استدلوا بأحوال هاتين الحركتين - يعني حركة الجسم  
الذى لا معاوق له ، وحركة الجسم الذى له معاوق - :

نارة : على امتناع عدم معاوق خارجى ، فبينوا امتناع وجود الخلاء .

وتارة : على وجوب وجود معاوق داخلى ، فأثبتوا مبدأ ميل طبيعى فى  
الأجسام التى يجوز أن تتحرك قسرا .» .

أما إثبات مبدأ ميل طبيعى فى الأجسام التى يجوز أن تتحرك قسرا ، فقد  
مرّ بك .

وأما بيان امتناع وجود الخلاء ، فهناك :

نفرض أن هناك جسما ، لا يجد معاوقا أمامه أصلا ، أى أن أمامه خلاء .

وأن ذلك الجسم تحرك فى ذلك الخلاء مسافة قدرها مائة متر ، فى زمن قدره  
مائة دقيقة .

ونفرض أن هناك جسما آخر قطع نفس تلك المسافة ، ولكنه صادف معاوقا :  
أى اخترق هواء أو ماء ، أو غيرهما .

فلا بد - بناء على ماسبق فى « ج » ص ١٨٩ من أن المعاوق الخارجى يحد  
من سرعة المتحرك - أن يكون أبطأ من الجسم الأول ، فيحتاج زمناً أطول ،  
ولنفرضه مائتى دقيقة .

فإذا فرضنا جسما ثالثا ، يسير فى وسط أقل كثافة من وسط الجسم الثانى  
بنحو النصف ، كانت سرعته ضعف سرعة الجسم الثانى .

( ١٣ - اشارات - نان )

= وحيث قد اتحدت المسافة ، وكانت سرعة الثالث ضعف سرعة الثاني ،  
احتاج الثالث من الزمن - بناء على الحالة الثانية من المبدأ «ب» المارص ١٨٧-  
نصف زمن الثاني ، أى مائة دقيقة .

فيكون الجسم الثالث قطع نفس المسافة التي قطعها الجسم الأول في مثل  
زمنه ، مع أن الجسم الثالث صادف معاوقاً ، والجسم الأول لم يصادف معاوقاً أصلاً .  
أى أن وجود المعاوق ، وعدمه ، سواء .  
وهو خلف باطل .

والذى جر إلى هذا البطلان افتراضه وجود جسم لا يجد أمامه معاوقاً ، أى  
يكون أمامه خلاء .

فيكون افتراض الخلاء باطلاً .

فيثبت تقيضه وهو أنه لا خلاء .

وهو المطلوب .

\*\*\*

وينبغي أن يلاحظ أن هذين الدليلين: دليل إثبات الميل الطبيعي في الأجسام؛  
ودليل عدم وجود الخلاء قاما على أساس لم يسلم ، بل توقش ونقض .

أما الأساس ، وأما كيفية مناقشته ، وأما المناقشون له ، فقد أشار إلى كل  
أولئك « الطوسى » قال :

« هذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب .

واعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كـ « الشيخ أبى البركات البغدادى »

وغيره ، بما ذكره « الفاضل الشارح » :

وهو أن الحركة بنفسها ، تستدعى زماناً .

وبسبب المعاوقه زماناً .

= فتستجمعهما واحدة المعاوقة .

وتختص بأحدهما فاقدتها .

فإذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الأحوال .

وإنما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها .

ويختلف زمان الحركة ، بعد انضياf ما يجب من ذلك إليه .

ولا يلزم على ذلك الخلف ، ولا المحال : المذكوران .

وإيضاح ذلك : أنه لا يمكن - سواء في دليل إثبات مبدأ ميل طبيعي ، في الأجسام التي يجوز أن تتحرك قسراً ؛ أو في دليل امتناع وجود الخلاء - أن يكون الجسم الثالث الذي يصادف معاوقاً ، مساوياً في الزمان للجسم الأول الذي لا يصادف معاوقاً أصلاً ، حيث تكون المسافة واحدة .

لأن للحركة في ذاتها ، حيث أتحدت المسافة ، زمناً لا يزيد ولا ينقص ، بالنسبة للجسمين .

والمعاوق زمناً آخر .

فينتج من ذلك أن الجسم الذي لا معاوق له ، ينقص في الزمن عن الجسم الذي له معاوق ، بمقدار ما للجسم الثاني من زمن يقتضية المعاوق .

وإذن فالدليلان قاما على غير أساس .

غير أن « الطوسي » لم يذعن لهذه المناقشة ، ولا للمناقشين ، بل دفعها

قائلاً :

« الحركة بنفسها لا يمكن أن تستدعى زماناً ؛ لأنها لو وجدت ؛ لامع حد من السرعة والببطء في زمان ، كانت بحيث إذا فرض وقوع آخر في نصف تلك الزمان ، أو في ضعفه ؛ كانت لا محالة أبطأ أو أسرع من المفروضة ، =

= وكانت مع حد من السرعة والبطء .  
على حين فرضاها ، لا مع حد منهما .  
هذا خلف .

\* \* \*

ومن المناسب أن نرجع إلى نصوص « أبي البركات البغدادي » في هذا المقام .

ولقد قرأت كثيراً في طبيعيات كتابه « المعبر » ، وكل ماظفرت به له هو قوله ص ٣٣ :

« واعلم : أن الحركة تتم بستة أشياء :

وهي :

« المحرك » و « المتحرك » و « مامنه » و « ما إليه » وما فيه : ك « المسافة التي فيها الحركة » و « الزمان » .

فأما : « مامنه » و « ما إليه » و « ما فيه » ؛ فهو من مقومات المفهوم .  
و « الزمان » لازم في الذهن ، أو داخل في تقويم المفهوم ، وكذلك « المتحرك »  
وأما « المحرك » وأنه غير « المتحرك » فإنه يحتاج إلى بيان ... »  
وقوله ص ٣٧ :

« إن مفهوم الحركة يشتمل على خمسة معان :

وهي : « الزوال » و « ماعنه » و « ما إليه » و « ما فيه » و « الزمان » .  
و « الزوال » و « الزمان » أخص بمفهومها .  
و « ماعنه » و « ما إليه » و « ما فيه » لوازم ... الخ » .  
وقوله ص ٤٠ :

« والذي يجب أن تعلم ها هنا ، أن كل انتقال من حال إلى حال ، في زمان ، حركة . =



= وما لا يكون من ذلك في زمان ، فليس بحركة .  
هذه هي النصوص التي ظفرت بها فيما يتصل بهذا المقام .  
ورب نظرة فاحصة ، أدق من نظرتي المستعجلة ، تستطيع أن تستخرج  
من النصوص ، ما يكون أشد صلة بهذا المقام ، وأكثر إفصاحاً عن مراد « الشيخ  
أبي البركات » .

وإذا اقتصرنا الآن على هذه النصوص ، فإن النص الأول ربما يكون أوضح  
من زميليه ، في الدلالة على المعنى الذي عزاه « الطوسي » إلى « أبي البركات » .  
ذلك أنه يريد أن يجعل « الزمان » داخلاً في مفهوم « الحركة » .  
وإذا كان الأمر كذلك كان للحركة من حيث ذاتها بصرف النظر عن  
المعاوق الداخلي أو الخارجي ، زمان ؛ وكان لهذا المعاق حساب آخر .  
وإذا كان الأمر كذلك كان لـ « الشيخ أبي البركات » رأيه المخالف لرأى  
« الشيخ الرئيس » على ما نقلناه وشرحناه سابقاً ص ١٩٤ ، ١٩٥ .

\* \* \*

غير أنه مما يشكل في هذا المقام :  
أن صاحب « الهدية السعيدية » . عرض ، لهذه الأمور الستة التي عرض  
لها « البغدادى » ، فإذا هو لم يزد على أن يكون كالشارح لـ « البغدادى »  
وإذا كنا قد استنبطنا من عبارة « البغدادى » ضرورة الزمان للحركة  
من حيث ذاتها . بصرف النظر عن المعاق ، الذي بسببه يكون السرعة والبطء  
كان علينا أن نستنبط من عبارة « صاحب الهدية السعيدية » نفس هذا المعنى ،  
إذا خلافاً بين عبارتيهما إلا بالإجمال والتفصيل .

ثم إذا رجعنا إلى « صاحب الهدية السعيدية » في مقام آخر وجدناه  
يقرر :

=

= أن الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ، ولا بالفعل ، لا يمكن أن يتحرك بقسر قاسر . »

أى أنه يرى ما يراه « الشيخ الرئيس » في هذا الموضوع .  
وما دام رأى « الشيخ الرئيس » لا يستقيم إلا بناء على « الأساس » الذى نقله « الطوسى » سابقا ص ١٩٤ . فيكون « صاحب الهدية السعيدية » أيضا رايئاً رأى « الشيخ » في هذا الأساس ، أى قائلأ به ، ومحتجا لإثباته .  
فيكون « صاحب الهدية السعيدية » رايئاً رأى « البغدادى » في مقام - إن صح ما استنبطناه من كلامه على ما مر ص ١٩٧ - .

ورايئاً رأى « الشيخ الرئيس » في مقام آخر .  
ولكى لا تكون أحكامنا على « صاحب الهدية السعيدية » دعاوى لا يسندها الدليل ، نضع أمام بصرك نصوصه فى المقامين :

أما فى المقام الأول ، فيقول ص ٣٦ :

« الحركة تتعلق بأمر ستة :

الأول : موضوعها القابل لها ، وهو المتحرك .

الثانى : علتها الفاعلة لها : أعنى المحرك .

الثالث : مافيه الحركة ، كالمسافة .

الرابع : مامنه الحركة : أعنى المبدأ .

الخامس : ما إليه الحركة : أعنى المنتهى .

السادس : مقدار الحركة : أعنى الزمان .

فالحركة لا تتحقق بدون هذه الأمور الستة ؛ لأنها :

= عرَض ؛ فلا بد لها من موضوع قابل ، وهو المتحرك .

= ويمكنه ؛ فلا بد لها من علة فاعلة .  
وترك لشيء ؛ فلا بد لها من مبدأ متروك .  
وطلب لشيء ؛ فلا بد لها من منتهى مطلوب .  
وساوك ؛ فلا بد لها من طريق يسلك ، وهو ما فيه الحركة .  
وتدرج ؛ فلا بد لها من زمان .  
ثم إنه لا يجوز أن يكون المتحرك ، هو المحرك :  
أما أولا ؛ فلما تقرر عندهم : من أن القابل لشيء ، لا يكون فاعلا .  
وأما ثانيا ؛ فلأن الجسم لو كان فاعلا للحركة ، بما هو جسم ؛ لكان كل  
جسم متحركا ؛ والثالي صريح البطلان .  
فإذن علة الحركة ، أمر غير الجسمية ؛ كالطبيعة الخاصة ، أعنى الصورة  
التنوعية ؛ فإنها تحرك الجسم إلى حيزه الطبيعي ، إذا كان الجسم خارجا عنه .  
وأما « المبدأ » و « المنتهى » فقد يتحدان ذاتا ، كما في الحركة المستديرة  
التامة .  
وقد يتعدان : فقد يتضادان بالذات ، وبالعرض ؛ كما في الحركة من السواد  
إلى البياض . ومن الحرارة إلى البرودة .  
فإن المبدأ ، وهو السواد والحرارة ، مضاد بالذات للمنتهى — وهو البياض والبرودة —  
كما أنهما متضادان من حيث كونهما مبدأ ومنتهى . فإن مفهوم المبدأ والمنتهى  
متقابلان ألبيته .  
وليس بينهما تقابل الإيجاب والسلب ، ولا تقابل العدم والملئكة ، لكونهما  
وجوديين .  
ولا تقابل التضاييف ، لجواز تعقل أحدهما بدون الآخر .  
فليس بينهما إلا تقابل التضاد .

== فمعرضها يكونان متضادين بالعرض .  
وقد يتضادان بالعرض من جهة أخرى، سوى جهة عروض هذين المفهومين:  
كما في الحركة من المحيط الى المركز ، وبالعكس .  
فان المبدأ فيها مضاد للمنتهى بالعرض ، من جهة عروض عارضين متضادين  
لها : أعنى القرب من الفلك ، والبعد عنه .  
وقد يتضادان بالعرض ، من هذه الجهة فقط ، أعنى من جهة عروض  
مفهوى المبدأ والمنتهى ... الخ » .  
هذا في المقام الأول .

وأما في المقام الثانى فيقول ص ٤٥ .  
« إن الجسم الذى لا ميل فيه بالقوة ، ولا بالفعل : أى ليس فيه مبدأ ميل  
طباعى ، لا يمكن أن يتحرك بقسر قاسر ، بل كل جسم يمكن تحركه على  
الاستقامة أو الاستدارة ، بالقسر ، يجب أن يكون فيه مبدأ ميل طباعى ، معاوق  
للميل القسرى : وهو الذى يسمى بالمعاوق الداخلى .  
وذلك لأن الجسم الذى يتحرك بالقسر ، يختلف عليه تأثير القاسر القوى ،  
والقاسر الضعيف ، بداهة .

فيطاول ذلك الجسم ، القاسر القوى ، ويمانع القاسر الضعيف ، وما ذلك  
إلا لأن فيه قوة ، تقضى حفظ الحيز أو الوضع ، وتمانع مايزيله عن الحيز الطبيعى  
أو الوضع الطبيعى ، إذا كان ذلك الزيل ضعيفا .  
وتعجز عن معاوقته إذا كان قويا .

وتميل الجسم عند زوال القاسر ، إذا لم يكن ثمة عائق ، إلى الحيز الطبيعى .  
فتلك القوة هى مبدأ الميل الطباعى .

= وقد يستدل عليه : بأنه لو تحرك ، بقسر قاسر ، جسم ليس فيه معاقق داخلي ، في مسافة .

فلنفرض تحرك جسم ثان فيه معاقق داخلي ، بقسر ذلك القاسر في تلك المسافة ، فتكون حركته في زمان أطول ، من زمان حركة الجسم العديم المعاقق . ويكون بين زمانى حركتهما ، نسبة : كالنصفية ، أو الربعية ، أو غيرهما البتة . ولنفرض في تلك المسافة ، بقسر ذلك القاسر ، حركة جسم ثالث ، يكون فيه ميل معاقق ضعيف . تكون نسبته إلى المعاقق الداخلي ، الذي في الجسم الثاني ، كنسبة زمان حركة الجسم العديم المعاقق ، إلى زمان حركة الجسم الثاني .

فتكون نسبة زمان حركة الجسم الثالث ، الذي فيه ميل معاقق ضعيف ، إلى زمان حركة الجسم الثاني ؛ كنسبة المعاقق الضعيف ، إلى المعاقق الداخلي في الجسم الثاني .

أى كنسبة زمان حركة الجسم العديم المعاقق ؛ إلى زمان حركة الجسم الثاني . فتكون الحركة مع المعاقق ؛ كهي ، لأمعه .  
واللازم ظاهر البطلان .

وهو إنما لم من فرض حركة الجسم بالقسر ، بلا معاقق داخلي . فتكون حركة الجسم بالقسر ، بلا معاقق داخلي ، محالة . وهو المطاوب .

\*\*\*

أرأيت إلى هذا النص الأخير ، وكيف تأثر « الشيخ الرئيس » خطوة ، خطوة !!! . ثم أرأيت إلى النص الأول ، وكيف تأثر « الشيخ أبا البركات » خطوة خطوة كذلك !!! .

=

تذكير :

يجب<sup>(١)</sup> أن نتذكر هاهنا : أنه ليس زمان لا ينقسم ، حتى يجوز أن تقع فيه حركة ما لاميل له . ولا تكون له نسبة إلى زمان حركة ذى الميل \*

= فإن كان نص « البغدادى » هذا ، هو ما يعنيه « الطوسى » كان حاملا فى ثنياه ، المعارضة لـ « الشيخ الرئيس » .

وكان فى الوقت ذاته « صاحب الهدية السعيدية » جامعا فى كتابه بين الرأى وما يعارضه تمام المعارضة ، راضيا عن الرأين كليهما .

وبعد فتحت يديك نصوص العلماء ، فى هذا المقام العويص ، قلب الرأى فيها على وجوهه ، واستخلص منها ، ما يستغفك به الفكر .

ولهذا قصدت من إعطائك مادة كافية من النصوص .

(١) مر بنا ص ١٩٠ حديث الدليل الذى ساقه « الشيخ » على دعواه : أن الجسم الذى لاميل فيه ، لا يتحرك قسراً .

وكان من عناصره الأساسية :

افتراض جسم غير ذى ميل ، يتحرك فى زمن ، مسافة ما .

وافترض جسم آخر يكون ذا ميل ، يتحرك نفس تلك المسافة فى زمن

يزيد عن زمن الجسم الأول ، بقدر ما فيه من ميل .

وافترض جسم ثالث يكون ذا ميل أخف من ميل الجسم الثانى ،

بقدر نصفه .

فيكون زمان الجسم الثالث نصف زمان الجسم الثانى ، أى مساويا لزمان

الجسم الأول .

مع أن الأول لاميل فيه ؛ وفى الثالث ميل .

ومع أن المسافة واحدة .

وهم وتنبئيه :

أولئك تقول : إن<sup>(١)</sup> الجسم ليس يلزم أن يكون له موضع<sup>٢</sup> ، أو وضع<sup>٣</sup> ،  
= ومعنى ذلك أنه لا يكون للميل أى أثر في زيادة الزمن ، أو تقليل المسافة .  
وهو خلف باطل .

وكما أنه قد ورد على هذا الدليل اعتراض « البغدادى » ومن لف لقه - وقد  
مر بنا حديثه ص ١٩٤ - ، وإن لم يحفل به « الشيخ » ولم يكثر له ، فلم يشر  
إليه من قريب أو من بعيد .

فكذلك رد عليه اعتراض آخر ، ولعله أهون من الأول شأننا ، وأقل منه  
خطراً ، ومع ذلك فقد اكثر له « الشيخ » وحفل به ، فصوره ، وردده .  
أما تصويره فهكذا :

يجوز أن يكون هناك زمان لا ينقسم أصلاً .

وفي هذا الزمان غير المنقسم ، تقع حركة الجسم عديم الميل .

وهذا الزمان غير المنقسم ، لا يكون بينه وبين الزمان المنقسم نسبة ، كما

لا يكون بين الخط والنقطة نسبة أصلاً

وحيث كان الدليل قائماً على التناسب الحاصل بين زمن الجسم الأول ، وزمن  
الجسم الثانى .

وكذلك بين زمن الجسم الأول ، وزمن الجسم الثالث .

وحيث استحال عقد هذه النسب ، استحال المضى في الدليل .

وأما رده فهكذا :

ليس هناك زمان لا ينقسم ؛ لأن الزمان مقدار الحركة ، وكل حركة منقسمة  
فكذلك مقدارها .

أنظر ما مر ص ٢٢

(١) هذا هو الوهم ، وهو مرتبط ، بأشياء مرت .

ولا شكلٌ ، من ذاته .

بل يجوز أن يكون جسم من الأجسام ، اتفق له - في ابتداء حدوده من محدثه ؛ أو اتفق له من أسباب خارجه ، لا يتعري من تعاورها إياه - وضعٌ ، أو شكلٌ ، صار أولى به .

كما يعرض لسلك مَدْرَةٍ ، أن يكون مكانها مختصا بطباعها ، دون مكان الأخرى ؛ بسبب غير ذاتها ، وإن كان بمعونة من ذاتها .

---

= وذلك أن « الشيخ » قال فيما سبق ص ١٦٣ :

« والطبيعة الواحدة ، تقتضى من :

الأمكنة .

والأشكال .

وسائر ما لا بد للجسم أن يلزمه .

واحدا غير مختلف » .

وقال ص ١٦٤ :

« إنك تعلم : أن الجسم ، إذا خلى وطباعه ، ولم يعرض له من خارج ،

تأثير غريب ؛ لم يكن له بدٌ ، من وضع معين ، وشكل معين .

فإذن في طباعه مبدأ امتيجاب ذلك » .

وهذه النصوص تفيده : أن الجسم يقتضى بطبعه ، وضعا معيناً ، وشكلاً

معيناً ، وموضعا معيناً .

وإذا كان العهد قد طال بهذه النصوص ، نوعاً ما ، وكان الأنسب أن

يكون امتحانها وعرض الشكوك فيها ، عقيماً ، إلا أن عنبر « الشيخ » - كما

يقولون - أنه أراد أن يستكمل ذكر شئون الجسم وأحواله الطبيعية ، فأثر =



ثم لا تنفك مع اختلاف أحوالها ، من مكانٍ طبيعي جزئى يختص بها ،  
لا استحقاقا .

فكذلك فيما نحن فيه .

---

= تتابعها ، على تقطيعها وتفريقها ، بذكر الشكوك والأوهام .

وملخص ذلك الوهم :

أنه ليس بلازم أن يكون الجسم مقتضيا بذاته ، شكلا معيننا ، ووضعنا معيننا  
أو موضعا معيننا ؛ لأنه من الجائز أن يخص محدث الأجسام ، كل جسم فى  
ابتداء حدوثه بمكان أو وضع وشكل :

إما على سبيل الاتفاق .

وإما لأسباب خارجية انفاقية ، لا يتعرى الجسم عنها :

كإزادة المحدث ، أو مصلحة ذلك الجسم ، أو ترتيب ونظام للأجسام كلها .

ثم صار ذلك المكان ، أو الشكل ، أو الوضع ، بعد الحصول ، أولى بالجسم

من غيره .

ولا ينتقل الجسم عن هذه الأمور ، إلى غيرها إلا بواسطة ناقل .

كما يحصل لكل مدرة من الأرض - والمدرة بفتح الميم والدال والراء ،

واحدة المدر ، بفتح الميم والدال ، والعرب تسمى القرية ، مدرة - أن يصير

مكانها الجزئى ، محتصا بطباعها ، دون مكان مدرة أخرى ، بسبب من غير ذاتها .

وذلك السبب هو ما يوجب انفصالها عن الأرض ، وحصولها فى موضعها على

ماهى عليه .

وإن كان ذلك بمعونة من ذاتها ؛ لأنها لو لم تكن فى ذاتها قابلة للفصل ، لما أمكن

تلك السبب أن يفصلها من الأرض .

=

المكان مطلقا ، وإن لم يكن طبيعيا ، لا ينفك عنه ، وإن لم يكن استحقاقا مطلقا .

= فليس لهذه المدرة مكان تستحقه وتقتضيه طبيعتها ، وإن كانت لا تخلو عن مكان جزئي .

وإذا كان الأمر على ما ذكر من حال المدرة ، فلم لا يجوز أن السكل جسم ، موضع ووضع ، وشكل ، على هذا النحو ، لامن اقتضاء ذاته لذاته ، ولكن بواسطة العوامل والمؤثرات التي أشرنا إليها سابقا ؟!

وإذن فلم يصدق قول « الشيخ » :

« والطبيعة الواحدة ، تقتضى من :

الأمكنة .

والأشكال .

وسائر ما لا بد للجسم أن يلزمه .

واحداً غير مختلف » .

ولا قوله :

« إنك لتعلم : أن الجسم إذا خلى وطباعه ، ولم يعرض له من خارج ، تأثير

غريب ؛ لم يكن له بد من :

وضع معين .

وشكل معين .

فإذن في طباعه ، مبدأ استيجاب ذلك » .

هذا هو تصوير الوهم .

وكذلك الكلام في الشكل .

لكنك<sup>(١)</sup> يجب أن تعلم :

أولاً : أن كل شيء ، فقد يمكن فرضه مبرراً عن الواحق الغريبة ، غير

المقومة لماهيته ، أو وجوده .

فأفرض كل جسم كذلك ، وأنظر : هل يلزمه وضع ، وشكل ؟!!

وأما المحدث : فإنه لن يخص ذات الجسم عند الحدوث ، بمكان دون مكان

إلا لاستحقاق بوجه ما :

---

(١) هذا هو التنبيه على الوهم الذي سبق تصويره .

وقد كان الوهم قائماً على اعتبار أن الجسم ليس له من طبيعته ما يجعله طالبا

لمكان مخصوص ، وشكل مخصوص ، ووضع مخصوص .

وإذا كان المشاهد أن الجسم يطلب المكان المخصوص ، والشكل المخصوص

والوضع المخصوص ، فمرجع ذلك لا إلى طبيعة الجسم ، ولكن إلى شيء آخر

كإرادة المحدث مثلاً .

وجواب « الشيخ » يتلخص في :

أنه إذا تصور الإنسان الجسم مبرراً عن كل أمر غريب عنه ، غير مستبق

في تصوره ، سوى : مقومات ماهيته ، ومقومات وجوده .

وينبغي أن يلاحظ أن هناك فرقاً بين مقومات الوجود من حيث هو وجود

وبين مخصصات الوجود بمكان خاص ، ووضع خاص ، وشكل خاص .

فالذي نطلب أن يكون داخلاً في حساب تصويرنا ، هو مقومات ماهية الشيء

ومقومات وجوده ، دون ما عداهما من سائر الأشياء .

فإذا كان الجسم على هذه الحال ، فلننظر في قول المتوهم :

من طبيعة .

أو دواعي مخصص .

أو اتفاقاً .

فإن كان لاستحقاق ، فذلك ، ذلك .

وإن كان لدواعي غريب ، غير الاستحقاق ، فهو أحد اللواحق غير المقومة ،

وقد نفيناها عن الجسم .

---

= إن تخصيص المكان الخاص ، والوضع الخاص ، والشكل الخاص ، بالجسم ،

كان نتيجة لإرادة الموجد أن يكون للجسم هذه الأشياء الخاصة دون ماعداها .

فنقول ، للمتوهم : إن تخصيص الموجد ، الجسم بهذه الأشياء :

إما أن يكون سببه اقتضاء الجسم لهذه الأشياء الخاصة .

وإما أن يكون سببه ، شيئاً من خارج .

وإما أن يكون قد حصل تخصيصه بها اتفاقاً .

فإن كان سببه اقتضاء الجسم لهذه الأشياء الخاصة فذلك هو المطلوب .

وهو معنى قول « الشيخ » :

« فإن كان لاستحقاق ، فذلك ، ذلك » .

وإن كان سببه ، شيئاً من خارج ، فهو خلاف المفروض ، إذ أننا قد

تصورناه مبرأ من كل شيء ، إلا من مقومات ماهيته ، ومقومات وجوده .

وذلك هو معنى قول « الشيخ » :

« وإن كان لدواعي غريب ، غير الاستحقاق ، فهو أحد اللواحق غير المقومة

— وفي الأصل : الغير المقومة — وقد نفيناها — وفي نسخة نقضناها — عن الجسم » . =

وإن كان اتفاقاً ؛ فالاتفاق ، لاحقٌ غريب .  
وستعلم : أن الاتفاق يستند إلى أسباب غريبة \* .

= وإن كان سببه ، الاتفاق ، فالاتفاق أيضاً سبب غريب ؛ إذ ستعرف أن ما يسميه الناس اتفاقاً ، ليس على ما يفهمون ، إذ الممكن لا يترجح أحد جوانب إمكانه ، على الأخرى ، دون مرجح .

وإذ كانت القسمة ثلاثية حاصرة ، وإذ قد بطل اثنان منها ؛ فقد تعين الثالث ، الذى يجعل اقتضاء هذه الأشياء الخاصة . نتيجة لطبيعة الجسم . وهو المطلوب .

غير أن صاحب الوهم ، كان قد ضرب مثلاً ، فى أثناء شكه ؛ بالمر ، تختص كل واحدة منها بمكان ، دون الأخرى ؛ بسبب غير ذاتها ، وإن كان بمعونة من ذاتها .

ولكن « الشيخ » لم يشر فى الإجابة ، إلى هذا المثل الذى ضربه صاحب الوهم ، فعليه اكتفى بما مر له ص ٥٧ ؛ إذ أن فيه جواب هذه الشبهة الخاصة بهذا المثل ، فراجع إن شئت .

\* \* \*

والظاهر أن قول « الشيخ الرئيس » :  
« وأما المحدث » .

مقابل لقوله ، قبل ذلك :  
« أولاً » .

فكان هناك خطوتين :

أولهما : تصور الجسم مبرأ عن اللواحق الغريبة ، حتى لا يدخل فى دائرة =

إشارة :

الجسم<sup>(١)</sup> إذا وجد على أحوال غير واجبة من طباعه ، فخصوؤه عليها ، من الأمور الإمكانية ، ولعلل فاعلة ؛ ويقبل التبديل فيها من طباعه ، إلا لما منع .  
وإذا كانت هذه الأحوال :

= المتصور ، إلا مقومات ماهية الجسم ، ومقومات وجوده .  
وثانيتها : أن نعين كيف يتصور في تلك الحال : أن يكون الموجد للجسم ، هو الذي خصصه بمكان ووضع وشكل - على ما يزعم الواهم - .  
(١) إقرأ هذه الإشارة إلى آخرها ، فتجدها منتهية بقول « الشيخ » :  
« فكان فيه - أي في الجسم - ميل » .  
وظاهر السياق يعطى أن هذا الحكم ، هو هدف الإشارة ومغزاها .  
مع أن « الشيخ » قد عقد لإثبات هذا الحكم بحثا خاصا فيما سبق ص ١٦٤ ،  
فما الداعي إلى مراجعة هذا البحث الآن .

نعم هو لون خاص في إثبات ما يسمى به « الميل » غير اللون السابق .  
وملخص هذا اللون :

أن الجسم يمكن أن يجعل على أوضاع مختلفة . وفي مواضع مختلفة .  
فمثلا الماء ، يمكن أن يجعل هواء ، فيزيد حجمه ويتغير وضعه .  
ويمكن أن يغير موضع الهواء ، فيؤخذ جزء منه في قرية وتضغط حتى تنزل  
في داخل الماء .

ولكن تغيير وضع الجسم وموضعه ، يكون لعلل فاعلة أجنبية .  
ففي مثالنا : الذي غير وضع الماء ، هو الحرارة ، وهي أجنبية من طبيعة الماء .  
والذي غير موضع الهواء ، هو حامل القرية ، الذي ضغطها حتى نزلت =

في الموضع .

والوضع .

أمكن الانتقالُ عنها ، بحسب اعتبار الطبع .

فكان فيه ميلٌ \*

• إشارة :

الجسم <sup>(١)</sup> المحدد للجهات ، ليس بعض أجزائه التي تفرض ؛ أولى بما

= في داخل الماء .

فإذا زالت هذه العلة الفاعلة الأجنبية ، عاد الجسم من نفسه إلى وضعه ، وموضعه .

ففي مثالنا : إذا زالت الحرارة ، عادت إلى الجسم برودته ، فانكمش وعاد إليه وضعه الأول ، من تلقاء نفسه .

وأيا : إذا كف ضاغط القربة عن ضغطها ، طفت على سطح الماء ، وأخذت مكانها الأول ، من تلقاء نفسها .

وما دام الجسم يطلب بنفسه ، موضعا ووضعاً خاصين ، ولا يتحول عنهما إلا المانع ، يكون فيه ميل .

قال « الطوسي » :

« واعلم أن حصول كليات الأجسام في مواضعها الطبيعية ، واجب ؛ لعل تقتضيها الأصول ؛ فانتقالها عنها غير ممكن .

وأما جزئيات العناصر ، فحصولها في أماكنها الجزئية ، غير واجب ، ولذا كان انتقالها عنها ، ممكناً ، بل واقعا .

(١) مر بك في الإشارة السابقة ، قول « الشيخ » :

=

هو عليه : من الوضع ، والمحاذاة ؛ من بعض .  
فلا يكون شئ من ذلك ، واجباً ؛ لشيء منها .  
فهي لعلة .

والنقلة عنها جائزة .

فالليل في طباعها واجب .

وذلك بحسب ما يجوز فيها : من تبدل الوضع ، دون الموضع . وذلك على  
الاستدارة .

ففيه ميلٌ مستدير \* .

« الجسم ، إذا وجد على حال غير واجبة ، من طباعه ؛ فحصوله عليها ، من  
الأمر الإمكانية ؛ ولعلل فاعلة . ويقبل التبدل فيها من طباعه ، إلا لما نعت .  
وإذا كانت هذه الحال ، في الموضع والوضع ، أمكن الانتقال عنها ، بحسب  
اعتبار الطبع .

فكان فيه ميل . »

ولقد علق « الطوسي » على هذه الإشارة ، قائلاً :

« وهذا أصل مفيد في نفسه ، ويتنى عليه ما يتلوه . »

وحقا : إن ما يتلوه مبتن عليه .

حيث كان الجسم المحدد للجبهات - وهو الفلك المحيط - ليس بعض أجزائه  
أولى بوضعها الخاص ، الذي يجعلها في محاذاة شئ بخصوصه .

كأن تكون في محاذاة نهر خاص ، أو جبل خاص مثلاً .

من بعضها الآخر ، ضرورة عدم وجود أفضلية أو تفاوت بينها .



تنبيه:

وأنت<sup>(١)</sup> تعلم: أن هذا التبدل الممكن ، ليس يكون بحسب نسبة تلك الأجزاء بعضها عند بعض ، بل بحسب نسبته :

= قال « الإمام الرازي » في الشرح :

« إن أجزاء الفلك متشابهة في تمام الماهية ؛ وكل أجزاء هذا شأنها ، وجب أن يصح على كل واحد منها ، كل ما يصح على الآخر ؛ لأن المتساويين في تمام الماهية ، يجب اشتراكهما في جميع اللوازم .

وكل جزء يفرض ملاقيا لشيء في حشوه ، أو مسامتاله ، فإنه يلزم أن يصح على سائر الأجزاء ، تلك الملاقاة والمسامية » .

أقول : حيث لم يكن جزء من الأجزاء ، بوضعه الخاص أولى من جزء آخر لم يكن واحد منها مستحقا لوضعه بذاته ، بل بعلة .

وإذا كان الوضع الخاص للجزء ، مقتضى علة ؛ زال عنه ذلك الوضع ، إذا زالت العلة ، ضرورة زوال المعلول بزوال العلة .

وإذا كان الوضع الخاص ، مدفوعا إليه الجزء دفعا ، وكان يزول عنه إذا زال دافعه ؛ كان معنى هذا أن في الجزء ميلا .

وإذ قد ثبت سابقا ص ١٤٧ أن المحدد للجهات لا يتحرك حركة مستقيمة ؛ ثبت أن ميل الفلك إنما هو إلى الاستدارة وهو المطلوب .

ويجب أن نشير هنا إلى أن قول « الشيخ » :

« ليس بعض أجزاءه التي تفرض... الخ » .

وحكمه بأن أجزاء الفلك أجزاء فرضية ، إنما جاء تمشيا مع ما ثبت سابقا

ص ٢٢٤ من أن الفلك لا يقبل الخرق والانفصال بحال من الأحوال .

(١) تحدث إليك « الشيخ الرئيس » في التنبيه السابق :

=

إما : إلى شىء من خارج .

وإما إلى شىء من داخل .

وإذا كان ذلك الجسم أولا ؛ ليس يتحدد جهته ، ووضعه بمحدد : من

خارج محيط .

بقي أن يكون بحسب جسم من داخل \*

= عن حركة الفلك المحيط ، وأنها مستديرة .

وحركة الاستدارة تغير الوضع ، دون الموضع .

والوضع ، هو الهيئة الحاصلة من نسبة أجزاء الشىء ، بعضها إلى بعض .

ومن نسبته إلى الأشياء الخارجة عنه .

ومن نسبته إلى الأشياء الداخلة فيه .

ولكن قد ثبت ص ٢٢٤ أن الفلك ليس له أجزاء ضرورة أنه لا يمكن

خرقه ، ولا فصل أجزائه بحال .

ومر بك أيضا ص ١٥٣ : أن الفلك المحيط ، أول ، ليس وراءه ما يكون

خارجا عنه ، ضرورة أنه الفلك الأعظم .

فإذن لم يبق له من هيئة الوضع ، إلا نسبته هو إلى الأشياء الداخلة فيه .

فإذا قلنا عن هذا الفلك إنه يتبدل وضعه ، دون موضعه ؛ كان معنى

تبدل وضعه ، تبدل نسبته إلى الأشياء الداخلة فيه .

لانسبة أجزائه بعضها إلى بعض ؛ إذ لا أجزاء له .

ولا نسبته إلى الأشياء الخارجة عنه ؛ إذ هو أول ، ليس خارجا عنه شىء .

تنبيه :

وأنت<sup>(١)</sup> تعلم : أن تبدل النسبة عند المتحرك ، قد يكون للساكن ،  
وللمتحرك .

فيجب أن يكون عنده غير ساكن \*

(١) يريد « الشيخ » أن يتخذ تبدل أوضاع الفلك المحيط دليلا على حركته  
وقد مر بنا ص ٢١٤ أن تبدل أوضاع الفلك المحيط ، إنما هو بحسب نسبته إلى  
الأجسام التي يحتويها في داخله .

ولكن تبدل أوضاع جسم حاو ، بالنسبة لجسم محو :

كما يكون عند تحرك الحاوى ، وسكون المحوى .

يكون عند سكون الحاوى وتحرك المحوى .

فلو أن الجسم الحاوى تحرك ، وسكن المحوى ، تغيرت أوضاع الحاوى  
وأوضاع المحوى جميعا . كذلك لو تحرك المحوى وسكن الحاوى لتغيرت أوضاع  
المحوى ، وأوضاع الحاوى .

وعلى ذلك لا يمكن الاستدلال بتبدل أوضاع الفلك المحيط ، على أنه يتحرك .  
فلـمـى يتعرف ذلك على وجه التحقيق ، يجب أن يقاس الفلك المحيط إلى  
جسم غير متحرك ؛ فإن وجد الفلك المحيط ، مقبسا إلى هذا الجسم الساكن ،  
متغير الأوضاع ، حكم بحركته جزما .

فمعنى قول « الشيخ » :

« إن تبدل النسبة عند المتحرك - ولعلها التحرك بمعنى الحركة - قد يكون  
للساكن ، وللمتحرك » .

أن نسبة وضع الجسم إلى غيره تتبدل ، عند حدوث حركة من أحدهما فقط .  
فالمتحرك تتبدل نسبته ، والساكن تتبدل نسبته .

إشارة :

الجسم<sup>(١)</sup> القابل للكون والفساد ، يكون له قبل أن يفسد إلى جسم آخر يتكون عنه ، مكان ، وبعده مكان .

= فلا يمكن إذن الاستدلال ، بتغير نسبتها ، على أن واحدا منهما بالذات يتحرك .  
لذلك عقب بقوله :

« فيجب أن يكون عنده ساكن » .

وفي نسخة « فيجب أن يكون عند ساكن » .

ومعناه : أنه حيث لم يصح الاستدلال بمطلق تغير الوضع على حركة ما تغير وضعه ، وجب - لكي يستدل على حركة الفلك المحيط - أن يستدل على حركة الفلك المحيط ، بتغير وضعه ، مقيسا إلى جسم ساكن .

فإذا قيس إلى جسم ساكن ، فتغير وضعه ، علم قطعاً أنه متحرك .

فمثلا : إذا نسبنا الفلك المحيط إلى الأرض ، ورأينا شيئا من الفلك ، تارة على سمت الرأس ، وتارة لا على سمتها ، ثم علمنا وقوف الأرض . علمنا بالضرورة ، كون الفلك متحركا .

(١) يريد « الشيخ » إثبات أن الفلك لا يقبل الكون والفساد .

وللوصول إلى ذلك ، يحتاج إلى دليل مركب من مقدمتين :

إحداهما : لو قبل الفلك الكون والفساد ، لكان فيه ميل للحركة المستقيمة .

الثانية : أن قبول الفلك للميل المستقيم باطل .

فينتج عنهما - لو صحتا - بطلان قبول الفلك للكون والفساد .

أما الثانية : فقد فرغ منها سابقا ص ١٤٧ .

وأما الأولى . فيحاول هنا إثباتها .

لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه .  
ويكون أحدُ المَكانين حارجا عن الآخر .  
فإن كان حصولُ الصورةِ الثانيةِ له في مكانٍ غريبٍ له بحسبها ؛

= وبيانه :

أن الهيمولى الثانية ، وهى المركبة من الهيمولى الأولى والصورة الجسمية ،  
قابلة لأن تخلع صورة نوعية خاصة ، كصورة المائية ، وتلبس صورة نوعية أخرى  
كصورة الهوائية .

تخلع الصورة النوعية الأولى ، هو ما يسمى بالفساد !  
ولبس الصورة النوعية الثانية ، هو ما يسمى بالكون ، أو التكون .  
ومعلوم : أن كل صورة نوعية ، تقتضى مكانا خاصا ، فالماء مثلا ، يطلب  
أن يكون فوق الأرض وتحت الهواء ، والنار تطلت أن تكون فوق الهواء .  
بناء على ذلك يقول « الشيخ » :

إن الجسم كالماء مثلا ، قبل أن يفسد إلى جسم آخر .  
أو فى معنى أدق ، الهيمولى الثانية ، حين تكون لابسة صورة نوعية ،  
كالماء ، تكون مقتضية لمكان خاص ، هو فوق التراب بالنسبة لمثالنا .  
فإذا نضت عن نفسها صورة المائية هذه ، لتلبس بدلها صورة نوعية أخرى  
كالهواء مثلا .

اقتضت مكانا آخر غير المكان الأول ، إذ للهواء مكان غير مكان الماء .  
وهذا معنى قوله :

« لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون أحد المَكانين حارجا عن الآخر »  
فإن كانت الهيمولى الثانية ، حين لبست صورة الهواء ، لانزال فى مكانها التى  
كانت فيه ، وهى ماء .

=

اقتضى ميلا مستقيما ، إلى المكان الذي بحسبها .  
وإن كان في المكان الذي له بحسبها ؛ فقد كان زاحم قَبْلَ لَبْسِ هذه  
الصورة ، ما هذا المكانُ مكانه ؛ فَزَحَمَهُ .

= فيكون ذلك المكان غريبا بالنسبة للصورة الجديدة ، التي هي الهواء ،  
فتقتضى بحسب ميلها الطبيعي ، إلى مكانها الخاص بها الملائم لها ، حركة  
مستقيمة إليه .

فإذن الجسم السكّان الفاسد فيه ميل للحركة المستقيمة .  
وإن كانت الهيولى الثانية ، حين خلعت ، صورة الماء ، ولبست صورة الهواء  
كانت في مكان الهواء .

كان معنى ذلك أنها كانت منتقلة عن موضعها الخاص ، إلى مكان آخر ليس  
لها ، فاغتصبته من غيرها اغتصابا ، وزاحمت ذلك الغير ، وأبعدته عنه .  
فهذا الجسم المزاحم المغلوب على أمره ، مبعّد عن مكانه الخاص به قسرا ،  
ففيه ميل إلى الرجوع إليه ، بالحركة المستقيمة .

فإذن هذا الجسم المغلوب على أمره بوساطة الجسم المعرض للسكون والفساد  
فيه ميل إلى الحركة المستقيمة .

ولكن هذا الجسم الغالب ، حين يلبس الصورة الجديدة ، يكون في موضعه  
المناسب ، لأنه كان من قبل في مكان الهواء ، وقد صار الآن هواء .

فإن قيل : إن الجسم في هذه الصورة الثانية ، مع أنه كأن فاسد ، لا يمكن  
الاستدلال على أن فيه ميلا للحركة المستقيمة ، لأن تكون وفسد في موضع  
واحد .

قلنا : إن الجسم المغلوب ، كان فيه ميل للحركة المستقيمة لأنه =

فجوهرٌ متمكِّنٌ هذا المكانِ بالطبع ، قابلٌ للنقل عن مكانه .

فهو مما فيه ميلٌ مستقيم .

فكل كائنٌ فاسد ، ففيه ميلٌ مستقيم \* .

= كان مبعداً عن موضعه الأصلي بسبب هذا الجسم الغالب .  
وما دام الجسم المتكون الغالب ، قد صار من نوع المغلوب ، لأنه لبس  
صورته فيكون فيه ميل للحركة المستقيمة ، قياساً على المغلوب ، لأن ما ثبت  
لأحد المثليين يثبت للآخر .

فإذن هذا الجسم المتكون الفاسد ، فيه ميل للحركة المستقيمة .  
وما دام الجسم المتكون الفاسد ، لا يتخلو عن واحدة من هاتين الصورتين ،  
فيكون دائماً فيه ميل للحركة المستقيمة .  
وهو المطلوب .

ولما كان الجسم الكائن الفاسد في الصورة الثانية ، لم ينتقل ولم يحدث  
حركة مستقيمة .

وإنما أثبتنا له الميل لذلك ، قياساً على الجسم المغلوب ، لأنهما أصبحا من  
نوع واحد .

لهذا قال « الشيخ » :

« فجوهر متمكِّنٌ هذا المكان قابل للنقل » .

ولم يقل : فهذا المتمكِّن ، قابل للثقل ، لأن هذا المتمكِّن - من حيث  
الشخص - لم ينتقل ، بل انتقل ، ما هو من جوهره ونوعه .

وإذ قد صدقت مقدمتا الدليل ، فقد صدقت النتيجة المطلوبة ، وهي امتناع  
الكون والفساد على الفلك .

وهم وتنبیهه :

فإن<sup>(١)</sup> تشككت وقلت : يكون ذلك المتكوّن ، لصق الجسم الذى انتقل إلى صورته ، بالسكون .

فقد أوجبت لنوعيته ، أن يقع خارج مكانه ؛ فإن اللصق ليس هو المكان :

بل الجار \*

(١) مر بنا في الإشارة السابقة : أن السكون والفساد يقضى حركة الجسم السكّان الفاسد ، حركة مستقيمة ، أو على الأقل ميّله لذلك .  
على ما فهم من الصورة الأولى ، ومن الصورة الثانية .  
وهذا الوهم متعلق بهذا الحكم .

وذلك أنه كما ثابت في العلم الطبيعي ، أن لأنواع الأجسام مناطق . فمنطقة خاصة للأرض ، ويلها ملاصقا لها ، منطقة الماء ، ويلها ملاصقا لها ، منطقة الهواء ، ويلها ملاصقا لها ، منطقة النار .

ففي مثالنا الذى ضربناه في الإشارة السابقة ، وهو فساد الصورة المائية من الجسم ؛ وتكوّن الصورة الهوائية فيه ، يجوز أن يكون ذلك الجسم من الماء ، هو آخر جزء واقع في منطقة الماء ، وبالضرورة يكون ملاصقا للهواء .

فإذا فسدت صورة الماء ، وتكونت صورت الهواء ، لم يحتاج الجسم المتكوّن إلى حركة مستقيمة بالفعل ، ولا إلى ميل لها ؛ لأنه بحسب وضعه الطبيعي ملاصق للهواء ، فإذا صار هواء كان مجاورا للهواء بحسب مكانه الأول ، فلم يحتاج إلى أن يغير مكانه .

والجواب على ذلك الوهم ، أنه لا يخلو :

إما أن يكون الجسم وهو ماء ، في مكان الماء .



إشارة :

الجسم<sup>(١)</sup> الذي في طباعه ميلٌ مستديرٌ ، يستحيل أن يكون في طباعه ميلٌ مستقيم ؛ لأن الطبيعة الواحدة ، لا تقتضى توجيهها إلى شيء ، وصرفا عنه .

= أو في مكان الهواء .

فإن كان في مكان الماء ، فحين يصير هواء ، لا بد أن يطلب ما يناسب تكونه الجديد .

وطلبه هذا يحقق المدعى ، وهو أن الجسم السكائن الفاسد ، فيه ميل إلى الحركة المستقيمة ، وبثبوت هذا ، يثبت المطلوب .

وإن كان في مكان الهواء ، يكون وهو ماء جاثما في غير موضعه ، ومعنى ذلك أنه زحزح جزءا من الهواء عن مكانه واغتصبه منه .

فهذا الجزء المغتصب من الهواء ، فيه ميل للحركة المستقيمة التي تعود به إلى موضعه .

فحين ينقلب الماء الذي في مكان الهواء ، هواء يصبح في مكانه الطبيعي ، ولكن بالقياس على الجزء من الهواء المغلوب على أمره ، يكون هو أيضا فيه ميل للحركة ؛ المستقيمة ، ضرورة أن ما يثبت لأحد الثلثين يثبت للآخر . على ما شرحناه في الصورة الثانية من الإشارة المارة .

وفي هذه الحالة أيضا ، يكون الجسم السكائن الفاسد ، فيه ميل للحركة المستقيمة ، وهو المطلوب .

(١) يريد أن يثبت في هذه الإشارة مسألتين .

إحداهما :

أن الجسم الواحد يستحيل أن يجتمع فيه ميل مستقيم ، وميل مستدير . =

وقد بان أيضاً أن المحدّد للجهات ، لا مبدأ مفارقةٍ فيه لموضعه الطبيعي؛ فلا ميل مستقيم فيه .

فهو مما وجوده عن صانعه بالإبداع .

ليس مما يتكوّن عن جسمٍ يفسدُ إليه .

= ويستدل لهذه الدعوى بأمرين :

الأول : ما سبق من قوله ص ١٦٣ :

« والطبيعة الواحدة ، تقتضى : من الأمكنة ، والأشكال ، وسائر مالا بد للجسم أن يلزمه ؛ واحداً غير مختلف » :

الثانى أن الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجهها لشيء - يعنى بالحركة المستقيمة - وصرفاً عنه - يعنى بالحركة المستديرة ، لأن الحركة المستديرة ، حركة موضعية ، ليس فيها تغيير المكان ، وإن كان فيها تغيير الوضع - .

وهذا الحكم عام فى الأجسام جميعاً ، بخلاف المسألة الثانية الآتية ص ٢٢٣ ، فانها خاصة بالفلك المحيط .

وقد ذكر « الطوسى » أن هناك سؤالاً صعباً يرد فى هذا المقام ، ولكن « الطوسى » لم يستسلم للسؤال ، بل استطاع أن يجد له جواباً .

وهاك السؤال ، والجواب ، كما يذكرهما « الطوسى » ، قال :

« وعليه - أى الحكم السابق ، الذى هو الدعوى - سؤال مشهور .

وهو أن الجسم الذى فى طباعه ميل مستقيم ، قد يقتضى :

الحركة عند حصوله فى مكانه - كندا ، ولعلها : فى غير مكانه - .

وقد يقتضى السكون عند حصوله فيه .

فلم لا يجوز أن يقتضى جسم :

ميلاً مستقيماً عند إحدى حالتيه .

أو يفسدُ إلى جسم يتكوّن عنه .  
بل إن كان له كَوْنٌ وفسادٌ ، فمن عدمٍ وإليه .  
ولهذا فإنه :

= وميلا مستديرا عند الحالة الأخرى .  
وذلك ، لأن الطبيعة الواحدة ، إنما لا تقتضى أمرين ، بانفرادها .  
أما بحسب اعتبارين ، فقد تقتضى .  
والجواب عنه :  
أن اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة ، شيء واحد ، تقتضيه الطبيعة الواحدة  
وذلك الشيء : هو استدعاء المكان الطبيعي فقط .  
فإن كان غير حاصل ، فذلك الاستدعاء ، يستلزم حركة تحصله .  
وإن كان حاصلًا ، فهو بعينه يستلزم سكونا ، ومعناه : أنه لا يستلزم  
حركة ، فهو إذن ليس بشيء آخر غير ما اقتضته أولا .  
وأما اقتضاء الحركة المستديرة ، فهو أمر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي ،  
إذ قد يوجد أحدهما منفصلا عن صاحبه ، وقد يوجد معه .  
وأيا في الأمكنة ، مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة .  
وليس في الأوضاع وضع طبيعي ، يطلبه المتحرك على الاستدارة .  
ولذلك أسندت إحدى الحركتين إلى الطبيعة بخلاف الأخرى .  
فإذن ليس مبدؤهما ، شيئا واحدا .

\*\*\*

ما مر كان مسألة كلية عامة ، لا تتعلق بشيء مخصوص ، أما :  
المسألة الثانية :

= فهي خاصة تتعلق بخصوص الفلك المحيط ، ومقادها :

لا ينخرق .

ولا يُنمى .

ولا يستحيل استحالة تؤثر في الجوهر ، كتسخن الماء المؤدى إلى فساده\* .

— أن الفلك المحيط ، ليس فيه ميل مستقيم .

وهذا هو معنى قول « الشيخ » :

« وقد بان أن المحدد للجهات ، لامبداً مفارقة فيه ، لميله الطبيعي » .

ويمكن إثبات هذه الدعوى بما في صدر الإشارة : من أن :

« الجسم الذى في طباعه ميل مستدير ، يستحيل أن يكون في طباعه ،

ميل مستقيم » .

إذ قد مر إثبات أن الفلك في طباعه ميل مستدير إذ قال ص ٢١١ :

« الجسم المحدد للجهات ، ليس بعض أجزائه التى تفرض ، أولى بما هو عليه

من الوضع والمحاذاة ، من بعض .

فلا يكون شئ من ذلك واجبا لشئ منها . فهى لعله .

والنقلة عنها جائزة . فالميل في طباعها واجب . وذلك بحسب ما يجوز فيها :

من تبدل الوضع ، دون الوضع .

وذلك على الاستدارة ، ففيه ميل مستدير » .

فأذن الفلك المحيط ، فيه ميل مستدير .

وحيث إن الميل المستقيم ، والميل المستدير ، لا يجتمعان ، إذن المحدد للجهات

— أى الفلك المحيط — ليس فيه ميل مستقيم .

وهو المطلوب في المسألة الثانية .

ولأن الدعوى المصورة في المسألة ، قد قام دليلها على ماتقدم :

في صدر هذه الإشارة .

= وما تقدم في ص ١٦٣ ونقلناه لك هنا ص ٢٢٢ .

قال « الشيخ » :

« وقد بان ... الخ » .

بصيغة الماضي ، كأنه أمر ثبت وفرغ منه .

\* \* \*

ويتفرع على المسألة الثانية أمور :-

الأول : أن وجود المحدد للجهات ، عن الصانع الذي أوجده ؛ على طريق

الإبداع .

أى ليس هناك شيء كان أصلا له ، وهو تكون عنه ، كما يتكون الهواء من الماء مثلا ، حين تفسد صورة الماء ، فتحل محلها صورة الهواء .

فيقال في هذه الحال : تكون الهواء عن الماء الذى فسد .

فليس للفلك مثل هذه الحال ، وإنما وجد هكذا ابتداء ، لاعتن شيء آخر .

الثانى : أنه لا يتكون عنه شيء آخر ، أى لا يفسد هو ، لمتكون عنه شيء

آخر ، كما تكون الهواء عن الماء .

ويستدل على هذين الأمرين معا :

بأن الجسم الكائن الفاسد ، لا بد فيه من ميل مستقيم على ما مر سابقا ص ٢١٩

وحيث إن الفلك المحيط ، ليس فيه ميل مستقيم ، على ما مر لنا هنا

ص ٢٢٢ ، فيكون غير قابل لا للتكون ، ولا للفساد .

إلا أنه ينبغي أن يلاحظ أن للتكون والفساد ، معنيين :

أحدهما : ما سلف ، وهما بهذا المعنى ، تمتنعان على الفلك .

الثانى : أن يكون التكون بمعنى الوجود . والفساد بمعنى العدم . =

= فهذان المعنيان يمكن أن تتقبلهما طبيعته ، اللهم إلا أن يمنع مانع من غير طبيعته .

الثالث : لا يجوز الحرق والالتئام على الفلك ؛ لأنهما يستدعيان حركة الأجزاء ، حركة مستقيمة ، على ما مر ص ٢١٩ .

وقد ثبت هنا ص ٢٢٢ أن الحركة المستقيمة ممتنعة على الفلك المحيط .  
ويلاحظ أن اسم الإشارة في قوله :  
« ولهذا » .

راجع إلى قوله :

« لا ميل مستقيم فيه » .

الرابع : لا تجوز على الفلك الحركة الكمية ؛ لأنها لا توجد ، إلا بعد حركة الأجزاء على الاستقامة

وأشار إلى ذلك بقوله :

« ولا ينمى » .

فإن الماء هو الأزيد الطبيعي للجسم ، بسبب دخول أجزاء شبيهة بالقوة ، فيه .  
والدبول ضده .

وكذلك التخلخل والتكاثف ؛ فإنهما لا يجوزان على الفلك ؛ لأنهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه ، أو تخليته عن بعضه .  
وذلك لا يكون إلا بالحركة المستقيمة .

الخامس : لا يجوز على الفلك الحركة السكيفية ، وأشار إلى ذلك بقوله :

« ولا يستحيل » .

ثم قيده بقوله :

= « استحالة ، تؤثر في الجوهر ؛ كتسخن الماء المؤدى إلى فساده »

تنبيه :

الأجسام <sup>(١)</sup> التي قبلنا ، نجد <sup>(٢)</sup> فيها قوى مهيمنة نحو الفعل :  
مثل : الحرارة والبرودة ، والذع والتخدير .

= لا لأن الاستحالات الأخرى ، جائزة عليه ؛ بل لأن الاستحالات الأخرى  
لا يقين امتناعها عليه ، بازوم الحركة المستقيمة ، بل بطريق آخر .  
لذلك عدل عن التعرض لها هنا ؛ لأن طريق إثبات كل هذه الدعاوى ،  
كان التعويل فيه على الحركة المستقيمة .  
ويتبين من مجموع ذلك : أن الفلك المحيط ، لا يجوز عليه من الحركات إلا  
الحركة الوضعية .

وهنا قال « الطومسي » :

« واعلم : أن جميع الأحكام المذكورة ، ثابتة لما توجد فيه الحركة المستديرة  
من السماويات ، وإن لم يتعرض « الشيخ » لذلك ... » .

(١) يمكن أن يلاحظ على أحاديث « الشيخ » في « الطبيعة » إلى الآن :

أنه بدأها بالكلام على الأجسام مطلقا .

ثم تى بالكلام على الفلكيات .

وهنا أراد أن يتكلم على العنصریات .

فهى المرادة بـ « الأجسام التي قبلنا » .

أى تجاهنا ، وأمامنا .

(٢) يعنى أن العنصریات تشتمل على قوى تهيوها للفعل :

ومثل طعوم ، وروائح كثيرة .

= مثل الحرارة :

وقد عرفها القدماء : بأنها كيفية من شأنها إحداث الحفة ، والتخلخل ، وجمع المتجانسات ، وتفریق المختلفات المجتمعة في الأجسام المركبة .  
ومثل : البرودة .

وعرفها القدماء بأنها كيفية من شأنها أن تفعل مقابلات مانفعله الحرارة .  
قال « الطوسي » :

« وذهب « الشيخ » في « الشفاء » وغيره من الكتب :  
إلى أن « المحسوسات » لا يجوز أن تعرف بالأقوال الشارحة ؛ لأن تعريفاتها لا يمكن أن تشمل إلا على إضافات لازمة لها ، لا يدل شيء منها ، على ماهياتها بالحقيقة .

وهي لانفيد في تعريفاتها ، ما يفيد الإحساس بها .  
وذلك هو الحق » .

ومثل : اللدغ :

ويروى « الطوسي » :

« أن « الشيخ » عرفه في « القانون » بأنه : كيفية نفاذة جدا ، لطيفة ، تحدث في الانصاف تفرقا كثيرا العدد ، متقارب الوضع ، صغير المقدار .  
فلا يحس كل واحد بانفراده ، ويحس بالجملة ؛ كالوجع الواحد » .  
ومما ينبغي أن يلاحظ : أن اللدغ يفعل ما يفعل ، بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ وهو لذلك تابع للحرارة واللاطف .

ومثل ، التخدير :

ويروى « الطوسي » أيضا :



= « أن » الشيخ « عرفه في « القانون » بأنه :  
تبريد العضو ، بحيث يصير جوهر الروح ، الحاملة قوة الحس والحركة إليه ،  
بارداً في مزاجه ، غليظاً في جوهره .  
فلا تستعملها القوى النفسانية .

ويجعل مزاج العضو كذلك ، فلا يقبل تأثير القوى النفسانية » .  
وما ينبغي أن يلاحظ أن التخدير يفعل ما يفعل بقرط البرودة المقتضية لجمود  
الروح . وهو لذلك تابع للبرودة .

وما ينبغي أن يلاحظ أيضاً أن هذه السكيفيات الأربع فعلية : بمعنى أنها  
تجعل موضوعاتها معدة للفعل ، فإن الفاعل بها هو موضوعاتها لانفسها .  
ولذا فإنه يمكن تعريف القوة الفعلية ، بأنها كيفية يصير بها موضوعها ،  
معداً للتأثير في شيء آخر ، فهي مبدأ للتغيير .

وأما الطعوم :

فقد قيل إنها تسعة :

هي : الحلاوة ، والدسومة ، والجحوضة ، والمالوحة ، والحرافة ، والمرارة ،  
والعفوضة ، والقبض ، والتفاهة .

وأما تحدث من تأثير : الحار ، والبارد ، والمتوسط بينهما ؛ في : السكيف  
واللطيف ، والمتوسط بينهما .

بحسب الازدواجات الممكنة ، على ما هو مشهور في كتب الطب .

وأما الروائح :

فكثيرة ، بحيث لا يمكن حصرها .

والروائح والطعوم ، كقيمتان فعليتان ، لأن الذوق والشم ينفعلان عنهما .

وقوى <sup>(١)</sup> مُهَيِّئَةً نحو الانفعال السريع ، أو البطيء :

مثل : الرطوبة واليبوسة ، واللين والصلابة ، والزوجة والهناسة والسلاسة .

(١) يعني أن العنصریات كما تقبل القوى الفعلية ، على ما شرحناه سابقا

ص ٢٢٧ ، تقبل القوى الانفعالية .

يعني أن العنصریات ، كما تشتمل على قوى تهيئها للفعل ، تشتمل على قوى

تهيئها للانفعال :

مثل : الرطوبة :

و يروى « الطوسي » .

« أن » الشيخ « عرفها :

بأنها كيفية تقتضى سهولة التفرق والاتصال ، والتشاكل .

ومثل : اليبوسة :

وهى فى رأى « الشيخ » أيضا :

« كيفية تقتضى ضد ما تقتضيه الرطوبة » .

ومثل : اللين :

وهو فى رأى « الشيخ » :

« كيفية تقتضى قبول الغمز إلى الباطن ، ويكون للشئ قوام غير سيال ،

فيمتثل عن وضعه ، ولا يمتد كثيرا ، ولا يتفرق بسهولة ؛ وإنما يكون قبول

الغمز من الرطوبة ؛ وتماسكه من اليبوسة » .

ومثل : الصلابة :

وهى فى رأى « الشيخ » :

« كيفية تقتضى خلاف ما يقتضيه اللين » .

ومثل : الزوجة :

ثم إذا<sup>(١)</sup> تأملت ، وأجدت التأمل ؛ وجدتها قد تعرّس عن جميع القوى  
الفعالة ، إلا الحرارة ، والبرودة ؛ والمتوسط الذي يُستبردُ بالقياس إلى الحار ،  
ويُستحرقُ بالقياس إلى البارد .

= وهى فى رأى « الشيخ » :

« كيفية تقتضى سهولة التشكل ، مع سرعة التفريق .  
والشيء بها يمتد متصلاً . وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير ،  
باليابس القليل » .

ومثل ؛ السلاسة والمهشاشة :

وهما فى رأى « الشيخ » :

« اسمان لما يقابل للزوجة » .

ويقولون : إن هذه الكيفيات الأربع .

اللين والصلابة ، واللزوجة والمهشاشة والسلاسة .

ترجع إلى الرطوبة واليبوسة ، وهما يقتضيان كون الشيء معدداً ، نحو

انفعال ما .

فالجميع - كما سبق القول - قوى انفعالية .

وعلى غرار ما قلنا فى القوى الفعلية ، نقول فى القوى الانفعالية .

فهى كيفيات يصيرها موضوعها ، معدداً للتأثر عن شيء آخر ، فهى

مبدأ للتغير .

(١) بعد أن ذكر « الشيخ » القوى الفعلية ، التى تعترى العناصر .

والقوى الانفعالية ، التى تعترىها كذلك .

أراد أن يبين : أى هذه القوى يمكن للعناصر أن تخلو عنه ، وأيهما

لا يمكن أن تخلو عنه .

وأعنى بهذا : أنك تجد في كل باب منها ، إذا اعتبرته : أن جسما يوجد  
عديما لجنسه .

مثلا : يكون ولا لون له ، ولا رائحة ، ولا طعم .

أو وجدته منتميا إلى الحرارة والبرودة :

مثل : الذع والتخدير .

وكذلك الحال في الهيئات المعدّة للانفعال ؛ فإن التفتيش يلزم أجسام العالم

التي تليها ، رطوبة أو يئوسة ؛ لأنها :

إما أن يسهل تفرُّقها ، واتصالها ؛ وتشكلها ، وتركها للشكل ؛ من غير

ممانعة ؛ فتكون رطبة .

== أما بالنسبة للقوى الفعلية :

فيري أن العناصر قد تعرى عن جميعها :

إلا عن الحرارة .

والبرودة .

والتوسط ، الذي إذا قيس إلى الحار ، كان باردا ؛ وإذا قيس إلى البارد ،

كان حارا ؛ ويسمى بـ « الفاتر » .

ثم استرسل « الشيخ » في إيضاح هذا المعنى ، فقال :

« وأعنى بهذا أنك تجد في كل باب منها - إذا اعتبرته - أن جسما يوجد

عديما لجنسه .

مثلا : يكون ، ولا لون فيه ، ولا رائحة ، ولا طعم .

أو وجدته منتميا إلى الحرارة والبرودة :

=

أو يصعب ؛ فتكون يابسة .

وأما الذي لا يمكن ذلك فيها أصلاً ، فلغيرها من الأجسام .  
وأما سائر ما يشبه ذلك ، فقد يُعرَى عنه جسمٌ جسمٌ ، أو ينتمى إلى  
هاتين ، انماء اللين والصلابة ، والزوجة والمهشاشة ، وغير ذلك \* .

== مثل اللدغ ، والتخدير .

ومعناه : أنك إذا استقرت الأجسام العنصرية ، واستقرت القوى الفعلية  
وجدت أن الجسم أحياناً يخلو عن بعض هذه القوى : أي يتعلم فيه جنس  
منها أو أجناس ، لأنه يتحقق من الجنس فرد ، دون فرد ، إذ في هذه الحالة تكون  
القوة متحققة وجنسها حاصلًا بحصول فرد هذا ، بل المراد أن يخلو الجسم  
أحياناً عن جنس بجميع أفرادها ، أو أجناس بأكملها .

كما مثل « الشيخ » بأن الجسم يوجد أحياناً ، ولا لون له أصلاً فجميع أفراد  
اللون تكون منعدمة ، وكذلك الرائحة والطعم .  
إلا الحرارة ، والبرودة ، والمتوسط بينهما :  
فلا يمكن أن يخلو جسم من الأجسام عن هذه الثلاثة ، فلا يكون : لاجاراً ،  
ولا بارداً ، ولا فاتراً .

غير أن قوله :

« أو وجدته منتمياً إلى الحرارة ... الخ » .

غير ظاهر فيه العطف بـ « أو » .

و « الواو » في هذا المقام أظهر منها .

فبها يصير معنى الكلام ، هكذا :

إذا استقرت العناصر ، وجدت منها ما يخلو عن أجناس من القوى الفعلية ==

= بأكملها : كاللون ، والرائحة والطعم .  
ووجدت الحرارة ، أو البرودة ، أو التوسط بينهما ، لازما لسكل جسم ،  
لا يخلو عنها كلها جسم من الأجسام .

\*\*\*

وأما بالنسبة للقوى الانفعالية :  
فيري أن العنصریات قد تعرى عن جميعها إلا عن :  
الرطوبة .  
واليبوسة .  
لأنها إما أن يسهل : تفرقها واتصالها ، وتشكلها وتركها للشكل .  
فتكون رطبة .  
أو يصعب : تفرقها واتصالها ، وتشكلها وتركها للشكل .  
فتكون يابسة .

أما ماعدا هاتين القوتين الانفعاليتين :  
فإن الجسم العنصرى ، قد يعرى عن جميعها ، بحيث لا يوجد فيه فرد منها  
أصلا . أو يوجد فيه ما ينتمى إلى : الرطوبة واليبوسة .  
كاللين والصلابة ، والزوجة والمشاشة ، والسلاسة .  
وذلك هو معنى قول « الشيخ » .

« وأما سائر ما يشبه ذلك ، فقد يعرى عنه جسم جسم ، أو ينتمى إلى  
هاتين ، انتهاء اللين والصلابة ، والزوجة والمشاشة » .  
قال « الطوسى » فى تعليل لزوم بعض القوى الفعلية والانفعالية للعناصر ،  
وعدم خلوها عنها .

= وعدم لزوم بعضها الآخر ، وخلو العناصر عنها أحيانا :

= « الأجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات :

المبصرة .

والسموعة .

والمشمومة .

والمذوقة .

والسبب في ذلك أن إحساس الحواس الأربعة ، بهذه المحسوسات ، إنما يكون بتوسط جسم ما : كالهواء . والماء .

ولا يمكن أن يتوسط المتوسط بين نفسه ، وغيره .

فإذن كل واحدة من هذه الحواس ، لا تدرك المتوسط الذي يتوسط لها ، بل تجده خاليا عما تتركه هي .

وتلك الأجسام لا تخلو عن الماهوسة ؛ لأنها لا تحتاج إلى متوسط .

وأيضاً قد تخلو الحيوان عن تلك المشاعر ، ولا تخلو عن اللمس .

فلذلك سميت « الماهوسات » بـ « أوائل المحسوسات ...

ثم التأمل والاستقراء ، يقتضيان أنها لا تخلو عن :

جنسين من الماهوسات :

أحدهما : جنس الحرارة ، والبرودة ، وما يتوسطهما . وهو الفعلى .

والثاني : جنس الرطوبة واليبوسة ، وما يتوسطهما . وهو الانفعالى .

والباقية :

إما أن تخلو هذه الأجسام عنها .

وإما أن تنتمى عند الاعتبار ، إلى هذين الجنسين .

فلذلك سميت هذه الكيفيات « أوائل الماهوسات » .

وهي التي بها تتفاعل الأجسام العنصرية ، وينفعل بعضها عن بعض ، فتمتولد =

= منها المركبات .

\*\*\*

بقي قول « الشيخ » :

« وأما الذى لا يمكن ذلك فيها أصلا ، فإغيرها من الأجسام . »  
ويلاحظ أن « الشيخ » وضعها فى ثنايا الحديث عن القوى الانفعالية .  
فبعد ما ذكر أن « الرطوبة » و « اليبوسة » لا يتخلو عنهما جسم من  
الأجسام العنصرية .

وقبل أن يذكر ما عدا هاتين القوتين ، من القوى الانفعالية ، ويبين جواز  
خلو الأجسام العنصرية عنها .

حشر بينهما القول الآنف الذكر .

ويقول « الإمام » فى تفسير هذا القول :

« إنه كالاتثناء من حكم القاعدة القائلة :

الرطوبة واليبوسة لا يتخلو عنهما جسم من الأجسام .

فكأنه قال : إلا الأفلاك فإنها تخلو عنهما . »

وذهب « الطوسى » أيضا هذا المذهب .

ورغم إجماعهما على هذا الشرح ، فلست أرى لهذا القول موضعا هنا ،  
إذ الحديث من أول الإشارة إلى آخرها ، إنما هو عن « الأجسام التى قبلنا » أى  
عن العنصریات بنص عبارة « الشيخ » نفسه ؛ فما الداعى لحشر الفلكيات  
بينها ؟ ! .

على أن العبارة فيها ركة ؛ إذ قوله :

« وأما الذى لا يمكن ذلك فيها أصلا » .

معناه فيما يظهر :

= وأما الأجسام التى لا يمكن خلوها عن الرطوبة أو اليبوسة .



تنبیه :

- الجسم<sup>(١)</sup> البالغ في الحرارة ، بطبعه ؛ هو النار .
- والبالغ في البرودة ، بطبعه ؛ هو الماء .
- والبالغ في الميعان ، هو الهواء .
- والبالغ في الجمود ، هو الأرض .

= فقله بعد ذلك :

- « فغيرها من الأجسام » .
- الاولى به أن يكون هكذا :
- « فغيرها من الأجسام » .
- أى : فهي أجسام غير تلك الأجسام ، أى الأجسام الفلكية .
- (١) يريد « الشيخ » أن يحصى أنواع العناصر ، ويعدها .
- وسينفع في ذلك بما تقدم له ص ٢٣٢ ، ٢٣٤ من أن القوى الفعلية ، التي لا يتخلو عن واحدة منها جسم من الأجسام هي :
- الحرارة .
- البرودة .
- والقوى الانفعالية التي لا يتخلو عنها جسم كذلك هي :
- الرطوبة .
- اليبوسة .
- وكما لا يتخلو جسم من الأجسام عن القوتين الفعليتين ، لا يجتمعان فيه .
- وكذلك يقال في القوتين الانفعاليتين .
- ففي ضوء هذه المعلومات ، يخصص « الشيخ » العناصر في أربعة :
- ١ - جسم يوجد فيه إحدى القوتين الفعليتين « الحرارة » .

=

= هو النار .

ب - جسم يوجد فيه القوة الأخرى ، من القوتين الفعليتين « البرودة » .  
هو الماء .

ج - جسم يوجد فيه إحدى القوتين الانفعاليتين « الميعان » أو  
« الرطوبة » .  
هو الهواء .

د - جسم يوجد فيه القوة الأخرى من القوتين الانفعاليتين « الجمود »  
« أو اليبوسة » .  
هو الأرض .

قال « صاحب الهدية السعيدية » ص ٧٣ :

« البسائط العنصرية :

هي بالاستقراء أربعة :

لأنها في الاستقراء ، لا تخلو عن :

حرارة .

وبرودة .

ورطوبة .

ويبوسة .

ولا يوجد عنصر ، لا يوجد فيه واحدة من هذه الكيفيات الأربع ، أو اثنتان منها .

ولا يمكن اجتماع الكيفيات الأربع ، أو ثلاث منها ؛ في جسم واحد منها .

لتضاد الحرارة للبرودة .

والرطوبة لليبوسة .

=

فتعين أن يكون في كل جسم بسيط عنصري ، واحدة من الكيفيتين  
الفعاليتين :

أعنى الحرارة والبرودة .

وواحدة من الكيفيتين الانفعاليتين :

أعنى الرطوبة واليبوسة .

فالحر اليابس : هو النار .

والحر الرطب : هو الهواء .

والبارد الرطب : هو الماء .

والبارد اليابس : هو الأرض .

ويقول أيضاً « أبو نصر الفارابي » في كتابه « عيون المسائل » ص ٧٣

من المجموع .

« والأجسام الكائنة من الأركان الأربعة :

فيها قوى تعطيها الاستعداد للفعال :

وهي : الحرارة والبرودة .

وقوى تعطيها الاستعداد لقبول الفعل :

وهي : الرطوبة ، واليبوسة .

وفيها قوى أخرى ، فاعلة ومنفعلة :

كالذوق الفاعل في اللسان والفم .

والشم الفاعل في آلة الشم .

وكالصلابة ، واللين ، والحشونة ، واللزوجة .

وهذه كلها تظهر من الأربع ، التي هي الأولى .

والجسم الشديد الحرارة بطبعه : هو النار .

والشديد البرودة : هو الماء .

والشديد الجرى : هو الهواء .

والشديد الانعقاد : هي الأرض .

وهذه للمواد الأربع ، التي هي أصول الكون والفساد ، قابلة لاستحالة بعضها ، إلى بعض .

والأشياء الكائنة الفاسدة ، التي تظهر ، إنما تظهر من الأمزجة التي تظهر فيها ، على النسب المختلفة ، التي تعطيها الاستعداد لقبول الخلق المختلفة ، والصور المختلفة ، التي بها قوامها .

ونعود إلى مناقشة عبارة « الشيخ » فنقول : إن قوله .

« البالغ في الحرارة » .

يفيد أن الحرارة كيفية تشتد وتضعف ، لاصورة تقوم بجوهرها ولا تختلف وقوله :

« بطبعه » .

إشارة إلى مصدر تلك الحرارة ، وأنه الصورة النوعية .

وأورد القضية القائلة :

« الجسم البالغ في الحرارة بطبعه ، هو النار » .

في صيغة تدل على مساواة طرفيها ، ليعلم أن هذا القول مميز للنار ، عما

سواها ، ومعرف لماهيتها .

وكذلك يقال في قوله :

« والبالغ في البرودة بطبعه ، هو الماء » .

بالنسبة لقوله :

« البالغ » .

ولقوله :

« بطبعه » .

وبالنسبة لإيراد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها .

\*\*\*

قال « الطوسي » :

« وإنما عبر عن الرطوبة ، واليبوسة بالميعان والجمود ؛ لوقوع التنازع في مفهوم الأوليين ، دون الأخيرتين ، مع أن المراد عنده واحد » .

وقال « الرازي » :

« لماذا صرح « الشيخ » في حرارة النار ، وبرودة الماء ؛ بأنهما حصلتا بطبعهما ، حيث قال :

البالغ في الحرارة بطبعه ، هو النار .

والبالغ في البرودة بطبعه ، هو الماء .

ولم يصرح بذلك في ميعان الهواء ، وجمود الأرض ؟ ! .

السبب في ذلك : أنه لم يشبهه على أحد ، أن الرطوبة واليبوسة ، مغايرتان للطبيعة النوعية ، التي هي العناصر الأربعة .

ولكن أكثر المتقدمين ذهبوا ، إلى أن :

طبيعة النار ، هي الحرارة .

وطبيعة الماء ، البرودة .

ولأن اشتباه الكيفيات الفعالة ، بالطبيعة الفعالة ؛ أكثر من اشتباه الكيفيات المنفعلة بها .

فلما وقع هذا الاشتباه في الكيفيتين الفاعلتين ، ولم يقع في الكيفيتين المنفعتين ؛ لاجرم أنه لما ذكر ، الكيفيتين الفاعلتين ؛ ذكر أنهما تصدران عن طبع الشيء ؛ تنبها على كونهما مغايرتين للطبيعتين ؛ واستغنى عن ذكر ذلك

والهواء<sup>(١)</sup> : بالقياس إلى الماء ، حارٌّ لطيفٌ ، يتشبه به الماءُ ، إذا سخُنَ  
ولطَفَ .

== مع الكيفيتين المنفعلتين == .

(١) مرت بنا ص ٢٣٢ ، ٢٣٤ أن الكيفيات الظاهرة ، أربع :

ثنتان فعليتان هما :

الحرارة .

والبرودة .

وثنتان انفعاليتان هما :

الرطوبة .

واليبوسة .

ومر بنا كذلك : أن الحرارة كيفية ظاهرة للنار .

والبرودة كيفية ظاهرة للماء .

والرطوبة كيفية ظاهرة للهواء .

واليبوسة كيفية ظاهرة للأرض .

وتقدم أيضا حصر العناصر وضبطها في أربعة بوساطة هذه الكيفيات

الأربعة الظاهرة .

كل هذا تقدم .

ويريد أن يفيد هنا أن ماهو كيفية ظاهرة ، لعنصر ، ليس هناك ما يمنع أن

يكون كيفية خفية لعنصر غيره :

فمثلا الهواء كيفيته الظاهرة ، هي الرطوبة ، ولكن له كيفية أخرى خفية

هي الحرارة .

فالحرارة التي هي كيفية ظاهرة للنار ، هي كيفية خفية للهواء .

=

والأرض : إذا خُلِّيتَ وطبَاعَهَا ، ولم تَسْخُنْ بِعِلَّةٍ ؛ بَرَدَتْ .  
وإذا خمدت النارُ ، وفارقتها سخونتها ؛ تكون منها أجسامٌ صلبةٌ  
أرضية ؛ يَقْدِرُ فِيهَا السَّحَابُ الصَّاعِقُ .

= والدليل على ثبوت كيفية الحرارة للهواء :

أن الحرارة تقتضى الخفة واللطافة .

والبرودة تقتضى الثقل والكثافة .

ثبت كل ذلك بالتجربة .

بناء على ذلك يكون الأسخن ، أخف وألطف .

والأبرد ، أثقل وأكثف .

والهواء أخف وألطف من الماء ، والماء أثقل وأكثف منه .

إذن الهواء حار بالنسبة إلى الماء .

وواضح أن الدليل أتيح : أن الهواء حار بالقياس إلى الماء .

وتلك هى الدعوى التى ادعاها « الشيخ » ؛ إذ أنه لم يدع أن الهواء حار

مطلقا ، لأنه بالقياس إلى النار ليس بحار ، إذ البالغ فى الحرارة هو النار ،  
على ما سبق .

لكن « الشيخ » لم يسلك فى اثبات حرارة الهواء بالنسبة للماء ، ذلك

المسلك ، الذى عرفته .

وإما سلك مسلكا آخر يحكيه « الطوسى » قائلا :

« إن الماء إذا سخن ولطف ، أى تخلخل .

يتشبه بالهواء . »

معنى ذلك أن فى الهواء مقدارا من الحرارة ليس فى الماء ، وإذا اكتسب =

الماء ذلك المقدار أصبح شبيها بالهواء .

إذن في الهواء حرارة .

ثم يقول « الطوسي » :

« ولشبهه الماء بالهواء ، تبخره وتضاعده في حيزه ؛ لانكونه هواء ؛ لأن ذلك

لا يكون تشبها .

والبخار هو أجزاء صغار ، مائية ، كثيرة ، مختلطة بالهواء » .

ومغزى كل هذا البحث : أن في الهواء من الحرارة ما ليس في الماء .

إذن الهواء عنصر غير الماء .

\*\*\*

كذلك يقال في الأرض التي قلنا : إن كفييتها الظاهرة ، هي اليموسة :

إن لها كيفية أخرى خفية هي البرودة .

ولكنها برودة نسبية ؛ أي بالنسبة للهواء ؛ إذ البارد على الإطلاق ، هو الماء .

\*\*\*

كذلك يقال في النار التي قلنا : إن كفييتها الظاهرة ، هي الحرارة :

إن لها كيفية أخرى خفية هي اليموسة .

ولكن يبوستها نسبية أي بالنسبة للهواء مثلا ؛ إذ اليابس على الإطلاق

هو الأرض .

فيخلص من كل ذلك - بوساطة هذه الكيفيات الخفية - أن العناصر

أربعة :

الهواء .

الماء .

الأرض .

النار .



فهذه (١) الأربعة مختلفة الصور .  
ولذلك (٢) لا تستقر النار ، حيث يستقر فيه الهواء .  
ولا الماء يستقر ، حيث يستقر فيه الهواء .  
ولا الهواء ، حيث يستقر فيه الماء .

(١) هذه هي نتيجة البحث السابق :  
سواء بمقتضى الكيفيات الظاهرة .  
أو بمقتضى الكيفيات الخفية .  
فقد أنتج هذا البحث بقسميه : أن العناصر أربعة ، ذوات صور مختلفة  
لأن آثارها مختلفة ؛ واختلاف الآثار يدل على اختلاف مصادرها . إذ قد  
سبق له ص ١٦٤ :

« أن الجسم البسيط لا يصدر عنه إلا شيء واحد » .  
(٢) وإذا كان قد مر طريقان ، لإحصاء العناصر وحصرها هما :  
أ — الاستدلال بالكيفيات الظاهرة .  
ب — الاستدلال بالكيفيات الخفية .  
فهناك طريق ثالث لذلك :  
هو الاستدلال باختلاف أمكنتها ، على اختلافها ، وفي الوقت ذاته على تعدادها .  
فالنار لا تستقر في المكان الذي يستقر فيه الهواء .  
إذن النار غير الهواء .  
كذلك الماء لا يستقر في المكان الذي يستقر فيه الهواء .  
إذن الماء غير الهواء .  
كذلك الهواء لا يستقر في المكان الذي يستقر فيه الماء .  
إذن الهواء ، غير الماء .

وذلك<sup>(١)</sup> في الأطراف أظهر\*

= ولعل مفاد الأخيرة مكرر مع ما قبلها .

قال « الطوسي » :

« والمزاجات بين العناصر المتجاورة تكون ستة .

لكن « الشيخ » اقتصر منها على ثلاثة :

هي صعود النار من حيز الهواء .

ونزول الماء منه .

وصعود الهواء من حيز الماء .

وبقي هبوط الأرض من حيز الماء .

وصعود الماء من حيز الأرض .

وهما أيضا ظاهران .

وهبوط الهواء من حيز النار .

وهو خفي » .

(١) يدل على الحالة التي يكون فيها طلب كل واحد من العناصر الأربعة

لمكانه الطبيعي أظهر وأوضح .

فمثلا ادعينا فيما سبق أن الهواء يفر من مكان الماء ويصعد منه إلى أعلى ،

فإذا كان الجسم من الهواء الذي وضع رعم أنفه في مكان الماء ، قد نزل به

وأضعه في قاع الماء ؛ فإن صعوده إلى مكانه الطبيعي يقتضى مقاومة جميع طبقات

الماء التي تعلوه ، ولأنها كثيرة ، فتكون مقاومته لها ضعيفة .

أما إذا كان هذا الجزء من الهواء ، قريبا من سطح الماء أى في طرفه ،

فإن ضعف الطبقة التي تعلوه ، يجعله قوى المقاومة ، فيدفع بها في سهولة

ليصعد إلى مكانه الطبيعي .

تبيينه :

من (١) ظن أن الهواء يطفو فوق الماء ، لضغط ثقل الماء إياه ، مجتمعاً تحته ، مُقللاً له ؛ لا بطبعه .

كذباً به ؛ أن الأكبر يكون أقوى حركة ، وأسرع طفوياً .

والقسري يكون بالضد من هذا .

وكذلك الحال في الحركات الأخر \*

== وذلك معنى قوله :

« وذلك في الأطراف أظهر » .

أى أن طلب العناصر الأربعة لأما كنها الطبيعية، حين لا تكون فيها ، يكون أظهر وأوضح ، حين تكون هذه العناصر التي ليست في أما كنها ، في الأطراف ، أى في أطراف الأجسام التي تشتمل عليها قسراً ، أو كونها في أطراف هذه الأجسام ، يجعلها قريبة من أما كنها الطبيعية .

وعلى المثال الذي ضرب بناه لك بالنسبة للماء والهواء ، قس غيره .

(١) مر بنا في التبيين السابق أن :

« النار لا تستقر حيث يستقر فيه الهواء .

ولا الماء يستقر حيث يستقر فيه الهواء .

ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء » .

ومر بنا أن « الشيخ » اتخذ من تباين أما كن هذه الأجسام دليلاً على أن

ميولها الطبيعية مختلفة ، وبالتالي على أن أجسامها متباينة ، لأن الجسم الواحد

لا يقتضى أشياء مختلفة .

==

= ولما كان من المحتمل أن يكون طلب الهواء ، لأن يكون فوق الماء ، لا لأنه  
يميل بطبعه إلى أن يكون فوق الماء ؛ بل لأن الماء أثقل منه ، وأنه لشدة ضغطه  
الهواء - حين يكون الهواء تحته - يطلب الهواء سبيلا إلى الخلاص والهروب ،  
فيتسرب متامسا طريق الخلاص إلى أعلى ، حيث لا يوجد ماء .

وهذا الاحتمال يبديه ويؤيده قوم ذهبوا إلى أن :  
« العناصر كلها طالبة لمركز العالم ، لكن الأثقل يسبق الأخف فيضغطه ،  
و يدفعه إلى فوق .

ولذلك يطفو الأخف فوقه » .

لما كان ذلك الرأي محتملا أن يقال - وفيه ما يبطل الحجة الثالثة التي ذكرها  
« الشيخ » في التنبيه السابق ، للاستدلال على تباين العناصر - أراد « الشيخ »  
أن يناشئه هنا فقال :

لو كان هذا الرأي صحيحا ، لزم أن السكمية من الهواء التي تكون في باطن  
الماء ، كلما كانت أكبر ، كانت حركتها إلى الطفو فوق سطح الماء ، أبطأ وأضعف .  
ذلك ؛ لأنها بطبعها تطلب مركز العالم المنطبق على مركز الأرض - كما يدعى  
أحباب هذا الرأي - وإنما الماء وشدة ضغطه لها ، هو الذي يدفعها إلى الصعود  
إلى أعلا .

فحركة الهواء إلى أعلا - إذن - قسرية . وللقصور كلما كان قويا كانت  
مقاومته قوية ، فكانت مطاوعته للقاصر ضعيفة .

فوجب - بمقتضى ذلك - أنه كلما كان جزء الهواء الذي تحت الماء كبيرا ،  
كانت حركته إلى الصعود فوق الماء ، أبطأ وأضعف .

لكن المشاهد غير ذلك ، وأنه كلما كبر الجزء من الهواء الذي يكون تحت  
الماء ، كانت حركته إلى الطفو فوق الماء أسرع وأعنف وأشد .  
=

== فدل ذلك على أنه يطلب مكانه الطبيعي فوق الماء .  
هكذا يستدل « الشيخ » وهو - فيما أرى - استدلال له وجاهته . إلا أن  
في النفس منه شيئاً .

ذلك أننا كلما أزلنا الماء من تحت الهواء ، وجدنا الهواء يهبط ليملاً الفراغ  
الذي يخالو بزوال الماء .

ولو فرض وأزلنا الماء كله ، لشغل الهواء مكانه ، ونزل إلى موضعه .  
بل لو فرض وأزلنا الأرض ، أو طبقة كبيرة منها ، ولم نستبق إلا المركز ؛  
لهبط الهواء إلى حيث يحيط بهذا الجزء الباقي .

وفي ذلك ما يدل لهؤلاء القوم الذين يذهبون إلى أن الأجسام كلها تطلب  
مركز العالم .

هذا . ولما كانت دعوى « الشيخ » عامة :

تصور بأن الأجسام الأربعة : النار ، والهواء ، والماء ، والأرض ، ذات  
أماكن طبيعية تطلبها بطبيعتها ، ولا تنتقل عنها إلا قسراً .

وكان اعتراض المعارض عاماً كذلك ؛ لأنه يذهب إلى أنه ليس لواحد من  
هذه الأجسام كلها ، التي تشغل أماكن مختلفة ، طبيعة تطلب ذلك المكان ، وإنما  
هي تقيم في هذه الأماكن قسراً .

وهي تطلب بطبيعتها مركز العالم .

ولما كان رد « الشيخ » جزئياً ؛ إذ أنه افترضه بالنسبة لخصوص الهواء  
مع الماء ، دون أن يتعرض للنار مع الهواء ؛ ولا للعاء مع الأرض .

قال : إن ما قيل بالنسبة للهواء مع الماء ، يمكن أن يقال نظيره بالنسبة  
للأجسام الأخرى بعضها مع بعض .

وذلك هو معنى قوله :

تنبيه :

قد يبرد<sup>(٦)</sup> الإناء بالجمد ، فيركبه ندى من الهواء :  
كلما لقطته مُدَّ إلى أي حدٍّ شئت .

= « وكذلك الحال في الحركات الأخر » .

\*\*\*

وقول « الشيخ » : « مقلا » .

من قولهم : « أقلّ الجرّة . أطاق حملها » .

(١) قال « الطوسي » :

« يريد إثبات السكون والفساد في العناصر .

والاستدلال على اشتراكها في الهيولى ،

فنقول :

تغيرات الأجسام ، بصورها ؛ لاتقع في زمان ، لأن الصور لاتشتد

ولا تضعف ؛ بل تقع في آن ، وتسمى فسادا أو كونا .

وتغيراتها ، بكميياتها ؛ تقع في زمان ؛ لأنها تشتد وتضعف ، وتسمى استحالة .

والفساد والسكون : إنما يقع بين جسمين ، يفسد أحدهما ويكون الآخر .

ولما كانت العناصر أربعة ، وكان من الممكن أن يفرض هذا التغير بين

كل واحد فيها ، وكل واحد من الثلاثة الباقية ، كانت أنواع السكون والفساد ،

اثني عشر ؛ الحاصل من ضرب الأربعة في الثلاثة .

لكن الواقع منها أولا ، هو ما يكون بين عنصرين متجاورين ، لا على

سبيل الطفرة ؛ فإن الأطراف لا تتكون من الأطراف ، إلا بعد تكونها أوساطا .

أعني لا يتكون الهواء من الأرض ، إلا بعد تكونها ماء .

=

ولا يكون ليس إلا في موضع الرشح .  
ولا يكون عن الماء الحار ، وهو أطفُ ، وأقبلُ للرشح .  
فهو إذن هواء استحال ماء .

= وحينئذ يكون ذلك التكون بالحقيقة ، مركبا من تكوينين يتقدمانه .

والعناصر المتجاورة ، تقع بينها ثلاث ازدواجات :

أحدها : بين النار والهواء .

والثاني : بين الهواء والماء .

والثالث : بين الماء والأرض .

ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد .

— يعني أنك وقد فرضت أولا :

وصيرورة النار هواء .

وصيرورة الهواء ماء .

وصيرورة الماء أرضا .

وهذه ثلاثة ازدواجات .

يمكن أن نفرض عكس هذا ، وهو :

وصيرورة الأرض ماء .

وصيرورة الماء هواء .

وصيرورة الهواء نارا .

وهذه الأقسام: روعى أن يكون الانقلاب فيها حاصلًا بين الجسم وما يلاصقه

لا بين الجسم ، وما يبعد عنه ، حيث يكون بينهما جسم فاصل .

ولذلك يقول « الطوسي » —

فإذن الأنواع الأولى ستة ، وهي بسائط .

= وأربعة من الباقية تتركب من بسطين .  
— يعنى أن الانقلاب يكون حاصلًا بين الجسم وبين مايلي ملاصقه ، بحيث  
يكون بين الجسمين المستحيابين ، جسم واحد فاصل — وهى :  
تكوّن الهواء من الأرض .  
وتكوّن الماء من النار .  
وعكسهما .

— يعنى أن تتكون الأرض من الهواء .  
وأن يتكوّن النار من الماء .  
وإثنان مركبان من ثلاث بسائط .  
— يعنى أن الانقلاب يكون حاصلًا ، بين جسم وجسم بحيث يفصل هذين  
الجسمين جسمان آخران ، لا جسم واحد —  
وهما :  
تكوّن الأرض من النار .  
وعكسه » .

\*\*\*

هذه هى الصور الممكنة للازدواج بين العناصر الأربعة .  
فلننظر إلى أى الصور عرض « الشيخ » ، ولعله لا يعرض لجميعها ، إذ  
فى ذلك طول يخرج عن المنهج الذى سار عليه فى هذا الكتاب .  
وإذا عرض للبعض ، وترك البعض ، كان فى البعض المعارض له ، تنبيه  
على المتروك .  
فقوله :

« قد يبرد الإناء بالجمد » .



شروع في صورة من الصور البسيطة ، أعنى التي ينقلب فيها الجسم إلى الجسم الذى يلاصقه دون أن يكون بينهما فاصل .  
تلك هى انقلاب الهواء ماء .

وإثبات ذلك بدليلين :

١ - الندى الحادث على الإناء المبرد بالجمد .

والجمد بفتح الجيم ، وسكون الميم ، بوزن فلس ، ماجمد من الماء ، وهو ضد الذوب ، بفتح الذال المشددة ، وسكون الواو .  
وهو مصدر سمي به .

والجمد بفتح الجيم والميم ، جمع جامد ، كخادم وخدم .

وجمد الماء أى قام ، وبابه دخل ونصر .

ب - السحاب المتولد في قلال الجبال .

أما الأول : وهو الندى الحادث على الإناء ، فيمكن تصويره بصورتين :

الصورة الأولى ، هى ما يظهر من عبارة « الشيخ » ، وعبارة « الطوسى » .

وبيانها : أن يوتى بقطعة من الجمد ، وتوضع تحت إناء ، بحيث لا تكون

تلك القطعة من الجمد مائلة للإناء ، وملاصقة لسكل أركانه ، بل يكون فى الإناء

فراغ ، وتكون بعض أجزائه غير تماسة للجمد .

فتبرد جوانب الإناء ، بتأثير قطعة الجمد فيها ، فيتأثر الهواء الملامس لسطح

الإناء من الخارج ، ببرودته ، فيتكاثف ، وتتكون نقط مائية تشبه الندى ،

على سطح الإناء من الخارج ، وكلما أزلنا الماء المتكون على سطح الإناء ، تكون

غيره ، وهكذا :

فهذا الندى المتكون على سطح الإناء من الخارج :

١ - إما أن يكون أصله هواء استحال ماء .

- ٢ - وإما أن يكون أصله قطرات مائية صغيرة ، كانت مبعثرة في الهواء ، فلما أحست بالبرودة التي على سطح الإناء ، تدافعت إليها ، وتكونت هناك .
- ٣ - وإما أن يكون قطرات مائية صغيرة ، انفصلت من الجمد ونفذت من مسام الإناء ، وتراكت على سطح الإناء .

\*\*\*

على « الشيخ » أن يثبت بطلان الاحتمالين الثاني والثالث ليثبت له صدق الأول .

وقد ذكر « الطوسي » ما يمكن أن يقال في إبطال الاحتمال الثاني . قال :

« وهذا الاحتمال باطل :

لأن الهواء اللطيف بالإناء لا يمكن أن يشتمل على أجزاء كثيرة من الماء ، خصوصاً في الصيف .

فإن الأجزاء المائية ، إن كانت باقية ، فقد تتصاعد جداً لفرط حرارة هوائية ولا تبقى مجاورة للإناء .

وعلى تقدير بقائها هناك ، يلزم أحد ثلاثة أشياء :

إما نفاد تلك الأجزاء ، إذا تواتر حدوث الندى ، بعد تنحيته عن الإناء مرة بعد أخرى ، فينقطع حصوله على الإناء مع كون الإناء بحاله الأول .

وإما تناقصها ، فيكون حصوله في كل مرة ، أنقص مما كان قبلها .

وإما تراخي أزمته حصولها ، فيكون بين كل حصولين زمان أطول مما بين حصولين قبلهما .

وذلك على تقدير أن تجتمع الأجزاء التي تكون في هواء أبعد ، إليه ، مع أن ذلك بعيد جداً ، لأن تلك الأجزاء الصغيرة ، مع جذب حرارة الهواء إياها ، لا تتمكن من خرق حجم كبير من الهواء .

=

= ولكن الوجود يخالف جميع ذلك ، لأننا نرى حدوث الندى مرة بعد أخرى ، على وتيرة واحدة ، بشرط أن ينحى عن الإناء ما حدث عليه ، ويكون الإناء على حاله من التبرد .

ويعتبر قول « الشيخ » :

« كما التقطته مد إلى حيث شئت » .

أى كلما التقطت الندى الحاصل على سطح الإناء ، نشأ غيره على مثل حاله من الكثرة ، مادامت برودة الإناء الناشئة من برودة الجمد يحالها .

تصورنا موجزا لهذا الرد الذى ذكره « الطوسى » ، وشققه ذلك التثقيب . وقبل أن أذكر وجهة نظر معارضة لهذه الوجهة ، ولما تكون ، أعرض عليك بطلان الاحتمال الثالث .

\*\*\*

أما بطلان الاحتمال الثالث القائل . إن هذا الندى الكائن على سطح الإناء رشح من داخل الإناء حيث يوحد الجمد ، إذ يتحلل منه أجزاء صغيرة ، تنفذ من مسام الإناء ، إلى سطحه الخارج . فقال قال « الطوسى » فى رده :

« والاحتمال الآخر :

أن يترشح الماء فى داخل الإناء ، وهو أيضا باطل لوجوه : أحدها : أن الندى قد يوجه ، من غير أن يكون فى الإناء ماء ، بل بسبب جمود الجمد الذى لم يتحلل بعد .

والثانى : أن ذلك يقتضى أن لا يوجد الندى ، إلا فى موضع الرشح ، لكن ليس الحكم بأن لا يوجد إلا فى موضع الرشح ، مطابقا للوجود ، فإنه يوجد فوق ذلك الموضع .

وأشار « الشيخ » إلى هذا الوجه بقوله :

« ولا يكون ليس إلا في موضع الرشح » .

فدل قوله على أنه لم يمنع وجود الندى عن الرشح ، بل منع اختصاصه  
بكونه من الرشح ، فإن هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة .

والثالث : أن الماء إذا كان حاراً ، وجب أن يوجد الرشح أيضاً ، بل ينبغي  
أن يكون الرشح أكثر ، لأن الحار أطف ، وأقبل للرشح ، لرقّة قوامه .  
وليس كذلك .

وأشار الشيخ إلى ذلك بقوله :  
الرشح ليس إلا في موضع الرشح  
الرشح ليس إلا في موضع الرشح

« ولا يكون ذلك من الماء الحار ، وهو أطف وأقبل للرشح » .

ولما تم له « الشيخ » بمقتضى هذا البيان بطلان الوجهين الثاني والثالث ،  
تعيين الأول .

ولذلك صرح بنتيجة هذا الدليل فقال :

« فهو إذن هواء استحال ماء » .

أى حيث ثبت أن الندى المتكون على سطح الإناء ، لم يكن قطرات صغيرة  
مبعثرة بين الهواء .

ولم يكن رشحا من داخل الإناء .

تعيين أن يكون هواء استحال إلى ماء ،

وهو المطلوب .

\*\*\*

الصورة الثانية لهذا الدليل على ما سيأتيك في نص كتاب « المتبر » .

أن يقال : يوضع إناء خال إلا من الهواء ، مسدود الفوهة ، محكم سدها .

داخل خمد ، فيلاحظ أن قطرات مائية تتكوّن فوق سطحه الداخلي .

فهذه القطرات المائية لا يتخلو :

١ - إما أن يكون قد تسرب من الثلج الموجود خارج الإناء .

= ب - وإما أن يكون هو مجموع القطرات المائية الصغيرة التي كانت منتشرة داخل كمية الهواء الموجودة في الإناء .

- > وإما أن يكون هواء استحال ماء .

لا يمكن القول بأنها من الثلج الموجود خارج الإناء .

لأنه لو كان هذا الأمر صحيحا ، لوجب أن يتسرب الماء إلى باطن الإناء حين يوضع الإناء داخل الماء ؛ إذ تسرب الماء في هذه الحالة ربما يكون أكثر من تسرب الثلج الذي لم يذب منه إلا قليل .

مع أن المشاهد أنه حين يوضع الإناء داخل ماء لا يتكون في داخله شيء من الماء .

وأیضا قد يكون الإناء من المعدن الذي لا يسمح بمرور شيء أثناءه ، ولا ينفوذ شيء فيه ، كالذهب والزجاج .

مع أنه في هذه الحالة أيضا يشاهد تكون القطرات المائية على السطح الداخلي للإناء .

فليست إذن متسربة من خارج الإناء إلى داخله .

وأما القول بأنها تكونت من ماء كان منتشرا داخل الهواء الموجود في الإناء على هيئة ذر صغير لا يرى ، فلما أحس برودة الإناء المتسربة إليه من برودة الجمد ؛ تجمع على سطح الإناء .

فهو أيضاً غير مسلم ؛ لأنه لا يمكن أن يكون في كمية الهواء الصغيرة المحبوسة داخل الإناء ، كل هذا القدر من الماء ، دون أن يحس به .

وإذا بطل هذان الاحتمالان ، تعين الثالث ، وهو أن هذه القطرات المائية ،

هواء استحال ماء .

وهو المطلوب .

وكذلك<sup>(١)</sup> قد يكون صَحْوٌ في قَلَلِ الجبال ، فيضرب الصَّرُّ هواءها ؛  
فيجمدُ سحابا ، لم يَنْسَقْ إليها من موضع آخر ، ولا انعقد عن بخارٍ مُتَصَعِّدٍ ؛  
ثم يُرى ذلك السحابُ يهبطُ ثلجا ، ثم يَضْحَى ، ثم يعود .

(١) هذا هو الدليل الثاني ، وأحد الدليلين اللذين نهنا عليهما فيما سبق  
ص ٢٥٣ ومفاده :

أنه يشاهد في قَلَلِ الجبال - بضم القاف ، وفتح اللام ، جمع قلة ، بضم  
القاف ، وفتح اللام المشددة ، بمعنى : أعلى الجبل . وقلة كل شيء أعلاه - حيث  
الجو صحو - والصحو : ذهاب الغيم ، واليوم صاح . والسماء مصحبة بضم الميم ،  
وسكون الصاد ، وكسر الحاء ، وفتح الياء ، أو صحو - فيضرب الصَّرُّ هواءها  
- والصر بكسر الصاد المشددة ، برد يضرب النبات والحِث - فيتكوّن  
سحاب كشيْف .

وهذا السحاب لا يمكن أن يكون قد سبق إلى هذه الجهة من جهة أخرى ؛  
إذ لو كان قادما من جهة أخرى ، لأمكن ملاحظة ذلك ؛ إذ سير السحاب مما  
يدرك بالحس .

— وكلمة « ينسق » بفتح الياء ، وسكون النون وفتح السين ، وسكون القاف  
من : انساق ينساق ، فلما دخل الحزم على المضارع سكنت القاف ، فأصبح هناك  
ساكنان : القاف وحرف العلة قبلها ، فتخلص من التقاء الساكنين بحذف  
حرف العلة ، واكتفى بالفتحة قبله دلالة عليه .

ولكن طبعت « ليدن » ضبطت هذه الكلمة ، بضم الياء ، وفتح السين  
غير مشددة ، وهو ضبط محير وغير مفهوم -

ولا يمكن أيضاً أن يكون ، قد تسكون من بخار ماء في هذه الجهة ، =

= ثم علا في جوف السماء حتى أدركته البرودة فانعقد سحابا ؛ إذ المفضوض  
أن هذا الصحو كان في قتل الجبال وأعاليها ، حيث لا ماء هناك أصلا .  
فيكون هذا الماء المنعقد سحابا ، هواء استحالة ماء .  
وكان في القدر كفاية لإثبات المدعى ، وهو فساد الهواء ، حتى يتسكون  
منه ماء .

ولكن «الشيخ» تابع الدورة ، فقال :  
ويشاهد أن هذا السحاب يهبط ثلجا ، ثم إذا تعرض هذا الثلج ، لحرارة  
الشمس ، يذوب ماء ، ثم يعود .  
ولست أدري ما المراد بالعود في عبارة «الشيخ» هل يريد أنه يعود الماء هواء .  
فيكون في ذلك إتمام للدورة ، واستدلال على استحالة الهواء ماء ، والماء  
هواء ؟

أم يريد أن الماء يعود بخارا ؟  
إن كان ذلك هو ما يريد ، فليس فيه إثبات استحالة الماء هواء ؛ إذ لم يدع  
أحد أن بخار الماء ، هواء .  
انظر نص « الطوسي » سابقا ص ٢٤٤ .

— وكلمة « يضحى » في عبارة « الشيخ » مأخوذة من قولهم :  
« ضاحية » كل شيء ناحيته البارزة . يقال هم ينزلون « الضواحي » ومكان  
« ضاح » أي بارز .

و «ضحى» - بفتح الضاد ، وكسر الحاء ، وفتح الياء - للشمس « ضحاء »  
بفتح الضاد والحاء ، برز لها .

وضحى يضحى ، بوزن سعى يسعى ، ضحاء بفتح الأوليين ، بمعنى الفعل  
السابق -

= ومما ينبغي ملاحظته أن « الطوسي » يحكى عن « الشيخ » :  
« أنه شاهد هذه الحال - يعنى تكون السحاب على قتل الجبال ... الخ -  
بجبال طبرستان وطوس وغيرها . »

\* \* \*

بهذا يكون « الشيخ » قد فرغ من الاستدلال على استحالة الهواء ماء .  
وقبل أن ننتقل معه إلى إثبات الاستحالة بين عنصرين آخرين: غير الماء  
والهواء . نبين أن دليلي « الشيخ » هذين قد صادفا طعنا .  
ذلك أن « الشيخ أبا البركات البغدادي » في كتابه « المعبر » قد ذهب  
إلى أن الواقع هو الصورة الثانية ، التى تقول بأن الماء الذى فى الإناء ، يجتمع  
من قطرات مائة كانت مبعثرة فى الهواء .

وأن السحاب المنعقد فى الجو الصاحى ، هو أيضا رذاذ ماء كان فى الهواء  
فأحس بالبرودة فانعقد سحابا قال ج ٢ ص ١٦٥ :

« فأما أن الماء يستحيل هواء .

والهواء يستحيل ماء .

فلا .

بل إذا سخن الماء ، تتصعد أجزاءه ، وتفرق ، وتتبدد رذاذا فى الهواء ،  
فيخفى ويعسر على أبصارنا تمييز قليله ومتفرقه ، عن الهواء .

وأما كثيره ومجتمعه ، فهو الذى يكتنف الهواء ويغلظه ، بعد إشفافه ولطفه

فيصير سحابا وغيا ؛ ولذلك يعود ، إذا برد ، هابطا ؛ فيقطر مطرا .

لأن صعوده ، كان من ضيق جامع ، إلى سعة مفرقة - كما عرفت - .

وهبوطه بالعكس : من سعة مفرقة إلى ضيق جامع .

= فكلما تفرق فى صعوده ، صغرت أجزاءه فتبددت رذاذا خفيا .



= وكلما اتصلت في نزولها ، اجتمعت أجزاء كبارا ، فثقلت وهطلت مطرا .  
فترى استحالتة عن برد إلى حر ، وحركته صاعدا متفرقا بالحر ، وهابطا  
مجتمعا بالبرد .

فأما تغير جوهره عن كشافه المائية ، إلى رقة الهوائية ؛ فلا .

\* \* \*

والهواء كذلك يسخن ويبرد ، ويصعد وينزل ، بتحريك الحرارة والبرودة  
ويظن الأكترون : أنه يستحيل ماء ، بالبرد .

قالوا : لأن الكوز الفارغ ؛ إذا دفن في الثلج ، مع تغطية رأسه ، ومنع  
ما يدخل إليه ؛ إذا ترك زمانا وجد فيه ماء .

ولم يدخل إليه رشح من الجمد ؛ فإن الكوز قد يكون من الأجسام التي  
لا ترشح ، كالذهب والزجاج .

ولو دخل إليه رشح من الجمد ، لقد كان دخول الماء إليه أسهل ، ولا نجد  
فيه ذلك ، إذا تركناه في وسط الماء زمانا ، كما إذا تركناه في الثلج زمانا .

وكذلك إذا ملئ الكوز ثلجا - والتعبير بـ « ملئ » ، غير دقيق ؛ لأنه  
قد صربك ص ٢٥٦ ، ٢٥١ في عبارة « الشيخ » ما يفيد : أن الكوز لم يعلأ بالجمد  
حتى ينتنى له القول : بأنه لو كان الندى المتكون على السطح الخارجى نتيجة  
الرشح ، لوجب أن لا يتكون ذلك الندى ، إلا على الجزء من السطح المقابل  
للجمد ، مع أننا نراه يتكون في ذلك الجزء من السطح ، وفي غيره من الأجزاء  
مما لم يكن في مقابلتها من الداخل جمد ، وهذا هو تصوير « الشيخ » فيما سبق  
للدليل . وهو تصوير أدق ، من ذلك الذى يصوره به « البغدادى » ، إذ أننا  
حين نفترض الإناء مملوءا ثلجا ، لا يمكن أن ندفع القول بأن الندى على السطح  
الخارجى للإناء ، كان نتيجة الرشح ، بأن بعض قطرات الندى توجد على =

= أجزاء من السطح ، ليس في مقابلتها شيء من الثلج حتى يرشح .  
وإذا لم نستطع أن نقول ذلك ، كسنا قد أضعفنا الدليل بهذا التصوير ، إذ  
تمام الدليل متوقف على هذه النقطة ، ونعود بك إلى إتمام نص « البغدادى » -  
وجد محيطه يتكامل برذاذ الماء ، وما ذلك لرشح ، وإلا لكان الماء به أولى .  
فهو في الحالين لاستحالة الهواء المحيط والمحوى ، ماء .

\*\*\*

والجو الصافي الراكد الهواء ، يتسكدر في زمن قصير . وينعقد سحابا ،  
ويتسع ، من غير مدد يتصل به من موضع آخر .  
بل يبتدىء قليلا ، ثم يتسع اتساع استحالة ، حتى يصير سحابا كثيفا عامافية قطر  
مطرا كثيرا .

ولو كان عن بخار صاعد ، لرؤى مدده ، في زمان اتساعه وزيادته .  
فماذا ، إلا لأن البرد أحال ثم أحال ، واتسع في الاستحالة ، حتى عم وكثرو قطر .  
وهذه أشياء توجب ظنونا بمسخها الإمعان في النظر .

\*\*\*

أما الكوز المدفون في الثلج ، واجتماع الماء فيه ، فلو أنه لاستحالة الهواء ،  
لوجب أن يتصل المدد في الزمان ، على التشابه في الزيادة ، حتى يتملىء .  
ولا نراه كذلك ، بل يصير فيه قدر من الماء في زمان ، ثم لا يزيد مثله ،  
في مثل ذلك الزمان ، ولا نصفه في ضعفه ، بل يبقى على حد لا يزيد عليه .  
فما ذلك لاستحالة الهواء ماء بالبرد ، وإلا لاتصلت الاستحالة ، حتى يتملىء .  
بل لأجزاء مائة كانت في الهواء المحصور في الكوز ، فلما بردت نزلت ،  
 واجتمعت فاتصلت ، وانفصلت عن الهواء إلى قعر الكوز . =

= فلما استصفها البرد المصفي من الهواء ، بالإحدار ، كما يستصفها الحر عن الأرضية بالتصعيد ، لم يتصل مددها ، وبقي الكوز بعد ذلك في الشايج ، ما بقي ، فلم يزد ما فيه من الماء .

وكذلك يكون الحال ، فيما نرى على سطحه من الأجزاء المائية .

\* \* \*

وأما الجو وما قيل فيه ، فلا يلزم أن يكون عن الاستحالة ، بل عن برد عرض لرذاذ مبدد في موضع من الجو عال ، هبط فاجتمع اجتماعا سحابيا ، مكثرا للهواء ، فلما برد اجتمع ، فقوى برده وفشا ، وامتد إلى أجزاء أخرى ، فبردت واجتمعت ، فاتصلت .

ثم كذلك سرى في الرذاذ المبدد في الهواء ، فجمعه .

لا في الهواء فأحاله .

والدليل على ذلك :

أن السحاب لا يتلاشى في الجو ، كما يجتمع ، بل يقطر ويتبدد بالرياح وحركة الهواء ، ولو كان باستحالة ، لا تصل مدد المطر والثلج ، لاتصال مدد البرد بالثلج الواقع على الأرض ، فكان لا يصحو الجو ، إلا بجر حادث ، أو ربح مبددة ، وليس كذلك .

فإن يوم الصحو عن الثلج والمطر ، أبرد من يوم المطر .

والهواء الملاصق للثلج النازل على الأرض ، أولى بالبرودة من الذي في أعلى

الجو ، فلم لا يكتف ويصير ماء أو ثلجا ؟!

كما كثف في الجو حتى قطر ، والهواء الذي عندنا أكتف من هواء الجو

وأشد استعدادا للاستحالة بالبرد .

== فما رأينا إلى آخر نظرنا هذا المستقصى :

هواء استحال ماء .

ولا ماء استحال هواء .

بوجه من الوجوه ، ولا أدى إلى ذلك النظر ، ولا ثبت بحجة يعتمدها .

\*\*\*

تلك وجهة نظر « البغدادي » ، وهي كما ترى ضد وجهة نظر « الشيخ »

وقد انبرى « الطوسي » لرد على « البغدادي » قال :

« وقيل على ذلك :

إن كانت برودة الإناء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالإناء ، فوجب أن يصير كل ذلك الهواء ماء ، ولا محالة يسيل الماء حينئذ ، ويتصل به هواء آخر ويصير أيضا ماء ، إلى أن يجرى الماء جريانا صالحا .

وإذ ليس كذلك ، فعلم أنه حدث من أجزاء مائة قليلة المدد .

وأجيب عنه : بأن جرم الإناء لصلابته ، لا يتكيف بالكيفيات الغريبة

سريعا ، وعند التكيف ، تحفظ الكيفية بطيئا .

فإذا أخت عليه القوة المكيفة ، اشتد تكيفه بها ، فوق ما يشتد تكيف

غيره ؛ ولذلك ربما توجد الأواني الرصاصية ، المشتملة على المائعات الحارة ، أسخن

من تلك المائعات .

فالإناء المذكور لشدة تبرده ، يفسد الهواء المطيف به .

والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة ، يحيله الهواء المطيف به ظاهره

عن برودته الشديدة سريعا .

فلا يفسد الهواء ، مادام على سطح الإناء ماء .

أما إذا تنحى منه ، واتصل الهواء بالسطح ، عاد إلى فساده . =

= تلك وقفة ، مع « الشيخ الرئيس » وهو يقرر : أن الماء يستحيل هواء ، والهواء يستحيل ماء ، ويسند ذلك بالتجربة .

ومع « الشيخ البغدادي » ، وهو ينقض هذه النظرية ، ويقم على وجهه نظره ، شواهد من التجارب أيضا .

ومع « الطوسي » ، ينتصر لـ « الشيخ الرئيس » ويدعم وجهة نظره .  
لعلها طالت ، ولكننا قصدنا إلى هذا التطويل قصدا ، لئيك أن القدامى من الباحثين في الطبيعة ، كانوا يفرغون قصارى جهدهم في البحث والاستقصاء ، يريدون - في صدق - أن يكشفوا عن وجه الطبيعة الحق ، وأن يتعرفوا مكنوناتها ، وأسرارها .

نعم إن وسائلهم إلى هذا التعرف وتجار بهم العلمية التي كانوا يجرونها للوصول إليه ، كانت بدائية ، تتسم بسمة البساطة ، ولكنها على كل حال ، كانت عدتهم الوحيدة ؛ فلم يكن لديهم ماهو أكمل منها ، ثم أغضوا عنه ، زهدا في البحث الحق ، وقناعة بالحدس والتخمين ، عن العلم واليقين .

فإذا جاء أولئك القدامى - بعد ما عرفت من أمرهم ما عرفت - وركبوا قياسا منطقيا ، مقدماته بعض هذه القضايا الطبيعية التي وصلوا إليها ، بعد كل هذا العناء ، لتوصلهم تلك المقدمات - المعلومة لهم فيما يرون هم ، وإن كنا نحن نرى الآن ، بعد ما تبسرت لنا وسائل البحث الدقيق ، وأسعفتنا النهضة العلمية ، بآلات وأدوات ، لم تيسر لهم ، فجعلتنا لانظمين إلى كل ما اطمأنوا إليه ، ولا نشق بكل ما وثقوا به : أن تلك المقدمات ليست علما -

إلى علم ما يجهلون ، كما هو الشأن في المنطق الذي يلوز العقل بكتفه ليعصمه من الخطأ ، حين يريد أن يستفيد بواسطة معلوماته القديمة ، علم ما لم يكن يعلم من قبل ، مما له بهذه المعلومات مناسبة :

= أقول : إذا صنع القدامى هذا الصنع ، فهل ترضى لنفسك أيها المنصف ، أن تقول مع القائلين : إن القدامى ما كانوا يعرفون منطق المادة ، وما كانوا يعنون بالكشف عن سر الطبيعة ، ولا كان لهم بذلك السر دراية .

وإنما كانت عنايتهم ، مقصورة على منطق الصورة ، فهم إنما يبحثون عن تحديد أنواع العلاقات والترابط بين المقدمات والنتائج ، على فرض صحة المقدمات لاعلى صحتها في نفس الأمر .

هل ترضى لنفسك أيها الباحث ، الذي عرف من شأن القدامى ، مارويته لك : أن تذهب مع هؤلاء الناهيين ، اغترارا بظاهر قول القدامى في تعريف القياس :

« إنه قول مؤلف من قضايا متى سلمت ، لزم عنها لذاتها قول آخر »

ان هذا التعريف - كما قلت في قسم المنطق من الاشارات ص ١٧٧ وما بعدها ، ٢٠٧- يقصده به بيان الجانب الصوري للقياس ، والجانب الصوري ، قلب ، عنايته مقصورة على حسن سبك ما يوضع فيه ، دون تغيير جوهر ذلك المسبوك ، فهو إن كان ذهباً ، فسيظل ذهباً ، ولن ينقلب رصاصاً ؛ وإن كان رصاصاً فسيظل كذلك ، ولن ينقلب ذهباً .

وإنما مهمة صورة القياس ، أن توجد لك بين أجزاء هذا المادة نوعاً من الترابط الوثيق العرى .

وليس تعريف القياس والبحث في صورته ، هو كل ثروتهم المنطقية .

بل لهم وراء ذلك ، وقبل ذلك ؛ بحث في مادته ، بحث على بساطته في نظر المستحدثين ، كان له في نظرهم شأن وأى شأن .

فلم يكونوا في بحوثهم العالمية - كما يريد أن يفهم بعض الباحثين المعاصرين - يحلقون في جو هذه العبارة :

=

وقد<sup>(١)</sup> تُخْلَقُ النَّارُ بِالنَّفَاخَاتِ ، مِنْ غَيْرِ نَارٍ .

= « متى سلمت » .

وَأَنْ بَحْوْهُمْ كُلِّهَا كَانَتْ مَدْمُوعَةٌ بِهَذَا الطَّابِعِ ، طَابِعِ الْاِقْتِرَاضِ الْمُحْضِ ،  
دُونَ النَّزُولِ إِلَى وَاقِعِ الْأَمْرِ .

(١) شُرُوعٌ فِي بَيَانِ الْاِزْدِوَاجِ الْوَاقِعِ بَيْنَ عُنْصُرَيْنِ آخَرَيْنِ هُمَا :

الهواء .

والنار .

قال « الطوسي » :

« أَمَا صِيرُورَةُ النَّارِ هَوَاءً ، فَظَاهِرٌ ؛ لِأَنَّ الشَّعْلَ الْمُرْتَفِعَةَ ، تَضْمَحَلُّ فِي الْهَوَاءِ  
عَلَى مَا يَشَاهِدُ ، وَلَا تَبْقَى لَهَا حَرَارَةٌ مُحْسُوسَةٌ .

ولذلك لم يذكرها « الشيخ » .

وأما عكسه ... الخ »

وعكسه هو صيرورة الهواء نارا .

واستدل « الشيخ » على ذلك على ما يذكر « الطوسي » قائلا :

« وَقَدْ تَخْلُقُ النَّارُ بِالنَّفَاخَاتِ مِنْ غَيْرِ نَارٍ ، وَيَكُونُ ذَلِكَ بِالْحَاحِ النَّفْخِ عَلَى

السَّكْبَرِ ، وَسَدِّ الطَّرِيقِ الَّتِي يَدْخُلُ فِيهَا الْهَوَاءُ الْجَدِيدُ ، كَمَا يَشَاهِدُ ذَلِكَ مَنْ يَزَاوِلُهُ .»

وقال « صاحب الهدية السعيدية » ص ٨٧ .

« وَكَذَلِكَ النَّارُ الْكَائِنَةُ فِي كُورِ الْحَدَادِينِ ، إِذَا خَمَدَتْ تَصِيرُ هَوَاءً .

وأما عكسه : فَسَكَمَا فِي كُورِ الْحَدَادِينِ ، إِذَا سَدَّتْ مَنَافِدَ الْهَوَاءِ الْجَدِيدِ ،

وَأُلْحَ فِي النَّفْخِ فِي السَّكْبَرِ .

وقد (١) تحلُّ الأجسامُ الصلبةُ الحجريةُ ، مياها سيَّالةً .  
يعرف ذلك أصحابُ الحيل .

= والقول بأنه يجوز أن يتسخن الهواء تسخناً شديداً ، يعمل عمل النار ، كما أن السموم تنضح الأبدان وتحرقها ؛ مكابرة تكذبها المشاهدة .  
أما « البغدادى » فهو إن عارض في استحالة الهواء ماءً ، والماء هواءً ؛ فلا يعارض في استحالة النار هواءً ، والهواء نارا .

قال ج ٢ ص ١٦٧ :

« بل رأينا الهواء يستحيل نارا بالاشتعال ، والنار تستحيل هواء بالانطفاء ولا يمكن أن يكون ذلك ، باجتماع أجزاء بعد تفرقها .  
ولا بتفرق أجزاء بعد اجتماعها .  
كما كان في الماء والهواء .

فإن الشرارة الواحدة ، تحيل في الساعة الواحدة بالاشتعال ، ما يكثر عن أن يقال : إنه لاجتماع أجزاء نارية متفرقة .

ثم البرد ، يجمع أجزاء الماء ويحركها إلى الاتصال .  
والحر يفرق الأجزاء النارية ، ويبددها بالانفصال .  
فلا تجمع الشرارة إلى نفسها ؛ من الأجزاء ، ما جمعت القطرة إلى نفسها .  
بل الأمر بالعكس ، والاحالة أسرع وأكثر ، والحال أشهر وأظهر .  
وكذلك في الانطفاء ... الخ »

(١) هنا هو الازدواج الثالث ، وهو الواقع بين الأرض والماء .

مبدأ بصيرورة الأرض ماء ، فقال :



كما قد (١) تجمد مياه جارئة تُشربُ ، حجارة صلبة .

= إن الأجسام الصلبة الحجرية ، قد تنحل وتفسد إلى مياه سيالة .  
ثم إن « الشيخ » لم يفعل بإزاء هذه الدعوى ، أكثر من إحالة الأمر إلى أصحاب الحيل .

وقال « صاحب الهدية السعيدية » في ذلك ص ٨٩ :  
« وأما انقلاب الأرض ماء ، فكما يجعل « أصحاب الإكسير » الأجسام الصلبة الحجرية ، مياهها : بتغييرها بالإحراق والسحق ملحاً أو نوشادراً ؛ ثم إذابتها وتصيرها مياهاً سيالة .

أو بإلقائها في المياه الحارة ، وتحليلها بها ، وإدامة الحياة عليها ، حتى تصير مياهاً جارئة .

وكما يشاهد : أن الأجزاء الأرضية الندية المحترقة ، تصير ملحاً ، وتذوب بالماء ، فتصير ماء .

(١) هذا هو الجانب الآخر من جوانب الازدواج بين الأرض والماء .

وقد مر له في الفقرة السابقة ، استحالة الأرض ماء .

ويريد هنا أن يبين استحالة الماء أرضاً .

قال :

ألا ترى : أن المياه الجارية التي يستساغ شربها ، تنقلب حجارة صلبة ؟

قال « صاحب الهدية السعيدية » ص ٨٩ :

« وأما انقلاب الماء أرضاً ، فكما يشاهد في بعض المياه الجارية : أنها تنعقد

بعد خروجها من منابعها ، أحجاراً صلبة .

= وأيضاً أصحاب الحيل الإكسيرية ، يعتقدون المياه أحجاراً .

= ولا يتوهم : أن في المياه التي يتراءى انقلابها أحجارا ، أجزاء أرضية ، تنعقد حجرا ، بعد ماذهب عنها الماء بالتبخر ، أو النضوب .

إذ لو كان كذلك ، كان ماينعقد حجرا ، أقل قليل بالنسبة إلى المياه .  
لأن الأجزاء الأرضية في تلك المياه ، في غاية القلة ، بحيث لا يحس بها ، وليس الأمر كذلك ؛ فإن ماينعقد حجرا ، يكون قريب الحجم ، من حجم الماء الذي يتحجر .

ويظهر أن صاحب « الهدية السعيدية » ملخص للإشارات وشروحها ، جعل ذلك همه وهدفه ، دون أن يستصفي الحق ويستخلصه ويكون له في الأمر رأى .  
أما صاحب « المعتبر » فهو على غير هذا النهج .

ولذا فهو يخالف في هذا الازدواج الأخير ؛ كما خالف في الازدواج الأول المدعى حصوله بين الهواء والماء .

ولم يوافق إلا على الازدواج بين النار والهواء .

قال ص ١٦٤ :

« فالأرض تتغير بأن تسخن ، وتبرد ، وتتحرك بالحرارة إلى فوق ، وبالبرودة إلى أسفل ، وتخالط الماء والهواء والنار ، ويعرض لها بذلك الاختلاط اتصال وانفصال .

فأما أن تتغير في الجوهر والقوام ، بأن تكون وتفسد ، فما لم يظهر لحس ؛ ولم يتضح لعقل ، بنظر ودليل يعول عليه .

ومن قال بذلك ، قال تخميننا وظنا ، واحتج عليه بما لا يصدقه الحس ، ولا يشيده النظر ؛ لأن أجزاءها الأولى لاتتجزأ ، وكثافتها الطبيعية لانتلف ولا تترق ؛ كما يرق الماء ويلطف ، بعد كثافته التي تكون بالجمود .

= ولا يستحيل غير الأرض أرضا : لالنار ، ولا الهواء ولا الماء .

= أما النار فلأن الانطفاء يحيلها هواء ، لأرضاً .

والهواء بعيد عن ذلك .

والماء يجمد ثلجاً ، ولا يستحيل أرضاً .

ومن ظن أنه يستحيل أرضاً ، قاس في ظنه الثلج على جمودها .

وكانت الأرض عنده الباردة اليابسة .

والثلج بارد يابس .

فلم يفرق بين الأرض ، والثلج .

والفرق : هو أن الجمود والكثافة في الثلج ، تنحل وتاطف ، بتيسير

الحرارة ؛ وترطب بعد يسه .

وليس كذلك الأرض ؛ فإن النار الشديدة لاتذيبها .

وقوم ظنوا ، مع معرفتهم بأن الثلج غير الأرض : أن الماء كما يجمد ثلجاً ،

يستحکم جموده بقوة البرد ، على طول الزمان ؛ فتثبت فيه الكثافة ،

ويصير أرضاً .

وغرهم : أنهم رأوا مياهها سائلة ، من عيون جارية صافية ، يعدل بها عن

سبيل جريها ، إلى موضع تقف فيه فتجمد صخرا جليدا ، يعسر كسره ؛

ولا تذيبه الحرارة .

فظنوا ذلك استحالة من الماء أرضاً ، وجعلوه من الكون الذي له

ثبات وبقاء .

وما أصابوا في ظنهم .

وإنما ذلك كالحص المبلول بالماء ، ويخالفه في منظره ، ويشتهه لصغر الأجزاء

وجريانه بحرارته ، ودفع بعضه بعضاً ؛ وهو ممتزج بأرضية غالبية ، لا يمهله الجريان

ريثاً تنحل مائيته المخالطة ، حتى تجف وتجمد .

=

فهذه (١) الأربعة قابلة للاستحالة : بعضها إلى بعض .  
فلها هيولى مشتركة \*

= فإذا وقف تحللت المائية المخالطة بالتبخير ، وبقيت الباقية فيه على مزاجها المستحكم بالأرضية ؛ فانعقد كما ينعقد الجص المبلول ، فلا تذيبه النار ، كما تذيب الثلج ، ولا تحلله بالتبخير كما تحلل الماء ، بل تحلل مائمه بالإحراق ، وتعيد أرضيته كلسا ، كغيرها من الأجزاء الأرضية .

ولو أن الأرض تدوب وتحلل ماء بالحر ، لكانت الصناعة تتولى إذابتها عن آخرها ، فلا تترمد ، ولا تتكلس ، وليس كذلك .

بل التصعيد والتحليل ، ينتهي إلى مالا يتصعد ، ولا يرق ، ولا يلطف .  
فما وجدنا فيما نغاني بالصناعة والتدبير ، شيئاً من الماء يصير أرضاً ، ولا من الأرض ما يصير ماء ؛ بل يفارقها الماء ، وتبقى على أرضيتها .

وقال « البغدادي » أيضاً ص ١٦٧ :

« فالعناصر التي نراها تتغير وتستحيل ، من غير كون ولا فساد ؛ هي الأرض والماء . »

(١) هذه هي النتيجة المترتبة على تلك البحوث السابقة على فرض سلامتها وصحتها .

وأما إذا لم تسلم تلك المقدمات ، فلا يمكن الوصول إلى هذه النتيجة .  
قال « الطوسي » :

« والسؤال الذي ذكره « الفاضل الشارح » مما اقتضته قريحة بعض أصحابه

— لعله يعني « البغدادي » — : أن هذه التغيرات المشاهدة ، تكون استحالة في الكيف .

= مثلا : الهواء الذى صار ماء ، استحال فى حرارته إلى البرودة ، فهو هواء فى جوهره ، ولكنه متكيف بكيفية الماء - ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد - فليس بشيء .

لأنه يقتضى الإنكار لأمور محسوسة .  
وعلى تقديره ، فيحتمل أن تكون العناصر جميعا ، جسما واحداً متكيفا بهذه الكيفيات ، ومع ذلك بقاء الكيفية التى استحال إليها العنصر ، مع زوال السبب المقتضى إياها ، دل على حدوث صورة تستحفظها » .

\* \* \*

ومما هو جدير بالملاحظة هنا ، قول « الإمام الرازى » تعليقا على هذه البحوث :  
« ويجب أن يعلم : أن الكلام فى أمثال هذه الأمور ، اقناعى ضعيف جدا .  
ولولا أنى التزمت استخراج الفوائد ، من ألفاظ هذا الكتاب ، تنبها للمقلدة على وقوفى من هذا الكتاب ، على ما لم يقف عليه أحد ، ممن سبقنى ، وأنى ما أقدمت على الاعتراض جزافا .

لما كنت أجوز تضييع زمانى فى مثل هذه الكلمات » .  
إذ فى هذا النص دلالة على أمرين :

أحدهما : عدم موافقة « الرازى » لـ « الشيخ الرئيس » ، كما لم يوافقهما « البغدادى » .

وثانيهما : أن « الإمام الرازى » ألف هذا الشرح ، للإشارات على نحو ما ألف « الغزالى » « مقاصد الفلاسفة » :

وليدفع عن نفسه تهمة أنه يرد على الفلاسفة فى كتبه عن جهالة وغير علم ، لاحبا فى الإشارات ورغبة فى النفع بها بشرحها وتبسيطها .

إشارة وتبئيه:

هذه <sup>(١)</sup> هي أصول الكون والفساد ، في عالمنا هذا .  
وهي <sup>(٢)</sup> الأركانُ الأوَّلُ .  
وبالحريَّ <sup>(٣)</sup> أن تتمَّ بها عدَّةُ ذواتِ الحركةِ المستقيمة .

(١) لقدمرت بناص ٢٥٠ الصور الاثنتا عشرة ، الناشئة من كون العناصر الأربعة ، وفسادها ، فلا جرم أن قال هنا إنها أصول الكون والفساد في عالمنا هذا ، أى عالم الكون والفساد .  
(٢) وكما أن هذه العناصر الأربعة ، هي المادة الأساسية التي يعتمدها الكون والفساد ، هي كذلك المادة الأساسية ، لنشوء الأجسام منها .  
وإما قيدها بـ «الأول» لأن هناك أركاناً أخرى سواها تتكون منها الأجسام كالأعضاء بالنسبة لجسد الإنسان ، ولكن هذه الأعضاء ليست المادة الأساسية الأولى ، بل هي نفسها مكونة عن أشياء أسبق منها تعتبر أصولاً لها . فاحترز بهذا القيد عن الأركان التي ليست بأول .

(٣) مر بنا ص ٢١٩ أن ما يتكون ويفسد يتحرك حركةً مستقيمة .  
وهذه العناصر الاربعة على ما رأينا ص ٢٧٢ تتكون وتفسد ، فهي إذن تتحرك حركةً مستقيمة .

وبما أن ذوات الحركة المستقيمة ، إما :  
خفيفة .

وإما ثقيلة .

وكل منهما :

إما مطلق .

حين يُوجدُ خفيفٌ مطلقٌ ، ينحو نحو جهة فوق : كالنار .

وثقيلٌ مطلقٌ : كالأرض .

وخفيفٌ ليس بمطلق : كالهواء .

وثقيلٌ ليس بمطلق : كالماء .

وأنت (١) إذا تَعَقَّبْتَ جميعَ الأجسام التي عندنا ، وجدتها مُنتسبة بحسب

الغلبة ، إلى واحدة من هذه التي عددنا \*

= وإما ليس بمطلق .

فإذن الأقسام أربعة .

فالمتحرك حركة خفيفة مطلقاً : النار فإنها تطفو فوق العناصر كلها .

والمتحرك حركة خفيفة لامطلقاً ، الهواء ، فإنه يرسب في النار ، ويطفو

على الماء .

والمتحرك حركة ثقيلة مطلقاً : الأرض ، لأنها تطب مركز العالم .

والمتحرك حركة ثقيلة لامطلقاً : الماء ، لأنه يطفو على الأرض ، ويرسب

في الهواء .

(١) فيه دلالة على أن الأجسام المركبة تتركب من هذه العناصر ، يعنى أنها

لا تخرج عنها ، لأنه لا بد من اجتماعها جميعاً في كل جسم .

ودلالة أيضاً على أنها تنحل إليها .

ومعنى هذه الفقرة : أن الأجسام تتكون من هذه العناصر ، ولكن بعضها

يكون قليلاً ، فلا يدرك ، والبعض يكون كثيراً فيدرك ، وينسب الجسم غالباً

إلى هذا العنصر الغالب ، فمثلاً الماء ، لا يخلو من وجود عناصر أخرى فيه كالتراب =

= والهواء . ولكن لقلّة هذين الجزأين ، لا يظهران . فيقال : إن هذا الجسم ماء؛ مع أن فيه مع الماء أشياء أخرى ، كما يقول أصحاب الكمّون .

ويقول « الطوسي » :

« في هذه الفقرة ، تعريض بأن المركب من الأجزاء المتساوية منها ، غير

موجود . »

ودعوى :

أن الهواء يميل بطبعه إلى فوق ، ميلا غير مطلق .

وأن النار تميل بطبعها إلى فوق ، ميلا مطلقا .

وأن الماء يميل بطبعه إلى تحت ميلا غير مطلق .

وأن الأرض تميل بطبعها إلى تحت ، ميلا مطلقا .

لم تصادف قبولا لدى « الإمام » واعترض عليها .

وقد حكى « الطوسي » اعتراضه ، ودفعه ، قال :

« وتشكك « الفاضل الشارح » في ميل الهواء :

بعدم الإحساس . والتمثيل بأن الحجر إذا وضعنا يدنا تحته ، أحسسنا بثقله .

ليس بقوى .

لأن الحجر جزء مفصول من كل الأرض ، فالميل فيه موجود بالفعل .

والهواء متصل بكله ، فالميل فيه ليس إلا بالقوة .

أما المفصول منه ، كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء ، فيخرج ميّله إلى

الفعل ، ويحس به :

واستبعاده أيضا لبقاء الأجزاء النارية في بدن الإنسان ، مع كونها مغمورة

في الأجزاء الأرضية والمائية ؛ ليس بقوى ؛ لأنه بالنظر إلى ما يحفظه ، ليس

ببعيد ، على ماسياتي .



تبيينه :

هذه <sup>(١)</sup> يُخلق منها ما يُخلق، بأمزجة تقع فيها ، على نسب مختلفةٍ ، مُعدَّةٌ نحو خِلقٍ مختلفةٍ ، بحسب المعدنيات والنبات والحيوان ؛ أجناسها وأنواعها .

= وإنكاره وجود النار في المركبات ؛ بأنها لا تنزل عن الأثير ، إلا بالقسر ، ولا قاسر هناك .

ولا تتكون عن غيرها ؛ لأن استعداد الجزء المخلوط بغير النار ، لقبول النارية ، اضعف من استعداده لقبول غيرها .

أيضا ليس على ما يجب ؛ لأن المعد ، كإسخان الشمس وغيرها ، إذا صار غالبا على سائر الأجزاء ، يصير الاستعداد لقبول النارية أقوى » .

(١) يريد أن يبين كيف تتولد المركبات من الأصول الأربعة .

والمركبات أنواع ثلاثة :

ذو صورة لانفس له ، ويسمى معدنا .

وذو صورة هي نفس غذائية ، ونامية ، ومولدة للمثل ، لاحس ولاحركة

إرادية له ، ويسمى نباتا .

وذو صورة : هي نفس غذائية ، ونامية ، ومولدة للمثل ، وحساسة ، ومتحركة

بالارادة ؛ ويسمى حيوانا .

والاشارة في قول « الشيخ » :

« هذه يخلق ... الخ » .

إلى العناصر التي مر حصرها في أربعة .

والذي يخلق منها هو المركبات ، التي تسمى بالمواليد الثلاثة : المعدن ، =

= والنبات ، والحيوان .

وقوله :

« بأمزجة تقع فيها على نسب مختلفة » .

بيان لكيفية خلق المركبات .

أى تخلق المركبات ، من العناصر ، بوساطة مزاج - أى كيفية خاصة على ماسيأتى شرحه بعد - يقع فى تلك العناصر ، على نسب مختلفة : من الحرارة والبرودة ؛ واليبوسة والميوعة ، بحسب اختلاف أجزاء العناصر ، قلة وكثرة وما شاكل ذلك .

وقوله :

« معدة نحو خلق مختلفة : بحسب المعدنيةات ، والنبات والحيوان ، أجناسها وأنواعها » .

معناه : أن تلك العناصر ، بعد أن تحصل فيها الكيفية المخصوصة التى تسمى المزاج ، على حسب مقادير الأجزاء التى تجمعت من العناصر المختلفة ، تصبح مستعدة لأن تحل فيها الصورة النوعية الخاصة ، التى تتناسب مع المزاج الخاص الذى حدث .

فالمراد بـ « الخلق المختلفة » هى الصور النوعية .

ثم فسر « الشيخ » الجسم الجديد الذى نشأ :

عن تجمع الأجزاء المختلفة من العناصر المختلفة .

وعن حصول الكيفية الخاصة ، السمة بالمزاج ، والناشئة عن اجتماع

تلك الأجزاء .

وعن حصول الصور النوعية ، التى يقتضها المزاج الخاص ، الذى اقتضاه

الكمية المخصوصة من العناصر المختلفة .

وهذه الصور النوعية ، هى التى عبر عنها « الشيخ » بـ « الخلق المختلفة » =

ولكل<sup>(١)</sup> واحد من هذه صورة مقومة<sup>٢</sup>، منها تنبعث كيميائته المحسوسة.

= أقول : فسر « الشيخ » الجسم الناشئ عن كل ذلك بأنه :

إما المعدن .

وإما النبات .

وإما الحيوان .

وأجناس وأنواع ذلك .

(١) سبق له « الشيخ » أن تحدث عن :

أ - العناصر باعتبارها الأصل الذي تنشأ منه المركبات .

ب - والمركبات التي هي الموالييد الثلاثة ، المعدن والنبات والحيوان

وأجناسها وأنواعها .

فإلى أى هذين القسمين - العناصر ، والمركبات - يشير بقوله :

« ولكل واحد من هذه صورة مقومة - وفي نسخة « ولكل واحدة من

هذه ... الخ » .

قال « الرازي » بهذا الصدد :

« وأما قوله : ولكل واحد من هذه ، صورة مقومة ، هي مبدأ كيميائته

المحسوسة .

فالصورة النارية : غير الحرارة واليبوسة .

والصورة المائية : غير البرودة والرطوبة .

وهو صريح في أنه يفهم من عبارة « الشيخ » : أن الإشارة راجعة للعناصر ،

=

لا للمركبات .

== كما أن عبارة « الشيخ » هي أيضا صريحة في ذلك .

فيكون الحديث إذن عن الصورة النوعية للعناصر ، وقد سبق له أن أثبت  
الصورة النوعية ص ٦٠ .

فما الداعي له إلى الحديث عنها مرة أخرى ؟!

قال « الطوسي » في الجواب عن ذلك :

« يريد أن يفرق :

بين الصور ، التي هي الكمالات الأولى .

وبين الكيفيات التي هي الكمالات الثانية .

وإنما احتاج إلى ذلك لكون الأمزجة من الكمالات الثانية ، الصادرة عن  
الكمالات الأولى .

فقال : ولكل واحد من هذه ، صورة مقومة : أي صورة نوعية ، يصير  
ذلك الواحد بها هو هو ؛ على ما بين في النخط الأول ص ٥٢ ، منها تنبعث  
كيفياته المحسوسة » .

فالداعي إلى العودة للكلام على الصورة النوعية ، في نظر « الطوسي » هو  
التفرقة بينها من حيث إنها مقومة للنوع ، وبين الكيفيات الخارجة عن  
حقيقة النوع .

لكن « الطوسي » يدعى أنه قد مر في النخط الأول إثبات أن الصورة  
النوعية من المقومات .

ولكن الذي مرّ في النخط الأول : أن الصورة الجسمية هي التي تكون  
من المقومات .

وكل الذي ذكره « الشيخ » في الصورة النوعية هو قوله ص ٦٠ : =

وربما<sup>(١)</sup> تبدّلت الكيفية وانحفظت الصورة :  
مثل ما يعرض للماء أن يسخن ، أو أن يمتلئ عليه الجود والميعان ؛ ومائته  
محفوظة .

= « والهيمولي :

قد لا تخلو أيضا عن صور أخرى .  
وكيف !! ولا بد من أن تكون إما مع صورة توجب قبول الانفكاك  
والالتئام والتشكل : بسهولة ، أو بعسر .  
أو مع صورة توجب امتناع قبول تلك .  
وكل ذلك غير الجرمية .  
وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص ، أو وضع خاص ، متعينين .  
وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة ، المشترك فيها » .  
وهذا لا يوجب كون الصورة النوعية جزءاً من حقيقة الجسم .  
فهـل « الطوسي » يريد أن يفهم أنها مقومة لنوع الجسم ، لا لمطلق  
الجسم ، حتى يستطاع فهم كلام « الشيخ » هنا ، واعتباره الصورة النوعية مقومة  
للجسم ؟

(١) استدلال من « الشيخ » على ما ذهب إليه من مباينة الصورة النوعية  
الداخلة في قوام الحقيقة .  
للكيفيات المحسوسة .  
ذلك : أن الكيفية تتبدل فيسخن الماء ، وتزول برودته . أو يجمد بعد  
أن كان مائعا .

=

وتلك (١) الصورة مع أنها محفوظة؛ فإنها ثابتة لا تشتد ولا تضعف،  
والكيفيات المنبعثة عنها بخلاف.

وتلك (٢) الصور مقومات للهبولي - على ما علمت - ، والكيفيات

= أو العكس .

مع بقاء صورته النوعية ، التي هي المائية ، كما هي .  
فدل ذلك على مباينة المائية ، التي هي الصورة النوعية للحرارة والبرودة ،  
والجمود والميعان .  
والمتبدل غير الثابت .

(١) دليل ثان على مباينة الصورة النوعية ، للكيفيات المحسوسة .  
ومفاده :

أن الصورة ، مع أنها محفوظة ؛ فإنها ثابتة لا تشتد ولا تضعف .  
والكيفيات المنبعثة عنها بخلاف ذلك .  
فمثلا : لا يكون الإنسان أشد إنسانية من آخر . وجزأ أن يكون أشد  
حرارة منه .

(٢) دليل ثالث على مباينة الصورة النوعية ، للكيفيات المحسوسة .  
ومفاده :

أن الصور النوعية مقومات للهبولي على ما علمت - أنظر ما مرّ ص ٥٢ ، ٦٠ .  
هل تجده فيما هناك اعتبر الصورة الجسمية هي الجزء الأخير المقوم للهبولي  
أم الصورة النوعية - .

والكيفيات أعراض . والأعراض كائنة ما كانت لواحق وتوابع .  
فلذلك لا تعد الصور من الأعراض .

أعراض<sup>١</sup> ، والأعراض<sup>٢</sup> ، كائنة ما كانت ، لواحق<sup>٣</sup> ؛ فلذلك لا تعدُّ الصورُ من الأعراض .

وأيضاً<sup>(١)</sup> : فإن حركاتها بالطبع ، وسكوناتها بالطبع ، مُنبِئَةٌ عن تلك القوى الطبيعية الخفية .

وإذا امتزجت<sup>(٢)</sup> لم تفسد قواها ، وإلا فلا مزاج .

---

(١) سبق له « الشيخ » أن قرّر ص ١٥٩ :

أن الطبيعة هي مبدأ أول للحركات ، والسكونات التي تكون بالطبع .  
وقرر هنا في هذه الإشارة :

أن الكيفيات الشديدة والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف فيها أحد أنواع الحركات ، منبئة عن الصور النوعية .

فأراد أن ينبه في هذه الفقرة :

إلى أن الصورة النوعية التي تنبعث عنها الكيفيات .  
والطبيعة التي هي مبدأ الحركات والسكونات .

شيء واحد بالذات مختلف بالاعتبار .

فهو باعتبار كونه مبدأ للحركات والسكونات ، يسمى طبيعة .

وباعتبار كونه مقوماً للهوى ، يسمى صورة .

وباعتبار كونه مبدأ للتأثير في الغير ، يسمى قوة .

(٢) قال « الطوسي » في شرح هذه الفقرة :

« قال « الشيخ » في « الشفاء » :

« سكن قوماً قد اخترعوا في قرب زماننا مذهباً غريباً . وقالوا :

إن البسائط إذا امتزجت ، وانفعل بعضها عن بعض ، تأدى ذلك بها : =

بل<sup>(١)</sup> استحالت<sup>٥</sup> في كفيّاتها المتضادة ، المنبعثة عن قواها ، مُتفاعلةً فيها ،  
حتى تكتسى كفيّةً متوسطةً ، توسطاً ما ، في حدِّ ما مُشابهة في أجزائها .  
وهي المزاج . \*

= إلى أن تخلع صورها ، فلانكون لواحد منها صورته الخاصة ، ولبست حينئذ  
صورة واحدة :

فتصير لها هيولى واحدة ، وصورة واحدة :  
فمنهم من جعل تلك الصورة أمراً متوسطاً بين صورها .  
ومنهم من جعلها صورة أخرى من النوعيات .  
فقوله ههنا :  
« لم تفسد قواها » .

إشارة : إلى إبطال ذلك المذهب ، والحجة عليه ، بأنه لا مزاج حينئذ ، بل  
هو فساد ، وكون .

لأن المزاج : إنما يكون عند بقاء المترجات بأعيانها » .

(١) أى أن العناصر إذا امتزجت ، لم تفسد قواها ، ولكن تستحيل  
كفيّاتها المتضادة كالحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، إلى أمر وسط بين  
كل أولئك ، فيكون بارداً بالقياس إلى الحار ، وحاراً بالقياس إلى البارد ، ويابساً  
بالقياس إلى الرطب ، ورطباً بالقياس إلى اليابس .

وتلك الكيفيات المتضادة ، هي المنبعثة عن القوى التي تحدثنا عنها قريباً  
ص ٢٨٣ وقلنا :

إنها قوة باعتبار .

وصورة نوعية باعتبار آخر .



= وطبيعة باعتبار ثالث .

وهذه الكيفية المتوسطة بين الكيفيات المختلفة لأجزاء المركب يكون توسطها توسطاً نسبياً ، على معنى أنها تتأثر بمجموعة الأجزاء .  
فمثلاً لو كان هناك عشرة أجزاء باردة ، وثلاثة حارة ، كانت الكيفية الحادثة ، آخذة من الحار والبارد ، بما يساوي نسبة العشرة إلى الثلاثة ، فتكون إلى الحرارة أقرب منها إلى البرودة بمقدار زيادة العشرة عن الثلاثة .

وهذا معنى قول « الشيخ » .

« توسطاً ما » .

وهذه الكيفية الحادثة المنفصلة عن كيفيات الأجزاء قبل أن تتفاعل ، تتوزع على الأجزاء المكونة لهذا المركب .

فيكون نصيب كل جزء من هذه الكيفية واحداً .

فمثلاً حين يختلط نار وماء ، كما في جسم الإنسان .

ينشأ عن اجتماعهما كيفية هي وسط بين حرارة النار ، وبرودة الماء ، وهذه الكيفية ، توزع على النار والماء معاً ، فيكون نصيب الماء من هذه الكيفية مثل نصيب النار : أعنى أن درجة حرارة النار حين تقاس بمقياس درجات الحرارة تكون هي نفس درجة حرارة الماء .

وكذلك يقال في الرطوبة واليبوسة ، حين يختلط رطب بيباس .

فيتنازل اليابس عن شيء من يبوسته إلى الرطب

ويتنازل الرطب عن شيء من رطوبته إلى اليابس .

ويكون ذلك التنازل ، متأثراً بالكمية المقدارية ، للرطب واليباس .

فبعد هذا تصبح الكيفية التي يتمتع بها الجسم اليابس في أصله هي نفس

الكيفية التي يتمتع بها الجسم الرطب في أصله .

=

وهم وتنبية :

ولعلك (١) تقول : لا استحالة في الكيف أيضا ، ولا في الصورة .  
ولم يسخن الماء في جوهره ؛ بل فشت فيه أجزاء نارية داخلته .  
ولاما يظن أنه برد ؛ بل فشت فيه أجزاء جمدية مثلا .  
فإن قلت : ذلك ؛ فاعتبر حال المحكوك ، والمخلخل ، والمخصخص ،  
حين يحمي ، من غير وصول نارية غريبة إليه .

وهذه الكيفية المتوسطة هي ما تسمى بـ « المزاج » .  
وقد عرف « صاحب الهدية السعيدية » في ص ٩٤ « المزاج » ، فقال :  
« هذه البسائط ، إذا اجتمعت ، وتماست ، وتفاعلت : بعضها في بعض ،  
بكيفياتها المتضادة ، وكسرت صورة كل منها كيفية الآخر ، تحصل كيفية متوسطة  
توسطا ما ، بين الكيفيات المتضادة ، متشابهة في أجزاء المركب .  
وتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج » .  
(١) مر بنا ص ٢٨٤ معنى المزاج ، وأنه قائم على أساسين .  
أحدهما :

أن العناصر ذوات الكيفيات المختلفة ، تتبادل هذه الكيفيات ، فالحر  
يعطى البارد من حرارته ، والبارد يعطى الحر من برودته . واليابس يعطى الرطب  
من يبسه . والرطب يعطى اليابس من رطوبته .  
وثانيتها :

أن النار المختلطة بباقي العناصر ، على سطح الأرض ، ليست هابطة من مكانها  
للمصاقب لمقع فلك القمر ؛ إذ هي تقتضي بطبعها المقام هناك على ما سبق ص ٢٧٥  
ولا تنزل إلى أدنى إلى بقاسر يفسرها على النزول ، ولا قاسر هناك . =

واعتبر حال المسخن في مُستحصِف ، وفي مُتخلِجِل ، هل يمنع الأستحصافُ  
نفوذَ ما يستخن بالفشوِّ فيه ، على نسبة قوامه !!؟ .  
وهل الامتلاء من مَصمومٍ مَفدومٍ ، يمنع البلاغَ في التسخن ، بمنع الفشوِّ  
إذا كان لا يخرج منه شيءٌ يعتد به ، حتى يخلُفَ مكانه فاشٍ يعتدُّ به !!؟ .

إذن هذه النار الكائنة على سطح الأرض ، تكونت عن عناصر أخرى  
فسدت إليها .

يتخلص أساس المزاج في هذين الأمرين :

١ — تبادل الكيفيات .

٢ — تكون النار عن عناصر أخرى فسدت إليها .

وقد ورد على كل منهما اعتراض ، فأراد الشيخ أن يدفعه .

وهو في هذا الفصل يحكى لنا أحد هذين الاعتراضين ، والجواب عنه .

قال على لسان المعترض :

إنك يا « بن سينا » وأنت تتحدث عن المزاج قلت :

إن العناصر حين تختلط يحتفظ كل واحد منها بصورته ، وكل ما هنالك أن

يتنازل كل واحد عن نصيب من كلفيته ، ليأخذ نظيره من كلفيات الآخرين

وذلك حيث تقول :

« وإذا امتزجت لم تفسد قواها ، وإلا فلا مزاج .

بل استحالت في كلفياتها المتضادة ، المنبعثة عن قواها ، متفاعلة فيها ، حتى

تكتسى كيفية متوسطة ، توسطاً ما ، في حد ما ، متشابهة في أجزائها » .

وأنا أزيد على قولك : إنه لا استحالة في الصورة ؛ أنه لا استحالة في الكيف أيضاً =

واعتبر حال القراقم الصياحة !!! .

وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه؟! . والبارد من أجزائه ، لا يصعد

لثقله \*

— وكل ما هنالك أن الماء حين يسخن ، لم يكن ذلك نتيجة لتنازله عن نصيب من كفيته التي هي البرودة ، ليأخذ بدله نصيبا من كفيته النار التي هي السخونة . بل هو نتيجة لأجزاء نارية داخلت الماء وانتشرت في ثناياه ، فالحرارة التي يحسها المرء ، حين يخالط الماء ، ليست كيفا تكيف به الماء ، بل هو لا يزال بكفيته الخاصة به وإنما هي كيف الأجزاء النارية الصغيرة المنبثة في ثنايا الماء .

فالحرارة التي يحسها المرء ، هي حرارة هذه الأجزاء ، لحرارة قائمة بالماء . وأيضا الماء حين يبرد ، لم يكن ذلك نتيجة لتنازله عن نصيب من كفيته الخاصة به ليأخذ بدله نصيبا من كفيته الجمد الخاصة به .

بل هو نتيجة لأجزاء جمدية داخلت الماء وانتشرت في ثناياه ؛ فالبرودة الشديدة التي يحسها المرء حين يخالط الماء ، ليست كيفا تكيف به الماء ، بل هو لا يزال بكفيته الخاصة به ، وإنما هي كفيته الأجزاء الجمدية الصغيرة المنبثة في ثنايا الماء .

فالبرودة الشديدة التي يحسها المرء ، هي برودة هذه الأجزاء ، لبرودة قائمة بالماء .

هذا هو الاعتراض .

\*\*\*

أما الجواب عنه فبجملة أمور :

= الأول :

أنك تستطيع : أن تحك شيئاً يابساً بمثله ، كخشبتين ؛ فإن المحكومة منهما تحمي - يقال حميت الحديدة تحمي ، من باب تعب - بل تحرق . من غير وصول نار إليها من خارج .

فلا بد أن تكون هذه الحرارة ، قائمة بالحشبة نفسها لا بأجزاء نارية اختلطت بها ؛ إذ لم يطرأ عليها شيء من خارج .

كذلك لا بد أن تكون النار التي حدثت قد تكوّنت عن عنصر فسد .  
وتستطيع : أن تجعل من غليظ القوام رقيقاً ، بالتخلخل ، كهواء الكبر ؛ بإلحاح النفخ عليه ، ومنع الهواء الحار من الدخول إليه ، فإنه يتسخن لا محالة .

والسخونة تستازم التخلخل .

فلا بد أن تكون هذه الحرارة ، قائمة بالهواء نفسه ، لا بأجزاء نارية اختلطت به ؛ إذ لم يطرأ عليه شيء من خارج .  
كذلك لا بد أن تكون النار - إن حصل من شدة الحركة نار - قد تكوّنت عن عنصر فسد .

وتستطيع : أن تخضع الجسم الرطب كالماء ونحوه ؛ بأن تحركه تحريكاً شديداً ؛ فإنه يتسخن .

فهذه الحرارة التي حدثت له ، لا بد أن تكون قائمة بالماء نفسه ، لا بأجزاء نارية اختلطت به ؛ إذ لم يطرأ عليه شيء من خارج .

= كذلك لابد أن تكون النار - إن حصل من شدة الحضضة نار - قد تكونت من عنصر فسد .

الثاني :

أنك تستطيع أن تأتي بماء مثلاً ، وتضعه في إناء مستحصف - أي مستحکم لا ينفذ إليه شيء ، ولا يخرج منه شيء كالنحاس . يقال : استحصف الشيء ، إذا استحکم - .

وتستطيع أن تأتي بماء في مثل درجة الأول من الحرارة أو البرودة، وتضعه في إناء متخلخل كالخزف - أي غير متضام ، أي تتخلله فرج ومنافذ - .

وتستطيع أن تجعل الإناءين معا ، على نار بحيث يكون المسلط على كل واحد منهما من الحرارة ، كالمسلط الآخر .

فلو كان الأمر كما يقول المعترض ، من أن الحرارة في الأجسام، نتيجة لأجزاء نارية تنبت في ثناياها ؛ لكان الإناء المتخلخل ، يسمح بدخول أجزاء نارية أكثر مما يسمح به الجسم المستحصف .

وهذا يقتضى أن يكون الماء في الإناء المستحصف أقل حرارة ؛ من الماء في الإناء المتخلخل .

مع أن الأمر ليس كذلك .

فهذا دليل على فساد نظرية المعترض .

الثالث :

وتستطيع أن تأتي بإناء مستحصف ، وتضع فيه ماء ، وتحکم إغلاقه بصمام وفدام .

= فقوله : « مصموم » مأخوذ من صمام الإناء ، بمعنى سداده .

= وقوله : « مفدوم » مأخوذ ، من الفدام بكسر الفاء ، وهو ما يوضع في فم الإبريق ، و « الفدام » ، بفتح الفاء ، وفتح وتشديد الدال ، مثله . ومنه رجل « فدم » بفتح الفاء وسكون الدال أى عىُّ ثقيل ، بين الفدامة والفدومة - وتضعه على النار ، فستجد الماء يسخن سخونة بالغة .

ولو أن نظرية المعارض صحيحة ، لوجب أن لا يسخن الماء سخونة بالغة ، إلا إذا خرج من الماء بقدر ما يدخل من الحرارة ، ضرورة امتناع تداخل الأجسام :

ولكننا نرى الماء يسخن سخونة بالغة ، ولا يمكن أن يقال : خرج من الماء بمقدار ما دخل من الحرارة ؛ إذ الصمام والفدام ، مانعان من ذلك .

الرابع :

أنك تستطيع أن تأتى بالقائم .

- قال في القاموس :

القمقم ، كهدهد : الجرة ، وآنية . معرّب ككم بوزن هدهد -  
وتملأها ماء ، وتسدها سداً محكما ، وتضعها على نار قوية .

فإنها تنشق ، بعد صيرورة أكثر ماؤها نارا ، وتصبح صيحة عظيمة .  
فحدوث السخونة والنار داخلها ، مع امتناع دخول النار فيها ، وخرج

الماء ، منها دليل :

على الاستحالة .

والكون معا .

وهم وتنبيه :

أو لعلك تقول<sup>(١)</sup> : إن النارية ، كامنة يبرزها الحك والخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية .

فهل يسعك : أن تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشب الغضا ، فيه ؛ مخلقة لبقية منها فاشية في ظاهر الجمر وباطنه؟! .  
وتحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر .

= الخامس :

أنك تستطيع أن تضع شيئاً فوق الجمد ، فيبرد ذلك الشيء ، مع أن الثلج لا يصعد إلى أعلى ، إلا بقاسر ، والمفروض أنه لا قاسر هناك .

فلو كانت نظرية المعترض صحيحة ، لوجب أن لا يبرد الشيء الذي فوق الثلج إذ كيف يتأني في هذه الحال ، أن تصعد أجزاء الجمد ، لتختلط بالجسم فوقها؟!  
فأذن برودة الجسم الذي فوق الجمد ، نتيجة لاستحالة كيميته .

(١) لعلك تذكر ما سبق لنا ص ٢٨٧ من أن القول بالمزاج ، المقتضى :

١ - للاستحالة في الكيفيات .

٢ - والكون .

قد ورد عليه اعتراض :

أحدها : خاص بمسألة الاستحالة في الكيفيات .

وقد رواه « الشيخ » ورد عليه ص ٢٨٦ وما بعدها .

وثانيتها : خاص بمسألة الكون .

وهنا موضع حكايته ، والرد عليه .



فلو لم يكن في الخشب من النارية ، إلا الباقي فيه عند التجمُّر ؛ لكان لا يسعك : أن تصدق ، بكمونه كونا ؛ لا يبرزه رَضُّ ، ولا سَحْقٌ ؛ ولا يلحقه كَمْسٌ ولا نظر .

= أما حكايته - فهي :

إن النارية - مثلا - كامنة في الأجسام ، يبرزها الحك والخضخة ، فهي لم تتكوّن عن عنصر آخر فسد ، لبست صورة النارية هيولاه .  
وأما الرد عليه فبأمرين :  
أحدهما :

أن النار المشتعلة في خشب - الغضا - والغضا شجر قوى النار شديدها ، يضرب به المثل ، فيقال : أحر من جمر الغضا - :  
منها ما ينفصل لها ، يتلاشى في الهواء .

ومنها ما يتبقى في الجمر ، بادياً على ظاهره ، ومستتراً في باطنه .  
فهو يعقل أن هذه النار كلها كامنة في خشب الغضا ، دون أن يحس بها ، ودون أن تحرقه من تلقاء نفسها ، غير منتظرة من يشعلها فيه ؟!  
إن المقدار الذي يتبقى في الجمر ، بصرف النظر عن المقدار الذي يتلاشى في الهواء لها ، لو كان هو وحده ، كامناً في داخل الخشب - كما يقول المعترض - لكان كافياً في إحراق الخشب ، أو على الأقل ، كان يحس بحرارته حين يلمس الإنسان الخشب .

أو كان يدرك بالبصر حين ينظر إليه ؛ إذ هذه الحمرة اللامعة التي تدرك في الجمر ، لا بد أن يظهر أثر لونها هذا في الخشب .  
=

فكيف! اولوكان هناك كمن وبروز، لكان أكثر الكامن برز وفارق.  
ثم الكلام بعد هذا طويل \* .

= أو كان حين يسحق الخشب ، أو يرض - والرض : الدق الجريش ، وبابه  
« رد » فهو رضيض ومرضوض -

يظهر أثر هذه النار القوية الكامنة ؛ إذ بالرض والسحق ، تستبعد  
الطبقة أو الطبقات التي عساها تكون حائلة بين النار ، وبين الإحساس بها .  
وما دام لم يحصل شيء من ذلك فهو دليل على عدم كمن هذه الكمية القوية  
من النار ، داخل الخشب .

وإذا كان الجزء الذي يكون في الحجر وحده ، يكفي لإحداث الآثار التي سبق  
بيانها ؛ فما بالك ، إذا قيل : إن فيه سوى هذا المقدار الذي في الحجر ، المقدار  
الذي ينفصل لهما ويتلاشى في الهواء .

لاشك أن هذه الآثار المشار إليها ، كان يجب أن تظهر بصورة أوضح وأظهر .  
وما دام لم يظهر شيء من هذه الآثار ، فهو دليل على عدم كمن النار في  
الفضاء أو في غيره .

الثاني :

أن النار الفاشية في الزجاج النائب ، لو كانت قبل ذلك موجودة في الزجاج ،  
لكانت مبصرة .

كما هي بعد البروز مبصرة ؛ إذ هو شفاف ، لا يمنع البصر عن النفوذ فيه  
والإحساس بما في باطنه .

ومن الغريب وغير الواضح : أن « الشيخ » قبل أن يستكمل الأمر =

نكتة :

إعلم<sup>(١)</sup> : أن استضاءة النارِ الساترةِ لما وراءها ، إنما يكون ذلك لها إذا  
علقت شيئاً أرضياً ينفع بالضوء عنها ؛ ولذلك أصولُ الشعلِ ، وحيث النارُ  
قويّةٌ ؛ هي شفّافةٌ لا يقع لها ظل .  
ويقع لما فوقها ظلٌّ عن مصباحٍ آخر .

= الخاص بنحسب العضا شرحا . زج بالأمر الخاص بالزجاج ، وبعد أن انتهى  
منه ، عاد فاستكمل الأمر الأول .

وهذا مما لا يبدو سره .

بل إن العطف في قوله :

« وتحس فاشية ... الخ »

غير واضح ؛ إذ لا يدري ما هو المعطوف عليه ، على وجه التحديد .

(١) يريد بيان أن النار المرئية لنا ، ليست ناراً صافية عن جميع الأعيان

والمخاطبات ، ولذا فإنها لا تكون بسيطة .

أما النار البسيطة ؛ فإنها تكون شفافة لا ترى ، ولا تحجب ما وراءها - هكذا

هي في الأصل بل وفي الاستعمال الشائع « شفافة » .

ولكن « صاحب المختار » يقول : « شف » عليه ثوبه بضم الباء ،

« يشف » بكسر الشين « شفيفاً » بفتح الشين وكسر الفاء : أي رق حتى يرى

ماتحته ، و « شفوا » أيضاً ، بضم الشين والفاء . و « ثوب شف » بفتح الشين

وكسرهما أي رقيق -

فكلمة « استضاءة » في قوله :

« أعلم أن استضاءة النار الساترة لما وراءها ... الخ »

معناها : الشعلة .

وربما<sup>(١)</sup> كان انفراجُهُ ، وتَحَجُّمُهُ ، وانتشارُهُ ؛ أكثرَ من حَجْمِ

الشفافِ .

= يقول : إن الشعلة من النار التي تكون سائرة لما وراءها ، بحيث لا يستطيع  
البصر أن يخرقها وينفذ منها ليدرك ما خلفها ؛ إنما تكون كذلك ، بسبب أنه  
قد علق بها واختلط ، شيء من الأرض ، صارت به كثيفة ، ولولاه لكانت  
لا تحجب ما وراءها ، بل كانت هي نفسها لا ترى ، على ما يأتيك بيانه .

والدليل على أن هذه النار السائرة لما وراءها ، قد اختلط بها شيء أرضي ،  
أننا أدركنا ضوءها ؛ فذلك الضوء ، نتيجة لانفعال هذه الأجزاء الأرضية  
المختلطة بها ، بأخذ الضوء عنها ، فنحن إنما نرى الضوء الذي تحمله هذه الأجزاء  
الأرضية ، لا ضوء النار الأصلية ، إذ النار الأصلية ، الحالية من الأخلط  
والشوائب ، لا ترى .

ثم زاد ذلك الدليل إيضاحاً ، فقال :

إن أصول الشعل وأجزاءها السفلى ، حيث النار قوية شديدة ، لأنها أقرب  
إلى المصدر المنبعثة عنه ، تكون شفة لا يقع لها ظل - يعني إذا كان أمامها  
مصباح ، فإنه في الجانب المقابل للمصباح لا يحصل لأصول الشعل ظل - وذلك  
لأن قوتها ، تقدرها على أن تحيل إليها كل غريب منها ، أو الشيء الكثير منه  
على الأقل .

وهذا الشيء الغريب ، هو الذي يحدث الظل .

أما أطراف الشعل ، حيث النار أقل قوة منها في الأصل . فلا تقوى على  
إحالة العناصر الغريبة ، فيكون لها ظل .

(١) ولما فرغ « الشيخ » من إقامة الدليل المار في البند السابق ، =

حتى لا يكون لقائل أن يقول : إن الشَّيْفَ لِلانْتِشَارِ ، وَخِلَافَهُ لاسْتِحْدَادِ  
الصَّنُوبِ رِيَّةٍ مُسْتَصْحَفَةَ النَّارِ .

= استشعر سؤالا صورته هكذا :

إن شفيف أصول الشعل ، ليس مرجعه إلى خلوصها من الشوائب ، إذ قد  
أحالتها بقوتها إلى نار من جنسها كما تقول ، وإنما يرجع إلى أن أصول الشعل تكون  
شاغلة لحجم أكبر من حجم أعاليها ، أى تكون منتشرة متفرقة ، وأعاليها  
تكون متداخلة مضغوطة . لذلك يمكن للبصر أن ينفذ خلال الأصول فيرى  
ما وراءها ، ولا يمكن له أن ينفذ خلال الأعلى ، فلا جرم كانت كشيفة ، وكان  
لها ظل .

هذه خلاصة السؤال ، وقبل الانتقال إلى الجواب ، أقف معك وقفة قصيرة  
بجانب لفظتين وردتا في السؤال :

أولهما : كلمة « الصنوبرية » قال « صاحب المختار » : « الصنوبر » بوزن  
السفرجل : شجر ، وقيل : ثمره .

وثانيتها : « مستصحفة » وفي نسخة أخرى « مستصحفة » .

رجعت إلى المختار فوجدت صاحبه يقول : « و « المصحف » بضم الميم  
وكسرهما ، وأصله الضم ، لأنه مأخوذ من « أمحف » بضم الهمزة ، وسكون  
الصاد ، وكسر الحاء : أى جمعت فيه الصحف » .

فوجدت أن مادة « صحف » فيها معنى الضم والجمع ، والمعتزض يريد أن  
يقول : إن أعالي الشعل ، يكون اللهب فيها مجموعا مضموما ، لذلك لا يستطيع  
البصر النفاذ فيه .

=

فَبَيِّنُ<sup>(١)</sup> من هذا : أن النارَ البسيطةَ شَفَافَةٌ كالهواء .  
وإذا<sup>(٢)</sup> استحال إليها النارُ المركبةُ ، التي تكون منها الشُّهُبُ ، استحالةٌ  
تامةٌ ؛ شَقَّتْ ، وظَنَّ أنها طَفَّتْ .

---

= أما مادة « حصف » فلم أجد فيها هذا المعنى ، فرجعت المادة الأولى على  
الثانية .

أما جواب هذا السؤال ، فقد أتى به « الشيخ » قبل السؤال ، قال :  
يشاهد في بعض الأحيان أن يكون أعالي الشعل ، أكثر من أصلها : انفراجا  
وحجما ، وانتشارا .

فيه يقتضى قاعدة المعترض ، يجب في هذه الحال : أن يكون أعالي الشعل  
لا ظل له ، وأسفلها ، له ظل .

ولكن يشاهد حتى في هذه الحال أن الأمر بالعكس من ذلك :  
وأنه دائما ، يكون أسفل الشعل شفا ، لا ظل له ، وأسفلها كشيئا له ظل ؛  
سواء كانت الأصول أكثر حجما وانتشارا أو لم تكن .  
وقبل أن أغادر هذا الموضوع إلى غيره ، أقف أيضا وقفة أشد قصرا بجانب  
كلمة « تحججه » فأقول :

إنها قد وردت في نسخة أخرى هكذا « تحججه » ، والأولى أنسب لأنها من  
الحجج ، وأما الحجج ، فلا مناسبة له هنا .

(١) هذه هي النتيجة التي مهد لها من أول البحث إلى هنا .

وقوله : « شفاة » قد عرفت ما فيه انظر ص ٢٩٥ .

(٢) زيادة إيضاح لما سبق ، وفيه أيضا تعريف بسبب حدوث ما يسمى

=

بالشهب .

ولعل<sup>(١)</sup> ذلك من أسباب طفوئها أحياناً عندنا .  
والأشبه<sup>(٢)</sup> أن أكثر السبب في ذلك عندنا ، استحالة النارية هواءً ،

= ذلك أنه يرى أن الدخان الكثير المتجمع إذا ارتفع عن سطح الأرض ، اشتدت حرارته ؛ لبعده عن مجاورة الماء والأرض ومخالطة ابخرتهما ، وقر به من الأثير؛ فاشتعل طرفه العالى أولاً؛ ثم ذهب الاشتعال فيه إلى آخره ، فرؤى الاشتعال ممتداً على سمت الدخان ، إلى طرفه الآخر .  
وذلك هو المسمى بالشهاب .

فإذا استحالت الأجزاء الأرضية ناراً صرفة ، صارت غير مرئية ، لعدم الإضاءة ، فظن أن النارطفئت ، - بفتح الطاء ، وكسر الفاء وفتح الهمزة ، طفوءاً ، بوزن قعودا بمعنى انطفأت . وأطفأها غيرها - وما هي كذلك ، بل استحال كل ما كان غريباً عن جوهرها ، إليه ، فصارت إلى طبيعتها التي تقتضى ألا ترى ، لشقيفها .

(١) يريد أن يفسر طفوء النار على سطح الأرض في بعض أحوالها ، بمثل ما فسرت به حال الشهب من أنها تصفو أحياناً من الأضار الغريبة عنها حتى تشف فلا ترى فيظن أنها انطفأت ؛ وما هي بمنطفئة .

ويلاحظ أن « كلمة طفوء بوزن قعود التي هي مصدر طفيء ، بوزن فرح » قد وردت في طبعة ليدن « طفو » بطاء وفاء مضمومتين وواو مشددة كأنه مصدر طفا ، ولا مناسبة لهذه المادة بما نحن فيه .

(٢) لما فسر انطفاء النار التي على سطح الأرض ، في قليل من الأحوال ، فابسر به انطفاء الشهب ، من أن ذلك ليس انطفاءً ، ولكنه تخلص من =

وانفصال الكشافة الأرضية دُخاناً ، الذي كلما قويت النار يجب أن يكون أنقص ؛ لأنها تكون أقدر على إحالة الأرضية بالتمام نارا ؛ فلم يبق ما يكون دُخاناً ، بقاءه في النار الضعيفة .

وهذه <sup>(١)</sup> النكته ، غير مناسبة بحسب النوع للغرض ؛ ومناسبة بحسب

الجنس \* .

---

== الأوشاب الغريبة التي كانت تسبب كشافتها فترى .

أراد أن يفسر انطفائها في أكثر الأحوال ، فقال :

لعل السر في انطفاء النار التي على سطح الأرض ، غالباً ؛ أن النار تستحيل

هواء ، على ما سبق ص ٢٦٧

وأما الأوشاب الغريبة الأرضية فإنها تنفصل عنها دخاناً .

وهذا الدخان يكثر - كما هو مشاهد - كلما كانت النار ضعيفة ؛ لأنها لا تقوى

على تحويل المواد المكونة له نارا ، فيظهر على آتمه ، غير منقوص منه شيء .

وأما إذا كانت النار قوية ؛ فإنها تستطيع أن تحيل الجانب الأكبر من

هذا الدخان نارا ، فلا يبقى منه إلا شيء ضئيل ، يرى متسرباً في الهواء ، وينبعث

من الجانب الذي يكون أضعف جوانبها اتقاداً ، واشتعالاً .

(١) كان الحديث الذي قبل هذه « النكته » في المركبات ، وكيفية تكوينها

للزجاج .

وانجز الكلام بعد ذلك إلى الرد على المخالفين .

والبعث الذي اشتملت عليه هذه النكته ، حول العناصر لاحول المركبات

=

لذلك لم يكن مناسباً للمقام .



تنبيه :

انظر (١) إلى حكمة الصانع .

بَدَأَ فَخَلَقَ أَصُولًا .

ثم خلق منها أَمْزِجَةً شَتَى .

وَأَعَدَّ كُلَّ مِزَاجٍ لِنَوْعٍ

وجعل أَخْرَجَ الْأَمْزِجَةَ عَنِ الْإِعْتِدَالِ ، لِأَخْرَاجِ الْأَنْوَاعِ عَنِ السَّكَالِ .

وجعلَ أَقْرَبَهَا مِنَ الْإِعْتِدَالِ الْمُمْكِنِ ، مِزَاجَ الْإِنْسَانِ ؛ لِتَسْتَوِيَ كِرَهُ

نَفْسُهُ النَّاطِقَةَ \* .

---

= فاعتذر « الشيخ » عن ذلك بأنها وإن لم تناسب من قرب . أى لم تكن في

موضوع المركبات الذى الحديث فيه؛ فهى مناسبة من بعد لأن المركبات التى هى

موضوع الحديث تتكون من العناصر؛ وهذا بحث حول العناصر، وهى ذات

صلة بالمركبات .

(١) يريد « الشيخ » بهذه الفقرات أن يبين مناسبة ماسبق ، لما يأتى

فيقول :

خلق الله الأصول ، التى هى العناصر الأربعة .

وباختلاطها واجتماعها ينشأ عنها مزاج هو نتيجة تفاعل الكيفيات المختلفة .

ولأن هذه الكيفيات يمكن زيادتها ونقصانها على أنحاء شتى ، نتيجة لزيادة

كميات العناصر ونقصانها ، قال : إن الأمزجة على أصناف شتى .

وكل مزاج يغير ماعداه من الأمزجة ؛ لذلك يكون كل مزاج نوعا مستقلا

برأسه .

=

= ومن هذه الأمزجة ما يكون قريبا من الاعتدال .

ومنها ما يكون بعيداً من الاعتدال .

وكما كان المزاج بعيداً من الاعتدال ، يكون بعيداً من السكال .

وكما كان قريبا من الاعتدال ، يكون قريبا من السكال .

وأقرب الأمزجة جميعاً من الاعتدال ، هو مزاج الانسان .

وذلك لأن نفس الانسان ، من العوالم الخيرة ، فمن المناسب أن يكون

وكرها ، وأداتها أشبه شئ بها ، أى أقرب ما يكون من السكال .

ويظهر أن « الشيخ الرئيس » قد تأثر بـ « المعلم الثانى » إذ يقول فى

« عيون المسائل » ص ٧٣ من المجموع ط صبيح .

« وحقيقة المزاج : هو تغير الكيفيات الأربع ، عن حالها ؛ وانتقالها من

ضد إلى ضد .

وتلك هى الناشئة من القوى الأصلية ، وتأثير بعضها فى بعض حتى يحصل

كيفية متوسطة .

حكمة البارئ تعالى فى العاية ؛ لأنه خلق الأصول ، وأظهر منها الأمزجة

المختلفة ، وخص كل مزاج بنوع من الأنواع ، وجعل كل مزاج كان أبعد عن

الاعتدال ، سبب كل نوع كان أبعد عن السكال .

وجعل النوع ، الأقرب من الاعتدال ، مزاج البشر ، حتى يصلح لقبول

النفس الناطقة » .

ويلاحظ أن « الشيخ الرئيس » و « المعلم الثانى » توافقت عبارتهما على

اعتبار النوع الانسانى أقرب الأنواع من السكال ، لأنه أكلها ؛ إذ الاعتدال

المزاجى الكامل « ليس بموجود » كما يروى « الطوسى » عن « الشيخ الرئيس » .

وفى قول « الشيخ الرئيس » :

« لتستوكره النفس » .

إشارة إلى تجرد النفس ، إذ جعل نسبتها إلى المزاج ، نسبة الطائر إلى وكره .

# النمط الثالث

في النفس الأرضية والسموية

تالالامنا

لبنان وصيدا

١

تنبيه:

إرجع<sup>(١)</sup> إلى نفسك ، وتأمل :

إذا كنتَ صحيحًا ، بل وعلى بعضِ أحوالكِ غيرها ؛ بحيثَ تَفْطِنُ للشئِ  
فطنةً صحيحةً ؛ هل تَعْفَلُ عن وجودِ ذاتك ، ولا تثبتَ نفسك ؟ ! .

ما عندي : أن هذا يكون للمستبصر ، حتى إن النائمَ في نومه ، والسكران  
في سكره ؛ لا تعزب ذاته عن ذاته ؛ وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره .

---

(١) يريد أن يثبت أن النفس الإنسانية :

موجودة .

وأنها ليست هي البدن .

فيقول :

إن الإنسان إذا كان صحيح الإدراك كامله ، بل وإذا كان غير صحيح الإدراك  
وغير كامله ، بأن كان :

معطل الحس الظاهر ، كالنائم .

أو معطل الحس الظاهر والباطن جميعا ، كالسكران .

ولكن بشرط أن يكون له مع ذلك فطنة سليمة .

فإنه في هذه الحال ، لا يغفل عن وجود ذاته .

فقوله :

« بل وعلى بعضِ أحوالكِ غيرها » .

يريد به بعضِ أحوالِ الإنسان التي لا يكون فيها صحيحا كامل الصحة ، مع

=

حصول ، أصلِ الفطنة والإدراك ، كالنائم والسكران .

( ٢٠ - اشارات - ثان )

ولو<sup>(١)</sup> توهمت ذاتك، قد خلقت أول خلقها، صحيحة العقل والهيئة .  
وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة ، بحيث لا تنظر أجزاءها ، ولا  
تتلامس أعضاؤها ؛ بل هي مُنفَرَجَةٌ ومُعَلَّقةٌ لحظةً ما ، في هواءٍ طلق .  
وجدتها قد غفلت عن كل شيء ، إلا عن ثبوت أُنَيْتِهَا \* .

= وما دام الإنسان في حال تعطل حواسه الظاهرة والباطنة ، يدرك وجوده .  
إذن ففيه شيء غير مدرك بالحس ، وما دام كذلك ، فيكون غير البدن .  
وفي الوقت ذاته هو موجود ، يعترف به ، ولا يمكن إنكاره

(١) زيادة إيضاح للأمر الذي انتهى إليه في الفقرة السابقة .

ذلك : أنه لو توهم الإنسان ذاته أول ما خلقت ، بحيث لا يكون له تذكر  
لشيء مضى ، ويقطع صلته بالماضي تماما ؛ لكن بشرط أن يكون صحيح العقل ،  
ليستطيع الإدراك والحكم ، وبشرط أن يكون صحيح الهيئة : أى الجسم ، حتى  
لا تؤثر حالته الجسمية ، على حالته النفسية والعقلية ، فنشوش عليه فكره وحكمه .  
وفرض مع ذلك ، بحيث لا يبصر شيئا من أجزاء جسمه ، وبحيث لا تتلامس  
أعضاؤه ، وبحيث يكون في هواء طلق ، لا يحمل كيفية غريبة من حر ، أو برد  
وباجتماع هذه الاشتراطات ، يكون الإنسان معطل الحس الظاهر تماما .  
فإذا أدرك بعد ذلك ، أن ذاته موجودة ، تكون هذه النات شيئا ، غير  
الجسم الذي لا يدرك إلا بالحس .

فتكون ذات هذا الإنسان موجودة .

وتكون شيئا غير جسمه وبدنه .

تنبيهه :

بما تدرك<sup>(١)</sup> - حينئذ ، وقبله ، وبعده - ذاتك؟! .

وما المدركُ من ذاتك؟! .

أترى المدركَ أحدَ مشاعركَ مشاهدةً؟! .

أم عقلك ، وقوة غير مشاعركَ ، وما يناسبها؟! .

(١) يحاول هنا أن يبين الأداة التي يكون بها إدراك الإنسان لذاته ، بعد

ما أثبت في التنبيه السابق حصول هذا الإدراك .

قال :

بماذا تدرك ذاتك في هذه الحال الذي فرضناك فيها متناسياً للماضي ، كأنك

مخلوق الآن .

وفرضناك أيضاً فيها معطل الحس الظاهر ، وما يرتبط عمله بعمله من قواك

الأخرى .

وهذا هو معنى قول « الشيخ » :

« بماذا تدرك حينئذ ... ذاتك » .

أما قوله :

« وقبله ، وبعده » .

فالظاهر أنه يقصد أن يدخل في التساؤل ، إدراك الإدراك لذاته قبل وقت

هذا الافتراض ، وبعد وقت هذا الافتراض .

أى في غير حال هذا الافتراض .

كأنه عمم ، وقال : بماذا يدرك الإنسان ذاته ، في كل وقت ، وعلى أية حال؟! .

فإن كان عقلك ، وقوة غير مشاعرك بها تدرك :

أَقْبَوْ سَطِ تَدْرِكُ ؟!

أم بغير وسط ؟!

ما أظنك تفتقر في ذلك حينئذ إلى وسط ؛ فإنه لا وسط .

= وقيل أن يجب على هذا السؤال ، أورد سؤالا آخر هو قوله :

« وما المدرك من ذاتك ! »

فهل نقرأها بكسر الراء ، فيكون تكرارا محضا ، لسؤال الأول ؟!

هكذا صنع صاحب طبعة « ليدن » .

ولكن إذا لاحظنا : أن « الشيخ » يبحث عن أمرين :

المدرك بكسر الراء .

والمدرك بفتح الراء .

ولاحظنا أيضا : أنه في آخر هذا التنبيه ، لم ينه الكلام ، بل ربط آخر

هذا التنبيه ، بما يأتي بعده أشد ربط ، حيث قال : « ثم انظر » ، ثم جعل

مأمر بنظره هو ما يأتي في التنبيه بعده ؛ حتى لكانت لهما فصل واحد وتنبيه واحد .

ولاحظنا ثالثا : أنه بدأ التنبيه التالي بقوله :

« أتحصل أن المدرك - بفتح الراء - منك ، أهو ما يدرك البصر من

إهابك » .

وهو إن كان في صورة سؤال ، إلا أنه إيضاح للمدرك - بفتح الراء - فهو

بالإجابة أشبه منه بالسؤال .

رجحنا أن نقرأ العبارة الثانية ، وهى :

=

« وما المدرك من ذاتك » .



فَبَقِيَ أَنْ تَدْرِكَ ذَاتَكَ مِنْ غَيْرِ انْفِتَارٍ إِلَى قُوَّةٍ أُخْرَى ، وَإِلَى وَسْطٍ .  
فَبَقِيَ أَنْ يَكُونَ بِمِشَاعِرِكَ ، أَوْ بِبَاطِنِكَ ، بِلَا وَسْطٍ .  
ثم انظر\* .

= بفتح الراء ، فيكون سؤالاً غير الأول .  
كأن « الشيخ » طرح سؤالين :  
أحدهما : خاص بالمدرک - بكسر الراء -  
وثانيهما : خاص بالمدرک - بفتح الراء - .  
ثم أجاب عن السؤال الأول ، وأنهى بإجابته التنبيه ، لكن لسكونه ارتبط  
بسؤال آخر لم يجب عنه بعد .  
فتح باب الكلام بأمره بالانتظار .

ثم شرع في التنبيه التالي بالجواب عن السؤال الثاني .  
ولعل « الشراح » قد فطنوا لهذا الذي لم يفتن له « صاحب طبعة ليدن » .  
قال « الإمام » :  
« لما ذكر أن الإنسان شاعر بذاته دائماً ، أراد أن يبحث :  
أن الشاعر هاهنا ، ما هو ؟!

والمشعور به ما هو ؟!  
فذكر في هذا الفصل أقسام الشاعر » .  
وقال « الطوسي » :

« يريد التنبيه على أن الإنسان لا يدرك نفسه إلا بنفسه ، لا بقوة غير  
نفسه ، ولا بتوسط شيء آخر :

وذلك بالبحث عن المدرک ، عند الفرض المذكور ؛ بل في جميع أحوال  
الادراك ؛ ما هو ؟!

تنبیه :

أَتَحْصَلُ : أن<sup>(١)</sup> المدرك منك ، أهومايدرکه بصرک من إهابك ؟!

= وكذلك المدرك .

وبدا بالمدرك وقسمه ... الخ .

\*\*\*

نعود بعد ذلك إلى جواب السؤال الأول ، التي يدور حول المدرك - بكسر  
الراء - فإن « الشيخ » قد قسمه :

إلى المشاعر المشاهدة ، يعنى الحس الظاهر .

وإلى العقل وقوة غير المشاعر المشاهدة .

وباطل أن يكون بالحس الظاهر ؛ إذ أنه في الحال التي أشار إليها « الشيخ »

ص ٣٠٦ كان الحس الظاهر معطلا ، فلا بد أن يكون المدرك شيئا غيره .

فهو إذن إما العقل ، أو قوة أخرى معه غير الحس الظاهر .

ثم قسم « الشيخ » عمل العقل ، وما معه إلى قسمين :

أ - أن يكون إدراكها بوسط .

ب - أن يكون إدراكها بغير وسط .

وباطل أن يكون بوسط ؛ لأننا في الفرض المذكور ص ٣٠٦ قد جعلنا الإنسان

غافلا عن كل شيء ، إلا عن ذاته المدركة .

فتعين أن يكون الإدراك بغير وسط .

أى يكون المدرك هو عين المدرك .

(١) هذا هو جواب السؤال الثاني ، الذي نهنا عليه ص ٣٠٩ ، الخاص

= بالبحث عن المدرك - بفتح الراء - من الانسان .

لا ؛ فإنك إن انسلخت عنه ، وتبدل عليك ؛ كنت أنت أنت .  
أو هو ماتدركه بلمسك ؟ ! وليس أيضاً إلا من ظواهر أعضائك .  
لا ؛ فإن حالها ماسلف .

ومع ذلك ، فقد كنا في الوجه الأول من الفرض ، أغفلنا الحواس عن

أفعالها .

فتبين<sup>(١)</sup> أنه ليس مُدْرَكُك حينئذ عضوا من أعضائك ، كقلب ، أو

دماغ .

وكيف !! ، ويخفى عليك وجودها إلا بالتشريح .

ولا مُدْرَكُك ؛ جملة من حيث هي جملة .

---

= وقد قال « الشيخ » فيه :

إنك ، وأنت في تلك الحال التي تكون فيها غير مبصر لجسمك ، ولا محس  
بشيء من أعضائك ، لعدم تلامسها ، إلى آخر ما ذكرناه في تصوير تلك  
الحال ص ٣٠٦ :

لا يمكنك أن تدعى أن مدركك ، هو ما يناله البصر من إهابك ؛ لأنك  
مهمل حواسك ، فلست مدركا إهابك ، الذي لا ينال إلا بالحس .

وأيا ؛ فإنك لو انسلخت عن إهابك ، وحل محله غيره ، لكنت أنت أنت ،  
لم تتغير ، ولم تتبدل .

ولا يمكنك أيضا أن تدعى : أن مدركك ، هو شيء من أعضائك الظاهرة ،

لأنه يقال فيها ما قيل في الالهاب سواء بسواء .

(١) وإذ كان قد بطل أن يكون مدركك شيئا من أعضائك الظاهرة =

= بحجة أنك في هذه الحال ، غافل عن كل جسمك .

فبين من هذا أيضا ؛ أن مدركك لا يكون شيئا من أعضائك الباطنة كقلب أو دماغ ؛ إذ المفروض أنك غير محس لشيء من أعضائك ، فضلا عن ذلك ؛ فإن هذه الأعضاء الداخلية لا يمكن معرفتها إلا بعلم خاص ، هو المسمى بعلم التشريح ؛ والمفروض أنك مقدر وجود انسان ليس له عهد سابق بعلم ولا بتعليم .

فمدركك إذن ليس شيئا من أعضائك الباطنة ، كما أنه ليس شيئا من أعضائك الظاهرة .

كذلك ليس يمكنك أن تدعى أن مدركك جملة الجسم من حيث هو جملة .

لأن الانسان يكون مدركا لذاته ، في الوقت الذي يكون غافلا فيه عن مجموعة جسمه .

وأياضا فإن إدراك المركب ، لا ينفك عن إدراك أجزائه الظاهرة أو الباطنة ، وقد بينا أنه يكون مدركا لذاته ، دون أن يكون مدركا لشيء من أعضائه الظاهرة أو الباطنة .

فبطل أن يكون مدركك ، هو جملة جسمك .

وإذ قد بطل أن يكون المدرك جزءا من الجسد : ظاهراً ، أو باطناً .

وأن يكون كلا .

تعين أن يكون مدركك شيئا ، لا ينال بالحس .

كذلك سيبين أنه ليس مما يدرك بما يشبه الحس ، من التخيل والتوهم .

وذلك ظاهر لك :

مما تمتحنه من نفسك .

ومما نبهت عليه .

فمُدْرَكُكَ ، شئٌ آخرٌ غيرُ هذه الأشياء ، التي قد لا تدركها ، وأنت مدركٌ لذاتك .

والتي لا تجدها ضروريةً ، في أن تكون أنت ، أنت .

فمُدْرَكُكَ ، ليس من عداد ما تدركه حسا ، بوجه من الوجوه .

ولا مما يشبه الحس ، مما سنذكره \* .

وهم وتبنيه :

ولعلك <sup>(١)</sup> تقول : إنما أثبتُ ذاتي بوسطٍ من فعلي .

(١) قرر « الشيخ » فيما سبق ص ٣٠٩ أن الإنسان يدرك ذاته بغير وسط .

فاستشعر هنا اعتراضا على ذلك ، فحكاه ثم رده .

أما حكايته فهي :

إن للإنسان أفعالا ، كالتفكير والادراك ونحوهما . فيستطيع الانسان أن

يدرك ذاته بتوسط هذه الأفعال ، ضرورة أن الفعل ، لا يصدر عن غير فاعل .

كما يحكى أن « كانت » الفيلسوف الألماني ، حين شك في كل شئ لم يستطع أن

ينكر ذاته ووجودها ، لأنه إن كان قد شك في كل شئ فأطرح بالشك كل

شئ ، فانه لم يستطع أن يطرح الشك نفسه ، والشك ظاهرة من ظواهر التفكير

والتفكير فعل .

هي لذيكرات الفرسي !

فيجب إذن أن يكون لك فعلٌ تُثبتُه في الفرض المذكور ، أو حركةٌ ،  
أو غيرُ ذلك .

= إذن هو موجود لانه يفكر .

وأما رده فهو :

أولا : إن نظرنا إلى الحالة الخاصة التي فرضناك فيها غافلا عن جميع أفعالك  
ومع ذلك كنت تدرك ذاتك ، على ما جاء في ص ٣٠٦ .

فادراك الذات ، إذن ، يمكن بدون توسط شيء من أفعالها .

وثانيا : إن نظرنا إلى الأمر الأعم من ذلك ، وهو مراعاة واقع الأمر فنقول :  
هذا الفعل الذي تريد أن تستدل به عن ذاتك .

هل هو فعل مطلق ، غير ملاحظ فيه إضافته لذاتك ؟ !

إن كان كذلك ؛ فإما يثبت به فاعل مطلق ؛ إذ الفعل المطلق ، يثبت به

فاعل أيا كان .

فلم تثبت ذاتك إذن ؛ لأنك فاعل خاص .

وإن كان الفعل الذي تريد أن تستدل به على وجود ذاتك ، فعلا خاصا ،

مراعا فيه إضافته إلى ذاتك .

يكون « فعلك » أى المضاف والمضاف إليه هو المستدل به .

فذاتك ، إذن ، جزء من هذا المركب ، ووجود الجزء سابق على وجود

الكل ، فوجب أن تكون الذات معروفة ، قبل أن يضاف إليها الفعل ، ليشكون

منهما هذا المركب .

= ولا أقل من أن تكون الذات معروفة مع الفعل .

ففي اعتبارنا الفرض المذكور ، جعلناك بمعزلٍ من ذلك .  
وأما بحسب الأمر الأعم ، فإن فعلك :  
إن أثبتتهُ فعلا مطلقا ، فيجب أن تُثبت منه فعلا مطلقا ، لا خاصا ؛ هو  
ذاتك بعينها .

= وعلى أية حال ، فلم تثبت الذات بالفعل .  
فثبت أن إدراك الذات ، إنما كان بغير وسط .

\*\*\*

وأحب أن أنبه في هذا المقام إلى عبارة لـ « الطوسي » لعل فيها تحديدا  
لبعض العوامل التي كان لها أثر في توجيه التفكير الاسلامي وجهة خاصة .

قال « الطوسي » :

و « الفاضل الشارح » نسب كلام « الشيخ » في هذه الفصول ، إلى  
التطويل ، ورام اختصاره ، بحجة : على أن ذات الانسان ، ليست هي  
أعضائه ، فقال :

الانسان عالم بثبوتِه ، وإن كان غافلا عن جميع أعضائه .  
والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم .  
فذاته مغايرة لأعضائه .

وهذا هو الذي قرره « الشيخ » بعينه .

ثم عارضه : بأن الانسان يعلم ذاته المخصوصة ، ولا يخطر بباله تصور النفس  
التي يقولون بها .

فكل ما يجعلونه عنرا من ذلك ، فهو عنر عن هذا الكلام . =

وإن أثبتتهُ فعلا لك ، فلم تُثبت به ذاتك ، بل ذاتك جزء من مفهوم « فعلك » - من حيثُ هو فعلك - فهو مثبت في الفهم قبله ، ولا أقل من أن يكون معه ، لا به .

فذا تُك مُثَبَّتَةٌ لا به \* .

إشارة :

هو (١) ذا يتحرك الحيوان بشيء غير جسميته التي لغيره .

= وأقول : ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها !! ؟

إن أراد به ذات الانسان المدركة المحركة ، فلا مغايرة .

وإن أراد بها شيئا آخر ، فـ « الشيخ » لم يقل بها .

وينبغي أن يعلم : أن هذا الرجل أعظم قدرا من أن يجهد أمثال هذا ،

لكنه يتجاهل في كثير من المواضع ، تقر يا إلى الجهال » .

فيظهر من هذا أن حملة الجمهور على الفلسفة كانت في هذا العصر عنيفة ،

وأن رأيه كان من القوة بحيث يخشى بأسه ، ويعمل حسابه ، بصرف النظر عن

أن « الامام » كان كما اتهمه « الطوسي » أو لم يكن .

فإنما أردت أن استدل بنفس الاتهام لا بصحته .

ولو أنك رجعت إلى ما كتبناه عن عصر الغزالي ، لوجدت أن هذه الروح

كانت مسيطرة على العصر ، وكان العلماء يعملون لها حسابا .

(١) مر بنا ص ٣٠٥ ما أثبت به « الشيخ » وجود النفس ، وأنها شيء

=

غير البدن .



وبغير مزاج جسمه، الذي يُمانعه كثيراً حال حركته، في جهة حركته، بل في نفس حركته .

== وهذه محاولة أخرى لإثبات أن النفس غير البدن ، وغير مزاج البدن . وهذه المحاولة تعتمد في إثبات ذلك على الحركة والإدراك ، حيث يتبين أنه لا يمكن ردهما إلى البدن ، ولا إلى المزاج ، فواجب أن يكون هناك شيء غير البدن والمزاج ، ترتبط به الحركة والإدراك . هو النفس . وهذه المحاولة هي نفس المحاولة التي يمكنها إثبات صور سائر الأنواع وقواها قال « الطوسي » :  
« إن صور المركبات ، تقوّم موادها ، وتجعلها شيئاً ما غير المواد ، فهي : من حيث هي كذلك ، مبادئ لفصول منوعة .  
ومن حيث تصدر عنها أفعال مختلفة ، هي قوى وطبائع .  
فمن الأفعال الصادرة عنها ، حفظ موادها المجتمعة من الاستقصات المتضادة بكيّفياتها ؛ المتداعية إلى الانفكاك ، لاختلاف ميولها إلى أمكنتها المختلفة .  
والصورة التي يقتصر فعلها على هذا القدر ، معدنية .  
ومنها الأفعال النباتية ، التي منها جمع أجزاء آخر ، من الاستقصات ، وإضافتها إلى موادها ، وصرّفها في وجوه التغذية والأبناء والتوليد .  
والصورة التي تصدر عنها هذه الأفعال ، مع الحفظ المذكور ، نفس نباتية .  
ومنها الأفعال الحيوانية ، التي هي الحس والحركة .  
والصورة التي تصدر عنها هذان الفعلان ، مع الأفعال النباتية ، والحفظ المذكور  
= نفس حيوانية .

= وأما النفس الانسانية ، فهي التي تصدر عنها الأفعال السابقة كلها ، مع النطق وما يتبعه .

\*\*\*

و بعد إحاطتك علما بما سبق ، نعود بك إلى الشرح ، فنقول :  
إن الانسان يتحرك ، فهذه الحركة تقتضى محركا .  
هذا المحرك لا يمكن أن يكون مبدؤه الجسمية التي في الإنسان ، وإلا لوجب أن يكون كل جسم مبدأ للحركة .

وهذا هو معنى قول « الشيخ » :

« يتحرك الإنسان بشيء غير جسميته التي لغيره »

كذلك لا يمكن أن يكون مبدؤ الحركة الإرادية في الإنسان ، هو مزاجه إذ المزاج يتطلب :

« حركة المركب إلى مكان يقتضيه غالب أجزائه :

إما مطلقا .

و إما بحسب مكانه .

أو ما انفق وجوده فيه .

على ما سبق ص ١٦٧ .

وأكثر من ذلك ، أن المزاج يمانع الانسان كثيرا حال تحركه .

فمثلا إذا أراد الانسان أن يرقى جبلا ، فإنه يريد « الفوق » ، ومزاج بدنه

لغلبة الثقيلين فيه ، يقتضى « جهة تحت » .

وهذا هو معنى قول « الشيخ » :

« يمانعه كثيرا حال حركته ، في جهة حركته » .

بل إن المزاج يمانع الانسان في نفس الحركة وأصلها :

وكذلك (١) يُدرك بغير جِسْمِيَّتِهِ ، وبغير مزاجِ جِسْمِيَّتِهِ ؛ الذي يَمْنَعُ  
عن إدراك الشَّبِيهِ ، ويستحيلُ عندَ لقاءِ الضِدِّ .  
فكيف يُدرك به ؟ ! .

= فإذا أُرَادَ أن يتحرك ، قاومه مزاجه الذي يتطلب السكون لثقله .  
إذن مبدأ الحركة في الانسان ، غير جسمه ، وغير مزاجه . ولك أن تسمى  
ذلك بالنفس ، على ماسيجي .  
(١) هذا هو الاستدلال بالادراك على أن النفس غير البدن ، وغير مزاج  
البدن .

وبيان ذلك :

أنه لا يمكن أن يكون مبدؤ الادراك في الانسان هو الجسمية ، وإلا لوجب  
أن يكون كل جسم مدركا .  
وهو خلف باطل .

كذلك لا يمكن أن يكون مبدؤ الادراك في الانسان ، هو مزاج بدنه لأمرين :  
أحدهما :

أن المزاج - كما يقول « الشيخ » - لا يتأثر بشبيهه في الكيفية ، والادراك  
انفعال وتأثر ، وإذن فلا يدرك المزاج الكيفيات التي تشبهه .  
وعند هذا التقدر وقف « الشيخ » كما ترى في عبارته .

وعندي أن الاستدلال ناقص ، يحتاج إلى أن يزداد عليه أنه مادام المزاج ،  
لا يدرك الكيفيات التي تشبهه ، وما دامت هذه الكيفيات المشابهة له ، يمكن  
للانسان أن يدركها ، فلا بد أن يكون إدراكها بشيء آخر غير المزاج . =

= فهذا الشيء الآخر هو النفس . وهو المطلوب .

هذا ما يقتضيه تمام الدليل ، فهل طواه « الشيخ » لظهوره ؟ ! .

إن كان كذلك فلي عليه تساؤل ؟ هو :

كيف يمكن لهذا الشيء الآخر وهو المسمى بالنفس أن يدرك تلك الكيفية

المشابهة لكيفية المزاج ؟ ! .

المعقول ، بل والمقرر أيضا لدى الفلاسفة - خصوصا « أرسطو » - أن أدراك

النفس للمحسوسات ، إنما هو بوساطة آلات الحس ، ولذا يقول « أرسطو » :

« من فقد حسا ، فقد علما بمقداره » .

فاذا كانت الحواس لا يمكنها أن تدرك صاحب الكيفية المشابهة لكيفية

المزاج ، فأنى للنفس أن تدركه !!! .

ثانيتها ؛

أن المزاج في الانسان ، إذا خالط ولامس مالا يشبهه في الكيفية ، تأثر به ،

وانفعل عنه ، كما أن الشيء الملامس يتأثر أيضا وينفعل ؛ كما إذا لامس حار

باردا ، فان الحار يتنازل عن جزء من حرارته للبارد ، والبارد يتنازل عن جزء

من برودته للحار ، فيأخذ كل منهما درجة من الحرارة أو البرودة ، هي وسط

بين حرارة الحار ، وبرودة البارد .

ومقتضى ذلك : أن المزاج الذي كان للانسان حين بدء الملامسة ، قد زال

فلم يكن هو المدرك لهذا الشيء الملامس .

إذن فالمدرك له شيء آخر غير المزاج ، ذلك الشيء هو المسمى بالنفس .

هذا ما يقوله « الشيخ » كما يفصح عنه نص عبارته . مع ضميمته أدخلناها

عليه من عندنا ، على نحو ما سبق في الوجه الأول .

=

ولأن<sup>(١)</sup> المزاج واقع فيه بين أضدادٍ متنازعةٍ إلى الانفكاك؛ إنما تُجبرُها على الامتراج والالتئام، قُوَّةٌ غيرُ ما يتبع التئامها: من المزاج. وكيف!! وعلَّةُ الالتئام وحافظُه، قبلَ الالتئام، فكيف لا يكون قبلَ ما بعده.

= ولكن لي أيضا على هذا الوجه استفسار هو :  
لم لا يكون الإدراك قد تم بوساطة المزاج الأول، لأنه حين يمس الشيء المخالف ، ينقل للنفس كلفيته قبل أن يتحول ويتغير ؛ إذ أنه بعد أن يتحول إلى كلفية وسط بينه وبين المحسوس ، لا يدرك ؛ لأن المحسوس يصير شبيها له في الكيفية ، وقد مر في الوجه الأول : أن المزاج لا يدرك شبيهه في الكيفية .  
ولو قلنا : إن المزاج ، قبل أن يتغير ويأخذ الكيفية الوسط . لا ينقل للنفس كلفيته ؛ لزم أنه بعد أن يتغير ويوافق المحسوس في الكيفية ، لا ينقل أيضا ؛ لأنه يصبح شبيها ، وقد مر في الوجه الأول : أن المزاج لا ينقل كلفية ما يشبهه .

وإذن يلزم عليه أن المزاج :

لا يدرك شبيهه .

ولا يدرك ضده .

فلا يكون وجوده ضروريا للنفس في إدراك المحسوسات ؛ كيف ومن فقد حسا ، فقد علما بمقداره .

= (١) هذا استدلال بوجود المزاج نفسه على وجود النفس .

وبيانه :

أن المزاج ، كيفية تحدث من اجتماع عناصر مختلفة الكيفيات ، فينشأ من اجتماعها واختلاطها ، كيفية وسط ، هي السمة بالمزاج ، على مامر بيانه ص ٢٨٤ فهذه العناصر المختلفة متنافرة بطبيعتها ؛ فلا بد من جامع يجمعها قسراً ، ويؤلف بينها ، لتتفاعل وينشأ عنها المزاج .

فلا بد لها من جامع .

وحق بعد أن تجتمع ، فهي متنافرة ومتداعية بطبيعتها إلى النفرة والانفكاك لأن اجتماعها لم يكن مقتضى طبيعتها ، بل كان بقاسمها ، فلو زال هذا القاسم ، لزال اجتماعها ، وانحلّت .

فلا بد لها إذن من حافظ يحفظ هذا الاجتماع ويستبقه .

فإذن هناك جامع وحافظ :

أولهما : علة وجود الاجتماع ، والائتلاف .

وثانيها : علة بقاء الاجتماع والائتلاف .

وهما سابقان على هذا الاجتماع .

كذلك يقول « الشيخ » .

وعندى أنه ، ليس لدينا ما يترجم عقلا ، وجوب أن يكون حافظ الاجتماع

والائتلاف ، سابقا على وجودهما ، فما يمنع أن يكون مقارنا لوجودهما !!!

نعم هذا مسلم ، بالنسبة لموجد الاجتماع .

وهذا الاعتراض ، ليس مفوتا لغرض « الشيخ » ؛ إذ يكفي أن يكون

هناك علة لوجود هذا الاجتماع .

فهذه العلة هي شيء غير المزاج ، وغير الجسم ، هي النفس وهو المطلوب .

نعود بك بعد إلى شرح بعد ألفاظ ، وردت في نص « الشيخ » .  
فقوله :

« إنما يجبرها - يعني الأضداد - على الامتزاج والالتئام ، قوة ، غير ما يتبع  
التئامها من المزاج » .

يعنى بالقوة : المزاج

فكأنه قال : إنما يجبر الأضداد العنصرية المختلفة ، على الامتزاج ، شيء  
غير المزاج .

وقوله :

« وكيف !!! » .

معناه : أنه كيف لا يكون ما يجبر الأضداد العنصرية المختلفة ، على الامتزاج ؛  
شيئا غير المزاج ؛ وعلّة الامتزاج وحافظه ، قبل الامتزاج ، ضرورة تقدم العلة على  
المعول !!

فكيف لا تكون العلة المتقدمة ضرورة ، قبل معاولها ، المتأخر ضرورة !!  
إذن العلة وهى موجد الامتزاج وحافظه ، سابقة على الامتزاج فالمزاج .

وهذه العلة ، ليست الجسم لما مرص ٣٠٦ ، فهى شيء غير الجسم وغير المزاج :  
هى النفس .

وهو المطلوب .

أما قول « الشيخ » بعد :

« وهذا الالتئام ؛ كلما يلحق الجامع وهن ، أو عدم ؛ يتداعى إلى الانفكاك »  
فليس مفهوما إلا أن يكون المراد من النفس ، النفس النباتية ، أو الحيوانية  
وهما موجوداتان فى الإنسان بخصائصهما .

إذ هما اللتان يعقل لحوق الوهن والعدم لهما .

وهذا الالتئام، كما يلحق الجامع الحافظَ وهنَّ، أو عَدَمٌ، يتداعى إلى الانفكاك.  
فأصلُ<sup>(١)</sup> القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج، شئٌ آخر؛ لك  
أن تُسميه النفس.

وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى أجزاء بدنك.

ثم فى بدنك \*

= أما النفس الإنسانية، فليس يعقل ضعفها، أو عدمها، كما ستعلمه.  
وإذا كان الأمر كذلك، فيكون « الشيخ » إلى الآن لم يثبت إلا وجود  
أحد النفسين النباتية أو الحيوانية.  
(١) هذه هى النتيجة المرتبة على ماتقدم.

\* \* \*

فى أثناء هذه الإشارة، مر بك قول « الشيخ » :  
« ولأن المزاج واقع فيه، بين أضداد متنازعة إلى الانفكاك، إنما يجبرها  
على الالتئام والامتزاج، قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج » .  
ومر بك أيضا شرحه .  
وخلاصته :

أن النفس هى الجامعة للاستقصات؛ وهى بمقتضى ذلك، متقدمة على  
المزاج .

وهو يناقض ما هو مقرر عندهم من أن :  
المركبات إنما تستعد لقبول صورها - التى هى نفوسها - عن مبدعها ،  
بحسب أمزجتها المختلفة .



إذ أن ذلك يقتضى تقدم الأمزجة ، على تلك الصور : أعنى على تلك النفوس .  
ولأجل هذا التناقض الظاهر ، أثار « الطوسى » هذا الإشكال ، وحاول  
رده ، قال :

« وقد يرد على هذا الموضوع سؤال مشهور .  
وهو أن يقال : إنكم قلتم : إن المركبات ، إنما تستعد لقبول صورها عن  
مبدئها ، بحسب أمزجتها المختلفة .

ويجب من ذلك تقدم الأمزجة ، على تلك الصور .  
والآن تقولون : إن النفس التى هى صورة للحيوان ، جامعة لاستقصاته .  
والجامعة للاستقصات ، يجب أن تكون متقدمة على المزاج .  
وهذا تناقض .

وأجاب « الفاضل الشارح » عن ذلك ( بأن الجامع لأجزاء النطفة نفس  
الوالدين .

ثم إنه يبقى ذلك المزاج ، فى تدبير نفس الأم ، إلى أن يستعد لقبول نفس .  
ثم إنها تصير بعد حدوثها ، حافظة له ، وجامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد  
الغذاء .

وقال فى « رسالته المشتملة على أجوبة مسائل المسعودى » :  
واعلم أن الجامع لتلك العناصر ، غير الحافظ لتلك الاجتماع .  
ولما كتب « بهمنيار » إلى « الشيخ » وطالبه بالحجة على أن الجامع  
للعناصر فى بدن الانسان ، هو الحافظ لها .

قال « الشيخ » :

كيف أبرهن على ما ليس ؟! فإن الجامع لأجزاء بدن الجنين ، هو نفس  
الوالدين .

والحافظ لذلك الاجتماع :

أولا : القوة المصورة لتلك البدن .  
ثم نفسه الناطقة .

ثم قال : وتلك القوة ، ليست قوة واحدة باقية في جميع الأحوال ، بل هي قوى متعاقبة ، بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين .

وبالجملة : فإن تلك المادة تبقى في تصرف المتصورة ، إلى أن يحصل تمام الاستعداد ، لقبول النفس الناطقة .

فحينئذ توجد النفس ) .

فهذا ما قال « هذا الفاضل » فيه .

أقول :

وقال « الشيخ » في « الفصل الثالث » من « المقالة الأولى » من « علم النفس » في « الشفاء » :

( فالنفس التي لسكل حيوان ، هي جامعة استقبصات بدنه ، ومؤلفتها ومركبها على نحو تصلح معه : أن تكون بدنا لها .

وهي حافظة لهذا البدن ، على النظام الذي ينبغي ) .

فقول « الشيخ » في « الشفاء » و « الاشارات » يخالف ماذهب إليه « الفاضل الشارح » هاهنا .

وما نقله عن « الشيخ » في « رسالته » .

وأيا : إن كانت نفس الأم مدبرة للمزاج ، فكيف فوضت التدبير بعد مدة ، إلى الناطقة !!

وإنما يجري أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين ، يفعلان بإرادات متجددة وإن كانت القوة المصورة مدبرة .

والمصورة من القوى الخادمة للنفس ، التي تكون بمنزلة آلات لها .  
فكيف خدمت المصورة ، قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها !  
وكيف فعلت بذاتها ! فإن الآلة ليس من شأنها أن تفعل من غير مستعمل  
إياها .

\*\*\*

وماتقتضيه القواعد الحكمية ، التي أفادها « الشيخ » وغيره هو :  
أن نفس الأبوبين ؛ تجمع بالقوة الجاذبة ، أجزاء غذائية .  
ثم يجعلها أخلاطا .

وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني .

وتجعلها مستعدة لقبول قوة ، من شأنها إعداد المادة ، لصيرورتها إنسانا .  
فتصير بتلك القوة منيا .

وتلك القوة تكون صورة حافظة ، لمزاج المني ، كالصورة المعدنية .

ثم إن المني يتزايد كمالا في الرحم ، بحسب استعدادات يكتسبها هناك ، إلى  
أن يصير مستعدا لقبول نفس أكمل ، يصدر عنها مع حفظ المادة ، الأفعال  
النباتية .

فتجذب الغذاء ، فتضيفه إلى تلك المادة ، فتتمهيها .

وتتكامل المادة ، بترتيبها إياها ؛ فتصير تلك المصورة ، مصدراً ، مع ما كان  
يصدر عنها ، لهذه الأفاعيل .

وهكذا : إلى أن تصير مستعدة ، لقبول نفس أكمل ، يصدر عنها مع جميع  
ما تقدم ، الأفعال الحيوانية أيضا .

فتصدر عنها تلك الأفعال أيضا .

فيتم البدن ويتكامل ، إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس ناطقة .

إشارة :

فهذا<sup>(١)</sup> الجوهرُ فيك واحدٌ ، بل هو أنتَ عند التحقيق .

= يصدر عنها ، مع جميع ما تقدم ، النطق .  
وتبقى مدبرة في البدن ، إلى أن يحل الأجل ...  
فجميع هذه القوى ، كشيء واحد ، متوجه من حد ما من نقصان ، إلى حد ما من الكمال .

واسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة .  
فهى على اختلاف مراتبها ، نفس لبدن المولود .  
وتبين من ذلك : أن الجامع للأجزاء الغذائية ، الواقعة في المنين هو نفس الأبوين .

وهو غير حافظها .  
والجامع للأجزاء المضافة إليها ، إلى أن يتم البدن ، وإلى آخر العمر .  
والحافظ للمزاج هو نفس المولود .  
وقول « الشيخ » :  
إنها واحد ؛ بهذا الاعتبار .  
وقوله :

إن الجامع غير الحافظ ؛ بالاعتبار الأول .  
وبالجملة : فالعرض هاهنا على التقديرين - أعنى أن يكون الجامع والحافظ ،  
شيئين ، أو شيئاً واحداً - حاصل ؛ لأن المزاج محتاج إلى شيء آخر ، هو النفس  
سواء كانت نفس ذلك البدن ، أو نفساً أخرى » .

(١) يشير إلى ما مر في الإشارة السابقة ، من قوله :

=

« فأصل القوى المحركة ، والمدركة ، والحافظة للمزاج ، شيء آخر - يعنى غير الجسم ، وغير المزاج - لك أن تسميه بالنفس .

وهذا هو الجوهر ، الذى يتصرف فى أجزاء بدنك ، ثم بدنك » .

وقد استنبطت هناك فى الشرح ص ٣٢٣ ، من قوله :

« وهذا الالتئام - يعنى بين العناصر المكونة للمزاج - كلما يلحق الجامع

الحافظ - وهو النفس على ما سبق بيانه - وهن ، أو عدم ، يتداعى إلى الانفكاك » .

أن النفس التى أئتمتها « الشيخ » بهذا البيان ، وهى التى جعلها أصل القوى

المحركة والمدركة ، والحافظة للمزاج ، هى النفس الحيوانى ؛ لأن النفس الحيوانى

هو الذى يعقل عدمه .

أما النفس الإنسانى ، وإن كان حادثا عند « الشيخ » فهو غير منعدم ،

على ما يأتى بيانه .

وقد نحى « الطوسى » فى شرحه نحو ما استنبطته أنا ، وإن لم يكن واضحا

تمام الوضوح ، قال ، بصدق قول « الشيخ » :

« وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى أجزاء بدنك ، ثم فى بدنك » .

« وإنما كان تصرفه فى أجزاء البدن أقدم ، من تصرفه فى البدن ؛ لأنه

يتعلق أول تعلقه ، بالروح ، ثم بالأعضاء التى هى أوعيته ، ثم بسائر الأعضاء

الرئيسية ، التى هى مبادئ الأفعال الحيوانية والنباتية ، ثم بالأعضاء المرؤوسة

الباقية .

وعند ذلك يصير متصرفا فى جميع البدن » .

\*\*\*

فمن هذا يلزم أن يكون الجوهر الذى يريد « الشيخ » أن يجعله هو أنت

عند التحقيق ، هو النفس الحيوانى .

وله (١) فروعٌ وقوىٌ مُنبثَّةٌ في أعضائك .  
وإذا (٢) أَحسستَ بشيءٍ من أعضائك ؛ شيئاً ، أو تَخَيَّلتَ ، أو اشْتَهَيْتَ ،  
أو غَضِبْتَ ؛ أَلْقَتِ العَلاقَةُ التي بينه ، وبين هذه الفروع ، هَيأةً فيه ، حتى  
تَفْعَلَ بالتكرار ، إذعاناً ما ، بل عادةً وخلقاً ؛ يَتِمَّ كُنْمانٌ من هذا الجوهر المدبَّرُ ،  
تَمَكُّنَ المَلَكاتِ .

= وهو غير واضح بالنسبة لما هو مقرر في فلسفة « الشيخ » على الخصوص ،  
وفي فلسفة غيره على العموم ممن يرى تجرد النفس عن المادة ، وبقائها بعد  
مفارقةا .

إذ المقرر عند هؤلاء جميعاً : أن الإنسان عند التحقيق ، هو النفس الناطقة  
لا النفس الحيوانية ، أو النباتية .

(١) أي لهذه النفس ، قوى متعددة :

كقوة الغضب من الأشياء المكروهة .

وكقوة الشهوة للأشياء المحبوبة .

وكقوة الجذب لشيءٍ من الأشياء ... الخ .

هذه كلها جوانب للنفس ، فمن حيث إنها مباد للتأثير ، تسمى قوى .

ومن حيث إنها لاتفعل بذاتها ، بل تفعل إذا استعملتها النفس ، تسمى فروعا .

(٢) شروع في بيان الترابط الذي بين النفس ، وبين البدن وأنها

متفاعلان ، يفعل كل منهما في الآخر ، أو في تعبير آخر ، يؤثر كل منهما في

الآخر ، ويتأثر كل منهما عن الآخر .

وفي هذه الفقرة ، يوضح « الشيخ » كيف تتأثر النفس عن البدن !؟

= وكيف يؤثر هو فيها !؟

وكما <sup>(١)</sup> يقع بالعكس :

فانه كثيرا ما تبتدىء ، فتعرض فيه هيئة ما ، عقلية ؛ فتتقلُّ العلاقة ، من تلك الهيئة ، أثرا إلى الفروع ؛ ثم إلى الأعضاء .

= يقول : إذا أحسست بأعضائك شيئا - والاحساس بالأعضاء لا يكون إلا بالحواس الظاهرة ، أى بالبدن - أو تخيلت شيئا - والتخيل أيضا ، عملية حسية وإن كانت حسا باطنا - أو اشتهيت شيئا ، أو غضبت من شيء ؛ فحصل بمقتضى ذلك أثر في البدن ؛ انتقل هذا الأثر من البدن إلى النفس ، بمقتضى العلاقة التى تربطهما ، فتتكيف النفس كيفية خاصة ، نتيجة للتأثر الذى تلقته عن البدن .

وهذه الكيفية ، تسمى « حالا » إذا كانت سريعة الزوال .

فإذا تكررت ، أذغنت النفس لها ، فصارت النفس كل مرة أسهل تأثرا ، حتى تتمكن تلك الكيفية منها ، وتصبح بطيئة الزوال .  
فإذا صارت كذلك :

سميت بالنسبة إلى النفس « ملكة » .

ولأن النفس بعد أن تصبح هذه الكيفية ملكة لها ، راسخة فيها ، تعود بدورها ، فتستخر الجوارح والأعضاء ، بمقتضى تلك الكيفية .  
فتسمى تلك الكيفية ، مقيسة إلى الفعل « عادة وخلقاً » .

أنظر ميزان العمل ص ٧١

(١) يريد أن يوضح الطرف الآخر للعلاقة القائمة بين النفس والبدن .

فقد وضح فى الطرف الأول ، تأثر النفس عن البدن .

= وهنا يريد أن يوضح تأثر البدن عن النفس .

أنظر ؛ إنك إذا استشعرت جانبَ الله ، وفكرت في جبروته : كيف  
يَقْشَعِرُ جلدك ، ويقفُ شعركُ !؟ .

وهذه <sup>(١)</sup> الانفعالاتُ والملكاتُ :

قد تكونُ أقوى .

وقد تكونُ أضعف .

ولولا هذه الهيئاتُ ، لما كانت نفس بعض الناس ، بحسبِ المادة ؛

أسرعَ إلى التهتك ، أو الاستشاشة غضبا ، من نفس بعض غيره \* .

= يقول : إنه قد يحدث في النفس باديء ذي بدء ، يعني لا من جهة البدن ،  
كيفيات وهيئات عقلية ؛ فبمقتضى العلاقة التي بينهما ، ينتقل من النفس إلى  
البدن أثر ، والبدن بدوره ، يوزع هذا الأثر على فروع ، وأعضائه .

مثلا : إذا تذكرت عظمة الله ، وأخطرت بها بالك ، وتمعت في جلالها وجبروتها  
أدركتكَ هيبة ، واستولى عليك رعب شديد حتى يقشع جلدك ، ويقف شعرك ،  
إذا كنت من ذوي القلوب الوجلة ، والشعور المرهف .

فتلك القشعيرة ، التي تعتريك ، فتدع شعرك يقف وجسمك ينتفض ،  
ليست إلا أثرًا من آثار إمعان النفس في تفهم الجلال الأقدس .

(١) يعني أن هذه الكيفيات النفسانية ، التي تتكيف بها النفس ، أخذًا  
عن البدن وتأثرًا به وكذلك الكيفيات البدنية التي يتكيف بها البدن أخذًا  
عن النفس وتأثرًا بها .

قابلة للقوة والضعف .

فهى مثلا في شخص أقوى منها في شخص آخر .

بل في النفس الواحدة ، تكون كيفية كالغضب ، أضعف أو أقوى من =



إشارة :

إدراك<sup>(١)</sup> الشيء :

هو أن تكون حقيقته ، مُتَمَثِّلَةً عند المدرك ، يشاهدها ما به يدرك .

= كيفية أخرى ، كالشهوة مثلا .

ولولا هذه الكيفيات وتفاوتها قوة وضعفا ، لما تفاوت أفراد الإنسان في قوى الشهوة والغضب ونحوهما ؛ فكان فرد منهم أعظم شهوة أو غضبا من فرد آخر . ولعل مرجع القوة والضعف هذين إلى التكرار الذى أشار إليه سابقا بقوله : « ... حتى تفعل بالتكرار ، إذعانا ما ، بل عادة وخلقنا ، يتمكنان من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات » .

(١) يقول « الطوسى » مهذا لشرح هذه الإشارة :

« لما فرغ من إثبات النفس ، أراد أن يبين أحوال قواها .

وهى :

إما مدركة .

وإما محركة . . . » .

وحقا : إن « الشيخ » يتكلم في هذه الإشارة عن الإدراك ، وماهيته ، ويستطرد فيذكر التجريد .

فأى نفس هذه التى تستطيع أن تجرد المادى عن الغواشى المحيطة به ؟!

أهى النفس الحيوانية ، التى قلنا : إن « الشيخ » لم يذكر إلا ما يفيد

إثباتها فقط ؟!

= أم النفس الإنسانية ، التى لم يعرض لما يستعاد منه ثبوتها ؟!

فأما<sup>(١)</sup> أن تكون تلك الحقيقة ، نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك ،  
إذا أدرك .

وهذا باطل ؛ فإنه قد تكون حقيقة مالا وجود له بالفعل في الأعيان  
الخارجة :

مثل كثير من الأشكال الهندسية .

بل كثير من المفروضات التي لا تمكن ، إذا فرضت في الهندسة : مما لا  
يتحقق أصلا .

---

= إن التجريد من خواص النفوس الإنسانية ، دون جدال .

ومهما يكن من شيء فإن « الشيخ » يعرف الإدراك بأنه :

تمثل حقيقة الشيء عند المدرك ، بحيث تكون تلك الحقيقة مشاهدة للقوة  
المعدة للإدراك .

(١) يقسم « الشيخ » الحقيقة المأخوذة في تعريف الإدراك إلى قسمين :

١ — أن تكون تلك الحقيقة المتمثلة في نفس المدرك — بكسر الراء — هي

نفس حقيقة الشيء المدرك — بفتح الراء — الكائن في الخارج بعيدا عن المدرك

— بكسر الراء — .

٢ — أن تكون تلك الحقيقة المتمثلة في نفس المدرك — بكسر الراء —

مثالا لحقيقة الشيء المدرك — بفتح الراء — .

إلا أن « الشيخ » قبل أن يستوفي التقسيم ، يذكر جميع الأقسام الداخلة

تحتة ، أخذ يناقش القسم الأول ، ويزيفه ؛ حتى إذا ماعرض للقسم الثاني ، قرره

وأكدته ، وادعى أنه المتعين للأخذ والقبول ، ضرورة انحصار القسمة في الأمرين ، =

أو (١) تكون مثالَ حقيقته، مرتسماً في ذات المدرك، غيرَ مبين له .  
وهو الباقي \*

= وفساد أولهما .

ويناقش الأول بأنه لو كان الإدراك يقتضى أن تكون حقيقة الشيء المدرك  
- بفتح الراء - حاضرة بنفسها، في نفس المدرك - بكسر الراء - لوجب أن  
يكون كل مدرك - بفتح الراء - موجوداً في الخارج .  
والتالى باطل، بدليل أننا ندرِك كثيراً من الأشكال الهندسية، التى لا وجود  
لها فى الأعيان .

بل ندرِك كثيراً من الأشياء التى تفرض فرضاً لمناسبة من المناسبات  
كالانتفاع بها فى إجراء دليل الخلف مثلاً، مع أنها ممتنعة الوجود فى الأعيان .  
فدل ذلك على فساد القسم الأول، القائل: إن الإدراك يقتضى أن يكون  
التمثل فى نفس المدرك - بكسر الراء - نفس حقيقة الشيء الخارجى .

(١) هذا هو القسم الثانى الذى أشرنا إليه سابقاً، وقلنا: «إن الشيخ»  
أخره ليفرغ له بعض أن ينتهى من فساد القسم الأول .  
ولذلك يعلق عليه قائلاً:

«وهو الباقي» .

أى المتعين، ضرورة انحصار القسمة فى الأمرين، وفساد أولهما .

\*\*\*

بقى أن نقول: إن فى عبارة «الشيخ» ما يدل على أن موضوع هذين  
القسمين، هو المدرك - بفتح الراء - الخارج عن ذات المدرك - بكسر الراء - =

إذ يقول :

« فإما أن تكون تلك الحقيقة ، نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك » .

وقد أكد « الطوسي » هذا المعنى في شرحه ، قال :

« والأشياء المدركة - بفتح الراء - تنقسم :

إلى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك .

وإلى ما يكون .

أما في الأول :

فالحقيقة المتمثلة عند المدرك ، هي نفس حقيقتها .

وأما في الثاني :

فهى تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج ، بل هى :

إما صورة منتزعة من الخارج ، إن كان الإدراك مستفادا من خارج .

أو صورة حصلت عند المدرك ابتداء ، سواء كانت الخارجية ؛ مستفادة منها

أو لم تكن .

وعلى التقديرين ، فإدراك الحقيقة الخارجية ، هو حصول تلك الصورة

الذهنية عند المدرك » .

فيؤخذ من عبارة « الشيخ » استنباطا .

ومن عبارة « الطوسي » تصريحاً .

أن إدراك الأشياء ، حين تكون خارجة عن ذات المدرك - بكسر الراء -

يكون بحصول صورة للمدرك - بفتح الراء - لا بحصول عينه ، إذ أحيانا يكون

لأعين له في الخارج .

وحين تكون غير خارجة عن ذات المدرك - بكسر الراء - يكون بحصول

نفس المدرك - بفتح الراء - في نفس المدرك - بكسر الراء - .

ولكننا نجد « الطوسى » في موضع آخر من مواضع شرح هذه الإشارة يقول:

« الشئ المدرك - بفتح الراء - :

إما أن يكون ماديا .

أو لا يكون .

فإن كان ماديا ، فحقيقته المتمثلة ، هى صورة منتزعة من نفس حقيقته

الخارجية ، انتزاعا ، على الوجه المفصل في الفصل التالى لهذا الفصل .

وإن كان مفارقا ، فلا يحتاج فيه إلى الانتزاع .

فقوله - يعنى الشيخ - :

وهو أن تكون حقيقته متمثلة ... الخ .

متناول للأمرين .

يقال تمثل كذا عند كذا ، إذا حضر منتصبا عنده بنفسه ، أو بمثاله « .

ولو رحنا تقارن بين هذا التقسيم الذى انفرد بذكره « الطوسى » .

و بين التقسيم المار ، الذى تعرض له كلاهما .

لوجدنا أنفسنا بإزاء مشكل .

ذلك أن التقسيم الأخير يقرر : أن إدراك المجردات ، يكون بحضور ذواتها

في المدرك - بكسر الراء - لاجضور صور منتزعة منها .

والتقسيم الأول يقرر : أنه إذا كان المدرك - بفتح الراء - خارجا عن ذات

المدرك - بكسر الراء - لم يكن إدراكه إلا بحصول صورة منتزعة .

فالمدرك - بفتح الراء - المجرد الخارج عن ذات المدرك - بكسر الراء -

يقتضى التقسيم الأخير أن يكون إدراكه بحضور ذاته ، لاجضور صورته له ، ضرورة

( ٢٢٠ - اشارات - ثان )

تلبيه :

الشيء (١) :

قد يكون محسوسا ، عند ما يشاهد .

• ثم يكون مُتَخَيَّلًا ، عند غيبته ، تتمثلُ صورتهُ في الباطن ؛ كزيد الذي أبصرته مثلا ، إذا غاب عنك ، فتخيلته .

وقد يكون معقولا عند ما تتصوَّرُ من زيد مثلا ، معنى الإنسان الموجود أيضا لغيره .

وهو عند ما يكون محسوسا ، يكون قد غشيتهُ عواشٍ غريبةٌ عن ماهيته ؛

---

= أنه مجرد ، فلا داعي لاتزاع الصورة .

ويقتضى التقسيم الأول أن يكون إدراكه بحضور صورة له ، ضرورة أنه خارج عن ذات النفس المدركة ، فقد لا يكون موجوداً .

(١) عرف « الشيخ » الإدراك سابقا ص ٣٣٣ .

ويريد هنا أن يبين مراتبه .

قال « الطوسي » :

« وأنواع الإدراك أربعة :

• إحساس .

• وتخيل .

• وتوهم .

• وتعقل ... الخ » .

لو أزيلت عنه ، لم تُؤثّر في كُنْه ماهيته :

مثلُ أَيْنِ ، ووضَعٍ ، وكيفٍ ، ومقدارٍ ؛ بعينه .

لو تُوهّمَ بدلَه غيرُه ، لم يُؤثّر في حقيقة ماهية إنسانيته .

والحسُّ يناله ، من حيث هو مغمورٌ في هذه العوارض ، التي تلحقه بسببِ المادةِ التي خُلِقَ منها ، لا يُجرّدُه عنها ؛ ولا يناله إلا بعلاقةٍ وضعيّة ، بين حسّه ومادته .

ولذلك لا تتمثل في الحس الظاهر صورته ، إذا زال .

وأما الخيالُ الباطنُ ، فيتخيّلُه مع تلك العوارض ، لا يقتدر على تجريدِه المطلقِ عنها ، لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة ، التي تعلق بها الحس ، فهو يتمثلُ صورته مع غيبوبة حاملها .

وأما العقلُ فيقتدر على تجريدِ الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة ، مُثَبِّتًا إياها : حتى كأنه عمِلَ بالمحسوس عملا ، جعله معقولا .

= وذكرها « الغزالي » أوضح من ذكر « الطوسي » لها .

قال في « معارج القدس » طبع الكردي ص ٦٢ :

« وأما مراتب الإدراكات في التجريد :

فاعلم أولا : أن المدرك الذي يفتقر إلى تجريد ، لا يخالو في الوجود الخارجي :

عن لواحق غريبة ، وأعراض غاشية : من قدر ، وكيف ، وأين ، ووضع .

فإن الانسان مثلا ، له حقيقة ، وهي : الحي الناطق .

- واعتبار حقيقة الانسان ، هي الحي الناطق ، يتمشى مع رأى إفلاطون ،

حيث لم يجعل الجسمية ، ولا الحيوانية جزءا منه ، أما أرسطو ، فيرى أن حقيقة الإنسان ، هي الحيوان الناطق .

ولست أدري أهو خطأ مطبعي ، أم الغزالي يقصد إلى أن يكون إفلاطونيا في هذا المقام ؟!

والذي جعلني أشك ، أنه ورد في موضع آخر من نفس هذا الكتاب ، تعريف الإنسان بالحيوان الناطق ، فلست أدري أيهما هو الخطأ المطبعي ؟! —  
وتلك الحقيقة عامة لأشخاص النوع ، ولا تكون في الوجود تلك الحقيقة لاختصاص ، ولا عامة ؛ إلا مع لواحق غريبة ؛ فإن الإنسان ؛ لو كان عاما ، لما كان زيد الخاص ، إنسانا .

ولو كان خاصا ، بأن يكون زيد هو الانسان ، لكونه زيدا ، لما كان عمرو إنسانا ؛ لأن الشيء إذا كان لذاته ، ما وجد لغيره .  
فإذا فهمت هذا ، فاعلم : أن مراتب المدركات مختلفة في التجريد عن هذه الغواشي واللواحق .

وهي على أربع مراتب :  
الأولى إنما هي الحس :

فإنه مجرد نوعا من التجريد ، إذ لا تحل في الحاس تلك الصورة ، بل مثال منها ، إلا أن ذلك المثال ، إنما يكون إذا كان الخارج على قدر مخصوص ، وبعد مخصوص .

ويناله مع تلك الهيأة والوضع . فلو غاب عنه أو وقع له حجاب ، لا يدركه .  
المرتبة الثانية إدراك الخيال :

وتجريده ؛ أتم قليلا ، وأبلغ تحصيلا ؛ فإنه لا يحتاج إلى المشاهدة ، بل يدرك مع الغيبوبة ، إلا أنه يدرك مع تلك اللواحق والغواشي . من الكم ، والكيف ،



وغير ذلك .

المرتبة الثالثة إدراك الوهم :

وتجريده أتم وأكمل مما سبق ؛ فإنه يدرك المعنى المجرد عن اللواحق ، وغواشى الأجسام : كالعداوة والمحبة ، والمخالفة والموافقة ؛ إلا أنه لا يدرك عداوة كلية ، ومحبة كلية ؛ بل يدرك عداوة جزئية ، بأن يعلم أن هذا الذئب ، عدو ، مهروب عنه ، وأن هذا الولد ، صديق معطوف عليه .

المرتبة الرابعة إدراك العقل :

وذلك هو للتجريد الكامل عن كل غاشية وجميع لواحق الأجسام ؛ بل جناب إدراكه ، منزه عن أن يحوم به لواحق الأجسام : من القدر والكيف ، وجميع الأعراض الجسمية .

ويدرك معنى كليا ، لا يختلف بالأشخاص .

فسواء عنده ، وجود الأشخاص وعدمها .

وسواسية لديه القرب والبعد ؛ بل ينفذ في أجزاء الملك والملكوت ، ويتزح الحقائق منها ويجردها عما ليس منها .

هذا إن كان يحتاج المدرك - بفتح الراء - إلى تجريد ؛ فإن كان منزها عن لواحق الأجسام ، مبرا عن صفاتها ، فقد كفي المؤونة ، فلا يحتاج الى أن يفعل به فعلا ، بل يدركه كما هو .

\*\*\*

بهذا البيان الواضح يفسر لنا الغزالي مراتب التجريد .

ويتعرض الغزالي للمدرك الذي يكون هو بنفسه متجردا عن المادة ولواحقها ، فيقول : ان العقل في هذه الحالة ، يكون مكفي المؤونة ، فلا يحتاج الى تجريد ،

بل يدرك الشيء كما هو .

و يفهم من قوله :

« بل يدركه كما هو » .

أن ادراك العقل لهذا الشيء ، يكون كادراكه لغيره بمعنى أنه يكون بحصول

صورته له ، لإبحصوله هو نفسه في ذات المدرك ؛ على ما فهم « الطوسي » سابقا ص ٣٣٧

وكل ما بين الادراكين من فرق :

أن العقل في ادراك المجردات لا يحتاج الى تجريد ، اذ هي مجردة من نفسها .

وفي ادراك الماديات يحتاج إلى تجريد .

ويشترك الأمران في أن الادراك بأخذ صورة للمدرك .

\*\*\*

ويلاحظ أن « الشيخ » لم يستوعب مراتب الادراك الأربعة ، بل أسقط

منها « التوهم » .

قال « الطوسي » في تعليل ذلك :

فهذه ادراكات أربعة مترتبة في التجريد :

الأول - وهو الحس - مشروط بثلاثة أشياء :

١ - حضور المادة .

٢ - واكتناف الهيئات .

٣ - وكون المدرك جزئيا .

والثاني - وهو التخيل - مجرد عن الشرط الأول .

والثالث - وهو التوهم - مجرد عن الأولين .

والرابع - وهو التعقل - عن الجميع .

وأما ما هو في ذاته برىء من الشوائب المادية ، واللواحق<sup>(١)</sup> الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته ؛ فهو معقول لذاته ، ليس يحتاج إلى عملٍ يُعمل به ، يُعده لأن يعقله ما من شأنه أن يعقله ، بل لعله في جانب ما من شأنه أن يعقله\* .

==  
الا أنها اذا قيست الى مدرك واحد ، سقط الوهم عن الاعتبار ، لأنه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده ، بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال ، وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئيا .

ولذلك لم يعتبره « الشيخ » في هذا الكتاب ، واعتبره في سائر كتبه ، بالوجه الأول » .

(١) في قول « الشيخ » :

« ... واللواحق الغريبة ، التي لا تلزم ماهيته ، عن ماهيته » .

ما يدل على أن اللواحق التي تلحق الماهية لذات الماهية ، لا تعتبر لواحق غريبة في نظره .

وفي قوله :

« ليس يحتاج إلى عمل يعمل به ، يعده لأن يعقله ما من شأنه أن يعقله - أي القوة التي من شأنها أن تعقل - » .

ما يدل على أن كل الفارق بين إدراك المجرد ، وإدراك المادى :

أن إدراك المجرد لا يحتاج فيه إلى تجريد .

وأما غيره ، فيحتاج فيه إلى تجريد .

ويشترك الجميع في أنه إدراك بأخذ صورة له ، على ما فهم من نص الغزالي

الذى سقناه لك سابقا ص ٣٣٩ .

إشارة :

لعلك<sup>(١)</sup> تنزِع الآن إلى .

أن نشرح لك من أمر القوى الإدراكية من باطن أدنى شرح .

= خلافا لما يريد أن يفهمه « الطوسي » ، وقد سقنا لك عبارته التي يريد أن  
ينحو فيها منجى آخر ص ٣٣٧ .  
وفي قوله :

« بل لعله في جانب ما من شأنه أن يعقله » .

الضمير في « لعله » يرجع إلى العمل .

أى إذا كانت هناك مؤونة ، وإذا كان لابد من عمل ، فهو من جانب  
العاقل المدرك ، بأن يعد نفسه ، ويهيئ فكره لأخذ صورة عن هذا المجرى  
الذى لا مانع من قبله أصلا .

(١) الإدراك بمعناه العام ، أمر مشترك بين الحيوان ، والإنسان .

لذلك لما أراد « الشيخ » أن يتكلم عن القوى المدركة ، بدأها بالكلام  
على القوى التي توجد في الإنسان من حيث هو حيوان .

والقوى المدركة الحيوانية ، قسمان :

ظاهرة .

وباطنة .

ولكن « الشيخ » أغفل الحديث عن القوى الحيوانية المدركة من الظاهر .

وقال « الإمام » في تعليل ذلك :

« لما تكلم - يعنى « الشيخ » - في الإدراك وفي أصنافه ، أراد أن يتكلم

بعهد ذلك في القوى المدركة .

وبدأ فيها بالقوى الحيوانية .

وترك الحواس الظاهرة :

أما أولا :

فلأن الحواس الظاهرة ، لا نزاع في وجودها في الجملة ؛ وإنما النزاع في تفصيل القول ، في كل واحد منها ؛ بخلاف القوى الباطنة ؛ فإن النزاع واقع في وجودها .

وأما ثانيا :

فلأنه لا فائدة في البحث عن الحواس الظاهرة ، إلا معرفتها فقط ، وأما البحث عن القوى الباطنة ؛ فإنه ينتفع به في البحث عن :

أحوال النبوة .

والوحى .

والإخبار عن الغيوب .

على ما سيأتي في النمط العاشر من هذا الكتاب .

فلا جرم أهمل البحث عن الحواس الظاهرة ، وتكلم في القوى الباطنة » .

ثم أشار إلى عدد القوى الباطنة ، فقال :

« واعلم أن القوى الباطنة الدراكة للجزئيات ، خمسة :

وبيانه على سبيل الحصر أن القوى الدراكة للجزئيات :

إما أن تكون مدركة فقط .

أو متصرفة أيضا .

فإن كانت مدركة :

فإما أن تكون مدركة للصور الجزئية : مثل تخيلنا لصورة زيد ، بعد غيبته عنا .

وأن<sup>(١)</sup> تقدّم شرح أمر القوى المناسبة للحس أولاً .

فاسمع .

أليس<sup>(٢)</sup> قد تبصر القطر النازل ، خطأ مستقيماً !!؟ .

والنقطة الدائرة بسرعة ، خطأ مستديراً !!؟ :

كله على سبيل المشاهدة ، لا على سبيل تخيّل أو تدكّر .

وأنت تعلم أن البصر إنما ترسم فيه صورة المُقابِل .

والمُقابِلُ النازل ، أو المستدير ، كالنقطة ، لا كالخط .

فقد بقي إذن في بعض قوأك ، هيأة ما ارتسم فيه أولاً ، واتّصل بها

---

= أو مدركة للعانى الجزئية ، مثل إدراك الواحد منا ، الصداقة التي بينه وبين شخص معين ، أو العداوة التي بينه وبين شخص آخر .

ولكل واحد من هاتين القوتين قوة أخرى ، هي خزانتها .

فالقوة المدركة لصور المحسوسات ، هي المسماة بـ « الحس المشترك » .

والقوة التي تكون خزانه لها ، هي المسماة بـ « الخيال » .

والقوة المدركة للعانى الجزئية ، هي المسماة بـ « الوهم » .

والقوة التي تكون خزانه لها ، هي المسماة بـ « الحافظة » .

وأما القوة المتصرفة ، فهي التي تسمى « متخيلة » عند استعمال الوهم إياها

و « مفكرة » عند استعمال العقل إياها .

(١) يعني أنه سيبدأ من شرح هذه القوى الباطنة ، بما هو أكثر مناسبة

لحس الظاهر وارتباطا به ، وذلك هو الحس المشترك ، على ما ستعلم .

(٢) محاولة لإثبات القوة المسماة بـ « الحس المشترك » ؛ وبيانها :

=

أن القطرة النازلة بسرعة ، يراها الإنسان خطأ مستقيماً .  
وكذلك النقطة الدائرة بسرعة ، يراها الإنسان خطأ مستديراً .  
ومرجع ذلك إلى أن العين ، رأت النقطة ، وهى فى حيز ما ، نقطة واحدة  
فلما انتقلت إلى حيز آخر ، رأتها العين فيه أيضاً نقطة واحدة ، وهكذا ، كلما  
انتقلت النقطة ، ضرورة أن النظر الصحيح ، بشروط خاصة ، لا يدرك إلا  
ما هو واقع ، على ما هو عليه فى نفس الأمر ، وواقع الأمر أن هناك نقطة لا خطأ  
لسكن لما كان أثر رؤية العين للنقطة وهى فى الأحياز السابقة على الحيز الأخير ، لم  
ينمح من نفس الناظر ، ارتبطت أوضاعها ، فى هذه الأحياز المتجاورة ، بعضها  
ببعض فبدت كأنها خيط مائى ممتد فى الهواء .  
إذن فى النفس قوة تقبلت توارد آثار رؤية العين للنقطة فى أوضاعها  
المختلفة .

ولما كان هذا التوارد يتم فى زمن وجيز جداً ، كان الإنسان جامعاً ، بين  
إدراك هذه الآثار المتواردة ، وبين إدراك العين للنقطة فى وضعها الأخير .  
والجمع بين هذه الإدراكات ، هو الذى جعل الإنسان يحس بأنه مدرك الخيط  
مائى ، لا لنقطة واحدة .

والدليل على أن إدراك الخط يكون بالمشاهدة لاعلى سبيل التذكر والتخيل ،  
أن للزمن دخلاً كبيراً فيه .

ذلك أنك وإن كنت ترى خطأ لانتقطة - بناء على التعليل السابق - فإنك  
تحس الخط فى أوضاعه المتاخمة للنقطة أوضح منه فى أوضاعه الأولى البعيدة عن  
النقطة ، بل إنك تحس به يتلاشى وينعدم فى الأوضاع التى بعدت عنها النقطة .  
فلو كان إدراك الخط على سبيل التخيل والتذكر ، لما حصل هذا التفاوت

هيئة الإبصار الحاضر .

فَعِنْدَكَ قُوَّةٌ قَبْلَ الْبَصْرِ ، إِلَيْهَا يُودَى الْبَصْرُ ، كَالشَّاهِدَةِ ؛ وَعِنْدَهَا تَجْتَمِعُ  
الْمَحْسُوسَاتُ ، فَتَدْرِكُهَا .

وَعِنْدَكَ <sup>(١)</sup> قُوَّةٌ تَحْفَظُ مُثُلَ الْمَحْسُوسَاتِ ، بَعْدَ الْغَيْبَةِ ، مَجْتَمِعَةً فِيهَا .

فِي الْإِدْرَاكِ لِأَجْزَاءِ الْحِطِّ ، بَلَى إِنَّكَ حِينَ تَتَخِيلُ هَذَا الْحِطَّ ، تَتَخِيلُهُ وَاضِحًا  
بَيْنَا فِي بَعْضِ أَجْزَائِهِ ، ضَعِيفًا مُتَلَاشِيًا فِي الْبَعْضِ الْآخَرَ ؛ بَمَا يَدُلُّ عَلَى أَنْ إِدْرَاكَه  
عَلَى سَبِيلِ الشَّاهِدَةِ كَانَ عَلَى هَذَا النِّحْوِ .

فَإِذْنِ فِي الْإِنْسَانِ قُوَّةٌ تَتَقَبَّلُ الْآثَارَ الْوَارِدَةَ عَنِ الْحَوَاسِ الظَّاهِرَةِ .

وهي ما يعبر عنها بـ « الحس المشترك » .

(٤) محاولة لإثبات القوة المسماة بـ « الخيال » .

ولم يشأ « الشيخ » أن يستدل على وجودها ، إذ لا يستطيع أحد أن ينكر  
أنه يستطيع أن يتخيل صورة ما غاب عنه .

لكن لم لا يجوز أن يقول قائل : إنها ليست شيئاً سوى الحس المشترك ،  
فهو قوة تتقبل الآثار وتحفظها !؟

لذلك عاجل أمر مغايرة القوة الحافظة لصور المحسوسات ، للقوة المسماة بـ « الحس  
المشترك » .

قال « الامام » :

« اعلم أنهم استدلوا على أن هذه القوة ، مغايرة للحس المشترك من وجهين :

الأول :

أن الحس المشترك يجب أن يكون قابلاً لهذه الصور .



والخيال لا بد أن يكون حافظا لها .  
فيجب تغيرهما ، لحجة ومثال .  
أما الحجة : فلان القوة الواحدة ، لا يصدر عنها إلا أمر واحد ؛ لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

فهو لما له قوة قبول الشكل ، وليس له قوة قبول الحفظ .  
— يعنى أنه لا يلزم من كون الشيء قابلا للشيء ، أن يكون حافظا له ، فإلما  
مثلا يقبل الشكل ، وإلكنه ، لا يحفظه —  
الثانى :

قالوا : الصورة الخيالية ، متى حصلت فى الحس المشترك ، فعند غفلتنا عنها :  
إما أن تكون موجودة فى قوة أخرى ، تكون خزانة لها .  
أو لا تكون .  
فإن لم تكن وجب أن لا تعود تلك الصورة الخيالة ، إلا بتجشم كسب جديد .  
ومعلوم أنه ليس كذلك .

فإذن تلك الصورة مخزونة فى قوة أخرى ، وهى الخيال .  
وأشار « الامام » إلى وظيفة كل من « الحس المشترك » و « الخيال » فقال :  
« إن المحسوسات : إذا كانت حاضرة ، انطبعت صورها فى الحواس .  
ثم يوجد مثل تلك الصورة ، فى « الحس المشترك » .  
ثم يوجد مثل تلك الصورة فى « الخيال » الذى هو خزانة « الحس المشترك » .  
فإذا غابت المحسوسات ، انمجت تلك الصورة عن الحواس الظاهرة ، ولكنها  
تكون باقية فى الخيال .

فإذا أخذ الحس المشترك ، فى مطالعة تلك الصورة المخزونة فى الخيال ، صارت  
تلك الصورة متخيلة بالفعل :

وبهاتين<sup>(١)</sup> القوتين يمكنك أن تحكم : أن هذا اللون غير هذا الطعم؛ وأن لصاحب هذا اللون ، هذا الطعم؛ فإن القاضي بهذين الأمرين ، يحتاج إلى أن يحضره المَقْضَىُّ عليهما جميعا .  
فهذه قُوَى .

مثل ما إذا استحضرنا في خيالنا صورة زيد الغائب عنا .  
وإذا ترك « الحس المشترك » مطالعة تلك الصورة المخزونة في الخيال ، بقيت تلك الصورة غير مشعور بها .

فهذا هو المعنى بكون الخيال حافظا لصور المحسوسات » .

(١) قال « الطوسي » في شرح هذه الفقرة :

« أما قول « الشيخ » :

وبهاتين القوتين ، يمكنك أن تحكم : أن هذا اللون غير هذا الطعم ... الخ  
فاستدلال مشترك على وجودهما معا - يعني « الحس المشترك » و « الخيال » -  
وهو بناء على أن النفس ، لاتدرك المحسوسات إلا بقوى جسمانية .  
وتقريره :

أنها لاتدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة ، غير نوع واحد من المحسوسات  
فاذن لا بد لها ، حين تحكم على أبيض ما ، أنه ذو حلاوة : من قوة تدرك  
البياض والحلاوة معا ، بها . ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات ، إلى تلك  
القوة ، نسبة واحدة .

وأیضا كما أن النفس لاتقدر على هذا الحكم ، إلا بقوة مدركة للجميع ،  
فانها أيضا لاتقدر على ذلك ، إلا بقوة حافظلة للجميع ، وإلا فتندم صورة  
كل واحد ، من البياض والحلاوة ، عند إدراك الآخر والاتفات إليه » .

وأيضاً<sup>(١)</sup> فإن الحيوانات : ناطقها ، وغير ناطقها ؛ تدرك من المحسوسات الجزئية ، معاني جزئية غير محسوسة ، ولا متأدية من طريق الحواس : مثل إدراك الشاة معنى في الذئب ، غير محسوس ، وإدراك الكبش معنى في النعجة ، غير محسوس .

إدراكا جزئيا ، تحكم به ، كما يحكم الحس بما يشاهده .  
فَعِنْدَكَ قُوَّةٌ ، هذا شأنها .

(١) يحاول إثبات قوة أخرى ، غير القوتين السابقتين ، تسمى « الوهمية » وإذا كانت « وظيفة الحس المشترك » أنه يدرك صور المحسوسات . ووظيفة « الخيال » أنه يحفظ صور المحسوسات هذه . فوظيفة القوة الثالثة ، التي نحن بصددنا ، وهي « الوهمية » أنها تدرك المعاني الجزئية ، كالعداوة الخاصة التي بين هذه الشاة ، وبين هذا الذئب .

وأشار « الشيخ » بقوله :

« فإن الحيوانات : ناطقها ، وغير ناطقها ... الخ »

إلى أن هذه القوة ليست هي النفس الناطقة ؛ إذ الحيوانات العجم ، ليس لها نفس ناطقة .

وأشار بقوله :

« ولا متأدية من طريق الحواس » .

إلى أن هذه القوة ، ليست هي الحس المشترك ؛ إذ « الحس المشترك » لا يدرك إلا ما يتأدى إليه من طريق الحواس .

وبما أن الإنسان ، بل والحيوان الأعجم ، يدرك معاني جزئية . ودل البحث على أنه لا يدرك هذه المعاني بنفسه الناطقة ، ولا بحسه المشترك ؛ وجب أن يكون =

فيه قوة خاصة بإدراك هذه المعاني ، وهى المسماة بـ « الوهم » .  
هذا هو استدلال « الشيخ » على وجود قوة جديدة ، تسمى « الوهم » .  
وعندى أن هذا الاستدلال ليس كافيا ، لاستئصال شأفة كل ما يساور النفس

من شكوك ، حول وجود هذه القوة .

إذ كون هذه المعاني الجزئية ، ليست آتية من طريق الحواس ، مسلم ؛  
لأن الحواس لا تدرك المعاني ، وإنما تدرك المحسوسات ، ولكن لم لا يكون فى  
« الحس المشترك » قابلية واستعداد ، لإدراك ما يأتىها عن طريق الحواس ، وما  
يأتىها لا من هذا الطريق ، وهو تلك المعانى ؟!

فأى شىء فى دليل « الشيخ » يمنع من قيام هذا الاحتمال ؟!

لعل « الطوسى » قد استشعرت نفسه الحيرة من أمر هذا الدليل ، فراح  
يلتمس دليلا سواه ، إذ يقول :

« وقد يستدل على ذلك أيضا : بأن الإنسان ربما يخاف شيئا يقتضى عقله  
الأمّن منه ؛ كالموت .

وما يخالف عقله ، فهو غير عقله » .

وأيا هذا الدليل ، ليس فيه ما تنشده النفس من الاطمئنان ؛ إذ أنه لم  
ينتج أكثر من أن للإنسان قوة ، لادراك المعانى الجزئية ، غير العقل .

وهل كل ما يغير العقل ، يغير « الحس المشترك » ؟!

لعل الدليل الشافى فى هذا المقام ، هو ما يأتى لـ « الشيخ » من الاستدلال  
على تغير هذه القوى ، باختصاص كلِّ بمنطقة خاصة فى المخ ؛ إذا أصابها العطب ،  
تعطلت وظيفة هذه القوة خاصة ، دون سواها .

وأيضاً<sup>(١)</sup> : فعندك ، وعند كثير من الحيوانات العجم ، قوةٌ تحفظ هذه المعاني ، بعد حكم الحاكم بها ، غير الحافظة للصور .

\*\*\*

ولكل<sup>(٢)</sup> قُوَّةٍ من هذه القوى ، آلةٌ جسمانية خاصة ، واسم خاص .  
فالأولى : هي المسماة بـ « الحس المشترك » و « بنطاسيا » .  
وآلتها الروحُ المصَّبُوبُ في مبادئ عصب الحس ، لاسيما في مُقدِّم الدماغ

(١) يحاول إثبات القوة الرابعة المسماة بـ « الحافظة » .  
وهذه القوة منزلتها ، من « الوهم » هي نفس منزلة « الخيال » من « الحس المشترك » .

أى أنها تحفظ المعاني الجزئية التي يدركها « الوهم » . فـ « الوهم » قابل مدرك ، و « الحافظة » ممسك مستتبت .

ولذلك فطريقة إثباتها هي نفس طريقة إثبات الخيال ، فراجعها فيما مر ص ٣٤٨ .

(٢) بيان للأسماء الاصطلاحية لهذه القوى .

ثم لآماكنها ، وآلاتها من الجسم .

فاسم القوة الأولى ، التي تدرك صور المحسوسات ، تسمى « الحس المشترك » و « بنطاسيا » .

وأما مكانها ، وآلتها ، فقد قال « الطوسي » في ذلك :

« قال « الشيخ » :

إن آلة « الحس المشترك » هو الروح المصَّبُوبُ ، في مبادئ عصب الحس ، =

( ٢٣ - اشارات - ثان )

والثانية<sup>(١)</sup> : المسماة بـ « المصورة » و « الخيال » .

= لاسيما في مقدم الدماغ .

ولم يقل مطلقا : في مقدم الدماغ .

فإن « الحس المشترك » كـرأس عين ، تتشعب منه خمسة أنهار ، وكان الروح المصبوب في البطن المقدم ، هو آلة لـ « الحس المشترك » و « الخيال » ؛ إلا أن ما في مقدم ذلك البطن ، بـ « الحس المشترك » أخص .

وما في مؤخره بـ « الخيال » أخص .

وإنما تتأدى الإدراكات الحسية ، من الحواس ، بواسطة الأرواح التي في الأعصاب ، إلى التي في مبادئها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم » .  
ثم قال :

« والفاضل الشارح ، فسر التأدية - يعنى في قول « الشيخ » :

ف عندك قوة ، قبل البصر ، إليها يؤدي البصر - بأن تسير الكيفيات المحسوسة ، في الأعصاب ، إلى آلة « الحس المشترك » .

ثم اشتغل ببيان الاستبعاد ، وبالتشنيع الوارد على تفسيره .

والتأدية ها هنا استعارة ، من إدراك النفس ، بواسطة الروح المصبوب إلى كل حس ، محسوسه .

وبواسطة الروح الذي هو مبدأ مشترك للجميع ، مثل جميع المحسوسات .

واتصال الأعصاب ، ليس لتهيئ طرق تسير فيها الكيفيات ؛ فإن الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها .

وإدراك النفس ليس بمتأخر ، عن ملاقات الحواس للمحسوسات ، بزمان

تقطع فيه تلك المسافات » .

(١) يريد أن يبين مكان واسم القوة الثانية الخادمة لـ « الحس المشترك » =

وآلتها الروحُ المصنوبُ في البطنِ المقدم ، لاسيما في جانبه الأخير .  
والثالثة<sup>(١)</sup> : الوهم .

وآلتها الدماغ كله ، ولكن الأخص بها هو التجويف الأوسط .

= باستثبات صور المحسوسات وحفظها

أما اسمها الاصطلاحى فهو : « المصورة » و « الخيال » .  
وأماكنها ، وآلتها : فهو البطن المقدم من الدماغ ، خصوصاً جانبه الأخير ،  
لأن للبطن المقدم جانبين :

أحدهما : أمى ، وفيه « الحس المشترك » على ما سبق بيانه ص ٣٥٣ .  
وثانيهما : خلفى ، وفيه « المصورة » و « الخيال » .

(١) يريد أن يبين اسم القوة الثالثة وآلتها ، وهى القوة التى تترك المعانى  
الجزئية .

واسم هذه القوة الاصطلاحى « الوهم » .  
وآلتها ومكانها ، الدماغ كله ، خصوصاً ، التجويف الأوسط .

\* \* \*

وينبغى أن يلاحظ أنه قسم الدماغ ، أو المخ ، إلى مناطق ثلاثة :

١ - تجويف أول .

وجعل له مقدما ، فيه « الحس المشترك » .  
ومؤخرا ، فيه « المصورة » ، أو « الخيال » .

٢ - تجويف أوسط .

جعل فيه « الوهم » .

وسياتينا في الفقرات التالية ، ما يشغل التجويف الثالث ، فلنرجى القول  
فيه ، إلى موضعه .

وتخدمها<sup>(١)</sup> فيه :

قوة رابعة : لها أن تُرَكَّبَ ، وتُفَصَّلَ ما يليها :

من الصور المأخوذة عن الحس .

والمعاني المدركة بالوهم .

وتُرَكَّبَ أيضاً الصور بالمعاني ، وتفصلها عنها .

وتسمى عند استعمال العقل « مفكرة » .

---

(١) يريد أن يبين اسم القوة الرابعة ، وآلتها ، ووظيفتها .

أما وظيفتها :

فهو التسلية ، أو العبث ، بما في « الخيال » من صور المحسوسات وبما في القوة الخادمة لـ « الوهم » والحافظة لما يرد عليه من المعاني - وسيأتي الحديث عن هذه القوة بعد - .

فتضيف صوراً إلى صور .

وتضيف معاني إلى معان .

وتضيف صوراً إلى معان .

وتضيف معاني إلى صور .

ويقال : إن هذه القوة هي أصل الفنون ، فلولاها لم يكن فنون قط ، ولم يكن اختراع . هي التي تمكن للمهندس أن يضع تصميم بناء لم يسبق له رؤية مثله ، وهي التي تمكن للمخترع أن يتصور الشيء ويضع تصميمه في داخل نفسه وفي أعماق « مخيلته » ثم يبرزه إلى عالم الواقع .

وأيضاً لهذه القوة خطرهما في عالم « الأحلام » و « النبوات » على ماسيجيء .

تلك هي وظيفتها .



وعند استعمال الوهم « متخيلة » .  
وسلطانها في الجزء الأول من التجويف الأوسط .  
وكأنها قوةٌ ما :  
ل « الوهم » .

وبتوسط الوهم ل « العقل » .  
والباقية<sup>(١)</sup> من القوى هي :

= أما اسمها فمتعدد .

ذلك أنها متأرجحة بين « العقل » و « الوهم » .  
فإذا استعملها « العقل » سميت « مفكرة » .  
وإذا استعملها الحس ، سميت « مخيلة » .  
أما مكانها وآلتها فهو التجويف الأوسط .

وقد مر بنا أنه جعل في التجويف الأوسط أيضا « الوهم » .  
فإذا أردنا أن ننبين نصيب كل من « الوهم » و « المفكرة أو الخيلة » من  
هذا التجويف ؛ وجدنا « الشيخ » يجعل « المفكرة أو الخيلة » في مقدم هذا  
التجويف .

فالوهم إذن يكون في مؤخر هذا التجويف .

(١) هذه هي القوة الخامسة :

واسمها : « الذاكرة » .

ووظيفتها : أنها تحفظ المعاني التي يدركها « الوهم » على ما مر ذكره ص ٣٥٣  
ومكانها وآلتها : التجويف الأخير من الدماغ .

الذاكرة :

وسلطانها في حيز الرُّوح ، الذي في التجويف الأخير ، وهو آلتها .  
وإنما<sup>(١)</sup> هَدَى الناسَ إلى القضية بأن هذه هي الآلات : أن الفساد إذا  
اختص بتجويفٍ ، أورث الآفة فيه .

ثم اعتبار<sup>(٢)</sup> الواجب في حكمة الصانع تعالى ، أن يقدم الأقنص للجرماني  
ويؤخر الأقنص للروحاني ، ويقعد المتصرفَ فيهما : حكما ، واسترجاعا للمثل  
المتنَحِيَّةِ عن الجانبين ، عند الوسط ، عظمت قدرته \*

---

(١) هذا هو الدليل الذي أشرت إليه سابقا ص ٣٥٢ وهو الاستدلال ، بحدوث  
الآفات في أجزاء من الدماغ ، وتعطل بعض هذه القوى نتيجة لذلك ، على أن  
تلك الأجزاء ، هي آلات وأما كن لهذه القوى .

(٢) لعله معطوف على قوله :

« أن الفساد إذا اختص ... الخ » .

كأن الذي هدى الناس إلى أما كن هذه القوى ، أمران :  
أحدهما : حدوث الآفات ، وتعطل بعض هذه القوى دون بعض ، نتيجة لذلك .  
دليل على أن هذه المواضع أما كن لهذه القوى .  
ثانيهما : مراعاة الكمال في حكمة الصانع ، إذ الكمال في الحكمة يقتضى  
أن يكون المدرك لصور المحسوسات متقدما على غيره ليكون أقرب إلى الحواس  
التي تقتض هذه الصور .

ويجعل عقيبه ، الحافظ لمدركاته .

وأن يكون المدرك للروحانيات والمعاني الجزئية ، متأخرا ، لأن هذه =

إشارة :

وأما نظير<sup>(١)</sup> هذا التفصيل في قوى النفس الإنسانية ، على سبيل التصنيف

فهو :

= المعاني ، بعيدة الصلة بالمحسوسات .  
ويجعل عقيبه الحافظ لمدركاته .  
وأن يجعل المتصرف في هذه المدركات بقسميها ، في الوسط منها ينظر هنا  
فيدرك هذه ، وينظر هنا فيدرك هذه .

فيخلص من ذلك :

أن التجويف الأول :

يحوى في مقدمه « الحس المشترك » .

وفي مؤخره « الخيال » .

والتجويف الأوسط :

يحوى في مقدمه « المفكرة والخيالة » .

وفي مؤخره « الوهم » .

والتجويف الثالث والأخير :

يحوى « الذاكرة » .

(١) عرفت فيما سبق ص ٣٤٤ وما بعدها شرح «ابن سينا» للقوى الحيوانية

الدراكة .

والآن يريد أن يعرض لما يخص الإنسان من قوى :

وقبل أن ندخل في تفاصيل شرحها وتفصيلها ، نعرض للفظلة وردت في

عبارة « الشيخ » ، ولقمت نظر الشراح من قبل . تلك هي قوله « على سبيل

التصنيف » .

=

أن<sup>(١)</sup> النفس الإنسانية التي لها أن تعقل ، جوهرية: له قوَى ، وكالات .

\*\*\*

= قال « الإمام الرازي » :

« وإنما قال :

« على سبيل التصنيف » .

لأن الاختلاف بين القوى الحيوانية المذكورة - يعنى في ص ٣٤٤ وما بعدها ، اختلاف النوع ، لأن ماهية كل واحدة منها ، مخالفة لماهية الأخرى .  
وأما الاختلاف بين قوى النفس الناطقة ، فليس اختلافا نوعيا ، لأن الاختلاف بين المراتب المذكورة هاهنا ، ليس إلا بحسب الأشد والأنقص ، وذلك لا يقتضى الاختلاف بالماهية » .

وقال « الطوسى » :

« وإنما قال :

« على سبيل التصنيف » .

لأن القوى الحيوانية المذكورة ، كانت متباينة بالنوات ، لكونها مبادئ أفعال مختلفة ، فكان تفصيلها على سبيل التنويع .

وهذه غير متباينة بالنوات ، لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة .

إنما هي تختلف بحسب الاعتبارات ، التي هي بالقياس إلى تلك النوات عوارض ، فكأنها أصناف » .

ولعل هذا التنصيص من « الشيخ » من أجل حرصه على بساطة النفس ، وأنها غير مركبة ، حتى لا تفسد بالانحلال ، على ما سيجيء .

(١) تحديد لموضوع البحث ، بأنه النفس الإنسانية العاقلة ، لا النفس =

فَمِنْ<sup>(١)</sup> قواها :

مالها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن :

وهي القوة التي تُخَصُّ باسم « العقل العملي » :

وهي التي تستنبط الواجب - فيما يجب أن يُفعل : من الأمور الإنسانية

الجزئية ؛ لِيَتَوَصَّلَ به إلى أغراض اختيارية - من مقدمات : أولية ، وذائعية ، وتجريبية .

وباستعانة بالعقل النظري ، في الرأي الكلي ، إلى أن تَنْتَقِلَ به إلى الجزئي .

\*\*\*

---

= الإنسانية الحيوانية ، ولا النفس الإنسانية النباتية ، إذ في الإنسان هذه النفوس جميعا ، على ما مرص ٣٢٧ .

أما القوى ، والكلمات ، فسيأتيك بيانها آخر الإشارات من نفس كلام « الشيخ » .

(١) شروع في أصناف قوى النفس العاقلة .

وعرض في هذه الفقرة ، لما يسمى بـ « العقل العملي » .

ويعرض فيما بعدها ، لـ « العقل النظري » .

وهما معاً جانبان للنفس الإنسانية العاقلة .

تحدث عنهما « الغزالي » - وهو على ما انتهينا إليه في بحثنا عنه في كتاب

« الحقيقة في نظر الغزالي » من شراح الفلسفة « الفارابية » و « السينية » -

فقال في كتابه « ميزان العمل » ص ٨٣ :

« إن للنفس قوتين :

إحداهما :

تلى جهة « فوق » . وهى التى بها تتلاقى حقائق العلوم الكلية الضرورية والنظرية ، من الملاء الأعلى .

وهى العلوم اليقينية ، الصادقة أزلا وأبدا ، لا تختلف باختلاف الأعصار والأمم : كالعالم بالله تعالى وصفاته ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، وأصناف خلقه فى العالم .

بل من جملة العلم ، أن النفى والإثبات لا يصدقان على شىء واحد ، فى حال واحدة ، وكذا العلوم الحقيقية .

فهذه العلوم هى الحكمة الحقيقية .

والقوة الثانية :

هى التى تلى « جهة تحت » : أعنى جهة البدن ، وتديره ، وسياسته .

وبها تدرك النفس الخبرات فى الأعمال ، وتسمى « العقل العملى » .

وبها يسوس قوى نفسه ، ويسوس أهل بلده ، وأهل منزله .

واسم الحكمة لها من وجه ، كالمجاز ؛ لأن معلوماتها كالزئبق تتقلب ولا

تثبت .

فمن معلوماتها : أن يذل المال فضيلة . وقد يصير رذيلة فى بعض الأوقات ،

وفى حق بعض الأشخاص .

فلذلك ، كان اسم « الحكمة » بالأول ، أحق .

وهذا الثانى ؛ كالكمال والتمتة للأول .

وهذه هى الحكمة الخلقية .

والأولى هى الحكمة العاصية النظرية .

ونعنى بالحكمة الخلقية ، حالة وفضيلة للنفس العاقلة ، بها تسوس القوة

الغضب والشهوية ، وتقدر حركاتها بالقدر الواجب في الانقباض والانبساط .  
وهي العلم بصواب الأفعال ... »

\*\*\*

نعود إلى عبارات « الشيخ » ، فنقول : إن قوله :

« وهي التي تستنبط الواجب ... الخ »

تحديد لوظيفة هذه القوة .

فهى تتعرف إلى ما يجب عمله في محيطها الخاص بها ، وهو الذى شرحه

« الغزالي » بقوله :

« وبها يسوس قوى نفسه ، ويسوس أهل بلده ، وأهل منزله » .

وطريقة تعرفها هذا الواجب - كما يظهر من عبارة « الشيخ » - أمران :

أحدهما :

الانتفاع بالقضايا الأولية ، والقضايا الأولية - كما يفسرها « الغزالي » في

كتابه « معارج القدس » ص ٥٥ :

« المقدمات التي بها يقع التصديق ، لا بالاكتساب ، ولا أن يشعر بها

المصدق : فإنه كان يجوز له ، أن يخلو عن التصديق بها وقتاً ألته : مثل

اعتقادنا :

أن الكل أعظم من الجزء ، أو أن الأشياء المساوية لشيء واحد ، متساوية .

وهذه هي التي تسمى بالعلوم الضرورية » .

وأيضاً الانتفاع ، بالقضايا الذائعة المشهورة ، وفي هذا المعنى يقول « الغزالي »

أيضاً في « معارج القدس » ص ٥٢ :

« وفيما بين العقل العملى ، وبين العقل النظرى ، تتولد الآراء الذائعة

المشهورة ، مثل أن الكذب قبيح ، والظلم قبيح ، والصدق حسن ، والعدل

جميل .

وعلى الجملة ، جميع تفاصيل الشريعة ، هو تفصيل هذه المشهورات ، المتولدة  
بين العقل النظرى ، والعملى .  
وأخيرا الانتفاع بالتجربيات .  
وثانيتها :

الاستعانة بالعقل النظرى ، فى التعرف إلى أمور جزئية ، ما كان للعقل  
العملى وحده ، أن يتعرف عليها ، ضرورة أنها متفرعة عن أمور كلية نظرية .  
والكليات النظرية ، هى من اختصاص العقل النظرى ، فبمعاونتهما  
وتساندهما ، يتوصلان إلى الهدف المطلوب .  
هذا يشرح ويفسر نظرياته الكلية .

وذاك يفتش عن الجزئيات التى يمكن أن تندرج تحت هذه الكليات .  
فإذا ظفر العقل العملى بالجزئيات ، التى يطمئن - بالاعتماد على العقل النظرى -  
إلى أنها مندرجة تحت هذه الأحكام العامة ومن مشمولاته ، عض عليها بالنواجز  
وأخذ يطبقها فى مملكته الخاصة ، التى هى ، البدن ، والمنزل ، والمدينة .  
هذا ، وإن تحديد العلاقة تحديداً دقيقاً ، بين العقل النظرى والعقل العملى  
غامض بعض الشيء .

وقد عرض له « الغزالى » فى مواضع :

أحدها : ما مر بك فى حديث القضايا المشهورة ص ٣٦٣ .

وثانيتها : قوله فى « معارج القدس » ص ١٥٣ :

« فتكون الأمور الجزئية ، تنالها النفس ، بقوتها التى تسمى عقلا عمليا ،  
من الجواهر العالية النفسانية .

وتكون الأمور الكلية ، تنالها النفس ، بقوتها التى تسمى عقلا نظريا ،



ومن<sup>(١)</sup> قواها :

مالها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها ، عقلا بالعقل :

= من الجواهر العالية العقلية ، التي لا يجوز أن يكون فيها شيء من الصور الجزئية ألبتة .

وواضح من المقابلة بين جزئي هذا النص ، أن العقل العملي يتلقى معارفه عن عالم النفوس . لا عن عالم العقول ، الذي يتلقى عنه العقل النظري . وأنت تعرف الفرق - خصوصاً في فلسفة الإسلاميين - بين العقول والنفوس .

وثالثها : قوله في « معارج القدس » أيضاً ص ١١٠ :

« ثم العقلي العملي ، يخدم العقل النظري ؛ لأن العلاقة البدنية ، لأجل تكميل العقل النظري ، والعقل العملي ، هو مدبر تلك العلاقة » .

ورابعها : قوله في « معارج القدس » ص ٩٠ :

« وتدير أحوال هذا العالم مستمد من العقل النظري .

فالعقل النظري يستمد من الملائكة الكليات .

والعقل العملي يستمد من العقل النظري الجزئيات . ويسوس البدن بواجب

الشرع » .

(١) هذا هو الجانب الآخر من جوانب النفس الإنسانية الناطقة .

وهو جانب العقل النظري .

وله مراتب وأطوار يمر بها ، حتى يبلغ درجته من الكمال اللائق به .

وقد شرح الغزالي ، هذه الأطوار ، وتلك المراتب .

قال في « معارج القدس » ص ٥٣ :

« وأما القوة النظرية :

فهي قوة من شأنها : أن تنطبع بالصور السكلية المجردة عن المادة ؛ فإن كانت مجردة بذاتها ، فذاك .

وإن لم تكن ؛ فإنها تصيرها مجردة ، بتجريدتها إياها ، حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء - وسنوضح هذا بعد .

وهذه القوة النظرية ، لها إلى هذه الصور نسب .

وذلك : أن الشيء الذي من شأنه : أن يقبل شيئاً ، قد يكون بالقوة قابلاً له ، وقد يكون بالفعل .

والقوة تقال ، على ثلاثة معان ؛ بالتقديم والتأخير :

فيقال : قوة ؛ للاستعداد المطلق ، الذي لا يكون خرج منه شيء بالفعل ، ولا أيضاً حصل مابه يخرج .

وهذا كقوة الطفل على الكتابة .

ويقال ، قوة ؛ لهذا الاستعداد ، إذا كان لم يحصل إلا ما يمكن به ، أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة .

كقوة الصبي الذي ترعرع : عرف الدواة والقلم ، وبسائط الحروف على الكتابة .

ويقال : قوة ؛ لهذا الاستعداد ، إذا تم بالآلة ، وحدث معه أيضاً كمال

الاستعداد ، بأن يكون له أن يفعل متى شاء ، بلا حاجة إلى الاكتساب ، بل يكفيه أن يقصد فقط .

كقوة الكاتب المستكمل للصناعة ، إذا كان لا يكتب .

\*\*\*

والقوة الأولى :

تسمى « قوة مطلقة هيولانية » .

والقوة الثانية :

تسمى « قوة ممكنة وملكية » .

والقوة الثالثة :

« كمال القوة » .

\* \* \*

فالقوة النظرية إذن .

تارة : تكون نسبتها ، إلى الصور المجردة التي ذكرناها ، نسبة ما بالقوة المطلقة . وذلك متى تكون هذه القوة للنفس ، لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي بحسبها ، وحينئذ تسمى « عقلا هيولانيا » .

وهذه القوة التي تسمى « عقلا هيولانيا » ، موجودة لكل شخص من

النوع ، ولكن :

على السواء !؟

أو فيها ترتب وتفاضل !؟

فيه خلاف بين الحكماء - وقد عرض لهذا الخلاف وأوضحه فيما بعد

ص ٥٦ -

وإنما سميت « هيولانية » تشبيهاً بالهيولى الأولى ، التي ليست بذاتها ، ذات صورة من الصور ، وهي موضوعة لكل صورة .

وتارة : نسبة ما بالقوة الممكنة ، وهي أن تكون الهيولانية ، قد حصل فيها من المعقولات الأولى ، ما يتوصل منها إلى المعقولات الثانية .

أعني بالمعقولات الأولى ، المقدمات التي بها يقع التصديق ، لا بالاكتساب ، ولا أن يشعر بها المصدق : أنه كان يجوز له : أن يخلوها عن التصديق وقتاً ألبتة .

مثل اعتقادنا ؛ أن الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد ، متساوية .

وهذه هي التي تسمى العلوم الضرورية .

فما دام إنما حصل فيه من العلم ، هذا القدر فقط ، يسمى « عقلا ممكنا ؛ أو « عقلا بالملكة » .

ويجوز أن يسمى « عقلا بالفعل » بالنسبة إلى الأولى .

وقد تكون أقوى من ذلك ، بأن يكون قد حصل له من المعقولات النظرية بحيث يمكنه أن يتوصل بها ، إلى المعقولات الثانية .

ويجوز أن يكون نسبة مبالقوة النكالية .

وهو أن يكون قد حصل فيها أيضاً ، الصور المعقولة المكتسبة ، بعد المعقولة الأولية ، إلا أنه ليس يطالعها ، ويرجع إليها بالفعل ، بل كأنها عنده مخزونة .

فمقى شاء ، طالع تلك الصور بالفعل ، وعقلها ، وعقل أنه عقلها .

وتسمى « عقلا بالفعل » ؛ لأنه يعقل مقى شاء ، بلا اكتساب تكلف وتجشم .

وإن كان يجوز أن تسمى عقلا بالقوة ، بالقياس إلى مابعده .

وتارة : تكون نسبته ، نسبة مبالفعل المطلق .

وهو أن تكون الصورة المعقولة ، حاضرة فيه ، وهو يطالعها بالفعل ، ويعقلها

بالفعل ، ويعقل أنه يعقلها بالفعل .

فيكون حينئذ « عقلا مستفاداً » .

وهذا هو « العقل القدسي » .

وإنما سمي « مستفاداً » لأنه سيتضح أن العقل بالقوة ، إنما يخرج إلى

الفعل ، بسبب عقل ، هو دائم الفعل ، وأنه إذا اتصل به العقل بالقوة ، نوعاً

من الاتصال ، انطبع فيه بالفعل ، نوع من الصورة ، تكون مستفاداً

فأولها (١) :

قوة استعدادية لها ، نحو المقولات .

وقد يُسمِّيها قومٌ « عقلا هيولانيا » . وهي « المشكاة » .

\*\*\*

= من خارج .

فهذه أيضاً مراتب القوى ، التي تسمى « عقلا نظريا » .

وعند العقل المستفاد ، يتم الجنس الحيواني ، والنوع الإنساني ، وهناك تكون القوة الإنسانية ، تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله .

وسياً في زيادة شرح للعقل المستفاد القدسي ، في النبوة » .

(١) هذه هي للرتبة الأولى ، المسماة بـ « العقل الهيولاني » . وهي الاستعداد

المطلق الذي ليس معه أية معرفة .

وتسمى أيضاً بـ « المشكاة » .

وتسميتها بـ « المشكاة » ضرب من ضروب التأويل القرآني ، إذ أنه يريد

يفسر النصوص القرآنية :

« الله نور السموات والأرض :

مثل نوره : كمشكاة فيها مصباح . المصباح في زجاجة . الزجاجة كأنها كوكب دري ، يوقد من شجرة مباركة ، زيتونة ، لا شرقية ولا غربية . يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار .

نور على نور . يهدي الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الأمثال للناس ،

والله بكل شيء عليم » .

=

هذه النظريات العقلية .

وتتلوها<sup>(١)</sup> قوة أخرى :  
تحصل لها عند حصول المعقولات الأول لها .  
فتتهيئ بها لاكتساب الثواني :  
إما بالفكرة ، وهي « الشجرة الزيتونة » ، إن كانت أضعف .

---

= أو يريد أن يفسر النظريات العقلية ، بهذه النصوص القرآنية .  
وقد نحا الغزالي هذا النحو ، فعقد فصلا خاصا ، قرن فيه نص هذه الآية  
الكريمة بهذه المحطات العقلية عنوانه بقوله ص ٥٨ :  
« بيان أمثلة مراتب العقل ، من الكتاب الإلهي » .  
قال فيه :

« إعلم أن الله تعالى ذكر هذه المراتب - يشير إلى ما نقلناه لك سابقا ص  
٣٦٥ - في آية واحدة ، فقال ... » .  
وساق الآية ، ثم قال :

« ف » المشكاة « مثل للعقل الهيولاني ، فكما أن « المشكاة » مستعدة لأن  
يوضع فيها النور ، فكذلك النفس بالفطرة ، مستعدة لأن يفاض عليها  
نور العقل » . والمشكاة في الأصل كوة غير نافذة

(١) وهذه هي المرتبة الثانية المسماة في نظر « الشيخ » عقلا بـ « الملكة »  
ويسميا الغزالي - كما مر بك في نصه ص ٣٦٨ - « عقلا ممكنا » و « عقلا بالملكة »  
و « عقلا بالفعل » ؛ لأن الحالة الأولى كانت استعداداً صرفاً . أما هذه ، فقد  
حصل بها أو معها ، المعلومات الأولى الضرورية ، التي قال عنها الغزالي : لا يعرف =

أو بالحدس ، فهي زيت أيضا ، إن كانت أقوى من ذلك .  
فتسمى « عقلاً بالملكة » ، وهي « الزجاجة » .  
والشريقة البالغة منها ، قوةٌ قدسيةٌ ، يكادُ زيتُها يضيءُ ، ولو لم تمسسه نارٌ .

\* \* \*

= الإنسان ، أنهما متى حصلت ، ولا كيف حصلت ، ويشعر المصدق بها ، أنه لا يجوز له أن يخالو عن التصديق بها وقتاً ألبتة .  
وهذه المعلومات الضرورية الأولية ، تكون دعامة واصلًا ، يرتكز عليه المرء ، للإستشراف إلى معلومات أخرى ليست تساويها في درجة الوضوح ، هي المعلومات النظرية .  
وكيفية الانتقال من هذه إلى تلك ، هي السمات بـ « النظر » أو « الفكر » ولذلك يعرفونه ، بأنه : ترتب أمور معلومة ، للتأدى منها إلى مجهول .  
ولأن هذا الترتب يمكن أن يكون على وجوه شتى ، بعضها قريب وبعضها ، بعيد ، بل بعضها خطأ وبعضها صواب ، إحتياج إلى المنطق ، الذى هو :  
آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فى الفكر .  
بيد أن الانتقال من المعلوم إلى المجهول ، لا يكون دائماً بوساطة التروى ، والنظر ، بل أحياناً يكون إشراقاً نورانياً ، يكشف أمام النفس ماتتحتفز إلى إدراكه من المعارف ولكن ، بهدى من المعلومات السابقة بطبيعة الحال ؛ لأنها هي التى تشعر النفس شعوراً خفياً غامضاً ، بأن ضالتها فى هذه الجهة .  
وهذا الضرب من الانتقال هو المسمى بالحدس . وزميله السابق هو المسمى بالنظر والفكر .

فالفكر والحدس طريقتا انتقال من المعلوم إلى المجهول ، ولكن إحداها تحتاج إلى التروى والتأمل ، والأخرى قفزة سريعة ، ليس فيها تروى ولا تأمل ، ولكن كأن المعلومات أُلقيت في روع المرء إلقاء .

قال « شارح الشمسية » ج ٢ ص ٢٤٤ :

« والحدس هو سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب .

ويقابلة الفكر ، فإنه حركة الدهن ، نحو المبادئ ورجوعه عنها إلى المطالب .

ويقابلة الفكر ، فإنه حركة الدهن ، نحو المبادئ ، ورجوعه عنها إلى

المطالب ، فلا بد فيه من حركتين ، بخلاف الحدس ؛ إذ لا حركة فيه أصلاً .

وقال الغزالي عن « الحدس » و « الفكر » في كتابه « معارج القدس »

ص ١٦٠ ما يأتي :

« إن الأمور المعقولة التي يتوصل إلى اكتسابها بحصول الحد الأوسط ، بعد

الجهل ؛ إنما يتوصل إلى اكتسابها بالقياس .

وهذا الحد الأوسط ، قد يحصل على ضربين من الحصول :

فتارة : يحصل بالحدس .

والحدس : هو فعل الدهن . يستنبط بذاته الحد الأوسط .

والذكاء : قوة الحدس .

وتارة يحصل بالتعلم ، ويتأدى التعليم إلى الحدس ؛ فإن الابتداء ينتهي

لاحتمال ، إلى حدوس ، استنبطها أبو باب تلك الحدوس ، ثم أدوها إلى المتعلمين .

فجائز أن يقع للإنسان بنفسه الحدس ، وأن ينعقد في ذهنه القياس

بلا معلم بشرى .

وهذا يتفاوت بالسك والكيف :

أما في السك ؛ فلأن بعض الناس ، يكون أكثر حدسا للحدود الوسطى .



وأما بالكيف ، فلأن بعض الناس يكون أسرع زمان حدس .  
ولأن هذا التفاوت ليس منحصراً في حد ، بل يقبل الزيادة والنقصان .  
فمنهم غبي ، لا يعود عليه الفكر برادة .  
ومنهم له فطانة إلى حد ما ، ويستمتع بفكره .

ومنهم من هو أثقب من ذلك ، وله إصابة في المعقولات .  
وتلك الثقابة - كذا بالباء ، وفي كلمة «أثقب» ولكن نص عبارة ابن سينا  
التي ستأتيك بالفاء في الكلمتين - غير متشابهة في الجميع .  
بل ربما قلت ، وربما كثرت .

فكما أنك تجد جانب النقصان ، ينتهي إلى حد يكون منعدم الحدس .  
فأيقن أن جانب الزيادة ، يمكن أن ينتهي إلى حد ، يستغنى في أكثر أحواله  
عن التعلم والتفكير ، فيحصل له العاوم دفعة ، ويحصل معه الوسائط والدلائل .  
فيتمكن إذن أن يكون شخص من الناس ، مؤيد النفس لشدة الصفاء ،  
وكال الاتصال بالمبادئ العقلية ، إلى أن يشتعل حدسا في كل شيء ، فيرتسم فيه  
الصورة التي في العقل الفعال :

إما دفعة .

وإما قريباً من دفعة .

إرتساما لانتقليديا ، بل يقينياً ، مع الحدود الوسطى والبراهين اللائحة ،  
والدلائل الواضحة .

والفرق بين الحدس والفكر .

أن الفكرة : هي حركة للنفس في المعاني ؛ مستعينا بالتخيل في أكثر  
الأمر ؛ يطلب بها الحد الأوسط ، وما يجري مجراه ؛ مما يقاربه ؛ إلى علم بالمجهول

حالة الفقد ؛ استعراضا للمخزون في الباطن ، وما يجري مجراه .

فربما تأدت إلى المطلوب .

وربما أنبتت .

وأما الحدس : فهو أن يتمثل الحد الأوسط في الذهن ، دفعة :

بأن يعلم العلة ، فيعلم المعلول .

أو يعلم الدليل ، فيحصل له العلم بالمدلول .

دفعة .

أو قريبا من دفعة .

وهذا الحصول تارة يكون عقيب طلب وشوق ، وقد يكون من غير

طلب واشتياق .

بأن يكون نفسا شريفة قوية مستضيئة في نفسها ، فيحصل له العلوم ابتداء ؛

كأنه ماتخلى إلى اختياره ، يكاد زيتها يضيء ضوء الفطرة ، ولو لم تمسه

نار الفكرة .

\*\*\*

واتباعا للخطة التي تقيد بها « الشيخ » من قبل ، رأى أن يرجع بالآية

القرآنية المبار ذكرها ، إلى هذه التأولات الفكرية ، فرد القوة التي تحصل

بوساطتها المعارف الأولية ، المهيمية لاكتساب المعارف النظرية : بوساطة الفكر

والنظر ، إلى « الشجرة الزيتونة » .

قال « الطوسي » في تأويل ذلك :

« وفسر « الشيخ » « الشجرة الزيتونة » بـ « الفكر » ؛ لكونها مستعدة

لأن تصير قابلة للنور بذاتها ، لكن بعد حركة كثيرة وتعب » .

ورد القوة التي تحصل بوساطتها المعارف الأولية ، المهيمية لاكتساب المعارف

النظرية ، بوساطة « الحدس » إلى « الزيت » .

ثم (١) يحصل لها بعد ذلك ، قوة ، وكإل :  
أما الكمال : فإن تحصل لها المعقولاتُ بالفعل : مُشَاهَدَةً ، مُتَمَثِّلَةً في  
الذهن ؛ وهو « نور على نور » .

= قال « الطوسي » في تأويل ذلك :

« والزيت بالحدس ؛ لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتونة »  
وبما أن الأمرين معا - الحدس ، والفكر - يجمعها أمر واحد هو « العقل »  
بـ « الملكة » ؛ رده « الشيخ » إلى « الزجاجة » .

قال « الطوسي » في تأويل ذلك :

« والزجاجة بالعقل بالملكة ؛ لأنها شفافه في نفسها ، قابلة للنور أتم قبول » .  
وفي رمز « الشيخ » لـ « الحدس » بـ « الزيت » .  
ولـ « الفكر » بـ « الشجرة الزيتونة » ، إشارة إلى تفضيل « الحدس »  
على « الفكر » .

ولعله يريد أن يؤكد هذا المعنى ويقرره ، فرجع إلى ذلك حيث يقول :  
« والشريفة البالغة منها - لعله يعني أفراد العقل بالملكة ، التي هي : الحدس  
والفكر - قوة قدسية ، يكاد زيتها يضيء » .

فهو يسمي « الحدس » « قوة قدسية » وسيأتي لهذه القوة مزيد إيضاح .  
ومرّ شرح الغزالي لها ص ٣٧٢

(١) هذه هي المرتبة التي تلي مرتبة « العقل بالملكة » .

وقد قسمها « الشيخ » إلى قسمين :

جعل أولهما « قوة » .

وهي أن تحصل للنفس المعلومات النظرية ، وتحضر عنها ، إلا أن تلك  
المعلومات تكون في خزانة النفس ، ترجع إليها النفس متى شاءت . وليس معنى =

وأما القُوَّةُ : فإن يكونَ لها : أن تُحَصِّلَ العقولَ المُكْتَسَبَ المَفْرُوعَ منه  
كالمشاهد ، متى شاءت ، من غير افتقارٍ إلى اكتساب ، وهو المصباح .  
وهذا الكمالُ ، يسمَّى « عقلا مستفادا » .  
وهذه القُوَّةُ ، تُسمَّى « عقلا بالفعل » .

\*\*\*

= هذا الرجوع أن النفس تتجشم مؤونة كسب جديد ، لا ؛ فهي قد اكتسبتها  
وأصبحت من ثروتها ؛ ولكن معنى الرجوع إذن ، الاستدكار ، أو شيء يشبهه .  
وسمى هذه القُوَّةُ « عقلا بالفعل » .

وقال « الغزالي » فيما مرَّ من نضه السابق ص ٣٦٨ :

« وتسمى « عقلا بالفعل » ؛ لأنه يعقل متى شاء ، بلا اكتساب تكلف  
وتجشم .

وإن كان يجوز أن تسمى « عقلا بالقوة » بالقياس إلى ما بعده .

وقد رد « الشيخ » هذه القوة إلى « المصباح » .

قال « الطوسي » في تأويل ذلك :

« و « المصباح » بـ « العقل بالفعل » لأنه نير بذاته ، من غير احتياج إلى  
نور يكتسبه » .

\*\*\*

وجعل ثانيهما « كمالا » .

وهو أن تحصل النفس المعلومات النظرية ، وتحضر عندها ، حضورا لا يجعلها

= بحاجة إلى استدكارها ، بل هي حاضرة عندها مائة أمانها .

والذي<sup>(١)</sup> يُخرج من :

« الملكة » إلى « الفعل التام » .  
ومن « الهيولاني » أيضاً ، إلى « الملكة » .  
فهو « العقلُ الفَعَالُ » وهو « النارُ » \*

= وسماه « عقلا مستفادا » .

وردها إلى « نور على نور على نور » .

قال « الطوسي » في تأويل ذلك :

« و « نور على نور » بـ « العقل المستفاد » فإن الصور المعقولة « نور »  
والنفس القابلة لها « نور آخر » .

وقد مر بك ص ٣٦٨ تفسير الغزالي لتسمية هذا الكمال « عقلا مستفادا »  
فراجع إن شئت .

(١) في عبارة الغزالي المارة ص ٣٦٨ ما يفسر عبارة « الشيخ » هذه .

ويلاحظ أن « الشيخ » جعل المراتب ثلاثا :

عقلا هيولانيا .

ثم عقلا بالملكة .

ثم ما سماه هنا « الفعل التام » .

ولكنها كانت في التفصيل أربعا .

إذ بعد العقل بالملكة ، وقبل الفعل التام ، عقل بالفعل غير تام . وهو

الذي قال عنه الغزالي إنه يسمى أيضا عقلا بالقوة ، بالقياس إلى ما بعده .

وقد رد « الشيخ » العقل الفَعَالُ « إلى « النار » .

قال « الطوسي » في تأويل ذلك :

« و « النار » بـ « العقل الفَعَالُ » ؛ لأن المصابيح تشتعل منها » .

تلييه :

لعلك تشتهي<sup>(١)</sup> الآن أن تعرف الفرقَ بين :

« الفكرة » .

و « الحدس » .

---

(١) مر بك ص ٣٧٠ تعرض « الشيخ » لـ « الفكر » و « الحدس »

بمناسبة الحديث عن « العقل بالملكة » الذي هو طور من أطوار رقي القوة العقلية النظرية ، يمكنها من كسب المجهول بوساطة المعلوم .

ولما كان طريق هذا الكسب .

إما « الفكر » .

وإما « الحدس » .

تعرض لهما « الشيخ » هناك .

ولكن تعرضه هناك ، كان قصيرا موجزا ؛ لأنه كان يدخر الشرح والبيان

لمكان خاص ، هو هذا المكان الذي نحن بصدده الآن .

ومر بك كذلك نص « الغزالي » الذي سقناه في الهامش هناك تفسيرا

لعبارة « الشيخ » .

وبمقارنة نص « الشيخ » هنا .

ونص « الغزالي » هناك .

نجد اتفاقا لا في المعاني وحدها ، بل في العبارات ومفردات العبارات ، مما

يحمل على القول ، بأن الغزالي ، في كتبه المضمون بها على غير أهلها ، كان

فيلسوبا كغيره من فلاسفة الإسلام « الفارابي » و « ابن سينا » .

فاسمع :

أما «الفكرة» : فهي حركة ما ، للنفس ؛ في المعاني ، مُسْتَعِينَةً بِالتَّخَيُّلِ

في أكثر الأمر :

تطلب بها « الحد الأوسط » أو ما يجري مجراه ، مما يصار به إلى علم

بالمجهول ، حالة الفقدان .

استعراضاً للمخزون في الباطن ، أو ما يجري مجراه .

= وقد أوضحنا هذا البحث ، وأيدناه بالدلائل الكافية ، في كتابنا « الحقيقة في نظر الغزالي » .

ولولا خشية الإطالة ، والخروج عن القصد ، لقرنا كل نص من نصوص

« الشيخ » خصوصاً في البحوث النفسية والإلهية ، بنظيره عند « الغزالي » ولعلنا نكتفي في الإشارة إلى ذلك .

\*\*\*

ونعود بعد ، إلى شرح نصوص الإشارة :

ولعلك على ذكر من معرفة « الحواس الباطنة » المارة ص ٣٤٤ .

فمن بينها قوة واقعة في مقدم التجويف الأوسط ، من شأنها أن تتركب وتفصل :

في المعاني التي ترد عليها من الوهم ، وحافظته التي هي الذاكرة .

وفي الصور التي ترد عليها من الحس المشترك وحافظته التي هي الخيال .

وإن هذه القوة إن استعملها العقل سميت مفكرة ، وإن استعملها الوهم

=

سميت متخيلة .

فربما تَأَدَّتْ إِلَى المَطْلُوبِ ، وَرَبْمَا أُنْبِتَتْ .

وَأَمَّا « الحَدْسُ » : فَأَنْ يَتَمَثَّلَ « الحَدِ الأَوْسَطُ » فِي الذَّهْنِ ، دَفْعَةً :

إِمَّا عَقِيبَ طَلْبٍ وَشَوْقٍ ، مِنْ غَيْرِ حَرَكَةٍ .

وَإِمَّا مِنْ غَيْرِ اسْتِيقَاقٍ وَحَرَكَةٍ .

وَيَتَمَثَّلُ مَعَهُ ، مَا هُوَ وَسَطٌ لَهُ ، أَوْ فِي حَكْمِهِ \*

---

= فَإِذَا كَانَتِ النَفْسُ تَفْتَشُ عَنِ المَعَانِي مُسْتَعِينَةً بِـ « التَّخِيلِ » فِي أَكْثَرِ  
أُمُورِهَا ، وَبِـ « المَفْكَرَةِ » فِي أَحْوَالِهَا الأُخْرَى .  
أَوْ كَانَتِ تَفْتَشُ عَنِ الصُّوَرِ كَذَلِكَ .

طَالِبَةٌ لِلْحَدِ الأَوْسَطِ ، لِتَتَوَصَّلَ بِهِ إِلَى إِثْبَاتِ مَطْلُوبِهَا ؛ فَإِذَا ظَفَرَتْ بِهِ ،  
انْتَقَلَتْ مِنْهُ إِلَى مَطْلُوبِهَا .

كَانَتِ تِلْكَ العَمَلِيَّةُ بِحِذَافِيرِهَا « فَكْرًا وَنَظْرًا » .

فَتَلْخُصُ عَمَلِيَّةُ « الفِكْرِ وَالنَّظْرِ » بِأَنَّهَا انْتِقَالَ مِنَ المَطْلُوبِ إِلَى الحَدِ الأَوْسَطِ  
ثُمَّ مِنْهُ إِلَى المَطْلُوبِ ثَانِيَةً .  
فَهُمَا حَرَكَتَانِ .

قَالَ « الطُّوسِي » :

« فَالْفِكْرُ حَرَكَةٌ فِي المَعَانِي مِنَ المَطْلُوبِ ، يُطَلَبُ بِهَا مَبَادِيُ تِلْكَ المَطْلُوبِ ،  
كَالْحُدُودِ الوَسْطَى ، وَغَيْرِهَا .

فَرَبْمَا انْبِتَتْ ، وَرَبْمَا تَأَدَّتْ .

وَيَتِمُّ - إِذَا تَأَدَّتْ - بِحَرَكَةٍ أُخْرَى ، مِنَ الحُدُودِ الوَسْطَى إِلَى المَطْلُوبِ .



أما الحدس :

فهو إدراك الحد الأوسط دفعة ، عند الشعور بالمطلوب ، وإدراك المطلوب مع الحد الأوسط دفعة .

فكأنه عند الشعور بالمطلوب ، تدرك النفس الحد الأوسط ، ثم تدرك بوساطته المطلوب ، كل ذلك كأنه يحصل في آن ، بحيث لا يحس تراخ زماني بين هذه المراحل .

فليس هناك ، حركات بالمرة : لا أولى ، ولا ثانية .

قال « الطوسي » :

« وأما الحدس :

فهو ظفر - عند الالتفات إلى المطالب - بالحدود الوسطى دفعة ، وتمثل للمطالب في الذهن ، مع الحدود الوسطى كذلك ، من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق ، أو لم يكن .

وأشار « الشيخ » بقوله :

« أن يتمثل الحد الأوسط دفعة » .

إلى عدم الحركة الأولى .

وقوله :

« ويتمثل معه ما هو وسط له » .

إلى عدم الحركة الثانية .

وقوله :

« أو في حكمه » .

إشارة إلى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به » .

ولعل « الشيخ » يشير بقوله :

« أو مايجرى مجراه » .

عقيب قوله :

« تطلب بها الحدود الوسطى » .

وعقيب قوله :

« استعراضاً للمخزون في الباطن » .

إلى ما يقتضيه طلب الحدود الوسطى ، من طلب علوم تساعد عليه .

وإلى ما يجزئ إليه استعراض المخزون في الباطن من الانتقال إلى أشياء أخرى غير المخزونة ، لها بهذه المخزونة صلة - وتساعد في الوقت ذاته على إدراك الحدود الوسطى .

فكأن النفس تستعرض معلوماتها المخزونة في الباطن ، وتستعرض معها ما يستتبعه ذلك المخزون ، لتنتقي النفس منه ما يصلح أن يكون حداً أوسطاً ، أو ما يساعد على إدراك الحد الأوسط .

وقد أجمل « الطوسي » الفروق بين « الحدس » و « الفكر » .  
قال :

« فالفرق بين « الفكر » و « الحدس » :

أولاً : بإمكان الانبئات ، ولا إمكانه .

ثانياً : بوجود الحركة وعدمها » .

هذا هو رأى « الطوسي » في « الحدس » وهو فيما يظهر متمشٍ مع عبارة « الشيخ » .

أما « الإمام » فله في الحدس رأى غير ذلك ، قال :

« إعلم أن « الحدس » و « الفكر » :

يشتركان في أمر .

ويفترقان في أمر آخر .

فالذي يشتركان فيه ، فهو أن كل واحد منهما حركة ، تعرض للذهن من

الحد الأوسط ، إلى المطلوب .

وأما الذي يفترقان فيه ، فهو أن الفكر يضع المطلوب أولاً . ثم يطلب

الحد الأوسط الذي ينتجه ثانياً .

فربما يجده الطالب فحينئذ ينتقل منه إلى المطلوب .

وربما لا يجده ، وحينئذ ينبت فكره .

وأما في الحدس : فالحد الأوسط في الذهن أولاً ، ثم ينساق الذهن منه

إلى المطلوب .

وقد يكون ذلك بغير شوق منه إلى تحصيل الوسط ؛ فحينئذ يكون الشعور

بالوسط ، متقدماً على الشعور بالمطلوب . وقد يكون لأجل شوق منه إلى تحصيله

فيكون الشعور بالوسط متأخراً عن الشعور بالمطلوب »

وعلق « الطوسي » على عبارة « الإمام » هذه ، قال :

« والفاضل الشارح ، جعل الحركة الثانية ، مشتركة بينهما ، وخص الأولى

بالفكر ، دون الحدس ، وقال :

الحدس : هو أن يقع الحد الأوسط في الذهن أولاً ، ثم ينساق الذهن منه

إلى المطلوب ، ثم قسمه :

إلى ما يقترن بشوق ، فيقوم الشعور بالمطلوب ، على الشعور بالأسوسط .

وإلى ما لا يقترن به ، فيتأخر عنه .

وذلك خبط ، يشتمل مع مخالفة المتن ، على التناقض الصريح » .

أما مخالفة المتن ، فلما نهنك إليه سابقاً ص ٣٨١ من أن ظاهرها يفيد عدم

وجود حركات مطلقاً .

إشارة :

ولعلك<sup>(١)</sup> تشتهي أن تعرف ، زيادة دلالة على القوة القدسية، وإمكان وجودها

= وأما التناقض فلأن « الإمام » .  
يعرف « الحدس » بأنه إدراك للحد الأوسط أولا ، ثم انتقال منه إلى المطلوب .  
وعند التقسيم جعل القسم الثاني - في عبارة « الإمام » والأول في حكاية  
« الطوسي » - ما يكون الشعور بالمطلوب متقدما على الشعور بالحد الأوسط .  
وذلك تناقض ظاهر .

\* \* \*

هذا ، وقد جرى المتأخرون ، تارة على رأى « الطوسي » في تعريف « الحدس »  
وتارة على رأى « الإمام » فيه .

وتارة على المزج بينهما .

قال « شارح الشمسية » : ج ٢ ص ٢٤٤ :

« لابد في « الفكر » من حركتين .

بخلاف « الحدس » إذ لا حركة فيه أصلا .

وقال « الدسوقي » :

« فالحاصل : أن الفكر حركته في الانتقال من البادئ للعطاب ، فيها

بطء ، بخلاف الحركة في الحدسيات ، فإنها سريعة ، فسرعتها كأنها لم تكن  
موجودة أصلا .

وقال « السيد » :

« يعنى أن انتفاء الحركة الثانية لازم في الحدس ، سواء وجدت الحركة

الأولى أولا » .

(١) مر بك ص ٣٦٥ المراتب والأطوار التي يتقلب فيها العقل النظرى =

في الإنسان .

وأنها تكون أولاً « عقلا هيولانيا » .

ثم « عقلا بالملكة » .

ثم « عقلا بالفعل » .

ثم « عقلا مستفادا » .

وعرفت أن «العقل الهيولاني» هو استعداد مطلق، ليس فيه إدراك فعلي أصلا .  
وأن «العقل بالفعل» فيه إدراك الضروريات ، والنظريات أيضا بالفعل ،  
لأن الأخيرة ، تكون غير ماثلة أمامه بالفعل ، بل هي مخزونة ، فإذا شاء طالعها .  
وأن «العقل المستفاد» فيه إدراك الضروريات والنظريات بالفعل ، وكلا  
الأمسين ، حاضر عنده ، ماثل أمامه ، لا يحتاج معه إلى رجوع للذاكرة أو سواها .  
ففي هذه الأقسام الثلاثة - الهيولاني ، والفعل ، والمستفاد - لا يتأتى «فكر»  
ولا «حدس» ؛ إذ الأول استعداد لهما ، والأخيران ثمرة لهما .

أما في «العقل بالملكة» الذي يكون فيه إدراك الضروريات فقط، وهذه  
الضروريات يمكن بوساطتها كسب النظريات .

فهذه النظريات، لكي تكتسب، إنما تكتسب بـ «الفكر» أو بـ «الحدس»  
على ما مر بك ص ٣٧١ .

ومر بك كذلك في نفس المقام .

أن «الشيخ» جعل إدراك «الحدس» أقوى، وسماه ، أو سمي القوة  
الكاسبة به «قوة قدسية» .

ولما كان حديث «الشيخ» هناك عن «القوة القدسية» موجزاً ، عاوده  
هنا ليشرح القول فيه .

فاسمع .

ألسنتَ تعلم<sup>(١)</sup> : أن للحدس وجودا ، وأن للناس فيه مراتبَ ؟!

وفي الفكر ؟!

فإنهم غيبيٌّ لا يعود الفكرُ عليه برادّة .

ومنهم من له فطنةٌ ، إلى حدٍّ ما ، ويستمتع بالفكر .

ومنهم من هو أثقفُ من ذلك ، وله إصابةٌ في المعقولات بالحدس .

وتلك الثقافةُ غيرُ متشابهة في الجميع .

بل ربّما قلتُ .

وربّما كثرتُ .

وكما أنك تجدُ جانبَ النقصانِ مُنتهياً إلى عديم الحدس ، فأيقنُ أن الجانبَ

الذي يلي الزيادة ، يمكن انتهاؤه إلى غنىٍ في أكثر أحواله ، عن التعلم

والفكر \*

---

(١) مر بك ص ٣٧٨ حديث « الشيخ » عن « الحدس » .

وافترض وجوده ممكن ، لا استحالة فيه .

ولما كانت أقدار الناس فيه متفاوتة ، فضعيف وقوى ، بل وعدم القدرة

نهائياً ، أمكن افتراض أن يبلغ طرف الزيادة إلى نهاية الكمال فيه .

وتلك هي « القوة القدسية الشريفة » .

إشارة :

فإذا اشتبهت<sup>(١)</sup> : أن تزداد في الاستبصار :  
فاعل : أنه سيبين<sup>(٢)</sup> لك : أن المرسم بالصورة المعقولة منا ، شيء غير  
جسم ، ولا في جسم .

(١) سبق لـ « الشيخ » ص ٣٧٧ أن عرض لـ « العقل الفعال » وذلك  
حيث يقول :

« والذي يخرج :

من « الملكة » إلى « الفعل التام » .

ومن « الهولولي » أيضاً إلى « الملكة » :

فهو « العقل الفعال » ... »

ولما كان عروضة له هناك ، لمناسبة طارئة ، لا تسوغ ذكر كل ما يتصل به ،  
أفرد له هنا بحثاً خاصاً ، يبرهن فيه على وجوده .

كذلك يرى « الطوسي » حيث يقول :

« يريد إثبات « العقل الفعال » وبيان كيفية إفاضته المعقولات على النفوس  
الإنسانية .

ولما تقدمت إشارة ما ، إلى ذلك ، بأنه هو الذي يخرج النفوس من القوة  
إلى الفعل ، أورد هذا الفصل ، لازدياد الاستبصار » .

وكذلك يظهر من نص « الشيخ » حيث يقول في ثناياه ، على ما يأتيك :

« فبقي أن هاهنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا ، فيه الصور المعقولة بالذات .. »

(٢) في قول « الشيخ » : سيبين لك . إشارة إلى أن البحث هنا يتوقف =

على أمور لم تأت بعد ، فاستعارها مما هناك ، وطلب إلى القارىء أن يسلم بها هنا تقليدياً ، إلى أن يأتي مقام بحثها وإثباتها ، فهناك يدركها عن علم ، لاعن تقليد .

أما هذا المتوقف ، فقد أوضحه « الطوسى » قائلاً :

« ولما كان المطلوب مبنياً على مقدمتين هما :

أن كل ما ترسم فيه صورة معقولة ، فهو ليس بجسم ، ولا جسمانى .

وأن كل ما ترسم فيه صورة محسوسة ، أو متعلقة بها ؛ فهو : إما جسم ،

وإما قوة فى جسم .

ولم يبينهما بعد ، فذكرهما ، وأحال بيانهما على ما يأتى » .

وقول « الشيخ » :

« المرسم بالصورة المعقولة منا » .

يعنى به : قوتنا التى ندرک بها الأمور المعقولة .

وهو بيان للمقدمة الأولى ، التى أشار إليها « الطوسى » .

وقوله :

« وأن المرسم بالصورة التى قبلها ... الخ »

يعنى به القوى التى ندرک بها الأمور غير المعقولة .

ولأن هذه القوى معدة ومهيأة ، لإدراك القوة العاقلة ؛ إذ الشئ يحس أولاً

ثم يتخيل و... إلى أن يجرى من كل شوائب المادة ... على ما مر بك فى بحث

التجرد ، فى نص الغزالي السابق ص ٣٣٩ وعلى ما يأتى فى بحث « الشيخ »

له ، إن شاء الله .

اعتبر « الشيخ » هذه الإدراكات قبل الإدراك العقلى .

وهو بيان للمقدمة الثانية التى أشار إليها « الطوسى » .



وأن المرسم بالصورة التي قبلها ، قُوَّةٌ في جسمٍ ، أو جسمٌ .  
وأنت تعلم<sup>(١)</sup> : أن شعور القوة بما تدركه ، هو ارتسام صورته فيها .  
وأن<sup>(٢)</sup> الصورة إذا كانت حاصلةً في القوة ، لم تغيب عنها القوة .  
أرأيت القوة إن غابت عنها ، ثم عاودتها والتفتت إليها ، هل يكون قد  
حدث هناك ، غير تمثيلها فيها؟!

(١) يعنى مما مر سابقا ص ٣٣٨ فى بحث الادراك .  
(٢) أى وأنت تعلم ... الخ .  
ويريد بذلك بيان أن القوة حال إدراكها للشيء ، تكون صورته حاصلةً فيها  
وأما قوله . أرأيت ... الخ .  
فيريد به بيان حال القوة ، حين تغيب عنها هذه الصورة .  
وهو يصور هنا غيبة الصورة هذه ، بما يجعل فى وسع القوة استعادة إدراكها  
سريعا ، وهو المسمى بـ « الندهول » الذى لا يكلف تجشم كسب جديد .  
وفى سؤاله إعداد للذهن وتهيئه له ، ليتفتح لقبول ماسياتى ذكره . بعد  
الفراغ من ذكر حال القوى الحيوانية .  
كأنه يقول : هل ليس للقوة العاقلة بالنسبة لصور المعقولات سوى حالتى :  
إدراكها .

ثم استعادة ذلك الادراك سريعا ، بعد غيبته؟!  
أم لها حال أخرى وراء ، هى ما تسمى بالنسيان؟!  
وبعد ذكر حال القوى الحيوانية ، سيخلص إلى أن للقوة العاقلة حالا ثالثة  
هى ما تسمى بـ « النسيان » على ما أتيتك شرحه قريبا .

فيجب إذن أن تكون الصورة المغيّبة عنها ، قد زالت عن القوة المدركة زوالاً مآ .

أما في (١) القوة الوهميّة التي في الحيوان ، فقد يجوز أن يقع هذا الزوال على وجهين :  
أحدهما :

أن تزول عنها ، وعن قوةٍ أخرى ، إن كانت كالخزّانة لها .  
والثاني :

أن تزول عنها زوالاً مآ ، وتنحفظ في قوةٍ أخرى ، هي لها ، كالخزّانة .  
وفي الوجه الأول :

لا تعود للوهم ، إلا بتجشّم كسبٍ جديدٍ .

(١) هذه هي حال القوى الحيوانية ، التي يريد أن يتخذ من شرحها وسيلة ، لتفهم حال القوة العاقلة ، بالنسبة لـ « النهول » و « النسيان » .  
وقسم حال القوى الحيوانية ، بعد إدراكها للشيء إلى قسمين :  
أحدهما : أن تزول الصورة عن القوة ، لكن تظل في قوةٍ أخرى تابعة لها .  
فإن شاءت القوة استعادة الإدراك ، رجعت إلى القوة التابعة لها فأدركتها .  
دون تجشّم كسبٍ جديدٍ .

وهذه الحال تسمى بـ « النهول » .

ثانيهما : أن تزول الصورة عن القوة الأصليّة ، وعن القوة التابعة لها .  
فإن شاءت القوة استعادة الإدراك ، لم يكن لها بد من تجشّم كسبٍ جديدٍ .  
وهذه الحال تسمى « النسيان » .

وفي الوجه الثاني :

قد تعودُ وتلوحُ له ، بمطالعةِ الخزانةِ والالتفاتِ إليها ، من غير تجشم  
كسب جديد .

ومثل<sup>(١)</sup> هذا ، قد يمكن في الصور الخيالية ، المستحفظة في قوى  
جسمانية .

فيجوزُ أن يكون الخزنُ لها منا :

في عضوٍ .

أو في قُوَّةِ عضوٍ .

والدهولُ عنها ، لقوةٍ أُخرى ، في عضوٍ آخر ؛ لاحتمالِ أجسامنا ، وقوى

أجسامنا ، التجزئة .

---

(١) مثل لايضاح ماسبق .

وبعد أن فرغ من المثني قال :

« ولعله لايجوز فيما ليس جسمانياً » .

نظراً لأن الدهول تطلب في هذا المثال قوتين في عضوين . ولما كانت القوة

العاقلة ، شيئاً واحداً ، لا مكان لها ، وليس لما تدركه مكان .

فالنظرة العابرة تقول ، لايتأتى مثل ذلك للنفس العاقلة .

ولكنه أضرب عن ذلك . وقال :

بل إن النفس العاقلة ، وإن كان لايجوز أن تتخذ من جسم أو من قوة في جسم

خزانة ومستودعا لها ، تشرف منه على المعلومات وتستعيد إدراكها لها ، بصونه

إياها عن الضياع ؛ فلها قوة مجردة عن المادة ، ليست جسماً ، ولا حالة في جسم ، =

ولعله لا يجوز فيما ليس جُسمانيا .

بل نقول : إنا نحن نجد في العقولات ، نظيرَ هاتين الحالتين :  
أعنى ما يذهل عنه .

ثم يستعاد .

لكنَّ الجوهرَ المرتسمَ بالعقولات - كما سيُبينُ لك - غيرُ جُسماني ، ولا

منقسم .

فليس فيه :

شيء ، كالتصرف .

وشيء كالخزانة .

ولا يصح أن يكون هو :

كالتصرف .

وشيء من الجسم وقواه ، كالخزانة .

لأن العقولات ، لا ترسمُ في جسم .

= فيها صور العقولات كلها ، يمكن للقوة العاقلة ، أن تتخذ منها مستودعا لها ،  
وخزانة لمعلوتها .

وبذلك يتأتى لها الدهول . كما تأتى للقوى الحيوانية .

تلك القوة هي العقل الفعال ، على ما يحىء .

وفي قول « الشيخ » :

« إنا نجد في العقولات نظيرَ هاتين الحالتين :

أعنى ما يذهل عنه .

ثم يستفاد .

وقصره الحالتين على :

الذهول عن الشيء .

ثم سهولة إدراكه ، وإعادة العلم به .

إشارة إلى أن حالة الذهول وحدها ، هي التي بواسطتها يمكن إثبات

العقل الفعال .

بأن يقال :

هذه الصورة التي ذهل عنها ، أين كانت ؟!

إن كانت قد تلاشت تمام التلاشي ، فلا بد لادراكها من تجشم كسب جديد كما يحصل في حالة النسيان ؛ والقروض أنها تستفاد دون تجشم ذلك الكسب . فلا بد إذن أنها كانت محفوظة في شيء .

هذا الشيء لا يصح أن يكون هو القوة العاقلة ، نفسها ، وإلا لما ذهلت . فوجب أن يكون شيئاً آخر غيرها .

هذا الشيء لا جائز أن يكون جسماً ، أوقوة في جسم ؛ لأن القروض أن هذه الصورة صورة كلية مجردة عن المادة وشوائبها ، فلا يمكن أن تحل في الجسمانيات ، على ما هو معروف في موضعه .

كذلك لا يجوز أن يكون نفساً ؛ لأن النفس من حيث هي نفس ، لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل ، بل بالقوة .

فوجب أن يكون الشيء الحافظ لها مجرداً عن المادة ، وعقلاً بالفعل .

وذلك هو العقل الفعال وهو المطلوب .

وأما حالة النسيان ، فلا يمكن أن توصل إلى هذه النتيجة ؛ لأن النسيان يحوج إلى تكلف كسب جديد .

فَبَقِيَ<sup>(١)</sup> : أن ها هنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا ، فيه الصورُ المعقولةُ بالذات ؛ إذ هو جوهرٌ عقليٌّ بالفعل .

إذا وقعَ بينَ نفوسنا ، وبينه ، اتصالٌ ما ؛ ارتسم منه فيها الصورُ المعقولةُ الخاصةُ بذلك الاستعداد الخاص ، لأحكامٍ خاصةٍ .

وإذا أعرَضتْ النفسُ عنه إلى ما يلي العالمَ الجسداني ، أو إلى صورةٍ أخرى انمَحَى المُمَثِّلُ الذي كان أو لا .

كأنَّ المرآةَ التي كان يُحَاذِي بها جانبُ القدسِ ، قد أعرِضَ بها عنه إلى جانبِ الحسِّ ، أو إلى شيءٍ آخرَ من أمورِ القدسِ .

وهذا إنما يكون أيضاً للنفسِ ، إذا اكتسبتْ ملكةَ الاتصالِ \*

---

= فيجوز أن يقال : إن هذه المعلومات كانت قد ضاعت تماماً ، على النحو الذي كانت عليه ، قبل إدراكنا لها أولاً ؛ فلا يتأتى إثبات أنها كانت متخزنة في قوةٍ أخرى ، يقال عنها : إنها العقلُ الفعالُ .

\*\*\*

أما بيان كيفية اتصال العقل الانساني بالعقل الفعال ، وأخذ عنه ، فهو ما أتيتك في الفقرات التالية .

(١) هذه هي النتيجة اللازمة للمقدمات السابقة ، وهي إثبات شيء مجرد عن المادة فيه صور المعقولات ، وفي الوقت ذاته خرج عن ذاتنا . إذن هو العقل الفعال .

ولكن اتصال نفوسنا به :

له شرط . وكيفية .

أما شرطه فقد أشار إليه « الشيخ » بقوله :  
« وهذا إنما يكون أيضا للنفس ، إذا اكتسبت ملكة الاتصال » .  
واكتساب ملكة الاتصال ، يكون بسبب تنظيم العقل لقوى البدن ، من  
الشهوة ، والغضب .

وتنظيم العقل لهذه القوى ، يكون بجانب خاص منه ، هو المسمى بالعقل العملي .  
فإن كان العقل العملي ، غالبا لهاتين القوتين ، مسيطرا عليهما ، فالزم  
الشهوة ، العفة اللائقة .

وألزم الغضب الشجاعة اللائقة .

كان هو أيضا حكما .

وينشأ عن هذه الفضائل الثلاث الكبرى :

التي هي الحكمة ، والعفة ، والشجاعة .

فضيلة أخرى هي العدالة .

فإذا تحقق للنفس فضيلة العدالة ، أمكن للعقل النظري ، أن ينصرف إلى  
وظيفته الخاصة وهي تلقي المعارف الكلية عن عالم الملكوت .

إذ يكون قد ترك الأمن مستتباً في مملكته التي هي البدن ، فليس لديه  
فيها ما يشغله .

أما حين تضطرب شئون هذه المملكة ، يستنفد تديرها والاشراف عليها ،  
جهد القوة العقلية ، فلا يتبقى لديها ما تستطيع به أن تنصرف إلى عالم الملكوت  
لتتلقى عنه .

\*\*\*

وأما كيفية الاتصال ؛ فترتبة على شرطه .

ذلك أن العقل إذا أحكم تدير مملكته ، كان خالي البال عما يكدره ، ويعكر

إشارة :

هذا (١) الاتصال ؛ عِلته :

== عليه صفوه ، فيستطيع إذا استقبل عالم المللكوت المنقوش بجميع المعارف أن ينطبع فيه منها ماله استعداد لقبوله ، لصفاء جوهره .  
كالمراة إذا استقبلت شيئاً ، وكانت نقية صافية ، وليس بينها وبينه حائل ، انطبعت صورته فيها .

واضطراب قوى الشهوة والغضب ، هو الذى يعكس صفو العقل ، ويوجد الحوائل بينه وبين عالم المللكوت .

وقد أجمال الغزالي « الشرط » و « الكيفية » فقال في « ميزان العمل »  
ص ٤٠ :

العمل معناه : كسر الشهوات ، بصرف النفس عن صوبها ؛ إلى الجنبه العالیه الالهية ، لينمحي عن النفس الهيئات الخبيثة ، والعلائق الرديه ، التى ربطتها بالجنبه السافله .

حتى إذا محقت تلك العلائق ، أضعفت ، حوذى بها نحو النظر فى الحقائق الالهية ، ففاضت عليها من جهة الله تعالى ، تلك الأمور الشريفة ، كما فاضت على الأولياء والأنبياء والصديقين » .

\*\*\*

هذا وفى استطاعتك أن تقرأ فى « معارج القدس » ص ١٣٤ محاولة الغزالي لإثبات « العقل الفعال » فإذا عسارته نفس عبارة « الشيخ » . ولولا خشية الإطالة لوضعها أمام نظرك ، فأرجع إليها إن شئت .

(١) مر بنا ص ٣٩٤ حديث « الشيخ » عن « العقل الفعال » وأنه مصدر العلوم التى تحصل عليها النفوس الإنسانية .  
=



قوةٌ بهيئةٌ ، هي « العقل الهولاني » .  
وقوةٌ كاسبةٌ ، هي « العقل بالملكة » .  
وقوةٌ تامّةٌ الاستعداد ، لها أن تُقبلَ بالنفسِ إلى جهةِ الإشراق - متى  
شاءتْ - بملكةٍ مُتمَكِّنةٍ ، وهي المسماةُ بـ « العقل بالفعل » .

= ومر بنا في نفس الحديث قول « الشيخ » :  
« وهذا - يشير إلى تهية النفس إلى اكتساب العلوم عن « العقل الفعال » -  
إنما يكون أيضاً للنفس ، إذا اكتسبت ملكة الاتصال .  
وقد شرحنا هناك ، كيفية هذا الاتصال ، وشرطه .  
وهنا أراد « الشيخ » أن يتولى إيضاح علمته ، فقال :  
إن العقل الإنساني هو العلة القابلة لهذا الاتصال ، كما أن « العقل الفعال »  
هو العلة الفاعلة له .  
والأمر كما يقولون : إن العقل الفعال ، فياض بطبعه ، لا مانع من جهته أصلاً ؛  
إنما المانع يكون من جهة القابل ؛ إما لعدم وجوده أصلاً ، أو لعدم استعداده .  
وبناء على ذلك ، فهذا العقل الإنساني ، الذي هو العلة القابلة ، يجب أن يكون  
مستعداً للفيوضات ، لكي تفاض عليه .  
وبما أن له أطوار يتقلب فيها ، على ما سبق بيانه ص ٣٦٥ ، فهو في بعض هذه  
الأطوار ، يكون أبعد عن تلقى العلوم ، منه في بعضها الآخر .  
فحين يكون هولانياً ، أي استعداداً محضاً ، يكون علة بعيدة . لا اكتساب  
العلوم عن العقل الفعال .  
وحين يكون عقلاً بالملكة - وهو الذي يكون مدركاً للعلوم الأولية الضرورية -  
يكون علة أقل بعداً منه في الحالة الأولى .

إشارة :

كثرة (١) تصرّف النفس :

في الخيالات الحسية .

وفي المثل المنوية .

== وحين يكون عقلا بالفعل - وهو الذي يكون مدركا للعلوم الأولية، والنظرية إلا أن إدراكه للعلوم النظرية ، لا يجعلها بحيث تكون ماثلة أمام قوته الفكرية بحيث لا يحتاج إلى مراجعة القوى الحازنة لها ؛ بل إنه يكون بحاجة إلى هذه المراجعة - يكون علة أشد ما تكون قريبا ، فليس ينقصها إلا التوجه ، وبالتوجه تقاض عليها المعارف ، وفي حالة هذه الإفاضة ، يكون ما يسمى بـ « العقل المستفاد » .

(١) استرسال من « الشيخ » في إيضاح كيفية اكتساب النفس ، للعلوم وتلقيها عن « العقل الفعال » .

وقد ذكر « الشيخ » في هذه الإشارة ، طريقين لهذا التلقي .

أما أولهما :

فهو تصرف النفس :

في صور المحسوسات المكتسبة بـ « الحس المشترك » المخترنة في « الخيال » .

وفي المعاني الجزئية ، المدركة بالوهم ، والمخترنة في الذاكرة .

هذا التصرف يهيء النفس ، لتلقى الصور المجردة الكلية ، لهذه الخيالات والوهميات الجزئية ، عن « العقل الفعال » ؛ ضرورة الارتباط الوثيق بين الكلّي وأفراده .

فحين تنصرف النفس بوساطة قواها لإدراك جزئيات خاصة ، تكون هذه =

التين في « المصورة » و « الذاكرة » ، باستخدام « القوة الوهمية » .  
و « المفكرة » .

تُكسِبَ النَّفْسَ اسْتِعْدَاداً ، نحو قبول مجرّداتها ، عن « الجوهر المفارق »  
لِمُنَاسَبَةٍ مَا ، بَيْنَهُمَا .

= الجزئيات ، مهياة للنفس ومعدة لها ، لادراك الصورة الكلية لهذه الجزئيات  
فأضة عن « العقل الفعال » .

ولعل هذا هو الذي يقتضى ترجيح إفاضة « العقل الفعال » لصورة على  
صورة أخرى .

ومما يؤيد ذلك ويحققه : أننا نلاحظ ذلك في أنفسنا ؛ فحينما ، ننصرف  
إلى الفكر في شيء ، وإلى التفطيش في جزئياته - بشرط أن تكون النفس على  
حال من اليقظة والانتباه ، تساعدنا على الادراك الصحيح - ندرك الأمر الكلي  
لتلك الجزئيات .

\*\*\*

بقي أن نقف وقفات قصارا ، مع عبارة « الشيخ » .  
أما قوله :

« المصورة » .

فلعله يعنى بها « الخيال » .

وأما قوله :

« باستخدام القوة « الوهمية » و « المفكرة » .

فلعله يريد أن يتفادى ، الاعتراض ، بأن النفس بذاتها لا تدرك إلا الكليات  
فكيف يتأتى لها . أن تدرك « الخيالات الحسية » وهى جزئية .

و « المثل المعنوية » التى هى مدركات الوهم ، وهى جزئية أيضا . =

يحقِّقُ ذلك ، مشاهدَةً الحال ، وتأملُها .  
وهذه التصرفاتُ ، هي المُخصَّصاتُ للاستعداد التَّامِّ ، لصورة ، صورة .  
وقد يُفيد هذا التخصيصَ ، معنَى عقليٌّ ، لمعنى عقلي \* .

= فأشار بقوله : باستخدام « الوهمية » إلى دفع هذا الاعتراض .  
لكن كان الظاهر أن يقول : باستخدام « الوهمية » و « الحس المشترك »  
ضرورة أن « الخيالات الحسية » تدرك بـ « الحس المشترك » .  
و « المثل المعنوية » تدرك بـ « الوهم » .

فعلُه اقتصر على « الوهم » لأن فيه الكفاية لدفع الاعتراض ، كأنه قال :  
وتصرفات النفس في هذه الجزئيات - معان أو صفات - بوساطة آلتها ، مثل  
« الوهم » ؛ فيكون ذكر « الوهم » على سبيل التمثيل ، لا على سبيل الحصر .  
غير أننا إن استطعنا بهذا أن نتفادى ذلك الاعتراض ؛ فإننا نجد أنفسنا  
بإزاء أمر آخر ، هو ذكر « المفكرة » في هذا المقام وهي ليست قوة كاسبة ،  
كا « الوهم » و « الحس المشترك » .

لعلك تذكر أننا قلنا ؛ فيما سبق ص ٣٥٧ : إن في مقدم التجويف الأوسط  
من الدماغ ، قوة وظيفتها تركيب الأشياء ، وتفريقها .

إن استخدمها « العقل » سميت « مفكرة » وإن استخدمها « الوهم »  
سميت « مخيلة » أو « متخيلة » .

فهذه القوة ، مادامت تلك وظيفتها ؛ محتاج إليها في هذا المقام ، فإن التفتيش  
في الجزئي بضم نظيره إليه ، أو إبعاده عنه ، يتطلب هذه القوة .

إشارة :

إن اشتهت<sup>(١)</sup> الآن أن يتضح لك : أن المعنى المعقول ، لا يرأس في منقسم ، ولا في ذى وضع ، فاسمع .

= وأمانانهما: فهو ما أشار إليه بقوله :

« وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلي ، لمعنى عقلي » .

ومعنى ذلك أن هناك طريقا آخر لادراك المعانى المجردة ، وتلقاها عن «العقل الفعال» .

ذلك الطريق : هو أن استحضار معنى كلى قد يجر الى ادراك معنى كلى آخر لوجود مناسبة بينهما .

فمثلا اذا فكر الانسان في أجزاء الحد ، أو الرسم ، وهى معان كلية ، أعد هذا التفكير الذهن لأن يفرض عليه « العقل الفعال » المحدود والمرسوم . وأيضا اذا فكر الانسان ، فى لازم لشيء وكان ذلك اللازم كليا ، أعد التفكير فيه الذهن لأن يقاض عليه من العقل الفعال الملزوم . وكذلك العكس .

فهنا طريق ، غير الأول ، يعد النفس ، ويهيؤها ، لادراك الكلليات مفاضة عليها من « العقل الفعال ، لا بوساطة التصرف فى « المثل المعنوية » و « الخيالات الحسية » .

(١) يريد «الشيخ» فى هذه الإشارة أن يثبت أن النفس ، بل كل جوهر عاقل ، ليس بجسم ولا جسمانى ، وبالجملة ليس بذى وضع .

وبرهانه على ذلك :

=

إنك تعلم: أن الشيء غير المنقسم، قد تقارنه أشياء كثيرة، لا يجب لها أن يصير منقسماً في الوضع؛ وذلك إذا لم تكن أكثرها، كثرة ما ينقسم في الوضع: كأجزاء البلقة.

لكن الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفات الوضع، لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم.

\*\*\*

= أن الشيء قد تحل به أشياء منقسمة، ولكنها لا تقتضي انقسامه فعلا: كالسواد المنقسم إلى جنس وفصل.

فإذا حل في شيء، فلا يقتضي انقسام المحل؛ لسكونه هو منقسماً. نعم قد يكون المحل قابلاً للقسمة، ولكن المراد إثباته أن تجزئة الحال إلى جنس وفصل، ليست هي التي تقتضي تجزئة المحل؛ فإذا كان المحل قابلاً للتجزئة فلا بد أن يكون من أمر آخر غير حلول السواد فيه.

وكالبياض والحركة يحلان في جسم؛ فلا يقتضيان لسكونهما شيئين أن ينقسم الجسم بسببهما إلى جزئين: أحدهما: أبيض غير متحرك. والآخر: متحرك غير أبيض.

وقد يحل به أشياء منقسمة قسمة من نوع آخر، ليست كقسمة السواد، إلى جنسه وفصله؛ ولكنها قسمة تجعل لكل قسم وضعا خاصا ومحلا خاصا.

فإذا حل فيه شيء من ذلك، وجب أن ينقسم المحل بانقسامها: =

كالبلقة ، فإنها تنقسم إلى عرضين يقتضى كل قسم محلا خاصا، ووضعا خاصا .  
هذا ما يختص بالحال .

\* \* \*

أما المحل : إذا كان منقسما إلى أجزاء متباينة في الوضع ، فلا بد أن يكون  
مقارنه منقسما في الوضع ؛ ولا يجوز أن يكون غير منقسم .

\* \* \*

وقد لخص « الطوسى » هاتين المسألتين قال :  
« الحال : قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه ، انقسام المحل .  
وقد يكون بحيث يقتضى .

والأول : هو الحال الذى لا ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع : كالسواد  
المنقسم إلى جنسه وفصله ، وكأشياء كثيرة تحل محلا واحدا معا :  
كالسواد والحركة مثلا ، فإنهما لا يقتضيان بانقسامهما إلى هذين النوعين ،  
انقسام المحل إلى جزء أسود غير متحرك ، وإلى جزء متحرك غير أسود .  
والثانى : هو الحال الذى ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع : كالبلقة ؛  
فإنها تنقسم إلى عرضين متباينين ، فى المحل والوضع .

وأشار « الشيخ » إلى هذين القسمين بقوله :  
« الشئ غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة... إلى قوله : كأجزاء البلقة » .  
« والمحل أيضاً قد يكون بحيث :  
لا يقتضى انقسامه انقسام الحال .  
وقد يكون بحيث يقتضى .

والأول : هو المحل المنقسم إلى أجزاء غير متباينة في الوضع :

كالجسم المنقسم إلى جنسه وفصله ، أو إلى مادته وصورته .  
والمحل الذي ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع ، ولكن لا يحل فيه الحال ،  
من حيث ، هو ذلك المحل ؛ بل من حيث لحوق طبيعة أخرى به : كالخط ،  
فإن النقطة لا تنقسم بانقسامه ؛ لأنها لا تحله من حيث هو خط ، بل من حيث  
هو متناه .

وكالسطح ؛ فإن الشكل لا يحله من حيث هو سطح ، بل من حيث هو  
ذو نهاية واحدة ، أو أكثر .

وكالجسم ؛ فإن المحاذاة التي هي الإضافات مثلا ، لا تحله من حيث هو جسم ،  
بل من حيث وجود جسم آخر ، على وضع ما منه .

وكالأجزاء ؛ فإن الوحدة لا تحلها من حيث هي أجزاء ، بل من حيث هي  
مجموع .

والثاني :

هو المحل الذي يحل فيه شيء ، من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة ،  
كالجسم الذي يحل فيه السواد ، والحركة ، والمقدار .

وأشار « الشيخ » إلى القسم الأخير ، بقوله :

« لكن الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع ، لا يجوز أن يقارنه شيء  
غير منقسم .

« وإنما أعرض عن ذكر القسم الأول ؛ لأن الحال هناك ، لا يقارن المحل  
المنقسم من حيث هو ذلك المحل » .



وفي المعقولات<sup>(١)</sup> معانٍ غيرِ مُنْقَسِمَةٍ لاحمالةٍ ؛ وإلا لكانت المعقولاتُ ،  
إنما تلتئمُ من مبادئ لها ، غيرِ مُتناهيةٍ بالفعلِ .  
ومع ذلك فإنه لا بد في كل كثرة - مُتناهيةٍ ، أو غيرِ مُتناهيةٍ - من واحدٍ  
بالفعلِ .

وإذا كان في المعقولاتِ ما هوَ واحدٌ بالفعلِ ، ويُعقلُ من حيثُ هوَ  
واحدٌ ؛ فإنما يُعقلُ من حيثُ لا ينقسمُ .  
فإذن لا يرْتسمُ فيما ينقسمُ في الوضعِ .  
وكلُّ جسمٍ ، وكلُّ قُوَّةٍ في جسمٍ ؛ مُنقسمٌ \*

(١) بعد أن انتهى « الشيخ » من تقرير قاعدتيه ، اللتين هما :

١ - الحال المنقسم :

تارة يقتضى انقسام المحل ، وتارة ، لا يقتضى .

٢ - المحل المنقسم :

يقتضى حتما انقسام الحال .

أراد أن ينتفع بهما فيما هو بصدده من ادعاء أن النفس ليست جسما ولا  
جسمانيا ، وعلى الجملة ، ليست بذات وضع ، فقال :

من المسلم به أن في المعقولات معاني ، غير منقسمة بالفعل ؛ وإلا لو كان  
كل معنى معقول منقسما بالفعل ، لكان كل معنى معقول ، متكونا من أجزاء  
غير متناهية ، وهو محال :

لأنه يقتضى أن لا يدرك الإنسان معنى عقليا بالسنه ، أبدا ؛ إذ أن إدراكه  
بالسنه يقتضى إدراك ما تركب منه ، وإدراك ما لا يتناهى غير ممكن .

وإذا كان في المعقولات معنى غير منقسم ، ويدرك على أنه غير منقسم ، فلا يمكن أن يرتسم في ما ينقسم بل يجب أن يرتسم في شيء لا ينقسم .  
وكل جسم ، وكل قوة في جسم ، تنقسم .

إذن المعنى المعقول غير المنقسم ، يرتسم في شيء ليس جسما ، وليس قوة في جسمه .

على أننا لو فرضنا أن المعنى المعقول يتركب من أجزاء لا يتناهى لكان الواحد بالفعل موجودا ضمن هذه الأجزاء قطعا ، اذ كل كثرة سواء كانت متناهية ، أو غير متناهية ، مؤلفة من الآحاد .

وحيث كان فيها الواحد بالفعل ، وجب أن يحل فيما لا ينقسم ، وبما أن الجسم والقوة الحالة في الجسم منقسمة ، اذن يجب أن تكون النفس ليست جسما ، ولا جسمانيا ، وعلى الجملة ليست بذات وضع .  
وهو المطلوب .

\*\*\*

وينبغي أن يلاحظ هنا أمران :

أحدهما : أن «الشيخ» قد وصل عن طريق أن الواحد غير المنقسم بالفعل يرتسم في القوة العاقلة ، إلى أنها لا تنقسم في الوضع .

وذلك حيث يقول :

« فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع » .

فتقييده الانقسام المنفى بأنه انقسام وضعي ، إشارة الى أن المرتسم فيه ، وهو الجوهر العاقل ، لا مانع من أن يكون منقسما لا بالوضع ، كاتقسام النفس إلى جنسها وفصلها .

وثانيتها :

ما أشار إليه « الطوسي » من أن « الشيخ » قد أثبت أن هناك معنى معقولا واحدا بالفعل ، فينبغي أن يحل في واحد بالفعل . ولكن الوحدة الفعلية لا تقتضى الوحدة الحقيقية ، فالشئ المتصل واحد بالفعل ، كثير بالقوة ، يمكن أن يتجزأ بحيث تصير هذه الكثرة التقديرية كثرة حقيقية .

وإذا كان الأمر كذلك ، فهذا المعنى المعقول الواحد بالفعل ، كثير بالقوة ويمكن أن يتجزأ ، فإذا حل في القوة العاقلة لزم أن تكون واحدة بالفعل فقط لأن تكون واحدة بالقوة كذلك ، بل تكون قابلة للتجزئة .  
وإذا كانت قابلة للتجزئة ، كانت جسما ، أو جسمانيا .

لذلك كان « الشيخ » بحاجة الى أن يتابع البحث ، وأن ينفى هذه الاحتمالات ليثبت له المدعى .

قال « الطوسي » في ذلك :

« واعلم : أن ما ليس منقسم بالفعل ، فلا يحتمل أن ينقسم الى مختلفات ، لأن اختلاف الأجزاء الموجودة في الكل ، يقتضى انقسام الكل بالفعل ، وقد فرض غير منقسم بالفعل .

هذا خلف .

لكنه يحتمل أن ينقسم الى متشابهات ، وإن لم يكن إلا في الوهم .  
وذلك كالجسم الذى هو شخص ، الى أجزاء - أى ينقسم الى أجزاء - غير متناهية بالقوة .

أو كالجسم الذى هو جنس ، الى أنواع - أى ينقسم الى أنواع - غير متناهية بالقوة .

وَهُمْ وَتَنْبِيهُ:

أولئك<sup>(١)</sup> تقول: قد يجوز أن تقع للصورة العقلية الوجدانية، قسمة وهمية، إلى أجزاء متشابهة. فاسمع.

إنه إن كان كل واحد من القسمين المتشابهين، شرطاً مع الآخر، في استتمام التصور العقلي.

فهما مبينان له مباينة الشرط للمشروط.

وأيضاً: فيكون المعقول الذي إنما يُعقل بشرطين، هما جزءاه، منقسماً.

وأيضاً: فإنه قبل وقوع القسمة، يكون فاقدا للشرط، فلم يكن معقولا

والمعنى المعقول، ان كان كذلك، فلا يمتنع أن يحل في جسم غير منقسم بالفعل، وينقسم انقسام ذلك الجسم:

إلى أجزائه.

أو الى جزئياته.

فلذلك أورد « الشيخ » هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين، وتحقيق الحق فيهما.

(١) قال « الطوسي » في الشرح:

« هذا الوهم، هو الاحتمال الأول من الاحتمالين المذكورين - يعني ص ٤٠٧ -

وهو أن تكون الصورة العقلية الواحدة، قابلة للقسمة الوهمية إلى أجزاء

متشابهة، كالجسم الواحد.

وحينئذ يمكن أن تكون حالة في جسم واحد، فتتقسم بانقسامه.

والتنبيه، تنبيه على فساد هذا الاحتمال.

وإن لم يكن شرطا ، فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة ، صارت  
معقولة مع ما ليس مدخله في تميم معقوليتها إلا بالعرض :  
وقد فرضنا الصورة المعقولة ، صورة مجردة عن الواحق الغريبة ؛  
فاذن هي ملايسة بعد لها .

وكيف لا !!! ، وهي عارض لها بسبب ما فيه قدر ، في أقل منه بلاغ .  
فإن أحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ، إن كان متشابهها .  
فالصورة التي جردناها ، مغشاة بعد ، بهيأة غريبة من جمع أو تفریق ،  
وزيادة ونقصان ، واختصاص بوضع .  
فليست هذه هي الصورة المفروضة .

= وتقريره :

أن المعقول الواحد ، إذا انقسم إلى قسمين متشابهين ، يجب أن يكونا  
متشابهين للمجموع أيضا ؛ فلا يخلو :  
إما أن يكون كل واحد من القسمين مع الآخر ، شرطا في كون ذلك  
المعقول معقولا .

وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا ، لفقدان الشرط .  
أولا يكون كذلك ، بل كان كل واحد من القسمين بانفراده ، معقولا  
أيضا ، كالأصل .

أما القسم الأول ، فباطل من ثلاثة أوجه :

الأول : أن كل واحد من القسمين على ذلك التقدير ، يكون مباينا للسكل ،  
مباينة الشرط للمشروط .

=

ويلازم من ذلك : أن يجتمع من القسمين شيء ، ليس هو إياهما ، بل إنما يكون المجتمع ، متعلق الماهية ، بزيادة في المقدار ، أو العدد ، كشكل ما ، أو عدد ، بخلاف القسمين .

فلا يكون القسمان ، جزئية من حيث ماهيته المشابهة لهما .  
هذا خلف .

والثاني : أن المعقول الذي شرط كونه معقولا ، هو حصول جزئين له ؛ لا يكون من حيث هو كذلك ، غير منقسم ، وقد فرضناه ، واحدا غير منقسم .  
هذا خلف .

والثالث : أنه قبل وقوع القسمة فيه ، لا يكون الجزآن حاصلين ؛ فلا يكون شرط معقوليته ، حاصلًا ؛ فلا يكون معقولا ؛ وقد فرضناه معقولا .  
هذا خلف .

و « الشيخ » أشار إلى القسم الأول ، بقوله :  
إنه إن كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطا مع الآخر ، في استتمام التصور العقلي .

وأشار إلى الوجه الأول بقوله :

فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط .

وأشار إلى الوجه الثاني بقوله :

وأياضا فيكون المعقول ، الذي إنما يعقل بشرطين ، هما جزآه ؛ منقسما .

وأشار إلى الوجه الثالث بقوله :

وأياضا ، فإنه قبل وقوع القسمة ، يكون فاقدا للشرط ، فلم يكن معقولا .

وأما القسم الثاني :

وهو أن لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته ، بل يكون هو بنفسه

معقولا ، وكل واحد من القسمين بانفراده أيضا معقولا ، كالجسم الذي يقبل  
القسمة إلى أجسام .

فباطل أيضا .

لكون الصورة المعقولة ، مأخوذة مع لاحق غريب عن ذاته .  
كالقسمة ، أولا .

وكمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانياً .

وقد ذكرنا من قبل أن الصور المعقولة ، إنما تكون مجردة عما يقتضيه  
غير ذواتها .

هذا خلف .

وأشار « الشيخ » إلى هذا القسم بقوله :

وإن لم يكن شرطا .

وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة له بقوله :

فالصورة المعقولة ، عند القسمة المفروضة ، صارت معقولة ، مع ما ليس له  
مدخلية ، في تميم معقوليتها إلا بالعرض ، وقد فرضنا الصورة المعقولة ، صورة  
مجردة عن اللواحق الغريبة ؛ فإذن هي ملابسة بعد ، لها .

وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله :

وكيف لا !!! ، وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر ، في أقل منه بلاغ ، فإن

أحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ، إن كان متشابهها .

فالصورة التي جردناها ، مغشاة بعد بهيأة غريبة : من جمع أو تفريق ،

أو زيادة أو نقصان ، واختصاص بوضع .

فليست هي الصورة المفروضة :

وذلك لأن القسمة عارضة لها ، بسبب شيء فيه ذو مقدار ، في أقل منه كفاية

فإن أحد القسمين ، وإن كان مشابها للقسم الآخر ، فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة .

فإن الصورة التي فرضناها مجردة ، كانت مغطاة بعد بهيمة غريبة .

من جمع ، إذا اعتبر حصول الشكل من القسمين .

أو تفريق ، إذا اعتبر انقسامه اليهما .

أو زيادة ، إذا اعتبر حصوله من انضمام أحد القسمين إلى الآخر .

أو نقصان ، إذا اعتبر بقاء المعقولة ، بعد حذف أحدهما منه .

أو اختصاص بوضع ، لأن التجزئة إلى جزئين متشابهين ، لا تعرض إلا للمعاديات ، فهي تقتضي وضعاً ما ، لاحتمال .

وقوله :

فليست هي الصورة المفروضة .

إشارة إلى الخلف » .

بهذا ينهى شرح « الطوسي » لهذا المقام الدقيق .

وأحب أن أضيف إلى هذا الشرح ، تلخيص « الإمام » للمقام ، لافي شرحه

للإشارات ، فإنه قد أطل في هذا الشرح ، ولكن في لبابه .

قال في « الباب » ص ٧٤ :

« وما يدل على أن النفس ليست متميزة ، ولا حالة في المتحيز . أن كل جسم

وكل حال في الجسم ، منقسم .

والنفس ليست منقسمة ، فالنفس ليست بمتحيزة ، ولا حالة في المتحيز .

أما أن كل جسم منقسم ، فلما ذكرناه في نفى الجوهر الفرد .

وأما أن كل حال في المتحيز منقسم ، فلأن كل متحيز لما كان منقسماً بالقوة

ثم حل فيه شيء .



فأما أن يكون الحال منه في أحد الجانبين :  
غير - وصوابها عين - الحال منه في الجانب الآخر ، فيكون الشيء الواحد  
حالا في محلين ، وهو محال .

أو غيره ، فيلزم حينئذ انقسام الحال ، لانقسام محله .  
فان نقضوه ، بالوحدة والنقطة ، والإضافات ، منعنا كونها موراً وجودية .  
وإنما قلنا : إن النفس غير منقسمة ؛ لأن هاهنا معلومات غير منقسمة ،  
فيكون العلم بها غير منقسم ، فيكون محل ذلك العلم ، وهو النفس ، غير منقسم .  
وإنما قلنا : إن هاهنا معلومات غير منقسمة لوجهين :  
الأول : أن ذات الله غير منقسمة .

الثاني : أن هاهنا معلومات ، فهي إن كانت بسائط ، كان كل واحد من  
تلك البسائط ، غير منقسم .

وإن كانت مركبة ، فكل مركب لا بد فيه من بسيط ، فثبت أنه لا بد على  
كل حال ، من معلومات غير منقسمة .  
وإنما قلنا : إن العلم يمثل هذه المعلومات ، غير منقسم ؛ لأنه لو انقسم ،  
لسكان كل واحد من جزئيه .

إما أن يكون علما بذلك المعلوم .

أو لا يكون .

فإن كان الأول لزم أن يكون بعض الشيء مساوياً لكاله في الماهية...  
هذا خلف .

وأما إن لم يكن واحد من جزئيه علما بذلك الشيء ، فعند اجتماع الجزئين :

إما أن لا يحدث زائدا ، حينئذ لا يكون ذلك المجموع ، ولا جزؤه ، علما

بذلك الشيء .

وإما أن يحدث ، فحينئذ ينتقل الكلام إلى تلك الكيفية الزائدة .  
فإن كانت منقسمة عاد التقسيم الأول فيه ، وهو محال .  
وإن لم تكن منقسمة ، حصل المقصود ، من أن العلم بما لا يكون منقسما ،  
وجب أن لا يكون منقسما .

وأما بيان أن العلم لما لم يكن منقسما ، وجب أن لا يكون العالم منقسما ، فلما  
بيننا أن المحل ، متى كان منقسما ، كان الحال منقسما .  
فثبت أن النفس غير منقسمة .

وثبت أن كل متحيز ، وكل حال في المتحيز ، منقسم .

فيلزم أن لا تكون النفس متحيزة ، ولا حالة في المتحيز .

وأحب أيضا أن أضيف عبارة « صاحب المحاكات » في هذا المقام ، قال

ص ٢٥٤ ج ١ .

« تقرير الدليل :

أن المعقول الواحد إذا انقسم بقسمين ، فلا يخلو :

إما أن يكون حصول القسمين في العقل شرطا لحصول ذلك المعقول في العقل .  
أولا .

والأول باطل ؛ لأنه لو كان شرطا ، لكان حصول القسمين في العقل ، مغايرا

لحصول ذلك المعقول في العقل ؛ ضرورة المغايرة بين الشرط والمشروط .

فلا بد أن يكون في المعقول ، أمر زائد على القسمين ؛ فإنه لو لم يكن فيه

زائد عليهما ، لكان حصولهما نفس حصوله .

فذلك الزائد ، ليس هو جزءا آخر ، لأننا فرضنا انقسام المعقول إلى قسمين

فقط ، بل عارضا من مقدار ، أو عدد .

وحينئذ لو لم يكن ذلك المعقول ، متعلقا بالماهية بذلك العارض ، كان حصوله

وأما (١) الصُّورَ الحَسِيَّةُ والخياليَّةُ ، فتفتقرُ ملاحظةَ النَّفسِ أجزاءً لها

= حصول القسمين .

فوجب أن يكون متعلق الماهية به ، مقتضياً له ، فيكون مخالفاً للقسمين ، لأن مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف ، وقد فرضناهما ، متشابهين ، ومشابهين له .

هذا خلف .

والثاني أيضاً باطل ، وإلا لكانت الصورة العقولة مغطاة بالعوارض الغريبة من إمكان القسمة ، ومن مقدار يقبل القسمة .

ويلزم من إمكان القسمة ، إمكان الجمع . وتفريق الجمع قبل الانقسام ، والتفريق بعده .

ومن عروض المقدار ، عروض الزيادة والنقصان ، لأن في أقل من ذلك المقدار بلاغا .

فإن أجزاء الصورة العقلية ، لما كانت متشابهة ، ومشابهة لها في تمام الماهية ، وكل من الأقسام حاصل في العقل كالشكل ، فحصول الماهية يتحقق بحصول واحد من تلك الأقسام ، ولا معنى لتعقل الشيء ، إلا حصول ماهيته في العقل . فيكون في الجزء الواحد كفاية عن الأجزاء ، في العقولية .

فقد عرض للصورة العقلية زيادة ونقصان ، فتكون الصورة العقلية ، ملابسة لعوارض مادية ، وقد ثبت تجردها عنها .

هذا خلف ...»

(١) قال « الطوسي » في الشرح :

« لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة ، العقولة في الجسم ، وما يتبعه =

جُزئيةً مُتباينةً الوضعَ مُقارنةً لهيئاتٍ غريبةٍ ماديةٍ ، إلى أن يكونَ رَسْمُها ،  
في ذى وَضْعٍ وَقَبُولٍ انْقِسَامٍ \*

وهم وتنبيه :

أو لعلك <sup>(١)</sup> تقول : إن الصورة العقلية قد تنقسمُ بإضافة زوائد معنوية

= بين وجوب حاول الصورة الحسية والخيالية ، فيه ، ليم الفرق بينهما .  
وذلك لأننا إذا أحسبنا بوجه انسان مثلاً ، أو تخيلناه ، فلا بد من أن  
تلاحظ النفس أجزاء له ، متباينة الموضع ، مقارنة لهيأة غريبة مادية : كالعين  
والأنف ، والفم ، فان صورة العين اليمنى ، تدرك في مادة وجهة ، لم تحل  
اليسرى فيها .

وكذلك اليسرى .

فهما متباينان بالوضع .

وأيضاً ، كونهما على بعد مخصوص بينهما ، وكون أحدهما في جهة من الأخرى  
غير جهة الأنف ؛ هيئات غريبة مادية تقارنها .

وتلك الملاحظة تفتقر إلى أن يكون رسمها الحس والخيالى ، في ذى وضع  
وقبول انقسام ، أى في شىء مادى .

وفي قول « الشيخ » :

ملاحظة النفس الصورة الحسية والخيالية .

تصریح بادراك النفس لها ، ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه . أنه  
لا يقول بذلك .

(١) قال « الطوسى » :

« الوهم في هذا الفصل ، هو الاحتمال الثانى من الاحتمالين المذكورين ص ٤٠٧ =

إليها ، قِسْمَةٌ المعنى الجِنْسِيُّ الوَحْدَانِي ، بالفصول المَوْعَّة ؛ والمعنى النوعي الوحداني ، بالفصول العرضية المصنَّفة .

فاسمع :

= وهو أن تنقسم الصورة العقلية إلى جزئيات لها .  
واعلم : أن قسمة الكل إلى الجزئيات ، إنما تكون بإضافة زوائد معنوية إليه .

وتلك الزوائد تكون :

إما مقومة لماهيات الجزئيات .

أو غير مقومة .

فإن كانت مقومة ، كانت فصولا ، فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجِنْسِي الوحداني بالفصول الذاتية النوعية : كقسمة الحيوان بإضافة الناطق ، وغير الناطق إليه ؛ إلى الإنسان وغيره .

وإن لم تكن مقومة ، كانت عرضيات ، ولا يخلو :

إما أن يكون الحاصل بعد إضافتها إلى ذلك الكل ، قابلا للشركة .

أو لم يكن .

فإن كان قابلا للشركة ، كانت قسمة المعنى النوعي الوحداني ، بالفصول العرضية المصنَّفة : كقسمة الانسان ، بالسواد والبياض ، إلى السودان والبيضان .

وإن لم يكن قابلا للشركة ، كانت القسمة بها ، قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة .

وإنما لم يذكر « الشيخ » هذا القسم ، لأن الحاصل فيه لا يكون معقولا ،

بل يكون محسوسا .

إنه<sup>(١)</sup> قد يجوز ذلك ، ولكن يكون فيه إلحاق كلّي بكلّي ، يجعله صورةً أخرى .

ليس جزءاً من الصورة الأولى .

فإن المعقولَ الجنسيَّ والنوعيَّ ، لا ينقسمُ ذاته في معقوليته إلى معقولاتٍ نوعيةٍ وصنفيّةٍ ، يكون مجموعها حاصلَ المعنى الواحدِ الجنسي ، أو النوعي .  
ولا تكون نسبتُها إلى المعنى الواحدِ المقسومِ ، نسبةَ الأجزاء ؛ بل نسبةَ الجزئيات .

---

(١) هذا هو الجواب عن هذا الوهم .

وإيضاحه :

أن انقسام الأمر المعقول ، بالفصول الذاتية ، التي تخرج منه أنواعا ، أو بالفصول العرضية ، التي تخرج منه أصنافا ، أمر جائز ، بل واقع .  
ولكن الأمر المعقول كلّي ، كما هو معلوم .  
والفصول الذاتية ، وكذا الفصول العرضية ، كلاهما كلّي .

فتكون قسمة الأمر المعقول بواسطة الفصول الذاتية أو الفصول العرضية ، ليست أكثر من إضافة كلّي إلى كلّي ، ينتج عنها شيء أو أشياء آخر غير هذا الكلّي .

وهذه الأشياء الأخر ، لا تكون أجزاء لهذا الأمر المعقول ، بحيث إذا اجتمعت وتضامت نتج منها ذلك الأمر المعقول ، بل تكون نسبتها إليها نسبة الكلّي إلى جزئياته .

فليس انقسامه إليها ، مفضيا إلى أنه مركب من أجزاء ، حتى يلزم انقسام =

ولو<sup>(١)</sup> كان المعنى العقلي الواحد البسيط ، الذي سبق تعرُّضنا له ، ينقسمُ بمختلفات بوجه ؛ لكان غيرَ الوجهِ الذي تُشكِّكُ به أوَّلاً : من قبول القسمة إلى التشابهات ؛ وكان كلُّ واحدٍ من جزأيه ، هو أولى بأن يكون البسيط الذي فيه الكلامُ \* .

= محله - الذي هو النفس - بانقسامه .

ولكنه رغم انقسامه إلى هذه الجزئيات ، لا يزال واحداً غير منقسم إلى أقسام ، يدخل كل واحد منها في قوامه وفي ماهيته .

وإذا كان لا يزال واحداً ، وهو قائم بالنفس لزم من ذلك ، أن النفس غير قابلة للانقسام ، وإلا لانقسم بانقسامها ذلك المعنى المعقول ، والمفروض أنه غير منقسم .

هذا خلف .

(١) يريد « الشيخ » أن يستغل هذا الاعتراض لتأييد وجهة نظره الذاهبة إلى أن هناك معاني بسيطة لا تقبل القسمة بحال .

فهذه المعاني إذا قامت بجوهر النفس ، وجب أن تكون النفس غير قابلة للقسمة ، وإلا لانقسمت هذه المعاني بانقسامها .  
هذا خلف .

أما بيان هذا الاستغلال فهو :

أن الانقسام في هذا الوهم غير الانقسام في الوهم السابق ، إذا الانقسام هنا قد آل أمره على ما شرحناه ، إلى أنه إلحاق معنى كلي بالمعنى الأصيل الذي معنا ، فينتج بوساطة هذا الإلحاق ، نوع أو صنف .

فهو في الواقع ليس انقساماً ، بل إلحاق وإضافة .

=

أما في الأول ، فهو انقسام بمعناه الحقيقي ، إذ فيه تجزئة للأمر المعقول ، إلى أجزاء متشابهة أو غير متشابهة ، على ما مر بيانه ص ٤٠٨ .

فالقائل بالانقسام الذي يقتضى وجود معنى معقول بسيط ، ينضم إليه كل شيء ، سواء ، فينشأ من انضمامهما نوع أو صنف ، كأنه رجوع عن قوله بالانقسام الوارد في الوهم السابق ص ٤٠٨ .

إذ الانقسام في ذلك الوهم ، يفيد عدم بساطة المعنى المعقول .

وإذا كان قد اعترف ببساطة المعنى المعقول ، ولكنه جوز قسمته المفضية إلى إخراج أنواع وفصول منه ، بواسطة إضافة الكميات إليه ، لا تكون هذه القسمة مفضية ، إلى تركيب ذلك المعنى البسيط ، بل مفضية إلى ضم بسيط لبسيط . فلننظر إلى كل واحد من البسيطين على حدة ، نجده بسيطا معقولا ، فحده لا بد أن يكون غير قابل للقسمة .

فيكون غير جسم ، وغير جسماني وهو المطلوب .

\*\*\*

والآن وقد انتهينا من ذكر الدليل على أن النفس ليست جسما ولا جسمانيا .

وانتهينا كذلك من إيراد وهمين على هذا الدليل ، ومن ردهما ، يحسن بنا

أن نشير إلى شبهة طالما ترددت بخاطرنا :

تلك هي أن النفس تدرك المعاني المركبة ، كالإنسان ، المركب من : الحيوان ،

والناطق .

فيجب أن تكون منقسمة ضرورة انقسام المحل ، إذا كان الحال منقسما .

هكذا كنت أشكك ، ولا أعرف كيف أدفع هذا الشك .

ومن المصادفات الطيبة أنى وجدت هذه الشبهة المذكورة ، ووجدت الجواب



إشارة:

إنك<sup>(١)</sup> تعلم أن كلَّ شيءٍ يَعْقِلُ شيئاً ، فإنه يعقل بالقوَّة القريبة من الفعل: أنه يَعْقِلُهُ .

وذلك عَقْلٌ منه لذاته .

فَكُلُّ ما يعقل شيئاً ، فله أن يعقل ذاته .

= عنها مذكورا أيضا ، قال « صاحب الهدية السعيدية ص ٢٢٣ :

« وأورد على الدليل أيضا ، أنه مقلوب عليهم .

بأن يقال : النفس الناطقة منقسمة . ولا شيء من المجردات بمنقسم .

أما الصغرى ، فلأن النفس تعقل الماهيات المركبة ، التي هي منقسمة ، وانقسام الحال ، يستلزم انقسام المحل .

وأما الكبرى فظاهرة .

والجواب أن انقسام الحال إلى الأجزاء المقدارية ، يستلزم انقسام المحل إلى الأجزاء المقدارية .

وماهيات المركبة التي تعقلها النفس ، ليست منقسمة إلى الأجزاء المقدارية ، وإنما هي منقسمة إلى أجزاء الماهية .

وانقسام الحال إلى الأجزاء الغير المقدارية ، لا يستلزم انقسام المحل إلى الأجزاء الغير المقدارية — كذا — .

(١) إذا عقل الإنسان شيئاً ، فإنه يعقل أنه يعقله .

ولكن عقله أنه يعقل الشيء ، لا يكون حاصلًا بالفعل ، وإلا للزم أنه يعقل عقله أنه يعقل الشيء ، فيلزم التسلسل المفضى إلى أن الانسان لا يمكن أن يعقل شيئاً ، إلا إذا عقل أموراً غير متناهية .

=

وعقل الأمور غير المتناهية ، غير ممكن ، فلا يمكن له أن يعقل شيئاً .  
وفي الوقوف بعقله : أنه يعقل الشيء عند حد القوة يقطع هذا التسلسل ، وأيضا  
يكون متمشياً مع الواقع ؛ لأن الانسان لا يدرك أنه يعقل الشيء إلا إذا التفت  
الى ذلك ، ونبه عليه .

وإنما قال :

« بالقوة القريبة من الفعل » .

لأن القوة تقال على ثلاث مراتب :

بعيدة : وهى العقل الهولانى .

متوسطة : وهى العقل بالملكة .

قريبة من الفعل : وهى التى تقتضى أن يكون للعقل ، أن يلاحظ معقوله

متى شاء .

وليس وراء هذه المراتب ، إلا الفعل ، الذى هو العقل المستفاد ، على ما مر

ص ٣٧٥ .

ومقتضى أن العاقل لشيء ، يعقل أنه يعقله : أن الإنسان إذا عقل شيئاً ،

يعقل بالقوة القريبة من الفعل هذه القضية : هو يعقل الشيء .

وهذه القضية لها طرفان :

أحدهما : « هو » الذى يرجع إلى نفسه .

وثانيهما : « يعقل الشيء » .

وعقل القضية يستلزم عقل طرفيها .

اذن الذى يعقل هذه القضية يعقل الطرف الأول منها ، الذى هو نفسه .

اذن كل من يعقل شيئاً ، يعقل نفسه . ولو بالقوة القريبة من الفعل .

اذن كل عاقل لشيء ، هو معقول لذاته .

وَكُلُّ (١) مَا يُعْقَلُ ، فَمِنْ شَأْنِ مَا هَيْتَهُ أَنْ تُقَارَنَ مَعْقُولًا آخَرَ .  
ولذلك يُعْقَلُ أَيْضًا مَعَ غَيْرِهِ .  
وإنما تعقله القوة العاقلة ، بالمقارنة ، لا بحالة .

(١) أثبت في الفقرة المارة :

أن كل عاقل لشيء ، فهو معقول لذاته .

ويحاول هنا أن يثبت حكمًا آخر هو :

أن كل معقول قائم بذاته ، عاقل لذاته ولغيره بالإمكان .

وبيانه بأمرين :

أحدهما : أن كل معقول فلا مانع أن يعقل مع غيره ، وإلا لامتنع أن يعقل  
مع الغير .

وكونه معقولاً مع الغير معناه أنه يقارن لذلك الغير المعقول معه .

وهذه المقارنة - بشرط نذكرها بعد - تقتضى عقلية أحدهما للآخر .

فيكون كل واحد منهما ، مع كونه معقولاً ، عاقلاً .

فثبت بهذا : أن كل معقول ، فبالإمكان هو عاقل لغيره .

وهو جزء المطلوب .

وإنما قلنا : بالإمكان ؛ لأنه ليس دائماً ، كلما كان الشيء معقولاً ، يكون

مقارناً لشيء آخر معقول معه .

فمثلاً : لو عقلت الحيوانية ، فهذه الحيوانية معقولة ، ولا بأس أن يقارنها

في المعقولية شيء آخر كالناطقية ، فهذه الناطقية مقارنة للحيوانية فهذه الحيوانية

- ان استوفت شروطاً نذكرها بعد - تكون بمقتضى هذه المقارنة عاقلة للناطقية . =

فتكون إذن ، الحيوانية معقولة لى ، وعاقلة للناطقية .  
ولما كان ليس ضروريا أن يكون كل من عقل الحيوانية يعقل معها شيئا  
آخر غيرها ، قلنا : بالامكان ، لا بالفعل .  
ولتعلم أن هذا المثال للتفهم فقط ، وإلا فسيأتيك أنه لا ينطبق عليه ما يشترطه  
« الشيخ » بعد .

\*\*\*

وقد مرّ بك سابقا ص ٤٢١ : أن من عقل شيئا عقل أنه عاقل لذلك الشيء  
وهذه القضية ذات طرفين ؛ أحدهما ذات العاقل .  
فيكون كل من عقل شيئا ، عاقلا لذاته .  
فإذن المعقول القائم بذاته ، يكون بالإمكان عاقلا لغيره .  
وبمقتضى عقله لغيره يكون عاقلا لنفسه .  
فيكون كل معقول قائم بذاته ، عاقلا لغيره ، ولنفسه .  
ولما كان عقله لنفسه مترتبا على عقله لغيره .  
وعقله لغيره بالامكان ، كان عقله لنفسه أيضاً بالامكان .  
إذن صح أن كل معقول قائم بذاته ، عاقل لذاته ولغيره بالإمكان . وهو كل  
المطلوب .

\*\*\*

وثانيهما : قال « الطوسى » فى بيانه :  
« والثانى : أن كونه معقولا ، هو كونه مقارنا للعاقل » .  
وعند هذا وقف « الطوسى » فى البيان ، ولم يزد .  
وهذا يقتضى أن كل معقول ، فهو مقارن لعاقل ، ولكن هل يلزم من

فإن<sup>(١)</sup> كان مما يقوم بذاته، فلا مانع له من حقيقته، أن يقارن المعنى المعقول، اللهم إلا أن تكون ذاته ممنوّة في الوجود، بمقارنة أمور مانعة عن ذلك : من مادة، أو شيء آخر إن كان .

= ذلك أن يكون المعقول عاقلاً لعاقله .

إن صح ذلك ، أمكن أن يقال : إن كل معقول فهو عاقل لغيره .  
ويلزم من عقله لغيره أن يكون عاقلاً لنفسه على ما سبق بيانه .  
وسواء صح ذلك أو لم يصح ، فحسبنا الوجه الأول في الاستدلال .

(١) هذا هو الشرط الذي نهينا إليه سابقاً .

فكل معقول ، يكون عاقلاً لنفسه ولغيره بالإمكان ، إن كان مما يقوم بذاته .  
أما إن كان قائماً بغيره ، كالحيوانية القائمة بنفس الإنسان لا بنفسها ، إذا قارنت معقولاً آخر كالناطقية ، فإنها لا تعقله ؛ لأن مقتضى عقلها أن يكون المعقول قائماً بالعاقل ، فتكون الناطقية قائمة بالحيوانية ، مع أنهما كليهما قائم بنفس الإنسان .

إذن فمقارنة الحيوانية المعقولة لمعقول آخر للناطقية ، لا تستلزم أن يكون أحدهما عاقلاً للآخر ، ما دام لم يكن قائماً بنفسه .

وسينبه « الشيخ » على هذا الشرط في التنبيه التالي حيث يقول :

« لعلك تقول : إن الصورة المادية في القوام ، إذا جردت في العقل ، زال

عنها المعنى المانع ، فما بالها لا ينسب إليها أنها تعقل ؟ !

فجوابك ، لأنها ليست مستقلة بقوامها ، قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة . الخ »

فإن كانت حقيقته مُسَلِّمَةً ، لم تتمنع عليها مقارنة الصُّورِ العقلية لها .  
فكان ذلك لها بالإمكان .

وفي ضمن ذلك ، إمكانُ عقله لذاته \*  

---

(١) إشارة إلى شرط ، لعنه مفهوم من المقام ، وهو :

أن يكون مجرداً عن المادة .

فإذا اجتمع للشيء ، أنه قائم بذاته ، ومجرد عن المادة ، وكان معقولا ، كان عاقلا لغيره ، بالامكان على ما علمت .

وإذا كان عاقلا لغيره بالإمكان ، كان عاقلا لنفسه بالامكان أيضاً .

والشيء الآخر في قول « الشيخ » :

« اللهم إلا أن تكون ذاته ممنوعة في الوجود ، بمقارنة مانعة عن ذلك ، من مادة أو شيء آخر إن كان » .

معناد أن الشيء القائم بذاته ، لا يكون عاقلا لمجرد أنه قائم بذاته ، بل لابد أن يكون مجرداً عن كل ما يمنعه من العقلية .

والذي يمنعه أمران :

أحدهما : المادة . فكل مادي ، فلا يعقل غيره .

الثاني : أن لا يكون الشيء المجرد عن المادة قائماً بغيره ، فإن كان قائماً بغيره فلا يعقل غيره .

فلا بد من توافر الشرطين - أعنى التجرد عن المادة ، والقيام بالنفس -  
ليكون الشيء عاقلا لغيره .

وقوله :

« فإن كانت حقيقته مسالمة » .

وهمّ وتنبية:

ولعلك تقول<sup>(١)</sup>: إن الصورة المادية في القوام، إذا جردت في العقل، زال عنها المعنى المانع، فبأهلها لا يُنسب إليها أنها تعقل!!  
فجوابك<sup>(٢)</sup>: لأنها ليست مستقلة بقوامها، قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة.

= معناه: أن حقيقة الشيء، إذا كانت مسالمة من كل الموانع، أعنى المادية، والقيام بالغير، أمكن لها، أن تعقل غيرها، وبالتالي أن تعقل نفسها بالامكان أيضا.

(١) قال « الطوسي » في شرح ذلك :

« قد تبين من قبل :

أن المانع من كون الشيء معقولا، هو اقترانه بالمادة ص ٤٢٥.  
والحجرد عنها بذاته، معقول بذاته.

والمقترن بها يصير بتجر يد العقل إياه معقولا.

وتبين أن التعقل لا يحصل، إلا بمقارنة العاقل للمعقول.

فالوهم في هذا الفصل، سؤال عن الصور المادية التي جردها العقل، وصارت معقولة، أنها إذا قارنت صورة أخرى معقولة، فلم لا تصير عاقلة لها، مع أن المانع زائل، والمقارنة حاصلة.

وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم.

(٢) أى جوابك عن هذا الشك :

أن هذه الأشياء لها حالان :

=

بل أمثالها ، إنما تقارنهما معانٍ معقولةٌ يَرْتَسِمُ بها - لاهى بل - القابلُ  
لها جميعاً .

وليسَ أحدهما أولى بأن يكونَ مُرْتَسِماً بالآخر ، من الآخر به .  
ومُقَارَنَتُهُمَا ، غيرُ مُقَارَنَةِ الصُّورَةِ ، والمتصوِّر .  
وأما وجودُها الخارجُ ، فمادِّي .

لكن المعنى الذى كلامنا فيه ، جوهرٌ مُسْتَقِلٌّ بِقِوَامِهِ ، على حَسَبِ  
ما فرضناه ؛ إذا قارنهُ مَعْنَى معقولٌ ، كان له بالإمكان جَعْلُهُ مُتَصَوِّراً \*  
=

أحدهما : تجردهما عن المادة ، وهى بهذا الاعتبار عرض قائمٌ بجوهر النفس  
يرتسم بها جوهر النفس ، فلا يمكن والحالة هذه ، أن تكون هى محلاً لغيرها  
من الصور العقلية ؛ لأنها ليست قائمةً بنفسها ، فكيف يقوم بها غيرها ؟  
وما دام لا يمكن أن يقوم بها غيرها من الصور العقلية ، فلا تكون عاقلةً لها  
لأن عقلها لها ، يقتضى أن تكون الأخرى قائمةً بها .  
وهذا معنى قوله :

« . . . بل أمثالها ، إنما تقارنهما معانٍ معقولة ، يرتسم بها - لاهى بل -  
القابل لها » .

يعنى أن أمثال هذه الصور العقلية ، يقارنها غيرها من الصور العقلية ،  
وتجتمع كلها فى صعيد واحد ، هو جوهر النفس العاقلة لـكلها .  
وليس أحد هذه الصور بأن يكون محلاً لغيره - أى عاقلاً له - أولى من أن  
يكون الغير محلاً له .

وما دام الكل حالاً فقط فى جوهر النفس ، فجوهر النفس وحدها هى  
العاقلة للجميع ، وليس واحد منها عاقلاً للآخر .  
=



وهموتنبیه :

أو لعلك تقول<sup>(١)</sup> : إن هذا الجوهر ، وإن كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية ؛ فله مانع من حيث شخصيته ، التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه ، في قوة عاقلة تعقله .

= وهذا معنى قول « الشيخ » .

« ترسم بها - لاهى بل - القابل لهما جميعا » .

يعنى أن أمثال تلك الصور العقلية الحالة في جوهر النفس ، يقارنها نظائرها من الصور الحالة كذلك ، ولكن لا يرسم بعض هذا الحال في بعض ، وهذا معنى قوله « يرسم بها لاهى » أى يرسم بهذه الصور المقارنة - بكسر الراء - لاهى ، ويريد أن يكون « لاهى » فعلا - « يرسم » كأنه قال : يرسم أى ينطبع بهذه الصور المقارنة غير ما يقارنها من الصور الأخرى ، ويعنى بهذا الغير ، القابل لهما جميعا وهو جوهر النفس ، ثم عطف عطف إضراب عن المنفى سابقا ، قائلا : بل القابل لهما جميعاً ، أى بل يرسم بالمقارن والمقارن ، القابل لهما جميعا .  
ولا شك أن هذا التركيب سقيم ولو حذفت عبارة « لاهى بل » لاستقام المعنى ، ولذلك وضعها بين حاجزين إشارة إلى ذلك .

\* \* \*

أما الحال الثانية : فالصورة مغطاة بالمادة ، وهى بهذا الاعتبار مادية لا يمكن لها أن تعقل .

وذلك معنى قوله :

« وأما وجودها الخارجى ، فمادى » .

(١) شك وارد على مقررات سبقت ، ودفعه :

=

فيكون جوابك : أن هذا الاستعداد لتلك الماهية .  
إن كان من لوازم الماهية ، كيف كانت ؛ فقد سقط تشكك .  
وإن كان إنما يكتسبه ، عند الارتسام في العقل ؛ فيكون الاستعداد إنما  
يُستفاد مع حصول الاكتساب له ؛ فيكون لم يكن استعداداً للشيء ، حتى  
حصل ، فاستعد له .

أو لم يكن استعداداً للشيء ، وقد كان ذلك الشيء ، وحدث .  
وهذا كله محال .

فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد ، قبل المقارنة ، فهو الماهية .  
بلى ؛ لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يُقارن ، تتلو المقارنة الأولى .

= أما المقررات ، فهي :

أولاً : قوله فيما سبق ص ٤٢٣ :

« وكل ما يعقل - بالمبنى للمفعول - فمن شأن ماهيته ، أن تقارن  
معقولا آخر ... » .

وذلك يقرر : أن الماهية المعقولة ، تقارن غيرها من المعقولات لأمرين :  
أحدهما : أن هذه الماهية ، أحيانا تكون معقولة مع غيرها ، فهذه الغير  
المعقول معها ، مقارن لها .

فثبت أن الماهية المعقولة ، يجوز أن تقارن غيرها من المعقولات .

ثانيهما أن هذه الماهية المعقولة ، مقارنة الماهية العاقلة .

وهذه الماهية العاقلة ، معقولة أيضا باعتبار آخر ، وذلك - بناء على ما سبق

ص ٤٢١ - لأن كل ماهية تعقل غيرها ، فإنها تعقل نفسها ضمن عقلها الغيرها . =

فهى عاقلة لغيرها .

ومعقولة لنفسها .

وهذه الماهية المعقولة لها .

مقارنة لها من حيث هى عاقلة لها .

ومقارنة لها من حيث هى معقولة لنفسها .

فهذه الماهية المعقولة لتلك الماهية صاحبة الاعتبارين يصدق عليها أنها مقارنة

لماهية معقولة ، هى تلك الماهية العاقلة من حيث هى معقولة لنفسها .

وثانيا :

قوله فيما سبق أيضاً ص ٤٧٥ :

« فان كان مما يقوم بذاته ، فلا مانع له من حقيقته ، أن يقارن المعنى

المعقول » .

وذلك يقرر مقايسة الماهية المجردة القائمة بنفسها ، على الماهية المجردة

القائمة بغيرها .

من جهة أن الأخيرة ، ثبت - بما سقناه في المقرر الأول ص ٤٣٠ - أنها تقارن

غيرها من المعقولات .

ليثبت للأولى أنها تقارن غيرها من المعقولات .

وإذا ثبت لها أنها تقارن غيرها من المعقولات ، والمفروض أنها قائمة بذاتها

كان معنى ذلك أنها تعقل ؛ إذ لا معنى للعقل ، إلا أن ماهية مجردة قائمة بذاتها

تقارن ماهية مجردة .

يخلص من ذلك أن « الشيخ » لما أراد أن يثبت للماهية المجردة القائمة

بذاتها ، أنها تقارن غيرها من المعقولات أى تعقلها ، احتاج إلى أن يجعل ذلك

مقيساً على مقارنة الماهية المجردة القائمة بالذهن ، للمعقولات .

والشك وراى على هذه المقايسة ، فلنشرع فيه .

\*\*\*

أما الشك : فيلخص - كما يحكيه « الشيخ » - فى أن الماهية المجردة قد لا يكون هناك مانع من جهتها هى ، يمنعها من أن تقارن غيرها من المعقولات فتعقلها .

ولكن قد يكون وجودها فى الدهن شرطاً فى جواز مقارنتها لغيرها .  
ووجودها فى الخارج مانعاً من المقارنة .  
فقوله :

« ... فله مانع من حيث شخصيته ، التى ينفصل بها عن المرسم من معناه فى قوة عاقلة ، تعقله » .

معناه : أنه قد يكون المانع من جهة ما يضاف إلى حقيقة النوعية ، من الشخصيات التى تجعلها كائناً مشخفاً فى الخارج .  
كأنه قال : فله مانع من جهة شخصيته المفصلة عن معناه المرسم فى قوة عاقلة .

وشخصيته المفصلة عن معناه المرسم فى قوة عاقلة ، هى شخصيته المتمتع بالوجود خارج العقل .

وبهذا التصوير ، يظهر ما فى عبارة « الشيخ » من تقديم وتأخير ، فى « المرسم من معناه » يعنى « معناه المرسم » .

\*\*\*

وأما الدفع : فيلخص - كما يحكيه « الشيخ » - فى أن هذه الماهية التى يعترف بالشاك بأنها تقارن المعقولات ، حين تكون فى الدهن ، لافى الخارج ؛ إنما كانت تقارن المعقولات ، باستعداد فيها لهذه المقارنة ؛ إذ لو لم يكن فيها الاستعداد

لهذه المقارنة ، لتأبت عليها .

فهذا الاستعداد .

- ١ - إن كان من لوازم الماهية ، فهو معها أينما كانت .  
وإذن فهي في الوجود الخارجي المنفصل عن الذهن ، فيها هذا الاستعداد ،  
فهى بالتالى مقارنة للمعقولات ، أى عاقلة لها . وهو المطلوب .
- ٢ - وإن كان الاستعداد لهذه المقارنة ، إنما تنكسبه الماهية ، من جودها  
فى الذهن ؛ لزم من ذلك واحد من أمور ثلاثة :

١ - أن يحصل هذا الاستعداد ، مع اكتساب المقارنة وحصولها بالفعل .  
وهذا ما أشار إليه « الشيخ » بقوله :

« فيكون الاستعداد ، إنما يستعد ، مع حصول الاكتساب له » .

ب - أن يحصل هذا الاستعداد ، بعد اكتساب المقارنة وحصولها بالفعل .  
وهذا ما أشار إليه « الشيخ » بقوله :

« أو لم يكن استعداد للشيء ، وقد كان - أى حصل - ذلك الشيء ، وحدث » .

ج - أن يحصل هذا الاستعداد قبل اكتساب المقارنة وحصولها بالفعل .  
وهذا ما أشار إليه « الشيخ » بقوله :

« أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة » .

\*\*\*

أما الأول ؛ وهو أن يكون حصول الاستعداد ، مع وجود المقارنة ، فباطل  
لأن الشيء يجب أن يستعد أولا للصفة ؛ ثم بعد الاستعداد ، تحصل الصفة ،  
ولا يمكن أن تحصل الصفة ، ويستعد معها لحصولها .  
وقد أشار « الشيخ » إلى استحالة ذلك بقوله .

« فيكون لم يكن استعداد للشيء حتى حصل ، فاستعد له » .  
اللهم إلا إذا كان الاستعداد لصفة أخرى ، غير الصفة الحاصلة ؛ كالاستعداد  
للمعقولات الثواني ، الذى يحصل بعد حصول المعقولات الأول .  
وقد أشار « الشيخ » إلى هذا الاستدراك بقوله :  
« بلى - وفى نسخة « بل » - لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن ،  
تتلو المقارنة الأولى » .

\*\*\*

وأما الثانى ؛ وهو أن يكون حصول الاستعداد ، بعد المقارنة وحصولها  
بالفعل ؛ فباطل أيضا ؛ لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها .  
وقد أشار « الشيخ » إلى استحالة ذلك بقوله :  
« أو لم يكن استعداد للشيء ، وقد كان - أى حصل - ذلك الشيء وحدث » .  
ولما انتهى « الشيخ » من إفساد القسمين السابقين ، والقسمة منحصرة  
فى ثلاثة ، استنتج من ذلك صحة الثالث فقال :  
« فيجب أن يكون الاستعداد قبل المقارنة » .  
وإذا كان الاستعداد قبل المقارنة ، لم يكن للمقارنة أى دخل فيه ، فيكون  
سببه ومقتضيه ، هو الماهية .  
وإذا كان مقتضى الماهية ، ولازما ، كان مع الماهية حيثما كانت ، فيكون  
إذن معها أيضا فى الوجود الخارجى .  
فتكون الماهية المجردة ، حين تكون موجودة فى الخارج ، مستعدة لمقارنة  
المعقولات ، وليس لهذه المقارنة معنى ، إلا تعقلها ؛ فتكون الماهية المجردة القائمة  
بذاتها بعيدة عن الذهن ، مدركة للمعقولات .  
وهو المطلوب .

\*\*\*

ذلك هو الشك ، ويخيل إلى ، أن « الشيخ » كان بهذا الرد المطول ، يجاهد في غير عدو .

ذلك أن « الشيخ » كان يبحث عن استعداد الماهيات المجردة لمقارنة المعقولات . هل هذا الاستعداد ، مع المقارنة ؟ !

أو بعدها ؟ .

أو قبلها ؟ !

وانتهى أخيراً إلى أنه قبلها .

وخلص من ذلك إلى أنه مقتضى ذاتها ، ولوازم من لوازمها .

سلمنا له كل ذلك .

ولكن هذا الاستعداد ، لم لا يجوز أن يكون مشروطاً بوجود الماهية في الذهن ، وكثيراً ما تكون اللوازم مشروطة .

فمثلاً يلزم أن يكون الجسم حساساً متحركاً بالإرادة ، بشرط أن يكون حياً ، سليماً من الآفات .

فالحس والحركة لازمان للجسم بشرط الحياة والسلامة .

وهذا هو مصب الشك ، فالشاك يقول :

إن وجود الماهية في الذهن ، ربما كان شرطاً في لزوم مقارنتها للمعقولات ، ووجودها في الخارج ربما كان مانعاً .

و« الشيخ » لم يعمل أكثر من إثبات أن الاستعداد لمقارنة المعقولات

لازم للماهية .

وهذه جهة غير جهة الاعتراض .

وكذلك<sup>(١)</sup> ، فاعلم: أن لماهية المعنى الجنسي ، استعداداً لكل فصل له

(١) أما قول « الشيخ » :

« وكذلك فاعلم ... الخ » .

فهو - فيما يرى الشراح - جواب لشك آخر ، قال « الامام » :

« وأما قوله :

وكذلك فاعلم ... الخ .

فاعلم أن المراد منه ، جواب عن شك يمكن أن يذكر .

وبيان ذلك الشك هو أن يقال : هب أنه تقرر لكم : أن الماهية عند

كونها ذهنية ، تكون مستعدة لأن يقارنها العقولات ، إلا أن ذلك الذي وجد

في الذهن ، يستحيل أن يوجد هو بعينه في الخارج ، فلا يمكنكم أن تقولوا :

بأن تلك الصورة الذهنية ، إذا وجدت في الخارج ، يجب أن يصح عليها تلك

المقارنة .

بل أكثر ما في الباب أن تقولوا : الموجود في الخارج ، مثل الموجود في الذهن

في الماهية ، ثم إن حكم الشيء حكم مثله .

فلما صحت هذه المقارنة عليها ، حين كانت ذهنية ، وجب صحتها عليها ، حين

ما تكون خارجية .

فإذن هذه الحجة لاتم آخر الأمر ، إلا بالبناء على أن حكم الشيء حكم مثله .

وهذه المقدمة منقوضة بالطبيعة الجنسية ؛ فإن الحيوان الذي في الانسان ،

مثل الحيوان الذي في الفرس ، نظراً إلى مجرد الحيوانية ، فإن الاختلاف إنما

جاء من قبل الفصول .



ثم إن الحيوان الذي في الفرس ، مستعد لقبول فصل الفرس ، وهو الصها  
والحيوان الذي في الانسان ، غير مستعد لقبوله . وإلا لصح أن ينقلب الحيوان  
الذي هو إنسان فرسا ، وبالعكس ؛ وذلك محال .

فاعلمنا : أنه لا يلزم من كون الشيء مستعداً لشيء ، كونه مثله مستعداً  
لمثل ذلك الشيء .

فلا يلزم من صحة المقارنة على الصورة الذهنية ، صحة المقارنة على الموجود  
الخارجي .

فأجاب عنه ، بأن سلم أن الطبيعة الجنسية ، مستعدة لسكل فصل ، وأن  
ذلك الاستعداد حاصل له أبداً .

ولكن المستعد له ، إنما لا يخرج إلى الفعل لمانع ، يطول الكلام فيه .

وإذا اعترفنا بأن الاستعداد الحاصل للمعنى الجنسي ، لازم له أبداً ، فلأن  
نعترف بذلك في الطبيعة النوعية أولى .

لكن الصورة الذهنية ، والموجود الخارجي ، متساويان في الطبيعة النوعية  
فوجب الاستواء في صحة المقارنة . »

\*\*\*

انظر !!! هل هذا الاعتراض هو مانهت عليه سابقاً ص ٤٣٥؟ أم غيره؟!

وأياً ما فهو من « الشيخ » دليل على أنه محس ، بأن الجواب الأول لم  
يستأصل شأفة الاعتراض ، ومع ذلك فاستمع إلى الإمام يتابع الحديث قائلاً :

« فإن قيل : يجوز أن تكون الماهية ، يلزمها عند وجودها الخارجي

لازم ، ويكون ذلك اللازم مانعاً ، عن صحة أن يقارنها شيء من المعقولات .

فنقول : إنا قد دللنا فيما مضى ، أنه لا مانع من التعقل إلا المادة ، وعلائقها

فإن لم يكن له خروجٌ إلى الفعل ، فلِمَانِعٍ <sup>(١)</sup> يطول الكلامُ فيه .  
فكيف !! في المعنى المحققِ النوعيِّ !! \*  
تنبيهه :

إنك <sup>(٢)</sup> إذا حصَّلت ما أصلتهُ لك ، علمت : أن كل شيءٍ مَّا من شأنه :  
أن يصير صورةً معقولةً ، وهو قائمُ الذاتِ ؛ فإنه من شأنه أن يعقل .  
فيلزمُ من ذلك أن يكونَ من شأنه أن يعقل ذاته .

= وكلامنا في المجرّد .

فإذن لا يجوز أن يكون لتلك الماهية المجردة ، عند وجودها الخارجى ما يمنعها  
من إمكان المقارنة .

فهذا غاية الكلام في هذا الموضوع .

واعلم أنا إنما بينا أنه لا مانع إلا المادة ، بالبناء على أن الإدراك هو نفس المقارنة  
لكن الكلام في هذا الفصل على ما عرفته - يعنى أنه لا يسلم ذلك - .

(١) أما هذا المانع ، فقد قال « الإمام » في إيضاحه :

« واعلم : أن ذلك المانع ، ليس إلا الفصل الذى لكل واحد من الأنواع .

فالحيوان الذى هو حصة الإنسان ، يلزمه الناطق ؛ وهذا اللزوم ليس من

جانب الحيوان ، وإلا لكان كل حيوان ناطقا ، بل من جانب الناطق .

ثم إن مقارنة الناطق لتلك الحيوان ، مانعة عن مقارنة الصهال لتلك الحيوان .

فهذا هو الذى منع من مقارنة الصهال للحيوان الذى هو حصة الإنسان ،

بعد أن كان ذلك الحيوان ، نظر إلى كونه حيوانا ، قابلا لمقارنة الصهال .

(٢) مضمون هذه الفقرة مرص ٤٢٥ ، ومعناه : أن كل شيءٍ من شأنه =

وكل<sup>(١)</sup> ما من شأنه أن يجب له من شأنه ، ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته ؛ فواجب له أن يعقل ذاته .

وهذا ، وكل ما يكون من هذا القبيل ، غير جائز عليه التغيير

والتبديل \*

= أن يصير صورة معقولة - يعني أنه مجرد - إذا قام بنفسه ولم يكن قائما بغيره ، وظل مع قيامه بنفسه مجردا ؛ فإنه يكون عاقلا لغيره .

وكل ماهو عاقل لغيره ، فهو عاقل لنفسه ، لما مر ص ٤٢١ .

(١) قلنا فيما سبق ص ٤٣٣ : إن الماهية المعقولة تقارن غيرها من المعقولات

وهذا يعني أنه لا يمنع الماهية عن أن تقارن غيرها من المعقولات إلا المادة .

ولذلك قلنا في ص ٤٢٥ : إن الماهية المعقولة إذا قامت بنفسها مع بقائها

معقولة أي مجردة الذات كانت عاقلة لغيرها ، ولنفسها .

فلو وجد لنا ماهو مجرد الذات عن المادة بطبعه ، كان عقله لغيره ولنفسه واجبا ؛ لأن ذلك العقل شأن من شئونه الذاتية ، ولا مانع منه إلا المادة ، وهذه المادة ، مفروض استبعادها ، فوجب أن يثبت ماهو من شأنه ، مادام قد ارتفعت الموانع .

ومع ذلك فاستمع إلى شرح « الطوسي » لهذا المقام ، قال :

« الماهيات المعقولة ، تكون مجردة عن اللواحق الغريبة ، غير مقارنة

إلا لما يلزم ذاتها عن ذاتها .

فما كان منها مجردا بنفسه ، وبأحوال نفسه ، لا بتجريد العقل إياه ، كالعقول المفارقة وما قبلها ، كان من شأنه أن يجب له ما من شأنه .

لأن المقتضى لما من شأنه ، لا يكون إلا ذاته ، ولا يكون هناك مانع . =

وما يقتضيه ذات الشيء ، ولا يمنعها مانع ، يكون لاحالة واجبا ، مادامت الذات باقية .

وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ، ويمتنع أن يتغير ويتبدل .  
فإذن يجب أن يكون ما هو هكذا معقولا ، عاقلا لذاته ، ولما يصح أن يكون معقولا .

وما كان مجردا بنفسه ، غير مجرد بأحوال نفسه ؛ كالنفوس المفارقة بالذات التي تتم أفعالها بالتصرف في الماديات ، لا يكون من شأنه أن يجب له ما من شأنه لوقوف ما من شأنه على غيره .

بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا لأسبابه ، ويمتنع ما يفوته بعضها .

ت  
ن  
ت  
ه  
.  
تكملة النمط

بذكر الحركات عن النفس

عنه

لنجد

أج

تنبيهه :

ملك الآن تَشْتَهِي أن تسمع كلاما في القُوَى النَّفْسَانِيَّةِ ، التي تَصْدُرُ عنها أعمالٌ وحركاتٌ .

فلتكن هذه الفصولُ من ذلك القبيل .

إشارة :

أما حركاتُ<sup>(٢)</sup> حِفْظِ البدنِ وتوليدِهِ ، فهي تصرفاتٌ في مادَّةِ الغِذاءِ لتحال إلى المشابهة :

سَدًّا لِبَدَلِ ما يَتَحَلَّلُ .

أو لتكونَ مع ذلك زيادةً في النشوءِ ، على تناسبٍ مقصودٍ محفوظٍ في أجزاءِ المعتدلي في الأقطارِ ، يتمُّ بها الخلقُ .

---

(١) قال « الامام » في شرح هذا الفصل :

« القوة النفسانية المحركة :

إما أن تكون للأجسام العنصرية .

أو للأجسام الفلكية .

فإن كان الأول :

فإما أن يكون تحريرها من غير شعور .

أو مع شعور .

والأول : يسميه الفلاسفة بالقوى النباتية ؛ والأطباء ، بالقوى الطبيعية .

والمقصود من هذا الفصل ، شرح أقسامه ؛ وهي ثلاثة : =

أَوْ لِيُخْتَرَلَ مِنْ ذَلِكَ فَضْلُهُ ، يُعَدُّ مَادَّةً وَمَبْدَأً لِشَخْصٍ آخَرَ .  
وهذه ثلاثة أفعالٍ لثلاثِ قُوَى :  
أولها : الغاذيةُ .

وتخدمها ؛ الجاذبةُ للغذاء ، والماسِكةُ للمجذوب ، إلى أن تهضمه الهاضمةُ  
المُهريَّةُ . والدافعةُ للثفل .

والثانية : المنمِّيةُ إلى كمالِ النشوء ؛ فإن الإنماء ، غيرُ الإِسْمَانِ .  
والثالثةُ : المولِّدةُ للمثلِ ، وتنبعثُ بَعْدَ فِعْلِ القوتين ، مُستخدمةً لهما .  
لكنَّ النَّامِيَّةَ تقفُ أولاً .

ثم تقوى المولِّدةُ مُلاوَةً ، فتقفُ أيضاً .

وتبقى الغاذيةُ عَمَّالَةً ، إلى أن تعجزَ فيحلَّ الأجلُ \*

---

= أحدها : القوة التي يكون المقصود من أفعالها حفظ الذات .

وثانيها : ما يكون المقصود من أفعالها ، تحصيل كمال الذات .

وثالثها : ما يكون المقصود من أفعالها ، توليد المثل .

فأما القوة الأولى الغاذية ، فهي التي تتصرف في مادة لتحويلها إلى مشابهة  
المتغذى .

واعلم : أن الغذاء الحقيقي هو الدم ، ومادة الأظعمة والأشربة .

فالقوة الغاذية ، تتصرف في مادة الغذاء - أعنى في المطعوم والمشروب -

لتحويلها شبيهة بالبدن ، فتصلح لأن تصير قائمة مقام الأجزاء المتحللة .

وهذه القوة الغاذية ، تخدمها أربع قوى :



الجاذبة للغذاء .  
والماسكة للجذوب .  
والهاضمة المهرية .  
والدافعة للثفل .

\*\*\*

وأما القوة الثانية : فهي المنمية ، وهي تزيد في جواهر الأعضاء ، على تناسب مقصود محفوظ في أجزاء المعتدى في الأقطار ، يتم بها الخلق .  
وفرق بين الإنماء والاسمان ، فإن النمو قد يوجد مع الهزال ؛ والسمن مع عدم النمو .

\*\*\*

وأما القوة الثالثة : فهي المولدة ، وهي التي تأخذ فضلا من الغذاء الحقيقي ، وتجعله مادة ومبدأ ، لشخص آخر .  
وإذا عرفت ذلك فنقول :

أما القوة المولدة ، فإنها إنما تستكمل بعد فعل القوتين ، مستخدمة لهما .  
لكن النامية تقف أولا .

ثم تقوى المولدة ملاءة : أى زمانا طويلا .  
وتبقى الغازية عمالة ، إلى أن تعجز ، فيحل الأجل .  
والوجه في عجزها ، أنها لا تبقى بإيراد ما يتحلل ، فيصير الموت ضروريا .

\*\*\*

بقي وقفة مع بعض ألفاظ ، وردت في عبارة « الشيخ » :  
كقوله : الغازية ، لعل صوابها من جهة اللغة « المغذية » قال « صاحب المختار » .

إشارة :

وأما الحركات<sup>(١)</sup> الاختيارية . فهي أشدُّ نَفْسَانِيَّةً .

ولها مبدأ عازمٌ مُجْمِعٌ ، مُذْرِعًا وَمُنْفِعًا عَنِ : خيال ، أو وهم ، أو عقل ، تنبعث عنها قوةٌ غَضْبِيَّةٌ دافعةٌ لِلضَّارِّ ، أو قوَّةٌ شَهْوِيَّةٌ جالِبَةٌ للضروريِّ أو النافع الحيوانيين .

فَيَطِيعُ ذَلِكَ ، ما انبثَّ في العَضَلِ ، من القوَى المُحرِّكة ، الخَادِمَةِ لتلك الأَمْرَةِ \*  
—————

= « يقال غذوت الصبي باللبن . من باب عدا : أى ربيته . ولا يقال : غذيته بالياء مخففا .

ويقال غذيته مشددا . »

أما كلمة « المهرية » فلم أستطع تحديدها من الوجهة اللغوية ، ولا تحديده مراده منها من الوجهة العلمية .

أما كلمة « الثفل » فمعناها كما جاء في « المصباح » :

« الثفل ، مثل قفل : حثالة الشيء ، وهو السخين الذى يبقى أسفل الصافي . والثفال ، مثل كتاب : جلد أو نحوه ، يوضع تحت الرحي ، يقع عليه الدقيق . »

أما كلمة « ملاوة » فقد وردت مرة بالواو قبل التاء المربوطة ، ومرة بالهمزة .

وفسر « الإمام » الأخيرة ، بالزمان الطويل .

(١) بعد أن فرغ « الشيخ » من بيان الحركات المنبثثة عن النفس =

النباتية ، أراد أن يبين الحركات المنبعثة عن النفس الحيوانية، أو النفس العاقلة.  
وقد شرح « الطوسي » المقام ، منزلا له ، على عبارة « الشيخ » قال :  
« اعلم أن لهذه الحركات مبادئ أربعة مترتبة :

١ - أبعدها عن الحركات ، هو القوة المدركة ، وهو الخيال أو الوهم في الحيوان ، والعقل العلمي - كذا ، ولعل صوابها: العملي - يتوسطهما في الإنسان  
٢ - ويلها قوة الشوق ؛ فإنها تنبعث عن القوى المدركة ، وتنشعب :  
إلى شوق نحو طلب إنما ينبعث عن إدراك الملاءمة في الشيء اللذيذ أو النافع ،  
إدراكا مطابقا أو غير مطابق ، وتسمى شهوة .  
وإلى شوق نحو دفع وغلبة ، إنما تنبعث عن إدراك منفاة في الشيء المكروه  
والضار ، وتسمى غضبا .

ومغايرة هذه القوة - يعنى الشوق بقسمية - للقوى المدركة ظاهرة .  
وكما أن الرئيس في القوى المدركة الحيوانية ، هو الوهم ، فالرئيس في الحركة  
هو هذه القوة .

٣ - ويلها الاجماع ، وهو العزم الذى ينجزم بعد التردد في الفعل والترك ،  
وهو المسمى بالارادة .

ويدل على مغايته للشوق ، كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهي ،  
وكارها لتناول ما يشتهي .

وعند وجود هذا الاجماع ، يترجح أحد طرفي الفعل والترك ، اللذين يتساوى  
نسبتهما إلى القادر عليهما .

٤ - ويلها القوة المنبعثة في مبادئ العضل ، الحركة للأعضاء ، ويدل على  
مغايرتها لسائر المبادئ ، كون الانسان المشتاق العازم ، غير قادر على تحريك  
أعضائه ؛ وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم .

وهي المبادئ القريبة للحركات ، وفعالها تشبيح العضل وإرسالها . ويتساوى الفعل والترك بالنسبة إليها .

وقوله :

ولها مبدأ عازم مجمع .

إشارة إلى الاجماع المذكور .

وقوله :

مدعنا ومنفعلا عن خيال أو وهم أو عقل .

إشارة إلى المبادئ البعيدة .

وقوله :

تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار ، أو قوة شهوانية جالبة للضار أو النافع الحيوانيين .

إشارة إلى أن الشوق قوة متوسطة بين القوى المدركة والاجماع .

وقوله :

« فيطيع ذلك » .

اسم الإشارة فيه راجع إلى

المدركة ، والشوق ، والاجماع .

واسم الإشارة فاعل « بيطيع » .

وقوله :

« ما انبت في العضل » .

يريد به القوة الرابعة ، المنبثة في العضل .

وقوله :

« الخادمة لتلك الآمرة » .

الخادمة هي القوة الرابعة ، والآمرة هي الاجماع .

إشارة:

الجسم<sup>(١)</sup> الذي في طباعه ميلٌ مستديرٌ، فإن حركاته من الحركات النفسانية، دون الطبيعية.

وإلا لكان بحركة واحدة، يميل بالطبع عما يميل إليه بالطبع. ويكون طالباً بحركته وضعا ما بالطبع في موضعه، وهو تاركٌ له، هاربٌ منه بالطبع.

ومن المحال أن يكون المطلوبُ بالطبع، متروكا بالطبع. أو المهروبُ منه بالطبع، مقصوداً بالطبع. بل قد يكون ذلك في الإرادة، لتصورِ غرضٍ ما، يوجبُ اختلافَ الهيئات.

فقد بان أن حركته، نفسانيةٌ إراديةٌ \*

---

(١) يريد « الشيخ » كما يتضح من آخر الإشارة، أن يثبت أن حركة الفلك نفسانية إرادية.

وتوسل لذلك بنحطة ذات مرحلتين:

أحدهما: أن حركة الفلك، حركة شيء في طباعه ميل مستدير، وقد

فرغ من ذلك فيما سبق ص ٢٢١.

ثانيتها: أن ما يتحرك حركة مستديرة لا يمكن أن تكون حركته حركة طبيعية، أو قسرية.

وإذ كانت أنواع الحركات منحصرة في ثلاثة، وقد نفى اثنان منها، تعين =

( ٢٩ - إشارات - نان )

الثالث ، وهي الارادية .

أما أنها ليست طبيعية ؛ فلأن المتحرك حركة مستديرة ، إذا تحرك عن نقطة إلى غيرها ، فإنه يكون تاركا لها ؛ إذ قد انتقل عنها إلى غيرها .  
ولكن نفس تركه لها ، طلب لها ؛ لأنه حيث يتحرك حركة مستديرة ، لا بد له من العود إليها ؛ فكل حركة بعد تركه لها إثناء له منها ، حيث تعود به إليها .

وخلاصة ذلك أن يكون المتحرك حركة مستديرة ، يكون طالبا لما هو تاركه ؛ وتاركا لما هو طالب له .

وذلك محال في ذى الحركة الطبيعية ؛ لأن المتروك بالطبع ، لا يمكن أن يكون مطلوبا بالطبع .

ولا المطلوب بالطبع ، يكون متروكا بالطبع .  
وذلك واضح .

وأما أنها ليست قسرية ؛ فلأن القسر معناه ؛ ما يكون على خلاف الطبيعة .  
وحيث بطل كون حركتها طبيعية ، لم يعقل أن تكون قسرية .  
فتعين أن تكون إرادية .

والارادة في الممكنات ، لا تكون إلا لما فيه نفس .  
فتكون نفسانية إرادية ، وهو المطلوب .

هذا وإن قوله « الشيخ » :

« في موضعه » .

بعد قوله :

« ويكون طالبا بحركته ، وضعا ما بالطبع » .

يظهر أنه ركيك وغير محتاج إليه ولكنه مع ذلك موجود في جميع النسخ .

مقدمة :

المعنى <sup>(١)</sup> الحسِّي ، إلى مثله تتجه الإرادة الحسِّيَّة .  
والمعنى العَقْلِي ، إلى مثله تتجه الإرادة العَقْلِيَّة .  
وكلُّ مَعْنَى يُحْمَلُ على كثيرٍ غيرِ محصور ، فهو عَقْلِيٌّ .  
سواء كان مُعْتَبَرًا بواحدٍ شَخْصِيٍّ ، كقولك : وَلَدُ آدَمَ .  
أو غيرِ مُعْتَبَرٍ ، كقولك : إنسان \*

(١) لما بين أن حركة الأفلاك إرادية على ما جاء في الإشارة المارة ، أراد أن  
يبين شأننا آخر يتعلق بالأفلاك ، وقدم له بهذه المقدمة .  
وهذه المقدمة تشتمل على مبدئين :  
أحدهما : تقسيم للإرادة .  
فالإرادة المتعلقة بمراد حسِّي ، تسمى إرادة حسية .  
والإرادة المتعلقة بمراد عقلي ، تسمى إرادة عقلية .  
وثانيهما : وهو ضروري للأول ، إيضاح المعنى العقلي ؛ إذ معرفة الإرادة  
الحسنية والعقلية ، رهن بمعرفة العقلي والحسِّي ؛ فأراد في هذه المقدمة . أن يبين  
المعنى العقلي ، وإذا بان المعنى العقلي ، بان المعنى الحسِّي ؛ إذ الأشياء تبين وتنضح  
ببيان أضدادها .

فالأمر الذي يقال عنه : إنه عقلي ؛ هو الذي يحمل على كثير غير محصور .  
سواء كان مضافا إلى شيء شخصي ، كولد آدم .  
أو غير مضاف ، كإنسان .

وإنما قال : كثير غير محصور .

إشارة :

حَرَكَة<sup>(١)</sup> الجسمِ الأوَّلِ بالإِرادَةِ ، لَيْسَتْ لِنَفْسِ الحَرَكَةِ ؛ فَإنْهَا لَيْسَتْ  
مِنَ السِّمَاتِ الحَسِّيَّةِ ، وَلَا العَقْلِيَّةِ ، وَإِنَّمَا تُطَلَّبُ لَعَبْرِهَا .  
وَلَيْسَ<sup>(٢)</sup> الأوَّلَى لَهَا ، إِلَّا الوَضْعَ .  
وَلَيْسَ بِمُعَيَّنٍ مَوْجُودٍ ، بَلْ فَرَضِيٌّ .  
وَلَا بِمُعَيَّنٍ فَرَضِيٌّ تَقِفُ عِنْدَهُ ، بَلْ مُعَيَّنٌ كَلِّيٌّ .  
فَتلكَ إِرادَةُ عَقْلِيَّةٌ .  
وتحت هذا سر \*

= لأن المعنى الذى يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا ، كقولنا : كل واحد من هؤلاء الناس .

(١) يعنى « الشيخ » بـ « الجسم الأول » الفلك المحيط .

فحركة الفلك المحيط - فما يرى - ليست لنفس الحركة ؛ ضرورة أن الحركة فى اصطلاحهم : « كمال أول ، لتكون وسيلة إلى الكمال الثانى » .

وملادامت الحركة وسيلة لشيء بمقتضى ماهيتها ، فلا يمكن أن تكون مقصودة لذاتها .

(٢) أنواع الحركات أربعة : أينية ، ووضعية ، وكيفية ، وكمية .

وقدمر ص ٢٢١ أن أنواع الحركات كلها ممتنعة على الفلك إلا الوضعية .

فغاية الحركة المستديرة التى يتحركها الفلك ، هى الوضع المعين .

ولا يمكن أن يكون الوضع الذى يطلبه الفلك بحركته المستديرة ، موجودا

= لأن طلب الحاصل محال .



فهو غير موجود ، أى فرضى .  
وليس هذا الفرضى ، شيئاً معيناً بذاته ، وإلا لوقفت الحركة عنده ، إذا  
وصلته ، والثابت أن حركة الفلك دائمة .  
إذن هو فرضى ، وغير معين الذات ، فهو كلى .  
ولما كانت هذه الحركة صاحبة هذه الغاية الكلية ، متعلقة بجسم الفلك ،  
وهو شىء جزئى .

قال « الشيخ » :

« بل هو معين كلى » .

أى الفرض أو الغاية معين كلى .

تعينه من جهة أن الجسم المتحرك شىء معين ، وكليته هى ماشرحناها لك .  
وليس هذا التعين ضاراً بالكلية ، على نحو ما مر فى المقدمة ص ٤٥١ من  
أن ولد آدم كلى ، رغم تقيده بأدم وهو شخص .  
والغاية الكلية أمر عقلى .

إذن إرادة الفلك كلية .

والإرادة الكلية ، هى ما أسمينها فيما سبق ص ٤٥١ بالإرادة العقلية .

إذن إرادة الفلك عقلية .

وعند هذا وقف « الشيخ » ، ولم يزد عليه بأكثر من قوله :

« وتحت هذا سر » .

وقد أشار « الطوسى » الى هذا السر قائلاً :

« إن « الشيخ » قد استدل بما ذكره ، على أن المباشر للحركة ،

ذو إرادة عقلية .

تنبية :

الرأى<sup>(١)</sup> الكلى ، لا ينبعث منه شىء مخصوص جزئى ؛ فإنه لا يتخصصُ  
بجزئى منه ، دون آخر ، إلا بسببٍ مُخصَّصٍ لا محالة يقترن به ، ليس هو  
وحده .

= وقد تقرر فيما مضى ص ٣٣٨ أن القوى الجسمانية ، ليس من شأنها أن تعقل .  
وأن العقول - يعنى وتقرر ص ٤٣٩ أن العقول - التى من شأنها أن يجب لها  
مامن شأنها ، ليس من شأنها أن تباشر التحريك .  
فإذن وجب أن يكون للفلك نفس مفارقة ، كالنفوس الناطقة الانسانية ،  
من شأنها أن تعقل وتباشر التحريك ، لتكون ذات ارادة عقلية ، وليصدر عنها  
الحركة المستديرة .

ثم قال « الطوسى » بعد ذلك :

« لكن لما كان القول بذلك مخالفا للجماهور منهم ، لم يصرح « الشيخ » به  
وأشار الى ذلك بقوله :

« وتحت هذا سر » .

ثم قال - نقلا عن « الامام » - :

« إن « الشيخ » قد صرح بذلك السر ، فى الفصل التاسع من النخط العاشر » .

(١) انتهى « الشيخ » فيما سبق ص ٤٥٣ إلى أن للفلك ارادة كلية .

ويريد الآن أن يثبت أن له ارادة جزئية ؛ لأن ارادة الكلية لا يمكن أن

يصدر عنها أفعال جزئية .

والمريد<sup>(١)</sup> من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء ، إنما يريد ويتخيل له  
غذاء جزئي ، فتنبعث منه إرادة حيوانية جزئية .

وهناك يطلب الغذاء بحركته .

وإنما يُتخيل له على جهة الجزئية ؛ وإن كان لو حصل له شخص آخر  
بدله ، لم يكرهه ؛ بل قام مقامه .

فليس ذلك دليلا على أنه كان ذلك متمثلا عنده .

= فقوله :

« الرأى الكلى لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي » .

إشارة إلى الدعوى .

أى أن الإرادة الكلية التي أثبتنا للفلك سابقا ، لا يمكن أن تكون وحدها  
سببا لحصول الأفعال الجزئية .

وقوله :

« فإنه لا يتخصص بجزئي منه دون آخر ، إلا بسبب محض ، لاحتمال يقترن

به ، ليس هو وحده » .

إشارة إلى الدليل باختصار ، أى أن نسبة هذا الكلى إلى سائر الجزئيات

واحدة ، فلا يمكن لهذا الكلى أن يختار واحدا دون غيره إلا بمساعدة شيء

آخر يقترن به .

(١) اعتراض وارد على القضية السابقة القائلة : الإرادة الكلية لا يصدر عنها

شيء مخصوص جزئي ، وردة .

أما الاعتراض فيصور : بأن الحيوان يطلب غذاء ، أى غذاء كان ، وهذه =

وكذلك (١) في قطع المسافة ، يُتَخَيَّلُ له حُدُودٌ جُزئيةٌ ، إياها يقصِدُ ؛  
وربما كان ذلك التخيُّلُ مقطوعاً ، وربما كان متجدِّدَ الوجودِ نحواً ما ، تجددَ  
الحركة المستمرة على الاتصال .

= إرادة كلية ، ثم إذا حضر له غذاء جزئى تناوله ، دون أن تتعلق منه بخصوص  
هذا الغذاء ارادة .

فدل ذلك على أن الفعل الجزئى يصدر عن الإرادة الكلية .  
وأما رده ، فيصور :

بأن الحيوان ضرورة أنه ليس من ذوى النفوس الناطقة ، لا يعقل الكليات  
فهو لا يعقل الغذاء الكلى .

وإنما هو قد تناول غذاء من قبل ، فصورته ماثلة في خياله ، فهو يطلب  
نفس الغذاء الحاضر صورته في خياله ، وهو جزئى طبعاً ، إلا أنه حين يحضر له  
جزئى آخر نظيره ، لا يرى مانعاً من تناوله .

فهذا الفعل الجزئى ، وهو تناول الغذاء الجزئى المخصوص ، لم يصدر عن  
ارادة كلية ، وإنما صدر عن إرادة جزئية ، هى طلب الغذاء المتخيل ، وإن  
استبدل بنظيره .

\* \* \*

ويظهر لى أن فى قوله :

« وإنما يريد ، ويتخيل له غذاء جزئى » .

اشتغالا كما يقول النحويون ، كأنه قال : وإنما يريد غذاء جزئياً ، ويتخيل  
له غذاء جزئى . وفى مصور الأسكوريال « وإنما يريد » بدون الهاء

(١) يقول : إن المسافة تشتمل على امتداد ، يمكن أن تفرض فيه حدود =

وذلك لا يمنع الشخصية الجزئية في التخيل ، كما لا يمنع في الحركة .  
وبمثل هذا ما تخصص الإرادة الجزئية ، بشيء جزئي حتى يكون .  
والإرادة الكلية مقابلها مراد كلي ، ولا يجب له تخصص جزئي .  
ونحن<sup>(١)</sup> أيضاً ، فرمما قضينا قضاءً كلياً ، من مقدمات كلية فيما

= جزئية تتجزأ المسافة بها إلى أجزاءها الجزئية .

فقاطع تلك المسافة ، يتخيل تلك الحدود ، واحداً بعد واحد ؛ وينبعث  
عن كل تخيل إرادة جزئية ، لقصد ذلك الحد ، وقطع ذلك الجزء من المسافة  
الذي انفصل بذلك الحد .

فتصير تلك الإرادة الجزئية ، سبب قطع ذلك الجزء .

ثم الحال لا يخلو :

إما أن ينقطع التخيل ، فتنقطع الإرادة والحركة ، فيقف المتحرك .

أولاً ينقطع ، بل تتصل التخيلات متجددة على التوالي ، حسب اتصال

المسافة ، وتتصل الإرادة المنبعثة عنها ، فتستمر الحركة .

وكما أن استمرار الحركات ، لا يمنع شخصيتها ، ولا يقتضى كليتها .

كذلك استمرار التخيلات والإرادات ، على سبيل الانصرام والتجدد ،

لا يمنع جزئيتها ، ولا يقتضى كونها كلية .

من هذا التفسير يتضح مايقوله « الشيخ » من أن الإرادة ترتبط بشيء

جزئي ، والشئ يرتبط بإرادة جزئية .

أما الإرادة الكلية ، فلا تقتضى شيئاً جزئياً ؛ إذ هي أمام الجزئيات سواء ،

ولا أفضلية لجزئي على سواء ، حتى ترجحه الجزئية ، فلا بد معها من إرادة جزئية

تخصص واحداً دون غيره ، كما سيتضح من الفقرات التالية .

(١) استشهد بكيفية صدور أفعالنا ، عن إرادتنا الكلية ، وأنه لا بد معها =

يجب أن يفعل ؛ ثم أتبعناه قضاءً جزئياً ، ينبعث منه شوق وإرادة مُتَعَيَّنَانِ  
ضرباً من التَّعَيَّنِ الوهمي .

فَتَنبَعثُ الْقُوَّةُ الْحَرَكَةُ إِلَى حَرَكَاتٍ جَزْئِيَّةٍ ، تُصِيرُ هِيَ مُرَادَةً لِأَجْلِ

المُرَادِ الْأَوَّلِ \*

مَوْعِدٌ وَتَنْبِيهِ :

أما الشيء <sup>(١)</sup> الذي يَتَشَوَّفُهُ الجُرْمُ الْأَوَّلُ فِي حَرَكَتِهِ الْإِرَادِيَّةِ ، فَوَعْدُ بِيَانِهِ

بَعْدَ مَا نَحْنُ فِيهِ .

= من إرادة جزئية .

مثلاً : إذا قلنا : ينبغي أن يصدر منا الفعل الجميل . وقلنا :

إن من الفعل بذل الدينار . فنتج من ذلك إرادة : أنه ينبغي بذل الدينار .

إلا أن الدينار مطلق وكلّي ، وله أفراد كثيرة ، فالذي يقضى بأن يبذل

خصوص هذا الدينار شيء وراء تلك الإرادة الكلية ، هي الإرادة الجزئية ،

التي ترى بذل هذا دون غيره إما لجودته إن كنا أسخياء ، وإما لرداءته ، إن

كان فينا بقية من شح ، وهكذا مثلاً .

وعند قضاء الإرادة الجزئية ببذل هذا الدينار ، تنبعث القوة التي وراء

الإرادة على ما شرحناه سابقاً ص ٤٤٦ ، وهي الشوق ، ثم تنبعث القوى التي

في العضلات مطيعة لهذه الشوق ، وحركات هذه العضلات هي التي يتحقق بها

البذل .

(١) قرر « الشيخ » فيما سبق : أن الحركة لا تراد لذاتها ، بل للفلك

= من ورأها غاية ، هي الوضع المعين .

إلا أنك<sup>(١)</sup> يجب أن تعلم ، أنه لن يتحرك متحرك إرادى ، إلا لطلب  
شئ أن يكون للطلاب أوتى وأحسن من أن لا يكون :

إما بالحقيقة .

وإما بالظن .

وإما بالتخييل العبثى ؛ فإن فيه ضرباً خفياً من طلب اللذة .

والسأهى<sup>(٢)</sup> والنائم ، إنما يفعل وهو مُتَخَيِّلٌ لذة ما ، أو تبديل حال

ما ، مملولة ، أو إزالة وصب ما فإن النائم متخيل ، وأعضاؤه أيضاً ، قد

= فأراد هنا أن ينبه إلى أن الوضع المعين نفسه ، ليس هو الغاية الأخيرة، وإنما  
هو غاية لما قبله ، ووسيلة لما بعده .

وهذا الذى بعده ، هو الذى يعتبر غاية أخيرة ، ولكن بيانه يأتى بعد فى

النمط السادس المخصص للغايات .

(١) عود إلى ما كان قد تعرض له من قبل ص ٤٥٢ ، حين قال : إن

الحركة لا يمكن أن تكون غاية فى ذاتها .

فالمتحرك بالإرادة ، لا يمكن أن يتحرك إلا لطلب شئ ، يكون وجوده أولى

وأحسن من عدم وجوده .

واعتبار أولوية المطلوب وحسنه ، مرده إلى تقدير الطالب :

فتارة يكون متيقنا هذا الحسن ، وتلك الأولوية .

وتارة يكون ظاناً لتلك .

وتارة يكون متخيلاً .

وحق هذه المرتبة الأخيرة ، وهى التخيل ، رغم أنها لاتكون موافقة

للواقع ؛ فإن فيها ضرباً خفياً من الشعور بلذة المطلوب .

=

(٢) أما قوله :

تَطْمِئِعُ تَحْرِيكُهُ عَنْ تَخْيِيلِهِ .

لا سيما في حالة تكون بين النوم واليقظة .

أو في الشيء الضروري : كالتنفس .

أو في الشيء الذي يصير كالضروري : كمن يرى في منامه شيئاً خيفاً

جداً ، أو حبيباً جداً ، فربما انزعج للطلب أو الهرب .

واعلم :

أن التخيل ، شيء .

والشعور بالتخيل أنه هوذا يتخيل ، شيء

وإنحفاظ ذلك الشعور في الذكر ، شيء .

وليس يجب أن يُفكر وجود التخيل ، لأجل فقد أحد الأمرين

الآخرين \*

---

= « والساهى والنائم ... الخ »

فهو تصوير لاعتراض رد على ما قرره : من أن المتحرك يطلب بحركته

غرضاً يشعر به ، ورده .

وصورة هذا الاعتراض : أن النائم والساهى يتحركون ، ولا يمكن القول

بأنهم يقصدون بحركتهم وهم في نومهم ، غرضاً يشعرون به .

وحجتهم في ذلك : أن النائم والساهى ، لو فعلاً أفعالاً لغايات يتخيلانها ،

لوجب أن يتذكرها .

لكنهما لا يتذكرانها ، فليسوا بشاعرين بغايات ، ولا قاصدين لها .

=

أمارده فهو :



أن تخيل الغاية ، والشعور بهذا التخيل ، وحفظ هذا الشعور ؛ أمور ثلاثة يتوقف التذكر على جميعها .

فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا .

وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه ، بل على عدم شيء منها لا بعينه ، أو على عدم جميعها .

وإذن فلاستدلال بعدم التذكر على عدم الشعور الذي منسه التخيل غير صحيح .

فثبت أن كل متحرك يقصد بحركته غاية يشعر بها .  
وهو المطلوب .

\* \* \*

هذا ، وقد انتهت - بحمد الله - بحوث الطبيعة .  
ونستأنف بعدها - بعون الله - بحوث ما بعد الطبيعة في مجلد خاص .  
ونسأله العون والتوفيق .

# فهرس

الموضوع

الصفحة

## النمط الأول

في تجوهر الأجسام

- المسألة الأولى : في نفي الجزء الذي لا يتجزأ ١٣  
المسألة الثانية : فيما يترتب على نفي الجزء من مذاهب ٢٥  
المسألة الثالثة : في إثبات الهيولى ٢٢  
المسألة الرابعة : في أن الهيولى قابلة للمقادير المختلفة ٢٩  
المسألة الخامسة : في بيان استحالة خلو الصورة عن الهيولى ٣٠  
المسألة السادسة : في امتناع خلو الهيولى عن الصورة الجسمية ٥٢  
المسألة السابعة : في بيان استحالة خلو الهيولى عن الصورة النوعية ٦٠  
المسألة الثامنة : في بيان كيفية تعلق الهيولى والصورة ٦٤  
المسألة التاسعة : في أحكام المقادير ٩٥  
المسألة العاشرة : في امتناع تداخل المقادير ١١١  
المسألة الحادية عشرة : في استحالة الخلاء ١١٨  
المسألة الثانية عشرة : في الجهة ١٢٢

## النمط الثاني

في الجهات وأجسامها الأولى والثانية

- المسألة الأولى : في أن الجهات لا تتحدد إلا بجسم كرى ١٣٢

الصفحة	الموضوع
١٤٤	المسألة الثانية : في أن الجسم المحدد للجهات لا تصح عليه الحركة المستقيمة
١٤٧	المسألة الثالثة : في بيان أن المحدد هو الفلك الأعظم أو غيره
١٥٧	المسألة الرابعة : في شرح أمور تعم الأجسام كلها
٢١١	المسألة الخامسة : في أن الجسم المحدد للجهات ، متحرك على الاستدارة
٢١٣	المسألة السادسة : في كيفية الحركة المستديرة للفلك المحدد
٢١٦	المسألة السابعة : في امتناع الكون والفساد على الفلك
٢٢٧	المسألة الثامنة : في عدد الاسطوانات
٢٤٧	المسألة التاسعة : في سبب ترتيب العناصر في أمكنتها
٢٥٠	المسألة العاشرة : في جواز الكون والفساد على العناصر الأربعة
٢٧٤	المسألة الحادية عشرة : في أن الاسطوانات والأركان ليست إلا الأربعة المذكورة
٢٧٧	المسألة الثانية عشرة : في كيفية تولد المركبات عن الأركان الأربعة
٢٨٦	المسألة الثالثة عشرة : في إثبات الاستحالة
٢٩٥	المسألة الرابعة عشرة : في أحكام النار
٣٠١	المسألة الخامسة عشرة : في ذكر حكمة الله تعالى في خلق العناصر

### النمط الثالث

في النفس الأرضية والسموية

٣٠٥	المسألة الأولى : في بيان أن النفس ليست عبارة عن هذا البدن
٣١٦	المسألة الثانية : في أن النفس ليست بمزاج
٣٢٨	المسألة الثالثة : في وحدة النفس وكيفية تأثر البدن عنها
٣٣٣	المسألة الرابعة : في الإدراك
٣٣٨	المسألة الخامسة : في بيان درجات الإدراك في التجرد

الصفحة	الموضوع
٣٤٤	المسألة السادسة : في الحواس الباطنة
٣٥٩	المسألة السابعة : في درجات النفس الانسانية
٣٧٨	المسألة الثامنة : في الفرق بين الحدس والفكر
١٨٤	المسألة التاسعة : في إثبات القوة القدسية
٣٨٧	المسألة العاشرة : في إثبات العقل الفعال
٤٠١	المسألة الحادية عشرة : في أن النفس الناطقة ليست بجسم ولا جسماني
٤٢١	المسألة الثانية عشرة : في أن كل مجرد فهو عقل وعقل ومعقول

### تكملة النمط الثالث

بذكر الحركات عن النفس

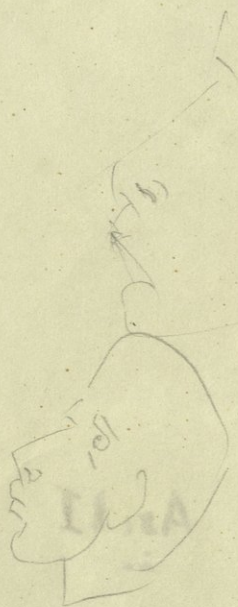
٤٤٣	المسألة الأولى : في أقسام القوى النباتية
٤٤٦	المسألة الثانية : في القوى المحركة الاختيارية
٤٥٩	المسألة الثالثة : في أن الفلك متحرك بالإرادة
٤٥١	المسألة الرابعة : في إثبات النفوس الفلكية

انتهى الفهرس

### تنبیه

يصادف القارىء بعض الأخطاء المطبعية، وهى على قلتها واضحة لا تخفى، مثل ما جاء

صواب	خطأ	س	ص
« الفرض »	« الغرض »	١	٥٧
٢١٩	١١٩		رقم
وذلك أنه كما هو ثابت	« وذلك أنه كما ثابت »	١٠	٢٢٠
« المحدثين »	« المستحدثين »	٢٠	٢٦٦
« القوى الدراكية »	« التقوى الدراكية »	٢	٣٤٤





ابن سينا، ابو على الحسين بن عبد الله  
الاشارات والتنبيهات

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01007255

American University of Beirut



General Library

181.07

IG15LA

1947-48

V. 2: C1