

مقدمة
تأفت الفلاسفة
المسماة

مقاصد الفلاسفة

للإمام الغزالي

منطق. وإلهيات. وطبوعات



تحقيق

الدكتور سليمان دنيا

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية أصول الدين

ذخائر العرب

٢٩

مقدمة
تهافت الفلاسفة

المسماة

مفاسد الفلاسفة

للإمام الغزالي

منطق . وإلهيات . وطبيعيات

تحقيق

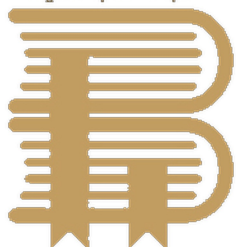
الدكتور سليمان دنيا
أستاذ الفللفة المساعد بكلية أصول الدين



دار المعارف بمصر

١٩٦١

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه بديل < nktba.net

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحانه رفع من شأن العلم وأعلى من قدر أهله ، فقال
عز من قائل : (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا
يَعْلَمُونَ ؟)

وقال (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ
قَائِمًا بِالْقِسْطِ)

وقال (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ)

ودعا إلى النظر في ملكوت السموات والأرض ؛ فإن العلم
الحق سبيله النظر والتفكير والتأمل ، فقال عز وجل :
(وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُؤْمِنِينَ ، وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا
تُبْصِرُونَ)

وقال (قُلِ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، وَمَا خَلَقَ
اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ)

وقال (قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ، فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ
ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ الشَّيْءَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)

سبحانك ربى !! خلقت فى الإنسان عقلا ، ويسرت له

سبيل الوقوف على ما أودعت في الكون من أسرار ، ليهتدى إلى مكوّن الكون ومُبدع أسراره ، فوقف في منتصف الطريق ، اعترف بالكون وأنكر مكوّنه ، وشاهد الأسرار وحجده مبدعها .

ولقد سجل الله على الإنسان هذه الوقفة التي يضر بها نفسه ولا يضر خالقه ، فقال عز من قائل : (أَوْ لَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ . * وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ : مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ ، وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ، بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ * إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ : كُنْ فَيَكُونُ * فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) .

فكانت عاقبة أمره خسرا .

(قُلْ هَلْ أَنْبَأُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا * الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ، وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا * أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَاءِ يَوْمِ فَحِطَّتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا *)

ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ جَهَنَّمَ بِمَا كَفَرُوا ، وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي
هُزُؤًا .

(وَالْعَصْرِ . إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ . إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ)

اللهم إلى أخلصت النية في طلب الحق قدلتى عليه ،
وخلصنى من الهوى الذى أهلك قوماً وأضل آخرين .

رب واهد إلى الحق أقواما ظنوا أنهم إذا أنكروه رغم قيام
شواهدهم وسطوع أدلته ، ضاع وتلاشى ، كالنعامة الذى
تظن أنها إذا حجبت نظرها عن رؤية العدو ، فقد نجت
من خطره وبأسه .

رب : وصل وسلم على من بعثته مؤيدا بالحجج البالغة
والمعجزات الباهرة ، فدعا إلى سبيلك بالحكمة والموعظة الحسنة .

وسبيلك ربى منهاج يكفل للآخذين به سعادتهم فى دنياهم
وأخرتهم . « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا ، واعمل
لآخرتك كأنك تموت غدا » . هذا هو الإسلام دين ودنيا ،
سعادة فى العاجل وسعادة فى الآجل . ومن فهم الإسلام غير
هذا ، فليصح فكرته .

اللهم وأعني على تسخير قواي التي وهبتني ، للاضطلاع
بما يجب على مثلي ، حتى ألقاك آمناً غير مفرط ولا مقصر ،
إنك سميع قريب مجيب الدعوات يا رب العالمين - آمين
مصر الجديدة في :

٢٢ من ذى القعدة سنة ١٣٧٩

سليمان دنيا

١٧ من مايو سنة ١٩٦٠

مقدمة

يعنى الغزالي ؛ (مقاصد الفلاسفة) آراءهم وأفكارهم ونظرياتهم .
وقد ضمن الغزالي كتابه هذا ، من آرائهم وأفكارهم ، خلاصة قيمة لعلومهم
المنطقية والإلهية والطبيعية .

ولا شك أن للفلاسفة علوماً غير هذه العلوم الثلاثة ، ولكن الغزالي اقتصر من
علومهم على هذه الثلاثة ؛ لأنها وحدها هي التي تلتقى مع الغرض الذي من أجله
ألّف الغزالي هذا الكتاب .

وذلك الغرض يرجع إلى أن الغزالي قد جال بخاطره أن يناقش الفلاسفة في
مسائل من الفلسفة يرى الغزالي أن الوسائل التي تأدت بالفلاسفة إليها وسائل ضعيفة
واهية ، وقد كانت تلك المسائل داخلة في نطاق ما يسمى ؛ (العلم الإلهي) وما يسمى
؛ (العلم الطبيعي) .

ورغم ضعف الوسائل التي تأدت بالفلاسفة إلى هذه المسائل ؛ فإن هذه المسائل
قد تعارضت مع ما هو معروف مقرر في الإسلام .

ولكن الغزالي قبل أن يناقش هذه المسائل ، رأى أن يعرضها من وجهة نظر
أصحابها ، حتى يرد النقد على شيء قد اتضح وعرفت مراميها وأهدافها .

ولما كانت هذه المسائل – كما قلنا سابقاً – داخلة في نطاق ما يسمى بالعلم
الطبيعي ، والعلم الإلهي ، فقد جعل الغزالي كتابه هذا ، قسمين :

قسماً إلهياً يصور مسائل العلم الإلهي من وجهة نظر الفلاسفة .

وقسماً طبيعياً يصور مسائل العلم الطبيعي من وجهة نظر الفلاسفة .

ولما كان الخطأ في مسائل كل من العلمين – فيما يرى الغزالي – راجعاً إلى
عدم إحكام المسائل المنطقية التي استخدمت كوسيلة لإنتاج مسائل كل من العلمين
وتطبيقها تطبيقاً صحيحاً ، فلاجرم رأى الغزالي أن يصور أيضاً – مع مسائل العلمين :
الطبيعي ، والإلهي ؛ من وجهة نظر الفلاسفة – مسائل علم المنطق ؛ لا تمهيداً

لإظهار أخطائهم المنطقية . إلى جانب أخطائهم الطبيعية والإلهية ، ولكن لتقرير مسائله ، وإعلان الاتفاق على الوسيلة التي اتخذها الفلاسفة طريقاً لاستنباط مسائل العلمين المختلف عليها ، والتي سيتخذها الغزالي نفسها كوسيلة لنقد الفلاسفة فيما أخطأوا فيه .

فكانت محتويات الكتاب ثلاثة أقسام ، مشتملة على ثلاثة علوم : المنطق والإلهي ، والطبيعي .

• • •

وقد حكى الغزالي قصة هذا الكتاب في بدايته ، حيث يقول :
[أما بعد . . . فإني التمست كلاماً شافياً في الكشف عن نُهات الفلاسفة ، وتناقض آرائهم ، ومكان تلييسهم واغوائهم .

ولا مطمع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم ، وإعلامك معتقدهم ؛ فإن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها ، محال ؛ بل هو ردى في العماية والضلال .

فأريت أن أقدم على بيان نُهاتهم كلاماً وجيزاً ، مشتملاً على حكاية مقاصدهم ، من علومهم : المنطقية ، والطبيعية ، والإلهية .

من غير تمييز بين الحق منها ، والباطل . بل لا أقصد إلا تفهيم غاية كلامهم من غير تطويل بذكر ما يجرى مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد . وأورده على سبيل الاقتصاد والحكاية ، مقروناً بما اعتقدوه أدلة لهم ، ومقصود الكتاب حكاية مقاصد الفلاسفة ، وهو اسمه .

وأعرفك أولاً أن علومهم أربعة أقسام :

الرياضيات . والمنطقيات . والطبيعات . والإلهيات]

نعم إن علومهم هي هذه ، وأكثر من هذه ، فمن الفلاسفة من اشتغل بالطب ، إلى جانب هذه العلوم ، ومنهم من اشتغل بالأخلاق ، ومن اشتغل بالموسيقى ، إلى جانب هذه أيضاً .

ولكن الغرض الذي حدا بالغزالي إلى تأليف هذا الكتاب ، وهو ما شرحه الغزالي بقوله : (إلى التمسك كلاماً شافياً في الكشف عن نُهات الفلاسفة وتناقض آرائهم) يقضى عليه أن يقف فقط عند العلوم التي يرى أنهم تناقضوا فيها .

وهو لا يعنى بالتناقض مجرد الخطأ . فليست أخطاء الفلاسفة - من حيث هي أخطاء - هي التي دعت الغزالي إلى أن يؤلف كتابه «تهافت الفلاسفة» ومقدمته الذي هو «مقاصد الفلاسفة» .

ولكن أخطاء الفلاسفة التي حملت الغزالي على أن يؤلف كتابيه هذين ، هي الأخطاء التي تعارضت مع مبادئ الدين ، وأصوله ومقائمه .
فهذا اللون من الأخطاء خاصة ، هو الذي من أجله ألف الغزالي هذين الكتابين .

وقد جاء في افتتاحية كتاب «تهافت الفلاسفة» ما يوضح ذلك أتم وضوح قال الغزالي :

[أما بعد . . . فلإني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء ، بمزيد الفطنة والذكاء . قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات ، واستحقروا شعائر الدين ، من وظائف الصلوات ، والتوق عن المحظورات ، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده ، ولم يقفوا عند توقيفاته وقبوده .

بل خلعوا بالكلية ربة الدين ، بغنون من الفنون ، يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ، ويبغونها عوجاً ، وهم بالآخرة هم كافرون .
ولا مستند لكفرهم .

غير تقليد سماعي إلى ، كتقليد اليهود والنصارى ، إذ جرى على غير دين الإسلام ، نشؤهم وأولادهم ، وعليه درج آباؤهم وأجدادهم .
وغير بحث نظري ، صادر عن التعثر بأذيال الشبه الصارفة عن صوب الصواب .
والانخداع بالخيليات المزخرفة ، كلام مع السراب .
كما اتفق لطوائف من النظار في البحث عن العقائد والآراء ، من أهل البدع والأهواء .

وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة : كسقراط ، وبقرات ، وأفلاطون ، وأرسطوطاليس ، وأمثالهم ، وأطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم ، في :
وصف عقولهم ، وحسن أصولهم ، ودقة علومهم : الهندسية ، والمنطقية ، والطبيعية ، والإلهية .

واستبدادهم - لفرط الذكاء والفطنة - باستخراج تلك الأمور الخفية .

وحكايتهم عنهم أنهم... مع رزاة عقولهم ، وغزارة فضلهم - منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل ، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة...]

فهذا اللون من الأخطاء الفلسفية ، الذي أنجر أثره إلى الدين ، هو الذي من أجله يقع الغزال مع الفلاسفة في خصومة .

فالعلوم التي تصطم مسائلها مع الدين ، وتحدث خصومة بينها وبينه ، هي - دون غيرها - التي يتعرض لها الغزالي ، هنا في « مقاصد الفلاسفة » تلخيصاً وعرضاً ، وهناك في « تهافت الفلاسفة » مهاجمة ونقداً .

• • •

ويعود بنا الغزالي - في كتاب « مقاصد الفلاسفة » - إلى تعداد علوم الفلاسفة التي سيختار من بينها ما يعرضه في كتاب « مقاصد الفلاسفة » توطئة للرد عليه في كتاب « تهافت الفلاسفة » .

فيقول : [... وأعرفك أولاً أن علومهم أربعة أقسام :

الرياضيات . والمنطقيات . والطبيعات . والإلهيات .

أما الرياضيات : فهي نظر في الحساب والهندسة . . .

وليس في مقتضيات الهندسة . والحساب ، ما يخالف العقل ، ولا هي مما يمكن أن يقابل بإنكار وجحد .

وإذا كان كذلك فلا غرض لنا في الاشتغال بإيراده .

وأما الإلهيات : فأكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق . والصواب نادر فيها .

وأما المنطقيات : فأكثرها على مهيج الصواب ، والخطأ نادر فيها .

وإنما يخالفون أهل الحق فيها ، بالاصطلاحات والإيرادات ؛ دون المعاني والمقاصد ؛ إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات ، وذلك مما يشترك فيه النظر .

وأما الطبيعيات : فالحق فيها مشوب بالباطل ، والصواب فيها مشبه بالخطأ ،

فلا يمكن الحكم عليها بغالب ومغلوب .

وسيتضح في كتاب « التهافت » بطلان ما ينبغي أن يعتقد بطلانه ،

ولنفهم الآن ما نحن نورده على سبيل الحكاية مهملاً مرسلًا ، من غير بحث عن

الصحيح والفاقد ، حتى إذا فرغنا منه ، استأنفنا له جداً وتشميراً ، في كتاب مفرد نسميه

«تهافت الفلاسفة» إن شاء الله . . .]

• • •

ومما تجدر ملاحظته أن حصر الغزالي لعلوم الفلاسفة في أربعة : هو حصر إجمالي .

وحديثه عن الرياضيات ، من حيث عدم الحاجة إلى التعرض لها بمحاكاة ولا نقد .

وحديثه عن الثلاثة الباقية ، بأنها موضوع بحثه في كتابه الأول العارض ، وفي كتابه الثاني الناقد .

يزيد في وضوح ما أشرنا إليه من أن الأخطاء الفلسفية التي تهم الغزالي في موقفه هذا ، وفي كتابيه هذين ، هي الأخطاء الفلسفية ، التي وقع بينها وبين مبادئ الدين تعارض .

ومما تجدر ملاحظته مرة أخرى أن حديث الغزالي عن المنطق ، من حيث إن أكثر مسأله هي على منهج الصواب ، وأن الخطأ فيه نادر ، حديث فيه التواء وغموض . فإنه بهذا الحديث قد سلك المنطق في قرن مع العلمين الآخرين - الإلهيات والطبيعات - اللذين بعد أن ينهى من عرضهما في «مقاصد الفلاسفة» يتفرغ لتقدمهما في «تهافت الفلاسفة» .

فن حيث إن في المنطق أخطاء - بمقتضى نص الغزالي نفسه - وإن اختلفت نسبتها فيه عن نسبة الأخطاء في زميليه : الإلهيات والطبيعات ، كان يجب بمقتضى المنهج الذي رسمه الغزالي لنفسه ، من أنه يذكر من علوم الفلاسفة في كتابه «مقاصد الفلاسفة» ما سيعرض له بالتقد في كتابه «تهافت الفلاسفة» أن يتقد المنطق . ومعنى هذا أن ما يتعرض له الغزالي في كتابه «مقاصد الفلاسفة» بالبيان ، مما يكون قد اشتمل على خطأ . يتناوله ثانية في كتابه «تهافت الفلاسفة» بالنقد والتريف . وما دام الغزالي قد حكم على المنطق بأن فيه أخطاءً ، وما دام قد حكاه في كتاب «مقاصد الفلاسفة» فلا بد أن يجيء دوره في كتاب «تهافت الفلاسفة» بالنقد والتريف ، والتصحيح .

وهذا ما صرح به الغزالي في قوله من النص السابق (وسيتضح في كتاب التهافت بطلان ما يتبني أن يعتمد بطلانه) .

بعد أن قال عن المنطق (وأما المنطقيات فأكثرها على منحج الصواب ، والخطأ نادر فيها) .

نعم إن الأخطاء التي في المنطق - على فرض أن فيه أخطاء - ليست مما يتعارض مع الدين مباشرة ، ولكنها إن كانت ، فخطورتها على الدين ، تجيء من حيث أن المنطق وسيلة لاستنباط العلوم الإلهية والطبيعية التي يوجد في مسائلها ما يتعارض مع الدين .

فمن حيث إن خطأ الوسيلة أو ضعفها ، يتأدى إلى خطأ ما هي وسيلة له ، يصبح المنطق - إن كان فيه أخطاء - خطراً على الدين بهذا الاعتبار ، ومن وظيفة المدافع عن الدين ، أن لا يهمل أخطاء من هذا النوع ، بل يجدر به أن يصححها حتى يهيئ لمستعمليه فرصة لاستنباط أفكار صحيحة .

ولكن إذا رحنا إلى كتاب «تهافت الفلاسفة» هل نجد فيه تقدماً للمنطق؟ لا... فكتاب «تهافت الفلاسفة» قد قسمه صاحبه إلى عشرين مسألة جعل منها ست عشرة، وإليها ، وأربعة طبيعيات ، وليس فيه لنقد المنطق أثر . وفي هذا لا شك خروج على المنهج الذي رسمه الغزالي لنفسه ، وهو :

أن يلخص في كتابه «مقاصد الفلاسفة» من علوم الفلاسفة ما يرى أن فيه أخطاء ، ينجر أثرها بالمباشرة ، أو بالواسطة ، إلى الدين .

وقد تلخص الغزالي بين ما تلخص في كتابه «مقاصد الفلاسفة» علم المنطق ، وحكم عليه بأن فيه أخطاء .

فلم إذن كان الجهد في تلخيصه في «مقاصد الفلاسفة» ، مع الحكم عليه بأن فيه أخطاء؟

والمنطق بهذا الاعتبار قد شارك العلوم الإلهية والطبيعية ، من جهة خطورته على الدين باعتباره وسيلة ينجر خطؤها إلى الخطأ في استنباط الأحكام التي يستعمل المنطق وسيلة إليها .

وساواها في أنه احتل من كتاب مقاصد الفلاسفة القسم الأول من أقسام ثلاثة . فلم - وقد ساواها وشاركها في هذه الأمور ، ووقف بها منها على قدم المساواة - يستثنيه الغزالي في كتاب «تهافت الفلاسفة» فلا يبذل من أجله في النقد والتقويم . مثل ما يبذل من أجل شريكه ؟

وليت الأمر وقف في كتاب « التهافت » عند هذا الحد من إغفال نقد الأخطاء المنطقية وتقويمها ، بل لقد جاوزه :

إلى الإشادة بأهمية المنطق إشادة تتضمن الإشارة إلى صدق قضاياها .
ثم إلى التصريح بأن الغرض من التأليف فيه هو اتخاذه حكماً بين الغزالي وبين الفلاسفة ، فيما يختلفان فيه من مسائل العلوم الإلهية ، أو الطبيعية .
وذلك حيث يقول الغزالي في المقدمة الرابعة من كتاب « تهافت الفلاسفة » .
[. . . نعم قولم : إن المنطقيات لا بد من إحكامها هو صحيح .

ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم ، وإنما هو الأصل الذي نسميه في « فن الكلام » « كتاب النظر » فغيروا عبارته إلى المنطق نهويلا .

وقد نسميه « كتاب الجدل » وقد نسميه « مدارك القول » .
فإذا سمع المتكلمين المستضعف اسم « المنطق » ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة .

ونحن لدفع هذا الخيال ، واستئصال هذه الحيلة في الإضلال ، نرى أن نفرد القول في « مدارك العقول » في هذا الكتاب ، ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين ، بل نوردنا عبارات المنطقيين ، ونصبا في قلوبهم ، ونقتنى آثارهم لفظاً لفظاً ، ونناظرهم في هذا الكتاب بلقمتهم — أعني بعباراتهم في المنطق — ونوضح أن :

ما شرطوه في صحة مادة القياس ، في قسم « البرهان » من المنطق ، وما شرطوه في صورته في كتاب « القياس » .

وما وضعوه من الأوضاع في « إيساغوجي » و « قاطيغورياس » التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية .
ولكننا نرى أن نورد « مدارك العقول » في آخر الكتاب ؛ فإنه كآلة لدرك مقصود الكتاب .

ولكن رب ناظر يستغنى عنه في الفهم ، فنؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج إليه .

ومن لا يفهم ألفاظنا في آحاد المسائل في الرد عليهم ، فينبغي أن يتدبى أولاً بحفظ كتاب « معيار العلم » الذي هو الملقب بـ « المنطق » عندهم . . .]

فالمنطق إذن مذكور في كتاب «تهافت الفلاسفة» لا لينال ما يناله زميلاه
 - الطبيعي والإلهي - من نقد ، ولكن ليتخذ آلة لدرك مقصود كتاب «تهافت
 الفلاسفة» .

وهذا المعنى هو ما نوهنا به سابقاً^(١) حيث قلنا : (ولا كان الخطأ في مسائل
 كل من العلمين - فيما يرى الغزالي - راجعاً إلى عدم إحكام المسائل المنطقية ،
 التي استخدمت كوسيلة لإنتاج مسائل كل من العلمين ، وعدم تطبيقها تطبيقاً
 صحيحاً ، فلا جرم رأى الغزالي أن يصور أيضاً - مع مسائل العلمين : الطبيعي
 والإلهي ، من وجهة نظر الفلاسفة - مسائل علم المنطق لا تمهيداً لإظهار أخطائهم
 المنطقية ، إلى جانب أخطائهم الطبيعية والإلهية ، ولكن لتقرير مسأله ،
 وإعلان الاتفاق على الوسيلة التي اتخذها الفلاسفة طريقاً لاستنباط مسائل
 العلمين المختلف عليها . والتي سبتخذها الغزالي نفسها الوسيلة لنقد الفلاسفة فيما
 أخطأوا فيه . . .)

هذا هو الذي قلناه سابقاً ، وهو يتفق تمام الاتفاق مع ما جاء في نص كتاب
 (تهافت الفلاسفة) .

لذلك لا يسعنا إلا أن نؤكد ما قلناه سابقاً من أن ما جاء في كتاب (مقاصد
 الفلاسفة) بخصوص المنطق غير واضح ؛ فإن ما جاء في هذا الكتاب بخصوص المنطق
 من الحكم بأن فيه أخطاء ، ومن الحكم بأن كتاب (مقاصد الفلاسفة) اتخذ
 مكاناً لعرض ما فيه أخطاء من علوم الفلاسفة ، تمهيداً لنقده في كتاب (تهافت
 الفلاسفة) لا يؤديه ما جاء في كتاب (تهافت الفلاسفة) الذي لم يعرض لنقد المنطق
 بشيء ، والذي صرح بأن المنطق مذكور فيه ليتخذ آلة لفهم الكتاب ،
 وحكما بين الفلاسفة وبين الغزالي .

على أن في الأمر ناحية ثانية ، بالنسبة لذكر المنطق في كتابي (مقاصد
 الفلاسفة) و (تهافت الفلاسفة) تجعلني غير قادر على فهم هذا التكرار .

إن تكرار العلم الطبيعي في الكتابين مفهوم ؛ فإنه مذكور في أحدهما ، على
 سبيل العرض ، ومذكور في الثاني على سبيل النقد . وقد جعل ذكر العرض تمهيداً
 لذكر النقد .

كذلك تكرر العلم الإلهي في الكتابين مفهوم ؛ لأن الشأن فيه كالشأن في العلم الطبيعي سواء بسواء .

أما المنطق الذي ذكر في كتاب (مقاصد الفلاسفة) لما فيه من أخطاء تمهيداً لتقدمه في تهافت الفلاسفة ، كما يفهم من الغرض الذي صرح به الغزالي في « مقاصد الفلاسفة » ، أو باعتباره آلة لفهم الفلسفة الإلهية والطبيعية ، التي يلخصها الغزالي لتقدمها ، وباعتباره أيضاً وسيلة عجز الفلاسفة عن تطبيقها تطبيقاً صحيحاً في مسائل العلمين الطبيعي والإلهي ، كما حققنا نحن اعتماداً على نصوص من « كتاب التهافت » .

فقد كرره الغزالي في الكتابين بصورة واحدة ، هي صورة العرض في الكتابين ، بفارق واحد ، هو التوسع في العرض في كتاب (تهافت الفلاسفة) أو في معنى أدق ، في كتاب (معيان العلم) الذي صرح الغزالي في النص السابق بأنه قسم أخير من كتاب (تهافت الفلاسفة) عن العرض في كتاب (مقاصد الفلاسفة) .

فما هو داعي هذا التكرار ؟ هذا هو الشيء غير المفهوم .

• • •

وبما تجدر الإشارة إليه أن الغزالي قد عنى عناية بالغة الأهمية ببيان أن ما جاء في كتابه (مقاصد الفلاسفة) هو تصوير لآراء الفلاسفة ، وعلى مسئوليتهم ، وهو إنما يحكى وينقل فقط .

وقد مر بنا النص الذي جعله الغزالي أول حديثه في الكتاب ، وافتتحه به لتقرير هذه الحقيقة .

ثم عاد في آخر المنطق ، وهو القسم الأول من الكتاب يقول :

(هذا ما أردنا تفهيمه وحكايته من المنطق .

ثم نذكر بعد هذا العلم ، الإلهيات عندهم إن شاء الله) .

وأخيراً عاد في نهاية الكتاب ، أعنى في آخر الطبيعيات ، ليؤكد هذه الحقيقة بقوله :

(فهذا ما أردنا أن نحكيه من علومهم — المنطقية ، والإلهية ، والنطبيعية — من غير اشتغال في تمييز الغث من السمين ، والحق من الباطل ، ولنفتح بعد هذا بكتاب « تهافت الفلاسفة » حتى يتضح بطلان ما هو باطل من هذه الآراء) .

• • •

ولعله من خلال ما سبق ، من النصوص التي اقتبسناها من كتابي (مقاصد الفلاسفة) و (تهافت الفلاسفة) ومن محاولاتنا لشرحها وتفهمها تتضح العلاقة بين هذين الكتابين :

فكتاب (مقاصد الفلاسفة) كتاب يعرض فيه الغزالي أفكار الفلاسفة : الطبيعية والإلهية ، على مسئوليتهم ، تمهيداً لنقدها والرد عليها .

وكتاب (تهافت الفلاسفة) كتاب يتقد فيه الغزالي من أفكار الفلاسفة التي لحصها في كتابه (مقاصد الفلاسفة) ما يرى أن الصواب أخطأهم فيه .

ومن بيان العلاقة بين الكتابين يتضح أن الفلاسفة الذين يلخص الغزالي أفكارهم في كتابه (مقاصد الفلاسفة) هم نفس الفلاسفة الذين يتقد الغزالي أفكارهم في كتابه (تهافت الفلاسفة) .

فرن هم هؤلاء الفلاسفة ؟

لأنهم الفلاسفة الذين كان لفلسفتهم من الرواج ما جعلها تتداول خلال القرون منذ عرفت الفلسفة إلى أن وصلت إلى عهد الغزالي ، وتلقى بالقبول خلال هذه الحقب الطويلة .

أما الفلاسفة الذين تعثرت فلسفتهم خلال الطريق ، وصادفت من رد عليها ، وأظهرز يفها ، ووجه إليها من النقد ما جعلها تتوارى في منحرجات الزمن ، فلا يعرفها الناس - إذا عرفوها - إلا شوهاء براء ، فقد وفر الغزالي على نفسه مهمة الوقوف معها ليعرضها في كتابه (مقاصد الفلاسفة) . ثم لينقدها في كتابه (تهافت الفلاسفة) لأنه يرى أن ذلك اشتغال بما لا يجدي ، فلا ينبغي أن يفترض حياً شيء مات وووري التراب ؟

وبيان ذلك : أن الغزالي رأى في وقفة أرسطو التي وقفها من الفلاسفة السابقين محص فيها تراثهم وقبل منه ورد ، عاملاً من العوامل التي تساعد على عدم ضرورة التفضي عن جميع الفلاسفة السابقين ، وجميع ما قالوه في الطبيعة والإلهيات ، وتتبع أخطأهم والرد عليها .

فما استبعده أرسطو وزيفه ، لا حاجة للغزالي إلى إعادة النظر فيه .

أما ما استبقاه أرسطو من فلسفة من سبقه ، وما أضافه إليها من عنده ، وتلقته الأجيال التالية بالقبول حتى وصل إلى العرب ، وأحدث في البيئة العربية ما أحدث

مع ما فيه مما يخالف الدين ، فهو الجدير بأن يوفر له الغزالي جهده .
 وإذا كان أشد الناس افتتاناً بأرسطو من العرب ، وأشدهم قرباً إلى زمن
 الغزالي ، هم الفارابي وابن سينا ، فهما إذن الخصم المباشر الذي سيواجهه الغزالي .
 وإذا كان الفارابي وابن سينا بدورهما ، قد عدلا بعض أفكار أرسطو ، فليس
 فيها رفضاً واستنكفاً من المتابعة فيه ، ما يدعو الغزالي إلى أن يكرر نقده وتزييفه .
 فالفارابي وابن سينا إذن هما الفيلسوفان اللذان يعنينا الغزالي في عنوان كتابيه
 (مقاصد الفلاسفة) و (نهات الفلاسفة) وأفكارهما هي التي لخصها الغزالي
 وعرضها في كتابه الأول ، ونقدها وزيفها في كتابه الثاني . . .
 ولكن إذا كان الغزالي يقصد بالفلاسفة الفارابي وابن سينا ؛ فن حينئذ إنهما
 يمثلان الفلسفة التي تعتبر موضع رضى الفلاسفة منذ عهد أرسطو حتى عهد
 الغزالي .

ففي نقد الغزالي لهما ، نقد للفلاسفة جميعاً منذ عهد أرسطو حتى عهد الغزالي ،
 وفي نقد الغزالي لفلسفتها نقد للفلسفة التي لقيت رواجاً وقبولاً منذ عهد أرسطو
 حتى عهد الغزالي .

وفي ذلك يقول الغزالي في المقدمة الأولى من كتاب (نهات الفلاسفة) .
 [ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل ؛ فإن خطبهم طويل
 وزعاجهم كثير ، وآراءهم متشعبة ، وطرقهم متباعدة متدايرة .
 فلنقتصر على إظهار التناقض في رأى مقدمهم الذى هو الفيلسوف المطلق ،
 والمعلم الأول ، فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم ، وحذف الحشو من آرائهم ،
 وانتهى ما هو الأقرب إلى أصول أهوائهم وهو رسطاليس .
 وقد رد على كل من قبله ، حتى على أستاذه الملقب عندهم بأفلاطون الإلهي ،
 ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بأن قال : أفلاطون صديق ، والحق صديق ، ولكن
 الحق أصدق منه .

وإنما نقلنا هذه الحكاية ليعلم أنه لا تثبت ولا إنقار لمذهبيهم عندهم ، وأنهم
 يحكمون بظن وتخمين ، من غير تحقيق ويقين .
 ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسائية والمنطقية ،
 ويستدرجون به ضعفاء العقول .

ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين نقية عن التخمين ، كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية .

ثم المترجمون لكلام رسطاليس ، لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل ، محوج إلى تفسير وتأويل ، حتى أثار ذلك نزاعاً بينهم .

وأقومهم بالنقل والتحقيق ، من المتفلسفة في الإسلام « الفارابي » أبو نصر و « ابن سينا » .

ففتتصر على أبطال ما اختاراه ، ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما في الضلال ؛ فإن ما هجره واستنكف من المتابعة فيه ، لا يتأري في اختلاله ، ولا يفتر إلى نظر طويل في إبطاله .

فليعلم أنا مقتصرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين [

• • •

بقي علينا أن نلاحظ أن الغزالي وهو يلخص في كتابه (مقاصد الفلاسفة) أفكار الفلاسفة الإلهية ، والطبيعية والمنطقية ، لم يقتصر في هذا الكتاب على المسائل التي تعرض لها بالتقد في كتابه (تهافت الفلاسفة) .

ففي كتاب (تهافت الفلاسفة) تعرض الغزالي لتقد مسائل خاصة من العلم الإلهي ، ومسائل خاصة من العلم الطبيعي .

ولكن في كتاب (مقاصد الفلاسفة) عرض الغزالي العلم الإلهي بأكمله ، والعلم الطبيعي بأكمله .

وقد كان مقتضى قول الغزالي في (مقاصد الفلاسفة) :

(أما بعد فإني اتهمت كلاماً شافياً في الكشف عن : تهافت الفلاسفة ، وتناقض آرائهم ، ومكامن تلبيسهم وإغوائهم .

ولا مطمح في إسعافك إلا بعد تعريفك مذاهبهم ، وإعلامك معتقدتهم ؛ فإن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال ؛ بل هو رى في العمائة والضلال) .

أن الغزالي قبل أن يتقد المذهب في الكتاب المخصص لذلك ، وهو (تهافت الفلاسفة) سيصوره أيضاً تصويراً يساعد على فهمه قبل التعرض لتقده ، وجعل مكان تصويره كتابه (مقاصد الفلاسفة) .

ومقتضى هذا أن يقتصر الغزالي في تصوير المذاهب في كتاب (مقاصد الفلاسفة) على القدر الفاسد الذي سينقده في كتابه (تهافت الفلاسفة) .

ولكننا نجد الغزالي يصور في كتابه (مقاصد الفلاسفة) جميع مسائل العلم الإلهي ، وجميع مسائل العلم الطبيعي ، لا خصوص المسائل التي تعرض لها بالنقد في كتابه (تهافت الفلاسفة) .

فلا بد أن يكون وراء هذا التوسع في العرض ، توسعاً يزيد عن حدود العلاقة التي تربط بين كتابي (مقاصد الفلاسفة) و(تهافت الفلاسفة) غرض آخر غير مجرد التعريف بالمذهب قبل التعرض لنقده .

وهذا الغرض يوضحه الغزالي في المنقذ من الضلال في قوله :

[. . . وكان قد نبت نابتة التعليمية وشاع بين الخلق تحديدهم بمعرفة معنى

الأمر من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق .

عن "لى أن أبحث عن مقالهم لأطلع على ما في كتبهم ، ثم اتفق أن ورد على" أمر جازم من حضرة الخلافة . بتصنيف كتاب يكشف عن حقيقة مذهبهم فلم يسعني مدافعتهم ، وصار ذلك مستحاً من خارج . ضميمة للباعث الأصلي من الباطن .

فابتدأت بطلب كتبهم وجمع مقالاتهم . وكان قد بلغني بعض كلماتهم المستحدثة التي ولدتها خواطر أهل العصر . لا على المهاج المعهود من سلفهم .

فجمعت تلك الكلمات ورتبتها ترتيباً محكماً مقارنةً للتحقيق ، واستوفيت الجواب عنها ، حتى أنكر بعض أهل الحق مني مبالغتي في تقرير حججهم ، وقال هذا سعي لهم ؛ فإنهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم لمثل هذه الشبهات ، لولا تحقيقك لها ، وترتيبك إياها .

وهذا الإنكار من وجه حق ، فلقد أنكر أحمد بن حنبل ، على الحارث المحاسبي تصنيفه في الرد على المعتزلة .

فقال الحارث : الرد على البدعة فرض :

فقال أحمد : نعم ، ولكن حكيمة شبيهم أولاً ، ثم أجبت عنها ، فلم تأمن أن يطالع الشبهة من تعلق ذلك بفهمه ، ولا يلتفت إلى الجواب ، أو ينظر إلى الجواب ولا يفهم كنهه .

وما ذكره أحمد حق ، ولكن في شبهة لم تنتشر ولم تشتهر : أما إذا انتشرت فالجواب عنها واجب ، ولا يمكن الجواب إلا بعد الحكاية .

نعم ، ينبغي أن لا يتكلف لم شبهة لم تتكلف ، ولا أتكلف أنا ذلك ، بل كنت قد سمعت تلك الشبهة من واحد من أصحابي المختلفين إلى ، بعد أن كان قد التحق بهم ، وانتحل مذهبهم ، وحكى أنهم يضحكون على تصانيف المصنفين في الرد عليهم ؛ فإنهم لم يفهموا بعد حجبتهم ، وذكر تلك الحجة وحكاها عنهم .

فلم أرض لنفسى أن يظن بي غفلة عن أصل حجبتهم ؛ فلذلك أوردتها .
ولا أن يظن بي أنى وإن سمعتها فلم أفهمها ؛ فلذلك قررتها .

والمقصود أنى قررت شبهتهم إلى أقصى الإمكان ثم أظهرت فسادها . . .)

هكذا يقرر الغزالي موقفه من الباطنية ، أو أصحاب مذهب التعليم ، كما يسميهم .
يقرر انه لم يرض لنفسه أن يظن به الغفلة عن مذهب يتعرض لنقده ؛ إنه لا يرضى لنفسه أن يقول عنه أصحاب مذهب التعليم ما قالوه عن غيره ، وقد قالوا عن غيره :
إنه يرد عليهم وهو جاهل بمذهبهم .

ولقد احتاط الغزالي لنفسه من إيراد مثل هذه التهمة بالتأليف في مذهب الباطنية كما لو كان واحداً منهم ، حتى إذا ما رد على المذهب بعد ذلك ، لم يتأت لأصحاب المذهب أن يهيموا بمثل ما اتهموا به غيره ، من أنه ، جاهل بالمذهب الذى يرد عليه ، هذا هو ما يصرح به الغزالي عن نفسه ، بالنسبة لمذهب الباطنية .

• • •

ولقد كان للفلاسفة موقف مثل موقف أصحاب التعليم ؛ إنهم كانوا يصادفون من يرد عليهم قبل أن يفهم مذهبهم ولم يشأ الغزالي أن يكون واحداً من هؤلاء وقد حكى الغزالي نفسه ذلك ، فقال :

(. . . ثم إنى ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام ، بعلم الفلسفة ، وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى العلم ، حتى يساوى أعلمهم في أصل العلم ثم يزيد عليه ، ويمجاوز درجته ، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم ، من غور وغائلة .

فإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حَقًّا .

ولم أر أحداً من علماء الإسلام صرف عنايته وحمته إلى ذلك، ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم حيث اشتغلوا بالرد عليهم إلا كلمات معددة مبددة، ظاهرة التناقض والفساد لا يظن الاعتراض بها بغافل عامي، فضلاً عن يدعي دقائق العلوم.

فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه ردى في عمائة، فشرمت عن ساق الجدد، في تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة، من غير استعانة بأستاذ، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغى، من التصنيف والتدريس، في العلوم الشرعية، وأنا ممنو بالتدريس والإفادة للثلاثمائة نفر من الطلبة ببغداد، فأطلعنى الله سبحانه بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلصة على منتهى علومهم في أقل من سنتين. ثم لم أزل أواظب على التفكير فيه بعد فهمه قريباً من سنة، أعاوده، وأردده، وأنفقد غوائله وأعواره، حتى اطلعت على ما فيه من خداع وتلبيس، وتحقيق وتخييل اطلاقاً لم أشك فيه . . .

فليس يبعد، وحال الفلاسفة شبيه بحال أصحاب مذهب التعليم، ان يصنع الغزالي مع الفلاسفة مثل ما صنع مع أصحاب التعليم، وأن يضرب عصفورين بحجر واحد، فيؤلف في العلم الطبيعي والعلم الإلهي تأليفاً مختصراً وافياً، مثل كتاب (مقاصد الفلاسفة).

يمهد به لنقد الفلسفة في كتابه (تهافت الفلاسفة) من ناحية. ويدفع عن نفسه تهمة أنه ينقد الفلسفة قبل فهمها، كما فعل غيره. وهذا الغرض الثاني يقتضى أن يؤلف الغزالي في العلمين اللذين يريد أن يتقدما - أعنى الطبيعي والإلهي - تأليفاً يشتمل على كل المسائل الرئيسية العلمين، لا أن يقتصر على خصوص المسائل التي يريد نقدها فقط. وبهذا نكون قد وضعنا يدنا على مبرر يصلح أن يكون سبباً لتأليف الغزالي كتاباً مشتملاً على كل مسائل العلمين: الطبيعي والإلهي، لا على خصوص المسائل التي يريد أن ينقدها في كتابه (تهافت الفلاسفة).

• • •

وما دام كتاب (مقاصد الفلاسفة) المشتمل على المنطق والطبيعي والإلهي، قد ألف تحت تأثير هذا الباعث الذي من شأنه أن يحمل على الإجابة والإيمان،

بل وعلى التحدى في الوقت ذاته .

هذا إلى جانب أن الغزالي قد منحه الله قوة التعبير الواضح ، بحيث يستطيع أن يصور أدق المعاني وأصعبها بعبارة غاية في الوضوح والظهور . فإن كتاب مقاصد الفلاسفة يصلح أن يكون بداية ضرورية لكل من يريد أن يقرأ الفلسفة الإسلامية ، إنه خطوة ينبغي أن يبدأ بها كل طالب فلسفة ؛ إنه يعطيه خلاصة واضحة دقيقة في الوقت ذاته لفلسفة المسلمين ، إن كتاب (مقاصد الفلاسفة) يذكرني بكتاب للفارابي كان له شأن خطير في حياة ابن سينا العلمية .

فقد حكوا أن ابن سينا قرأ كتاباً لأرسطو أربعين مرة فلم يفهمه . وبلغ به أن حفظه عن ظهر قلب ، ورغم ذلك لم يفهمه ، ولقد كاد ابن سينا أن ييأس من الفلسفة وأتهم نفسه بالقصور والعجز عن إدراك مرادى فلسفة أرسطو .

وبينا هو جالس في سوق الوراقين تتنازعه وساوس وشكوك من جراء الفلسفة ، حضر أحد باعة الكتب الجاثلين وعرض عليه كتاباً للفارابي ، فبهه ابن سينا وزجره ، وقال له : لا حاجة بي إلى الفلسفة . ولا إلى كتبها ، فتوسل إليه البائع أن يشتريه رحمة بصاحبه ، فإنه لم يبع شيئاً طول نهاره ، وصاحبه يحتاج إلى شيء يقتات به . . . فدفع له ابن سينا درهماً وأخذ منه ، وإذا هذا الكتاب ، قد ألفه الفارابي خصيصاً لحل مغالقات الكتاب الأرسطي الذي أعجز ابن سينا فهمه ، فما كاد ابن سينا يقرأ هذا الكتاب ، حتى بدأت مغالقات كتاب أرسطو تنفتح له ، وقد كان حافظاً له ، فلم يحتاج إلى مراجعته . فوقع هذا الكتاب الفارابي ، موقعاً حسناً ، من نفس ابن سينا واعتبره ذا شأن كبير في حياته العلمية ، فأولم وليمة شكرياً لله على هذا التوجيه الموفق إلى العلم .

فكهدا قد يكون كتاباً^١ ما وسيلة ناجحة موفقة إلى كتب أخرى ، أو إلى علم خاص . وإن كتاب (مقاصد الفلاسفة) يبلو لي أشبه ما يكون بالكتاب الذي ألفه الفارابي ؛ ليكون بداية يجدر بدارس فلسفة أرسطو أن يبدأ به . فكتاب (مقاصد الفلاسفة) يصلح أن يكون بداية موفقة للدراسة الفلسفة الإسلامية يجدر بالمبتدئين أن يتخذوا منه خطواتهم الأولى ، والله ولي التوفيق .
مصر الجديدة في :

٢٥ من ذي القعدة سنة ١٣٧٩

٢٥ من مايو سنة ١٩٦٠

سليمان دنيا

أصول الكتاب

اعتمدنا في طبع هذا الكتاب على أصلين :

أحدهما : هو المطبوع الذى طبعته مطبعة دار السعادة سنة ١٣٣١ هـ وهو مأخوذ من أصل خطى كان فى حيازة السيد (محيى الدين صبرى الكردى) جلبه معه من البلاد النائية ، كما يقول هو :

وهى نسخة جيدة :

والثانى : مخطوط بدار الكتب الأزهرية تحت رقم ٨٦ خصوصية و ٢٧١٤٣ حكمة وفلسفة وهو غير مؤرخ ؛ لأن وريقات من آخره ضائعة ، ويرى فضيلة الأستاذ الشيخ أبو الوفا المراعى ، مدير مكتبة الأزهر ، أن خطه يشبه خطوط القرن الثامن الهجرى .

وقد وجدت فى كل من الأصلين ما يكمل نقص الآخر ، فجاء مطبوعنا هذا ، مكتملا لنقص كل منهما .

أسأل الله أن ينفع به فى الغرض الذى من أجله ألفه صاحبه : ومن أجله أخرجناه نحن وصل اللهم على سيدنا محمد النبى الأمى وعلى آله وصحبه وسلم .

سليمان دنيا

مصر الجديدة فى ٢٥ من ذى القعدة سنة ١٣٧٩

٢٠ من مايو سنة ١٩٦٠

مقدمة

تهافت الفلاسفة

المعجمة

مقاصد الفلاسفة

للإمام الغزالي

المنطق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى عصمنا من الضلال ، وعرفنا منزلة أقدام الجهال . والصلاة والسلام - وفي نسخة بدون عبارة « والسلام » - على المخصوص من ذى الجلال ، بالقبول والإقبال ، محمد المصطفى ، خير خلقه ، وعلى آله خير آل .

أما وفي نسخة « فأما » - بعد فإني - وفي نسخة « فلذلك » - التمسْتُ كلاماً شافياً في الكشف عن (تهافت^(١) الفلاسفة) وتناقض آرائهم ، ومكان تلبسهم وإغوائهم ولا مطمع في إسمافك إلا بعد تعريفك لمذهبهم ، وإعلامك معتقدهم ؛ فإن الوقوف على فساد المذاهب - وفي نسخة « المذهب » - قبل الإحاطة بمداركها ، محال ؛ بل هو ردى في العماية والضلال - وفي نسخة « عماية وضلال » - .

فرايت أن أقدم على بيان (تهافتهم) - وفي نسخة « التهافت » - كلاماً وجيزاً ، مشتملاً على حكاية مقاصدهم ، من علومهم (المنطقية) و (الطبيعية) و (الإلهية) من غير تمييز بين الحق منها والباطل ، بل لا أقصد - وفي نسخة بزيادة « فيه » - إلا تفهيم غاية - وفي نسخة « غايات » - كلامهم ، من غير تطويل يذكر ما يجرى مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد .

وأورده على سبيل الاختصاص^(٢) والحكاية - وفي نسخة « الحكاية والاقتصاص » - مقروناً بما اعتقده أدلة لهم .

ومقصود الكتاب ، حكاية (مقاصد الفلاسفة) وهو اسمه .

وأعرفك أولاً ، أن علومهم أربعة أقسام :

الرياضيات . والمنطقيات . والطبيعيات . والإلهيات .

أما الرياضيات : فهي نظر في الحساب والهندسة ، وليس في مقتضيات

(١) يعنى تناقضهم ، ولما لم يكن الغزالي قد ألف كتابه المشهور المسى (تهافت الفلاسفة) بعد ، فقله قد اختار هذه العبارة التي وردت على لسانه هنا اسماً لكتابه الذى ألفه بعد ذلك ، وسماه (تهافت الفلاسفة) .

(٢) قال في المختار (اقتصر أثره : تنبيه) .

الهندسة والحساب - وفي نسخة « الحساب والهندسة » - ما يخالف العقل (١١) ،
- وفي نسخة « الحق » - ولا هي مما يمكن أن يقابل بأنكار وجحد .
وإذا كان كذلك ، فلا غرض لنا في الاشتغال بإيراده .

وأما الإلهيات : فأكثر عقائدهم فيها - وفي نسخة بدون عبارة « فيها » - على
خلاف الحق (١٢) ، والصواب نادر فيها - وفي نسخة « فيها نادر » .

وأما المنطقيات : فأكثرها على منهج الصواب ، والخطأ نادر فيها ، وإنما يخالفون
أهل الحق (١٣) فيها بالاصطلاحات والإيرادات ، دون المعاني والمقاصد ؛ إذ غرضها
تهذيب طرق الاستدلالات - وفي نسخة « الاستدلال » - وذلك مما يشترك فيه النظائر .

وأما الطبيعيات : فالحق فيها مشوب - وفي نسخة « مشوب فيها » - بالباطل ،
والصواب فيها مشبه بالخطأ ، فلا - وفي نسخة « ولا » - يمكن الحكم عليها بغالب ومغلوب .
وسيتضح في (كتاب التفات) بطلان ما ينبغي أن يعتقد بطلانه .

ولنفهم الآن - وفي نسخة بدون كلمة « الآن » - ما نورده على سبيل الحكاية
مهملاً مرصلاً ، من غير بحث عن الصحيح - وفي نسخة « منه » - والفاقد .

حتى إذا فرغنا منه استأنفنا له جدياً وتشميراً ، في كتاب مفرد نسميه (تفات
الفلاسفة (١٤)) - وفي نسخة « نسميه كتاب تفات الفلاسفة » - إن شاء الله .

ولتقع البداية بتفهم (المنطق) وإيراده .

(١) في تمويل النزالي على (العقل) في مجالات الخلاف بينه وبين الفلاسفة ، ما يدل على أن الدور
الذي يقوم به في بيان تناقض الفلاسفة ، هو دور فلسف ؛ لأنه يجعل العقل الذي كان أساساً أقام عليه
الفلاسفة صرح فلسفتهم ، هو نفسه الممول الذي يهدم به الصرح الذي شيوعه ، فالعقل الذي هو متمسكهم ،
ومتسدهم ، هو نفسه متمسكه ويمتده ، فليسوا إذن باسم الفلسفة أحق منه ، فإن الفلسفة ليست
أفكاراً خاصة ، وإن خالفت العقل ، ولكنها منهج عقل أولاً ، وأفكار متولدة من هذا المنهج ثانياً ، ولتكن
الأفكار بعد أن يصح المنهج ما تكون .

(٢) كذلك في استعمال النزالي (الحق) في مجال الخلاف بينه وبين الفلاسفة ، إعلان بأنه يجري
وراء الحق ، والحق غاية الفيلسوف الأصيل ، ولقد قاسى في سبيل معرفة الحق ما قاسى ، وإن شعاره الذي
يعمل تحت لوائه ، ويملئه في كتيبه ، هو (لا تعرف الحق بالرجال ، ولكن اعرف الحق تعرف أهله) .
(٣) يقصد النزالي بأهل الحق فرقة خاصة ، استبان له بعد طول بحث وكثير عناء ، أن أفكارها
بزيدها العقل والنص مآ ، فأصافها ، إلى الحق ، على هذا الأساس .

وإذا كان الحق قد نازعه كل قبيل ، وادعاء لنفسه كل مخالف ؛ فالنزالي إذ يضيفه لفرقة خاصة :
لا يفعل ما يفعل غيره من محاولة تبنى أكثر ما تبنى على الادعاء الجرد ، وإنما يجعل البحث الحر طريقه ،
والتفتيش المستقصى محمته .

(٤) هكذا سنى النزالي كتابه المرتقب قبل تأليفه بمدة .

القول في المنطق

مقدمة

في

تمهيد المنطق ، وبيان فائدته وأقسامه

أما التمهيد :

فهو أن العلوم ، وإن اشتهرت أقسامها ، فهي محصورة في قسمين :
التصور ، والتصديق :

أما التصور : فهو إدراك الذوات التي يدل عليها بالعبارات المفردة ، على سبيل
التفهم والتحقيق - وفي نسخة « التفهم والتحقيق » - كإدراك المعنى المراد بلفظ
(الجسم) و (الشجر) - وفي نسخة بزيادة « والمرأة » - و (الملك) و (الجن)
و (الروح) وأمثاله .

وأما التصديق : فكعلمك - وفي نسخة « كعلمك » - بأن :

العالم حادث :

والطاعة يثاب عليها .

والمعصية يعاقب عليها .

وكل تصديق فن ضرورته أن يتقدمه تصوران ؛ فإن من لم يفهم (العالم)
وحده ، و (الحادث) وحده ، لم يتصور منه التصديق ؛
بأنه حادث .

بل لفظ (الحادث) إذا لم يتصور معناه صار كلفظ (الماد) مثلا ،
ولو قيل : العالم ماد .

لم يمكنك ، لا تصديق ، ولا تكذيب ؛ لأن ما لم يفهم كيف ينكر ؟ أو كيف
يصدق به ؟

وكذا لفظ (العالم) إذا أبدل بمهمل .

ثم كل واحد من التصور والتصديق ينقسم :
إلى ما يدرك أولاً ، من غير طلب وتأمل .
وإلى ما لا يحصل إلا بالطلب .

أما الذى يتصور من غير طلب . فاك (الموجود) و (الشئ) وأمثالهما .
وأما الذى — وفى نسخة « والذى » — يتحصل بالطلب ، فكمعرفة حقيقة
(الروح) و (الملك) و (الجن) وتصور الأمور الخفية نواتها .
وأما — وفى نسخة « أما » — التصديق المعلوم أولاً ، فكالحكم :
بأن الاثنين أكثر من واحد — وفى نسخة « من الواحد » ،
وأن الأشياء المتساوية لشيء واحد ، متساوية .

ويضاف إليه الحسيات ، والمقبولات ، وجملة من العلوم التى تشتمل النفوس
عليها ، من غير سبق طلب ، وتأمل فيها .

وينحصر فى ثلاثة عشر نوعاً ، وسيأتى فى موضعه .
وأما الذى يدرك بالتأمل ، فكالتصديق :

بحدوث العالم .
وحشر الأجساد .
والمجازاة على الطاعات والمعاصى . وأمثالها .

• • •

وكل — وفى نسخة « كل » — ما لا بد فى تصوره من طلب ، فلا ينال إلا بذكر
(الحد) .

وكل ما لا بد فى تصديقه من طلب ، فلا ينال إلا بـ (الحججة) .

وكل واحد منهما^(١) من ضرورته أن يتقدم — وفى نسخة « يتقدمه » — عليه
علم ، لا محالة ؛ فإننا إذا أنكرنا معنى (الإنسان) .

وقلنا : ما هو ؟

فقيل لنا : هو (حيوان ناطق) .

(١) يعنى (الحد) و (الحججة) .

فينبغي أن يكون (الحيوان) معلوماً عندنا ، وكذلك (الناطق) حتى يحصل لنا بهما العلم ؛ (الإنسان) المجهول .

ومهما لم تصدق بأن :

العالم حادث :

فقبل لنا : العالم مصور^(١) . وكل مصور حادث . فإذن العالم حادث .

فهذا لا يفيد — وفي نسخة « لا يفيدنا » — العلم بما جهلناه — وفي نسخة « جهلنا » — من حدوث — وفي نسخة « حدث » — العالم إلا إذا سبق لنا التصديق : بأن العالم مصور .

وبأن المصور حادث .

ف عند ذلك نقتنع بهذين العلمين ، العلم بما هو مجهول عندنا .

فثبت بهذا أن كل علم مطلوب ، فلنما يحصل بعلم قد سبق .

ثم لا يتسلسل إلى غير النهاية — وفي نسخة « نهاية » — فلا بد — وفي نسخة « فلا بد لك » — وأن ينتهي إلى أوائل^(٢) ، هي حاصلة في غريزة العقل بغير طلب وفكر — وفي نسخة « وفكرة » —

هذا تمهيد القول في المنطق .

• • •

أما فائدة المنطق — وفي نسخة « أما فائدته » — :

فقد — وفي نسخة « فلما » — ثبت أن المجهول لا يحصل إلا بمعلوم . وليس ينبغي أن كل معلوم لا يمكن التوصل به إلى كل مجهول ، بل لكل مجهول معلوم مخصوص يناسبه ، وطريق في إيراد وإحضاره في الذهن يقضي ذلك الطريق إلى كشف المجهول .

فما يؤدي منه^(٣) إلى كشف التصورات — وفي نسخة « التصور » — يسمى (حداً) أو (رسماً) .

وما يقضى إلى العلوم التصديقية يسمى (حجة) .

فنه^(٣) قياس .

(١) يعنى : له صورة حسية .

(٢) أى من ذلك الطريق .

(٣) أى مما يقضى إلى العلوم التصديقية وسمى حجة .

ومنه استقراء ، وتمثيل ، وغيره^(١) .

وينقسم كل واحد من (الحد) و (القياس) :

إلى ما هو صواب يفيد اليقين .

وإلى ما هو غلط ، ولكنه شبيه بالصواب .

ف (علم المنطق) هو - وفي نسخة « هو الذى يفيد » - القانون الذى به يميز صحيح الحد والقياس^(٢) ، عن فاسدهما ، فيتميز العلم اليقيني ٤٦ ليس يقينياً .

وكأنه الميزان والمعيار للعلوم كلها . وكل ما لم يوزن بالميزان لم يتميز به - وفي نسخة « فيه » - الرجحان عن النقصان ، ولا الريح عن الحصران .

فإن قيل : إن كانت فائدة المنطق تمييز العلم عن الجهل ، فما فائدة العلم^(٣) .

قيل له : الفوائد كلها مستحقة بالإضافة إلى السعادة الأبدية ، وهى سعادة

الآخرة ، وهى منوطة بتكميل النفس .

وتكملها بأمرين :

التركية - وفي نسخة « التركية والتحلية » - .

أما التركية : فهى تطهيرها - وفي نسخة « تطهرها » - عن رذائل الأخلاق

وتقديسها عن الصفات المذمومة - وفي نسخة « الذميمة » - .

وأما التحلية : فبأن ينقش - وفي نسخة « ينتقش » - فيها جليلة الحق ، حتى

تنكشف لها الحقائق الإلهية ؛ بل الوجود كله على ترتيبه ، انكشافاً حقيقياً ، موافقاً للحق - وفي نسخة « للحقيقة لا جهل فيها » - الذى لا جهل فيه ولا لبس .

ومثالها : المرأة ؛ التى كمالها فى أن يظهر فيها الصور الجميلة ؛ على ما هى - وفي

نسخة « على ما » - عليها ؛ من غير اعوجاج وتغيير وفي نسخة « وتغير » - ، وذلك بتطهيرها

(١) أى غير المذكور .

(٢) وأصح من هذا أن فائدة المنطق (المباشرة) هى تمييز صحيح الحد من فاسده ، وصحيح القياس من فاسده . وفائدة هذا التمييز - التى هى فائدة المنطق غير المباشرة - هى تمييز العلم اليقيني عن غيره مما يكون خطأ ، أو يكون إدراكاً غير يقينى .

(٣) يعنى العلم الذى كانت فائدة المنطق تمييزه عن الجهل وهذا السؤال يعنى بالتالى السؤال عن فائدة المنطق ؛ لأنه إذا لم يكن (العلم) الذى يستفاد من المنطق تمييزه من (الجهل) فائدة ، لم يكن المنطق فائدة .

عن الخبيث^(١) والصدأ، بأن - وفي نسخة «أو بأن» - يجاذى بها شطر الصور الجميلة .
 ذ (النفس) مرآة ، تنطبع فيها صور الوجود كله - وفي نسخة «كلها» -
 مهما زكت^(٢) - «وفي نسخة زكيت» - وصقلت بتخليتها عن رذائل الأخلاق .
 ولا يمكن التمييز بين الأخلاق المذمومة - وفي نسخة «الذميمة» - والمحمودة
 - وفي نسخة «والحميدة» - إلا بالعلم .

ولا معنى لتحصيل - وفي نسخة «بتحصيل» - نقش الموجودات كلها في
 النفس ، إلا بالعلم - وفي نسخة «إلا العلم» - ولا طريق لتحصيله - وفي نسخة
 «إلى تحصيله» - إلا بالمنطق
 فإذا فائدة المنطق اقتناص العلم .
 وفائدة العلم حياة السعادة الأبدية .

فإذا صح رجوع السعادة - وفي نسخة «السعادة الأبدية» - إلى كمال
 النفس ؛ (التركية) و (التحلية) صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة .

• • •

أما أقسام المنطق وترتيبه - وفي نسخة «ورتيبه» - :
 فينتين بذكر مقصوده .

ومقصوده : الحد ، والقياس ، وتمييز الصحيح منهما عن الفاسد .
 وأهمهما - وفي نسخة «وأتمهما» - القياس ، وهو مركب ؛ إذ لا - وفي
 نسخة «ولا» - ينتظم قياس إلا من - وفي نسخة «عن» - (مقدمتين) كما سيأتي .
 وكل مقدمة فيها (موضوع) و (محمول) - وفي نسخة «محمول وموضوع» -
 وكل موضوع - وفي نسخة «وكل محمول وموضوع» - فقيه (لفظ) ،
 ويدل لا محالة على (معنى) .

ومن أراد تحصيل المركب :

إما في (الوجود) أوفى (العلم) .

فلا سبيل له إلا بتقديم المفردات ، والأجزاء المفردة - وفي نسخة «إلا بتقديم الأجزاء
 المفردة» - أولاً ؛ كما أن باني البيت يفتقر إلى إعداده (الخشب) و (اللبن) و (الطين) .

(١) قال في المختار (بحث الحديد وغيره ، بفتحين ، ما نفاء الكبير) يمتى الصدأ ، وما يشبهه .
 ذ (الصدأ) إذن عطف تفسير .

(٢) أى ظهرت ونظمت ، قال تمال (وتركيبهم بها) .

وإحضار المفردات ، والأجزاء ، أولاً .

ثم الاشتغال بالبناء ، ثانياً :

فكذلك العلم يحدو حدو المعلوم ، فإنه مثال مطابق للمعلوم .

فطالب العلم بالمركب - وفي نسخة « المركب » - ، ينبغي أن يحصل العلم .
أولاً ، بالمفردات .

فلزم من ذلك أن نتكلم :

في (الألفاظ) و (وجه دلالتها على المعاني) .

ثم في (المعاني) وأقسامها .

ثم في (القضية المركبة) من (موضوع ومحمول) -- وفي نسخة « عن محمول
وموضوع » -- وأقسامها .

ثم في (القياس المركب من قضيتين) .

ونتكلم في القياس في (فنين) .

أحدهما : في (مادته) .

والآخر : في (صورته) .

كما سيأتى :

فعل هذا ، يشمل ما نريد لإيراده - وفي نسخة « ما براد بإيراده » - من

المتطوق ، على فنون .

الفن الأول في دلالة الألفاظ

يتضح المقصود منها بتسميات خمسة :

الأول

— وفي نسخة « الأول إيساغوجي » —

اعلم بأن دلالة اللفظ على المعنى من ثلاثة أوجه : — وفي نسخة « اللفظ يدل على المعنى من ثلاثة أوجه » .

أحدها : بطريق (المطابقة) ، كدلالة لفظ البيت على معناه .

والآخر : بطريق (التضمن) ، كدلالة لفظ (البيت) على (الحائط المخصوص) — وفي نسخة « على الحائط على الخصوص » — ؛ فإن لفظ (الحائط) موضوع للمسمى به على المطابقة — وفي نسخة « بالمطابقة » — فيدل عليه بذلك — وفي نسخة « كذلك » —

ولفظ (البيت) أيضاً يدل عليه ، ولكن يفارقه في وجه الدلالة .

والثالث : بطريق (الالتزام) كدلالة (السقف) — وفي نسخة « لفظ السقف » — على (الحائط) ؛ فإنه يباين (طريق المطابقة) و (التضمن) فلم يكن بدم من اختراع ، اسم ثالث .

والمستعمل في العلوم ، والمعول عليه في التفهيمات ، طريق المطابقة والتضمن .
أما الالتزام ، فلا ؛ فإن اللوازم أيضاً لها لوازم ، ويتداعى إلى أمور غير محدودة ، ولا يحصل التفاهم بها .

القسمة الثانية

— وفي نسخه « قسمة ثانية » —

اللفظ ينقسم إلى :

ومركب

مفرد

أما المفرد : فهو الذى لا يراد بأجزائه ، أجزاء من المعنى ، كالإنسان ؛ فإنه لا يراد به (إن) ولا به (سان) — وفي نسخة « وسان » — معنى من أجزاء معنى الإنسان .

بخلاف قولك :

(غلام زيد) و (زيد يمشى)

إذ يراد به (الغلام) الذى هو جزء من الكلام معنى ، و به (زيد) معنى .
وإذا قلت (عبد الله) وكان اسم لقب ، كان مفرداً ؛ لأنك لا تقصد به إلا ما تقصد بقولك : (زيد)

وإن أردت (العت) فهو مركب .

وإذ — وفي نسخة « وإن » — كان كل مسمى به « عبد الله » عبداً لله لا محالة ، صار هذا الاسم — وفي نسخة « صار الاسم » — فى حقه كالمشترك :
تارة يطلق لقصده التعريف ، فيكون اسماً مفرداً .
وتارة يراد به — وفي نسخة بدون عبارة « به » — الوصف ، فيكون مركباً .

القسمة الثالثة

— وفي نسخه « قسمة ثالثة » —

اللفظ ينقسم إلى :

وكلى

جزئى

فالجزئى : ما يمنع نفس — وفي نسخة « نفس تصور » — مفهومه من الشركة فيه ، كقولك :

وهذا الفرس — وفي نسخة « والفرس » — وهذه الشجرة .

زيد

والكلى : ما لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه :
 كالفرس ، والشجرة ، والإنسان .
 وإن - وفي نسخة « وإذا » - لم يكن في العالم إلا فرس واحد . فقولك (١)
 (الفرس) كلى ؛ لأن الاشتراك فيه ممكن بالقوة ، وإن لم يوجد بالفعل .
 وإنما بصير جزئياً بأن نقول - وفي نسخة « بقولك » - (هذا الفرس) .
 ولهذا لو قلت (الشمس) فهو كلى ؛ لأنه لو قدرت شمس - وفي نسخة
 « شمساً » - ، لدخلت تحت الاسم ، بخلاف قولك (هذه الشمس) .

القسمة الرابعة

- وفي نسخة « قسمة رابعة » -

اللفظ يتقسم إلى :

فعل ، واسم - وفي نسخة « اسم وفعل » - ، وحرف .
 والمنطقيون يسمون الفعل (كلمة)

وكل واحد من (الاسم) و (الفعل) يفارق الحرف في أن معناه تام بنفسه ،
 في الفهم ، بخلاف الحرف ؛ فإنه إذا قيل لك : (من الداخلة ؟) فقلت (زيد)
 فهم ، وتم الجواب .

وإذا قيل : (ماذا فعلت ؟) فقلت (ضربت) تم الجواب .

ولو قيل (أين زيد) ؟ فقلت (في) أو قلت (على) لم يتم الجواب - وفي نسخة
 بدون كلمة « الجواب » - ، ما لم تقل (في الدار) أو (على السطح) فيظهر معنى
 الحرف في غيره ، لا في نفسه .

ثم تفارق (الكلمة) (الاسم) في أنها تدل على (معنى) وعلى (زمان) ووقوع
 ذلك المعنى ، كقولك (ضرب) - وفي نسخة (ضرب زيد) - فإنه يدل على
 (الضرب) الواقع في (الماضي) .

والاسم كقولك (الفرس) فإنه لا يدل على الزمان .

(١) في العبارة تسامح ، وإلا ف (الفرس) هو الكل لا (قولنا الفرس) .

فإن قيل : فقولك (أمس) و (عام أول) يدل على الزمان ، فليكن (فعلا)
 قيل : - وفي نسخة « قلنا » - الفعل ما دل على (معنى) وعلى (زمان) ذلك
 المعنى . وقولك (أمس) يدل على (زمان) هو نفس المعنى ، لا هو (زمان) المعنى .
 فلو كان يدل (أمس) على (معنى) الأمس ، وعلى (زمان) - وفي نسخة
 « زمان ما » - هو غير معنى (الأمس) لقليل إنه (فعل) ، ولكان لازماً ومنطوقاً
 - وفي نسخة بدون عبارة « ومنطقاً » - على حد الفعل .

القسمه الخامسة

- وفي نسخة « قسمه خامسة » -

الألفاظ من المعاني ، على خمسة منازل .

المترادفة	والمترادفة
والمشتركة	والمشتركة
	والمشتركة
	والمشتركة
	والمشتركة

أما المترادفة : فكقولك (حيوان) - وفي نسخة « الحيوان » - فإنه ينطبق على
 (الفرس) و (الثور) و (الإنسان) بمعنى واحد ، من غير تفاوت في (القوة)
 و (الضعف) - ولا (تقدم) ولا (تأخر) وفي نسخة « والتقدم والتأخر » - بل
 الحيوانية للكلمة واحد .

وكذلك (الإنسان) على (زيد) و (عمرو) و (خالد)
 وأما المترادفة - وفي نسخة « والمترادفة » - : فهي الأسماء المختلفة ، المترادفة
 على معنى واحد كـ (اللبث) و (الأسد) و (الخمر) و (العقار)
 والمترادفة - وفي نسخة « والمترادفة فهي الأسماء » - : المختلفة للمسميات
 المختلفة كـ (الفرس) و (الثور) و (السماء) لمسمياتها .
 والمترادفة : هي اللفظ الواحد المطلق على مسميات مختلفة .

كلفظ (العين) لـ (الذهب) و (الشمس) و (الميزان) و (عين الماء)
 والمترادفة : هي المترادفة - وفي نسخة « مترادفة » - بين (المترادفة) و (المترادفة)

ك (الوجود) ل (الجوهر) و (العرض) ؛ فإنه ليس كلفظ (العين) إذ «سمياتها»^(١) لا تشترك في أمر .

والوجود حاصل ل (العرض) كما أنه حاصل ل (الجوهر) .

وليس ك (المتواطئة) لأن (الحيوانية) ل (الفرس) و (الإنسان) ثابتة -- وفي نسخة « ثابت » -- على وجه واحد من غير اختلاف .

و (الوجود) يثبت ل (الجوهر) أولاً . ثم يثبت ل (العرض) بواسطته ، فهو ثابت ؛ (تقدم) و (تأخر) .

وقد يسمى هذ (مشككاً) لتردده .

ولنقتصر من فن -- وفي نسخة بدون عبارة « من فن » -- الألفاظ ، على هذا الفن .

(١) الضمير في (سمياتها) راجع ل (العين) .

الفن الثاني في المعاني الكلية واختلاف نسبتها وأقسامها

إذا قلنا : (هذا الإنسان حيوان وأبيض) أدركنا تفرقة :
بين نسبة (الحيوانية) إليه .

وبين نسبة (الأبيضية) إليه — وفي نسخة بدون عبارة « إليه » —
فما نسبته إلى الموضوعات نسبة (الحيوانية) — وفي نسخة « فما نسبته نسبة
الحيوانية إلى الموضوعات » — يسمى (ذاتياً) .

وما نسبته تشبه — وفي نسخة بدون كلمة « تشبه » — نسبة (الأبيضية) — وفي
نسخة « الأبيض » — يسمى (عرضياً) .

فيقال : كل معنى كل نسب — وفي نسخة « نسبه » — إلى جزئى تحته :
فإما أن يكون ذاتياً .

وإما أن يكون عرضياً .

ولا يكون المعنى ذاتياً ، ما لم يجتمع فيه ثلاثة أمور :

الأول : أنك مهما فهمت (الذاتى) وفهمت (ما هو ذاتى له) لم يمكنك
أن يخطر ببالك (الموضوع) أو تفهمه ، إلا أن تفهم أولاً — وفي نسخة بدون
كلمة « أولاً » — حصول (الذاتى) له .

ولا — وفي نسخة « فلا » — يمكنك فهمه دون ذلك الذاتى ، فإنك
إذا فهمت (الإنسان) و (الحيوان) — وفي نسخة « ما الإنسان وما الحيوان » —
لم يمكنك فهم (الإنسان) دون فهم (الحيوان) أولاً — وفي نسخة بدون كلمة

«أولاً» - وإذا فهمت (العدد) ، وفهمت (الأربعة) لم يمكنك أن تقدر (الأربعة) داخله في فهمك ، دون أن تفهم (العدد) أولاً - وفي نسخة بدون كلمة «أولاً» - .

ولو أبدلت (الحيوان) و (العدد) ؛ (الموجود) و (الأبيض) - وفي نسخة «أو الأبيض» - أمكنك أن تفهم (الأربعة) من غير أن يدخل في فهمك أنها موجودة ، أم لا ، وأنها أبيض ، أو لا .

بل ربما يشك أن - وفي نسخة «في أن» - في العالم أربعة أم لا ، وذلك لا يقدر في فهمك ذات الأربعة .

وكذلك تفهم ماهية (الإنسان) بعقلك من غير أن تحتاج إلى فهم كونه (أبيض) أو فهم كونه (موجوداً) ولا يمكن دون - وفي نسخة «دون فهم» - كونه (حيواناً) .

وإن لم يساعدك الذهن في فهم هذا المثال ؛ لأنك (إنسان موجود) ولكثرة وجود - وفي نسخة «موجود» - الإنسان ، فأبدله بـ (التساح) أو بما شئت من الحيوانات وغيرها - وفي نسخة «أو غيرها» - ؛ فبذلك يظهر أن الوجود عرضي للماهيات كلها .

وأما (الحيوان) لـ (الإنسان) فذاتي .

وكذلك - وفي نسخة «وكذا» - (اللون) لـ (السواد) .

و (العدد) لـ (الخمس) .

والثاني : أنك تفهم أن (الكل) لا بد أن يكون أولاً ، حتى يكون (الجزئي)

الموضوع تحته حاصل ، إما في الوجود ، أو في الذهن ؛ إذ تفهم أنه - وفي نسخة «أن» - لا بد من (حيوان) أولاً ، حتى يكون (إنساناً) أو (فراً) . ولا بد من (عدد) أولاً - وفي نسخة بدون كلمة «أولاً» - حتى يكون (أربعة) أو (خمس) .

ولا يمكنك أن تقول : لا بد من (ضحك) أولاً - وفي نسخة بدون كلمة «أولاً» - ، حتى يكون (إنساناً) بل لا بد من (إنسان) أولاً ، حتى يكون (ضحكاً) .

وكون . . وفي نسخة « ويكون » . (الإنسان) (ضحاكا) بالطبع ، وصف له عرضي ، تابع لوجوده ، وهو مساو لكونه (حيواناً) في أنه لازم لا يفارق . ولكن الفرق بينهما مدرَك - وفي نسخة « يدرك » - إذ لابد من اتصال (الروح) (جسد) الإنسان ؛ أولاً ، ليكون إنساناً . ولا يمكن أن يقال : لابد من (ضحاك) أولاً ؛ ليكون (إنساناً) بل يقال لابد من (إنسان) أولاً ، ليكون (ضحاكاً) .

ولا نغني بهذه الأولوية ترتيباً زمانياً ؛ بل ترتيباً عقلياً ؛ وإن كان مساوقاً في الزمان .

والثالث : أن (الذاتى) لا يمكن أن يعمل ، فلا يمكن أن يقال : أى شيء جعل (الإنسان) (حيواناً) ، و (السواد) (لوناً) و (الأربعة) (عدداً) ؟ بل (الإنسان) (حيوان) لذاته - وفي نسخة « بعينه وذاته » - لا يجعل جاعل ؛ إذ لو كان يجعل جاعل ، لتصور أن يجعله (إنساناً) ولا يجعله (حيواناً^(١)) ، ولا يمكن ذلك في الوهم ، كما يمكن في الوهم أن يجعل (إنساناً) ولا يجعل (ضحاكاً) .

وأما العرضي : فعمل ؛ إذ يقال - وفي نسخة « فإنه يمكن أن يقال » - : ما الذى جعل (الإنسان) (موجوداً) ؟ . فيصح السؤال .

ولا يصح أن يقال : ما الذى جعله (حيواناً) ؟ بل كان قوله - وفي نسخة « قولك » - : ما الذى جعل (الإنسان) (حيواناً) ؟ كقولك : ما الذى جعل (الإنسان) (إنساناً) ؟ فيقال : هو (إنسان) لذاته . وكذلك - وفي نسخة « فكذلك » - هو (حيوان) لذاته ؛ لأن معنى (الإنسان) (حيوان ناطق) . فلا فرق بين قوله : ما الذى جعل (الحيوان الناطق) (حيواناً ناطقاً) ؟ وبين قوله : ما الذى جعل (الإنسان) - وفي نسخة « جعله » - (حيواناً) ؟

(١) بدعى أنه لا يمكن أن يجعله (إنساناً) مركباً من (حيوان) و (ناطق) ثم في الوقت ذاته لا يجعله (حيواناً) لأن هذا جمع بين التثنيين ، جمع بين إثبات (الحيوان) له باعتبار (حيواناً ناطقاً) وبين نفيه ، حين لا يجعله (حيواناً) بينما قد جعله (إنساناً) . ولكن هل هذا هو معنى قولهم : الماهية ليست مجهولة ؟ لو كان هذا هو المراد ، لما أمكن لمعاقل أن يخالف فيه ؛ لأن أوضح البديهيات هو بطلان الجمع بين التثنيين .

ومعروف أن كون الماهية مجهولة أمر مختلف فيه . فانظره في موضعه من كتب الكلام والفلسفة معاً

إلا أنه اقتصر في أحد السؤالين على ذكر أحد الذاتين ، دون الآخر — وفي نسخة « الأخرى » —

وبالجملة : مهما لم يكن (المحمول) غير (الموضوع) وخارجاً عن ذاته بالكلية ، لم يمكن أن يطلب له علة . فلا يقال : لم كان الممكن ، ممكناً ؟ والواجب واجباً ؟ ويقال : لم كان الممكن موجوداً ؟

قسمة أخرى

للعرضى خاصة

العرضى ينقسم :

إلى لازم لا يفارق أصلاً ، كـ (الضحاك) — وفي نسخة « كالضحك » —
 لـ « الإنسان » و كـ (الزوجية) لـ (الأربعة) و كـ (كون الزوايا من المثلث) (مساوية لقائمتين) ، فإنه لا يفارق المثلث ، وهو لازم وليس بذاتى .

والذى يفارق ، ينقسم :

إلى ما هو بطئ المفارقة ، كـ (كونه صيباً) و (شاباً) .
 وإلى ما هو سريع المفارقة ، كـ (صفرة الرجل) و (حمرة الخجل) .

والذى لا يفارق ينقسم :

إلى ما يفارق في الوهم ، دون الوجود ، كـ (السواد) لـ (الزنجى) — وفي نسخة « الزنجى » —

وإلى ما لا يتصور أن يفارق أيضاً في الوهم — وفي نسخة « في الوهم أيضاً » — ، كـ (المحاذاة) للقطعة ، و (الزوجية) لـ (الأربعة) .

وقد يفارق في الوهم دون الوجود^(١) ، كـ (كون الزوايا من المثلث) (مساوية لقائمتين) إذ قد يفهم (المثلث) من لا يفهم ذلك .

(١) يبدو أن هذا القسم مكرر مع قوله سابقاً (إلى ما يفارق في الوهم دون الوجود ، كـ اسواد للزنجى) وقد يقال : إن بينهما فارقاً ؛ فإن المفارقة في الوهم دون الوجود في مثال الزنجى يمكن معها المفارقة في الوجود كما في الوهم ؛ دون أن يترتب على ذلك محال ؛ بأن ينقلب الشخص الزنجى أبيض اللون . أما المفارقة في الوهم دون الوجود في مثال (المثلث) فلا يمكن فيها المفارقة في الوجود أيضاً إذ يستحيل أن تكون زوايا المثلث غير قائمتين .

ولا يمكن فهم (الأربعة) إلا وأن يقترن بها - وفي نسخة « به » - فهم (الزوجية) وإن كانت من اللوازم .

ولما كان مثل هذا اللازم ، قريباً من الذاتي ، وملتصاً به ، جمعنا تلك المعاني الثلاثة^(١) ، لتعتبر جميعها ، فيعرف باجتماعها كون الشيء ذاتياً ، ولا يعول على آحادها .

• • •

وينقسم : العرضي :

إلى ما يخص موضوع ، كـ (الضحك) لـ (الإنسان) ويسمى (خاصاً)
وإلى ما يعم غيره ، كـ (الأكل) لـ (الإنسان) ويسمى (عرضياً مطلقاً^(٢))
و (عرضاً عاماً) .

قسمة أخرى

للذاتي

الذاتي - وفي نسخة بدون كلمة « الذاتي » - ينقسم ، باعتبار العموم ،
والخصوص :

إلى ما لا أعم فوقه ، ويسمى (جنساً) .

وإلى ما لا أخص تحته ، ويسمى (نوعاً) .

وإلى ما هو متوسط ، ويسمى (نوعاً) بالإضافة إلى ما فوقه ، و (جنساً)
بالإضافة إلى ما تحته .

ويسمى الذي لا نوع تحته (نوع الأنواع) .

والذي لا جنس فوقه (جنس الأجناس) .

و (الأجناس العالية) التي لا جنس فوقها ، عشرة ، كما سيأتي :

واحد : جوهر .

وتسعة : أعراض .

ف (الجوهر) (جنس الأجناس) ؛ إذ ليس شيء أعم منه ، إلا الوجود ،
وهو عرضي وليس بذاتي .

(١) يشير إل قوله سابقاً (ولا يكون المنى ذاتياً ، ما لم تجتمع فيه ثلاثة امور) .

(٢) يعني دون تقييد بشيء .

و (الجنس) عبارة عن الذاتى الأهم ، ثم ينقسم :
 إلى الجسم
 والجسم ينقسم :
 إلى النامى
 والنامى ينقسم :
 إلى الحيوان
 والحيوان ينقسم :
 إلى الإنسان
 وغيره .
 وإلى النبات - وفي نسخة « إلى النبات والحيوان » -
 والحيوان ينقسم :
 إلى الإنسان
 وغيره .
 (الجوهر) (جنس الأجناس) .
 و (الإنسان) (نوع الأنواع) .
 وما بينهما من (النبات) و (الحيوان) يسمى (نوعاً) و (جنساً)
 بالإضافة .

وإنما قيل (الإنسان) (نوع الأنواع) ؛ لأنه لا ينقسم إلا إلى معان عرضية
 كـ (الصبي) و (الكهل) و (الطويل) و (القصير) و (العالم) و (الجاهل) .
 وهذه عرضيات ليست بذاتيات .
 إذ (الإنسان) يفارق (الفرس) بذاته .
 و (السواد) يفارق (البياض) بذاته .
 و (هذا السواد) لا يفارق (ذلك السواد) بذاته ، وطباعه - وفي نسخة
 « بطباعه وذاته » - ، ولكن يكون هذا في (الملداد) وذلك في (الغراب) .
 وإضافته إلى (الغراب) عرضى له .
 و (زيد) لا يفارق (عمراً) في (الإنسانية) ، ولا في أمر ذاتى ، بل في كونه
 (ابن شخص آخر) و (من بلد آخر) أو (على لون آخر) . وقد يوجد فيه
 (حرفة وتخلق آخر) .

وكل هذا عرضيات (الإنسان) كما سبق ذكره ، بتعريف العرضى .

قسمة أخرى

الذاتي : باعتبار آخر ينقسم :

إلى ما يقال في جواب : ما هو ؟ مهما كان مطلب السائل بقوله (ما هو ؟)
حقيقة الذات .

وإلى ما يقال في جواب : أى شيء هو ؟

فالأول : يسمى (جنساً) أو (نوعاً) .

والآخر : يسمى (فصلاً)

فمثال - وفي نسخة « مثال » - الأول : (الحيوان) المقول في جواب قول القائل -

بعد إشارته إلى (فرس) - وفي نسخة « أو » - (ثور) و (إنسان) - وفي نسخة
« أو إنسان » - ، ما هو ؟ - وفي نسخة « ما هي » ؟ -

وكذا (الإنسان) المقول في جواب : من أشار إلى (زيد) و (عمرو)

و (خالد) وقال : ما هم ؟

ومثال الثاني : (الناطق) فإنه إذا أشار إلى (إنسان) ، وقال : ما هو ؟ فقلت

(حيوان) لم ينقطع السؤال ؟ فإن (الحيوان) يشمل (غير الإنسان) بل يحتاج

إلى أن - وفي نسخة « إلى ما » - يفصل ذاته عن غيره ، فيقول : أى حيوان

هو ؟ فجوابه : أنه (الناطق) فيكون (الناطق) فصلاً ذاتياً ، مقولاً في جواب :

أى شيء هو ؟

وبمجموع (الحيوان) و (الناطق) حد حقيقي ؛ إذ الحد عبارة عما يصور كنه

ماهية الشيء ، في نفس السائل .

فإن أبدلت (الناطق) بـ (عرضي) يفصله عن سائر الحيوانات ، كقولك :

حيوان ، مديد القامة ، عريض الأظفار ، ضحاك بالطبع .

فإن هذا يميزه ويفصله - وفي نسخة « فإن هذا يفصله » - عن سائر

الحيوانات ، ولكن - وفي نسخة « ولكنه » - يسمى (رسمياً) . وفالذاته التمييز فقط .

وأما (الحد) فيطلب به حقيقة ذات الشيء ، فلا يحصل إلا بذكر (الفصول الذاتية)

وأما (التمييز) فيحصل تبعاً لها ، وقد يحصل (التمييز) بـ (فصل) واحد وقد لا تتصور الحقيقة - وفي نسخة « وتصور الحقيقة لا يحصل » - إلا بذكر فصول ، فرب شيء له فصول تزيد على واحد ، فيجب على المطلوب منه تصوير - وفي نسخة « فيجب في التحديد المطلوب به تصور » - . ماهية الشيء في النفس ، أن يذكر - وفي نسخة « أنه يذكر » - تلك الفصول

فمن قال - في حد (الحيوان) - : (إنه جسم ، ذو نفس ، حساس) فقد أتى بأمور ذاتية مميزة ، مطردة منعكسة ، ولكن - وفي نسخة « ولكنه » - يتبني أن يضيف إليه (المتحرك بالإرادة) حتى يتم به ذكر الفصول الذاتية ، ويتم بسببه تصور الحقيقة - وفي نسخة « على الوجه » - وإذا عرض - وفي نسخة « عرف » - الكلام في (الحد) فلتنبه على ماثرات الغلط - وفي نسخة « فيه » - وهي ، بعد الجمع بين الجنس الأقرب ، وجميع الفصول الذاتية على الترتيب^(١) ، ترجع - وفي نسخة « واثار الغلط يرجع » - إلى تعريف الشيء بما ليس أوضح منه .

بأن تعرف الشيء بنفسه .

أو بما هو مثله في الغموض .

أو بما هو أغمض منه .

أو بما لا يعرف إلا به .

مثال الأول : قولهم في حد (الزمان) : إنه مدة الحركة ؛ لأن الزمان هو مدة الحركة . ومن أشكل عليه الزمان فلم يشكل عليه إلا مدة الحركة ، وأن معنى المدة ، ما هو ؟

ومثال الثاني : أن تقول في حد (البياض) : البياض - وفي نسخة بدون كلمة « البياض » الثانية - ؛ ما يضاد السواد ، فيُعرف الشيء بضده . ومهما أشكل

(١) قوله (بعد الجمع بين الجنس الأقرب ، وجميع الفصول الذاتية على الترتيب) يعني أن ماثرات الغلط منها ما يتعلق بترتيب الفصول ، وقرب الجنس أو بعده ، ومنها ما يتعلق بغير ذلك ، فالذي يعرض له هنا هو النوع الثاني الذي لا يتعلق بترتيب الفصول ، ومكان الجنس من القرب والبعيد .

الشيء أشكل ضده، فضده في الخفاء مثله . فليس - وفي نسخة « وليس » -
تعريف (البياض) ؛ (السواد) وفي نسخة «تعريف (السواد) ؛ (البياض) » -
بأولى - وفي نسخة « أولى » - من عكسه .

ومثال الثالث : قول بعضهم في حد (النار) إنه العنصر الشبيه بالنفس .
ومعلوم أن النفس أغمض من النار ، فكيف تعرف بها - وفي نسخة « به » -

ومثال الرابع : أن يعرف الشيء بما لا يعرف إلا به ، - وفي نسخة « إلا بالشيء » -
كقولك في حد (الشمس) : إنه الكوكب المضيء الذي يطلع نهارا ، فيذكر
(النهار) في حد (الشمس) ولا - وفي نسخة « فلا » - يعرف (النهار) إلا بعد
معرفة - وفي نسخة « فهم » - (الشمس) إذ حده الصحيح هو أن تقول : هو
زمان كون - وفي نسخة « الشمس إذ النهار زمان كون » - الشمس فوق الأرض .
فهذه أمور مهمة في الحد - وفي نسخة « في الحدود » - يجب الاحتراز منها .

وقد تحصل مما سبق أن الذاتى ثلاثة أقسام :

جنس ونوع وقصل - وفي نسخة « وقصل ونوع » -

والعرض قسمان :

خاصة وعرض عام .

فثبت أن أقسام الكلليات خمسة ، تسمى - وفي نسخة « وتسمى » - المفردات

الخمس - وفي نسخة « الخمسة » - - وهى :

الجنس والنوع والقصل

والعرض العام والخاصة - وفي نسخة « والخاصة والعرض العام » -

الفن الثالث

في

تركيب المفردات ، وأقسام القضايا

المعاني المفردة إذا ركبت حصلت منها أقسام ، ولسنا نقصد من جملتها إلا قسماً واحداً ، وهو (الخبر) ويسمى (قضية) و - وفي نسخة « أو » - (قولاً جازماً) وهو الذي يتطرق إليه التصديق ، أو التكذيب - وفي نسخة « وهو يتطرق إليه التصديق والتكذيب » - ، فإنك إذا قلت :

العالم حادث

أمكن أن يقال - وفي نسخة « أن يقال لك » - : إنك صادق .

وإذا قلت :

الإنسان حجر .

أمكن أن تكذب

وإذا قلت :

إن كانت الشمس طالعة ، فالكواكب خفية .

صدقت ، فإن قلت :

..... فالكواكب ظاهرة .

كذبت

وإن قلت :

العالم إما حادث ، وإما قديم .

صدقت ، وإن قلت :

بد إما بالعراق ، وإما بالحجاز .

كذبت^(١) ، إذ قد يكون بالشام .
 هذه - وفي نسخة « وهذه » - هي أقسام القضايا .
 وأما - وفي نسخة « أما » - إذا قلت :
 علمنى مسألة .
 أو قلت :
 هل توافقنى فى الخروج إلى مكة ؟
 لم يمكن أن تصدق ، أو تكذب .
 فهذه - وفي نسخة « هذا » - معنى القضية ، ولنشرحها فى - وفي نسخة
 « بذكر » - تقسيات :

القسم الأول : أن القضية تنقسم إلى حملية ، كقولك :
 العالم حادث .
 وإلى شرطية متصلة ، كقولك :
 إن كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود .
 وإلى شرطية منفصلة كقولك :
 العالم إما قديم ، وإما حادث .
أما الأول الحملى : فيشتمل على جزأين :
 يسمى أحدهما - فى نسخة « أحدهما يسمى » - موضوعاً وهو الخبر عنه ،
 ك (العالم) من قولك
 العالم حادث .
 ويسمى الثانى (محمولاً) وهو الخبر ، ك (الحادث) من قولك :

العالم حادث .
 وكل واحد من (للوضوع) و (المحمول) - وفي نسخة « المحمول والموضوع » -
 قد يكون لفظاً مفرداً كما ذكرناه .
 وقد يكون لفظاً مركباً ، ولكن يمكن أن يدل عليه بلفظ مفرد ، كقولك :

(١) قوله (كذبت) وتعليقه بقوله : (إذ قد يكون بالشام) غير سديد ؛ إذ مجرد احتمال كونه
 بالشام ، لا يكتفى بهراً للحكم بالكذب .

الحيوان الناطق منتقل بنقل قدميه .

ف (الحيوان الناطق) موضوع ، ويقوم مقامه لفظ (الإنسان) وهو مفرد .

وقولك (منتقل بنقل قدميه) محمول ، ويقوم مقامه قولك (ماش)

وأما الشرطية المتصلة : فلها أيضاً جزآن، ولكن كل جزء منهما - وفي نسخة

« منها » - يشتمل على قضية

أما الجزء الأول : وهو قولك : (إن كانت الشمس طالعة) فيسمى (مقدماً) ،

ولو حذف منه حرف الشرط وهو قولك (إن) بقى قولك (الشمس طالعة) - وفي

نسخة « كانت الشمس طالعة » - وهي قضية ، فكان حرف الشرط أخرجها عن

كونها قضية ، قابلة للتصديق والتكذيب .

وأما الجزء الثاني : وهو قولك (الكواكب) - وفي نسخة « فالكواكب » -

خفية) فيسمى (تالياً) ولو حذف منه حرف الجزاء وهو (الفاء) لبقى - وفي نسخة

« يبقى » - قولك : (الكواكب خفية) وهي قضية .

والفرق بين هذا^(١) ، وبين الحمل من وجهين - وفي نسخة « ظاهر من

وجهين » - :

أحدهما : أن الشرطية المتصلة انتظمت من (جزأين) لا يمكن أن يدل على كل

واحد من جزأيه بلفظ مفرد ، بخلاف الجمالية .

والثاني : أنه - وفي نسخة بدون عبارة « أنه » - يمكن أن يسأل عن الموضوع

أنه هو - وفي نسخة « هل هو » - المحمول .

فإنك تقول : الإنسان حيوان .

ويمكن - وفي نسخة « فيمكن » - أن يسأل فيقال : هل الإنسان هو

الحيوان ؟

وأما المقدم : فلا يكون هو التالي ، بل التالي ربما يكون غيره ، ولكن - وفي نسخة

« ولكن أن » - يكون متصلاً به ، لازماً - وفي نسخة « لا زماله » - ، وتالياً في وجوده ، لوجوده .

• • •

وتفارق الشرطية المتصلة ، المنفصلة بوجهين - وفي نسخة « لوجهين » - :
أحدهما : أن المنفصلة أيضاً تشتمل - وفي نسخة « المنفصلة إنما تشتمل » -
على جزأين ، كل واحد أيضاً قضية ، إذا حذفت - وفي نسخة « حذف » - عنها
- وفي نسخة « عنه » - كلمة الشرط ، ولكن لا ترتيب بين جزأيه إلا من حيث
الذكر ؛ فإنك تقول :

العالم إما حادث ، وإما قديم .

ولو عكست وقلت :

... إما قديم ، وإما حادث

لم يتبدل المعنى .

أما التالي - وفي نسخة « والتالي » - : إذا جعل مقدماً ، تغير المعنى في
الشرطية المتصلة ، وربما كذب أحدهما^(١) وصدق الآخر .

والثاني : أن التالي موافق للمقدم ، بمعنى - وفي نسخة « معنى » - أنه يتصل
به ويلتزمه ولا يمانده .

وأحد جزأى المنفصلة - وفي نسخة « وأحد الجزأين من المنفصلة » - معاند
للآخر ، ومنفصل - وفي نسخة « منفصل » عنه - ؛ إذ يوجب وجود أحدهما ،
عدم الآخر .

(١) يعنى أننا إذا غيرنا القضية الشرطية المتصلة وجعلنا مقدمها تالياً ، وتالياً مقدماً ، أصبح
عدداً قضيتان :

أحدهما : هو الأصل غير المبدل ، مثل قولنا :

إن كانت الشمس طالعة ، فالكواكب خفية .

والثاني : هو بديل هذا الأصل ، وهو قولنا :

إن كانت الكواكب خفية ، فالشمس طالعة .

فيعنى (أحدهما) و (الآخر) الأصل وبديله . وكذب أحدهما ، وصدق الآخر ، واضح
في المثال الذى ذكرناه ، فالأصل صادق ، والبديل كاذب .

قسمة أخرى

القضية باعتبار مجموعها تنقسم :

إلى موجبة - وفي نسخة « موجب » - ، كقولك :
العالم حادث .

وإلى سالبة كقولك :

العالم ليس بحادث - وفي نسخة « العالم ليس بقديم » -
و (ليس) هو حرف^(١) السلب .

والسلب - وفي نسخة « والسالبة » - في الشرطية المتصلة ، أن تسلب
الانصاف) بأن تقول :

ليس إن - وفي نسخة « إذا » - كانت الشمس طالعة ، فالليل موجود .

والسلب في المنفصلة أن تسلب (الانفصال) بأن تقول :

ليس الحمار إما ذكر ، وإما أسود .

بل إما ذكر ، وإما أنثى .

وليس العالم إما قديم ، وإما جسم .

بل إما قديم وإما حادث .

وربما كان (المقدم) سالباً ، و (التالي) سالباً ، والشرطية المركبة منهما

- وفي نسخة « بينهما » - موجبة ، كقولك إن لم تكن الشمس طالعة ، فالنهار
ليس بموجود .

فهذه موجبة ؛ لأنك أوجبت لزوم نفي النهار لنفي الطلوع ، وهو معنى
الإيجاب في هذه القضية .

وهنا - وفي نسخة « وهذه » - مزلة القدم .

وكذلك قد يغلط في العملية ويظن أن قولك :

(زيد نا بينا است) بالعجمية

(١) اعتبار كلمة (ليس) حرفاً اصطلاحاً منقولاً ، ولا مشاحة في الاصطلاح .

سالبة ، وهي موجبة ؛ إذ معناه أنه أعمى ، وربما يقال بالعربية :
زيد غير بصير .

وهي موجبة .

و(الغير بصير) - وفي نسخة «والغير البصير» - عبارة عن الأعمى
وهو يحملته محمول يمكن أن يثبت ويمكن أن ينفي ، بأن يقال :

زيد ليس غير بصير .

- وفي نسخة بزيادة «فهذا سلب» -

إذ سُلِبَ (الغير بصير) - وفي نسخة (غير بصير) -- عن زيد .

وتسمى هذه قضية معدولة ، أى هو - وفي نسخة «وهو» - إيجاب

التحقيق ، عدل به - وفي نسخة بدون عبارة «به» - إلى صيغة السلب .

وأية ذلك : أن السلب يصح على المعلوم ، فيمكن أن يقال :

شريك الله ليس بصيراً .

إذ المحال ليس عيناً - وفي نسخة «علماً» -

ولا يمكن أن يقال :

شريك الله غير بصير .

كإلى لا يقال :

... أعمى

وهو في لغة العجم - وفي نسخة «في اللغة العجمية» - أظهر .

قسمة أخرى

القضية باعتبار موضوعها تنقسم :

إلى شخصية كقولك :

زيد عالم .

وإلى غير شخصية ، وهي تنقسم إلى :

مهملة

ومحصورة

فالمهملة : ما لم - وفي نسخة « هي التي لم » - تسور بـ « سور » يبين فيه أن الحكم محمول على كل الموضوع ، أو بعضه كقولك :

الإنسان في خسر .

لإذ يحتمل أنك تريد البعض .

والمحصورة : هي التي ذكرنا ذلك فيها - وفي نسخة « فيها ذلك » - ، وهي أربعة :

إما موجبة كلية ، كقولك :

كل إنسان حيوان .

أو موجبة جزئية ، كقولك :

بعض الناس كاتب .

أو سالبة كلية ، كقولك :

لا إنسان واحد حجر .

أو سالبة جزئية ، كقولك :

لا كل إنسان كاتب .

أو بعض الناس ليس بكاتب .

فتكون القضايا بهذا الاعتبار ثمانية :

شخصية سالبة .

شخصية موجبة .

مهملة سالبة .

مهملة موجبة .

وهذه الأربع لا تستعمل في العلوم .

أما الشخصى المعين : فلا يطلب حكمه في العلوم ؛ إذ لا يطلب حكم زيد ،

بل يطلب حكم الإنسان .

وأما المهملة : فهي في قوة الجزئية ؛ لأنها حاكمة على الجزء لا محالة . وأما

- وفي نسخة « أما » - العموم فشكوك فيه ؛ ولأجل ترده يجب أن يهجر في

التعليقات .

- فتبقى المحصورات الأربعة - وفي نسخة « الأربع » -
 موجبة كلية .
 وموجبة جزئية .
 وسالبة كلية .
 وسالبة جزئية .

• • •

والشرطية المتصلة : أيضاً تنقسم :

إلى كلية ، كقولنا :

كلما كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود .

وإلى جزئية ، كقولك :

ربما إن كانت الشمس طالعة ، كان الغيم موجوداً .

وأما المنفصلة : فالكلية منها أن تقول :

كل جسم ، فلما متحرك ، وإما ساكن .

والجزئية أن تقول :

الإنسان إما أن يكون في البحر - وفي نسخة « في السفينة » - ، وأما أن يفرق .

فهذا - وفي نسخة « وهذا » - الانقسام والتغاير - وفي نسخة « والتعاقد » -

ثابت للإنسان ، ولكن في بعض الأحوال ، وهو أن - وفي نسخة « أن يكون » -

في البحر ، لا في البر .

وعليك أن تورث مثال السالبة الجزئية والكلية ، من الشرطية المتصلة والمنفصلة .

قسمة أخرى

وهي الرابعة - وفي نسخة بدون عبارة « وهي الرابعة » -

القضية باعتبار نسبة محمولها إلى موضوعها ، تنقسم :

إلى ممكنة ، كقولك :

الإنسان كاتب

الإنسان ليس بكاتب .

وإلى ممتنعة كقولك :

الإنسان حجر .

الإنسان ليس بحجر .

وإلى واجبة كقولك :

الإنسان حيوان .

الإنسان ليس بحيوان .

فنسبة الكتابة إلى الإنسان نسبة الإمكان .

ولا يلتفت إلى اختلاف السلب - وفي نسخة « السبب » - والإيجاب في

اللفظ - وفي نسخة « في اللغة » - ؛ فإن المسلوب محمول بالسلب ، كما أن المرجب

محمول بالإيجاب .

ونسبة الحجر إلى الإنسان نسبة الامتناع .

ونسبة الحيوان إليه نسبة الوجوب .

• • •

والممكن نفظ مشترك للمعنيين :

إذ قد يراد به كل ما ليس بممتنع ، فيدخل فيه الواجب ، وتكون الأمور بهذا

الاعتبار قسمين :

ممكن وممتنع - وفي نسخة بزيادة « هنا » -

وقد يراد به ما يمكن وجوده ، ويمكن عدمه أيضاً ، وهو الاستعمال الخاص ،

وتكون الأمور بهذا الاعتبار ثلاثة :

واجب ويمكن وممتنع .

ولا يدخل الواجب في الممكن بهذا المعنى .

ويدخل في الممكن بالمعنى الأول .

والممكن بالمعنى الأول ، لا يجب أن يكون ممكن العدم ، بل ربما كان ممتنع

العدم ، كالواجب فإنه غير ممتنع .

والممكن بذلك المعنى عبارة عن غير الممتنع فقط .

قسمة أخرى

وهي الخامسة - وفي نسخة بدون عبارة « وهي الخامسة » -
لكل قضية نقيض في الظاهر يخالفها بالإيجاب والسلب . ولكن إن قاسمها
- وفي نسخة « تقاسما » - انصدق والكذب سميتا متناقضتين ، وقيل : إن إحداهما
نقيضة الأخرى - وفي نسخة « أحدهما نقيض الآخر » - .

ونعنى به أن يكذب إذا صدقت القضية .

ويصدق إذا كذبت القضية .

ولا يتحقق هذا التناقض إلا بشروط :

الأول : أن يكون الموضوع واحداً بالحقيقة ، كما أنه واحد بالاسم ، وإلا لم

تتناقضا ؛ فلنك تقول :

الحمل يذبح ويشوى .

والحمل لا يذبح ولا يشوى .

وتريد بأحدهما (برج الحمل)

وبالآخر (الحيوان المعروف) - وفي نسخة بدون عبارة « وبالآخر الحيوان

المعروف » - فلا يتناقضان .

الثاني : أن يكون المحمول واحداً ، وإلا لم تتناقضا ، كقولك :

المكره مختار . أى له قدرة على الامتناع .

والمكره ليس بمختار . أى ما خلى وشهوته .

فكون اسم (المختار) مشتركاً ، منَعَ التناقض ، كاسم (الحمل) في الموضوع .

الثالث : أن لا يختلفا في الجزئية والكلية ؛ فلنك لو قلت :

عين فلان سوداء . - وفي نسخة « أسود » - . وأردت به (الحدقة) .

لم يناقضه قولك :

عينه ليست ليست سوداء - وفي نسخة « بأسود » - . إذا أردت به نبي السواد عن

الرابع : أن لا يختلفا في القوة والفعل ؛ فإنك لو تقول : - وفي نسخة « فإنك تقول » -

الخمير في الدن مسكر . وتريديه أنه يسكر - وفي نسخة « مسكر » - بالقوة ، لا يناقضه قولك :

الخمير في الدن ليس بمسكر ، إذا أردت به نفي الإسكار بالفعل .
الخامس : أن يتساويا في الإضافة - وفي نسخة « بالإضافة » - فيما يقع في - وفي نسخة « من » - جملة المضافات ، فإنك تقول :
 العشرة نصف .

فلا - وفي نسخة « ولا » - يناقضه قولك :

العشرة ليس بنصف .

إلا بالإضافة إلى العشرين - وفي نسخة « عشرين » - ، وغيره .

وتقول :

زيد والد .

وزيد ليس بوالد .

وهما صادقان بالإضافة إلى شخصين .

السادس - وفي نسخة « والسادس » - : أن يتساويا في الزمان والمكان .

وبالجملة : فينبغي أن لا تحالف إحدى القضيتين الأخرى ، ألبتة في شيء إلا :

في السلب والإيجاب .

فتسلب إحدى القضيتين ما توجهه الأخرى بعينه من ذلك الموضوع على ذلك

الوجه من غير تفاوت .

فإن كان الموضوع كلياً ، ولم يكن شخصياً زيد شرط سابع ، وهو :

أن يختلفا بالكمية - وفي نسخة « في الكمية » - بأن تكون إحداها كلية ،

والأخرى جزئية .

فإنهما إذا كانتا جزئيتين ، أمكن أن يصدقا في مادة الإمكان ، كقولك :

بعض الناس كاتب .

وبعض الناس ليس بكاتب .

وإن كانتا كليتين أمكن أن يكذبا في مادة الإمكان ، كقولك :
كل إنسان كاتب .
وكل إنسان ليس بكاتب — وفي نسخة « ولا واحد من الناس بكاتب » —

قسمة أخرى

وهي السادسة — وفي نسخة بدون عبارة « وهي السادسة » —
كل قضية فلها عكس ، من حيث الظاهر ، ولكنه ينقسم :
إلى ما يلزم صدقه من صدق القضية .
وإلى ما لا يلزم .
ونريد — وفي نسخة « ونعني » — بالعكس أن يجعل المحمول موضوعاً ، والموضوع
محمولاً — وفي نسخة بدون « والموضوع محمولاً » — : فإن بقى الصدق بعينه قيل :
هي قضية معكوسة ؛ — وفي نسخة « تنعكس » — ؛ فإن لم يلزم قيل
إنها لا تنعكس .

وقد ذكرنا أن القضايا المحصورة أربع :

سالبة كلية : وهي تنعكس مثل نفسها سالبة كلية .

فإذا — وفي نسخة « فإنه إذا » — صدق قولنا :

لا إنسان واحد حجر .

صدق قولنا — وفي نسخة بدون عبارة « قولنا »

لا حجر واحد إنسان .

لأنه لو لم يصدق لصدق نقيضه ، وهو قوله — وفي نسخة « قولنا » — :

بعض الحجر إنسان .

ولكان ذلك البعض إنساناً وحجراً — وفي نسخة « حجراً و إنساناً » —

وعند ذلك يكذب قولنا :

لا — وفي نسخة « ليس » — إنسان واحد حجر — وفي نسخة « حجراً » —

وهي القضية التي وضعناها أولاً ، على أنها صادقة .

فيدل - وفي نسخة « فدل » - هذا على - وفي نسخة بدون عبارة « هذا على » -
أن السالبة الكلية تنعكس سالبة كلية .

وأما - وفي نسخة « أما » - السالبة الجزئية : فلا تنعكس ؛ فإنه إذا صدق
قولنا :

ليس بعض الناس كاتباً .

لم يلزم أن يصدق قولنا :

إن بعض الكاتب ليس إنساناً - وفي نسخة « قولنا » : ليس بعض الكاتب
إنساناً -

وأما الموجبة الكلية : فتنعكس موجبة جزئية ، إلا كلية ؛ فإذا صدق قولنا :

كل إنسان حيوان .

صدق قولنا :

بعض الحيوان إنسان .

لا محالة ، ولم يصدق قولنا :

كل حيوان إنسان .

وأما الموجبة الجزئية : فتنعكس أيضاً مثل نفسها ؛ فإذا صدق قولنا :

بعض الحيوان إنسان .

صدق قولنا لا محالة .

بعض الإنسان حيوان .

فهذا هو النظر في قسمة القضايا

الفن الرابع

في

تركيب القضايا لتصير قياساً

وهو المقصود ، ولكن أول الفكر آخر العمل .
والنظر فيه ينحصر في ركنين - وفي نسخة « والنظر في ركنين » -
أحدهما : الصورة - وفي نسخة « في الصورة » .
والآخر - وفي نسخة « والأخرى » - : المادة - وفي نسخة « في المادة » -

الركن الأول

في

صورة القياس

قد ذكرنا أن العلم :
إما تصور
وإنما يتال التصور بالحد .
والتصديق بالحجة .
والحجة : إما قياس وإما استقراء . وإما تمثيل .
واعتبار الغائب بالشاهد - وفي نسخة « الشاهد بالغائب » - يسمى
مثلاً ، ويدخل فيه .
والتعويل من هذه الجملة على القياس .
ومن جملة القياس ، على القياس البرهاني .
ولكن لا بد من ذكر حد القياس في الجملة ، حتى يتقم بعد ذلك إلى
البرهاني وغيره .

والقياس : عبارة عن أقاويل ألفت - وفي نسخة « إذا ألفت » - تأليفاً يلزم من تسليمها بالذات قول آخر اضطراراً .

ومثال ذلك - وفي نسخة « وذلك مثل قولنا » -

العالم مصور . وكل مصور حادث - وفي نسخة « محدث » -

فإنها قولان مؤلفان ، يلزم من تسليمها بالضرورة قول ثالث ، وهو :
أن العالم حادث .

وكذلك لو قلت :

إن كان العالم مصوراً فهو محدث .

ولكنه مصور .

فلزم من تسليم هذه الأقاويل .

أن العالم حادث - وفي نسخة « محدث » -

وكذلك لو قلت - وفي نسخة « لو قيل » -

العالم إما حادث وإما قديم - وفي نسخة « إما قديم وإما حادث » -

لكنه - وفي نسخة « ولكنه » - ليس بقديم .

فيلزم منه : أنه حادث .

والقياس : ينقسم :

إلى ما سمي - وفي نسخة « ما يسمى » - اقترانيا

وإلى ما سمي - وفي نسخة « ما يسمى » - استثنائياً .

أما الاقتراني : فهو أن يجمع بين قضيتين بينهما اشتراك في حد واحد : إذ كل

قضية فلا محالة - وفي نسخة « لا محالة » - تشتمل على محمول وموضوع - وفي

نسخة « موضوع ومحمول » - ، وتشتمل القضيتان على أربعة أمور .

لكنهما - وفي نسخة « ولكنهما » - لو لم يشتركا في أحد المعاني ، لم يحصل

الازدواج والإنتاج ، إذ لا ينتظم قياس من قولك : العالم مصور .

ومن قولك :

النفس جوهر . . .

بل لا بد أن - وفي نسخة « وأن » - تكون القضية الثانية مشاركة للأولى في أحد
حديها ، مثل أن تقول :

العالم مصور .

والمصور محدث .

فيرجع مجموع أجزاء القضيتين إلى ثلاثة أجزاء ، تسمى [حدوداً] ومدار
- وفي نسخة « أو مدار » - القياس عليها ، وهي : - وفي نسخة « وهو » - مثل
العالم والمصور والمحدث
في مثالنا .

والذى يقع مكرراً في القضيتين - وفي نسخة « في القضيتين مكرراً » -
ومشركاً ، يسمى [الحد الأوسط] .

والذى يصير [موضوعاً] في النتيجة اللازمة ، وهو المقصود بأن يخبر - وفي
نسخة « بأنه يخبر » - عنه ، يسمى [حداً أصغر - وفي نسخة « الحد الأصغر » -]
ك [العالم]

والذى يصير [معمولاً] في النتيجة ، وهو الحكم ، يسمى (حداً أكبر) - وفي
نسخة « الحد الأكبر » - ك [المحدث] في قولنا :

العالم محدث .

وهو النتيجة اللازمة من القياس .

والقضية إذا جعلت جزءاً قياس سميت [مقدمة]

والقضية التي فيها الحد الأصغر تسمى [المقدمة الأصغر]

والتي فيها الحد الأكبر تسمى [المقدمة الكبرى]

ولم يشتق الاسم للمقدمتين من - وفي نسخة « منه » - [الأوسط] فإنه
موجود فيهما جميعاً .

فأما الأصغر فلا يكون إلا في إحداهما .

وكذا - وفي نسخة « وكذلك » - الأكبر .

واللازم من القياس يسمى بعد لزومه [نتيجة]

وقبل لزومه [مطلوباً]

وتأليف المقدمتين يسمى [اقتراًناً]

وهيأة تأليف المقدمتين يسمى [شكلاً].

فيحصل منه ثلاثة أشكال :

لأن لحد الأوسط^(١) إما أن يكون محمولاً في إحدى المقدمتين موضوعاً في

الأخرى ، ويسمى (الشكل الأول)

وإما أن يكون محمولاً فيهما جميعاً - وفي نسخة بدون كلمة « جميعاً » -

ويسمى [الشكل الثاني]

وإما أن يكون موضوعاً فيهما ويسمى [الشكل الثالث]

• • •

وحكم [المقدم] و [التالي] في الشرطى المتصل ، حكم الموضوع والمحمول .

في انقسام تأليفه إلى هذه الأشكال :

وتشترك الأشكال الثلاثة في أنه لا يحصل قياس منتج :

عن سالبتين

ولا عن جزئيتين -- وفي نسخة « ولا جزئيتين » -

ولا عن صغرى سالبة ، وكبرى جزئية .

ويختص كل شكل بخصائص نذكرها .

(١) هذا التحديد يشمل مثل قولنا :

العالم حادث . وكل حادث يحتاج إلى محدث .

ومثل قولنا :

بعض الحيوان إنسان . ولا شيء من الحجر بحيوان .

فإن الحد الأوسط في المثال الأول : هو [الحادث] وهو محمول في الصغرى وموضوع في الكبرى .

وق في المثال الثاني : هو [الحيوان] وهو موضوع في الصغرى ، ومحمول في الكبرى .

ويصدق على المثالين أن الحد الأوسط فيهما محمول في إحدى المقدمتين وموضوع في الأخرى وبناء عليه يكون ما ذكره الفزالي تحديداً [لشكل الأول] شاملاً لما يسمى [الشكل الأول] وما يسمى [الشكل الرابع].

وهذا الإيهام في تحديد [الشكل الأول] وارد عن أرسطو ، وبناء عليه يكون قولهم : إن أرسطو لم

يعرف [الشكل الرابع] كلاماً يهونزه الدليل ، بل يناقضه الواقع .

وإذا أردت كلاماً شافياً في الموضوع فارجع إلى مقدمتنا لمنطق [الإشارات والتنبهات] ص ٧٣

وما بعدها .

• • •

الشكل الأول : هذا الشكل يفارق الآخرين بفصلين :
أحدهما : أنه لا يحتاج في لزوم نتيجته إلى الرد إلى شكل آخر . وسائر
 الأشكال ترد إلى هذا الشكل ، حتى يظهر لزوم النتيجة ؛ ولذا سمي هذا [أولاً]
والآخر - وفي نسخة «الآخر» - : أنه ينتج المحصورات الأربع ، أعنى :
 الموجبة الكلية ، والجزئية .
 والسالبة الكلية . والجزئية .

• • •

وأما الشكل الثاني : فلا ينتج موجبة أصلاً .

• • •

والشكل الثالث : لا ينتج كلياً - وفي نسخة « كلية » - أصلاً .
وشروط إنتاج : هذا الشكل ، أعنى به الشكل الأول ، أمران :
أحدهما : أن تكون الصغرى موجبة
والآخر : أن تكون الكبرى كلية .

فإن فقد الشرطان ، ربما صدقت المقدمتان ، ولم تلزم النتيجة مع صدقهما
 بحال .

وحاصل هذا الشكل : أنك إذا وضعت قضية موجبة صادقة ، فالحكم على
 كل محمولها ، حكم لا محالة على موضوعها .
 ولا يمكن أن يكون إلا كذلك .

سواء - وفي نسخة « سواء » - كان الحكم على المحمول سلباً ، أو إيجاباً
 وسواء كان الموضوع كلياً ، أو جزئياً .
 فيحصل من ذلك أربعة أضرب منتجة ؛ ولزوم هذه النتيجة ظاهر ؛ فإنه
 مهما صدق قولنا : الإنسان حيوان .

فكل - في نسخة « وكل » - ما صدق على الحيوان الذى هو محمول .
 من كونه حساساً .
 أو كونه غير حجر .

لابد -- وفي نسخة « فلايد » -- أن يصدق على الإنسان ؛ لأن الإنسان داخل
لا محالة في الحيوان .

وقد صدق الحكم على كل الحيوان -- وفي نسخة « حيوان » -- ، فيكون
صادقاً على بعض جزئياته ، لا محالة .

فهذا حاصل الشكل الأول .

وتفصيل أضربه الأربعة ما نذكره :

الضرب الأول : من كلتين موجبتين :

مثاله هو -- وفي نسخة بدون كلمة « هو » -- أن :

كل جسم مؤلف .

وكل مؤلف محدث .

فكل جسم محدث . لا محالة .

الضرب الثاني : كليتان كبراهما سالبة . وهو الأول بعينه . ولكن يبدل

قولك -- وفي نسخة « قوله » -- :

[محدث] بأنه ليس بقديم ، حتى يصير سالباً ، فتقول :

كل جسم مؤلف .

ولا مؤلف واحد ، قديم

فيلزم منه أنه :

لا جسم واحد قديم .

الضرب الثالث : هو -- وفي نسخة « وهو » -- الأول بعينه ، ولكن يجعل

موضوع المقدمة الأول جزئياً ، وذلك لا يوجب اختلاف الحكم ؛ لأن كل جزئى ،

هو -- وفي نسخة بدون كلمة « هو » -- كل بالإضافة إلى نفسه ، فالحكم على

كل معمول الجزئى ، حكم على ذلك الجزئى .

مثاله : أنك تقول :

بعض الموجودات مؤلف .

وكل مؤلف محدث .

فيلزم لا محالة أن

بعض الموجودات محدث .
وهذا قد انتظم من موجبتين :
صغراها جزئية .
وكبراهما كلية

• • •

الضرب الرابع : هو الثالث بعينه ، ولكن تجعل الكبرى سالبة ، وتبدل
صيغة الإيجاب بالسلب ، ونقول - وفي نسخة « فتقول » - :
بعض الموجودات مؤلف .
ولا مؤلف واحد أزل .
فيلزم منه أنه :
لا كل موجود أزل .
وقد انتظم هذا - وفي نسخة « من » - :
موجبة صغرى جزئية - وفي نسخة « صغرى موجبة جزئية » -
وكبرى سالبة كلية .

ويبقى وراء هذا من الاقترانات اثنا - وفي نسخة « اثني » - عشر اقتراناً
لا تنتج ؛ لأنه ينتظم في كل شكل ستة عشر اقتراناً ؛
لأن الصغرى تحتل أن تكون :
موجبة ، كلية أو جزئية .
وسالبة - وفي نسخة « أو سالبة » - ، كلية أو جزئية .
فتكون أربعة .

ثم تضاف إلى كل واحدة - وفي نسخة « واحد » - أربع كبريات أيضاً
فيحصل من :

ضرب أربعة في أربعة ، ستة عشر .
وإذا شرطنا أن تكون الصغرى موجبة ، خرجت سالبتان ، وما يبقى عليهما

من الإنتاج ، فيتعطل به ^(١) ثمانية - ، موجبتان - وفي نسخة « ويبقى موجبتان » -
ولكن الموجبة الكلية الصغرى ، ينضاف - وفي نسخة « مضاف » - إليها
أربع كبريات ، اثنتان منها جزئيتان لا محالة ، فيتعطل به اثنتان أيضاً ؛ إذ شرطنا
في كبرى هذا الشكل أن تكون كلية ، فقد رجع إلى ستة .
وأما الموجبة الجزئية الصغرى ، فلا ينضاف إليها جزئية كبرى ، لا سالية
ولا موجبة ؛ إذ لا قياس عن جزئيتين ، فسقط - وفي نسخة « فيسقط » - اقترانان
آخران من الستة الباقية ، وتبقى أربعة :
وإن أردت تصويره - وفي نسخة « تصوره » - وتشكيله ، فهذه صورته
- وفي نسخة « صورة » -

ضروب الشكل الأول منها وخصيما

تخيما	عاشا	كبرى	عاشا	صغرى
يتبع موجبة كلية هي كل [ا] [ج] [ح]	كل [ب] [ج] [ح]	موجبة كلية	[ب] [ا]	موجبة كلية
يتبع سالبة كلية هي لا شيء من [ا] [ج] [ح]	لا شيء من [ب] [ج] [ح]	سالبة كلية	" "	" "
يتبع سالبة كلية هي لا شيء من [ا] [ج] [ح]	بعض ما هو [ب] [ج] [ح]	موجبة جزئية	" "	" "
هذا العرب عقيم لأن الكبرى جزئية .	بعض ما هو [ب] ليس [ج]	سالبة جزئية	" "	" "
هذا عقيم أيضا لما سبق .	بعض ما هو [ب] ليس [ج]	موجبة كلية	" "	" "
يتبع موجبة جزئية هي بعض ما هو [ا] [ج] [ح]	كل [ب] [ج] [ح]	موجبة جزئية	بعض "	موجبة جزئية
هذا عقيم لأن القاسمين جزئيان	" "	موجبة جزئية	" "	" "
هذا عقيم لما سبق	بعض كل "	سالبة جزئية	" "	" "
" "	لا شيء من "	سالبة كلية	" "	" "
" "	كل "	موجبة كلية	" "	" "
" "	بعض "	موجبة جزئية	" "	" "
" "	لا شيء من "	سالبة جزئية	" "	" "
" "	بعض "	موجبة كلية	" "	" "
" "	لا شيء من "	سالبة كلية	" "	" "
يتبع سالبة جزئية هي ليس كل [ا] [ج] [ح]	ليس ككل "	سالبة جزئية	" "	" "

فالصغرى الموجبة الكلية :

- مع الكبرى الموجبة الكلية .
 وكذلك مع الكبرى السالبة الكلية .
 وأما مع الكبيرين الجزئيين .

متتجة .
 فلا

والصغرى الموجبة الجزئية :

- مع الكبرى الموجبة الكلية .
 والكبرى السالبة الكلية
 وأما مع الكبيرين الجزئيين

متتجة أيضاً

فلا تتتج أيضاً .

— وفي نسخة بدل الجدول السابق والسطور الثمانية بعده المنسوبة بعبارة [وأما مع
 الكبيرين الجزئيين فلا تتتج أيضاً ما يأتي

ه فهذه صورة الصغرى الموجبة الكلية كل [أ] [ب] .

وكبرى سالبة موجبة ، وكل [ب] [ح]

هذا متتج صغرى كلية موجبة : كل [أ] [ب]

وكبرى كلية سالبة ولا شيء من [ب] [ح] فيتتج

وبعض ما هو [ب] [د]

هنا عقيم لأنها كبرى جزئية

ولا كل [ب] [ح] وهذا أيضاً عقيم

لأنها كبرى جزئية

الصغرى الموجبة الجزئية

بعض [أ] [ب]

كبرى كلية موجبة

وكل [ب] [د] يتتج

وكبرى كلية سالبة ولا شيء من [د] [ب]

وبعض ما هو [ب] [د]

هذا عقيم لأنها كبرى جزئية

ولا كل [ب] [د] عقيم أيضاً
لأنها كبرى جزئية .

والجزئيتان غير مستجبتين «

فقد ركبنا على كل واحدة :

من صفرى موجبة كلية .

وصفرى موجبة جزئية - وفي نسخة « فقد ركبنا على كل صفرى موجبة » -

أربع كبريات . وكان - وفي نسخة « فكان » - المجموع ثمانية . بطل - وفي

نسخة « بطلت » - منها أربعة ؛ لأنها جزئية ، أعنى كبرياتها ؛

إذ قد - وفي نسخة « وقد » - شرطنا أن تكون الكبرى كلية ، حتى يتعدى

الحكم إلى الموضوع - وفي نسخة « إلى موضوع » - ؛ فيبقى :

صفريان سالتان : جزئية ، وكلية .

وينضاف إلى كل واحدة . - وفي نسخة « واحد » - أربع كبريات من

المحصورات الأربع ، وكلها غير منتجة للخلل في الصفرى ؛ فلنا شرطنا أن

تكون الصفرى موجبة ؛ إذ الحكم على المحمول الثابت ، هو الذي يتعدى إلى

الموضوع ، فأما المحمول المسلوب فباين للموضوع ؛ فالحكم عليه لا يتعدى إلى

الموضوع المباين ؛ فإذا قلت :

الإنسان ليس بحجر .

ثم حكمت على الحجر بحكم ، نفيًا كان ، أو إثباتًا . لم يتعد ذلك إلى

الإنسان ؛ فإنك أوقعت المباينة بين الحجر والإنسان ، بالسلب .

فهذا تعليل هذه الشروط ، وتعليل اختصاص النتيجة بأربعة أضرب ؛ من

جملة ستة عشر ضرباً .

الشكل الثاني

يرجع حاصله إلى أن كل قضية أمكن أن يحمل على محمولها ما لم يوجد

لموضوعها ، فهي قضية سالبة ، لا موجبة ؛ إذ لو كانت موجبة لكان الحكم على

محمولها - وفي نسخة « على كل محمولها » - ، حكماً على موضوعها ، كما سبق في

[الشكل الأول] فلإنا إذا قلنا :

الحكم على كل محمول القضية الموجبة ، حكم على الموضوع
ثم وجدنا ما يحكم به على محمول ، ولا يحكم به - وفي نسخة « ولا يوجد » -
على الموضوع .

فنعلم به أن القضية سالبة ؛ إذ لو كانت موجبة ، لوجد حكم المحمول على
الموضوع - وفي نسخة « للموضوع » - .

وشرط هذا الشكل : أن تختلف المقدمتان في الكيفية ، لتكون إحداها سالبة .
والأخرى موجبة .

وأن تكون الكبرى كلية بكل حال .

وهذان الشرطان يردان - وفي نسخة « ليردان » - أيضاً ضروره - وفي نسخة
« ضرورهما » - المنتجة إلى أربعة أضرب ، من جملة ستة عشر ضرباً ، كما سبق
ذكره في [الشكل الأول] .

الضرب الأول : من :

صغرى موجبة كلية .

وكبرى سالبة كلية .

كقولك :

كل جسم منقسم .

ولا نفس واحد ، منقسم - وفي نسخة « ينقسم » -

ينتج : فلا جسم واحد - نفس .

وبيين - وفي نسخة « وتبين » - لزوم هذه النتيجة ؛ [الرد إلى الشكل الأول]

بعكس الكبرى ؛ فإنها سالبة كلية تنعكس مثل نفسها ، وهو أن تقول :

ولا شيء واحد مما هو منقسم ، نفس - وفي نسخة « ولا منقسم واحد نفس » -

فيصير [المنقسم] موضوعاً للأكبر . وقد كان محمولاً للأصغر ، فيرجع - وفي

نسخة « رجع » - إلى [الشكل الأول] .

الضرب الثاني : كليتان ، لكن الصغرى سالبة ، كقولك :

لا أزلى واحد مؤلف .

وكل جسم مؤلف .

فلزم منه أنه :

لا أزلى واحد جسم .

لأننا نعكس الصغرى ، ونجعلها كبرى — وفي نسخة بدون عبارة « ونجعلها كبرى » — فنقول (١) :

لا مؤلف واحد أزلى (٢) .

وكل جسم مؤلف (٣)

فيحصل منه أنه لا جسم واحد أزلى ، كما في [الشكل الأول]

ثم نعكس هذه النتيجة (٤) ؛ لأنها سالبة كلية ، فيحصل ما ذكرناه ، وهو أنه لا أزلى واحد جسم .

الضرب الثالث : من :

جزئية موجبة صغرى .

وكلية سالبة كبرى .

وهو الضرب الأول من هذا الشكل ، إلا أن الصغرى تجعل جزئية ، فنقول :

بعض الموجودات منقسم .

ولا نفس واحد منقسم .

فبعض الموجودات ليس بنفس .

لأنك إذا عكست الكبرى رجعت إلى (الشكل الأول) .

(١) أى في عكس الصغرى .

(٢) هذا هو عكس الصغرى الذى ينبغي أن يجعل كبرى .

(٣) هذه هى التى كانت كبرى أولا ، والآن بعد جعل عكس الصغرى كبرى ، تصبح صغرى . فالوضع الجديد يصبح هكذا .

كل جسم مؤلف .

ولا مؤلف واحد أزلى .

ينتج : لا جسم واحد أزلى ،

ثم نعكس هذه النتيجة ، فتصير :

لا أزلى واحد جسم .

وهو النتيجة المرادة .

(٤) أى مثل نفسها .

الضرب الرابع : من - وفي نسخة بدون كلمة « من » - :

جزئية سالبة صغرى .

وكلية موجبة كبرى .

كقولك :

لا كل موجود . مؤلف

وكل جسم مؤلف .

فلا كل موجود جسم .

وهذا لا يمكن أن يرد إلى (الشكل الأول) بالعكس ؛ لأن السالبة فيها جزئية ،

ولا عكس لها .

ولو عكست الكبرى الموجبة . لانعكست - وفي نسخة « لا نعكس » -

جزئية ، ولا قياس عن جزئيتين .

وإنما يصحح بطريقتين :

يسمى أحدهما [الافتراض]

والآخر [الخلف]

أما الافتراض : فهو أنك إذا قلت :

بعض الموجودات ليس بمؤلف .

فذلك [البعض] كل في نفسه ، فافترضه كلا : ولقبه بأى اسم - وفي

نسخة « باسم » - تریده ، فينزل منزلة [الضرب الثاني] من هذا الشكل .

وأما الخلف : فهو أن نقول : إن لم يكن قولنا :

لا كل موجود جسم .

صادقاً ، فتقيضه وهو قولنا :

كل موجود جسم ،

صادق .

(١) أى من الكبرى .

والفروض أن المقسمين في القياس سلسلتا الصدق ، والبحث إنما هو عن لزوم النتيجة فهما . فإذا انتفتنا في إثبات هذا الزوم باستخدام إحدى المقدمتين أو كليهما ، حل اعتبار أنها صادقتان ، فليس في هذا ما يفض من قيمة طريقة الإثبات .

ومعلوم .
 أن كل جسم مؤلف .
 فيلزم - وفي نسخة « فلزم » -
 أن كل موجود مؤلف .
 وقد كنا وضعنا في المقدمة الصغرى أنه :
 لا كل موجود مؤلف .
 على أنها صادقة ، فكيف يصدق نقيضها ؟ هذا خلف - وفي نسخة « وهنا
 محال » بدل « هذا خلف » - . فالقضى إليه محال . وإنما أفضى إليه فرض
 الدعوى - وفي نسخة « الدعوى بصادقة » بدون عبارة « التي هي نقيض النتيجة صادقة
 فليست » - التي هي نقيض النتيجة ، صادقة ، فليست ^(١) بصادقة .

الشكل الثالث

هو - وفي نسخة « وهو » - أن يكون الأوسط موضوعاً في المقدمتين ، ويرجع
 حاصله إلى أن :
 كل قضية موجبة . فالحكم على موضوعها ، حكم على بعض محمولها .
 سواء كان الحكم سلباً ، أو إيجاباً .
 وسواء كانت القضية موجبة وفي نسخة « الموجبة » جزئية ،
 أو كلية .
 وذلك واضح .
 وله شرطان :
 أحدهما : أن تكون الصغرى موجبة .
 والآخر : أن تكون إحداهما كلية ، إما الصغرى ، وإما الكبرى ، فأيتهما
 - وفي نسخة « أيتهما » - كانت كلية ، كفى - وفي نسخة بدون عبارة « كلية
 كفى » -

(١) أي لأن المفضى إلى غير الصادق ، لا يكون صادقاً .

والمنتج من هذا الشكل ، ستة أضرب :

الضرب الأول : من :

كليتين موجبتين ، كقولك :

كل إنسان حيوان .

وكل إنسان ناطق .

فيلزم - وفي نسخة « فلزم » - أن :

بعض الحيوان ناطق .

لأن الصغرى تنعكس جزئية ، فيصير كأنك قلت :

بعض الحيوان إنسان .

وكل إنسان ناطق .

- وفي نسخة « فبعض الحيوان ناطق » -

وهو (الضرب الثالث) من (الشكل الأول)

الضرب الثاني : من :

كليتين ، والكبرى سالبة ، كقولك :

كل إنسان حيوان .

ولا إنسا واحد فرس .

فلا كل حيوان فرس .

وذلك لأنك إذا عكست الصغرى ، صارت جزئية موجبة ، ويرجع - وفي

نسخة « فيرجع » - إلى (الرابع) من (الشكل الأول)

الضرب الثالث : من :

موجبتين ، والصغرى جزئية ، كقولك :

بعض الناس أبيض .

وكل إنسان حيوان .

فبعض البيض حيوان .

فإنك تعكس الصغرى جزئية موجبة ، ويرجع إلى (الثالث) من (الشكل

(الأول)

الضرب الرابع : من

موجبتين ، والكبرى جزئية ، كقولك :

كل إنسان حيوان .

وبعض الناس كاتب .

فبعض الحيوان كاتب .

لأنك إذا عكست الكبرى جزئية ، وجعلتها صغرى - وفي نسخة بدون عبارة

« وجعلتها صغرى » - ، صار كأنك قلت :

كاتب ما إنسان .

وكل إنسان حيوان .

فيلزم :

كاتب ما ، حيوان .

وتعكس النتيجة ، فتصير :

حيوان ما ، كاتب :

الضرب الخامس : من :

كلية موجبة صغرى .

وجزئية سالبة كبرى .

كقولك :

كل إنسان ناطق .

ولا كل إنسان كاتب .

فيلزم :

لا كل ناطق كاتب .

ويتبين هنا بطريق (الافتراض) كأن تقول ، مثلا :

كل إنسان ناطق .

وبعض ما هو إنسان أي .

فبعض ما هو ناطق ، أي .

ثم تقول :

بعض ما هو ناطق ، أى .

ولا شيء مما هو أى بكاتب .

فلا كل ناطق بكاتب .

الضرب السادس : من :

صغرى موجبة جزئية .

وكبرى سالبة كلية .

كقولك :

بعض الحيوان أبيض .

ولا حيوان واحد ثلج .

فبعض الأبيض - وفى نسخة « الأبيض » - ليس بثلج .

ويظهر بعكس الصغرى ؛ لأنه يرجع - وفى نسخة « ويرجع » - إلى (الرابع)

من (الشكل الأول)

• • •

هذا تفصيل الأقيسة الحملية .

القول
في
القياسات الاستثنائية

القياس الاستثنائي ، نوعان - وفي نسخة « وهي نوعان » -
شرطي متصل .
وشرطي منفصل .

أما الشرطي المتصل : فمثاله - وفي نسخة « فمثال » - قولك :

إن كان العالم حادثاً ، فله يحدث .

فهذه مقدمة ، إذا - وفي نسخة « إن » - استثنيت (عين المقدم) منها ،
لزم (عين التالي) ، وهو أن تقول : ومعلوم أن العالم حادث .
وهو عين المقدم ، فيلزم منه ؛ عين التالي ، وهو :
أن له يحدثاً .

وإن استثنيت (نقيض التالي) لزم منه (نقيض المقدم) ، وهو أن تقول :
ومعلوم أنه ليس له يحدث .

فلزم - وفي نسخة « فيلزم » - أنه :
ليس بحادث .

فأما إذا استثنيت (نقيض المقدم) لم يلزم منه :
لا (عين التالي) ولا (نقيضه)

فإنك لو قلت :

لكنه ليس بحادث .

فهذا لا يتتبع ، كما أنك تقول :

إن كان هذا إنساناً ، فهو حيوان .

لكنه ليس بإنسان .

فلا - وفي نسخة « ولا » - يلزم منه :
 أنه - وفي نسخة « لا أنه » - حيوان ، ولا أنه ليس بحيوان .
 وكذلك إذا - وفي نسخة « إن » - استثبت (عين التالي) لم ينتج ؛ فإنك
 إن قلت :

ومعلوم أن العالم له محدث .
 لم - وفي نسخة « ولم » - يلزم منه نتيجة ؛ لأنك إذا قلت :
 إن كانت هذه الصلاة صحيحة ، فالصلى مطهر - وفي نسخة « متطهر » -
 ولكنه مطهر - وفي نسخة « متطهر » -
 فلا يلزم منه :
 أن الصلاة صحيحة ، ولا أنها باطلة .
 فهذه أربع استثناءات ، لا ينتج منها إلا اثنان وهي - وفي نسخة « وهو » -
 (عين المقدم) ، و ينتج - وفي نسخة « ينتج » - (عين التالي)
 و (نقيض التالي) - وفي نسخة « وينتج » - ينتج (نقيض المقدم)
 فأما (نقيض المقدم) و (عين التالي) - وفي نسخة « فأما نقيض التالي وعين .
 فأما عين التالي ونقيض المقدم » - فلا ينتج إلا إذا ثبت أن :
 التالي مساو للمقدم ، وليس بأعم منه .
 فعند ذلك تنتج الاستثناءات الأربع - وفي نسخة « الاستثناء الأربع » - ؛
 فإنك تقول :

إن كان - وفي نسخة بدون كلمة « كان » - هذا جسماً ، فهو مؤلف .
 لكنه جسم .
 فهو مؤلف .
 أو - وفي نسخة بدون كلمة « أو » - لكنه مؤلف .
 فهو جسم .
 أو - وفي نسخة بدون كلمة « أو » - لكنه ليس بجسم .
 فليس بمؤلف .
 أو لكنه - وفي نسخة « ولكنه » - ليس بمؤلف .

فليس يحسم .

فأما - وفي نسخة « وأما » - إذا كان التالي أعم من المقدم ، كما (الحيوان) بالنسبة إلى (الإنسان) :

ففي نفي (الأعم) نفي (الأخص) : إذ في نفي الحيوان - نفي الإنسان .
وليس في نفي (الأخص) نفي (الأعم) ؛ إذ ليس في نفي (الإنسان) نفي (الحيوان) .

نعم في إثبات (الأخص) إثبات (الأعم) ؛ إذ في - وفي نسخة « في » - إثبات (الإنسان) إثبات (الحيوان) وليس في إثبات (الحيوان) إثبات (الإنسان) .

• • •

النوع الثاني الشرطي .. وفي نسخة « في الشرطي » - المنفصل : وهو أن تقول :
العالم إما حادث ، وإما قديم .

فهذا ينتج عنه أربع - وفي نسخة ينتج فيه « - استثناءات : فإنك تقول :
لكنه حادث .

فليس بقديم .

أو - وفي نسخة بدون كلمة « أو » - لكنه ليس بحادث .

فهو قديم .

أو - وفي نسخة بدون كلمة « أو » - لكنه قديم . فليس بحادث .

أو - وفي نسخة بدون كلمة « أو » - لكنه ليس بقديم

فهو - وفي نسخة « فهي » - حادث .

فاستثناء (عين كل واحد) . ينتج (نقيض الآخر) .

واستثناء (نقيض كل واحد) ينتج (عين الآخر) .

وهذا شرطه - وفي نسخة « بشرط » - المحصر في قسمين . فإن كان في

ثلاثة :

فاستثناء (عين كل واحد - وفي نسخة « عين واحد » -) ينتج (نقيض

لآخرين) ، كقولك :

هذا العدد إما أكثر ، أو أقل - وفي نسخة « وإما أقل » - ، أو مساو - وفي

نسخة « وإما مساو » -

لكنه - وفي نسخة « ولكنه » - أكثر .
فبطل أن يكون أقل ، أو مساوياً .

فأما استثناء (نقيض الواحد) فيوجب أحد الباقيين لا بعينه ، كقولك :
لكنه ليس بمساو .

فيجب أن يكون : إما أقل ، أو أكثر . - وفي نسخة « فيجب أنه إما أقل
وإما مساو » -

• • •

وإن لم تكن الأقسام حاصرة ، كقولك :

زيد : إما بالحجاز ، وإما بالعراق .

أو هذا العدد : إما خمسة ، وإما عشرة ، وإما كيت ، وإما كيت - وفي
نسخة « وكيت » -

فاستثناء (عين واحد) ينتج بطلان (عين - وفي نسخة بدون كلمة « عين » -
الآخرين) .

وأما - وفي نسخة « فأما » - استثناء نقيض الواحد ، فلا ينتج إلا الانحصار
في الباقي الذي لا ينحصر .

• • •

فهذه أصول الأقيسة ونكمل - وفي نسخة « وتكملة » - الكلام بذكر
أمور أربعة :

قياس الخلف والاستقراء .
والتتميل - وفي نسخة « و المثال » - والقياسات المركبة .

قياس الخلف

أما قياس الخلف فصورته أن تثبت مذهبك بإبطال نقيضه ، - وفي نسخة « وتبطل نقيضه » - بأن تلزم عليه محالات ، - وفي نسخة « محالا » - بأن تضيف إليه مقدمة ظاهرة الصدق ، وتنتج منه نتيجة ظاهرة الكذب ، ثم تقول : النتيجة الكاذبة ، لا تحصل إلا من مقدمات كاذبة - وفي نسخة « إلا من قياس في مقدماته كذب » -

وإحدى المقدمتين ظاهرة الصدق .

فيتعين الكذب في المقدمة الثانية التي هي مذهب الخصم .

مثاله : يقول القائل - وفي نسخة « مثاله : أن يقول القائل » -

كل نفس فهو جسم .

فتقول - وفي نسخة بدون عبارة « فتقول » - :

كل نفس فهو جسم .

وكل جسم فهو منقسم .

فإذن : كل نفس فهو منقسم .

وهذا ظاهر الكذب في نفس^(١) الإنسان .

فلا بد أن يكون في مقدماته المنتجة له ، قول - وفي نسخة بدون كلمة « قول » -

كذب ، لكن قولنا :

كل جسم منقسم .

ظاهر الصدق .

فبقي الكذب في قولنا :

كل نفس جسم .

فإذا بطل ذلك ، ثبت أن :

النفس ليس بجسم .

(١) أي بالنسبة لنفس الإنسان ، المعلوم أنها ليست منقسمة . هذا هو مراده .

الاستقراء

— وفي نسخة بدون كلمة « الاستقراء » —

أما الاستقراء : فهو أن نحكم من جزئيات كثيرة على الكلى الذى يشمل تلك الجزئيات ، كقولك :

- كل حيوان إما إنسان ، أو فرس ، أو غيرها .
 - وكل إنسان يحرك فكه الأسفل ، عند المضغ .
 - وكل فرس يحرك فكه الأسفل عند المضغ .
 - وكل كذا ، وكذا ، مما غيرهما يحرك فكه الأسفل عند المضغ .
- فينتج :

أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ ^(١)

لأننا — وفي نسخة « تلك الجزئيات كقولك : كل حيوان فعند المضغ يحرك فكه الأسفل فإننا » — رأينا (الفرس) و (الإنسان) — وفي نسخة « (الإنسان) و (الفرس) » — و (الهرة) ^(٢) فسائر الحيوانات كذلك — وفي نسخة « كذا » — فهذا صحيح إن أمكن استقراء جميع الجزئيات ، حتى لا يشذ واحد ، فعند ذلك ينتظم قياس من — وفي نسخة « ينتظم الشكل الأول » — (الشكل الأول) — وفي نسخة « وهو أن كل حيوان فرس وإنسان وكذا كل فرس وإنسان . وكذا متحرك فكه الأسفل . فيلزم أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل » —

ولكن إذا احتمل أن يشذ واحد ، لم يفد اليقين ، ك (التمساح) الذى يحرك فكه الأعلى ، ولا يبعد — وفي نسخة « بُعد » — أن يطرد حكمه فى (ألف) إلا فى واحد .

(١) وفي نسخة (أن كل حيوان فعند المضغ يحرك فكه الأسفل) .

(٢) وفي نسخة (وسائر)

والاعتماد - وفي نسخة « فالاعتماد » - على الاستقراء يصلح في (الفقهيات)
 لا في (اليقينيات) .
 وفي (الفقهيات) كلما كان الاستقراء أشد استقصاء ، وأقرب إلى الاستيفاء ،
 كان أكد في تغليب الظن .

التمثيل

- وفي نسخة بدون كلمة « التمثيل » -

وأما التمثيل - وفي نسخة « وأما المثل » - فهو الذي يسميه (الفقهاء)
 و (المتكلمون) قياساً ، وهو نقل الحكم - وفي نسخة « وهو الحكم » - من جزئي
 إلى - وفي نسخة « على » - جزئي آخر ؛ لأنه يماثله في أمر من الأمور .
 وهو كمن ينظر إلى البيت ، فيراه - وفي نسخة « فراه » - حادثاً ومصوراً
 - وفي نسخة « ويراه مصوراً » -

ثم إنه ينظر إلى السماء ، فيراها - وفي نسخة « فيراه » - . مصورة - وفي نسخة
 « مصوراً » - ، فينقل الحكم إليها - وفي نسخة « إليه » - فيقول - وفي نسخة
 « ويقول » -

السماء جسم مصورة - وفي نسخة « مصور » -

فهو حادث - وفي نسخة « فكان حادثاً » - قياساً على (البيت) .

وهذا لا يفيد اليقين ، ولكنه - وفي نسخة « ويمكن أن » - يصلح لتطبيب
 القلب ، وإقناع النفس ، في المحاورات - وفي نسخة بدون عبارة « في المحاورات » -
 وكثيراً ما يستعمل - وفي نسخة « يستعمل به » - في (الخطابة) ونعني
 - وفي نسخة « وأعني » - ؛ (الخطابة) المحاورات الجارية في (الخصومات)
 و (الشكايات) و (الاعتذارات) في الدم ، والملح ، وفي تفخيم الشيء وتحقيره ،
 وما يجري هذا الجرى .

فإذا قيل لمريض - وفي نسخة « للمريض » -

هذا الشراب ينفعلك - وفي نسخة « اشرب هذا ؛ فإنه ينفعلك » -

فيقول : لم ؟

فيقال : لأن المريض الفلاني . شربه - وفي نسخة « شرب » - فنفعه .
فإذا قيل له ذلك ؛ مالت - وفي نسخة « فنفعه مال » - نفسه إلى
القبول ، ولم - وفي نسخة « ولن » - يطالب بأن يصح عنده - وفي نسخة « عنده
أولاً بأنه » - أنه :

ينفع لكل - وفي نسخة « كل » - مريض .

أو يصح :

أن مرضه كمرضه ، وحاله : في السن ، والقوة ، والضعف - وفي نسخة
« والضعف والقوة » - ، وسائر الأمور ؛ كحاله .

ولما أحس الجدلليون ، بضعف هذا (الفن) - وفي نسخة « بضعف الفن » -
أحدثوا طرقاً - وفي نسخة « طريقاً » - ، وهو ان قالوا :

نبين أن الحكم في الأصل معلل بهذا المعنى ، وسلوكوا في إثبات (المعنى) - وفي
نسخة بدون كلمة « المعنى » - و (العلة) طريقتين :

أحدهما - وفي نسخة « سموا أحدهما » - : الطرد والعكس ، وهو أنهم قالوا :

نظرنا فرأينا أن كل ما هو (مصور) فهو (محدث) - وفي نسخة « نظر إلى
كل مصور فهو محدث » - وكل ما ليس بـ (مصور) فليس بـ (محدث) .

وهذا يرجع إلى (الاستقراء) وهو غير مفيد لليقين - وفي نسخة « اليقين » -
من وجهين :

أحدهما : أن استيفاء - وفي نسخة « استقراء » - جميع الآحاد غير ممكن ،
فلعله شذ عنه واحد .

والآخر : أنه في استقراؤه ، هل تصفح (السماء) فإن كان - وفي نسخة
فإن لم يكن يتصفح » - ما يتصفح ، فإذا لم يتصفح الكل ، بل تصفح - وفي
نسخة « يصح » - (ألفا) مثلاً ، إلا واحداً ، ولا - وفي نسخة « فلا » - يبعد
أن يخالف في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - الحكم الواحد الألف ، كما ذكرناه
في (التمساح) .

وأن تصفح (السماء) وعرف أنه (محدث) لكونه مصوراً ، فهو محل التزاع ،

وقد بان له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - قبل صحة مقدمة القياس ، يعنى قبل اطرادها - وفي نسخة بدون عبارة « يعنى قبل إطرادها » - ، فأى ^(١١) حاجة به - وفي نسخة بدون عبارة « به » - إلى القياس إن ثبت له ذلك .

الطريقة الأخرى : السبر والتقسيم ، وهو أنهم قالوا : سبر أوصاف البيت مثلا ، ونقول : إنه : موجود ، وجسم ، وقائم بنفسه ، ومصور . وباطل أن يكون محدثاً ، لكونه : موجوداً ، أو قائماً بنفسه ، أو كذا ، أو كذا ، إذ يلزم أن يكون كل موجودٍ ، قائم بنفسه ، محدثاً . فثبت أن ذلك لأنه مصور .

وهذا ^(١٢) فاسد من أربعة أوجه :

الأول : أنه - وفي نسخة بدون عبارة « أنه » - يحتمل أن يقال :

ليس الحكم معللاً في الأصل بعللة من هذه العلل التي هي أعم ^(١٣) ، بل بعللة - وفي نسخة « لعللة » - قاصرة على ذاته لا تتعداه ، ككونه (بيتاً) مثلا .

وإن ثبت أن غير - وفي نسخة « عين » - البيت حادث ، فيكون معللاً بما يجمعه ^(١٤) - وفي نسخة « يجمع البيت » - والبيت ، وذلك الشيء خاصة ^(١٥) - وفي

(١) هذه المناقشة تشير إلى المشكلة الخاصة بالقياس وأنه لا يفيد فائدة جديدة ، وقد قلت فيها - في مقدمة منطلق الإشارات - قولاً أظنه شافياً .

والذي أريد أن أقوله هنا : هو أن مقسمة القياس إن علمت بطريق استقراء الجزئيات ، كانت النتيجة مأخوذة من هذه الجزئيات ، وكان العلم بها حاصلًا قبل العلم بالمقدمة التي لا يتم العلم بها إلا بعد الفراغ من تتبع جميع الجزئيات .

وبناء عليه : إذا كانت مقدمة القياس التي تقع النتيجة ضمنها ، مأخوذة بطريق الاستقراء صح ما يعترض به على القياس ، من أنه لا يفيد علماً جديداً ، وأنه استدلال دوري ، حيث تكون المقدمة التي تقع ضمنها النتيجة ، متوقفة على النتيجة باعتبار النتيجة جزئياً من جزئياتها .

والنتيجة متوقفة عليها ، باعتبارها جزء القياس الذي تنوقف عليه النتيجة .

أما إذا كانت مأخوذة بطريق آخر ، فلا يرد هذا الاعتراض .

(٢) يعنى هذا المسلك في إثبات صحة التمثيل .

(٣) يعنى أعم منه ، التي هي : الوجود ، والجسمية ، والقيام بالنفس ، والتصور ؛ فإنها تشمل (البيت) وتشمل غيره .

(٤) الضمير المفعول في (يجمعه) عائد إلى (غير البيت) . أى يكون معللاً بما يجمع البيت وغيره

يكون حادثاً مثله .

(٥) أى بالبيت وغيره بما علم حدوثه .

نسخة بدون كلمة «خاصة» - ، لا يتعدى^(١) إلى (السماء) .

والثاني : - وفي نسخة «الثاني» - أن هذا إنما يصح إذا استقصى جميع أوصاف الأصل ، حتى لا يشد شيء - وفي نسخة بدون كلمة «شيء» - والخصر والاستقصاء ، ليس بين - وفي نسخة «بمعنى» - ؛ فلعله شد وصف عن السير ، ويكون هو العلة .

وأكثر الجدل بين لا يهتمون بـ (الخصر) بل يقولون :

إن كانت فيه علة أخرى فأبرزها .

أو يقولون :

لو كان لأدركته أنا وأنت ، كما أنه لو كان بين يدينا (فيل) لأدركناه ، وإذا لم ندرکه حکمنا بنفيه .

وهذا ضعيف ؛ إذ عجز الخصمين عن الإدراك في الحال ، ولا في طول - وفي نسخة «وطول» - العجز ، لا يدل على العدم أيضاً .

وليس هذا كالفيل ؛ فإنك قط لم تعهد - وفي نسخة «لا يعهد قط فيل قائم» - فيلاً قائماً بين أيدينا ، ولم نشاهده في الوقت .

وكم من المعاني الموجودة - وفي نسخة بزيادة «وقد» - قد طلبناها ولم نعر عليها في الحال ، ثم عثرنا عليها .

والثالث : - وفي نسخة «الثالث» - أنه وإن سلم الاستقصاء فيها ، وكانت

- وفي نسخة «فهما كانت» - الأوصاف أربعة ، فإبطال ثلاثة لا يوجب ثبوت الرابع ؛ إذ الأقسام في التركيب تزيد على أربعة .

إذ يحتمل أن يكون حادثاً - وفي نسخة بدون كلمة «حادثاً» - ؛ لكونه :

موجوداً وجسماً .

أو لكونه :

موجوداً - وفي نسخة بدون عبارة «أو لكونه موجوداً» - وقائماً بنفسه .

أو لكونه :

(١) أي لا تكون العلة التي شملت (البيت) و (غيره) ما يشترك مع البيت في الوجود (موجودة في السماء) وإذن فلا تكون حادثة .

موجوداً - وفي نسخة بدون « أو لكونه موجوداً » - و مصوراً . - وفي نسخة « أو مصوراً أو بيتاً

أو لكونه بيتاً وجسماً موجوداً .

أو بيتاً ومصوراً .

أو بيتاً وقائماً بنفسه أو بيتاً وموجوداً .

أو جسماً ومصوراً .

أو جسماً وموجوداً .

أو قائماً بنفسه وموجوداً » -

ويحتمل أن يكون حادثاً ، لكونه :

جسماً ، وقائماً بنفسه .

أو لكونه :

جسماً ومصوراً .

ويحتمل أن يكون حادثاً لكونه :

موجوداً ، وجسماً ، وقائماً بنفسه .

ويحتمل أن يكون حادثاً لكونه :

موجوداً ، وقائماً بنفسه ، ومصوراً - ومن أول قوله « أو لكونه جسماً ومصوراً ..

إلى قوله « أو قائماً بنفسه ومصوراً » تفرد به نسخة « -

وغير - وفي نسخة « أو غير » - ذلك من التركيبات :

من - وفي نسخة « بين » - اثنين ، اثنين .

أو من - وفي نسخة « أو ثلاثة ثلاثة » - ثلاثة ، ثلاثة .

فكم - وفي نسخة « وكم » - من حكم لا يثبت ، ما لم تجتمع أمور ،

ك (السواد) (الحجر) يشترك فيه : (العفص) و (الزاج) و (العجن - وفي

نسخة « والجمع » - بالماء) .

وأكثر الأحكام معلة بأمور مركبة ، فكيف يكفي لإبطال المفردات ؟

الرابع - وفي نسخة « الرابع » - : أنه :

إن سلم الاستصحاب .

وسلم أنه إذا - وفي نسخة « أنه بطل بثلاث » - بطل ثلاث ، ولم - وفي نسخة « وأنه لم » - يبقى إلا رابع ، فهذا يدل على أن الحكم ليس في الثلاث ، وأنه لا يعدو الرابع .

لكنه - وفي نسخة « ولكنه » - لا يدل على أنه منوط بـ (الرابع) لا محالة ، بل يحتمل أن يتقسم المعنى (الرابع) إلى قسمين ، ويكون الحكم في أحد القسمين دون الآخر ، فإبطال ثلاث - وفي نسخة « ثلاثة » - يدل على أن المعنى لا يعدو (الرابع) ولا يدل على أنه (العلّة) .

وهذا مزلة قدم ، فإنه لو قُسم أولاً ، وقال - وفي نسخة بدون كلمة « قال » - وصفه أنه :

موجود ، وقائم بنفسه ، وجسم ، ومصور بصفة - وفي نسخة « وجسم مصور لصفة » - كذا ، ومصور بصفة أخرى .

لكان إبطال ثلاثة ، لا يوجب أن يتعلق الحكم بـ (المصور المطلق) بل بأحد قسمي (المصور) .

• • •

فهذا كشف هذه الأدلة الجدلية ، ولا يصير ذلك برهاناً ما لم تقل :

كل مصور محدث .

والسماء مصور .

فهو محدث

فإن نوزع في قوله :

كل مصور محدث

فلا بد من إثباته ، ولا يثبت ذلك بأن يرى مصوراً آخر محدثاً ، ولا ألف مصور محدثاً ، بل صارت هذه المقدمة مطلوبة ^(١) ، فيجب إثباتها بمقدمتين - وفي نسخة « لمقدمتين » - مسلمتين ، أو بطريق من الطرق المذكورة ، لا محالة .

فهذا حكم (التثليل) .

(١) يعنى مطلوب إثباتها ، أى نظرية .

القياسات المركبة

— وفي نسخة « أما القياسات المركبة » —

فاعلم — وفي نسخة « اعلم » — أن العادة في الكتب والتعليقات ، غير جارية بترتيب الأقيسة على النحو الذي رتبناه ، ولكن تورد في الكتب — وفي نسخة بلون عبارة « في الكتب » — مشوشة :

إما مع زيادة مستغنى — وفي نسخة « يستغنى » — عنها .
وإما مع حذف إحدى المقدمتين استغناء بظهورها — وفي نسخة « لظهورها » —
أو قصداً إلى التلبيس .

وما يورد مشوش الترتيب ، مما ليس على ذلك النظم ، وأمكن رده إليه ، فهو قياس منتج .

وما هو على ذلك النظم في ظاهره ، ولكنه ليس معه شروطه ، فهو غير منتج .
ومثال الترتيب — في نسخة « التركيب » — ، هو (الشكل الأول) من
(إقليدس) ، وهو أنه :

إذا كان معك — وفي نسخة « معنا » — خط (ا) (ب)

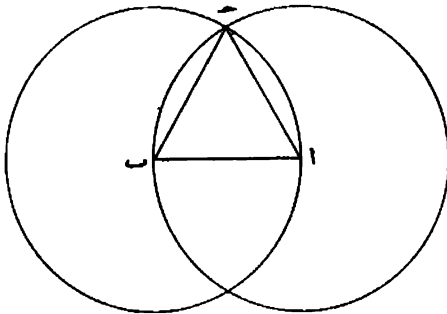
وأردت — وفي نسخة « وأردنا » — أن تبني عليه مثلثاً

متساوي الأضلاع ، وتقيم البرهان على أنه متساوي الأضلاع .
فتقول :

مهما — وفي نسخة « لما » — جعلنا نقطة (ا) مركزاً ، ووضعنا عليه
طرف (الفركار) وفتحناه إلى نقطة (ب) وتممنا دائرة حول — وفي نسخة « على
حول مركز » — المركز (ا)

ثم — وفي نسخة « وجعلنا » — جعلنا نقطة (ب) مركزاً ، ووضعنا عليه طرف
(الفركار) وفتحناه إلى نقطة (ا) وتممنا دائرة على المركز — وفي نسخة « مركز » —
(ب)

فالدائرتان متآثلتان - وفي نسخة « متآثلان » - ؛ لأنهما على بعد واحد
ويقتاطعان - وفي نسخة « متقاطعان » - لا محالة في - وفي نسخة « لا محالة على
موضع فيجعل علامة موضع التقاطع نقطة » - (ح) ، فنخرج من موضع
التقاطع خطاً مستقيماً إلى نقطة (ا) وهو الخط (ح) (ا) ونخرج - وفي نسخة
« فنخرج » - خطاً آخر مستقيماً من نقطة (ج) إلى نقطة (ب) ، وهو الخط
(ح) (ب)



فقول : هذا المثلث الحاصل من - وفي نسخة « بين » - نقط (ا) (ب)
(ح) مثلث متساوي الأضلاع .

وبرهانه : أن خطي (ا) (ح) و (ا) (ب) متساويان لأنهما خرجا من
مركز دائرة واحدة ^(١) ، إلى محيطها .

وكذ - وفي نسخة « وهكذا » - خطاً (ب) (ح) و (ا) (ب) - وفي
نسخة « خطا (ا) (ح) » - متساويان بمثل هذه العلة ^(٢) وخطاً (ا) (ح) و (ب)

(١) وهي الدائرة التي مركزها (ا) .

(٢) أي لأنهما خرجا من مركز دائرة واحدة هي الدائرة التي مركزها (ب) إلى محيطها .

(ح) متساويان ؛ لأنهما ساويا - وفي نسخة (يساويان) - خطأ واحداً بعينه ، وهو خط (ا) (ب) .

فإذن النتيجة أن المثلث متساوي الأضلاع .

فهكذا - وفي نسخة « وهكذا » - جرت العادة باستعمال المقدمات ها هنا .

وإذا أردت الرجوع إلى الحقيقة والترتيب ، لم تحصل النتيجة إلا من أربعة - وفي نسخة « أربع » - أقيسة ، كل قياس من مقدمتين :

الأول : أن خطي (ا) (ب) و (ا) (ح) - وفي نسخة « ا ح » و « ب ح » - متساويان لأنهما « خرجا من مركز دائرة إلى محيطها .
وكل خطين مستقيمين خرجا من المركز إلى المحيط فهما متساويان .
فإذن هما متساويان .

الثاني : أن خطي (ا) (ب) و (ب) (ح) أيضاً متساويان بمثل هذا القياس .

الثالث : أن خطي (ا) (ح) و (ب) (ح) ساويا الخط - وفي نسخة « متساويان لأنهما خطان يساويان خط » - (ا) (ب) وكل خطين ساويا شيئاً واحداً بعينه ، فهما متساويان .
فإذن هما متساويان :

الرابع : شكل (ا) (ب) (ح) محاط بثلاثة - وفي نسخة « يحيط به ثلاثة » - خطوط متساوية .

وكل شكل محاط بثلاثة - وفي نسخة « يحيط به ثلاث » - خطوط متساوية ، فهو مثلث متساوي الأضلاع .

فشكل - وفي نسخة « فإذاً شكل » - (ا) (ب) (ح) الذي - وفي نسخة

« المين » - على خط (اب) مثلت متساوى الأضلاع .

هذا ترتيبه الحقيقي ، ولكن يتساهل - وفي نسخة « يتساهد » - بحذف بعض المقدمات لوضوحها بالنسبة لهذا - وفي نسخة بدون عبارة « بالنسبة لهذا » -

• • •

هذا هو القول في صورة القياس .

الركن الثاني

— وفي نسخة « القول » —

في

مادة القياس

مادة القياس هي المقدمات .

فإن كانت صادقة يقينية ، كانت النتائج صادقة يقينية .

وإن كانت كاذبة ، لم تنتج الصادقة .

وإن كانت ظنية ، لم تنتج اليقينية .

وكما أن (الذهب) مادة (الدينار)

و (التلوير) (صورته) .

وقد يحتمل تزيف (الدينار) — وفي نسخة « وقد يختل الدينار » —

تارة باعوجاج (صورته) ، وبطلان استدارته ، بأن يكون مستطيلاً ، فلا— وفي

نسخة « ولا » — يسمى (ديناراً) .

وتارة بفساد (مادته) — وفي نسخة « أو بفساد مادته أخرى » — بأن يكون

(نحاساً) أو (حديداً)

كذلك — وفي نسخة « فكذلك » — (القياس) .

تارة يفسد بفساد (صورته) وهو أن لا يكون على شكل من الأشكال السابقة .

وتارة بفساد (مادته) وإن صححت (صورته) وهو أن تكون المقدمة

(ظنية) أو (كاذبة) .

وكما أن (الذهب) له خمس مراتب :

الأول : أن — وفي نسخة « وهو أن » — يكون (إبريزاً) خالصاً محققاً .

والثاني : أن لا يكون في تلك الدرجة ، ولكن يكون فيه غش ما ، لا يظهر

ألبتة إلا للناقد البصير — وفي نسخة « إلا لناقد بصير » —

والثالث : — وفي نسخة « الثالث » — أن يكون فيه غش يظهر لكل ناقد ،

ويمكن - وفي نسخة « وقد يمكن » - أن يشعر به غير الناقد أيضاً ، وبينه - وفي نسخة « ويتنبه » - عليه .

الرابع - وفي نسخة « الرابع » - : أن يكون زيفاً من (نحاس) ولكن موه - وفي نسخة « موه » - تمويهاً - وفي نسخة « لطيفاً » - يكاد يغلط فيه الناقد ، مع أنه لا ذهب فيه أصلاً - وفي نسخة بدون كلمة « أصلاً » -
والخامس - وفي نسخة « الخامس » - : أن يكون موهماً تمويهاً يظهر لكل أحد أنه موه .

فكذلك المقدمات - وفي نسخة « المقدمة » - لها خمسة أحوال :

الأول : أن تكون يقينية صادقة بلا شك - وفي نسخة « لا شك فيه » - ولا شبهة .

ف (القياس) الذي ينتظم منها يسمى (برهانياً) .

والثاني : أن تكون مقاربة لليقين ، على وجه يعسر الشعور بإمكان الخطأ فيها - وفي نسخة « فيه » - ، ولكن يتطرق إليها الإمكان - وفي نسخة « إليه إمكان » - إذا تأتت الناظر فيها - وفي نسخة « إذ يتأني الناظر فيه » - .

والقياس المركب منها - وفي نسخة « منه » - يسمى (جدلياً) .

والثالث : أن تكون المقدمات ظنية ظناً - وفي نسخة بدون كلمة « ظناً » - غالباً ، ولكن تشعر النفس بنقيضها - وفي نسخة « بنقيضه » - ، وتوسع لتقدير الخطأ فيها - وفي نسخة لتقابل الخطأ فيه » -

والقياس المركب منها - وفي نسخة « منه » - يسمى (خطائياً) .

والرابع : ما صور بصور - وفي نسخة « تصوير » - اليقينية بالتلبيس ، وليس ظنياً ، ولا يقينياً .

والحاصل منه يسمى (مغالطياً) و (سوفسطائياً)

والخامس : هو الذي نعلم أنه كاذب ، ولكن تميل النفس إليه بنوع تخيل .
والقياس الحاصل منه يسمى (شعرياً)

ولا بد من شرح هذه المقدمات .

وكل مقدمة ينتظم منها قياس ، ولم تثبت تلك المقدمة بحجة ، ولكنها أخذت
— وفي نسخة « أتيت » — على أنها مقبولة مسلمة ، فإنها لا تتعدى واحداً من
— وفي نسخة « فإنها لا تعدو » — ثلاثة عشر قسماً :

الأوليات :	والمحسوسات	والتجريبيات
والمتوترات	والمشهورات	والمقبولات
والمسلمات	والمشبهات	والمشهورات — وفي
والمظنونات	والمخيلات	نسخة « والمستورات
		في الظاهر » —

أما الأوليات : فهي التي تضطر غريزة العقل بمجردنا إلى التصديق بها ، كقولك :
الاثنان — في نسخة « الاثنتين » — أكثر من الواحد .

والكل أعظم من الجزء .

والأشياء المساوية لشيء واحد : متساوية .

فإن من قدر نفسه عاقلاً ، ولم يتعلم — وفي نسخة « ولم يقدر إلا مجرد » —
إلا بمجرد العقل ، ولم يلقن تعليماً ، ولا عوداً تخلقاً بخلق ، — وفي نسخة « ولم يقدر
تعلماً وتخلقاً بخلق » — بل قدر أنه خلق دفعة واحدة ، عاقلاً ، وعرضت هذه
القضايا عليه — وفي نسخة « عليه هذه القضايا » — ، وثبت في نفسه تصورهما
أعنى إذا تصور معنى (الكل) ومعنى (الجزء) ، ومعنى (الأكبر) فلا يمكنه
إلا أن — وفي نسخة « أن لا » — يصدق بأن الكل أكبر من الجزء .

هذا في كل كل — وفي نسخة « كلي » — كيفما كان . وليس ذلك من
— وفي نسخة « في » — الحس ، إذ الحس لا يدرك إلا واحداً ، أو اثنين ،
أو أشياء محصورة .

وهذا حكم ثابت في العقل كلياً ، ولا يمكن أن يقدر العقل منفكاً عنه قط

— وفي نسخة « فقط » —

والمحسوسات : مثل قولنا :

الشمس مستنيرة .

وضوء القمر يزيد وينقص .

والتجريبيات : ما يحصل من مجموع العقل والحس ، كعلمنا بأن :

النار تحرق .

والسقمونيا تسهل الصفراء .

والخمر يسكر

فإن الحس يدرك السكر عقيب شرب الخمر ، مرة بعد أخرى ، على التكرار ، فينتبه - وفي نسخة « فينبه » - العقل لكونه موجباً له ؛ إذ لو كان اتفاقياً لما اطرد في الأكثر ، فينتقش في الذهن علم بذلك موثوقاً - وفي نسخة « موثوق » - به ^(١) .

والتواترات : ما علم بإخبار جماعة ، كعلمنا بوجود (مصر) - وفي نسخة بدون عبارة « مصر » - و (مكة) وإن لم نبصرهما - وفي نسخة « نبصرها » - .

ومهما استحال الشك - وفي نسخة « التشكيك » - فيه ، سمي - وفي نسخة « كان » - متواتراً .

ولا يجوز أن يقاس البعض على البعض ، فيقال :

من شك - وفي نسخة « لمن يشك » - في وجود معجزة من نبي ، ينبغي أن يصلق بها ؛ لأن النقل فيها - وفي نسخة « فيه » - متواتر كما في وجود النبي ؛ لأنه يقول : ليس يمكنني أن أشكك نفسي في وجود النبي لمشاهدتي له ، - وفي نسخة « ببصري » - ويمكنني أن أشكك نفسي في هذا ، فلو كان هذا مثل ذلك ، لما قدرت على التشكك - وفي نسخة « التشكيك » - ، فلا بد - وفي نسخة « ولا بد من أن » - وأن يهمل إلى أن يتواتر - وفي نسخة « يتزايد » - عنده تواتراً يستحيل معك الشك ، إن كان متواتراً .

وأما القضايا التي قياساتها في الطبع معها : - وفي نسخة « معها في الطبع » - فهي القضايا التي لا تثبت في النفس إلا بمحدودها الوسطي - وفي نسخة « بمحدود وسطى » - ، ولكن يعزب عن الذهن الحد الأوسط ، فيظن - وفي نسخة « فيظن الإنسان » - أنها مقدمة أولية .

(١) ذكرنا رأينا في الوثوق (بالمجريات) في مقدمتنا لكتاب (مقياس العلم) فانظره .

عرفت بغير وسط . وهي على التحقيق معلومة بوسط . ولا معنى للقياس إلا طلب الحد - وفي نسخة « حد » - الأوسط ، وإلا فالأكبر والأصغر موجودان - وفي نسخة « يوجدان » - في نفس المسألة المطلوبة .

مثاله : أنك تعلم أن الاثنتين نصف الأربعة على البدهاءة .

وهذا معلوم بوسط ، وهو أن :

النصف - وفي نسخة « النصف الآخر » - ، أحد جزأى الكل المساوى

للآخر .

والاثنتان من الأربعة أحد الجزأين المتساويين .

فكان نصفاً .

الدليل عليه : أنه لو قيل له : كم أربعة عشر - وفي نسخة « كم سبعة عشر » - من أربع وثلاثين ؟ ربما لم يقدر على أن يحكم على البدهاءة - وفي نسخة « البدئية » - بأنه نصفه ، ما لم يقسم أربعاً وثلاثين بقسمين متساويين ، ثم ينظر إلى كل قسم فيراه سبعة عشر ، فيعلم أنه نصف .

وإن كان هذا حاضراً أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة « أيضاً » - في الذهن ، فاعتبر ذلك في عدد كبير ، أو أبدل النصف بالعشر ، والسدس ، وغيره . فالقصد المثال .

وبالجملة : فلا يستبعد أن يكون الشيء معلوماً بوسط ، ولكن الذهن لا يتنبه لكونه معلوماً بوسط وقياس .

فليس كل ما يثبت على وجه يتنبه الإنسان لوجهه ، وثبوت - وفي نسخة « ثبوت » - الشيء للذهن - وفي نسخة « في الذهن » - شيء ، والشعور بوجه ثبوته ، والتعبير عنه ، شيء آخر ^(١) .

والوهميات - وفي نسخة « الوهميات » - : هي مقدمات باطلة ، ولكنها قوية في النفس قوة ، تمنع من إمكان الشك فيه ، وذلك من أثر - وفي نسخة « من حكم

(١) وجدت في هامش النسخة التي كنت أطالع فيها وأذا طالب ، تعليقا لعل هذه الدبان هذا نصه (هذا الكلام يفسر ما يقولون من أن إدراك الشيء قد يكون بديهيًا ، ولكن الحكم بدهاءته نظري) .

الوهم « - حكم الوهم في أمور خارجة عن المحسوسات ؛ لأن الوهم لا يقبل شيئاً إلا على وفق المحسوسات التي ألفها .

مثل حكم الوهم باستحالة موجود ؛ لا إشارة - وفي نسخة « لا إشارة فيه » - إلى جهته - وفي نسخة « إلى جهة » - ، ولا هو داخل العالم ولا خارجه .

وكحكمه - وفي نسخة « بأن الكل ينسب إلى خلاء أو ملاء ، أعني وراء العالم وكحكمه » - بأن الجسم لا يزيد عن - وفي نسخة « في » - نفسه ولا يكثر إلا بأن يضاف إليه زيادة من خارج .

وإنما سبب حكم الوهم بهذا ، أن هذه الأمور ^(١) ليست موافقة للحس ، فلا تدخل في الوهم .

وإنما الحكم - وفي نسخة « علم » - ببطلانه ^(٢) ، من حيث إنه - وفي نسخة « لأنه » - لو كان كل ما لا يدخل في الوهم باطلا ، لكان - وفي نسخة « كان » - نفس الوهم باطلا ؛ فإن الوهم لا يدخل في الوهم .

بل العلم والقدرة ، وكل صفة لا تدركها الحواس الخمسة ، لا يدركها الوهم ، وإنما يعرف غلطه في أمثال - وفي نسخة بدون عبارة « في أمثال » - هذه المسائل المعينة ، من حيث إنها لازمة عن أقيسة تركيبت من أوليات - وفي نسخة « رتبت على أوليات » - يساعد الوهم على قبولها ، ويسلم أن القياس إذا ركب - وفي نسخة « رتب » - من الأوليات كانت النتيجة صادقة .

ثم إذا حصلت النتيجة ، كاع عن قبول النتيجة .
فعلم بذلك أن امتناعه عن القبول لمكان طباعه ، فإنه - وفي نسخة « بأنه » - ينبو عن قبول ما ليس على نحو المحسوسات - وفي نسخة « المحسوس » -

(١) يعني موجوداً لا إشارة إليه في جهة ، ولا هو داخل العالم ولا خارجه ، وعدم زيادة الجسم إلا بإضافة شيء إليه .

ودغم مذاكرة الحس لهذه الأمور فالمقل لا يتاكرها ، فهو يعترف بالنفس المجردة عن المادة ، ويعترف بجلوثة العالم الذي يقتضى وجود الجسم لا من شيء ، وإذا وجد الجسم لا من شيء ، أمكن أن يزيد لا من شيء ، أعني يزيد من غير ضمنية شيء إليه .

(٢) أي بطلان أحكام الوهم في أمثال هذه الأمور .

وأما المشهورات : فهي القضايا التي لا يعمل فيها إلا على مجرد الشهرة ، ونظر العوام .

والظاهر بين - وفي نسخة « والظاهريون من » - أهل العلم - وفي نسخة « يعتقدون » - أنها أوليات لازمة في غريزة العقل ، مثل قولك :

الكذب قبيح .

والنبي ينبغي أن لا يعذب .

ولا يدخل الحمام بغير مترر ، بحيث تنكشف العورة .

والعدل واجب .

وأمثاله .

والظلم قبيح

وهذه أمور تتكرر على السمع من الصبا ، ويتفق عليه أهل البلاد لمصالح معاشهم ، فتسارع النفوس إلى قبولها ، لكثرة الإلف ، وربما يؤيدها - وفي نسخة « يردها من » - مقتضيات الأخلاق من (الرقة) و (الحين) و (الحياء) .

ولو قدر الإنسان نفسه ، وقد خلق عاقلاً ، ولم يؤدب باستصلاح ، ولم ينشأ بخلق ، ولم يأنس باعتياد .

وأورد على عقله هذه القضايا ، أمكنه الامتناع عن قبولها - وفي نسخة « قبوله » - لا كقولنا :

الاثنتان أكثر من الواحد .

وقد تكون بعض هذه المقدمات صادقة ، ولكن بشرط دقيق ، أو برهان ، فيظن أنها صادقة مطلقاً ، كما نظن أن قول القائل :

إن الله - وفي نسخة « تعالى » - قادر على كل شيء - وفي نسخة « أمر » -

صالح ، وهو مشهور ، وإنكاره مستقبح ، وليس بصادق ؛ فإنه ليس قادراً على أن يخلق مثل نفسه ، بل ينبغي أن يقال :

هو قادر على كل أمر ممكن في نفسه .

ويقال :

هو عالم بكل شيء .

وليس عالماً - وفي نسخة « بعالم » - بوجود مثل له .

وهذه المشهورات قد تفاوتت في القوة والضعف ، بحسب اختلاف الشهرة ،
واختلاف الأخلاق ، والعادات - وفي نسخة « العادات والأخلاق » -

وقد تختلف في بعض البلاد ، وفي حق أرباب الصنائع - وفي نسخة « الطبايع » -
فليس المشهور عند الأطباء ، مشهوراً عند التجارين ولا بالعكس .

والمشهور ليس نقيضاً للباطل . بل

نقيض المشهور ، الشنيع .

ونقيض الباطل ، الحق .

ورب حق شنيع

ورب باطل ، محبوب مشهور .

ولا شك في أن : الأوليات ، وبعض المحسوسات ، والمتواترات ، والمجربات ،

مشهورة - وفي نسخة « مشهور » -

ولكننا قصدنا بهذا ما ليس فيه إلا الشهرة فقط .

وأما المقبولات : فهي المقبول - وفي نسخة « المقبولة » - من أفاضل الناس ،

وأكابر العلماء ، ومشايخ السلف ، إذا تكرر نقل ذلك منهم على ذلك الوجه - وفي

نسخة بدون عبارة « على ذلك الوجه » - ، وفي كتبهم ، وانضاف إلى ذلك حسن

الظن بهم ؛ فإن ذلك يثبت في النفس ثبوتاً ما .

وأما المسلمات : فهي التي سلمها الخصم ، أو كان مشهوراً بين الخصمين

فقط ؛ فإنه يستعمل معه - وفي نسخة « عليه » - دون غيره ، فلا - وفي نسخة

« ولا » - يفارق (المشهور) إلا في العموم والخصوص ؛

فإن (المشهور) تسلمه العامة .

و (هذا) يسلمه الخصم فقط

وأما المشبهات : فهي التي يحتمل في تشبيها - وفي نسخة « تشبها » -

؛ (الأوليات) و (التجريبيات) و (المشهورات) ولا تكون بالحقيقة كذلك ،

ولكنها تقاربها في الظاهر .

وأما المشهورات في الظاهر : فهي كل قول يقبله كل من يسمعه كافة - وفي

نسخة « وهو الذى يقبل كل من سمعه بىادى » - ، بىادى الرأى وأول النظر ،
 وإذا تأمله وتعقبه - وفى نسخة « تأمل وتعقب » - وجده غير مقبول ، وأحس
 - وفى نسخة « وأحسه بكونه فاسداً كقولك » - بكونه فساداً ، كقول القائل :
 أنصر أخاك ظالماً ، أو مظلوماً .

فإن النفس تسبق إلى قبوله ، ثم تنساق - وفى نسخة بدون عبارة « ثم
 تنساق » - إلى أن تتأمل ، فتعلم أن نصرته ظالماً ليس بواجب ^(١) .

(١) هذا التعبير (انصر أخاك ظالماً ، أو مظلوماً) يرد فى بعض الآثار التى تنسب إلى رسول الله
 صل الله عليه وسلم ، ويرد منه تفسيره على لسانه صل الله عليه وسلم أيضاً ،
 وتفسيره الوارد منه هو (أن تنصر أخاك ظالماً ، بأن تكفه عن ظلمه) فكف الظالم عن ظلمه هو
 النصر الحقيقى له ، باعتبارات كثيرة :

منها : أن الظالم حين تنقض ثورة الغضب التى تستول عليه ويكون من آثارها أن يتدفع غير مقدر
 للمواقب فى أعمال عدوانية ظالمة ، حينئذ يجد نفسه نهياً للمسلمين مختلفين .
 أحدهما : هو ثورة ضيقه عليه وتأذيه له ، وهى ثورة تكون أئمة الوقف ، عظيمة التأثير .
 وثانيتها : هو الانتقام منه الذى سوف يقوم به من ذال ظلم هذا الظالم .
 فى كف الظالم عن ظلمه ، والحيلولة بينه وبين تنفيذ ما يدفع به إليه طيشه ، وهو فى حال غضبه ،
 حماية له من أثر هذين العاملين .

ومنها : أن عدالة السماء أخذة مجراها ، وهى لا بد تنتصف للمظلوم من الظالم ، وإن لم يتم ذلك
 فى الدنيا ، فلا بد أن يتم فى الآخرة ، وأن الله يعجز ولا يعجز ، وإن أخذه اليم شديد .
 فى كف الظالم عن ظلمه ، رحمة به من القصاص الإلهى الذى لا سبيل إلى الإفلات منه .

ومنها : أن المجتمع الذى يكون فيه من يكف الظالم عن ظلمه ، هو مجتمع آمن تسود فيه العدالة ،
 ويرترف عليه الأمن ، والطمأنينة ، ومثل هذا المجتمع يكفل السعادة حتى لمن يظن فى نفسه القدرة على ظلم
 الناس والبطش بهم ؛ فإن القوة لله وحده ، وهو قادر على أن يسلط على الظالم من هو أظلم منه .
 فى كف الظالم عن ظلمه ، تثبيت لأركان العدالة ، والأمن فى المجتمع ، اللذين لا غنى عنهما حتى
 لمن تسول له نفسه القدرة على غيره ؛ فإن قدرته هذه عارية يستردها معها له متى أراد ، وأنى أراد .

وتفسير النص على هذا الوجه ليس فيه شاهد ؛ لأن نصرة الظالم بهذا المعنى ؛ إذ يفهمه البصير على
 هذا الوجه ، لا يسهه لإقبوله والثبات عليه ، دون عدول عنه .

وإنما يكون فى النص شاهد ، لو فهم على المعنى السطحى ، وهو أن المرء يلزمه أن يزوجه أخاه فى كل
 ما يفعله ، ويساعد فى إنقاذ مراده ، مهما يكن فعله ومهما يكن مراده ، حتى لو كان ظالماً وعسفاً وجوراً ؛
 فإن هذا المعنى هو الذى تنساق إلى قبوله نفوس العامة بىادى ذى بدء ، متأثرة بما تتضمنه الأخوة من صلوات
 وروابط تتطلب وقوف الأخ إلى جانب أخيه ، ونصرته وتأذيده فى كل ما هو يسيله من أمر ، لكن إذا
 كشف لها عن أن العدالة واجبة الاتباع ، وأقوى نفعاً وأثراً ، وأحق من الأخوة بالاتباع تشبهت العقول إلى
 الحق ، وتطلعت النفوس إلى اتباعه .

وأما المظنونات : فما يفيد غلبة الظن مع الشعور بإمكان نقيضه .

كما أن من خرج ليلاً ، يقال : إنه خائن ؛ إذ لو لم يكن خائناً لم يخرج ليلاً .
وكما يقال : إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » - فلاناً يناجى العدو ،
فهو عدو مثله - وفي نسخة بدون كلمة « مثله » - أيضاً ، مع أنه يحتمل أن يكون
مناجاته إياه ، خداعاً له ، أو حيلة عليه ؛ لأجل الصديق .

وأما الخيالات : فهي مقدمات يعلم أنها كاذبة ، ولكنها تؤثر في النفس ؛
بالترغيب ، والتنفير

كما يشبه (الحلاوة) ؛ (العذرة) فتتفرغ النفس عنه ، مع العلم بأنه كذب .

• • •

فهذه هي المقدمات ، فنذكر - وفي نسخة « فنذكر » - الآن مظان استعمالها .

القول

في مجارى هذه المقدمات

أما الخمسة الأولى ، فإنها تصلح للأقيسة البرهانية ، وهي :
 الأولية
 والتجريبية^(١)
 والحسية
 والتواترية
 والتي قياساتها معها في الطبع

وفائدة البرهان : ظهور (الحق) وحصول (اليقين) .

وأما المشهورات والمسلمات : فهي مقدمات (القياس الجدلى) .

وأما الأوليات وما معها : لو وقعت - وفي نسخة « وضعت » - في (الجدل)
 كان أقوى ، ولكن إنما تستعمل في (الجدل) من حيث إنها مسلمة ؛ (الشهرة) ؛
 إذ لا تفتقر صناعة - وفي نسخة « الجدل » - إلى أكثر منه ، ولا (الجدل)
 فوائد .

الأول : إفحام كل فضولى ومبتدع ، يسلك - وفي نسخة « غير » - طريق
 الحق ، ويكون فهمه قاصراً عن معرفة الحق بالبرهان ، فيعدل معه إلى (المشهورات) التي
 يظن أنها واجبة القبول ، كـ (الحق) ويبطل عليه رأيه الفاسد .

الثاني : أن من أراد أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - يتلقن (الاعتقاد
 الحق) وكان مرتفعاً عن درجة العوام ، و - وفي نسخة « وكان » - لا يقنع بالكلام
 (الخطابي الوعظي) ولم ينته إلى ذروة التحقيق بحيث يطبق الإحاطة بشروط
 (البرهان) فإنه يمكن أن يغرس في نفسه الاعتقاد - وفي نسخة « الحق » - بالأقيسة
 (الجدلية) وهو حال أكثر - وفي نسخة « وهم أكثر » - (الفقهاء) و (طلبة
 العلم) .

(١) إفاضة (التجريبية) لليقين بالمعنى الذى حددناه في مقدمتنا (كتاب معيار العلم) والتي
 أشار إليه النزالي هنا بقوله (ظهور الحق ، وحصوله اليقين) موضع نظر ، فراجع البحث هناك .

الثالث : أن المتعلمين لـ (العلوم الجزئية) مثل (الطب) و (الهندسة) وغيرها ، لاتدعن أنفسهم أن يعرفوا مقدمات تلك العلوم ومبادئها ، هجوماً ؛ (البرهان) في أول الأمر ، ولو صوروا^(١) عليها لم تسمح - وفي نسخة «تسمع أنفسهم» - نفوسهم بتسليمها ، فتطيب نفوسهم لقبولها - وفي نسخة «عليها» بدل «لقبولها» - ، باقيسة جدلية ، من مقدمات مشهورة ، إلى أن يمكن تعريفها ؛ (البرهان)

الرابع : أن من طباع الأقيسة الجدلية ، أنه يمكن - وفي نسخة بدون كلمة «يمكن» - أن ينتج منها طرفا النقيض في المسألة ، فإذا فعل ذلك ، وتأمل موضع الخطأ منهما - وفي نسخة بدون عبارة «هنما» - ، ربما انكشف له وجه الحق بذلك - وفي نسخة «في ذلك» - التفتيش ، ويكفي هذا القدر من صناعة (الجدل) وإلا فهو كتاب برأسه ، ولا حاجة إلى الاشتغال بحكاية ذلك .

وأما الوهيات ، والمشبهات : فإنها مقدمات الأقيسة (المغالطية) ، ولا فائدة لها - وفي نسخة «بها» - أصلاً ، إلا أن تعرف لتحذر وتتوق . وربما يمتحن بها فهم من لا يدري - وفي نسخة «لا يدرك» - أنه قاصر في العلم ، أو كامل ، حتى ينظر كيف يتفصى عنه ؛ وإذ ذاك يسمى (قياساً امتحانياً) وربما يستعمل - وفي نسخة «استعمل» - في (إفصاح) من يخيل إلى العوام أنه (عالم) ويستجهم - وفي نسخة «فنتستهم» - ، فيناظر بذلك بين أيديهم ، ونظهر لهم عجزه - وفي نسخة «عجزهم» - عن ذلك ، بعد أن يعرفوا في الحقيقة وجه الغلط ، - وفي نسخة «فيه» - حتى يعرفوا به قصوره ، فلا يعتدون به . وعند ذلك يسمى (قياساً عنادياً) .

وأما المشهورات في الظاهر ، والمظنونات ، والمقبولات : فتصلح أن تكون مقدمات لـ (القياس الخطائي ، والفقهى) وكل ما لا يطلب به اليقين . فلا - وفي نسخة «ولا» - يخفى فائدة (الخطابة) في أسئلة النفوس ، وترغيبها في الحق ، وتنفيرها عن الباطل .

(١) يعنى لو طلب لإلهم تسليمها وقبولها ، دون إثبات .

وكذا فائدة الفقه .

وفي الخطابة كتاب برأسه ، ولا حاجة إلى حكايته .

وأما الخيالات : فهي مقدمات الأقيسة الشعرية ؛ فإن استعملت (الأوليات)

وما معها في (الخطابة) أو (الشعر) لم يكن استعمالها إلا من حيث (الشهرة)

و (التخيل) وما وراء ذلك ، فليس بشرط فيها - وفي نسخة « فيه » -

وليس يحتاج إلا إلى البيان - وفي نسخة « الإتيان » - (البرهاني) ليطلب ،

و (المغالطى) ليتنى ، فلنقتصر في - وفي نسخة بدون « في » - الحكاية عليها .

خاتمة القول

في

القياس

نذكر (منازات الغلط) لتحذير، وهي عشرة :

الأول : أن (الاحتجاجات) في الأغلب ، تجري مشوشة ، ويشور فيها غلط كثير ، فينبغي أن يتعود الناظر ردها ، إلى الترتيب المذكور ، ليعلم أنه (قياس) أم لا ؟ وإن - وفي نسخة « فإن » - كان ، فهو - وفي نسخة « فهي » - من أى نوع ؟ ومن أى شكل من الأشكال . - وفي نسخة « من الأنواع » - ؟ ومن أى ضرب من الضروب - وفي نسخة « من الأشكال » - ؟ حتى ينكشف - وفي نسخة « له » - موضع التلبس .

الثاني : أن يلاحظ (الحد الأوسط) ويتأمله تأملاً شافياً ، ليكون وقوعه في (المقدمتين) على وجه واحد ؛ فإنه إن تطرق إليه أدنى تفاوت ، بزيادة أو نقصان - وفي نسخة « ونقصان » - ، فسد القياس ، وأنتج غلطاً .
مثاله : أنا - وفي نسخة « إذا » - ذكرنا أن السالبة الكلية تنعكس مثل نفسها ، ولو قال قائل :

لا دن واحد في شراب - وفي نسخة « في الشراب » - .
صدق .

وعكسه وهو أنه - وفي نسخة « أن » - :

لا شراب واحد ، في دن
لا يصدق .

وهذا سببه ، أنه لم يراع شرط العكس ؛ بل الواجب أن يقال :
لا دن واحد شراب .

فلا شراب واحد ، دن - وفي نسخة « ولا شراب واحد بدن » -
وهذا صادق .

فأما إذا زيد (في) وقيل - وفي نسخة « قليل » -
لا دن واحد (في) شراب .

فمكسه - وفي نسخة « عكسه وهو أنه » - هو :
لا شيء واحد مما هو في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - الشراب ، دن .
وهو أيضاً صادق .

وموضع الغلط أن (الممول) في هذه القضية ، هو قولك (في شراب)
لا (مجرد الشراب)

فينبغي أن يصير هو بكماله ، موضوعاً في (العكس)
و - وفي نسخة « فإذا » - إذا راعيت ذلك ، صدق العكس .

الثالث : أن - وفي نسخة « وهو أن » - يراعى « الحد الأصغر » و (الحد

الأكبر) حتى

لا يكون بينهما .

وبين طرفي التقيض - وفي نسخة « النتيجة » -

تفاوت البتة ؛ فإن (القياس) يوجب اجتماع الحدين من غير تفاوت ، وهذا
يعرف بما ذكرناه - وفي نسخة « ذكرنا » - في (شروط التقيض)

الرابع : أن يتأمل في (الحدود الثلاثة) و طرفي النتيجة ، حتى لا يكون فيهما
(اسم مشترك) ؛ فإن (الاسم) ربما يكون واحداً - وفي نسخة « واحد » - ،
(المعنى) متعدد - وفي نسخة « متعدداً » - ، فلا يصح (القياس) .

وهذا أيضاً يعرف من (شروط التقيض) .

الخامس : أن يراعى حروف^(١) (الضمير) ، مراعاة محققة ؛ فإنه تختلف

(١) يطلق المنطقة أحياناً على (الضائر) (حروفاً) وعلى (الأفعال) (كلمات) فهو اصطلاح :
ولا مشاحة في (الاصطلاح) .

(جهات احتماله) ويشور منه غلط ، كما لو قال :

كل ما عرفه العاقل ، ذ (هو) كما عرفه .

فقوله (هو) ربما يرجع إلى (المعلوم) ، وربما يرجع إلى (العالم) ؛ إذ قد تقول :

وهو قد عرف الحجر .

فهو إذن حجر .

السادس : أن لا تقبل (المهملات) فلإنها تخيل (الصدق) ولو حصر

(المهمل) - وفي نسخة بدون كلمة «المهمل» - تنبه العقل لكونه (كاذباً) ؛

فإذا قيل :

الإنسان في خسر .

قبلته - وفي نسخة «قبله» - النفس ، وصدقت - وفي نسخة «وصدق» -

به ، ولو حصر وقيل - وفي نسخة «فقيل» - :

كل إنسان لا محالة في خسر ، تنبه العقل لكون ذلك غير واجب على العموم .

فإذا قيل : صديق عدوك عدوك ، قبله النفس

وإذا حصر وقيل :

كل من هو صديق عدوك ، فلا بد أن يكون عدوك '

تنبه العقل لكون ذلك غير واجب بالضرورة -- وفي نسخة بدون عبارة

«بالضرورة» - ، على العموم .

السابع : أنك قد تصدق بـ (مقدمة القياس - وفي نسخة «بمقدمة في القياس» -

ويكون سبب التصديق أنك طلبت له (نقيضاً) بذهنك ، فما وجدته ، وهذا

لا يوجب التصديق ، بل صدق إذا علمت أنه ليس له نقيض في نفسه ، لا أنك

لم تجده ؛ فإنه ربما يكون وأنت لا تجده في الحال ، كتصديقك بقول القائل :

إن الله قادر على كل أمر .

إذ لا - وفي نسخة «لم» - يخطر ببالك شيء إلا وتصديق أن الله - وفي نسخة

«بأنه» - قادر عليه ، إلى أن يخطر ببالك أنه - وفي نسخة «بأنه» - :

لا يقدر^(١) على خلق مثله .

فتبينه لخطئك في التصديق ، فالصادق - وفي نسخة « بل الصادق » - أنه :

قادر على كل أمر ممكن - وفي نسخة بدون كلمة « ممكن » - في نفسه .

وهذا ليس له نقيض^(٢) في نفسه البتة

الثامن : أن يراعى أن - وفي نسخة « يراعى حتى » - لا تجعل (المسألة)^(٣)

مقدمة في (القياس) ، فتكون - وفي نسخة « فتكون صادرة على المطلوب نفسه » -

قد صادرت على نفس المطلوب ، كما يقال :

إن الدليل على أن :

كل حركة تحتاج إلى محرك .

إن المتحرك لا يتحرك بنفسه ،

فإن هذه نفس الدعوى ، وقد غير لفظه - وفي نسخة « لفظها » - وجعله دليلاً .

التاسع : أن لا يصحح الشيء بأمر ، لا يصحح ذلك الأمر إلا بالشيء ،

كما يقال :

إن النفس لا تموت

لأنها فاعلة على الدوام .

ولا يعلم أنها فاعلة على الدوام ، ما لم يعلم أنها : لا تموت ، وبذلك يثبت

دوام فعلها .

العاشر : أن تحترز عن (الوهميات) و (المشهورات) و (المشبهات) .

فلا - وفي نسخة « ولا » - تصدق إلا بـ (الأوليات) و (والحسيات) و (ما معها)^(٤)

• • •

(١) يشهد الله أني لا أحب مثل هذه الأمثلة ، فإن (ذى القدرة) عن الله ، أمر تنفر منه نفوس المؤمنين ، مهما كان متعلق هذه (القدرة المنفية) .

(٢) أى ليس له نقيض صادق .

(٣) يعنى : (المسألة) المطلوب الذى يريد أن يثبت .

(٤) يقصد بـ (ما معها) (التجريبيات) و (المتواترات) و (القضايا التى قياساتها معها)

انظر ما سبق ص ١٠٢ .

ثم لاحظ أن (التجريبيات) لنا فيها رأى ذكرناه في مقدمتنا (كتاب معيار العلم) فراجع

فإذا راعيت هذه الشروط ، كان قياسك لا محالة (صادق النتيجة) ، وحصل
 به (يقين) لاشك فيه ، وإن - وفي نسخة « ولو » - أردت أن تشكك نفسك
 لم تقدر^(١) عليه .

النتيجة

(١) هذا هو ضابط اليقين ، فهل (التجريبيات) تستطیع أن تفيد هذا النوع من (اليقين) ؟

الفن الخامس

من الكتاب - وفي نسخة بدون عبارة « من الكتاب »

في

لواحق القياس والبرهان

- وفي نسخة « وتنعطف فائدتها عليه ، وهي أربعة فصول » -

الفصل الأول

في

المطالب العلمية وأقسامها

وتعنى بها الأسئلة التي تقع في العلوم ، وهي أربعة :

مطلب (هل) : وهو سؤال عن (وجود) الشيء

ومطلب (ما) : وهو سؤال عن (ماهية) الشيء .

ومطلب (أى) : وهو سؤال عن (فصل) الشيء الذي يفصله عن

شيء يشاركه في (جنسه) - وفي نسخة « فيه » -

ومطلب (لم) : وهو طلب (العلّة) .

• * •

أما مطلب (هل) : فهو على وجهين :

أحدهما : عن - وفي نسخة بدون كلمة « عن » - (أصل الوجود) كقولك :

هل الله موجود .

وهل الخلاء موجود ؟

والثاني : عن حال الشيء كقولك :

هل الله مرید ؟

وهل العالم حادث ؟

ومطلب (ما) : وهو - وفي نسخة بدون عبارة « وهو » - على وجهين :

أحدهما : ما يراد أن يعرف به - وفي نسخة « أحدهما : لا يعرف » - مراد

المتكلم بلفظ ما ، لم يفسرهُ ، كما إذا قال (عُقار) فيقال : ما الذى يراد به
- وفى نسخة « نريد » به ؟ - فيقول : (الحمر) .

والثانى : أن يطلب حقيقة الشيء فى نفسه .

كما يقال : ما العقار ؟

فيقول - وفى نسخة « يقال » - هو الشراب المسكر المعتصر من العنب .

ومطلب (ما) :

بالمعنى الأول : يتقدم على مطلب (هل) فإن من لم يفهم (الشيء) لا يسأل

عن وجوده .

وبالمعنى الثانى : يتأخر عن مطلب (هل) لأن ما لم يعلم وجوده ، لا يطلب

ماهيته .

وأما مطلب - وفى نسخة « ومطلب » - (أى) : فهو - وفى نسخة « فإنه » -

سؤال عن (الفصل) و (الخاصة) .

ومطلب (لم) : على وجهين :

أحدهما : سؤال عن (علة الوجود) كقولك :

لم احترق هذا الثوب ؟

فتقول : لأنه وقع فى النار .

والآخر : سؤال عن (علة الدعوى) وهو أن تقول :

لم قلت : إن الثوب قد وقع فى النار ؟

فتقول : - وفى نسخة بدون عبارة « فتقول » - لأنى رأيته ووجدته - وفى

نسخة « لأنى وجدته » - محترقاً .

ومطلب (ما) و (أى) : للتصور .

ومطلب (هل) و (لم) : للتصديق .

الفصل الثاني

في ان القياس البرهاني ينقسم إلى :
 ما يفيد علة وجود النتيجة
 وإلى ما يفيد علة التصديق بالوجود

فالأول : يسمى (برهان لم)

والآخر : يسمى (برهان إن)

ومثالها : - وفي نسخة « ومثاله » - أن من ادعى أن في موضع - وفي نسخة « في موضوع » - دخانا .

ف قيل له : لم قلت ؟

فقال - وفي نسخة « قال » - لأن ثمت ناراً - وفي نسخة « نار » - .
 وحيث كان نار ، فثمت دخان .
 فإذا ثمت دخان .

فقد أفاد برهان (لم) وهو علة التصديق، بأن ثمت دخانا وفي نسخة « دخان » -
 وعلة وجود الدخان - وفي نسخة « أو بعلة الدخان » -

• • •

فأما إذا - وفي نسخة « فإذا » - قال : ثمت نار .

ف قيل له : لم .

وقال : لأن ثمت دخانا . وحيث كان دخان ، فثمت نار . فقد أفاد :
 علة التصديق بوجود النار .

ولم يفد علة وجود النار ، وأنه بأى سبب حصل في ذلك الموضع .

وبالجملة : المعلول يدل على العلة .

والعلة أيضاً تدل على المعلول .

ولكن المعلول لا يوجب العلة .

والعلة توجهه - وفي نسخة «توجب المعلول» -

فهذا هو المراد بالفرق بين

(برهان إن) .

و (برهان لم)

بل (أحد المعلولين) - وفي نسخة «فهذا هو المراد بل أحد المعلولين» - قد

يدل على (المعلول الآخر) إن - وفي نسخة «إذا» - ثبت تلازمهما ، بأن كانا

- وفي نسخة «وهما جميعاً» - جميعاً معلول علة واحدة .

وليس من شرط (برهان لم) أن يكون علة لوجود (الحد الأكبر) مطلقاً ،

بل إن كان علة لاتصاف (الحد الأصغر) - وفي نسخة «لاتصاف الأصغر» -

؛ (الحد الأكبر) كفى . أعنى أن يكون علة لكونه فيه .

فإنك تقول :

الإنسان حيوان .

وكل حيوان جسم .

فالإنسان جسم .

فهذا (برهان لم) لأن (الحد الأوسط) علة وجود الأكبر في الأصغر ،

فإن الإنسان كان جسماً ؛ لأنه حيوان .

أى الجسمية صفة ذاتية لـ (الحيوان) تلحقه من حيث إنه (حيوان) لا لمعنى

أعم ، ككونه - وفي نسخة «لكونه» - (موجوداً) ولا لمعنى أخص ، ككونه -

وفي نسخة «لكونه» - (كاتباً) و (طويلاً) .

الفصل الثالث

في الأمور التي عليها مدار العلوم البرهانية

وهي أربعة :

- الموضوعات .
والأعراض الذاتية .
والمسائل .
والمبادئ .

الأول : الموضوعات

ونعني بها - وفي نسخة بدون عبارة « بها » - أن لكل علم لا محالة (موضوعاً) - وفي نسخة « موضوعاً لا محالة » - ينظر فيه ، ويُطلب في ذلك العلم أحكامه ، كـ (بدن الإنسان) للطب .

و (المقدار) للهندسة .

و (العدد) للحساب .

و (النغمة) للموسيقى .

و (أفعال المكلفين) للفقهاء .

وكل علم من هذه العلوم ، فلا يوجب - وفي نسخة « فلا يجب » - على المتكفل به ، أن يثبت وجود هذه الموضوعات فيه - وفي نسخة « في علمه » -

فليس على (الفقيه) - وفي نسخة « للفقهاء » - أن يثبت أن للإنسان (فعلاً) .

ولا على (المهندس) أن يثبت أن (المقدار) عرض موجود ، بل

يتكفل بإثبات ذلك - وفي نسخة « في علم » - علم آخر .

نعم عليه أن يفهم هذه الموضوعات ، بمحدودها ، على سبيل التصور

الثاني : الأعراض الذاتية .

ونعني بها (الخواص التي تقع في موضوع ذلك العلم) ولا تقع خارجه - و

نسخة « خارجاً » - عنه .

كـ (المثلث) و (المربع) لبعض (المقادير) .

و (الانحناء) و (الاستقامة) لبعضها .

وهي أعراض ذاتية لموضوع (الهندسة)
 وك (الزوجية) و (الفردية) للعدد .
 وك (الاتفاق) و (الاختلاف) للنغمات ، أعنى التناسب .
 وك (المرض) و (الصحة) للحيوان .

• • •

ولابد في أول كل علم من فهم هذه الأعراض الذاتية ، بمحدودها ، على سبيل
 التصور .

فأما وجودها في الموضوعات ، فلإنما يستفاد من - وفي نسخة « منه » - تمام
 ذلك العلم - وفي نسخة بدون كلمة « العلم » - إذ مراد العلم - وفي نسخة « إن كان
 مراد العالم » - أن يبرهن عليه فيه .

الثالث : المسائل .

وهي عبارة عن اجتماع هذه الأعراض الذاتية ، مع الموضوعات
 وهي مطلوب كل علم ، ويسأل عنها فيه - وفي نسخة بدون عبارة « فيه » -
 فمن حيث يسأل عنها - وفي نسخة بدون عبارة « عنها » - فيه ، تسمى (مسائل)
 ذلك العلم .

ومن حيث تُطلب ، تسمى (مطالب) .

ومن حيث إنها نتيجة البرهان - وفي نسخة « ومن حيث يتجها بالبرهان » -
 تسمى (نتائج) .

والمسمى واحد ، وتختلف هذه الأسماء والعبارات - وفي نسخة بدون « والعبارات » -
 باختلاف الاعتبارات .

وكل مسألة برهانية في علم :

فإنما أن يكون موضوعها

موضوع ذلك العلم .

أو الأعراض الذاتية في ذلك العلم لموضوعه .

فإن كان هو الموضوع :

فإنما أن يكون (نفس الموضوع)

كما يقال في الهندسة :

كل مقدار مشارك لمقدار آخر - وفي نسخة بدون كلمة « آخر » - يجانسه ولا -
وفي نسخة « أوبيانيه » - يباينه .

- وفي نسخة « ومطلب هذا » - وكما يقال في (الحساب) :

كل عدد فهو شطر - وفي نسخة « شرط » - طرفيه اللذين - وفي نسخة « الذي » -
بعدهما - وفي نسخة « فيه » - بعدد واحد ، كـ (الخمسة) فلأنها شطر مجموع
(الستة والأربعة) ومجموع (الثلاثة والسبعة) ومجموع الاثني والثمانية ، ومجموع
(الواحد والتسعة) .

وإما أن يكون هو (الموضوع مع أمر ذاتي) أعني العرض الذاتي :

كما يقال في الهندسة :

المقدار المباين لشيء ، مباين لكل مقدار يشاركه - وفي نسخة « المقدار
المباين ليس بمباين لكل مقدار يشاركه » -

فقد أخذ - وفي نسخة « أخذ فيه » - (المقدار المباين) لا المقدار
المجرد . و (المباين) عرض ذاتي للمقدار .

وكما يقال في (الحساب) :

كل عدد منصف ، فضرب - وفي نسخة « فيضرب » - نصفه في
نصفه ، ربع ضرب كله في كله . فإنه أحد (العدد المنصف) لا العدد وحده .

وإما أن يكون (نوعاً) من موضوع العلم :

كما يقال :

الستة عدد تام .

فإن الستة نوع من العدد .

وإما أن يكون (نوعاً مع عرض - وفي نسخة « مع أثر ذاتي » - ذاتي) :

كما يقال في الهندسة :

كل خط مستقيم ، قام على خط مستقيم آخر - وفي نسخة بدون كلمة « آخر » -
حصل منهما زاويتان مساوية - وفي نسخة « متساويتان » - لقاؤمتين .

ف (الخط) نوع من المقدار ، الذي هو الموضوع - وفي نسخة « موضوع » -

و (المستقيم) عرض ذاتي فيه .
 وإما أن يكون: (عرضاً) : وفي نسخة « أثر » -
 كقولك في (الهندسة) .

كل مثلث فز وإياه مساوية لقاومتين .
 فإن - وفي نسخة « فأما » - (المثلث) من الأعراس الذاتية لبعض المقادير .

• • •

فإذن لا يخلو (موضوعات) - وفي نسخة « موضوع من المسائل البرهانية
 والعلوم عن » - المسائل البرهانية في العلوم، عن هذه الأقسام الخمسة .
 وأما (معمولها) فهو - وفي نسخة « فهمي » - الأعراس الذاتية الخاصة بذلك
 - وفي نسخة « لذلك » - الموضوع .

الرابع : المبادئ .

ونعني بها (المقدمات المسلمة) في ذلك العلم التي تثبت - وفي نسخة « تثبت
 بها » - مسائل ذلك العلم ، وتلك - وفي نسخة « ولا تثبت » - لا تثبت في ذلك
 العلم . ولكن :

إما أن تكون أولية - وفي نسخة « أولياً » - ، فتسمى (علوماً متعارفة) كقولهم
 في (أول أفقليدس) إذا أخذ من المتساويين متساويين ، كان الباقي متساوياً .
 وإذا زيد - وفي نسخة « عليها » - متساويان ، كانا متساويين .

وإما أن لا تكون أولية - وفي نسخة « أولياً » - ولكن تسلم - وفي
 نسخة « يتسلم » - من المتعلم - وفي نسخة « من المعلم » -

فإن سلمها عن طيب - وفي نسخة « فإن سلم عن طيبة » - نفس تسمى (أصولاً
 موضوعة) - وفي نسخة « موضوعاً » - وإن بقي في نفسه عناد تسمى (مصادرات)
 - وفي نسخة « مصادرة » - يصير عليها - وفي نسخة « يسلم ذلك على أن يصبر عليه
 إلى أن يتبين له في علم آخر -

كما يقال في (أول أفقليدس) :

لا بد - وفي نسخة « انه » بدل « لا بد » - أن نسلم أن كل نقطة يمكن أن تكون
 مركزاً - وفي نسخة « نقطة مركز » - فإنه يمكن أن يعمل عليها دائرة .

ومن الناس من ينكر تصور - وفي نسخة « تصوير » - (الدائرة) على وجه تكون
 الخطوط من المركز إلى المحيط متساوية ، ولكن يصادر عليها - وفي نسخة « عليه » -
 في ابتداء العلم .

الفصل الرابع

في

بيان جميع شروط مقدمات البرهان - وفي نسخة « في جميع شروط » -
وهي أربعة :

أن تكون : - وفي نسخة بدون عبارة « أن تكون » -

صادقة - وفي نسخة « وضرورية » -

وأولية - وفي نسخة « وذاتية » -

أما الصادقة : فنعني بها (اليقينية) .

ك (الأوليات) و (المحسوسات) وما معها .

وقد سبق هذا الشرط .

وأما الضرورية - وفي نسخة « الضرورة » - فنعني بها أن تكون مثل (الحيوان)

ل (الإنسان) .

لا مثل (الكاتب) ل (الإنسان) .

هذا إن كان يطلب منها نتيجة ضرورية - وفي نسخة « ضرورته » - فإن

(المقدمة) إذا لم تكن ضرورية ، لم توجب - وفي نسخة « يجب » - على العقل

- وفي نسخة « ضرورة » - التصديق بالنتيجة الضرورية .

وأما الأولية فنعني بها أن يكون (المحمول) في (المقدمة) ثابتاً ل (الموضوع) لأجل

الموضوع ، كقولك - وفي نسخة بدون عبارة « كقولك » - : كل حيوان جسم .

فإنه جسم ؛ لأنه حيوان - وفي نسخة « لأنه جسم لا لأنه حيوان » - لالمعنى -

وفي نسخة « بل للمعنى » - أعم منه - وفي نسخة « لا كقولك » - كقولك . الإنسان

جسم .

فإنه ليس جسماً لأنه إنسان ، بل لأنه حيوان . ثم لكونه حيواناً كان جسماً ،
 ذ (الجسمية) أولاً ، ل (الحيوان) ثم بواسطته ل (الإنسان) .

ولا لمعنى أخص منه - وفي نسخة « فيه » - ك (الكاتب) ل (الحيوان) - وفي
 نسخة « للإنسان للحيوان » - فإنه ليس له ذلك ل (الحيوانية) بل ل (الإنسانية) وهي
 أخص .

ذ (الأولى) ما - وفي نسخة « مما » - ليس بينه وبين الموضوع واسطة - وفي
 نسخة « بواسطة » - فيكون لتلك الواسطة أولاً ، ثم بواسطتها له ثانياً - وفي نسخة
 نسخة « بدون كلمة » ثانياً -

هذا شرط في المقدمات الأولية .

فأما في مقدمات كانت نتيجة أقيسة ، ثم جعلت مقدمات في قياس آخر
 فلا يشترط ذلك فيها - وفي نسخة « فيه » - بل تشترط الضرورية ، والدانية .

وأما وفي نسخة « فاما » - الداتي : فهو احتراز من - وفي نسخة « احتراز ولا عن » -
 الأعراض الغريبة ، فإن العلوم لا ينظر فيها للأعراض - وفي نسخة « في
 الأعراض » - الغريبة .

فلا - وفي نسخة « ولا » - ينظر المهندس في أن (الخط المستقيم) أحسن ، أو (المستدير)
 ولا في أن (الدائرة) هل تضاد المستقيم .

لأن (الحسن) و (المضادة) غريب عن موضوع علمه ، وهو (المقارن)
 فإنها - وفي نسخة « فإنه » - تلتحق (المقدار) - وفي نسخة « بالمقدار » - لا لأنه
 - وفي نسخة « لا أنه » - مقدار بل بوصف أم منه ككونه (موجوداً) أو غيره .

والطبيب لا ينظر في أن (الجراحة) (مستديرة) أم لا ؛ لأن الاستدارة
 لا تلتحق (الجرح) لأنه جرح ؛ بل لأمر أم منه .

وإذا قال الطبيب :

هذا الجرح بطنى البرء ؛ لأنه مستدير ، والدوائر أوسع الأشكال
لم يكن ما ذكره علماً طبياً ، ولم يدل ذلك على علمه بالطب ، بل بالهندسة .
فإذن لا بد أن يكون محمول المسألة في العلوم ذاتياً .
وفي المسألة ذاتياً — وفي نسخة « وفي المقدمات ذاتياً » —

ولكن بينهما فرقاً — وفي نسخة « فرق » — ما ، وهو أن الذاتى — وفي نسخة بدون
عبارة « وهو أن الذاتى » — يطلق هاهنا للمعنيين :

أحدهما : أن يكون داخلًا في حد الموضوع كـ (الحيوان) لـ (الإنسان) فإنه
ذاتى فيه ؛ لأنه يدخل فيه ؛ إذ معنى الإنسان أنه : حيوان مخصوص — وفي نسخة
« الإنسان حيوان بصفة مخصوصة » . -

والثانى : أن يكون الموضوع داخلًا في حده ، لا هو داخل — وفي نسخة
« داخل » — في حد الموضوع .
كـ (القطوسة) لـ (الأنف) .
و (الاستقامة) لـ (الخط) — وفي نسخة « الخط » ؛ —

فإن (الأفتس) عبارة عن ذى أنف بصفة مخصوصة بالأنف ، فدخل —
وفي نسخة « فالأنف يدخل » — في حده لا محالة .

والذاتى بـ (المعنى الأول) محال أن يكون محمولًا في المسائل المطلوبة في العلوم ؛
لأن الموضوع لا يعلم إلا به .

فينتقد العلم به ، على العلم بالموضوع ، فكيف يكون حصوله للموضوع مطلوباً ؟

فإن من لا يفهم — وفي نسخة « لا يفهم » — (المثلث) بحده على سبيل التصور
لا يطلب أحكامه ، فيجوز أن يطلب أن زواياه مساوية لزاويتين ، أم لا ؟

وأما - وفي نسخة «فأما» - أن يطلب أنه شكل أم لا؟ فهو محال ، لأن الشكل يفهم أولاً ، ثم يفهم انقسامه إلى ما يحيط به ثلاثة أضلاع ، وهو المثلث ، أو أربع - وفي نسخة « أو أربعة » - وهو المربع . فالعلم به يتقدم عليه .

وأما المقدمات : فينبغي أن تكون محمولاتها ذاتية .

ويجوز أن يكون محمولي المقدمتين ذاتياً بالمعنى الآخر . ولا يجوز أن يكون كلاهما ذاتياً بالمعنى الأول ؛ لأن النتيجة تكون معلومة قبل المقدمة ؛ لأن (ذات) الذاتى بذلك المعنى ، ذاتي ؛ ولا - وفي نسخة « فلا » - يجوز أن يقال كل إنسان حيوان .

وكل حيوان جسم .

فكل إنسان جسم .

على أن هذا مطلوب ؛ لأن العلم بالجسمية يتقدم على العلم بالإنسان .

فإذا كان موضوع المسألة هو الإنسان ، فلا بد أن يكون أولاً - وفي نسخة « أولاً أن يكون » - متصوراً ، حتى يطلب حكمه ؛ إذ - وفي نسخة « ومتصور » - متصور (الإنسان) متصور (الحيوان) و (الجسم) من قبل ، لا محالة ؛ إذ يفهم الجسم ، وأنه ينقسم :

إلى الحيوان وغيره .

ثم الحيوان ينقسم .

إلى الناطق وغيره .

ولكن يجوز أن يكون .

محمول المقدمة الصغرى ذاتياً بالمعنى الأول .

ومحمول - وفي نسخة بدون كلمة « ومحمول » - الكبرى ذاتياً بالمعنى الثاني .

وكذا - وفي نسخة « فكذا » - العكس .

• • •

هذا ما أردنا تفهيمه وحكايته - وفي نسخة « وحكايته من المنطق ، ثم نذكر

بعد هذا العلم الإلهيات عندهم إن شاء الله تعالى » -

الفن الثاني

الإلهيات

بسم الله الرحمن الرحيم

— وفي نسخة بزيادة « رب يسر ولا تعسر » —

اعلم أن — وفي نسخة بدون عبارة « اعلم أن » — عادتهم جارية بتقديم الطبيعي ، ولكن أثرنا تقديم هذا ^(١) ؛ لأنه أهم ، والخلاف فيه أكثر لأنه غاية العلوم ومقصدها ، وإنما يؤخر لغموضه ، وعسر الوقوف عليه قبل الوقوف على « الطبيعي » ولكننا — وفي نسخة « ولكن » — نورد في حقل ^(٢) الكلام من (الطبيعي) ما يتوقف عليه فهم المقصود .

ونستوفى حكاية مقاصد هذا العلم في :

مقدمتين .

وخمس مقالات :

المقالة الأولى : في أقسام الوجود وأحكامه .

والثانية : في سبب الوجود كله — وفي نسخة بدون عبارة « كله » — وهو الله تعالى .

والثالثة : في صفاته .

والرابعة : في أفعاله ونسبة الموجودات إليه .

والخامسة : في كيفية وجودها منه على مذهبهم ^(٣)

(١) يعنى (الإلهي) .

(٢) قال في المختار (الخلل : الفرقة بين الشينين . والجمع : خلال) .

(٣) تذكير بما قرره في المقدمة من أن هذا الكتاب مؤلف لشرح مذاهب الفلاسفة ، توشت للرد

عليها في الكتاب الخمسين لذلك ، والذي ساء الذرائع قبل أن يؤلفه به (تهاوت الفلاسفة) .

المقدمة الأولى

في

تقسيم العلوم

لا شك في أن لكل علم موضوعاً ، يُبحث فيه عن أحوال ذلك الموضوع .
والأشياء الموجودة التي يمكن أن يكون منظوراً فيها في العلوم ، تنقسم :
إلى ما وجوده - وفي نسخة « وجودها » - بأفعالنا ، كالأعمال - وفي نسخة
« كسائر الأعمال » - الإنسانية : من السياسات ، والتدبيرات ، والعبادات ،
والرياضات ، والمجاهدات ، وغيرها .

وإلى ما ليس وجوده - وفي نسخة « وجودها » - بأفعالنا ، كالسما ، والأرض ،
والنباتات . - وفي نسخة « والنبات » - والحيوان . والمعادن ، وذوات الملائكة ،
والجن . والشياطين ، وغيرها .

فلا جرم ينقسم العلم الحكيم إلى قسمين :

أحدهما : ما يعرف به أحوال أفعالنا ، ويسمى (علماً عملياً) وفائدته أن
ينكشف به وجوه الأعمال التي بها تنتظم مصالحنا في الدنيا ، ويصدق لأجله رجاؤنا
في الآخرة .

والثاني : ما نعرف - وفي نسخة « يعرف به أحوال » - فيه أحوال الموجودات ؛
- وفي نسخة « كلها » - لتحصل في نفوسنا - وفي نسخة « أنفسنا » - حياة الوجود
كله على ترتيبه ؛ كما تحصل الصورة المرئية في المرآة .
ويكون حصول ذلك في نفوسنا ، كما لا لنفوسنا ؛ فإن استعداد النفس لقبولها^(١)
هو - وفي نسخة « هي » - خاصة النفس ؛ فتكون في الحال فضيلة ، وفي الآخرة
سبباً للسعادة^(٢) - كما سيأتي - ويسمى (علماً نظرياً) .

وكل واحد من العلمين ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

(١) أي قبول حياة الوجود كله .

(٢) انظر كيف يجعل الفزالي العلم النظري الصرف مدخلة في سعادة الآخرة .

أما العملى : فينقسم إلى ثلاثة أقسام :

أحدها - وفي نسخة «إحداها» - : العلم بتدبير المشاركة التى - وفي نسخة بدون كلمة «التى» - للإنسان ، مع الناس كافة ؛ فإن الإنسان خلق مضطراً إلى مخالطة الخلق ، ولا ينتظم ذلك على وجه يؤدى إلى حصول مصلحة الدنيا ، وصالح الآخرة ، إلا على وجه مخصوص .

وهذا علم أصله العلوم الشرعية ، وتكمله ^(١) العلوم السياسية المذكورة فى تدبير المدن وترتيب أهلها .

والثانى : علم - وفي نسخة بدون كلمة «علم» - تدبير المنزل ، وبه يعلم وجه المعيشة ، مع الزوجة ، والولد ، والخادم ، وما يشتمل المنزل عليه ^(٢)

والثالث : - وفي نسخة «الثالث» - : علم الأخلاق ، وما ينبغى أن يكون الإنسان عليه ؛ ليكون خيراً فاضلاً ، فى أخلاقه ، وصفاته .

• • •

ولما كان الإنسان لاجمالة :

إما وحده .

وإما مخالطاً لغيره ، وكانت المخالطة :

(١) هكذا يعتبر الفزالي (الشريعة الإسلامية) أصلاً تستمد منه المبادئ التى من شأنها تنظيم علاقة الإنسان بغيره ، ولكنه لا يمانع فى أن يساعد الشريعة فى هذا المجال ما يسمى بـ (العلوم السياسية) وما إليها ، ومن شأن المساعد والمكمل أن لا يمارض أو يناقض .

وعلى هذا الأساس يفسح رجال الإسلام من ذوى الصدارة فيه ، صدورهم للأفكار التى من شأنها أن تأخذ بناصر الجماعة ، وتوفر لها أسباب العيش الرغيد ، والحياة المهنئة الآمنة ، ويرون فيها مساعداً ومكلاً لشريعة الإسلام التى من أكبر همها توزير ذلك للناس ، وما دامت شريعة الإسلام ، مستمدة من وحى الله الذى استخلف الإنسان فى الأرض ، ليحمرها ، ويسعد بجزائرها ، من غير أن ينسى طبيعة وجوده القائمة على أساس أنه حيوان ناطق ، أى حيوان ملك ، وأن حياته المنتهية فى هذه الأرض جزؤ من حياة طويلة تستكمل على نحو آخر يعلمه الله ، فإنها لا يمكن أن تعارض شيئاً يمكن أن يساعد على بلوغ هذه الغاية ، ولا أن يمارضها شئ . كذلك ؛ فإن الحق لا يضاد الحق .

(٢) لم ينص الفزالي على أن هذا العلم أصله الشريعة ، كما نص على ذلك مع العلم الأول ، ولعله لم يفعل ذلك إلا إختصاراً فى القول ، واعتاداً على لفظة اللبيب التى لا يفتيح عن بانه أن الشريعة الإسلامية ، قد فصلت القول فى مسائل الأولاد ، والآباء ، والأزواج ، والزوجات ، والخدم ، تفصيلاً لا يدع للرغبة فى الاستزادة مجالاً .

إما خاصة . مع أهل المنزل .
 وإما عامة مع أهل البلد^(١) .
 انقسم العلم بتدبير هذه الأحوال الثلاثة ، إلى ثلاثة أقسام لا محالة .

• • •

وأما العلم النظرى . فثلاثة :

أحدها : - وفي نسخة « إحداهما » - . يسمى (الإلهى) و (الفلسفة الأولى)

و الثانى : يسمى (الرياضى) و (التعليمى) - وفي نسخة « والتعليم » -
 و (العلم الأوسط) .

و الثالث : يسمى (العلم - وفي نسخة بدون كلمة « العلم » - الطبيعى) و (العلم الأدنى) .

وإنما انقسم إلى - وفي نسخة بدون كلمة « إلى » - ثلاثة أقسام : لأن الأمور المعقولة لا تخلو :

إما أن تكون بريئة - وفي نسخة « بريئاً » - عن المادة . والتعلق بالأجسام المتغيرة المتحركة - وفي نسخة « والمتحركة » -

كذات الله تعالى . وذات العقل - وفي نسخة « وذوات العقول » - والوحدة . والعنة . والمعاول . والمواقفة . والمخالفة . والوجود . والعدم . ونظائرها .
 فإن هذه الأمور يستحيل ثبوت بعضها للمواد . كذات العقل .

وأما بعضها فلا يجب لها أن يكون في المواد . وإن كان قد يعرض - وفي نسخة « فا » - ذلك . كالوحدة والعلة . فإن الجسم أيضاً قد يوصف بكونه علة واحدة - وفي نسخة « وواحداً » - . كما يوصف العقل . ولكن ليس من ضرورتها أن تكون في المواد .

وإما أن تكون متعلقة - وفي نسخة « متعلقاً » - بالمادة : وهذا لا يخلو :

إما أن يكون بحيث يحتاج إلى مادة معينة - وفي نسخة « حتى لا يمكن أن يتحصل في الوهم برياً عن مادة معينة كالإنسان » - كالإنسان . والنبات .

(١) هذا اختصار في القول : فأهل البلد مثال فقط للمعاملة العامة . لأنه المحيط الذى تقع فيه .

فقد سبق أن قال عن هذا القسم (العلم بتدبير المشاركة التى للإنسان مع الناس كافة) .

والمعادن ، والسماء ، والأرض ، وسائر أنواع الأجسام .
 وإما أن يمكن تحصيلها في الوهم برينة عن - وفي نسخة « من غير » ؛ - مادة
 معينة :

كالمثلث ، والمربع ، والمستطيل ، والمدور .
 فإن هذه الأمور ، وإن كانت لا يتقوم وجودها إلا في مادة معينة ،
 ولكن - وفي نسخة « معينة فليس » - ليس يتعين لها في الوجود ، على سبيل الوجوب
 مادة خاصة ؛ إذ قد تعرض في الحديد ، والخشب ، والتراب ، وغيره .
 لا كالإنسان ؛ فإن مفهومه لا يمكن أن يحصل إلا في مادة معينة من
 لحم ، وعظم ، وغيرهما . فإن فرض من خشب لم يكن إنساناً .

والمربع مربع ، - وفي نسخة : بزيادة لفظة « كانه » - من لحم أو طين ، أو خشب .
 وهذه الأمور يمكن تحصيلها في الوهم من غير التفات إلى مادة .
 والعلم - وفي نسخة « فالعلم » - الذي يتولى النظر فيما هو برىء عن المادة -
 وفي نسخة « المادة بالكلية هو الإلهي والعلم الذي يتولى النظر فيما هو برىء عن المادة في
 الوهم » - في الوهم ، لا في الوجود ، هو (الرياضي) والذي يتولى النظر فيما لا يستغنى
 عن المواد المعينة - وفي نسخة « والعلم الذي يتولى النظر في المواد المعينة هو » -
 هو (الطبيعي) .

فهذا هو علة انقسام هذه العلوم إلى ثلاثة أقسام .

ونظر الفلسفة في هذه العلوم الثلاثة .

- وفي نسخة « وفي تلك الثلاثة » -

المقدمة الثانية

في بيان موضوعات هذه العلوم الثلاثة
ليخرج منها
موضوع العلم الإلهي الذي نحن بصدده

أما (العلم الطبيعي) : فموضوعه (أجسام العالم) من حيث إنها وقعت في :
الحركة ، والسكون ، والتغير ^(١) . لامن حيث مساحتها ومقدارها ، ولا من حيث
شكلها واستدارتها ، ولا من حيث نسبة بعض أجزائها إلى بعض ^(٢) ، ولا من حيث

(١) سيأتى في القسم الثالث (الطبيعي) ؛يضاح لهذه الحثيثة ، التي اعتبر البحث في أجسام العالم
من جهتها ، علماً طبيعياً .

أما الحثيثة التي استبدها :

وهي حثيثة المساحة والمقدار ، ، وحثيثة الشكل والاستدارة ؛ فقد جاء في كتاب (إحصاء العلوم
للغزالي) الطبعة الثانية ص ٧٧ ما يأتي :

(وأما علم الهندسة فالذي يعرف بهذا الاسم شيان :

وهندسة نظرية

هندسة عملية

فالعلمية منها : تنظر في خطوط ومسطوح ، في جسم خشب ، إن كان الذي يستعملها نجاراً ، أو في
جسم حديد ، إن كان الذي يستعملها حداداً إلخ) .

والنظرية : إنما تنظر في خطوط ومسطوح أجسام على الإطلاق والعموم

وهذا العلم هو الذي يدخل في جملة العلوم ، وهو يفحص في الخطوط ، وفي السطوح ، وفي المجسمات
على الإطلاق ؛ عن أشكالها ومقاديرها ، وتساويها ، وتفاضلها . . . إلخ)

(٢) وأما حثيثة نسبة بعض أجسام العالم إلى بعض ، فقد جاء في المصدر السابق ص ٨٤ ما يأتي :

(وأما علم النجوم فإن الذي يعرف بهذا الاسم علمان :

أحدهما : علم أحكام النجوم ، وهو علم دلالات الكواكب على ما سيحدث في المستقبل ، وعلى
كثير مما هو الآن موجود ، وعلى كثير مما تقدم .

والثاني : علم النجوم التلخيص وهو الذي يعد في العلوم وفي التعاليم

فعلم النجوم التلخيص يفحص في الأجسام السارية وفي الأرض ، عن ثلاث جمل :

أولها : عن أشكالها ، وأوضاع بعضها من بعض ، وبرايتها في العالم ، ومقادير أجرامها ، ونسب
بعضها إلى بعض . . . إلخ .

والثانية : عن حركات الأجسام السارية ، كم هي ؟ وأن حركاتها كلها كرية . . . إلخ .

والثالثة : تفحص في الأرض عن المعمورة منها وغير المعمورة . . . إلخ) .

كونها فعل الله تعالى^(١) .

فإن النظر في الجسم يمكن من هذه الوجوه كلها ، ولا ينظر الطبيعي فيه -
وفي نسخة « فيها » - إلا من حيث تغيره واستحالته - وفي نسخة « تغيرها واستحالها » - فقط .

وأما الرياضى : فموضوعه : بالجملة ، الكمية .

وبالتفصيل ، المقدار ، والعدد .

وللعلم الطبيعي فروع كثيرة :

كالتب ، والطلسمات ، والتارنجات - وفي نسخة « والتيرنجات » -
والسحر ، وغيره .

والرياضى - وفي نسخة « وللعلم الرياضى » - أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة
« أيضاً » - فروع كثيرة :

وأصوله : علم الهندسة ، والحساب ، والهيئة ، أعنى هيئة العالم - وفي نسخة
« والموسيقى » -

وفروعه : علم المناظر ، وعلم جر - وفي نسخة بدون كلمة « جر » - الأثقال
وعلم الأكر المتحركة ، وعلم الجبر ، - وفي نسخة « وعلم الحيل » بدل « وعلم
الجبر » - وغيره .

وأما - وفي نسخة « أما » - العلم الإلهى : - وفي نسخة « فموضوعه » -

أعم الأمور ، وهو الوجود المطلق .

والمطلوب فيه - وفي نسخة بدون عبارة « فيه » - : لواحق الوجود لذاته ، من
حيث إنه وجود فقط . ككونه جوهرأ ، وعرضأ ، وكليأ وجزئياً ، وواحداً وكثيرأ ،
وعلة ومعلولا ، وبالقوة وبالفعل . وموافقاً ومخالفأ ، وواجبأ وممكنأ ، وأمثاله .

فإن هذه تلحق الوجود - وفي نسخة « الموجود » - من حيث إنه وجود - وفي
نسخة « موجود » - .

لا كالمثلثية ، والمربعية : فإنها تلحق الوجود . بعد أن يصير - وفي نسخة
« صار » - مقدارأ .

(١) وأما البحث في الأجسام من حيث كونها فعل الله تعالى ، فهو في الواقع بحث في فعل الله تعالى .

ولا كالزوجية والفردية ؛ إذ تلحقه بعد أن يصير.. وفي نسخة « صار » -
عددًا .

ولا كالبياض والسواد - وفي نسخة « ولا كالسواد والبياض » - إذ يلحقه بعد أن
يصير جسمًا طبيعيًا .

وبالجملة : كل وصف لا يلحق الوجود - وفي نسخة « الموجود » - إلا بعد أن
صار موضوع أحد العلمين : الرياضى ، أو - وفي نسخة « وأما » - الطبيعى ،
فالنظر فيه ليس من هذا العلم .

ويقع في هذا العلم :

النظر في سبب الوجود كله ، لأن الموجود ينقسم إلى سبب ومسبب .

والنظر في وحدة السبب ، وكونه واجب الوجود ، وفي صفاته - وفي نسخة
« وصفاته » - وفي تعلق سائر الموجودات به . ووجه حصولها منه .

ويسمى النظر (في التوحيد) من هذا العلم خاصة (العلم الإلهى) ويسمى (علم
الربوبية) أيضًا .

وأبعد العلوم الثلاثة عن التشويش (الرياضى)

وأما (الطبيعى) فالتشويش فيه أكثر ؛ لأن الطبيعيات بصدد التغيرات ،
فهى بعيدة عن الثبات . وفي نسخة بزيادة « بخلاف الرياضيات » -

• • •

فهذه هي المقدمات :

أما المقالات

فالمقالة الأولى : في أقسام الوجود . وأحكامه - وفي نسخة بدون عبارة وأحكامه -
وأعراضه الذاتية . ويظهر ذلك بتقسيمات :

القسم الأول

الوجود ينقسم إلى الجوهر والعرض - وفي نسخة « القسم الأول للوجود إلى
الجوهر والعرض » . وهذا يشبه الانقسام بالفصول والأنواع .

وسبيل تفهيم التقسيم : أن العقل يدرك الوجود على سبيل التصور بلاشك ، وهو مستغن - وفي نسخة « ومستغن فيه » - عن الرسم والحد : إذ ليس للوجود رسم ولا حد . أما الحد : فلاته - وفي نسخة « ولا حد ؛ لأن الحد » - عبارة عن الجمع بين : الجنس ، والفصل .

وليس لـ (الوجود) شيء - وفي نسخة « جنس » ... أعم منه . حتى ينضاف إليه فصله ، ويحصل منه حد (الوجود) - وفي نسخة « ويحصل منه الحد » -
وأما الرسم : فهو عبارة عن تعريف الخفي بالواضح ، ولا شيء أوضح من الوجود . وأعرف - وفي نسخة بدون عبارة « وأعرف » - وأشهر منه . حتى يعرف الوجود به .

نعم إن ذكر (الوجود) بالعربية : ولم يفهم . فقد يبدل ؛ (المعجمية) ليفهم المراد باللفظ .

وأما الحد والرسم : فمتعان : إذ غايتك في الرسم والتعريف أن تقول : الوجود ، هو الذي ينقسم إلى الحوادث والقديم ، وهو فاسد ؛ لأنه تعريف الشيء بما يعرف به ؛ إذ الحادث يعرف ، بعد معرفة الوجود - وفي نسخة « الموجود » - وكذا القديم . فإن الحادث : عبارة عن موجود بعد عدم .

والقديم : عبارة عن موجود غير مسبوق بعدم . فإذا ظهر أن الوجود يحصل في العقل تصوره ، حصولاً أولياً ، لا بطلب حد ورسم ، فليس يخفى أنه ينقسم في العقل :

إلى موجود^(١) يحتاج إلى محل يقوم فيه - وفي نسخة « محل فيه » - كالأعراض . وإلى ما لا يحتاج إلى ذلك - وفي نسخة « إلى محل » - والذي يحتاج إلى محل ينقسم :

إلى ما^(٢) محل في محل ذلك المحل يقوم -- وفي نسخة « متقوم » - بنفسه ، دون ذلك العرض ، وليس يحتاج في قوامه إلى العرض . وحلول العرض لا يبدل حقيقته ، ولا يغير جواب السؤال - وفي نسخة « السائل » - عن ماهيته ، كالسواد للثوب ، والإنسان .

(١) تأمل : إنه يحمل (الموجود) قسماً من (الوجود) .

(٢) في الأصل (ما لا محل) .

وإلى ما يحل في المحل . فتقوم - وفي نسخة « فتقوم » - حقيقة المحل به ، فتبدل بسبب حلوله الحقيقية . وجواب الماهية ، كصورة الإنسان في النطفة . وصورة الفأرة في التراب ^(١) : فإن من أشار إلى ثوب وقال : ما هو ؟ فجوابه : أنه ثوب . فلو صار أسود أو حاراً - وفي نسخة « وحاراً » - فسأل عنه . كان الجواب : إنه ثوب : لأن السواد والحرارة لم يخرجاه - وفي نسخة « لم يخرجاه » - عن كونه ثوباً ، ولم يبطل حقيقته .

والنطفة إذا استحالت إنساناً . لم يمكن أن يقال : نطفة . في جواب ما هو ؟ ولا التراب إذا صار - وفي نسخة « صارت » - فأرة فستل عنه . يمكن أن يقال : إنه تراب .

فالحرارة واللون وصف ينضاف إلى الثوب . ويبقى الثوب ثوباً معه . والتراب لا يبقى تراباً مع صورة المرأة . ولا النطفة تبقى نطفة إذا صارت إنساناً - وفي نسخة « مع صورة الإنسان » - وقد استويا : أعنى اللون ، وصورة الإنسانية - وفي نسخة « الإنسان » - في أن كل واحد يحتاج إلى محل . ولكن بين المحلين - وفي نسخة « فرق » - وبين الخالين فرق . فلا - وفي نسخة « ولا » - بد من الاصطلاح على عبارتين مختلفتين . وقد اصطلاحوا على تخصيص لفظ (العرض) بما يجري مجرى اللون والحرارة . من الثوب . وعلى تسمية محل العرض (موضوعاً) . فعنى (العرض) على هذا الاصطلاح . هو الذي يحل - وفي نسخة بدون كلمة « يحل » - في (موضوع) .

ومعنى (الموضوع) هو الذي يقوم بنفسه . دون المعنى الخال فيه . وأما ما يجري مجرى الإنسانية . فيسمى - وفي نسخة « يسمى » - (صورة) . ويسمى محله - وفي نسخة « ومحلّه يسمى » - (هيولى) فالخشب موضوع لصورة السرير . وهيولى لصورة الرءاد . فإنه يبقى خشباً مع صورة السرير . ولا يبقى خشباً مع صورة الرءاد .

(١) انظر هل حقيقة تولد المرأة من التراب مباشرة . دون تولد من أب وأم ؟ هذا ما كان يرى الأولون ، وأذكر أني قرأت في تعليم الحديث شيئاً ينكر ذلك . ويستذكر فيم قرأت ذلك ؟ ولا على وجه التحديد ما الذي قرأت ؟ فتابع أنت بحث المسألة .

والصورة تسمى جوهرًا ، إذ وصفوا - وفي نسخة « إذا وضع » - الجوهر عبارة عن كل موجود لا في موضوع . والصورة ليست في موضوع كما سبق .
والهيولى أيضاً جوهر .

فانقسم الجوهر إلى أربعة أنواع :

الهيولى ، والصورة ، والجسم ، والعقل المفارق .
وهو القائم بنفسه .

وكل جسم فالجواهر الثلاثة الأوّل . موجودة فيه ، فالماء . مثلاً ، جسم مركب من : صورة المائية ، ومن الهيولى الحاملة - وفي نسخة « الحامل » - للصورة .
فمجرد الهيولى جوهر . ومجرد الصورة جوهر . ومجموعهما - وهو الجسم - جوهر - وفي نسخة « فمجموعهما هو الجسم والجسم جوهر » -

» : »

فهذا - وفي نسخة « فهذا هو » - شرح هذه الانقسامات في العقل . مع تفسير هذه - وفي نسخة بدون كلمة « هذه » - الاصطلاحات .
فأما إثبات الجواهر - وفي نسخة « الجوهر » - الثلاثة ، فبالبرهان ، على ما سيأتي إلا الجسم فإنه يثبت بالمشاهدة .
أما - وفي نسخة « وأما » - العقل ، والصورة . والهيولى . فطوب بالدليل : لا محالة .

وحصل من هذا ، أنهم أطلقوا اسم (الجوهر) على ما هو (محل) وعلى ما هو (حال) أيضاً . وخالفوا في هذا . المتكلمين : فإن الصورة عند المتكلمين عرض تابع لوجود المحل .

وهم ^(١) يستدلون - وفي نسخة « يستبعدون » - ويقولون : كيف لا تكون الصورة جوهرًا . وبها - وفي نسخة « وبه » - تقوم ذات الجوهر . وتتقوم حقيقته . وماهيته ؟ وكيف يكون عرضاً ، والعرض تابع للمحل . بعد تقدم المحل بنفسه ؟ والهيولى تابع للصورة في التقوم . وأصل الجوهر كيف لا يكون جوهرًا ؟

المقول في حقيقة الجسم

لما قسم العقل الجوهر إلى جسم ، وغير جسم - وفي نسخة « إلى الجسم وغير الجسم » - . وكان وجود الجسم من جملة الجواهر ، مدركاً بالحس : مستغنياً عن البرهان ، وجبت البداية ببيان حده وحقيقته .

فالجسم هو كل جوهر يمكن أن يفرض فيه ثلاثة - وفي نسخة « ثلاث » - امتدادات متقاطعة على زوايا قائمة ؛ فإنك إذا لاحظت ذات العقل ، أو ذات البارى - وفي نسخة « الإله » - تعالى ؛ لم يمكنك أن تفرض فيه بُعداً ، أو امتداداً ، البتة .

فإذا -- وفي نسخة « وإذا » -- نظرت إلى السماء والأرض ، وسائر الأجسام ، أمكنتك أن تفرض امتداداً على الاتصال ، وتقبل الانقسام والانفصال .

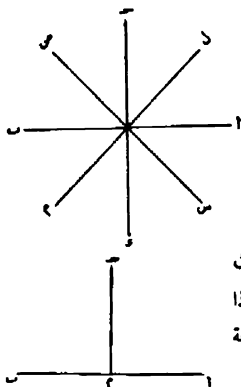
والامتداد في جهة واحدة يسمى (طولاً) وهذا يوجد لـ (الخط) وحده .

والامتداد في جهتين يسمى (طولاً) و (عرضاً) وهذا يوجد لـ (السطح) وحده ؛ فإنه ينقسم من جهتين . والخط لا ينقسم إلا من جهة واحدة .

ولا يوجد شيء ينقسم من ثلاث جهات إلا الجسم ، فكل ما يمكن أن يفرض بالوهم فيه - وفي نسخة « فيه بالوهم » - ثلاث امتدادات متقاطعة ، على زوايا قائمة ، فهو الجسم .

ولأننا خصصنا الزوايا بالقائمة - وفي نسخة « القائمة » - ؛ لأن ذلك إن لم يشترط فكل جسم يمكن أن يفرض فيه امتدادات كثيرة متقاطعة ، لا على زوايا

قائمة مثل هذا (١) .



فإذا — وفي نسخة « وإذا » — فرضت الزوايا قائمة ، لم تزد على الثلاث :

وهو الطول ، والعرض ، والعمق .

والزاوية القائمة هي التي تحصل بقيام

خط متصبباً — وفي نسخة « متصب » —

على وسط — وفي نسخة « وسط خط » — آخر ،

بحيث لا يميل إلى أحد الجانبين ، وبحيث

تساوي الزاويتان الحاصلتان من الجانبين ؛ فإذا

تساويتا — وفي نسخة « تساويا » — سميت — وفي نسخة

« سمي » — كل واحدة قائمة ، مثل هذا (٢)

فإذا ميل به — وفي نسخة « فإذا أميل إلى » —

إلى جانب اليمين مثلا مثل هذا .

صارت الزاوية من الجانب الذي إليه الميل

أضيق من مقابلتها ، فتسمى (حادة) وتسمى الواسعة المقابلة (منفرجة) .

• • •

وقد قيل في حد الجسم ؛ إنه الطويل ، العريض ، العميق .

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

(١) ففي هذا الشكل خط أفق (ا ب) وخط عمودي (ح د) وخطان جانبيان هما (ل م) و (ص ز) تقاطعت كلها في النقطة (ق) ومن هذا التقاطع نشأ الزوايا الآتية : ا ق م ، ل ق ح ، ح ق ص ، ص ق ب ، ب ق م ، م ق د ، د ق س ، س ق ا ، وهي ثمان . وليس فيها واحدة قائمة كما هو معلوم لكل من هو عارف بالهندسة .

(٢) ففي هذا الشكل قام الخط (ح م) متصبباً على وسط الخط (ا ب) .

والمراد بانتصاب الخط (ح م) على وسط الخط (ا ب) أن الزاوية ا م ح الحادثة على الجانب الأيمن من الخط (ا ب) تساوي الزاوية ح م ب الحادثة على الجانب الأيسر من الخط (ا ب) فليس الخط (ح م) مائلاً إلى هذا الجانب أو إلى ذلك ، بل هو منتصب في الوسط بين الجانبين ، ولذلك كانت الزاويتان متساويتين ، وقائمتين .

وفي نسخة « باعتبار قبوله الطول » - والعرض والعمق ، بالفعل ، بل باعتبار قبوله للطول والعرض والعمق ، - وفي نسخة بدون عبارة « بالفعل بل باعتبار قبوله للطول والعرض والعمق » - والأبعاد الثلاثة ؛ بدليل أنك لو أخذت شمعة فشكلتها بطول شبر ، وعرض لإصبعين ، وسمك أصبع واحد ، فهمى - وفي نسخة « فهو » - جسم ، لا لما فيه من الطول والعرض - وفي نسخة بزيادة « والعمق » - ؛ إذ لو جعلته مستديراً - وفي نسخة « ملوراً » - أو على شكل آخر ، زال ذلك الامتداد المعين ، وذلك الطول المعين ، وحدث امتدادان آخران - وفي نسخة « امتداد آخر » - بدلا عنهما - وفي نسخة « عنه » - والصورة الجسمية لم تتبدل أصلا - وفي نسخة بزيادة « البتة » - فإذا المقادير الموجودة في الجسم أعراض خارجة عن ذات الجسمية ، وقد تكون لازمة لا تفارق ، كشكل السماء ، ولكن العرضى قد يكون لازماً . وكذا العرض ، كالسواد للحبشى .

فإذن الذاتى للجسم الذى هو الصورة الجسمية ، كونه بحيث يقبل فرض الامتدادات : لوجود الامتدادات بالفعل ، بل المقدار الحاصل بالفعل عرض : ولذلك يجوز أن يقبل جسم واحد مقداراً أكبر وأصغر - وفي نسخة « أصغر وأكبر » - فيكبر مرة ويصغر أخرى - وفي نسخة « ويصغر مرة ويكبر 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 الجسم - وفي نسخة « غير الجسمية » - أن الأجسام متساوية فى الصورة الجسمية لا يتصور بينها فرق ، وهى مختلفة فى المقادير لا محالة .

القول في الاختلاف الذى فى تركيب الجسم

قد اختلف الناس فى تركيب الجسم ، ولا يحصل الوقوف على حقيقة الجسم — وفى نسخة « حقيقته » — إلا ببيان صحيح المذاهب فيه .
وقد اختلفوا على ثلاثة — وفى نسخة « ثلاث » — مذاهب .

فقاتل يقول — وفى نسخة « فقال قائل » — : إنه مركب من آحاد لا تتجزأ ، لا بالوهم ، ولا بالفعل ، ويسمى كل من تلك الآحاد — وفى نسخة « وتسمى ذلك الآحاد جواهر فرداً » — (جوهراً فرداً)
والجسم هو المتألف — وفى نسخة « المؤتلف » — من تلك الجواهر .
وقائل يقول : إنه غير مركب أصلاً ، بل هو موجود واحد بالحقيقة والحد ، وليس فى ذاته تعدد .

وقائل يقول : إنه مركب من الصورة والمادة — وفى نسخة « من المادة والصورة » —

أما دليل بطلان المذهب الأول ، فإبطال الجوهر الفرد .
وبيان استحالته بستة أمور :

الأول : أنه لو فرض جوهريين ، فكل واحد من الطرفين يلحق من الأوسط ما يلقاه الآخر ، أو غيره ؟
فإن كان غيره ، فقد حصل الانقسام ؛ إذ ما شغله — وفى نسخة « يشغله » — هذا الطرف بالماسة ، غير ما شغله الآخر .

وإن كان عينه ، فلاشك فى أنه محال — وفى نسخة « فلاشك أنه محال » —
ثم يلزم عليه أن يكون كل واحد من الطرفين مداخلاً للوسط بكلية ، إذ لى جميعه ، وليس له جميع ، بل هو واحد . وقد لى منه شيئاً ، فقد لى كله .
ولى الآخر كله ، فيلزم أن يكون مكان الكل ، ومكان الوسط واحداً . وإلا صار الوسط حائلاً بين الطرفين ، وصار ملاقياً لكل واحد من الطرفين بغير ما يلقى الآخر

ولا يمكن - وفي نسخة « يمكنه » - أن يلاقيه بعين ما يلاقى الآخر إلا بالتداخل .
ثم إن جاء ثالث ورابع فهكذا يلزم - وفي نسخة « يلزم ويجب » - أن لا يزيد
حجم ألف جزء ، على جزء واحد ، ولا شك في استحالة هذا .

دليل ثان : وهو أننا نفرض خمسة أجزاء رتباً صفاً واحداً ، كأنه خط ،
ووضعنا جزأين على طرفي الخط ، فالعقل يقبل تقدير حركة الجزأين حتى يلتقيا
لا محالة ، ويقبل تقدير التقائهما بحركة متساوية من الجزأين .

وإذا فرض ذلك ، كان كل واحد من الجزأين قد قطع جزءاً من الوسط
فيكون الوسط قد انقسم ، وإلا فيلزم أن يقال : ليس في مقدور الله تعالى إصصال
أحدهما إلى الآخر بحركة متساوية ، بل إذا ابتدأ بتحريكهما ، وانتهى أحدهما إلى
الثاني . وقفت القدرة عن تحريكه حتى يتحرك الآخر إلى الثالث .

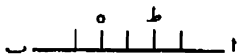
وليت شعري ؟ ! هل - وفي نسخة بدون كلمة « هل » - يكون وقوف القدرة
في الجوهر المتيا من أو المتيا سر ؟ ولم يتعذر على القدرة ذلك - وفي نسخة « ولم يتعذر
على المحرك التحريك » - في أحدهما بعينه ، دون الآخر ؟ وذلك الآخر مثله في
قبول الحركة .

دليل ثالث : هو أننا نفرض خطين كل واحد منهما من ستة أجزاء .

أحدهما خط (ا ب)

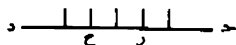
والآخر خط (ج د) على هذا المثال .

وقد فرضنا - وفي نسخة



« وفرضنا » - جزأين .

أحدهما يريد أن يتحرك



من (ا) إلى (ب)

والآخر من (د) إلى (ج) .

ليكونا متقابلين ، فلاشك في أنهما :

يتقابلان أولاً . ويتحاذيان .

ثم يجاوز أحدهما الآخر .

ويمكن أن نفرض ذلك بحركة متساوية من الجزأين .

— وفي نسخة « في الحركتين » بدل « من الجزأين » —

وإن ثبت — وفي نسخة « وإن فرض » — الجوهر الفرد صار ذلك محالاً ؛ لأن تحاذيهما لا يمكن إلا على ثلاثة أوجه :

أحدها : أن يكون على نقطتي (خمسة ح^(١١)) فيكون أحدهما^(١٢) قطع أربعة — وفي نسخة « ثلاثة » — أجزاء ، والآخر^(١٣) جزأين .

والثاني : أن يكون على نقطتي ر ط ؛ فيكون أحدهما^(١٤) أيضاً قد قطع جزأين . والآخر^(١٥) أربعة — وفي نسخة « ثلاثة أجزاء » —

فلا تكون الحركة متساوية :

والثالث أن يكون أحدهما على نقطة (ح)^(١٦) ، والآخر على نقطة (ط) ، وقد قطع كل واحد جزأين ، ولكن نقطتنا (ح) و(ط) ليستا بمنحاذيتين . فاستحال التحاذي مع تساوي الحركة ، فاستحال التجاوز .

ولا شك أن — وفي نسخة « في أن » — ذلك غير محال — وفي نسخة « ليس بمحال » — وإنما صار محالاً لفرض الجوهر — وفي نسخة « بفرض » — الجوهر الفرد .

بل يتحاذيان على الوسط ؛ فإن كل طويل — وفي نسخة « طويل » — فيقبل

(١) أى يتحاذى :

الجزء المتحرك على الخط (ا ب) من جهة (ا) إلى جهة (ب) مع الجزء المتحرك على الخط (د ح) من جهة (د) إلى جهة (ح) على المربع رقم خمسة الذى يمثل الجزء الخامس فى كل من الخطين ، ولكن بالنسبة للجزء الذى يتحرك على الخط (ا ب) يكون قد تحرك على أربعة أجزاء ، وبالنسبة للجزء الذى يتحرك على الخط (د ح) يكون قد تحرك على جزأين فقط .

(٢) قد عرفت أنه الذى يتحرك على الخط (ا ب) من اليمين إلى اليسار .

(٣) قد عرفت أنه الذى يتحرك على الخط (د ح) من اليسار إلى اليمين .

(٤) هو الذى يتحرك على الخط (ا ب) من اليمين إلى اليسار .

(٥) هو الذى يتحرك على الخط (د ح) من اليسار إلى اليمين .

(٦) الذى يكون على نقطة اثنين هو الجزء الذى يتحرك على الخط (ا ب) من اليمين إلى اليسار .

والذى يكون على نقطة خمسة هو الجزء الذى يتحرك على الخط (د ح) من اليسار إلى اليمين .

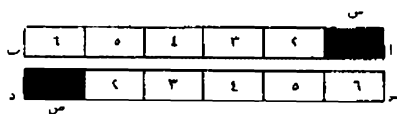
التنصيف ، بنصفين متساويين ، فيكون المنتصف هو الوسط ، وهما متحاذايان^(١) .

(١) هذا هو الدليل كما وجد في النسختين : المخطوطة والمطبوعة ، اللتين عولت عليهما في إخراج هذه النسخة ، وقد رسمت الأشكال كما جاءت فيهما ، وفي أحسن أن في الدليل اختصاراً يجعله غير قادر على أن يفيد المراد منه بوضوح ، وسأحاول أن أعرضه أذا عرضاً واضحاً برسوم أخرى غير الرسوم التي وجدت في الأصول ، وماهه كما فهمت أذا :

لقد رسمت الخط (ا ب) وقسمته ستة أجزاء ، ووقفتها من اليمين إلى اليسار ، في اتجاه حركة الجزء الذي سوف يتحرك عليها من اليمين إلى اليسار ورسمت على كل جزء منها مربعاً ، فهذه المربعات الستة ترمز إلى الأجزاء الفردة التي افترض الفزائي أن الخط (ا ب) مكون منها .

ورسمت الخط (ح د) وقسمته ستة أجزاء أيضاً ، ووقفتها من اليسار إلى اليمين ، في اتجاه حركة الجزء الذي سوف يتحرك عليها من اليسار إلى اليمين ، ورسمت على كل جزء منها مربعاً أيضاً ، فتكون هذه المربعات رموزاً إلى الأجزاء الفردة الستة التي افترض الفزائي أن الخط (ح د) مكون منها ورمزت إلى الجزء الذي يتحرك . على الخط (ا ب) بالرمز (س) وللجزء الذي سيتحرك على الخط (ح د) بالرمز (ص) فإذا وضعتا الجزء (س) على بداية الخط (ا ب) من ناحية اليمين ليتحرك عليه في إتجاه اليسار . فلا بد أن يقع هذا الجزء على المربع الأول الذي يرمز إلى الجزء الأول من هذا الخط . وقد رمزت لوقوع هذا الجزء على المربع الأول من الخط ، بتظليل هذا المربع ، ليشير هذا التظليل إلى وقوع الجزء الفرد (س) الذي سيتحرك على الخط (ا ب) على الجزء الفرد الذي يكون الجزء الأول من هذا الخط .

وكذلك يرمز المربع التظليل من الخط (ح د) من ناحية اليسار ، إلى وقوع الجزء الفرد (ص) الذي سيتحرك على الخط (ح د) من اليسار إلى اليمين ، على الجزء الفرد الذي يكون الجزء الأول من الخط (ح د) . فإلى هذا الحد لم تكن قد حدثت حركة من الجزأين (س) و (ص) ، بل كل ما حدث هو وقوف كل من هذين الجزأين على بداية الخطين اللذين سوف تكوذاان موضعاً للحركة - كما في الشكل رقم (١)

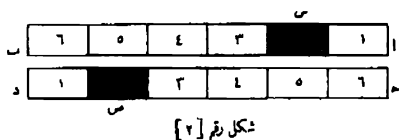


شكل رقم [١]

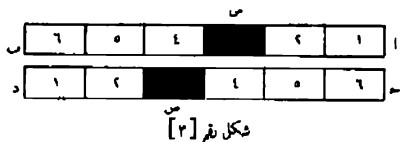
وما دام الشرط أن تكون الحركة متساوية ، فلا داعي إلى أن نكثر من الفروض وفقدت تحرك أحد الجزأين على أحد الخطين بمقدار جزأين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة ، بينما الآخر يتحرك أقل من ذلك أو أكثر فإن هذه الفروض تتناقض مع افتراض أن حركة الجزأين متساوية .

وما دام افتراض تحرك الجزأين حركة متساوية ممكناً ، وما دام الشرط أن تكون الحركة متساوية ، فإذا تحرك الجزء (س) حركة ينتقل بها أبسط نقطة ، يصبح على المربع رقم (٢) ويمثل هذه الحركة ينتقل الجزء (ص) من المربع رقم (١) إلى المربع رقم (٢) ما دامت حركته مساوية لحركة زميله - كما في الشكل رقم (٢) .

دليل رابع : وهو أننا نفرض ستة عشر جوهرًا فرداً. وضعت متجاورة - وفي

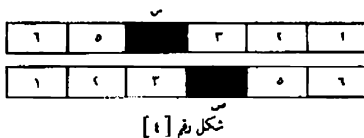


فإذا تحرك الجزء (س) حركة ثابته فإنه يصبح على المربع رقم (٣) ، وكذلك يصبح الجزء (ص) على المربع رقم (٣) - كما في الشكل (٣) .



وعند هذا الحد يكون الجزآن (س) و (ص) قد تقابلا ، ولكنهما لم يتعازبا ، كما هو واضح في الشكل .

فإذا تحرك الجزآن حركة ثالثة أصبح الجزء (س) على المربع رقم (٤) والجزء (ص) على المربع رقم (٤) أيضاً كما في الشكل رقم [٤] .



وفي هذا الوضع يكون كل واحد منهما قد جاوز الآخر .

وسمى ذلك أنهما في الوضع السابق على هذا ، قد تقابلا - أي قابل كل منهما الآخر - وفي هذا الوضع قد تجاوزا - أي جاوز كل منهما الآخر - فم التقابل والتجاوز ، دون أن يقع بينهما تعاضد ؛ لأن التعاضد يتم في وضع وسط بين التقابل والتجاوز ، وهذا الوضع يتطلب حركة أقل من الحركة التي فعلتها من التماثل إلى التجاوز ؛ ولكن هذه الحركة غير ممكنة ؛ لأن هذه الحركة الأقل يجب أن تتم على مكان أقل من المكان الذي تمت عليه الحركة التي نقلت الجزأين من التقابل إلى التجاوز ؛ ولكن هذا المكان الأقل غير ممكن موجود ؛ لأن حركة كل من الجزأين التي فعلتها من التقابل إلى التجاوز قد وقعت على جزء من الأجزاء الفردة ، المكوّنة لكل من الخطين ، والجزء الفرد ليس له جزء حتى يمكن أن تتم عليه حركة أقل من الحركة التي نقلت الجزأين من التقابل إلى التجاوز .

وإذن فقد لزم انتقال الجزأين المتحركين من التقابل إلى التجاوز رأساً ، بدون مجازاة ، وهذا محال بداهة ؛ لأنه لا يعقل أن ينتقل شيء من أحد جهتي الشيء إلى الجهة الأخرى له دون أن يجازيه .

نسخة « متلاصقة متجاورة » - على شكل مربع وهو أربعة في أربعة - وفي نسخة « وهي ذات أربعة أضلاع » - هكذا

- ○ ○ ○ وقد وضعناها متفرقة^(١) فلنفرضها متلاصقة - وفي
 ○ ○ ○ ○ نسخة « متضامة » . لا فرجة فيها ، فلا شك في أن
 ○ ○ ○ ○ أضلاعها متساوية ؛ لأن كل ضلع مركب من أربعة
 ○ ○ ○ ○ أجزاء . وقطره أيضاً مركب من أربعة^(٢) أجزاء ، فيجب
 أن يكون قطره مثل^(٣) ضلعه ، وذلك محال ؛ فإن
 القطر الذي يقطع المربع بمثلين متساويين أبداً يكون أكبر من الضلع . وذلك

والذي أوقع في هذا المحال ، هو افتراض وجود الجهر الفرد الذي فرضنا تكون الخط (ا ب) من ستة منه ، والخط (ح د) من ستة أخرى منه ، فهذا الافتراض - إذن - محال .
 فمدال وجود الجهر الفرد .

• • •

هذا هو الدليل مفصلاً ، موضحاً بالرسوم المسايمة له خطوة خطوة ، ولا شك أنه وإن جاء طويلاً نوعاً ، إلا أنه واضح تمام الوضوح .
 وإذا كانت طريقة العرض والبيان والاستدلال مختلفة عما ورد عن الفزالي ، فاعترف أن الفئصل في ذلك راجع إليه ؛ لأنه الأصل الذي استوحيت منه كل ذلك ، وكل ما أرجوه من الله ، أن أكون قد وفقته فيها حاولت .

(١) لماذا لم يضمها الفزالي متلاصقة ، هكذا

			١
			٢
			٣
١	٢	٣	٤

- ما دام وضعها متلاصقة ممكناً ، وما دام التفهيم يكون أيسر مع وضعها متلاصقة ؟
 (٢) كما يرى في الشكل الذي مر في الهامش .
 (٣) ما دام كل منهما مركباً من أربعة أجزاء متساوية .

معلوم بالمشاهدة من جميع المربعات ، ودل عليه البرهان الهندسي ^(٤١) .
وذلك محال مع الجوهر الفرد .

دليل خامس : إذا فرضنا خشباً منتصباً في الشمس وقع له ظل لا محالة
وامتد من الشعاع خط مستقيم من حد الظل الذي لرأسه - وفي نسخة « كرأس »
الخشبة إلى الشمس .

وواجب أن يتحرك مهما تحركت - وفي نسخة « تحرك » - الشمس ؛ فإن
الشعاع لا يقع إلا مستقيماً .

فإن تحركت الشمس ، ولم يتحرك الظل ، كان لخط مستقيم طرفان :
طرف إلى الحد - وفي نسخة « إلى الجزء » - الذي كانت الشمس فيه أولاً .
وطرف إلى الحد - وفي نسخة « إلى الجزء » - الذي انتقل إليه ثانياً .
وذلك محال .

(١) ذلك لأن المربع (أ ب د) الذي طرفي المماس فيه أربع زوايا قائمة هي (ح ا ب ،
د ا ب ، د ب ح ، ح ب د) يقطع المربع إلى مثلثين هما (أ ب د) و (د ب ح) .
فإذا نظرنا إلى المثلث (أ ب د) وجدنا فيه .
الزوايا (ح ا ب) قائمة لأنها إحدى زوايا المربع .

وبما أن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين ، فلا بد أن تكون :
الزوايا (د ب ح) و (أ ب د) أكبر من كل من الزاويتين الأخرتين (أ ب ح) و (أ ب د) .
وبما أن الزاوية الكبرى يقابلها الضلع الأكبر .

إذن يكون الضلع (ب د) في المثلث (أ ب د) أكبر من كل من الضلعين الآخرين اللذين هما
(أ ب) و (أ د) .

وبنفس الطريق يمكن إثبات أن الضلع (ب د) في المثلث (د ب ح) أكبر من كل من الضلعين
الآخرين اللذين هما (أ د) و (أ ب) .
هذا هو مقتضى البرهان الهندسي .

ولكن مقتضى أن الضلع (ب د) مركب من أربع جواهر فردة ، مثل كل من الأضلاع (أ د)
و (أ ب) و (د ب) يجب أن يكون مساوياً لكل منهما .

وبما أن البرهان الهندسي صحيح ، فيجب أن يكون مقتضاه صحيحاً ، وبالتالي يجب أن يكون باطلاً
ما يخالفه ، ويطلق ما يخالفه جاء من افتراض تكون المربع من جواهر فردة ، ووجود المربع أمر غير
باطل في ذاته ، فبطالته إنما نشأ من افتراض دخول الجواهر الفردة في تكوينه على النحو السابق ،
فوجود الجواهر الفردة محال ، وهو المطلوب للفيلسوف الذي بلسانه يؤلف النزالي كتاب (مقارفة الفلاسفة)
وذلك معنى قول النزالي (وذلك محال مع الجوهر الفرد) .

فإن فرضنا تحرك الشمس جزءاً واحداً ، فإن تحرك الظل أقل من جزءه ،
فقد انقسم الجزء - وفي نسخة « الجزء به » -
وإن - وفي نسخة « فإن » - تحرك مثل ما تحركت - وفي نسخة « تحرك » -
الشمس ، فهذا محال : إذ تقطع الشمس فراسخ ، والظل لا يتحرك إلا بمقدار -
وفي نسخة « لا يتحرك مقدار » - شعرة .

دليل سادس : إن الرحا - - وفي نسخة « رحا » - من الحديد أو الحجر
إذا دارت - وفي نسخة « دار » - فلا شك في أنه - وفي نسخة « فلا شك أنه » -
إذا تحرك طرفه - وفي نسخة « طرفاه » - تحرك أجزاء وسطه أقل من ذلك ، - وفي
نسخة « أقل منه » - لأن دوائر الوسط أصغر من دوائر الطرف .
وإذا تحرك الطرف جزءاً :

فإما أن يتحرك الوسط أقل منه ، فينقسم الجزء . أو لا يتحرك ، فيلزم أن يتفصل
جميع أجزاء الرحا حتى يتحرك البعض ويسكن - وفي نسخة « ويسكن » -
البعض - وفي نسخة بجذب كلمة « البعض » - وهذا محال : في الحس - وفي
نسخة « من الحس » - فإن أجزاء الحديد ليست - وفي نسخة « ليس » - تتفصل
ألبتة - وفي نسخة بزيادة عبارة « بها » بعد كلمة « ألبتة » -

• • •

وأما - وفي نسخة « فأما » - دليل بطلان المذهب الثاني : وهو قول من يقول
- وفي نسخة « قال » - « إن الجسم ليس مركباً - وفي نسخة بزيادة عبارة « أم لا »
بعد كلمة « مركباً » - أصلاً بل هو موجود واحد بالحقيقة والحد - وفي نسخة
« بالحد والحقيقة » - فهو :

أن الشيء الواحد من كل وجه لا يتصور أن يعبر عنه بعبارتين يصدق - وفي
نسخة « فيصدق » - على إحداهما ما يكذب على الأخرى - وفي نسخة « الآخر » -
ونحن نبين أن العقل يثبت في كل جسم أمرين يصدق على أحدهما ما لا يصدق
على الآخر .

فإن الصورة الجسمية عبارة عن الاتصال لا محالة .
وهذا الجسم المتصل قابل للاتصال لا محالة - وفي نسخة بدون عبارة « لا محالة » -

والقابل لا يخلو :

إما أن يكون عين الاتصال أو غيره .

فإن كان عين الاتصال فهو محال ؛ لأن القابل هو الذى يبق مع المقبول

إذ لا يقال المعلوم قبيل الوجود - وفي نسخة « الموجود » -

فالاتصال لا يقبل الانفصال . فلا بد من أمر آخر هو القابل - وفي نسخة

« قابل » - للاتصال والانفصال - وفي نسخة « للانفصال والاتصال » - جميعاً

وذلك القابل يسمى (هيولى) بالاصطلاح .

والانفصال المقبول يسمى (صورة) .

ولا يتصور جسم لا اتصال فيه .

ولا يتصور اتصال إلا فى متصل .

ولا امتداد إلا فى ممتد .

والمتصل - وفي نسخة « فالتصل » - غير - وفي نسخة « عين » - الاتصال

بالحد والحقيقة ، وليسا يتباينان بالمكان - وفي نسخة « ولا يباينه فى المكان » -

ولا يمكن أن يتميز - وفي نسخة « يميز » - أحدهما عن الآخر بإشارة الحس ،

ولكن بإشارة العقل يتميزان - وفي نسخة « يتميز » - إذ يحكم العقل على أحدهما

بما لا يحكم به على الآخر ؛ وهو قبول الانفصال الذى حكم باستحالته على

الاتصال ، وقد حكم العقل - وفي نسخة بدون كلمة « العقل » - بشئته على شئ ،

فذلك الشئ هو غير الاتصال .

فقد أدرك العقل لا محالة تغيراً ، والشئ لا يغير نفسه بحال .

فهذا برهان إثبات الهيولى والصورة فى كل جسم .

• • •

وأما ذات الإله .

وذات العقل .

وذات العرض - وفي نسخة . « وذات النفس » بدل « وذات العرض » -

فلا - وفي نسخة « فلم » - يمكن أن يفرض فيها - وفي نسخة « فيه » - اتصال وانفصال

فلم يلزم أن يكون فيها - وفي نسخة « فيه » - تركيب . وإنما الأجسام هى المركبة

بالضرورة من الصورة والهيولى لا محالة .

• • •

فإذن تحصل من مجموع ما سبق أن الحق هو الرأى الثالث ، وهو أن الجسم غير مركب من أجزاء لا تتجراً . لا متناهية . ولا غير متناهية .

إذ لو كانت أجزاء غير متناهية . لا استحال قطع الجسم مسافة — وفى نسخة بدون كلمة « مسافة » — من طرف إلى طرف ؛ إذ لا ينهى إلى النصف ، ما لم ينته إلى نصف النصف . وكذا — وفى نسخة « وكذلك » — نصف نصف النصف ، وتكون ثمة أنصاف لا نهاية لها . فلا يمكن قطعها .

ولكن الجسم ليس له جزء بالفعل . ولكن بالقوة . وإنما يحصل له جزء ، إذا جزئ . ويحصل فيه قطع . إذا قطع . ويحصل فيه قسمة إذا قسم . وقول القائل : الجسم منقسم ، إن لم يعن به أنه مستعد لأن يحدث فيه الانقسام فهو خطأ . كقولهم : إنه منقطع ومنفصل ؛ فإن الجسم الواحد المتصل . كيف يكون منقطعاً ومنفصلاً ؟

نعم يكون مستعداً له . والانقسام . والانقطاع ؛ والتجزؤ — وفى نسخة « والتحرك » بدل « والتجزؤ » — . عبارات مترادفة وكلها ثابتة — وفى نسخة « ثابت » — فى الجسم الواحد . بالقوة لأ بالفعل . وإنما يصير بالفعل بأحد أمور ثلاثة :

إما قطع بتفريق الأجزاء .
وإما بأن يختلف فيه العرض . كالحشب الملون — وفى نسخة « الملمع » — .
إذ يكون الأبيض غير الأسود .

وإما بالوهم . وهو أن تصرف وهمك — وفى نسخة « توهمك » — إلى طرف دون غيره . فيكون ما صرفت — وفى نسخة « نصبت » — إليه — وفى نسخة « عليه » — توهمك . — وفى نسخة « بوهمك » — غير ما قطعت — وفى نسخة « قطع » — الوهم عنه .

فيكون — وفى نسخة « ويكون » — وضع الوهم عليه كوضع الإصبع .
ومهما وضعت الإصبع على طرف . كان المماس لإصبعك غير المباين .

فيحدث به انقسام - وفي نسخة « فيه الانقسام » -

فكذا متعلق وهمك . يتميز عما لم يتعلق به فن - وفي نسخة « فعن » - هذا يعسر على الوهم أن يتصور الجسم واحداً لا جزء له ؛ لأنه سباق إلى تعيين الأطراف وتخصيص بعض الأجزاء بالتقديرات . فيكون الجسم عند ذلك منقسماً انقساماً حاصلًا من الوهم . ولم يكن له في حد نفسه - وفي نسخة بدون كلمة « حد » - انقسام ؛ بل حدث بفعل الوهم .

نعم كان مستعداً لفعل الوهم . ولظهور هذا الاستعداد . وسهولة حصول المستعد له . وعدم - وفي نسخة « وعجز » - انفكاك الخيال عنه . لا يكاد الوهم يطمئن إلى التصديق بأن الجسم الواحد المشابه - وفي نسخة « المتساوية » - الأجزاء كالماء الواحد ؛ واحد . بل نقول : اعلم أن الماء الذي في أسفل الكوز . غير الماء الذي - وفي نسخة بدون كلمة « الذي » - على سطح الكوز . وهذا صدق لأن الانقسام قد حصل باختلاف عرض المماس .

ثم نقول : الوهم يمرض جزأين غير مماسين للكوز . فما على جانب اليمين بالضرورة - وفي نسخة بحذف عبارة « بالضرورة » - غير ما على جانب اليسار . وهذا أيضاً صدق . وقد حصل الانقسام باختلاف عرض الموازاة لليمين واليسار . أو القرب - وفي نسخة « والقرب » - من سطح الكوز أو وسطه . وكل ذلك يوجب انقساماً .

ولكن إذا نفي هذه الاختلافات كلها ، واعتبر جسم^(١) واحد متشابه من كل وجه . حكم العقل بأنه واحد ؛ وليس له جزء بالفعل ؛ ولكنه قابل للتجزئة . فهذا كشف الغطاء فيه .

(١) كذا في الأصلين معاً ، ولعل الصواب (واعتبرت - أي المياه - جنباً واحداً متشاهماً) .

القول في تلازم - وفي نسخة « ملازمة » - الهيولى والصورة

الهيولى ليس لها وجود بالفعل بنفسها - وفي نسخة « بنفسه » - دون الصورة ،
البتة . بل يكون أبداً وجودها مع الصورة .

وكذلك الصورة لا تقوم بنفسها دون الهيولى .

والدليل : على أن الصورة لا توجد خالية - وفي نسخة « خالياً » - عن الصورة

أمران :

الأول : أنه او وجدت - وفي نسخة « وجد » - لكان لا يخلو .

إما أن تكون مشاراً إليها - وفي نسخة « أن يكون مشاراً إليه » - وإلى جهته -

وفي نسخة « في جهة » . باليد إشارة حسية .

أو لم تكن .

فإن كانت مشاراً إليها - وفي نسخة « فإن كان مشاراً إليه » - فلها - وفي

نسخة « فله » - إذن جهتان . فما يأتيه من جهة يأتي منه غير الذى يلقي ما يأتيه

من الجهة الأخرى - وفي نسخة « فما يلقي منها ما يأتيها من جهة غير الذى يلقي منها

ما يأتيها من الجهة الأخرى - فتكون منقسمة - وفي نسخة « فيكون منقسماً » -

فيكون فيه صورة الجسمية - وفي نسخة « وتكون صورة جسمية » - إذ لا معنى

للصورة - وفي نسخة « لصورة » - الجسمية وحقيقتها ، إلا قبول القسمة ، وإن

لم تكن مشاراً إليها . وفي نسخة « وإن لم يكن مشاراً إليه » - :

فهو باطل من حيث إنه إذا حلت بها - وفي نسخة « به » - الصورة .

فإما أن تكون في كل مكان .

أو لا تكون في مكان أصلاً - وفي نسخة « أو لا تكون أصلاً في مكان » -

أو تكون في مكان دون مكان .

والأقسام الثلاثة باطلة . فالنقصى إليها باطل - وفي نسخة « إليها محال » -

أما بطلان كونها - وفي نسخة « كونه » - في كل مكان ، أولاً في مكان ،
 فظاهر ، وأما بطلان اختصاصها - وفي نسخة « اختصاصه » - بمكان دون مكان ،
 فن حيث إن الصورة - وفي نسخة « صورة » - الجسمية ، من حيث إنها جسمية ،
 لا تستدعي مكاناً معيناً ، بل سائر الأماكن بالنسبة إليها واحدة - وفي نسخة « واحد » -
 فيكون الاختصاص بأمر زائد على الجسمية .

وذلك بأن يقال : الهيولى كانت - وفي نسخة « كان » - في مكان مشار
 إليه ، فصادفتها - وفي نسخة « فصادفته » - الصورة فيه ، واختصت - وفي نسخة
 « فاختص » - به ، فإذا لم تكن الهيولى مشاراً إليها - وفي نسخة « فإذا لم يكن الهيولى
 مشاراً إليه » - استحال - وفي نسخة « استحال فيها » - اختصاص مكان به - وفي
 نسخة « اختصاص بمكان » - دون مكان .

فإن قيل : فهذا يلزم في أصل الجسم ، فإنه لا - وفي نسخة « لم » - يختص بمكان
 دون مكان ، وهو من حيث إنه جسم يناسب سائر الأماكن ، على وجه واحد .
قيل : لا جرم نقول : كما أنه - وفي نسخة « إنه كما » - لا يتصور وجود
 هيولى قائمة بالفعل ، من غير زيادة صورة حالة فيها - وفي نسخة « فيه » -
 لا يتصور وجود جسم مطلق ليس له إلا صورة الجسمية ، ما لم ينضم إليه
 أمر زائد على صورة الجسمية يتم نوعه .

كما لا يتصور حيوان مطلق ، لا يكون فرساً ، ولا إنساناً ، ولا غيرهما -
 وفي نسخة « ولا غيره » - بل لا بد وأن ينضاف الفصل إلى الجنس . حتى يتم
 النوع ويحصل الوجود - وفي نسخة « وجه الوجود » -

فإذن ليس في الوجود جسم مطلق أصلاً . بل جسم خاص . كسماء . وكوكب .
 ونار . وهواء ، وأرض ، وماء ، وما هو مركب - وفي نسخة « وما مركب » - من
 هذه . فيكون استحقاقها بعض الأماكن دون بعض . لصورتها - وفي نسخة
 « بصورتها » - كالأرض - وفي نسخة « فالأرض » - بصورة - وفي نسخة « لصورة » -
 الأرضية استحققت ... وفي نسخة « استحق » - المركز .

والنار لصورة - وفي نسخة « بصورة » - التارية . استحققت - وفي نسخة
 « استحق » - مجاورة المحيط . وكذا سائر الأنواع .

فلان قيل : فيبقى الإلزام في أجزاء مكان - وفي نسخة « في أحد أجزاء مكان » -
 نوع واحد ، وهو أن يشار إلى جزء من الماء في البحر ، ويقال : هذا من حيث
 إنه ماء ، ليس يستحق هذا الجزء من المكان ، بل لو كان إلى وسط البحر ، أبعد ،
 أو أقرب ، كان ممكناً ، فما الذي خصصه به ؟
فيقال : إن - وفي نسخة « لأن » - صورة المائة التي في ذلك الماء ،
 صادفت الهويولى التي حلت فيها في ذلك المكان ؛ لأن الهواء مثلا هو الذى يتقلب
 ماء ، وقد كان ذلك الهواء موجوداً ثم - وفي نسخة بدون كلمة « ثم » - ثم
 وافاه - وفي نسخة « ملاقاته » - السبب المبرد - وفي نسخة « السبب كالبرد » -
 الذى - وفي نسخة « هو الذى » - أحاله ماء ، فبقى ماء ثم - وفي نسخة « ثم » -
 ولم تكن الهويولى ثم من غير صورة بل مع - وفي نسخة « بل هو مع » - صورة
 الهوائية ، فخلعها - وفي نسخة « فخلعها » - وليست - وفي نسخة « ولبس » -
 صورة المائة .

فهذا أحد الأسباب .

ومن الأسباب أن ينتقل إليه بسبب محرك أو غيره .

فأما محض - وفي نسخة « مجرد » - المالية فلا تقتضى جزءاً معيناً من أجزاء -
 وفي نسخة « جملة أجزاء » - حيز الماء ، بل أمرزائد عليه ، من جنس ما ذكرناه .
 فلذاً بان أن الهويولى لا تقوم بنفسها - وفي نسخة « بنفسه » - دون الصورة .
الدليل الثانى : « أن الهويولى إذا فرضت مجردة عن الصورة ، فلا تخلو :

إما أن تنقسم . أو لا تنقسم .

فلان كانت تنقسم - وفي نسخة « فلان كان ينقسم » - فلذاً فيها - وفي
 نسخة « فيه » - الصورة - وفي نسخة « صورة » - الجسمية .
 وإن كانت - وفي نسخة « كان » - لا تنقسم فلا تخلو :
 إما أن تكون نبوتها ^(١) - وفي نسخة « نبوته » - عن قبول القسمة ، طبعاً لها -
 وفي نسخة « له » - ذاتياً ، أو عارضاً - وفي نسخة « أو عرضاً » - غريباً بنافيه .
 فلان كان ذاتياً استحال أن تقبل الانقسام ، كما يستحيل أن يتقلب

(١) يعنى [إبازها] .

العرض جسماً ، والعقل جسماً .

وإن كان ذلك عارضاً غريباً فيها - وفي نسخة « فيه » - فلاذن فيها - وفي نسخة « فيه » - صورة ، وليست - وفي نسخة « وليس » - خالية - وفي نسخة « خالياً » - عن الصورة . ولكن تلك الصورة مضادة . وفي نسخة « تضاده » - للصورة - وفي نسخة « لصورة » - الجسمية .

هذا مع أن الصورة - وفي نسخة « صورة » - الجسمية ، لا ضد - وفي نسخة « لا تضاد » - لها كما سيأتي عند ذكر التضاد .

فلان قيل : فهم تنكرون على من يسلم أن الصورة الجسمية تلازم الهيولى ، ولكن يقول : هي - وفي نسخة « هو » - عرض فيها - وفي نسخة « فيه » - لازم لها - وفي نسخة « له » -

قيل : وفي نسخة « يقال له » - هذا محال ، لأن الموضوع متقوم بنفسه ، دون العرض في العقل ، وإن كان قد لا يفارق في الوجود ، فللعقل طريق إلى أن يعتبر ذات ذلك الموضوع ، ويقول :

هل هو مشار إليه ، أم لا ؟

وهل هو منقسم ، أم لا ؟

ويرجع الدليلان المذكوران بعينهما ، مع زيادة إشكال ، وهو :

أن الهيولى في نفسها - وفي نسخة « نفسه » - إذا لم تكن مشاراً إليها - وفي نسخة « يكن مشاراً إليه » - وصارت الإشارة إلى الصورة التي هي عرض ، والعرض قائم في ذات الموضوع .

فإن لم يكن الموضوع مشاراً إليه ، فينبغي أن يكون مبايناً للعرض المشار إليه : ولا يكون - وفي نسخة « فلا يكون » - محلاً له ، ولا يكون العرض قائماً به بل قائماً في ذاته - وفي نسخة « ولا يكون العرض قائماً في ذاته » - إذ يصير مشاراً إليه . وذلك كله محال .

فلاح أن الهيولى لا توجد دون الصورة . وأن الصورة الجسمية والهيولى أيضاً ، لا يوجدان دون أن ينضاف إليهما - وفي نسخة « إليها » - الفصل المتمم لنوع ذلك الجسم ؛ لأن كل جسم إذا خلى وطبعه ، طلب موضعاً يستقر فيه ،

وليس ذلك له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - لكونه جسماً ، بل لزائد .
وكل جسم فإما أن يكون :

سريع الانفصال أو عسره أو ممتنعه

وكل ذلك ليس بمحض الجسمية ، بل لزائد - وفي نسخة « بزائد » - عليه .
فإذن لا بد من الزائد - وفي نسخة « التزايد » - أيضاً ، حتى يتم الوجود .
وقد تحصل من ذلك أن الجسم جوهر ، وهو مركب من جوهرين : صورة ، وهيولى ،
ليس تركيبهما بطريق - وفي نسخة « لطريق » - الجمع بين مفترقين هما - وفي
نسخة « بل هما » - موجودان دون التلفيق ، بل هو تركيب عقلي ، كما وقعت الإشارة
إليه .

القول في الأعراض

لا بد من قسمة الأعراض بعد قسمة الجواهر - وفي نسخة « الجوهر » - وهي منقسمة أولاً إلى قسمين :

أحدهما : ما لا يحتاج - وفي نسخة « أحدهما : لا يحتاج » - في تصور ذاته الى تصور أمر خارج منه .

والثاني : ما يحتاج - وفي نسخة « والثاني : يحتاج » -

فأما الأول : فهو نوعان - وفي نسخة « فنوعان » - :

الكمية والكيفية .

أما الكمية : فهي العرض الذي يالحق الجوهر .

بسبب التقدير .

والزيادة والتقصان .

والمساواة .

مثل : الطول ، والعرض ، والعمق ، والزمان .

فإن هذا لا يحتاج في تصوره إلى الالتفات إلى شيء خارج منه .

ويقع بسببه قسمة الجواهر .

والنوع - وفي نسخة « النوع » - الثاني : الكيفية ، وهي التي لا يهوج

تصورها إلى الالتفات إلى - وفي نسخة « تصور » بدل « الالتفات إلى » -

أمر خارج ، ولا يقع بسببها - وفي نسخة « بسببه » - قسمة للجواهر - وفي

نسخة « للجواهر » -

ومثالها - وفي نسخة « ومثاله » - من المحسوسات ، المدركات بالحس :

كالألوان - وفي نسخة « الألوان » بدل « كالألوان » - والطعوم ، والروائح -

وفي نسخة « والأرايبيح » - والخشونة - وفي نسخة « وكانخشونة » - والملاسة ،

واللين ، والصلابة ، والرطوبة ، واليبوسة ، والحرارة ، والبرودة .

ومن غير المحسوسات : ما هو استعداد لكمال ، أو نقيضه ، كقوة

المصارعة ، والمصحاحية ، وكالضعف والمراضية .

ومنها ما هو كمال ، كالعقل ، والعقل - وفي نسخة « والعفة » بدل « والعقل » -
وأما - وفي نسخة « فأما » - القسم الآخر ، المخرج إلى الالتفات إلى أمر آخر :

فهو - وفي نسخة « فهى » - سبعة :

الإضافة ، والأين - وفي نسخة « وأين » - متى ، والوضع ، والجدة ،
وأن يفعل ، وأن يفعل .

فأما . وفي نسخة « أما » - الإضافة : فهى حالة للجوهر تعرض بسبب كون
غيره فى مقابلته ، كالأبوة ، والبنوة ، والأخوة ، والصدقة ، والجاورة ، والموااة ،
وكونه على اليمين والشمال .

إذ الأبوة ليست للأب ، إلا من حيث وجد الابن فى مقابلته ،

وأما الأين : فهو كون الشئ « فى المكان » - وفي نسخة « مكان » - مثل كونه
فوق ، وتحت .

وأما متى : فهو كون الشئ « فى الزمان » ككونه فى الأمس - وفي نسخة
« بالأمس » - وعام أول : واليوم .

وأما الوضع : فهو نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض - وفي نسخة
« نسبة لبعض أجزاء الجسم : بعضها إلى بعض » - ككونه جالساً ، ومضطجعاً ،
وقائماً - وفي نسخة « وقاعداً » بدل « وقائماً » - إذ باختلاف وضع الساقين من
الضخذين يختلف القيام والقعود .

وأما الجدة : وتسمى (الملك) أيضاً فهو - وفي نسخة « وهو » - كون الشئ «
بجيث يحيط به ما ينتقل بانتقاله ، ككونه متطلساً ، وتهتمماً . وتهتمماً ، ومتنعلاً .
وكون الفرس ملجماً ومسرجاً - وفي نسخة « مسرجاً وملجماً » -

فإن لم يكن محيطاً . وكان منتقلاً^(١) بانتقاله - - وفي نسخة « متصلاً » بدل
« منتقلاً بانتقاله » - لم يكن منه . فن - وفي نسخة « فإن من » - وضع القميص
على رأسه . لم يكن متصصاً . وإن كان محيطاً . ولم يكن منتقلاً بانتقاله - وفي

(١) كذا فى الأصل : ولعلها (منتقلاً) بقرينة المصدر الذى بعده .

نسخة «متصلاً» بدل «منتقلاً بانتقاله» - لم يكن من - وفي نسخة «لم يلزم» - الملك ؛ فإن البيت محيط بالشخص ، والإناء بالماء ، ولكنهما لا يتقلان بانتقال المحاطين - وفي نسخة «المحاط» -

وأما أن يفعل : فهو كون الشيء - وفي نسخة بدون كلمة «الشيء» - فاعلاً ، في حال - وفي نسخة «حالة» - كونه مؤثراً في الغير بالفعل ، ككون النار محرقة ، في وقت حصول الإحراق - وفي نسخة «الاحتراق» - بالفعل ، وكونها مسخنة .

وأما الانفعال : فما يقابله ، وهو استمرار تأثر - وفي نسخة «تأثير» - الشيء - وفي نسخة «الشمس» - بغيره ، كسخن الماء ، وتبرده ؛ وتسوده وتبيضه ، والتسخن غير السخونة ، والتسود غير السواد ؛ فإن السخونة والسواد - وفي نسخة «السواد والسخونة» - من الكيفية التي لا تحتاج في تصورهما - وفي نسخة «تصورهما» - إلى الالتفات إلى الغير .

وإنما نعى بالانفعال ، التأثر والتغير - وفي نسخة «التأثير والتغيير» - والانتقال من حال إلى حال ، حيث تتزايد السخونة ، أو تنتقص .

فإن كان مستقرًا كان متكيفاً بالسخونة ، ولم - وفي نسخة «فلم» - يكن منفلاً . فليفهم هذا الفرق .

والنقطة عبارة عن طرف الخط ومنقطعه .

ومهما كان السطح عرضاً ، فلا يخفى أن الخط والنقطة — وفي نسخة « أن النقطة والخط » — أولى بالمرضية .

ثم النقطة لا مقدار لها ؛ إذ لو كان لها قدر وامتداد واحد ، صارت — وفي نسخة « صار » — خطأ . وإن كان لها قدران صارت سطحاً — وفي نسخة « وإن كان لها قدر في جهتين صار سطحاً » — وإن كان لها قدر في ثلاث جهات صارت — وفي نسخة « صار » — جسماً

ويمكن أن يتصور الخط ، والسطح ، والجسم ، بتوهم الحركة .
فالنقطة إذا تحركت حصل الخط .

والخط إذا تحرك لا في جهة امتداده ، حصل السطح .
والسطح إذا تحرك — وفي نسخة « وإذا تحرك السطح » — لا في جهة امتداده حصل الجسم .

وهذا ربما يظن أنه تحقيق ، وأن الخط يحصل من حركة النقطة ، وهو محال ، بل هو أمر توهمي ؛ إذ النقطة لا تتحرك ما لم يكن مكان ، ولا يكون مكان ما لم يكن جسم .

فيكون الجسم سابقاً في الحصول على السطح ، والسطح على الخط ، والخط على النقطة ، والنقطة على فرض الحركة في النقطة .

وأما — وفي نسخة « فأما » — الزمان : فهو عبارة عن مقدار الحركة . وسيأتي

في الطبيعيات .

وأما الكمية المنفصلة : فتعني بها العدد ، وهو أيضاً عرض ؛ لأن العدد يحصل من تكرر الآحاد ؛ فإن كان الواحد والوحدة — وفي نسخة بدون عبارة « والوحدة » — عرضاً ، كان العدد الحاصل منه ، أولى بالعرضية .
وإنما تفارق الكمية المنفصلة الكمية المتصلة ، بشيء :

وهو أنه لا يوجد بين أجزاء المنفصلة جزء مشترك ، يصل أحد الطرفين بالآخر ؛ إذ — وفي نسخة بدون كلمة « إذ » — ليس بين الثاني والثالث اتصال ، ولا بينهما جزء مشترك بين الطرفين ، يصل — وفي نسخة « ويصل » — أحدهما بالآخر ؛ كما

تصل النقطة المشتركة الموهومة في وسط الخط ، بين طرفي الخط .
وكما يصل الخط بين طرفي السطح .

وكما يصل السطح الموهوم بين طرفي الجسم .

وكما يصل الآن بين طرفي الزمان الماضي ، والمستقبل .

وأية أن الوحدة عرض ، أنها تكون : إما في ماء ، أو إنسان ، أو فرس .

ومعنى المائة شيء . ومعنى الوحدة شيء ؛ ولذلك يصير الماء الواحد بالقسمة

اثنين : وبالجعم واحداً : فيطراً عليه الوحدة والاثنينية . فهو موضوع وهذا عارض .

نعم الإنسان الواحد لا يصير اثنين ؛ فإن هذا عرض لازم له ، وذلك لا ينافي

كونه عرضاً .

فإذن الوحدة - وفي نسخة « الواحد » - معنى موجود - وفي نسخة « معقول » -

في موضوع - وفي نسخة « لموضوع » - ذلك الموضوع متقوم في ذاته بحقيقته دون

فرض الوحدة . وهو المراد بالعرض .

وأما الكيفية : فنورد منها مثالين :

والأشكال

الألوان

فتقول : السواد عرض ؛ لأنه لو فرض لا في موضوع ، فلا يخلو :

إما أن يكون مشاراً إليه ومنقسماً .

أو غير مشار إليه ولا منقسم .

فإن لم يقبل الإشارة والقسمة : لم يقبل المقاباة . ولم يدرك بالبصر .

والسواد ليس - وفي نسخة « وليس » - عبارة إلا - وفي نسخة بدون كلمة

« إلا » - عن « إية تقع من الرائي في جهة مخصوصة ؛ ويدركه البصر ، ويقبل

الانقسام .

وإن كان منقسماً . فكونه سواداً ، غير كونه منقسماً ؛ إذ كونه منقسماً يشترك

فيه البياض والسواد ، ويختلفان في السوادية والبياضية .

ونحن لا نعني بالجسم إلا المنقسم .

فهو إما أن يقال : (في منقسم) وهو العرض .

وإما أن يقال : (هو عين المنقسم) وهو محال ؛ إذ حقيقته الانقسام هو

حقيقة — وفي نسخة بدون كلمة « حقيقة » — الجسمية ؛ إذ لا نعى بالجسمية سواء .
وحقيقة السواد غير حقيقة الانقسام لآعينه .

نعم لا يتميز السواد عن عمله ، بالإشارة الحسية ، ولكن يتميز بإشارة العقل ،
كما ذكرناه فإذن هو عرض .

وأما الأشكال : فهي أيضاً أعراض ؛ لأن الشمعة تختلف عليها الأشكال ،
وهي مستمرة الوجود .

فإذن التدوير ، والتربيع ، والتثايت ، كل ذلك من الكيفية ، وهي أعراض .
وقد ينازع في وجود الدائرة ، ويقال : لا يتصور شكل معين — وفي نسخة
« يتعين » — في وسطه نقطة ، جميع الخطوط الخارجة — وفي نسخة بدون كلمة
« الخارجة » — منها إلى المحيط متساوية .

ويدل على إثباتها أن الجسم مدرك وجوده بالحس .

وهو إما مركب .

وإما مفرد .

والمركب لا يكون إلا من مفرد ، فلا — وفي نسخة « ولا » — بد من إثبات
المفرد .

والمفرد هو الذى ليس فيه طبائع مختلفة ، بل طبع واحد متشابه — وفي
نسخة « متساو » — كطبع الهواء ، والماء .

فهذا إذا خلى منه مقدار ونفسه — وفي نسخة « بنفسه » — .

فإما أن يكون له من ذاته شكل .

أو لا يكون .

وباطل أن لا يكون — وفي نسخة « أن يكون » — له شكل ؛ إذ يكون ذلك غير
متناه ، وقد فرضنا قدرأ متناهياً منه .

فإذا — وفي نسخة « وإذا » — حدث له شكل ، فهو إما كرة ، أو مربع ،
أو غيرهما — وفي نسخة « أو غيره » — .

ومحال — وفي نسخة « وباطل » — أن يكون غير — وفي نسخة « غيره » — كرة ؛
لأن الطبع المتشابه ، في محل متشابه ، لا يوجب شكلاً مختلفاً ، حتى يقتضى في

بعضه خطأ ، وفي بعضه زاوية .

ولا متشابه في الأشكال إلا الكرة ، فواجب أن يكون شكله كريا .
ومهما قطعت الكرة قطعاً مستقيماً ، كان المقطع — وفي نسخة « المنقطع » —
دائرة بالضرورة ، فقد ثبت إمكان الدائرة ، وهي أصل الأشكال .

فقد ثبت أن الكمية والكيفية عرضان

وأما — وفي نسخة بدون عبارة « فأما » — السبعة الباقية : فلا تخفى عرضيتها ؛ لأنها
لا تخلو عن إضافة شيء إلى شيء ، ولا بد من شيء حتى تتمكن إضافته .
فالفاعل نسبة شيء إلى شيء بالتأثير ، فلا بد من شيء موجود أولاً حتى يؤثر .
والانفعال نسبة شيء إلى غيره بالتأثر — وفي نسخة « بالتأثير » — فلا بد —
وفي نسخة « ولا بد » — من شيء أولاً حتى يفعل .

وأما الأربعة البواقي فهي محتاجة إلى الموضوع أيضاً ؛ لأنها نسب إما إلى
زمان ، أو مكان ، أو إلى محيط ، أو جزء . وفي نسخة بدون عبارة « وأما الأربعة
البواقي . . إلى قوله : أو جزء » — ولا بد من شيء أولاً ، حتى يفعل ولا بد من
شيء حتى يكون إما في زمان أو مكان — وفي نسخة « أو في مكان » — أو على
وضع ، أو هيئة — وفي نسخة بدون عبارة « أو هيئة » —

• • •

فإذن هذه التسعة أعراض .

فإذن الوجود يطلق على عشرة أشياء ، هي الأجناس العالية :

واحد جوهر .

وتسعة أعراض .

ولا يمكن تعريفها بالحد — وفي نسخة « بالحد أولاً » — ؛ إذ لا جنس أهم منها ،
والحد ما يجتمع فيه الجنس والفصل ، فهي مساوية للوجود في أنها لا تقبل الحد ،
ولكنها تقبل الرسم ، دون الوجود ، إذ لا شيء أشهر من الوجود — وفي نسخة « لا
أشهر من الوجود شيء » — حتى يعرف به . فأما هذه الأمور ، فغامضة . فيمكن
أن ترسم بما هو أشهر منها — وفي نسخة « منه » —
وتسمى هذه العشرة (المقولات العشرة) .

فإن قيل : فاسم الوجود لهذه العشرة ، بالاشتراك ، أو بالتواطؤ ؟
قلنا : لا بالاشتراك ، ولا بالتواطؤ .

وقد ظن ظانون أنه بالاشتراك ، وأن العرض لا يشارك الجوهر في وجود —
وفي نسخة « في الوجود » — بل لا معنى لوجود الجوهر إلا نفس الجوهر ، ولا لوجود
الكمية إلا نفس الكمية .

وإنما الوجود اسم واحد يتناول مختلفات لا تشارك — وفي نسخة « لا تشارك » —
البتة في المعنى ، كلفظ (العين) لمسمياته — وفي نسخة « لمسمياتها » —
وهذا فاسد من وجهين :

أحدهما : أن قولنا (الجوهر موجود) كلام مفيد مفهوم . ولو كان وجود
الجوهر ، عين الجوهر ، لكان قولنا (الجوهر موجود) — وفي نسخة بدون عبارة
« قولنا (الجوهر موجود) » — كقولنا : (الجواهر جوهر)

وإذا قلنا : (الفعل والانفعال ليسا بموجودين) ربما يصدق في بعض الأحوال .
وقولنا (الفعل والانفعال ليسا بفعل وانفعال) لا يصدق قط .

فلو كان قولنا (موجود) هو كقولنا : (فعل) كان قولنا (الفعل ليس بموجود)
كقولنا (الفعل ليس بفعل)

والثاني : أن العقل قاض بأن القسمة لا تزيد في كل شيء على اثنين ؛ إذ
يقال : (الشيء إما أن يكون موجوداً ، أو معدوماً)

فإن لم يكن للوجود معنى سوى هذه العشرة ، فلا تكون القسمة محصورة في اثنين ،
بل لا يكون هذا الكلام مفهوماً .
بل ينبغي أن يقال : الشيء :

إما جوهر . وإما كيفية . وإما كمية . إلى بقية العشرة . فتكون القسمة
عشرة ، لا اثنين .

وهذا يظهر بما ذكرناه من قبل من أن (الأنية) التي هي عبارة عن الوجود غير
(الماهية) ولذلك يجوز أن يقال :

ما الذي جعل الحرارة موجودة ؟

وما الذي جعل السواد في الحيز موجوداً ؟

ولا يجوز أن يقال :

ما الذى جعل السواد لوناً ؟

وما الذى جعله سواداً ؟

ويعرف تغاير (الأنية) و (الماهية) بإشارة العقل ، لا بإشارة الحس ، كما يعرف تغاير الصورة ، والهيولى .

فإن قيل : إن صح هذا ، فليكن متواطئاً ، أعنى اسم الوجود على العشرة .

قيل : إنما أطلق اسم المتواطئ على ما يتناول مسمياته تناولاً واحداً

من غير تفاوت .

ومن غير تقدم وتأخر — وفى نسخة « ولا تأخر » —

كالحيوانية للإنسان والفرس .

والإنسانية لزيد وعمرو .

إذ ليس أحدهما أولى من الآخر — وفى نسخة « إذ ليس لأحدهما أولى من

الآخر » —

ولا هو أقدم لأحدهما من الآخر — وفى نسخة « ولا هو فى أحدهما أقدم من

الآخر » —

والوجود يثبت للجوهر أولاً ، وللكمية ، والكيفية ، بواسطة ، ولبقية الأعراض بواسطة .

فقد تطرق إليه التقدم والتأخر .

وأما التفاوت : فهو أن وجود السواد ، وهو هيئة قارة ، ليس كوجود الحركة ،

والتغير ، والزمان ؛ إذ لا ثبات — وفى نسخة « ولا ثبات » بدل « إذ لا ثبات » —

ولا قرار لها ، بل وجود الحركة ، والزمان ، والهيولى ، أضعف من وجود غيره .

فإذن هذه العشرة اتفقت فى الوجود من وجه ، واختلفت من وجه ، فكان (١)

بين المتواطئ والمشارك ، فلذلك سمي هذا الجنس من الاسم (اسماً مشككاً) أو يسمى

(متفقاً)

فإذن قد ثبت - وفي نسخة « ظهر » - أن الوجود عرضي للأشياء كلها
 والماهيات - وفي نسخة « فالماهيات » - يعرض لها الوجود بعله ؛ إذ ليس
 الوجود لها من ذاتها ، وكل ما ليس من ذات الشيء ، فهو له بعله .
 ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - كانت العلة الأولى ، وجوداً بلا ماهية ،
 زائدة ، كما سيأتي .

فليس الوجود إذن جنساً لشيء من الماهيات .
 والعرض أيضاً بالإضافة إلى التسعة هو كذلك ؛ لأن لكل واحدة منها ماهية
 في ذاتها . وعرضيتها هي لها بالنسبة إلى محلها . فاسم العرضية لها بإزاء إضافتها إلى
 محلها ، لا بإزاء ماهياتها - وفي نسخة « ماهيتها » -

ولذلك يمكن أن نتصور بعضها ، ونتشكك في أنها أعراض ، أم لا ، ولا يمكن
 أن نتصور النوع ، ونشك في وجود الجنس له ؛ إذ لا يتصور الإنسان - وفي نسخة
 إذ لا يتصور أن يتصور الإنسان « - السواد ، ويشك في كونه لوناً ، أو الفرس ويشك
 في كونه جسماً ، أو حيواناً .

وكذا لفظ الواحد ، وإن كان له عموم كلفظ الوجود فليس ذاتياً لشيء
 - وفي نسخة « بشيء » - من الماهيات .

فالوجود ، والعرض ، والوحدة ، ليست - وفي نسخة « ليس » - جنساً ولا
 فصلاً لشيء من الماهيات العشر ، البتة .

فإذن قد قسمنا الموجود :

إلى جوهر وعرض
 والجوهر إلى أربعة أقسام .

والعرض إلى تسعة أقسام :
 وقسمنا بعض آحاد التسعة :
 ودللنا على أنها أعراض .
 فلنرجع إلى تقسيمات أحر للموجود .

قسمة ثانية

الموجود ينقسم إلى :
 كلي
 وجزئي .
 أما حقيقتهما فقد ذكرناها في أول المنطق ، ونذكر الآن :
 أحكامهما
 ولواحقهما .

وهي أربعة :

الأول : أن المعنى المسمى كلياً ، وجوده في الأذهان ، لا في الأعيان .
 ولما سمع قوم قولنا^(١) .

إن كل إنسان فهو واحد في الإنسانية .
 وأن كل سواد فهو واحد في السوادية .
 ظنوا أن السواد الكلي معنى واحد موجود :

والإنسان الكلي معنى واحد موجود — وفي نسخة بدون عبارة — والإنسان إلى ...

— موجود —

(١) كان الأنسب بالفزالي ، وهو يذكر ما في هذا الكتاب حل عهدة الفلاسفة ، كما صرح بذلك أول الكتاب ، أن لا يستعمل مثل هذه العبارات ، فإنها توهم أن المؤلف يجبر عن أفكار يؤمن بها ولذلك ، وهم قوم ظنوا : أن الفزالي ألف هذا الكتاب ، تعبيراً عن أفكار يؤمن بصحتها .
 والأمر الذي لا ينبغي أن يغيب عن ذهن القارئ أن كل هذا الذي يحكيه الفزالي عن الفلاسفة ، ليس الفزالي حل خلاف معهم فيه ، فهو إذا عرض لما يمتنقده صرحه عرضاً قوياً ، لا عن قصد منه أن يفرق في العرض بين ما يوافقهم فيه ، وما يخالفهم ، ولكن لأن حكاية ما يؤمن المرء بصحته ، تأخذ طابعاً غير ذلك الذي يأخذه ما يحكيه المرء وهو لا يؤمن بصحته ، لإختلاف درجة التمسك في العرض التي لا بد أن تتأثر بدرجة مبررات الصحة ، فيما يؤمن به ، ودرجة مبررات الرفض فيما لا يؤمن به .

والنفس الكللى معنى واحد بالعدد ، موجود في ^(١) أشخاص متعددة . كالآب الواحد لعدد من البنين ، والشمس الواحدة لعدد من البقاع .
وهو خطأ محض ؛ إذ لو كانت نفس واحدة بالعدد ، هى بعينها لزيد ، وهى

(١) قوله : (موجود فى أشخاص متعددة) يظهر أن معناه (موجود واحد لأشخاص متعددة) كما يفيد شال الآب الواحد لعدد من البنين ، والشمس الواحدة لعدد من البقاع ، وهذا الذى يذكر ليزيد ، شبهه بتظيرة المثل التى تروى عن أفلاطون .

وأما وجود الكللى ، لا على هذا الوجه ، فلا ينكره الفلاسفة الذين يصورون الفزائل أنكارهم فى هذا الكتاب توطئة لرد على ما يراه مستحقاً لرد عليه منها ، فى كتابه (تهات الفلاسفة) يدل على ذلك قول ابن سينا فى الإشارات أول الخط الرابع ص ٢٣٥ طبع دار المعارف :

(اعلم أنه قد يغلّب على أرواح الناس أن الموجود هو المحسوس ، وأن ما يناله الحس بمجرد فرض وجوده محال ، وأن ما لا يتخصص بمكان ، أو وضع بذاته ، كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه ، كأحوال الجسم ، فلا حظ له من الوجود .

وأنت يتأق ك أن تتأمل نفس المحسوس ، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء ؛ لأنك - ومن يستحق أن يتخاطب - تعلم أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد ، لا على سبيل الاشتراك الصرف ، بل بحسب معنى واحد ، مثل اسم الإنسان ؛ فإنك لا تشكك فى أن وقوعه على زيد وعمرو ، بمعنى واحد ، موجود ، فلذلك المعنى الموجود لا يتخلو :

إما أن يكون بحيث يناله الحس . أو لا يكون
فإن كان بعيداً من أن يناله الحس ، فقد أخرج التفتيش ، من المحسوسات ، ما ليس بمحسوس ، وهذا أعجب .

وإن كان محسوساً ، فله لا محالة وضع ، وأين ، ومقدار معين ، وكيف معين ، لا يتأق أن يحس ، بل ولا أن يتخيل إلا كذلك .

فإن كل محسوس ، وكل متخيل ؛ فإنه يتخصص لا محالة ، بشئ من هذه الأحوال .
وإذا كان كذلك ، لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال ، فلم يكن مقولاً على كثيرين مختلفين فى تلك الحال .

إذن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة ، بل من - بيت حقيقته الأصابية ، التى لا تختلف فيما الكثرة ، غير محسوس ، بل مقبول صرف
وكذلك الحال فى كل كلى (.

ويقول « نصير الدين الطوسى » :

(والشيع نبه - على فساد قول المخالف - بوجود الطوائف المعقولة من المحسوسات لا من حيث هى عامة أو خاصة ، بل من حيث هى مجردة عن العوائى الغربية ، من الأبن ، والوضع ، والكم ، والتكيف مثلا ، كالإنسان من حيث هو إنسان ، الذى هو جزء من زيد ، أو من هذا الإنسان ، بل كل إنسان محسوس ، وهو الإنسان المحمول على الأشخاص ؛ فإنه من حيث هو هكذا ، موجود فى الخارج) .

بعينها لعمره ، وكان زيد عالماً ، وعمره جاهلاً ؛ لزم أن تكون النفس الواحدة عالمة وجاهلة . بأمر واحد ، في حالة واحدة . وهو محال .
ولو كان الحيوان الكلي موجوداً واحداً في أشخاص ، لكان ذلك الواحد بعينه ، ماشياً وطائراً ، أو ماشياً برجلين وبأربع . وهو محال .
ولكن الكلي وجوده في الأذهان^(١) .

ومعناه : أن الذهن يقبل صورة الإنسان لا محالة — وفي نسخة « يقبل لا محالة صورة الإنسان » — وحقيقته بمشاهدة شخص واحد يسبق إليه . فلو رأى بعد ذلك إنساناً غيره — وفي نسخة « فلو رأى إنساناً بعد ذلك غيره » — لم يتجدد فيه أثر ، بل يبقى على ما كان — وفي نسخة « لم يتجدد فيه أثر ، بل بقي فيه أثر ، بل بقي على ما كان » — وكذا إذا رأى ثالثاً ، ورابعاً .

ويكون النقش الحاصل في الذهن أولاً من زيد ، نسبه إلى كل إنسان في عالم الله تعالى واحدة ؛ فإن أشخاص الإنسان لا تختلف في حد الإنسانية البتة .
فلو — وفي نسخة « ولو » — رأى بعد ذلك سبعة حصلت — وفي نسخة « حصلت » — فيه ماهية أخرى ، ونقش يخالف الأول .

فالحاصل من شخص زيد هو صورة شخصية في الذهن . ومعنى كونه كلياً أن نسبه إلى كل شخص كائن من الناس ، وما سيكون ، وما كان ، واحدة ، وأن أى واحد — وفي نسخة « واحدة » — سبق — وفي نسخة « يسبق » — إلى الذهن ، حصل منه هذا النقش ، وأن الآخر بعده لا يزيد عليه .

ومثاله : إذا فرضت خواتم — وفي نسخة « خواتيم » — على النقش الواحد ، فوضع واحد على شمعة فحصلت منه — وفي نسخة « بدون عبارة » منه — صورة فلو وضعت الثانية والثالثة ، على ذلك الموضوع ، بعينه — وفي نسخة « لعينه » — لم يتغير النقش الأول ، ولم يتأثر المحل .

(١) قارن هذا بما سقناه من نصوص ابن سينا والطوسي في الهامش ص ١٧٤ . وظاهر هذا أنه تصوير لما يروى عن أرسطو من أن الكل موجود في الذهن فقط ، والذي يستفاد من شرح الطوسي لابن سينا — الذي سقناه في الهامش آنفاً — أنه موجود في الخارج ضمن الأفراد .
وإلى جانب هذين الرأيين يوجد رأي أفلاطون الذي يرى وجود الكل في الخارج استقلالاً .

فيقال : النقش الذي في الشمعة هو نقش كلي ، أى هو نقش كل الخواتم -
 وفي نسخة « هو نقش كل الخواتم » - بمعنى أنه يطابق الكل مطابقة واحدة ،
 فلا - وفي نسخة « ولا » - يتميز بعضها بالنسبة إليه عن بعض .
 فهذا معقول .

فأما - وفي نسخة « وأما » - أن يفرض نقش واحد بعينه : هو في خاتم الذهب
 وفي خاتم الفضة وفي خاتم الحديد - وفي نسخة « وفي خاتم الحديد ، وفي خاتم
 الفضة » - فهذا محال ، إلا أن يقال : هو واحد بالنوع .
 وأما بالعدد ، فنقش كل خاتم غير نقش الآخر .
 نعم - وفي نسخة « لكم » - تأثيراتها في الشمعة تأثير واحد ، والنقش الحاصل
 من جميعها في الشمع واحد .

فهكذا ينبغي أن يفهم انطباع حدود الأشياء في الذهن ، ومعنى
 كليتها - وفي نسخة « كليته » -

فإذن الكلي ، من حيث إنه كلي ، موجود في الأذهان لا في الأعيان ، فليس في
 الوجود - وفي نسخة « وجود » - الخارج إنسان كلي .
 وأما حقيقة الإنسانية فهي موجودة - وفي نسخة « لوجود » - في الأعيان
 والأذهان جميعاً^(١) .

(١) هكذا يفرق الفزالي - أو في معنى أصح : من يحكى عنهم الفزالي هذا الرأي - بين الكلي
 من حيث إنه كل ، فيقول : إنه موجود في الأذهان ، لا في الأعيان ، وبين الحقيقة فيقول : إنها موجودة
 في الأذهان والأعيان معاً
 ويفسر الفزالي وجود الكل في الذهن - رغم إنه من حيث وجوده في الذهن هو صورة شخصية ، كما
 يصرح الفزالي نفسه - بأن نسبه إلى كل شخص من كان ، ومن هو كائن . ومن يكون واحدة لا
 تختلف .

ويجعل الفزالي الموجود في الخارج غير كل ، مع أن الذي في الخارج إذا قطعنا النظر عن عوارضه ،
 كما قطعنا النظر عن عوارض الصورة الذهنية ، كان صورة تطابق ما في جميع الأفراد بعد صرف النظر
 عن عوارض هؤلاء الأفراد .

ومعنى ذلك أن الصورة الذهنية ، هي من حيث وجودها الذهني ، صورة جزئية في واقع الأمر ، واعتبارها
 كلية ، راجع إلى صرف النظر عن مشخصاتها الذهنية ، لكن هذا الاعتبار يمكن تطبيقه على الصورة
 الخارجية ، فاعتبارها جزئية دون ما في الذهن تحكم لا مبرر له .

الحكم الثاني

إن الكلي لا يجوز أن يكون له جزئيات كثيرة ، ما لم يتميز كل جزئي عن الآخر ، بفصل أو عرض . فإن لم يفرض إلا مجرد الكلي من غير أمر زائد ينضاف إليه لم يتصور فيه التعدد والتخصص .

فالسودان — وفي نسخة « كالسودان » — في محل واحد ، في حالة واحدة ، محال . بل السواد المطلق يصير اثنين ، بأن يكون بين الاثنين — وفي نسخة « اثنين » — تغيير لا محالة .

إما في المحل ، كسوادين في محلين .

أو في الزمان ... وفي نسخة « الزمانين » — كسوادين في محل واحد ، في زمانين . وأما إذا اتحد المحل والزمان ، لم يتصور التعدد .

وكذا لا يتصور إنسانان ، إلا أن يفارق أحدهما الآخر بمعنى يزيد على مجرد الإنسانية الكلية ، من مكان أو صفة ، أو غيرهما — وفي نسخة « وغيره » — لأنه لو لم يكن بينهما مغايرة بوجه ، وكانا اثنين ، بلجاز أن يقال ، لكل إنسان : إنه إنسانان ، بل خمسة ، بل عشرة ، ولم — وفي نسخة « ولا » — يتميز عدد عن عدد .

وكذا في كل سواد .

وهو ظاهر الإحالة .

وليكن — وفي نسخة « ولكن » — : برهانه أنه إذا فرض في محل واحد سوادان ، حتى قبل ذلك السواد ، وهذا السواد ، وتميز — وفي نسخة « تميز » بدون « الواو العاطفة » — كل واحد منهما — وفي نسخة بدون عبارة « منهما » — عن الآخر ، فقولنا ، لذلك

« ولعل النزاع يهني به (الحقيقة) التي يقول عنها : إنها موجودة في الخارج والفهم ، هي الصورة مع ملاحظة تشخصاتها الذهنية حين تكون موجودة في الذهن ، وتشخصاتها الحاريرية حين تكون موجودة في الخارج ، فإن حقيقة الإنسانية موجودة في زيد الموجود في الخارج ، وصورة زيد موجودة أيضاً في الفهم .

السواد بعينه : إنه سواد ، وأنه هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - ذلك السواد بعينه ، هل هما - وفي نسخة بدون عبارة « هل هما » - واحد ، أم لا ؟
فإن كان واحداً ، حتى - في نسخة بدون كلمة « حتى » - كان معنى قولنا :
هو ذلك السواد بعينه .

فإذن كل ما قلنا له - وفي نسخة « فأذن كلما قلنا » - إنه سواد ، فقد قلنا : إنه ذلك السواد بعينه .

فإذن السواد الذي فرض آخر - وفي نسخة « للآخر » - هو أيضاً ذلك السواد بعينه

فليس ثم - وفي نسخة « ثم » - تعدد

وإن كان تحت قولنا : هو ذلك السواد بعينه معنى يزيد على ما تحت قولنا : سواد ، فقد انضاف إلى السوادية أمر زائد لا محالة ، فصار غير الآخر بالمغايرة في ذلك المعنى الذي انضاف إليه ، وظهر - وفي نسخة بدون عبارة « وظهر » - أنه يستحيل أن تتعدد جزئيات كلى - وفي نسخة « كل » - واحد إلا بأن ينضاف إلى الكلى أمر زائد : إما فصل ، وإما عرض .

فإن كانت العلة الأولى واحدة مجردة ، لا تركيب فيها بفصل ، وعرض ، فلا يتصور فيها اثنيانية البتة ^(١) .

(١) دليل جاء عرضاً لإثبات وحدانية الإله .

الحكم الثالث

إن الفصل لا يدخل في حقيقة الجنس ، وماهية المعنى الكلى العام البتة . وإنما يدخل في وجوده . والوجود غير الماهية .

بيانه : أن الإنسانية لا مدخل لها في حقيقة الحيوانية ، بل حقيقة الحيوانية بكاملها ، تثبت في العقل دون الإنسانية ، والفرسية ، وسائر الفصول ، لا كالجسمية ؛ فإنها لو غابت عن الذهن ، بطلت ماهية الحيوانية عن الذهن .

ولو كانت الإنسانية شرطاً لتكون الحيوانية حيوانية ، كما كانت الجسمية شرطاً لها ، لما كانت الحيوانية ثابتة للفرس فإنه ليس بإنسان ، كما ليست الحيوانية ثابتة لما ليس بجسم ، والحيوانية للفرس — وفي نسخة بدون عبارة « فإنه ليس . . . إلى قوله : للفرس » — كاملة ؛ كما للإنسان .

فلا مدخل إذن للفصل في ماهيات المعاني الكلية .

نعم لها مدخل في صيرورة المعنى الكلى موجوداً ، حاصلًا ، إذ لا يكون الحيوان موجوداً ، إلا أن يكون فرساً ، أو إنساناً ، أو غيره . ويكون الحيوان حيواناً ، دون الفرسية والإنسانية .

والوجود غير ، والماهية غير كما سبق .

وإذا ثبت هذا في الفصل . فهو في العرض أظهر لا محالة — وفي نسخة « لا محالة أظهر » — فإن الإنسانية إذا لم تدخل في حقيقة الحيوانية ، فبأن لا يدخل الطول والبياض — وفي نسخة « الطول والعرض » — أولى .

الحكم الرابع

أن كل عرضي للشيء فهو معلل ، وعلته
 اما ذات الموضوع ، كالحركة إلى أسفل للحجر ، والتبريد - وفي نسخة
 « والتبريد » - للماء .

وإما خارج من ذاته ، كالسخونة للماء ، والحركة إلى فوق للحجر .

وإنما قلنا ذلك ؛ لأن هذا العرض للذات :

إما أن يكون معللا .

أو لم يكن معللا .

فإن لم يكن معللا ، فهو إذن موجود بذاته ، وكل موجود بذاته فلا يتعلم بعلم
 غيره ، ولا يشترط وجود غيره لوجوده

والعرض يحتاج في الوجود إلى ما هو عرض له لا محالة ، فلا يكون موجوداً بذاته ،
 فيكون معللا .

ثم علته لا تخلو :

إما أن تكون في ذات الموضوع

أو خارجة - وفي نسخة « خارجاً » - عنه .

وهذا تقسيم حاصر لا محالة ، فكان برهاناً .

وكيفما كان السبب إما داخلاً في الموضوع ، أو خارجاً منه - وفي نسخة بدون

عبارة « منه » - فلا بد أن - وفي نسخة « وأن » - يكون وجوده حاصلًا أولاً ، حتى

يكون سبباً لغيره - وفي نسخة « بغيره » - ولذلك يستحيل أن تكون الماهية سبباً

لوجود نفسها .

فكل ماهية لها وجود زائد عليها ، فعلته غير الماهية ؛ إذ العلة لا بد وأن تكون

موجودة ، حتى توجب لغيرها - وفي نسخة « لغيره » - وجوداً ، والماهية قبل الوجود

لا تكون موجودة - وفي نسخة « موجود » - فكيف تكون علة للوجود - وفي نسخة

« الوجود » -

فيلزم^(١) من هذا أنه إن كان في الوجود ما ليس بمعلل ، فلا تكون
اينته غير ماهيته ، بل تكون الأنية ، هي الماهية ؛ إذ لو كان غيرها لكان عرضياً
لها ، ولكان معللاً بأمر سوى الماهية ، فيكون معلولاً ، وقد فرضنا أنه غير معلول —
وفي نسخة « معلل » — وهذا محال .

فإن قيل : المعنى الكلي للجزئيات ، قد يكون نوعياً ، كالإنسان لزيد وعمرو ،
وقد يكون جنسياً ، كالحيوان للإنسان والفرس ، فبم يدرك الفرق ؟ وبم يعلم أن
هذا الكلي هو النوعي الذي لا يقبل الانقسام إلا بالأعراض ، أو أنه هو الجنس
الذي يفيل الانقسام بالفصول الذاتية ؟
فيقال : كل ما عرض عليك من الكليات ، فأردت أن تقديره موجوداً حاصلًا ،
معيناً .

وافتقرت — وفي نسخة « افتقرت » — في تقديره إلى أن تضيف إليه معنى غير
عرضي ، فهو جنسي .

وإن لم تفتقر إلا إلى العرضي ، فهو نوعي .

فكان إدراك التفرقة بين النوعي والجنسي ، موقوفاً على إدراك التفرقة ، بين
الذاتي والعرضي كما سبق — وفي نسخة بدون عبارة « كما سبق » —

مثاله : أنه إذا قيل لك : أربعة ، أو خمسة ، لم تفتقر في تقدير وجود الأربعة ،
إلا أن تضيف إليها كونها جوزاً^(٢) ، أو فرساً ، أو إنساناً .

وهذه الأمور عرضية للأربعة ، بل الأعداد — وفي نسخة « الأعداد » —
وليست ذاتية فيه — وفي نسخة « فيها » —

فإننا ذكرنا أن معنى الذاتي ما لا يتم المعنى الذي له في الفهم — وفي نسخة « ما
لا يتم الذي المعنى ذاتي له في الفهم » — إلا بفهم الذاتي أولاً .

وأنت في فهم الأربعة لا تفتقر إلى أن يخطر ببالك الجوز ، والفرس ، وغيره ،
من المحدودات .

وإذا قيل لك عددٌ ، لم يمكنك أن تفرض للعدد — وفي نسخة « العدد » —

(١) دليل عرضي على عدم زيادة وجود الواجب على ماهيته .

(٢) يعني به الصنف من الطعام الذي يؤكل كاللوز ، وما أشبهه .

موجوداً حاصلًا ، بل يتقاضى الطبع أن يعلم أنه أى عدد هو : وهو الموجود - وفي نسخة « أى عدد هو الموجود » - خمسة ، أو عشرة ، أو غيرهما . فإذا صار خمسة لم يفتر بعده إلى شيء سوى تنوع المعداد ، به - وفي نسخة « المعدادية » - وهو عرضي بالإضافة إلى العدد ، لا ككونه خمسة ؛ فإنه ليس زائداً على العددية ، عارضاً ، طارئاً عليها ، بل هو حاصل عددية هذا العدد .

وهذه المعاني هي جلية في النفس ، وربما يعسر طلبها من العبارات المستعملة في شرحها ، حتى توجب فيها تعقيداً . فليكن الالتفات إلى المعنى ، لا إلى اللفظ - وفي نسخة « اللغة » - فهذا حكم الكل .

قسمة ثالثة

للموجود

الموجود ينقسم إلى واحد ، وكثير ، فلذا ذكر أقسام الواحد ، والكثير ، ولواحقهما .

فأما - وفي نسخة « أما » - الواحد : فإنه يطلق حقيقة ومجازاً .

الواحد بالحقيقة ، هو الجزئ المعين ، ولكنه على ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى : وهي الحقيقة الحقة هو الجزئ - وفي نسخة « المرتبة الأولى : هي

الجزئ » - الواحد الذي لا كثرة فيه ، لا بالقوة ، ولا بالفعل .

وذلك كالنقطة : وذات الباري جلت قدرته ، فإنه ليس منقسماً بالفعل ، ولا هو قابل له ، فهو خال عن الكثرة بالوجود والإمكان ، والقوة والفعل . فهو الواحد الحق .

الثانية : الواحد بالاتصال وهو الذي لا كثرة فيه بالفعل ، ولكن فيه

كثرة بالقوة ، أى هو قابل للكثرة ، كما إذا قلنا - وفي نسخة « قيل لنا » - هذا الخط واحد أو اثنان ، وهذا الجسم واحد أو جسمان . فإن كان فيه انقطاع حكمتنا بالاثنيية ، وإن كان واحداً بالاتصال على سبيل التشابه ، قلنا : هو خط واحد ، وجسم واحد ، وماء واحد ؛ إذ ليس فيه كثرة وانفصال بالفعل ؛ إلا أنه قابل للكثرة ، فمن

هذا الوجه ربما يظن - وفي نسخة « فربما يظن من هذا الوجه » - أنه ليجزى بواحد حقيقى ؛ لأن القوة القرابية من الفعل - وفي نسخة « بالفعل » بدل « من الفعل » - يظن أنه بالفعل ، وإلا فهو بالحقيقة واحد - وفي نسخة « واحدة » - وإنما الكثرة فيه بالقوة .

الثالثة : أن يكون واحداً بنوع - وفي نسخة « لنوع » - من الارتباط ، وفيه كثرة بالفعل ، كالسرير الواحد ، والشخص الواحد المركب من أجزاء مختلفة - وفي نسخة « مخالفة » - تركيب - وفي نسخة « كتركيب » - أجزاء الإنسان من اللحم والعظم - وفي نسخة « من العظم واللحم » - والعروق - وفي نسخة « والعروق » - فهذا - وفي نسخة « وهذا » - واحد ؛ إذ يقال - وفي نسخة « ويقال » - سرير واحد ، وإنسان واحد ؛ وفيه كثرة حاصلة بالفعل ، باعتبار الأجزاء ، لا كالماء الواحد ، والجسم الواحد المتشابه ، فبين الرئيتين فرق .

هذا - وفي نسخة « وهذا » - فى الجزئى الذى اسم الواحد عليه حقيقة .

أما المجاز : فهو إطلاق اسم الواحد على أشياء كثيرة ؛ لاندراجها تحت كلى واحد ، وذلك خمسة :

الأول : الاتحاد بالجنس ، كقولك : الإنسان والفرس واحد بالحيوانية .

الثانى : اتحاد النوع ، كقولك : زيد وعمرو واحد بالإنسانية .

الثالث : الاتحاد بالعرض ، كما يقال : الثلج والكافور واحد بالبياض - وفي نسخة « بالبياضية » -

الرابع : فى النسبة - وفي نسخة « الاتحاد فى النسبة » - كقولك : نسبة الملك إلى المدينة ، ونسبة النفس إلى البدن ، واحدة .

الخامس : فى الموضوع . كقولك فى السكر : إنه أبيض وحلو ، فنقول : الأبيض والحلو واحد . أى موضوعهما واحد . فصار الواحد مطلقاً على ثمانية معان .

ثم الاتحاد فى العرض : ينقسم بانقسام الأعراض .

فإن كان اتحاداً في عرض الكمية ، فيقال له : المساواة .
 وإن كان في الكيفية ، فيقال - وفي نسخة « يقال » - له المشابهة .
 وإن كان بالوضع ، فيقال - وفي نسخة « يقال » - له الموازاة .
 وإن كان بالخاصية ، فيقال - وفي نسخة « يقال » - له المماثلة .
 وبهما عرفت أن الواحد يطلق على ثمانية أوجه ، فالكثير في مقابله أيضاً - وفي
 نسخة « فالكثير أيضاً في مقابله » - بتعدد بتعدد لا محالة .

ومن لواحق الواحد : الهو هو ، فإن الشيء إن كان واحداً في نفسه ، واختلف
 لفظه أو نسبه ، فيقال : هو هو ، كما يقال : الليث هو الأسد . ويقال : زيد
 هو ابن عمرو .

• وأما لواحق الكثرة : فالغيرية ، والخلاف ، والتقابل ، وكذا التشابه والتوازي ،
 والتساوي ، والتماثل ؛ فإن ذلك لا يعقل إلا في اثنين أو أكثر منه ، فهو - وفي
 نسخة « فهي » - من لواحق الكثرة .

ولا بد من بيان أقسام التقابل وهي أربعة :

أحدها : تقابل النفي والإثبات ، كقولك ؛ إنسان ، لا إنسان

والثاني : تقابل الإضافة .

كالأب والابن

والصديق والصديق .

إذ أحدهما يقابل الآخر .

والثالث : تقابل العدم والملئكة كما بين الحركة والسكون .

والرابع : تقابل الضدين كالحرارة والبرودة .

والفرق بين الضد والعدم أن يقال : العدم هو عبارة عن عدم الشيء عن
 الموضوع فقط ، لا عن وجود شيء آخر ، فالسكون عبارة عن عدم الحركة . ولو
 قدر زوال السواد ، دون حصول لون آخر ، لكان هذا عدماً . فأما إذا حصل حمرة
 أو بياض ، فهذا وجود زائد على عدم السواد .

فالعدم هو انتفاء ذلك الشيء فقط .
والضد هو موجود حصل مع انتفاء الشيء .
ولذلك يقال : إن السبب الواحد لا يصلح للضدين ، بل لا بد للضدين من
سبيين .

وأما الملكة والعدم فسيهما واحد ، وذلك الواحد إن حضر أوجب الملكة ،
وإن غاب أو عدم : أوجب العدم .

فعلة العدم ، هو عدم علة الوجود .

فعلة السكون هو عدم علة الحركة .

وأما تقابل المضاف : فخاصيته أن كل واحد يعلم بالقياس إلى الآخر - وفي

نسخة « بقياس الآخر » - لا كالحرارة فإنها معلومة دون القياس إلى البرودة ، ولا
كالحركة - وفي نسخة « ولا كالحرارة » - فإنها معلومة دون القياس إلى السكون .

وأما تقابل التني والإثبات : فيمارق الضد والعدم ، في إنه إنما يكون في القول ،

ويعم كل شيء .

وأما اسم الضد فلا يقع إلا على ما موضوعه وموضوع ضده واحد ، ولا يكفي هذا
حتى يكون بحيث لا يجتمعان ، ويتعاقبان ، ويكون بينهما غاية الخلاف ، كالسواد
والبياض . لا كالسواد والحمرة ؛ فإن الحمرة كأنها لون سالك من البياض إلى السواد
فهو بينهما ، وليس على أقصى البعد منه .

وربما يكون بين الضدين وسائط كثيرة ، بعضها - وفي نسخة « بعضها » -
أقرب إلى أحد الطرفين من البعض ، وربما لا يكون - وفي نسخة « وربما يكون » -
بينهما واسطة .

فإذن الضد يشارك الضد في الموضوع ، وكذا الملكة والعدم .

وهذا غير واجب في السلب والإيجاب .

وربما يكون بينهما مشاركة في الجنس . كالدكورة والأنوثة ؛ فإنهما لا
يتواردان على شخص واحد ؛

وربما يغلط فيوضع الجنس ويؤخذ نفي المعنى الذي تحته . ويقرن به فصل أو
خاصة ، فيوضع له اسم إثباتي ، فيظن أنه ضد ، كما يقال :
العدد ينقسم إلى زوج وفرد .

ويظن أنهما متضادان ، وهو غلط ؛ إذ ليس الموضوع واحداً ، إذ الزوج قط لا يكون فرداً . والعدد الموضوع لهذا لا يكون موضوعاً لذلك — وفي نسخة « لذلك » — بل بينهما تقابل النفي والإثبات .

فإن معنى الزوج أنه منقسم — وفي نسخة « ينقسم » — بمتساويين .

ومعنى الفرد أنه لا ينقسم بمتساويين .

وقولنا : لا ينقسم ، نفي محض ، ولكن وضع له اسم الفرد بإزاء الزوج فيظن أنه مقابل كالضد .

فإن قيل : وهل يجوز أن يكون للشيء الواحد أكثر من ضد واحد ؟

قيل : مهما كان الضد عبارة عن المتعاقبين على موضوع واحد ، بشرط أن يكون بينهما غاية الخلاف ، فيلزم على هذا الاصطلاح أن لا يكون الضد إلا واحداً ؛ لأن الذي — وفي نسخة « الواحد » بدل « الذي » — في أقصى رتب البعد ، يكون واحداً — وفي نسخة ، « بحذف كلمة « واحداً » — لا محالة

قسمة رابعة

الموجود ينقسم :

إلى ما هو متقدم وإلى ما هو متأخر

والتقدم والتأخر أيضاً من الأعراض الذاتية للوجود .

ويقال للمتقدم : إنه قبل .

وللتأخر : إنه بعد .

ويقال : إن الله تعالى قبل العالم .

والقبيلة تطلق على خمسة أوجه ؛ إذ التقدم — وفي نسخة « المتقدم » — ينقسم إلى

خمسة أقسام :

الأول : وهو الأظهر ، التقدم — وفي نسخة « المتقدم » — بالزمان ، وكان اسم

قبل له حقيق في اللغة .

والثاني : التقدم — وفي نسخة « المتقدم » — بالمرتبة :

إما بالوضع كقولك : بغداد قبل الكوفة، إذا قصدت - وفي نسخة « قصد » - مكة من خراسان ، وهذا الصنف قبل هذا الصنف ، بمعنى أنه أقرب إلى الغاية المنسوبة إليه من القبلة أو غيرها - وفي نسخة « أو غيرها » -

وإما بالطبع كقولك - وفي نسخة « كقولنا » - الحيوانية قبل الإنسانية ، والجسمية قبل الحيوانية إذا ابتدأنا من جهة الأعم .

وخاصية هذا أنه يتقلب إذا أخذت من جانب الآخر - وفي نسخة « آخر » -

فإن أخذت الاعتبار من جانب الأخص أولاً ، صارت - وفي نسخة « صار » -

الحيوانية قبل الجسمية .

وإن أخذت الاعتبار من مكة صارت الكوفة قبل بغداد .

والثالث : التقدم - وفي نسخة « المتقدم » - بالشرف كقولنا : أبو بكر ثم

عمر رضي الله عنهما ؛ فإن - وفي نسخة « وان » - أبا بكر قبل سائر الصحابة رضوان

الله تعالى عليهم ، بالشرف والفضل

والرابع : التقدم - وفي نسخة « المتقدم » - بالطبع ، وهو الذي لا يرتفع

بارتفاع المتقدم عليه ويرتفع المتقدم عليه بارتفاعه ، فإنك تقول : الواحد قبل الاثنين

فإنه لو قدر عدم الواحد في العالم ، لزم - وفي نسخة « يلزم » - عدم الاثنين ؛

إذ كل اثنين فهو واحد وواحد ، وإن قدر عدم الاثنين لم يلزم عدم الواحد .

وقولك : الواحد قبل الاثنين لا نعني به تقدماً زمنياً ، بل يجوز أن يكون مع

الاثنين ، وتعمل قبيلته مع ذلك .

والخامس : التقدم - وفي نسخة « المتقدم » - بالذات ، وهو ^(١) الذي وجوده

مع غيره ، ولكن وجود ذلك الغير به ، وليس وجوده بذلك الغير .

وذلك كتقدم العلة على المعلول ، وكتقدم حركة اليد على حركة الخاتم ؛ فإنه

يستحسن أن يقال : تحركت اليد فتحرك الخاتم ، ولا يستحسن أن يقال : تحرك

الخاتم فتحركت - وفي نسخة « فتحرك » - اليد .

(١) هذا التعريف يحمل النسخة التي تمبر : (المتقدم) بدل (المتقدم) أصح ، فتأمل .

و (الفاء) للتحقيب ، ومعلوم أنهما معاً في الزمان . ولكن هذه القبلية بالعلية والإيجاب .

قسمة خامسة

الموجود ينقسم إلى

ومسبب

سبب

أى :

ومعلول

علة

— وفي نسخة « أى معلول وعلة » —

وكل شيء له وجود في نفسه ، لا عن وجود شيء آخر معلوم ، وذلك المعلوم لا وجود له إلا بالشيء ، فإنما يسمى ذلك الشيء علة ذلك المعلوم — وفي نسخة « المعلول » — وذلك الشيء المعلوم معلول ذلك الشيء .

وكل ما هو حاصل من أجزاء ، فلا يكون وجود الجزء بسبب وجود الجملة ، بل وجود الجملة بسبب وجود الأجزاء ، واجتماعها .

ف (السكنجيين) ليس علة السكر ، بل السكر علة (السكنجيين) إذ به يحصل السكنجيين ،

وهنا فيما يتقدم الجزء على الجملة بالزمان ، ظاهر .

فإن كانا لا يقرقان في الزمان ، كاليد بالإضافة إلى الإنسان ، فهو أيضاً كذلك . فإذن كل ما هو جزء الجملة — وفي نسخة « العلة » — فهو علة الجملة .

فالعلة تنقسم :

إلى ما يكون جزءاً من ذات المعلول .

وإلى ما يكون خارجاً .

والذى هو جزء من المعلول ينقسم :

إلى ما لا يلزم بوجوده وجود المعلول ، كالحشب للكرسى .

وإلى ما يلزم عند تقدير وجوده ، ذات المعلول ، كصورة الكرسي ، فإنها إذا

فرضت موجودة ، كان الكرسي لا محالة موجوداً ، لا كالحشب . مع أن الكرسي جملة ، لا يتقوم وجوده إلا باجتماع الصورة والحشب .

فما نسبته إلى المعلول نسبة الحشب إلى الكرسي ، يسمى علة عنصرية .

وما نسبته نسبة الصورة ، يسمى علة صورية .

وأما الخارج : فينقسم :

إلى ما منه الشيء ، كالنجار للكرسي ، ويسمى علة فاعلية ، وكذلك الأب للإبن ، والنار للحرارة .

وإلى ما لأجله الشيء ، وليس منه ، ويسمى علة تمامية وغائية ، وهو كالاستئذان ، البيت ، والصلوح للجلوس ، للكرسي .

ومن خاصية العلة الغائية أن سائر العلل بها ^(١) تصير علة ؛ فإنه ما لم تتمثل صورة الكرسي المستعد للجلوس ، والحاجة إلى الجلوس ، في نفس النجار ، لا يصير هو فاعلاً ، ولا يصير الحشب عنصر الكرسي ، ولا تحل فيه الصورة .

فالغائية حيث وجدت في جملة العلل ، هي علة اللعل .

والعلة الفاعلية : إما أن تفعل بالطبع كالنار تحرق ، والشمس تنور .

وإما أن يكون - وفي نسخة « ويكون فعلها » - بالإرادة كالإنسان يمشى . وكل فاعل له في الفعل غرض ، فيجب أن لا يكون وجود ذلك الغرض وعدمه له بمثابة واحدة ؛ إذ الغرض عبارة عما يجعل وجود الفعل أولى بالفاعل - وفي نسخة « بالفاعل أولى » - من عدمه . فإن لم يكن كذلك لم يسم غرضاً ^(٢) ؛ فإن ما كان - وفي نسخة « فأما ما » - وجوده وعدمه بمثابة واحدة في حق الفاعل ، لم يكن اختيار وجوده على عدمه لفائدة - وفي نسخة « بفائدة » - وغرض . وكل ما هو كذلك فلا يكون غرضاً .

ويبقى السؤال في أنه لم اختار الوجود على العدم ؟ ولا ينقطع إلا بذكر

(١) الضمير في (ها) يعود إلى العلة الغائية ، أي العلة الغائية هي السبب في تصيير ما ذكر معها من الأمور الثلاثة ، عللاً ، كما يته بقوله : (فإنه ما لم يتمثل . . . إلخ) .

(٢) هذا هو تحديد معنى الغرض . ومن هذا التحديد يتضح السر في تقييم الغرض في أفعال الله .

الغرض : ولا غرض إلا ما يجعل وجود الفعل في حق الفاعل أول من العدم ، فإن لم يكن أولى ساوى (١) الوجود والعدم فيستحيل الميل إلى أحدهما .

وكل ما له غرض ، فهو ناقص ، لأن حصول ذلك الغرض هو خير له من لا حصوله ، فله إذن - وفي نسخة « فإذن له » - شيء في نفسه من الخيرات مفقود ويحصل له بالفعل فيكمله - وفي نسخة « فيكمل » - بحصوله ، فلا يكون كاملاً بنفسه - وفي نسخة « بذاته » - دون ذلك .

وقول القائل : إنه يفعل لا لفائدة ترجع إليه ، بل إلى غيره ، غلط ؛ إذ يقال : حصول الفائدة لغيره - وفي نسخة « بغيره » - هل هو في حقه أولى من لا حصوله ؟ فإن كانت إفادته أولى وأليق به ، فقد استفاد في نفسه بإفادة غيره ، ما (٢) هو أولى به وأليق ، فكان - وفي نسخة « وكان » - منفكاً عنه (٣) قبله ، فكان ناقصاً .

وإن لم يكن له في الإفادة فائدة يرجع السؤال : بأنه لم أفاد ؟ رجوعاً لا يحصى عنه

فإذن كل فاعل له غرض ، فالغرض - وفي نسخة « والغرض » - مكمل له ، ومزيل - وفي نسخة « ومزيد » - نقصاً كان فيه بالكمال الحاصل بحصوله .

فإن كان في الإمكان ذات يلزم منه المعلول لذاته من حيث إن ذاته ذات يفيض منه وجود غيره ، لا محالة من غير غرض ، فهذه الفاعلية - وفي نسخة « فهذه العلة الفاعلية » - أعلى وأجل من الفاعلية بفرض واختيار (٤) .

(١) كذا في الأصلين والصواب « تساوى » .

(٢) (ما) التي هي اسم موصول ، واقعة مفعولاً لقوله (استفاد) أي فقد استفاد الفاعل في نفسه - عن طريق إفادة غيره - ما هو أول به وأليق .

(٣) الضمير في (عنه) راجع إلى (ما) الموصولة في قوله (ما هو أول به وأليق) والضمير في قوله (قبله) راجع إلى (الإفادة) أي فكان الفاعل منفكاً عما هو أول به وأليق ، قبل تحصيل الفائدة الراجعة إلى غيره .

(٤) هكذا تخلص الفلاسفة من المشكلة . فإدام الفعل لغرض نقصاً ، كما هو واضح من البيان المذكور ، وما دام الفعل لغرض يصاحب الاختيار ، فقد تخلص الفلاسفة من الغرض والاختيار كليهما ، فنفوا عن الله الغرض والاختيار ، وقد شنع عليهم خصوصاً من جهة ذي الاختيار ؛ لأن الفاعل بدون اختيار فاعل بالإيجاب ، والإيجاب نقص .

أما المتكلمون فقد نفوا عن الله الغرض ، فوافقوا الفلاسفة في ذلك ، ولكنهم أثبتوا لله الاختيار ، فكيف أمكن إثبات الاختيار مع نفي الغرض ؟ =

وكل (١) ما لم يكن فاعلا ، فصار فاعلا ، فلا بد وأن يكون لطريان أمر وتجدده - وفي نسخة « وتجدد » - من شرط ، أو طبع ، أو إرادة ، أو غرض ، أو قدرة ، أو حال ، أية حال شئت .

وإلا فإن أحوال الفاعل كما كان ، ولم يتجدد أمر لاني ذاته ، ولا خارجاً من ذاته ، إلى الآن - وفي نسخة « وإلى الآن » - لم يكن وجود الفعل منه أول به من العدم ، بل كان العدم هو المستمر ، والأحوال كما كانت ، فيلزم أن يستمر العلم . فإن - وفي نسخة « وإن » - كان العدم قبل هذا مستمراً ، لأنه لم يكن مرجح للوجود عليه ، والآن فقد وجد فينبغي أن يكون سببه هو حصول المرجح .

وإن كان لم يتجدد مرجح ، وانقضى المرجح كما كان ، استمر العدم بالضرورة كما كان ، وسيأتي زيادة شرح لهذا .
وبما لا بد من ذكره : أن العلة تنقسم :

إلى علة بالذات .

وإلى علة بالعرض .

وتسمى - وفي نسخة « وتسمية » - العلة بالعرض ، علة مجاز - وفي نسخة « بمجاز » - محض . وهو الذي لم يحصل المعلول به بل بغيره ، ولكن ذلك الغير لم يتبأ له بإيجاب المعلول إلا عنده ، كما أن رافع العماد من تحت السقف ، يسمى هادماً للسقف ، وهو مجاز ؛ لأن علة سقوط السقف كونه ثقيلاً ، إلا أنه كان ممنوعاً عن فعله بالعماد ، فرافع العماد مكنه من الفعل ففعل فعله .

وكما يقال : السقمونيا يبرد بمعنى أنه يزيل الصفراء المانعة للطبيعة من التبريد ، فيكون المبرد هو الطبع ، ولكن بعد زوال المانع ، فتكون - وفي نسخة « وتكون » - السقمونيا علة إزالة الصفراء ، لاعلة للبرودة الحاصلة بعد زوالها بالطبيعة .

= هكذا يواجه كل فريق جانباً مختلفاً من المشكلة نتيجة الطريقة التي يواجه بها المشكلة !]
وما سبق يمكن اعتباره دليلاً مستقيماً على قدم العالم ؛ لأن نفي الفرض يستلزم نفي الاختيار ، ونفي الاختيار من الفاعل ، يجعل ذاته - لا إرادته - هي العلة في الفعل . وما دامت الذات هي العلة ، فكلاً كانت الذات موجودة كان الفعل معها ، فإذا كانت الذات قديمة ، كان الفعل قديماً .

(١) هذا دليل آخر على إثبات قدم العالم ، ولكنه دليل خلف ، لا دليل مستقيم ، وهذا هو

الذي ذكر في كتاب « تهافت الفلاسفة » :

قسمة سادسة

الموجود يتقسم :

إلى متناه وغير متناه

وغير المتناهي يقال على أربعة أوجه :

اثنان منها محالان لا يوجدان - وفي نسخة بدون عبارة « لا يوجدان » - واثنان منها دل القياس على وجودهما .

أحدهما : أن يقال - وفي نسخة « إذ يقال » بدل « أحدهما » أن يقال « - حركة الفلك لا نهاية لها ، أى لا أول لها ، وهذا قد دل عليه القياس - وفي نسخة بدون كلمة « القياس » -

وثانيها ^(١) : أن يقال - وفي نسخة « ويقال » بدل « وثانيها أن يقال » - النفوس الإنسانية المفارقة للأبدان أيضاً لا نهاية لها .

وهذا أيضاً لازم بالضرورة على نفي النهاية عن الزمان ، وحركة الفلك ، أعنى نفي الأولية .

وثالثها - وفي نسخة « والثالث » - أن يقال : الأجسام لا نهاية لها ، أو الأبعاد لا نهاية لها ، من فوق ، ومن تحت - وفي نسخة « وتحت » - وهذا محال .
ورابعها : وفي نسخة « والرابع » - أن يقال : العلل لا نهاية لها ، حتى يكون للشيء علة ، ولعلته علة ثم لا ينهى - وفي نسخة « ولا ينهى » - إلى علة أولى لا علة لها . وهذا أيضاً محال .

والضبط فيه : أن كل عدد فرضت آحاده موجودة معاً ، وله ترتب بالطبع وتقدم وتأخر ، فوجود ما لا نهاية له منه محال ؛ كعملل لا نهاية لها - وفي نسخة بدون عبارة « كعملل لا نهاية لها » - لأن الترتب - وفي نسخة « الترتيب » - بين العلة والمعلول ضرورى طبيعى ، إن رفع بطل كونه علة ، وكذلك الأجسام والأبعاد ؛ فإنها أيضاً مرتبة ، أى بعضها قبل البعض بالضرورة ، إذا ابتدئ من جانب ، إلا أنه يترتب - وفي نسخة « ترتب » - بالوضع ، لا بالطبع ، كما سبق الفرق بينهما في

(١) كذا في الأصل وصوابه أن يقال (وثانيهما) أو يقال في السابقة (أحدهما) بدل (أحدهما) .

أقسام التقدم والتأخر .

فأما - وفي نسخة « وأما » - ما وجد فيه أحد المعنيين ، دون الآخر ، فنتى النهاية عنه لا يستحيل ، كحركة الفلك ، فإن هذا ترتباً وتعاقباً ، ولكن لا وجود لجميع أجزائها في حالة واحدة .

فإذا - وفي نسخة « فإن » - قيل : حركة الفلك لا نهاية لها ، لم يعن به - وفي نسخة « بها » - نفى النهاية عن حركات هي - وفي نسخة بدون كلمة « هي » - موجودة بل فانية معدومة .

وكذلك النفوس البشرية المفارقة للأبدان بالموت ، يجوز نفي النهاية عن أعدادها ، وإن كانت موجودة معاً ، إذ ليس فيها ترتب بالطبع ، بحيث لو قدر ارتفاعه بطل كونها - وفي نسخة « كونه » - نفوساً ؛ إذ ليس بعضها علة للبعض ، ولكنها موجودة معاً ، من غير تقدم وتأخر في الطبع والوضع . وفي نسخة « في الوضع والطبع » - وإنما يتخيل التقدم والتأخر في زمان حدوثها .

أما ذواتها فن - وفي نسخة « من » - حيث إنها ذوات ونفوس ، لا ترتب فيها البتة ، بل هي متساوية في الوجود : بخلاف الأبعاد والأجسام ، والعللة والمعلول . فأما إمكان نفوس لا نهاية لها ، وحركة لا أول لها ، فسيأتي ما ذكر في أدلتها .

وأما استحالة نفي النهاية

عن الأجسام والأبعاد - وفي نسخة « عن الأبعاد » - وماله ترتب بالوضع أو الطبع - وفي نسخة « بالطبع أو الوضع » - فنذكره - وفي نسخة « فنذكر » - الآن

أما استحالة نفي النهاية عن الأبعاد ، فتمعرف بدليين :

أحدهما : أنا لو فرضنا خط (ح د) بلا نهاية في جهة (د) وحركنا خط (ا ب) في دائرته - وفي نسخة « دائرتها » - إلى جهة (ح) من خط (د ح) حتى صار في موازاته ، كان هذا تحريكاً ممكناً بالضرورة .
فأو حركناه عن الموازية إلى جهة القرب منه ، فلا بد وإن تسامت نقطة منه ،

هي أول نقط المسامطة ، ثم بعد ذلك تسامت بقية النقط ، إلى أن ترجع عن
 - وفي نسخة « من » - المسامطة ، بالانتهاء إلى الموازاة من الجانب الآخر ، وذلك
 محال .

لأنه إن قدر ميل إليه عن الموازاة ، من غير مسامطة ، فهو محال .

والمسامطة محال ؛ لأن المسامطة تقع أولاً على أول نقطة ، وليس على الخط الذي
 لا ينتهي نقطة ، هي أول .

وكل نقطة فرضت للمسامطة أولاً ، فلا بد وأن تكون قد سامت ما قبلها ،
 قبل المسامطة لها بالضرورة . فلا تسامتها ما لم تسامت ما لا نهاية له . ثم لا يكون فيها
 أول نقطة ، هي نقطة - وفي نسخة « نقط » - المسامطة . وهو محال .
 وهذا برهان قاطع هندسي ^(١) في استحالة إثبات أبعاد بلا نهاية - وفي نسخة

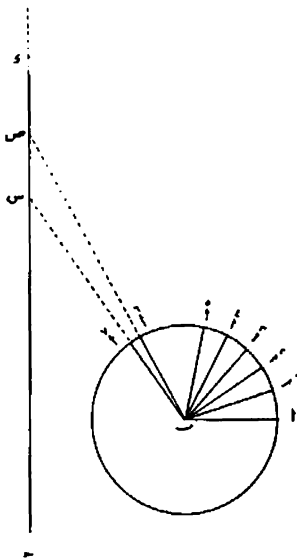
(١) إن هذا البرهان الذي هو في نظر صاحبه « برهان رياضي يقيني الثبوت » هو في نظري دون
 ذلك ، وقيل أن عرض نقدي له - ذلك التمدد الذي لا أعلم أن أحداً سبقني إليه - أمهد أولاً بشرح البرهان

شرحاً يوضحه بالقول والرسم معاً ، فأقول :

لنفرض أن الخط (د - د) لا ينتهي من
 جهة (د) وأن هناك خطاً آخر هو (أ ب) يمثل
 قطر الدائرة (ب) وأن الخط (أ ب) يأخذ وضعاً
 عمودياً بالنسبة للخط (د - د) بحيث لو امتد
 لأحدث بالالتقاء معه زاويتين قائمتين . ثم لنفرض
 أن الخط (أ ب) تحرك في داخل الدائرة تحركات
 مختلفة بحيث تأخذ النقطة (أ) بمقتضى هذه
 التحركات الأوضاع (١) و (٢) و (٣) و (٤) و (٥) و (٦) و (٧) كما هو
 واضح في الشكل .

فإذا فرضنا أن الخط (أ ب) قد تحرك حتى
 أخذ الوضع (١) الذي به يكون موازياً للخط
 (د - د) كان معنى ذلك أن الخط (١) مهما
 امتد سواء في اتجاه (١) أو في اتجاه (ب)
 لا يمكن أن يلتقي مع الخط (د - د) كما هو شأن
 المتوازيين .

فإذا تحرك الخط (أ ب) بعد ذلك بحيث
 تميل النقطة (أ) نحو الخط (د - د) وتأخذ



« لا نهاية لها » — سواء فرضت الملاء أو الخلاء — وفي نسخة « سواء فرض الخلاء والملاء » .

الوضع (٧١) فإن امتداد الخط (ب ٧١) .

إما أن يلتقي مع نقطة من الخط (د ح) .

أو لا يلتقي .

ومحال أن لا يلتقي ؛ لأن الخطين اللذين لا يلتقيان هما المتوازيان . وقد فرضنا أن الخط (ب ٧١)

ليس موازياً للخط (د ح) ولكنه مائل نحوه من جهة (٧١) فلا بد أن يلتقي معه في نقطة .

فلنفرض أن هذه النقطة هي (س) .

وبما أن الفرض أن الخط (د ح) غير متناه من جهة (د) فلا يمكن أن تكون النقطة (س) هي

طرف له من الجهة التي لا تنتهي . ومعنى ذلك أن امتداد الخط (ب ١) يمكن أن يلتقي مع الخط (د ح)

في نقطة أعلى من نقطة (س) مثل نقطة (ص) فإذا أخذ الخط (ب ١) الوضع (ب ١) .

وهكذا إذا أخذ وضعاً آخر بين (ب ١) وبين (ب ١) التي مع الخط (د ح) في نقطة أعلى

من (ص) .

وهكذا كلما اقترب الخط (ب ١) من الوضع (ب ١) التقي مع الخط (د ح) في نقطة أعلى في الجهة

التي لا تنتهي ، فإذا وصل الخط (ب ١) إلى وضع أشد الأوضاع قرباً من الوضع (ب ١) .

فإما أن يلتقي مع الخط (د ح) في نقطة

أو لا يلتقي .

ومحال أن لا يلتقي لأنه منحرف عن الموازية .

وإذا التقي في نقطة

ولنفرضها (م) فإذا أن تكون النقطة (م) هي أول الخط (د ح) من الجهة التي لا تنتهي .

أو لا تكون .

فإن كانت أول نقطة فيه ، فقد ثبت أن ما لا ينتهي متناه ، وهو خلف محال .

وإن لم تكن النقطة (م) أول نقطة في الخط (د ح) من الجهة التي لا تنتهي — والمفروض أنها قد

حصلنا على وضع للخط (ب ١) هو أقرب الأوضاع من (ب ١) الذي فيه يكون (ب ١) و (د ح)

متوازيين — فمعنى ذلك أن الخط (ب ١) لا يمكن أن يلتقي مع الخط (د ح) في نقطة أعلى من النقطة (م)

لأن ذلك متوقف على أن يتحرك الخط (ب ١) حركة أخرى تجعله أقرب إلى الوضع (ب ١) ، مما هو

الآن ، وقد فرضنا أنه في الوضع الذي التقي فيه بالخط (د ح) عند النقطة (م) كان في أشد أوضاعه قرباً من

وضع التوازي الذي هو (ب ١) .

ومعنى ذلك مرة أخرى أن الخط الموازي لخط آخر ، حين ينحرف عن الموازية لزميله مائلاً نحوه .

فإنه يساهم في نقطة معينة ، مع عدم مسامتته له في النقاط التي تعلوها ، وهو محال لأن النقاط الأعلى نصنع

مع هذا الخط المائل زاوية أصغر من الزاوية التي تعتمها تلك النقطة المعينة ، والخط حين يتحرك ليصنع

زاوية كبيرة فإنه يصنع في أثناء تحركه لصنع هذه الزاوية الكبيرة ، زوايا أصغر منها في مجال تحركه

الواقع قبل نهاية هذه الزاوية الكبيرة

وواضح بما تقدم أن الدليل يتركز في أنه :

إما أن يلتقي امتداد الخط (ب ١) حين يميل أقل ميل عن وضع الموازية للخط (د ح) في نقطة هي

الدليل الثاني : هو - وفي نسخة

«وهو» - أنه إن أمكن خط بلا نهاية ١

فليكن ذلك خط (ا ب)

أول نقاط الخط (ح د) .

وإما أن يلتقى مع نقطة ليست أول نقاطه ، ولا يمكن التقاؤه مع نقطة أعلى منها .
ومحال أن يلتقى معه في نقطة هي أول نقاطه ، لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون هناك أول ، لما لا أول له .
ومحال أيضاً أن يلتقى معه في نقطة ، مع عدم إمكان التقائه معه في نقطة أعلى منها ؛ لأن الالتقاء مع النقطة الأعلى ضرورة لا بد منها قبل الالتقاء مع النقطة الأدنى ، ما دنا أخفاً البداية من الوضع الموازي ، ثم انتقلنا عنه بالحركة إلى الأوضاع الأخرى ، لأن للنقطة الأعلى تصنع زاوية أقل من الزاوية التي تصنعها النقطة الأدنى ، والخط الذي يتحرك ليصنع زاوية كبيرة ، يصنع في مجال تحركه زوايا عدة أصغر من تلك الزاوية الكبيرة .

وبنفس الطريقة يمكن - من وجهة نظر أصحاب هذا الدليل - أن الجبهة (ح د) من الخط (ح د) أيضاً متناهية . وبذلك يتم لأصحاب هذا الدليل تناهي البعد في جميع الجهات . وهذا هو معنى قولهم : العالم متناهي البعد ، أي في كل جهة من جهاته .

• • •

هذا هو الدليل ، وإليك الآن نقده :

لست أشك في أنك الآن أيها القارئ قد قطعت - من خلال هذا الشرح الواضح للدليل - إلى نقطة الضعف في الدليل . فهو سبى على التسليم بوجود الجزء الذي لا يتجزأ ، ومن غريب الأمر أن الفيلسوف الذي يجرى هذا الدليل على لسانه ، لا يعترف بوجود الجزء الذي لا يتجزأ .
وإليك بيان أن الدليل قائم على التسليم بوجود الجزء الذي لا يتجزأ . لقد قلنا إنه إذا تحرك الخط (ب ا) بعد أن مال عن وضع الموازية ، نحو الخط (ح د) أقل حركة ممكنة :
فإما أن يلتقى مع الخط (ح د) في أول نقطة فيه من ناحيته التي لا تنتهي ، وإما أن ياتق معه في نقطة ليست أول نقطة فيه ، مع عدم إمكان أن يلتقى معه في نقطة أعلى منها .

• • •

ثم قلنا : إن كلا الأمرين محال .

غير أن الحكم باستحالة الأمرين لا يتم إلا بناء على أن الخط (ب ا) قد تحرك أقل حركة ممكنة نحو الخط (ح د) مانلاً عن الموازية ؛ وإلا فإذا جوزنا وجود أوضاع غير متناهية بين الوضع (ب ا)^١ وبين الوضع (ب ا)^٢ امتنع أن يقال : إن امتداد الخط (ب ا) قد يصل إلى وضع يكون أقرب الأوضاع إلى (ب ا) وفي هذا الوضع يكون امتداد الخط (ب ا) ملتقياً مع الخط (ح د) في نقطة معينة ، ولا يمكن التقاؤه معه في نقطة أعلى منها ، ضرورة قولنا : إن الخط (ب ا) أخذ وضعاً هو أقرب الأوضاع إلى (ب ا)^١ .

أما إذا فنيما أن يكون هناك وضع لخط (ب ا) هو أقرب الأوضاع إلى (ب ا)^١ ضرورة أنه ما من وضع إلا وهناك وضع أصغر منه ، لم يصح قولنا : إن امتداد الخط (ب ا) سيلتقى مع الخط (ح د)

ولا نهاية له في جهة (ب) ونشير إلى نقطة (د ز) ب - وفي نسخة «نقطة
 و ز د» - فإن كان من (د) إلى (ب) متناهيًا ؛ فإذا أزيد عليه (ز د)
 كان (ز ب) متناهيًا .

وإن كان من (د) إلى (ب) غير متناه ؛ فإن أطبقنا بالوهم (د ب) على
 (ز ب)

فلما أن يمتدا معاً في جهة (ب) بلا تفاوت ^(١) ، وهو محال ؛ إذ يكون الأقل

في نقطة معونة ، ولا يمكن التنازه معه في نقطة أعلى منها .
 وما دام أن كل جزء فهو قابل للتجزئة ، ففي كل نقطة نفرض موضع التقاء لامتداد الخط (ب ا)
 مع الخط (د) ففي الإمكان أن يقع هذا الالتقاء في نقطة أعلى منها .
 وإذا كان الخط (ج د) غير متناه من جهة (د) فعنى ذلك أن كل نقطة نفرضها فيه من هذه
 الجهة ، فهناك نقطة بل نقط أعلى منها .
 فبالمثل يقال : إن كل وضع تفرضه للخط (ب ا) بين الوضعين (ب ا^١) و (ب ا^٢) فهناك وضع
 بل أوضاع أقل منه .

وبالتقاء هذا بذاك ، يقال : إن كل نقطة التقاء لامتداد الخط (ب ا) بالخط (د) من ناحية
 (د) التي لا تنتهي ، يمكن وجود نقطة التقاء أعلى منها إلى ما لا نهاية ، فاذنفت الاستحالة التي رتبها
 الدليل من جهة أننا سنصل إلى نقطة التقاء ، لا يمكن وجود نقطة التقاء أعلى منها .

• • •

وبعد . . . فليس معنى إفساد دليل تناهي الأبعاد ، إثبات تناهيها ، بل الأمر عند هذه المرحلة ،
 لا يزيد عن حد التوقف في المسألة ، حتى يرد دليل جديد صحيح يفيد تناهي الأبعاد ، أو يصحح هذا
 الدليل الذي طمنا نحن في صحته ، أو يقام من الجهة الأخرى دليل على عدم تناهي الأبعاد .
 أما قبل أن يفعل شيء من ذلك ، فاللازم هو التوقف .

عل أنه لا ينبغي أن يسارع إلى نفوسنا اليأس ؛ فإن للفلاسفة دليلاً آخر يأتي بعد هذا الدليل لإثبات
 تناهي الأبعاد ، فلننتظر ما عساه يكون .

(١) في هذا الدليل ضعف ؛ فإن قوله (فلما أن يمتدا معاً في جهة واحدة بلا تفاوت) يفترض أن
 في الإمكان معرفة حال الخطين (د ب) و (ز ب) من حيث الامتداد معاً ، إلى النهاية أو إلى غير
 النهاية . وهذا الافتراض غير صحيح ؛ لأنه ما دام الخطان (د ب) و (ز ب) غير متناهيين من جهة
 (ب) فحين نطبق طرفيهما من جهة (د) و (ز) بعضهما على بعض ، فسوف يتطلب التطبيق حركة
 لا نهاية لها ، ما دام الطرفان غير متناهيين ، قبل أن نصل إلى حد تحكّم فيه بمساواة الطرفين ، أو بزيادة
 أحدهما على الآخر .

وكل ما يتصوره الوهم في هذه الحال ، أنه عند محاولة وضع نقطة (ز) على نقطة (د) فسوف
 يتطلب الأمر .

إما أن تجذب الخط (د ب) ليتحرك حتى يمكن وضع نقطة (د) على نقطة (ز) =

مساوياً للأكثر ؛ فإن (د ب) أقل من (ز ب) ،
 وإن قصر (د ب) عن (ز ب) وانقطع دونه ، وبقي (ز ب) مستمرا ،
 فقد تنهى (د ب) في منقطعه من جهة (ب) ،
 و (ز ب) ليس يزيد عليه إلا بمقدار (ز د) - وفي نسخة « ز ب -
 المتناهي .

وما زاد على المتناهي بمنناه فهو متناه .

فإذن (ز ب) متناه بالضرورة .

• • •

وأما استحالة علل لا نهاية لها : أنها إذا فرضت مترتبة ، بحيث يكون بعضها حلة
 للبعض ، فلا بد وأن تنتهي إلى حلة ليست بمعلولة ، وهي طرف ، فتتناهى .
 فإن - وفي نسخة « وإن » - كانت لا تنتهي إلى طرف ، بل تتأدى ، فلا شك
 في أن جملة تلك العلل ، التي لا نهاية لها ، حاصلة في الوجود ، من حيث هي
 جملة ، موجودة معاً .

فلا - وفي نسخة « ولا » - تخلو تلك الجملة ، من حيث هي جملة :

إما أن تكون ممكنة معلولة .

أو واجبة .

وباطل أن تكون واجبة ؛ لأن الجملة حصلت بأحاد معلولة . والحاصل بالمعلول
 لا يكون واجباً ، فلا بد وأن تكون معلولة - وفي نسخة « فلا بد وأن يكون معلولاً » -
 فتفتقر إلى حلة خارجة عن تلك الجملة ؛ فإن كل ما هو من تلك الآحاد ، فقد
 أخذناه - وفي نسخة « أخذناها » - في الجملة ، وثبت الحكم على الجملة

= وإما أن يسترعى الخط (ز ب) بمقدار الزيادة فيه عن (د ب) حتى يمكن وضع نقطة (د) على
 نقطة (ز) .

وقد لا يمكن المذهب ؛ لأنه يقتضى أن يتحرك كل جزء في الخط (د ب) من مكانه ليأخذ مكاناً
 آخر ، وحركة أجزاء لا تنهى تتطلب زماناً لا يتناهى ، فتتوقف مجازاة النقطتين (ز) و (د) بمضما
 لبعض ، على انقضاء زمان لا يتناهى وانقضاء ما لا يتناهى ، يبقى تنهى ما لا يتناهى ؛ وهو محال .
 وأما استرخاء الخط (ز ب) بمقدار الزيادة فيه ، أعني بمقدار (ز د) فهو يعنى أن هذا الجزء
 المسترعى سوف يتحرك حركة لا نهاية لها ، قبل أن نعرف أن الطرفين متساويان أو غير متساويين .
 وهذا الدليل هو المعروف ببرهان التطبيق ، ولم يسلم من كلام كثير قيل حوله .

المستوعبة للآحاد ، بأنها معلولة ، فافتقرت إلى علة خارجة ليست بعملولة ، فتكون طرفاً لا محالة ، ويصير متناهيًا .

فهذا قول - وفي نسخة - « فهذا هو القول » - في المتناهي ، وغير المتناهي .

قسمة سابعة

الموجود ينقسم :

إلى ما هو بالقوة .

وإلى ما هو بالفعل .

ولفظ (القوة) و (الفعل) يطلق على وجوه مختلفة لا حاجة بنا إلا إلى بعضها .

أما القوة ، فتقسم :

إلى قوة الفاعل

وإلى قوة الانفعال

أما قوة الفاعل : فهي عبارة عن المعنى الذى به يتهيأ الفاعل لكونه فاعلاً ؛

كالحرارة للنار في فعل التسخين .

وأما قوة الانفعال : فمعنى به المعنى الذى به - وفي نسخة بدون عبارة « به » -

يستعد القابل للانفعال : كالألين واللزوجة - وفي نسخة « واللدونة » - في الشمع ،

لقبول الانتقاش والتشكلات .

وتقابل القوة الفعل - وفي نسخة « بالفعل » - على وجه آخر ؛ فإن كل موجود

حاصل بالحقيقة ، يقال له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - : إنه بالفعل .

وليس المراد به ما قدمناه - وفي نسخة « ما قدمنا » - من الفعل ؛ فإنه يقال :

إن ذات المبدأ الأول بالفعل من كل وجه ، وليس فيه شيء بالقوة .

والفعل بالمعنى الأول في حقه محال ، ولكن معناه الموجود المحصل ، والقوة التي

تقابل هذا الفعل هي - وفي نسخة « هو » - عبارة عن إمكان وجود الشيء قبل

وجوده . فإدام غير موجود ، فيقال : إنه بالقوة ، ويتسامح - وفي نسخة « وربما

يتسامح » - فيقال : هو موجود بالقوة ، وتسميته موجوداً مجاز ، كما يقال : الحمر

مسكر . والإسكار في الخمر ، وهي في الدن موجود بالقوة ، وهو مجاز ، فإنه ليس مسكراً ، ولكن ليكون الإسكار ممكن الحصول - وفي نسخة « للحصول » - منه سمي مسكراً - وفي نسخة بدون كلمة « مسكراً » - بالقوة ، كما - وفي نسخة « وكما » يقال في الجسم الواحد - : إنه منقسم . أي الانقسام فيه بالقوة ، وإلا فلا انقسام فيه بالحقيقة ، قبل فعل التقسيم وإيجاده بقطع الجسم ، والتفريق بين أجزائه .

* * *

ونتم - وفي نسخة « وتمام » - هذه القسمة بذكر حكيمين :
الأول : حكم هذه القوة الأخيرة ، التي ترجع إلى إمكان الوجود ، أنها تستدعي
 عملاً ومادة تكون فيه .

ويلزم منه أن كل حادث فتسببه مادة ، فلا يمكن أن تكون المادة الأولى
 حادثة ، بل قديمة ؛ لأن كل حادث فهو قبل الحدوث بالقوة ، أي هو قبل
 الحدوث يمكن الحدوث ، فإمكان الحدوث سابق على الحدوث ، فلا يخلو هذا
 الإمكان :

إما أن يكون شيئاً حاصلًا .

أو عبارة عن لا شيء .

فإن كان عبارة عن لا شيء ، فليس لهذا الحادث إذن إمكان ؛ فإذن لا يمكن
 أن يكون ، فإذن هو ممتنع أن يكون .

ولو كان ممتنعاً أن يكون ، لم يكن قط . وهذا محال .

فإذن ثبت أن الإمكان أمر حاصل ، قضى العقل به ، فلا يخلو :

إما أن يكون قائماً بنفسه جوهرًا .

وإما أن يكون مستندعياً لموضوع .

وباطل أن يقال : الإمكان جوهر قائم بنفسه ؛ لأنه وصف مضاف إلى
 ما هو إمكانه ، فلا - وفي نسخة « لا » .. يعقل قيامه بنفسه ، فوجب لا محالة أن
 يكون له موضوع ، فيرجع - وفي نسخة « ويرجع » - حاصل الإمكان إلى وصف
 المحل بقبول التغيير .

كما يقال : هذا الصبي ممكن له أن يتعلم ، فيكون العلم ممكناً لهذا الصبي .
وهذه النطفة يمكن — وفي نسخة « ممكن » — فيها أن تصير إنساناً ، فيكون إمكان
وجود الإنسانية وصفاً في النطفة .
وهذا الهواء يمكن أن يصير ماء .
فأما إذا فرض حادث من غير أن تسبقه مادة ، فلا يكون لقولك : إن الحادث
ممكن الحدوث ، قبل الحدوث ، معنى ؛ لأن الإمكان وصف يستدعى موجوداً يقوم به .
والشيء قبل وجوده لا يكون محلاً لوصف — وفي نسخة « للوصف » —
فإمكان — وفي نسخة « وإمكان » — كل حادث في مادته ، وقوة حدوثه في
محله . وهو المعنى بقولنا : إنه موجود بالقوة . كما يقال — وفي نسخة « تقول » — :
العلم موجود في الصبي بالقوة .
والنخل موجود في النواة بالقوة .
والقوة :
قد تكون قريبة .
وقد تكون بعيدة .
فالنطفة إنسان بالقوة القريبة .
والتراب إنسان بالقوة البعيدة ؛ إذ لا بصير إنساناً إلا بعد أن يتردد في أطوار
كثيرة .

• • •

الحكم الثاني : قوة — وفي نسخة « وقوة » — الفعل تنقسم إلى ما هو — وفي
« نسخة — تنقسم إلى قسمين » :
الأولى : ما هو « — على الفعل ، لا على نقيضه ، كقوة النار على الاحتراق —
وفي نسخة « الإحراق » — لا على عدم الاحتراق
والثانية : ما هو على الفعل وتركه ، كقوة الإنسان على الحركة والسكون .
والأولى : تسمى (قوة طبيعية)
والثانية : (قوة إرادية) — وفي نسخة بدون كلمة « قوة » —

وهذه القوة الثانية ، مهما انضافت إليها الإرادة التامة ، ولم يكن ثم مانع ، كان حصول الفعل منها — وفي نسخة « منها » — لازماً بالطبع ، كما يلزم من القوة الأولى ؛ فإن القدرة إذا حصلت ، وتمت الإرادة ، انفكت عن التميل والتردد ، بل صارت جازمة ، ثم لم يحصل الفعل ، فلا يكون ذلك إلا لمانع .
ومهما التقت القوة الفعلية بالقوة الانفعالية ، وكل واحد ^(١) من القوتين تامة ، كان الانفعال حاصلًا بالضرورة .

وبالجملة : فكل علة ، فإنما يلزم معلولها ، على سبيل الوجوب .
وما لم يجب وجود المعلول عن علته لا يوجد ؛ فإنه ما دام ممكناً أن لا يحصل ، لعدم حصول جميع شروط العلة ، فلا يحصل .

فإذا تمت شروط العلة تعين حصول المعلول ، واستحال أن لا يحصل ؛ لأن الموجب إذا حضر ، ولم يحضر الموجب ، وتأخر ، فلا يكون ذلك إلا لقصور في طبعه ، إن كان بالطبع ، أو في إرادته ، إن كان بالإرادة ، أو لعدم ذاته ، إن كان فعله لذاته — وفي نسخة « بالذات » —

وما دام يجوز أن لا يحصل منه الموجب ، فهو ليس علة بالفعل ، بل — وفي نسخة « إلا » بدل « بل » — بالقوة . ولا بد من أمر جديد يخرج عن القوة إلى الفعل . فإذا حضر ذلك الأمر ، صار الخروج إلى الفعل واجباً .

قسمة ثالثة

الموجود ينقسم :

إلى واجب وإلى ممكن

ونعني به أن كل موجود :

فإما أن يتعلق وجوده بغير ذاته ، بحيث لو قدر عدم ذلك الغير ، لانعدم ذاته كما أن الكرسي يتعلق وجوده بالخشب ، والنجار ، وحاجة الجلوس ، والصورة . فلو قدر عدم واحد من هذه الأربعة — وفي نسخة « الأربع » — لزم بالضرورة عدم الكرسي .

(١) كذا في الأصلين ، والأول (واحدة) .

وأما أن لا يتعلق وجود - وفي نسخة بدون كلمة « وجود » - ذاته ، بغيره البتة ، بل لو قدر عدم كل غير له ، لم يلزم عدمه . بل ذاته كاف لذاته .

وقد اصطلاح على تسمية الأول (ممكناً)

وعلى تسمية الثاني (واجباً)

فنقول : كل ما وجوده من ذاته لا من غيره ، فهو واجب .

وما ليس له وجود بذاته .

فإما أن يكون ممتنعاً بنفسه ، فيستحيل وجوده أبداً .

وإما أن يكون ممكناً في ذاته .

فالواجب : هو الضروري الوجود .

والحال هو الضروري العدم .

والممكن هو الذات الذي - وفي نسخة « التي » - لا يلزم ضرورة وجوده ،

ولا عدمه - وفي نسخة « في وجودها ، ولا عدمها » -

ولكن كل ممكن في ذاته :

إن كان له وجود ، فوجوده بغيره لا محالة ؛ إذ لو كان بذاته ، لكان واجباً ،

لا ممكناً . وله مع ذلك الغير ثلاث اعتبارات .

أحدها : أن يعتبر وجود ذلك الغير الذي هو علة ، فيكون واجباً ؛ إذ ظهر من

قبل أن وجود المعلول واجب عند وجود العلة .

وثانيها : - وفي نسخة بدون عبارة « وثانيها » - إن - وفي نسخة « وإن » -

اعتبر عدم العلة فهو ممتنع ؛ لأنه لو وجد لكان موجوداً بذاته بلا علة - وفي نسخة

« لا بعلة » - فيكون واجباً .

وثالثها ^(١) : وإن لم يلتفت إلى اعتبار علته ، وجوداً وعدمًا ، بل التفت إلى

مجرد ذاته ، فله من ذاته الأمر الثالث ، وهو الإمكان - وفي نسخة « فله من ذاته

الإمكان ، الأمر الثالث وهو الإمكان » - وهذا كما أن علة وجود (الأربعة) وجود

(اثنين) و (اثنين) فإن اعتبر عدم اثنين واثنين - وفي نسخة « عدم اثنين » -

استحال وجود الأربعة في العالم .

(١) ساقطة من الأصلين ممّا .

وإن اعتبر وجودهما ، كانت الأربعة واجبة الوجود .
 وإن لم يلتفت إلى الاثنين ، ولكن التفت إلى ذات الأربعة - وفي نسخة
 « الأربع » - وجد ممكناً في ذاته ، أي لا ضرورة لوجوده ؛ ولا ضرورة لعدمه .
 فإذا كل ممكناً وجوده في ذاته . إنما يحصل وجوده بعلمته .
 وما دام ممكن الحصول بعلمته ، فلا يحصل . فإذا صار واجب الوجود بعلمته ،
 حصل - وفي نسخة « حاصل » - لأنه ما دام ممكناً استمر العدم ^(١) . فلا بد وأن
 يزول الإمكان .

وهذا الإمكان الذي يزول ، ليس هو الإمكان الذي له في ذاته ؛ لأن ذلك
 ليس لعلة حتى يزول ، بل ينبغي أن يزول الإمكان من علمته ويتبدل بالوجوب ،
 وذلك بأن يحضر جميع الشرائط ، وتصير العلة كما ينبغي أن يكون ، حتى تصير
 علة .

• • •

ولا بد الآن من معرفة أصل مهم في الممكن ؛ تبني عليه قاعدة كبيرة ، وهو
 أن العالم إن كان قديماً ، هل يمكن أن يكون فعلاً لله تعالى ؟ أم لا ؟ وقد
 علم أن كل ممكن فإتباعاً يكون وجوده بغيره . وذلك الغير فاعل له .

(١) وهذا بناء على ما صح لديهم من أن الشيء ما لم يجب عن علمته لا يوجد ، فما دام ممكناً ،
 يكون غير واجب . وما دام لم يجب ، لا يوجد ، وما دام لم يوجد يكون معدوماً . فصار الإمكان مرادفاً
 لعدم أو ملازماً له .

وعلى هذا جاء قول الفزاري في المسألة الأولى في التباينات (الأولى - يعني الدليل الأول ، من وجهة نظر
 الفلاسفة ، على قدم العالم - قولهم : يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً : لأن، إذا فرضنا التقديم ، ولم
 يصدر منه العالم مثلاً ، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن لوجود مرجح . بل كان وجود العالم ممكناً إسكافاً صرفاً .
 فإذا حدث بعد ذلك لم يحل :

إما أن يتجدد مرجح .

أو لم يتجدد .

فإن لم يتجدد مرجح ، يبقى العالم على الإمكان الصرف ، كما كان قبل ذلك . . .)

فقوله : (بل كان وجود العالم ممكناً إسكافاً صرفاً) .

وفي قوله : (يبقى العالم على الإمكان الصرف) .

قد عني الفزاري بـ (الإمكان الصرف) العدم ، تمثيلاً مع هذا الاصطلاح .
 وانظر كذلك فيما سبق الإختبارات الثلاثة التي تسمى الممكن ص ٢٠٤ .

وكون - وفي نسخة « فكون » - الشيء فاعلا - وفي نسخة « فاعلا له » -
يفهم منه أمران :

أحدهما : أن يحدثه ، بأن يخرج من العلم إلى الوجود ، كما بينى الإنسان بيتاً
لم يكن . وهذا جلي مشهور .

والآخر : أن يكون وجود الشيء به ، كما أن وجود النور بالشمس ، فتسمى
الشمس فاعلة للنور بالطبع .

والذين اعتقدوا أن لا معنى للفضل إلا الأحداث ، ربما ظنوا أنه إذا حصل
الحادث ، استغنى عن المحدث ، حتى لو عدم لم ينعدم الحادث .

وربما تجاسر بعضهم على أن يقول : لو قدر عدم الباري - تعالى عما يقول
الظالمون - لم يلزم منه عدم العالم بعد وجوده .

ويستدل على هذا بمثال وحجة :

أما المثال : فهو البناء بعد بناء البيت ، لا يضر موته البيت ، ولا ينعدم البيت
بعده .

وأما الحجة : فهو أن المعلوم هو المحتاج إلى موجد ، أما الموجود فلا يحتاج إلى
موجد .

أما المثال : فهو باطل ؛ لأن البناء ليس سبب وجود البيت إلا مجازاً ، وإنما هو
سبب حركة أجزاء البيت ، بعضها إلى بعض ، وتلك الحركات معلول حرّكاته ،
وتنقطع بانقطاع حرّكاته .

فالآن بقاء شكل البيت معناه : أن الجذع وقف في الموضع الذي وضع ^(١) ،
فهو لأنه ثقيل ، يطلب أسفل ، وما تحته كثيف يمنعه .

فالعلة ثقله ، وكثافة ما تحته ، فلو انكثمت الكثافة ، يطل شكل البيت .
والحائط المنبني من الطين ، يبقى شكله لما في الطين من اليبوسة . فهي التي تمسك
- وفي نسخة « يتمسك » - شكلها ، فلو بناه من مائع في قالب ، لكان يبطل
شكل الحائط ، مهما رفع القالب ، لعدم اليبوسة .

(١) هكذا في الأصلين بدون عبارة (فيه) . ولعل عبارة (فهو) محرفة عن (فيه)

فإذن البناء ليس فاعل البيت . وكذا الأب ليس فاعلاً للأبن ، بل هو سبب حركة الجماع ، وتلك - وفي نسخة « تلك » - الحركة سبب حركة المني إلى الرحم .

ثم حدوث صورة الإنسان في المني ، سببه معان في ذات المني ، موجودة مع الصورة .

وسبب النفس ، سبب موجود دائم الوجود ، فلا معنى للاعراض بهذا المثال .
فأما الحجة : وهي أن الموجود لا يحتاج إلى موجد ، فهو صحيح ، ولكن - وفي نسخة « لكن » - يحتاج إلى قديم لوجوده .

وبيانه : أن الفعل الحادث له صفتان :

إحداهما : أنه الآن موجود .

والأخرى : أنه كان قبل هذا معلوماً .

وكذا الفاعل له صفتان :

إحداهما : أن منه الوجود الآن ، أعني أن وجود الحادث منه - وفي نسخة « أن

الوجود الآن ، أعني وجود الحادث ، منه » -

والأخرى : أنه قبله لم يكن منه .

فلننظر !! فإنَّ تَعَلَّقَ الفعل بالفاعل لا يخلو :

إما أن يكون من جهة وجوده .

أو من جهة عدمه السابق .

أو من كليهما .

وباطل أن يكون من جهة عدمه ؛ لأنَّ العدم السابق لا تعلق له بالفاعل ، ولا

تأثير للفاعل فيه .

وباطل أن يكون من كليهما - وفي نسخة « بكليهما » - ؛ لأنه إذا بطل تعلق

العدم بالفاعل ، فقد بطل أنه من كليهما ، فلا بد من تعلق الفعل ، ولم يبق إلا وجوده .

فالتعلق بالفاعل ، وجود الفعل ، لا عدمه .

فإن قيل : إنه متعلق به من حيث إنه موجود - وفي نسخة « وجود » - مسبق

بعدم ، فعنى ذلك أن وجوده بعد عدمه — وفي نسخة « أنه وجود بعد عدم » — ولا تأثير للفاعل في كونه وجوداً بعد عدم — وفي نسخة « بعدم عدم » — ؛ إذ هذا الوجود لا يمكن أن يكون الوجوداً بعد عدم ، فهو بعد العدم لذاته ، ولو أراد الفاعل أن يفعل وجوداً لا يكون بعد عدم ، لم يمكن .

فكونه بعد العدم ليس يجعل جاعل ، وإنما تأثيراً للفاعل في وجوده .
نعم يقدر الفاعل على أن لا يفعل ، ولا يوجد . فأما أن يوجد لا بعد العدم ، فهذا محال .

فإذن افتقار الحادث إلى الفاعل من جهة وجوده ؛ فإنه ممكن من هذه الجهة فقط .

فأما كونه موجوداً بعد العدم ، فهو واجب ، لا ممكن ؛ فلا حاجة فيه إلى الفاعل .

ومهما كان تعلقه به من حيث الوجود ؛ فإدام موجوداً ، لا يستغنى عن الفاعل ، بل يكون متعلقاً به . أى وجوده به في الأحوال كلها ، كما أن وجود النور بالشمس في الأحوال كلها .

وأما الفاعل : فله صفتان أيضاً — وفي نسخة « وأما الفاعل أيضاً » ، فله صفتان — كما ذكرنا . فكون — وفي نسخة « فيكون » — الفاعل علة لا يخلو ؛ إما أن يكون من حيث إن لغيره وجوداً به .
أو من حيث إنه — وفي نسخة بدون « عبارة إنه » — لم يكن وجوده به ، ثم حصل به .

والحق أنه علة من حيث إن لغيره وجوداً به ، لا من حيث إنه لم يكن ثم كان ؛ فإنه إنما لم يكن الوجود منه من قبل ؛ لأنه لم يكن علة . فذلك في حكم عدم كونه علة ، لا في حكم كونه علة ؛ وفاعلاً .

كما أن الإنسان إذا لم يرد أن يكون الشيء الذى لا يكون إلا بالإرادة ، ثم أراد ، فإذا حصل المراد ، كان فاعلاً من حيث إن المراد حاصل ، والإرادة حاصلة ، لا من حيث إن الإرادة صارت حاصلة بعد العدم .
فإذن وجود الشيء أمر .

وصيرورته موجوداً أمر آخر

وكون الشيء علة وفاعلاً ، أمر .

وصيرورته علة وفاعلاً ، أمر آخر .

فصيرورته موجوداً بعد أن لم يكن ، في مقابلة صيرورته علة وفاعلاً ، بعد أن لم يكن .

وكونه موجوداً في مقابلة كونه فاعلاً .

فإن من فهم من الفعل أن يصير الشيء موجوداً بعد أن لم يكن ، فليفهم من الفاعل أن يصير علة بعد أن لم يكن ، فيتغير إلى العلية ، حتى يتغير عدم المعلول إلى الوجود - وفي نسخة « إلى الموجود » -

وإن من فهم من الفعل أن يكون موجوداً بالفاعل ، فليفهم من الفاعل أن يكون علة للوجود - وفي نسخة « للموجود » - لا لصيرورته موجوداً .

وما هو علة وجود أمر ، زائد على ذاته ، فهو فاعل .

فإن كان علة على الدوام ، فهو فاعل على الدوام .

وإن كان علة في وقت ، فهو فاعل في وقت .

وإن صار فاعلاً ، صار علة .

وإن كان على الدوام فاعلاً - وفي نسخة « على الدوام علة » - كان على الدوام

علة - وفي نسخة « على الدوام فاعلاً » -

نعم العوام لا يفهمون الفرق

بين كون الشيء فاعلاً .

وبين صيرورته فاعلاً .

فن - وفي نسخة « فعن » - هذا يتخيلون ما يتخيلون ، ويلزم على هذا أن

يكون المعلول في دوامه ، وفي جميع أحواله ، قائماً بالعلة ، لا يستغنى عنها ، فلو

انعدمت العلة والفاعل ، انعدم المعلول والفعل .

وإن كان قديماً ، كان الفعل قديماً - وفي نسخة بدون عبارة « كان الفعل

قديماً » - لأن تعلقه به من حيث وجوده فقط ، لا من حيث حصوله الذي هو عبارة

عن وجود بعد عدم ، كما سبق .

المقالة الثانية

في ذات واجب الوجود. ولوازمة

وقد ذكرنا أن الموجود :

إما أن يتعلق بوجوده بغيره ، بحيث يلزم من عدم ذلك الغير ، عدمه .
أو لا يتعلق .

فإن تعلق سميانه ممكناً .

وإن لم يتعلق سميانه واجباً بذاته .

فيلزم من هذا في ذات واجب الوجود اثنا - وفي نسخة « اثني » - عشر أمراً :
الأول : أنه لا يكون عرضاً ؛ لأنه يتعلق بالجسم ، ويلزم عدمه بعدم الجسم .

ونحن عبرنا بواجب الوجود عما لا علاقته له مع غيره البتة .

فالعرض ممكن ، وكل ممكن موجود بغيره - وفي نسخة « لغيره » - وذلك الغير

علته ، فيكون معلولاً ، لا محالة .

الثاني : أنه لا يكون جسماً ، من وجهين - وفي نسخة - « لوجهين » -

أحدهما أن كل جسم منقسم - وفي نسخة « ينقسم » - بالكمية إلى أجزاء

فتكون الجملة متعلقة بالأجزاء ، فلو - وفي نسخة « لو » - قدر عدم الأجزاء ،

لزم عدمه . كالإنسان الذي يلزم عدمه ، بتقدير عدم أجزائه .

وقد ذكرنا أن كل جملة فهي معللة بالأجزاء ؛ فلهذا لا يجوز أن يكون واجب

الوجود مركباً ^(١) من أجزاء .

فإنه إذا قيل لنا : لم كان الحبر موجوداً ؟ قلنا : لأنه كان الماء والعفص ،

والزجاج ، والاجتماع ، فحصل من المجموع الحبر . فهذه الأجزاء علة الجملة ، وهكذا

(١) انظر كتاب (المواقف) نعمت الدين الأيبكي في مباحث الواجب .

أجزاء كل مركب علة للمركب - وفي نسخة بلون عبارة « علة للمركب » -
والآخر : أن الجسم قد ثبت أنه مركب من الصورة والهيولى ، فلو قدر عدم
 الهيولى انعدم الجسم ، ولو قدر عدم الصورة انعدم .

ونحن عبرناه بواجب الوجود ونعني بواجب الوجود ما لا يلزم علمه - وفي
 نسخة « ونعني بالوجب مالا يلزم علمه » - بعدم غير ذاته . وإنما يلزم علمه ،
 إذا قدر عدم ذاته فقط .

الثالث : أن واجب الوجود لا يكون مثل الصورة ؛ لأنها متعلقة - وفي نسخة
 « تتعلق » - بالهيولى ، ولو - وفي نسخة « فلو » - قدر عدم الهيولى التي معها ،
 لزم عدمها .

ولا يكون أيضاً مثل الهيولى ، التي هي محل الصورة ، التي لا توجد إلا
 معها ؛ لأن الهيولى توجد بالفعل مع الصورة ، ويلزم من عدم الصورة ، عدم الهيولى
 فلها - وفي نسخة « فله » - تعلق بالغير .

الرابع : هو أنه لا يكون وجوده غير ماهيته ، بل ينبغي أن تتحدأنيته وماهيته .
 إذ قد سبق أن الأنية غير الماهية ، وأن الوجود الذي هو - وفي نسخة « هي » -
 الأنية عبارة عن عارض للماهية .

وان كل عارض فعلول ؛ لأنه لو كان موجوداً بذاته ، لما كان عارضاً لغيره .
 وإذا - وفي نسخة « إذ » - ما كان عارضاً لغيره ، فله تعلق بغيره ؛ إذ - وفي نسخة
 « أو » - لا يكون إلا معه

وعلة الوجود لا تخلو :

إما أن تكون هي الماهية . أو غيرها .

فإن كانت - وفي نسخة « كان » - غيرها ، فيكون الوجود عارضاً معلولاً ،
 ولا يكون واجب الوجود .

وباطل أن تكون الماهية ، بنفسها ، سبباً لوجود نفسها ؛ لأن العدم لا يكون
 سبباً للوجود ^(١) . والماهية لا وجود لها قبل هذا الوجود ، فكيف تكون سبباً له ؟

(١) يحكى مثل هذه العبارة عن ديكارت ، ويحاول بعض الناس أن يفهم منها أن المادة لا توجد
 من عدم ، وقد ناقشناهم في مقدمتنا لكتاب (الإشارات والتنبيهات) لابن سينا ، وسياق الكلام هنا يؤيد
 المعنى الذي شرحناه به هناك .

ولو كان لها وجود قبل هذا الوجود ، لكانت مستغنية عن وجود ثان - وفي نسخة « ثاني » - ثم كان هذا السؤال لازماً في ذلك الوجود ؛ فإنه عرضي فيها .
فن أبن عرض له ، ولزم ؟
فثبت أن واجب الوجود أنيته ، ماهيته ، وكان وجوب الوجود له ، كالماهية لغيره .

ومن هذا يظهر أن واجب الوجود لا يشبه غيره البتة ؛ فإن كل ما عداه ممكن ، وكل ما هو ممكن ، فوجوده غير ماهيته ، ووجوده من واجب الوجود كما سيأتي .

الخامس : أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به . على معنى كون كل - وفي نسخة بدون كلمة « كل » . واحد منهما علة الآخر - وفي نسخة « علة لآخر » - فإن هذا في غير واجب الوجود محال . وهو أن يكون :

(ب) علة (ج)

و (ج) علة (ب) .

لأن (ب) من حيث إنه علة . فهو قبل (ج) .

و (ج) من حيث إنه علة ، فهو قبل (ب) .

فيكون قبل ما هو قبله ، وهو محال .

ويكون كل واحد منهما قبل صاحبه ، من حيث إنه علة .

وبعد من حيث إنه معلول .

وذلك ظاهر البطلان .

السادس : هو أنه لا يتعلق بغيره ؛ على وجه يتعلق ذلك الغير به ، لا بمعنى العلية ، ولكن على سبيل التضاييف ، كما بين الأخوين ؛ لأننا - وفي نسخة « فإننا » - نقول : إن لم يلزم عدمه لعدم ذلك الغير ، فلا علاقة له مع ذلك الغير .

ونحن نجوز أن يكون لغير واجب الوجود علاقة بواجب الوجود ؛ فإن المعلول

يتعلق بالعلة ، والعلة لا تتعلق بالمعلول .

وإن كان يلزم علمه بعدم ذلك الغير ، فهو ممكن لا واجب ؛ فإن كل ما ^(١) يتعلق بغيره فهو ممكن ؛ لأنه لا يخلو :

إما أن يكنى في وجوده ذلك الغير ، فيكون ذلك الغير وحده علته - وفي نسخة « علة » - وهو معلوله .

وإما أن يحتاج مع ذلك الغير إلى شيء آخر ، فيكون هو معلول الجميع . وكل ذلك يناقض وجوب الوجود .

السابع : هو أنه لا يجوز أن يكون شيئان ، كل واحد منهما واجب الوجود ، حتى يكون للواجب ند - وفي نسخة « للواجب الوجود ند » - ويكون كل واحد مستقلاً بنفسه لا يتعلق بالآخر ؛ لأنه لا يخلو :
إما أن يتشابه من كل وجه .

أو يختلفا - وفي نسخة « واختلفا » -

فإن تشابهاً من كل وجه ، بطل التعدد ، ولم تعقل الأثنيتية ، كما ذكرنا من استحالة سوادين في محل واحد ، في حالة واحدة ، ببيان أن الكل لا يصير حاصلًا إلا بفصل ، أو عارض يختص به لا بحالة .

وإن كانا مختلفين بفصل أو عارض - وفي نسخة بدون عبارة « يختص به لا بحالة وإن كانا مختلفين بفصل أو عارض » - فهو محال أيضاً ؛ إذ قد سبق أن الفصل والعارض ، لا مدخل لهما في حقيقة ذات الكل ، وأن لا مدخل - وفي نسخة « يدخل » - للإنسانية في كون الحيوانية حيوانية .

وإنما يدخل في كونه موجوداً ، وذلك فيما يكون الوجود عارضاً على الماهية ، وغيرها ^(٢) - وفي نسخة « وغيرها » -

(١) لا شك أنه يمتنع أن كل ما يتعلق بغيره يتعلق احتياجاً . أما ما يتعلق بغيره فمعلق فعل وتأثير ، فإنه لا يكون ممكناً بمتنحي هذا للتعلق . وقوله : فيما سبق قريباً (فإن المعلول يتعلق بالعلة والعلة لا تتعلق بالمعلول) محمول على هذا المعنى . فإن المعلول يتعلق بالعلة فمعلق احتياجاً ، والعلة لا تتعلق بالمعلول فتعلق احتياجاً ، وإن تعاقبت به تعلق تأثير . ولا يمكن أن تنفي علاقة العلة بالمعلول إطلاقاً ؛ فإنه لو انتقلت صلة العلة بالمعلول على أى وجه كان ، للزم منه بعدم علاقة المعلول بالعلة . مع أن صفة المعلول بالعلة وعلاقته بها ، وسماجته لها ، أمر ثابت بالضرورة ما دام هو معلولاً لها : وما دامت هي علة له .

(٢) انظر ما شأن هذه الكلمة في هذا المقام ؟

فأما ماأينته وماهيته واحدة - وفي نسخة «واحد» - والفصل لم يكن داخلا في ماهيته ، لم يكن داخلا في أينته - وفي نسخة « لم يكن داخلا في أينته ، لم يكن داخلا في ماهيته » - فيكون دون الفصل واجب الوجود ، فيكون الفصل والعارض لغواً .

وإن كان لا يكون واجب الوجود دون ذلك الفصل ، فقد صار الفصل داخلا في حقيقة المعنى ، أعنى معنى وجوب الوجود .
وقد سبق أن ذلك محال ، وأنه إنما يدخل في وجود الماهية والحقيقة ، إذا كانت الماهية غير الوجود .

الثامن : أنه لا يجوز أن يكون له صفة زائدة على الذات ، لأنه إن كان يقوم وجوده بتلك الصفة ، حتى يبطل وجوده بتقدير عدمها ، فقد تعلق بها ، وصار مركباً من أجزاء لا تلتئم ذاته إلا مجموعها .
وكل مركب من أشياء معلول كما سبق .

وإن كان لا يلزم عدمه من تقدير عدم تلك الصفة ، فهي عرضية فيه ، كالعلم في الإنسان مثلاً ، وذلك محال ؛ لأن كل عرضي فمعلول كما سبق .
وعلته : إن كانت - وفي نسخة « كان » - ذات واجب الوجود ، كان الذات فاعلاً وقابلاً .

وكان كونه فاعلاً ، غير كونه قابلاً .

لأنه يقبل لا من حيث يفعل .

ويفعل لا من حيث يقبل .

فتكون فيه كثرة بوجه ما .

وقد بينا أن الكثرة في ذات واجب الوجود محال ؛ لأنه يوجب تعليل الحملة بالآحاد .

فهو واحد من كل وجه .

على أنا - وفي نسخة « أنه » - سنيين في الطبيعيات ، أن الجسم لا يتحرك بنفسه ، ويستحيل أن يكون شيئاً - وفي نسخة « الشيء » - محركاً ومتحركاً - وفي نسخة « ومتحرك » - من وجه واحد .

وأن الفاعل لا يكون قابلاً ، بل يكون الجسم قابلاً ، والفاعل من خارج ، كتحريكه إلى فوق .

أو يكون القابل هو الهيولى ، والفاعل هو الصورة ، كحركته إلى أسفل ، فيتصور إذن اجتماع الفعل والقبول في الجسم ، وما يجرى مجراه ، مما يتركب من شيء ، هو كالصورة بها يفعل ، وشيء هو كالمادة ، بها يقبل .

وقد بينا أن واجب الوجود ، لا يكون كذلك .

وباطل أن يكون ذلك العارض من غيره ، إذ يصير ذا علاقة مع الغير ،

فإن وجوده على تلك الصفة ، يتعلق بوجود ذلك الغير .

ووجوده خالياً عن تلك الصفة ، يتعلق بعدم ذلك الغير ، وهو :

إما أن يكون منصفاً بها .

أو خالياً .

ويكون في كلتي حالتيه متعلقاً .

والمتعلق وجوده بعدم غيره معلول ، كما أن المتعلق وجوده بوجود غيره معلول ؛ لانه لا يستغنى ذاته عن ذلك العدم - وفي نسخة « الغير » - حتى لو قدر تبدله بالوجود ، لبطل ذاته ، فيكون ذاته متعلقاً بالغير .

وواجب الوجود لا علاقة له مع الغير البتة ، بل ذاته كاف في ذاته ، فهو الذي أردناه بواجب الوجود .

التاسع : أن واجب الوجود يستحيل أن يتغير ؛ لأن التغير عبارة عن حدوث صفة فيه لم تكن .

وكل حادث فيفتقر إلى سبب .

ويستحيل أن يكون ^(١) غيره ، كما - وفي نسخة « لما » - سبق .

وأن يكون ذاته : لأن كل صفة تلازم من الذات ، تكون مع الذات لا تتأخر عنه .

وقد ذكرنا أن الفاعل لا يكون قابلاً : فلا يفعل شيئاً - وفي نسخة « الشيء

شيئاً » - في ذاته البتة .

(١) أي يستحيل أن يكون السبب غير الواجب .

العاشر : أن واجب الوجود لا يصدر منه إلا شيء واحد ، بغير واسطة ، وإنما يصدر منه أشياء كثيرة ، على ترتيب ، وبوسائط – وفي نسخة « ووسائط » – وذلك لأنه ثبت أنه واحد لا كثرة فيه بوجه ؛ إذ الكثرة :

إما أن تكون بكثرة أجزاء – وفي نسخة « الأجزاء التي » – يستقل أحادها ككثرة الجسم المؤلف – وفي نسخة بدون كلمة « المؤلف » –
أو بكثرة المعنى بأن يقسم – وفي نسخة « ينقسم » – الشيء إلى أمرين لا يستقل أحدهما دون الآخر .

كالصورة والهيولى .

أو كالوجود والماهية .

وقد نفينا كل ذلك عنه : فلا يبقى إلا الواحد – وفي نسخة « الواحدة » – من كل وجه . والواحد لا يصدر منه إلا واحد .

وإنما يختلف فعل الواحد :

إما باختلاف المحل .

أو باختلاف الآلة .

أو بسبب زائد على ذات الفاعل الواحد .

وبرهانه : أنا إذا عرضنا جسماً على شيء فسخرناه ، فعرضناه على آخر فبرده ، فنعلم ضرورة أن بينهما اختلافاً ؛ لأنهما لو كانا متماثلين ، لتمائل فعلاهما .

فهما استحال وجود شيئين مختلفين من ذاتين متماثلين ، فبأن يستحيل من ذات واحدة أولى ؛ لأن الشيء من غيره ، أبعد منه عن نفسه .

فإذا كان مماثلة الغير ؛ توجب أن لا يخالف فعله فعله ، فمائلته لنفسه أولى بذلك .

والمماثلة في النفس مجاز . ولكن المقصود التضمين .

الحادى عشر : أن واجب الوجود ، كما لا يقال له عرض ، كما – وفي نسخة

« لما » – سبق ، فلا يقال له جوهر ^(١) ، وإن كان قائماً بنفسه : ولم يكن في محل ، كما أن الجوهر كذلك .

(١) انظر (تهافت الفلاسفة) للذوال ، في المقدمة الثانية فقد جاء فيها : (ليعلم أن الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام :

ولكن الجوهر في اصطلاح القوم عبارة عن حقيقة وماهية وجودها لا في موضوع ، نغني إذا وجد ، فوجودها لا في موضوع لا أنه موجود وجوداً بالفعل ، حاصلًا ؛ فإنك تحكّم ضرباً للمثل بأن التماسح جوهر ولا تشك فيه . ونشك في

قسم : يرجع النزاع فيه إلى لفظ مجرد ، كاستحسانهم صانع العالم - تعالى عن قولهم - جوهرًا ، مع تفسيرهم الجهر بأنه الموجود لا في موضوع ، أي القائم بنفسه الذي لا يحتاج إلى مقوم يقويه ، ولم يريدوا ، بالجهر المتحيز ، على ما أرواه خصوصهم . . .)

فما جاء في (التهاوت) يفيد أن الفلاسفة يطلقون كلمة (الجوهر) على الله . وما جاء هنا في (مقاصد الفلاسفة) يفيد أن الفلاسفة لا يطلقون على الله أنه (جوهر) كما لا يطلقون عليه أنه (عرض) .

وسل هذا التعارض يمكن من وجهين :

أحدهما : أنه قد جاء في آخر عبارة (مقاصد الفلاسفة) (فما ماهيته وأذيته واحد لا يسمى جوهرًا ، بهذا الاصطلاح ، إلا أن يخترع مخترع اصطلاحاً فيجمله عبارة عن وجود لا محل له ، فلا نمنع إذ ذاك من إطلاقه عليه) فهذا الاصطلاح الأخير يمكن أن يقال عن الله إنه جوهر ، وعلى أساس من هذا الاصطلاح يمكن أن يكون ما جاء في التهاوت محمولاً عليه .

الثاني : أن الفزالي في التهاوت قسم النزاع بين الفلاسفة وبين غيرهم إلى ثلاثة أقسام . ويجعل القسم الأول نزاعاً حول اللفظ دون المعنى . وهذا اللون من النزاع واقع فعلاً بين الفلاسفة وبين غيرهم في أمور ، مثل قولهم : الله عقل وعقل ومعقول . وهو اصطلاح خاص بهم ، لا يستعمله المتكلمون ، فتمثيل الفزالي لهذا اللون من النزاع بمسألة الجوهر ، مع تسليم أن الفلاسفة لا يطلقون على الله لفظ (الجوهر) يمكن أن يحمل على أنه لغصم التفهيم فقط ، وشهور أن البحث في المثال الذي يقصد به تفهيم القاعدة فقط ، ليس من دأب الرجال . ومعنى هذا أن المثال ليس بلازم أن يكون حقيقة واقعة .

• • •

عل أن في نفس شيئاً من قول الفزالي هنا في مقاصد الفلاسفة (أن واجب الوجود لا يقال له جوهر) إذ قد سبق له ص ١٤٣ أن قال : إن الجوهر يطلق عند الفلاسفة على أمور :

الجسم والهيولى والصورة والعقل . وهم يطلقون على الله عقلاً من غير شك . والعقل واحد مما يطلق عليه الجهر ، فكيف إذن لا يقال على ما هو عقل : إنه جوهر ؟ تأمل . وتضلا عن ذلك فقد جاء في كتاب (معيار العلم للفزالي) ما يأتي :

أولاً : في الباب المسى (القسم الثالث هو المستعمل في الطبيعيات ، وتذكر منها خمسة وخمسين لفظاً وهي) :

يقول : (. . .) والمبدأ الأول جوهر بالمعاني كلها . . . نم قد يتحاشى عن إطلاق لفظ

الجوهر عليه ، تأديباً من حيث الشرع . . . والمتكلمون يخصصون اسم الجوهر بـ « الجوهر الفرد » المتميز الذي لا ينقسم ، ويسون المنتظم جسماً لا جوهرًا ، وبحكم ذلك يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول ، عز وجل . والمشاحة في الأسماء بعد إضاح المعاني دأب قوى العصور (

وثانياً : في الفصل المسى (القول في الانفعال) يقول :

أنه هل هو في الحال حاصل - وفي نسخة بدون كلمة «حاصل» - في الوجود، أم لا؟ وكذا جملة من الجواهر .

فإذن الجواهر يطلق على حقيقة وماهية ، إذا عرض لها الوجود ، عرض لا في موضوع ، فيكون عبارة عما تكون ماهيته غير أنيته .

فما ماهيته وأنيته واحدة - وفي نسخة «واحد» - لا يسمى جوهرًا بهذا الاصطلاح ، إلا أن يخترع مخترع اصطلاحاً ، فيجعله عبارة عن وجود لا محل له فلا يمنع إذ ذاك من إطلاقه عليه .

فإن قيل : أليس يقال : إن واجب الوجود موجود ، وغيره موجود . والوجود شامل ، فقد اندرج مع غيره تحت الجنس فلا بد وأن يفصل عنه بفصل ، فيكون له حد ؟

فيقال : لا - وفي نسخة « فيقال له : لا » - لأن الوجود يقع عليه وعلى غيره ، على سبيل التقدم والتأخر ، بل قد بينا أنه يقع على الجواهر والأعراض أيضاً كذلك ، فلا يكون على سبيل التواطؤ . وما ليس على سبيل التواطؤ ، فلا يكون جنساً . وإذا لم يكن الوجود جنساً ، فبأن ينضاف إليه نفي ، وهو أنه لا في موضوع ،

(فهذه هي الأجناس العالية للموجودات كلها ، وقد جرى الرسم بحصرها في الشرة .

فإن قيل : فهذا الحصر أخذ تقليداً من المتقدمين ، أو عليه إيهان ؟ قلنا : التقليد شأن الميمان . ومقصود هذا الكتاب أن تهذب به طرق الإيهان ، فكيف يقنع فيه بالتقليد ؟ بل هو ثابت بالبرهان .

ووجهه : أن هذا الحصر فيه ثلاث دعاوى :

إحداها : أن هذه العشرة موجودة .

وهذا معلوم بمشاهدة العقل والحس ، كما فصلناه .

والأخرى : أنه ليس في الوجود شيء خارج عنها .

وعرف ذلك ، بل إن كل ما أدركه العقل ، ليس يخلو من جوهر أو عرض ، وكل موجود ينطلق

عليه عبارة ، أو يختلج به خاطر ، فمكن إدراجه تحت هذه الجملة . . .)

• • •

فهذه النصوص صريحة صراحة لا تقبل التأويل في أن كلمة الجواهر تطلق على الله . في اصطلاح قوم . فيقف النزاع في (تهافت الفلاسفة) ملتحق مع موقفه في مدار العلوم تمام الالتقاء .

أما موقفه في (مقاصد الفلاسفة) فهو مع خروجهم على ما جاء في الكتابين ، هو في نفسه غير متمسك مع ما هو معروف عن الفلاسفة . فالمعروف عنهم أن الله عقل . وعند الفلاسفة أن : العقل والجسم والحيوان ، والصورة جواهر .

لا بصير جنساً ، لأنه لم ينضم إليه إلا سلب مجرد .

فالوجود لا في الموضوع ، الذي له ولغيره من الجواهر ، ليس على سبيل
الجنسية والجوهرية ، جنس لسائر الجواهر .

فحصل من هذا أن واجب الوجود ، لا يقع في شيء من المقولات العشرة ،
إذ لم يقع في مقولة الجوهر : فكيف يقع في مقولات الأعراض ؟ كيف ووجود
سائر المقولات ، زائد على الماهيات وعرضي فيها ، وخارج من ماهياتها ؟
ووجود واجب الوجود ، وماهيته واحد .

فيظهر - وفي نسخة « يظهر » - من هذا أن واجب الوجود لا جنس له ،
ولا فصل له ، فلا - وفي نسخة « ولا » - حد له .

وظهر أنه لا محل له ، ولا موضوع له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - فلا
- وفي نسخة « ولا » - ضد له .

وظهر أنه لا نوع له ، ولأنه له ولا شريك له .

وظهر أنه لا سبب له ، ولا تغير له ، ولا جزء له بحال

الثاني عشر : أن كل ما سوى واجب الوجود ينبغي أن يكون صادراً عن واجب
الوجود ، على الترتيب ، وأن يكون وجود كل ما سواه منه .

برهانه : - وفي نسخة « وبرهانه » - أنه إذا بان أن واجب الوجود ، لا يكون
إلا واحداً ، فما عداه لا يكون واجباً ، فيكون ممكناً ، فيفتقر إلى واجب الوجود ،
فيكون منه ، لأن الكل ممكنات ، ولا تخلو من أربعة أقسام :

إما أن يكون بعضها من بعض ويتسلسل إلى غير نهاية .

وإما أن ينتهي إلى طرف ، وذلك الطرف علة ، ولا علة له في نفسه .

وإما أن ينتهي إلى طرف ، ولذلك الطرف علة من جملة معلولاته .

وإما أن ينتهي إلى واجب الوجود .

ووجه حصر هذه الأقسام ، هو أنه لا يخلو :

إما أن يتسلسل .

أو ينتهي .

فإن تنهى إلى طرف ، فذلك الطرف :

إما واجب الوجود .

أو غيره .

فإن كان غيره ، فذلك الطرف :

إلما أن يكون له علة .

أولا علة له .

أما القسم الأول : وهو التسلسل إلى غير نهاية ، فقد أبطنا .

وأما الثاني : وهو أن ينتهي إلى طرف غير واجب الوجود الذى فرضناه ، وذلك

الطرف لا علة له ، فهذا يؤدي إلى أن يكون واجب الوجود اثنين ؛ إذ لا نعى بواجب الوجود إلا ما لا علة له أصلا ، وقد أبطنا ذلك .

وأما الثالث : وهو أن تكون علة ذلك الطرف شىء - وفى نسخة

« شيئاً » - من معلولاته بالدور مثلا ، وهو أن يكون :

(ا) علة (ب)

و (ب) علة (ح)

و (ج) علة (د)

ثم يعود ويكون (د) علة (ا)

فهذا محال ؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون المعلول علة ؛ إذ معلول المعلول معلول

فكيف يعود علته - وفى نسخة « علة » - وعلة العلة علة . فكيف يعود معلولا ، وقد سبق إبطال ذلك .

فتعين الرابع ، وهو أن يرتقى إلى طرف هو واجب الوجود .

فإن قيل : قد قسمتم الموجود :

إلى ما يتعلق بغيره .

وإلى ما لا علاقة له .

وسميت ما لا علاقة له واجباً

واعتيمت أن الواجب يجب أن يكون كيت وكيت ، حتى يكون منقطع العلائق .

ولكن لم تدلوا على أن فى الوجود الحاصل موجوداً بهذه الصفة . فما الدليل على

إثبات واجب الوجود ؟ وهو الموجود الذى وصفه ما ذكرتموه .

قيل : برهانه أن العالم المحسوس ظاهر الوجود .

وهو أجسام وأعراض

وهي يحملتها أنيتها غير ماهيتها .

وما كان كذلك ، فقد أثبتنا أنه ممكن ، وكيف لا ؟ وقوام الأعراض بالأجسام ،

وهي ممكنة .

وقوام الأجسام بأجزائها ، وبالصورة والهويولى .

وقوام الصورة بالهويولى .

وقوام الهويولى بالصورة ؛ إذ لا يستغنى البعض عن البعض .

وما هو كذلك ، فقد سبق أنه لا يكون واجباً .

فلإنا بينا أنه لا واجب وجود ، هو صورة ، ولا هويولى — وفي نسخة « وهويولى » —

ولا جسم — وفي نسخة « وجسم » — ولا عرض — وفي نسخة « وعرض » —

والسالبة الكلية تنعكس مثل نفسها ، فشىء من هذا لا يكون واجب

الوجود ، فيكون ممكناً .

وقد ذكرنا أن الممكن لا يكون موجوداً بنفسه ، بل بغيره ، وهذا معنى كونه

محدثاً^(١) .

فالعالم إذن ممكن ، فهو إذن محدث .

ومعنى كونه محدثاً أن وجوده من غيره ، وليس له من ذاته وجود ، فهو — وفي

نسخة « فهى » — باعتبار ذاته لا وجود له ، وباعتبار غيره له وجود ما .

وما للشىء بذاته ، قبل ما له بغيره ، قبلية بالذات .

والعدم له بالذات — وفي نسخة بدون عبارة « والعدم له بالذات » —

والوجود بالغير ، فقدمه قبل وجوده . فهو محدث أزلاً وأبداً ؛ لأنه موجود من

غيره أزلاً وأبداً .

وقد سبق أن دوام الشىء لا ينافى كونه فعلاً ،

(١) يعنى الحدث الفانى ، لا الحدث الزمانى .

وما يوجد منه الشيء دائماً فهو أفضل مما يتعطل مدة لا نهاية لها ، ثم ينبعث للفعل .

وإذا ثبت أن الكل ممكن ، وقدسوفى نسخة « فقد » - سبق أن كل ممكن من الممكنات - وفي نسخة بدون عبارة « من الممكنات » - يفترق إلى علة ، وأن العلة بالضرورة ينبغي أن ترتقى إلى وجب الوجود . ولا بد من أن يكون واحداً . فخرج منه أن للعالم - وفي نسخة « العالم » - أولاً واجباً بذاته ، واحداً من كل وجه ، وأن وجوده بذاته ، بل هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - حقيقة الوجود - وفي نسخة « للوجود » - المحض ، في ذاته . وهو ينبوع الوجود في حق غيره . فوجوده تام ، وفوق التمام ، حتى صارت الماهيات كلها موجودة به على ترتيبها .

وتكون نسبة وجود سائر الأشياء إلى وجوده ، مثل نسبة ضوء سائر الأجسام إلى ضوء الشمس ؛ فإن الشمس مضيئة بنفسها من ذاتها ، لا من مضيء آخر . وغيرها مستضيء بها وهي - وفي نسخة « فهو » - ينبوع الضوء لكل مستضيء ، أى يفيض الضوء من ذاتها - وفي نسخة « من ذاته » - على غيرها - وفي نسخة « على غيره » - من غير أن يفصل من ذاتها - وفي نسخة « من ذاته » - شيء ، ولكن يكون ضوء ذاتها - وفي نسخة « ذاته » - سبباً لحدوث الضوء في غيرها - وفي نسخة « غيره » -

وهذا المثال كان يستقيم ان لو كان للشمس - وفي نسخة « لو كانت الشمس » - ضوءاً بذاتها من غير موضوع . ولكن ضوءها - وفي نسخة « ضوءه » - في جسم هو موضوع - وفي نسخة « في جسم موضوع » - ووجود الأول الذى هو ينبوع وجود الكل ليس في موضوع . ويفارق من وجه آخر ، وهو أن الضوء يلزم من ذات الشمس بالطبع المحض ، من غير أن يكون للشمس علم وخبر بمصوله منها ، فليس علمها - وفي نسخة « علمه » - بوجود الضوء منها - وفي نسخة « منه » - مبدأ وجود الضوء منها - وفي نسخة « منه » - .

وسبب أن علم الأول بوجه النظام المعقول في الكل ، هو مبدأ النظام ، - وفي نسخة « حتى إن النظام » - وأن النظام الموجود ، تبع النظام المعقول - وفي نسخة « للنظام المعقول » - المتمثل في ذات الأول .

المقالة الثالثة

في صفات الأول وفيها دعاوى ، ومقدمة

أما المقدمة : فهو :

أنه قد سبق أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون في ذاته كثرة بحال ، ولا بد من وصف واجب الوجود بأوصاف :

فلا بد أن يفرق بين الأوصاف المؤدية إلى كثرة في الذات .

وبين ما لا يؤدي

حتى لا يثبت له إلا ما لا يؤدي إلى الكثرة .

والأوصاف خمسة أصناف :

يجمعها قولنا - للإنسان المعين - : إنه جسم ، أبيض ، عالم ، جواد ، فقير .

فهذه خمس صفات :

أما الأول : فهو - وفي نسخة « وهو » - أنه جسم ، فهو ذاتي يدخل في

الماهيات - وفي نسخة « الماهية » - وهو جنس .

ومثل هذا لا يجوز أن يثبت في ذات واجب الوجود ، لما سبق من أنه - وفي

نسخة « أن » - لا جنس له ، ولا فصل .

الثاني : الأبيض ، وهو وصف عرضي للإنسان ، ومثله أيضاً لا يجوز إثباته

لواجب الوجود .

الثالث : العالم ، فإن العلم للإنسان عرض - وفي نسخة « عرضي » - وله

تعلق بالغير ، وهو المعلوم - وفي نسخة « المعلوم » -

والبياض عرض غير متعلق بالغير .

فهذا هو الفارق .

ولا يجوز إثبات عرض في ذات واجب الوجود ، متعلقاً كان ، أو لم يكن ، كما - وفي نسخة « لما » - سبق .

الرابع : الجواد ، وهو يرجع إلى إضافة الذات إلى فعل صدر منه وهذا مما يجوز إثباته للأول ، ويجوز كثرة الإضافات فيه - وفي نسخة « إليه » - بوجوه مختلفة إلى الأفعال الصادرة منه .

وهذا لا يوجب كثرة في الذات ؛ فإنه لا يرجع إلى وصف في الذات ؛ فإن تغير الإضافة لا يوجب تغير الذات ، وهذا ككوتك على يمين إنسان ؛ فإنه وصف لك إضافي إليه . ولكن لو تحول ذلك الإنسان إلى يسارك ، كان التغير فيه بالحركة . وأما أنت فلا تتغير ذاتك به . فلا بأس بكثرة هذا الجنس من الصفات .

الخامس : الفقير ، وهو اسم لصفة سلب - وفي نسخة « وهو اسم إثبات لصفة سلبية » - فإن معناه عدم المال ، فيتوهم من حيث اللفظ أنه وصف إثبات . وهذا أيضاً لا يبعد أن يكون مسوغاً في حق الأول ؛ إذ سلب منه أشياء كثيرة .

ويتولد من وصفي الإضافة والسلب للأول - وفي نسخة بدون عبارة « للأول » - أسامى كثيرة لا توجب كثرة في ذاته .

فإنه إذا قيل (واحد) . فعناه سلب الشريك ، والنظير ، وسلب الانقسام .
وإذا قيل (قديم) فعناه سلب البداية عن وجوده .

وإذا قيل (جواد ، وكريم ، ورحيم) - وفي نسخة بدون « ورحيم » - فعناه إضافته إلى أفعال صدرت منه .

وإذا قيل (هو - وفي نسخة بدون « هو » - مبدأ الكل) فعناه الإضافة أيضاً .
فهذه - وفي نسخة « فهذا » - هو المقدمة .

• • •

أما الدعوى :

فأولها : أن المبدأ الأول حي ، فإن من - وفي نسخة « ما » - يعلم ذاته ،

فهو حى ، والأول يعلم ذاته ، فإذاً هو - وفي نسخة « فهو إذن » - عالم حى - وفي نسخة « عالم وحى » - .

وبرهان كونه عالماً بذاته - وفي نسخة « لذاته » - : أن تعرف معنى قولنا :

إن الشيء عالم . ما هو ؟

وأن معنى قولنا : إنه علم ومعلوم . ما هو ؟

وسياتى فى (كتاب النفس) فى (الطبيعيات) - وفي نسخة « من الطبيعيات » - أن النفس منا تشعر بنفسها - وفي نسخة « بنفسه » - وغيرها - وفي نسخة « وغيره » - وتعلمه .

ومعنى كونه عالماً أنه موجود برىء عن المادة .

ومعنى كون الشيء معقولاً ومعلوماً ، أنه مجرد عن المادة .

فهما فرض حلول مجرد فى برىء ، كان الحال علماً ، وكان المحل عالماً . إذ لا معنى للعلم إلا انطباع صورة مجردة من المواد ، فى ذات هى برية عن المواد . فيكون المنطبع علماً ، والمنطبع فيه عالماً ، ولا معنى للعلم إلا هذا .

فهما يجد هذا صدق اسم العلم والعالم ، ومهما اتنى لا يصدق .

والمراد بالبرىء ، والمجرد ، واحد ؛ ولكن خصصنا :

المجرد ، بالمعلوم .

والبرىء - وفي نسخة « وبالبرىء » - بالعالم .

حتى لا يلبس فى ترديد - وفي نسخة « ترديدات » - الكلام .

ثم الإنسان إنما علم بنفسه ، لأن نفسه مجرد ، وهو ليس غائباً عن نفسه حتى يحتاج إلى حصول مثاله وصورته فيه . ليعلمه . بل نفسه حاضر لنفسه ، وذاته غير غائب عن ذاته . فكان عالماً بنفسه .

وقد سبق أن واجب الوجود برىء عن المواد ، براءة أشد من براءة النفس الإنسانية - وفي نسخة « النفس للإنسانى » - لأن النفس تتعلق بالمادة تعلق الفعل فيها - وفي نسخة « فيه » - وذات الأول كما سنبين منقطع العلائق عن المواد ، فذاته حاضر فى ذاته . ويكون بالضرورة عالماً بذاته ؛ لأن ذاته المجرد غير غالبة عن ذاته البرية .

والعلم عبارة عن مثل هذه الحالة - وفي نسخة « للحالة » - فقط .
الدعوى الثانية : أن علمه بذاته ليس زائداً على ذاته ، حتى يوجب فيه كثرة ، بل هو ذاته .

وبيانه : بأن تقدم عليه مقدمة . وهي - وفي نسخة « وهو »
 أن كل ما يعرفه الإنسان

إما أن يكون معلوماً له بمشاهدته في نفسه ، بحس ظاهر أو بحس باطن .
 وإما أن لا يكون معلوماً ، ولا سبيل إلى إعلامه إلا بالمقايسة إلى شيء مما ثبت في مشاهدته - وفي نسخة « في مشاهدة » - في نفسه ، فإن لم - وفي نسخة « فالعلم - يشاهد من نفسه له نظيراً ، بوجه ما ، لم يمكن تعريفه .
 فإذا ثبت هذا فتقول : لا يعرف الإنسان هذا في حق الإله إلا بمقايسة إلى نفسه . فإنه يعلم نفسه ، فعلمه غيره ؟ أو هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - عينه ؟

فإن كان غيره . فهو إذن لا - وفي نسخة « فإذن لم » - يعلم نفسه ، بل علم غيره .

وإن - وفي نسخة « فإن » - كان معلومه هو عينه ، فالعالم هو نفسه ، والمعلوم هو نفسه . فقد اتحد العالم والمعلوم .

فتقيم الدليل على أن العلم هو المعلوم أيضاً ، حتى إذا جعلنا المعلوم أصلاً ، وبيننا أن العلم هو عين المعلوم ، وأن العالم أيضاً هو عين المعلوم ، كما سبق ، لزم منه بالضرورة أن لكل مبدأ واحداً - وفي نسخة « بالضرورة أن كل واحد - لا كثرة فيه .

ودليل أن العلم هو المعلوم ، والحس - وفي نسخة « وكذلك الحس » - هو

المحسوس : أن الإنسان يكون محسناً بانطباع - وفي نسخة « باعتبار » - ما انطبع في عينه من صورة المبصر المحسوس ، ومثاله . فهو مدرك لذلك - وفي نسخة « بذلك » - الأثر المنطبع فيه ، وبحس له فقط .

أما الشيء الخارج فهو مطابق لذلك الأثر ، وسبب لحصول الأثر - وفي نسخة « وسبب حصول الأثر حصوله » - وهو المدرك الثاني دون الأول . بل الملاق

لك ما حصل في ذاتك .

والحس عبارة عن ذلك الأثر المحسوس .

والمحسوس الأول هو ذلك الأثر أيضاً .

فالحس والمحسوس واحد .

وكذلك العلم هو نفس المعلوم ، ومثاله المطابق له ، وهو المدرك المعلوم ،

أعنى المثال الذى ينطبع في النفس .

وأما الموجود الخارج فمطابق له ، وسبب حصوله في النفس .

فالمعلوم بالحقيقة تلك الصورة .

فإذا ثبت أن المعلوم مهما كان ، فهو نفس العالم ، اتحد العلم والعالم

والمعلوم .

فإذن الأول عالم بنفسه ، وعلمه ومعلومه هو — وفي نسخة « هو هو » — وإنما

تختلف العبارات باختلاف الاعتبارات ، فمن حيث إن ذاته برىء عن المادة ، وله

ذات — وفي نسخة « وأن ذاته » — مجردة غير غائبة عنه فهو عالم .

ومن حيث إن ذاته مجردة — وفي نسخة « مجرد » — لذاته البريئة — وفي نسخة

« البرىء » — فهو معلوم .

ومن حيث إن ذاته لذاته ، وفي ذاته ، وغير غائب عن ذاته ، فهو

علم بذاته .

وهذا — وفي نسخة « هذا » — كله لأن العلم يستدعى معلوماً فقط .

فأما أن يكون ذلك المعلوم ، هو غير العالم أو عينه ، فلا يوجب العلم فيه

تفصيلاً ، بل يجوز أن يقال : المعلوم ينقسم :

إلى ما هو ذات العالم .

وإلى ما هو غيره .

فيكون اقتضاؤه لمعلوم مطلق ، أعم من اقتضائه لمعلوم ، هو غيره ، أو عينه .

الدعوى الثالثة : أن الأول عالم بسائر أنواع الموجودات وأجناسها ، فلا يعزب

عن علمه شيء .

وهذا الآن أدق وأعمض من الأول .

وبيانه : أنه ثبت أنه يعلم ذاته ، فيبني أن يعلمه على ما هو عليه ؛ لأن ذاته مجردة - وفي نسخة « مجرد » - لذاته ، مكشوفة - وفي نسخة « مكشوف » - له على ما هو عليه ، بحقيقته .

وحقيقته أنه وجود محض ، هو ينوع وجود الجواهر والأعراض ، والماهيات كلها ، على ترتيبها ؛ فإن علم نفسه مبدأ لها ، فقد انطوى العلم بها في علمه بذاته وإن لم يعلم نفسه مبدأ ، فلم يعلم نفسه على ما هو عليه ، وهو محال ؛ لأنه إنما علم ذاته ؛ لأن ذاته ليس غائباً عن ذاته ، وهما مجردان . أعنى ذاته بالاعتبارين - وفي نسخة « باعتبارين » - وهو كما هو عليه مكشوف لذاته .

فالواحد منا إذا علم ذاته ، يعلمه حياً قادراً ، لا محالة ؛ لأنه كذلك ؛ فإن لم يعلم كذلك ، لم يكن علمه على ما هو عليه .

فالأول أيضاً يعلم ذاته مبدأ للكل . فينطوى العلم بالكل تحت علمه بذاته على سبيل التضمن لا محالة .

الدعوى الرابعة : أن هذا أيضاً لا يؤدي إلى كثرة في علمه . وفي ذاته - وفي نسخة « في ذاته وعلمه » - وهذا أغمض من الأول ؛ فإن المعلومات على كثرتها تستدعي علوماً كثيرة : فعلم واحد بمعلومات مفصلة ، محال وجوده - وفي نسخة « ووجوده » - إذ معنى الواحد أنه ليس فيه شيء غير شيء ، وأنه لو قدر عدم - وفي نسخة بدون كلمة « عدم » - بعضه ، لزم عدمه ؛ إذ لا بعض له .

والعلم إذا فرض بالجواهر والأعراض واحداً ، فلو قدر زوال تعلقه بالأعراض ، ببق شيء غير ما قدر زواله ؛ وهو تعلقه بالجواهر . وكذا كل معلومين^(١) .

وهذا يناقض معنى الوحدة ، ولكن بيانه بالمقايضة بمشاهدة النفس ؛ فإن النفس نسخة مختصرة من كل العالم . يوجد لكل شيء فيها^(٢) نظير . وبها يتمكن من معرفة الكل .

فتقول : للإنسان في العلم ثلاثة أحوال :

(١) انظر هذا البحث في المسألة الخاصة به من كتاب « تهافت الفلاسفة » فقد عرض النزاع هناك للحكم باستحالة وحدة العلم على هذه الصورة ، ولكنه لم يشرحها هناك كما شرحها هنا .
(٢) لعلها (فيه) :

أحدها - وفي نسخة « إحداهما » - : أن يفصل صور المعلومات في نفسه كما يتفكر في صورة فقهية مثلاً ، مرتباً بعضها بعد بعض ، وهذا هو العلم المفصل - وفي نسخة « مفصل » -

والثاني : - وفي نسخة « والثانية » - أن يكون قد مارس الفقه وحصله . واستقل به ، وحصل قوة الفقه ، بحيث يعلم كل صورة تورد عليه من غير حصر . فيقال له - في حال غفلته عن التفصيل - : إنه فقيه ، وليس في ذهنه علم حاضر ، ولكنه اكتسب حالة وملكمة ، تلك الملكة مبدأً فياض للصور - وفي نسخة « للصورة » - التي لا تنتهي من الفقه . نسبة تلك الحالة إلى كل صورة ممكنة ، واحدة .

وهذه حالة بسيطة ساذجة ، وهي واحدة لا تفصيل فيها ، ولها - وفي نسخة « ولا » - نسبة إلى صور غير متناهية .

الثالثة : وهي حالة بين الحالتين - وفي نسخة « الحالين » - أن يسمع الإنسان في مناظرته مثلاً ، كلاماً من غيره في مسألة ، وهو مستقل بمعرفته ، فيعلم أن جوابه حاضر عنده ، وأن ما يقوله باطل ، وأنه يقدر على إبطاله قطعاً .

كما لو سمعه يقول : العالم قديم ، بشبهة كذا ، وكذا ، وهو عالم بأنه حادث ، وبوجه الجواب عن تلك الشبهة ، مع أن ذكرها وإيرادها يستدعي تفصيلاً وتطويلاً . وهو في الحال - وفي نسخة « فهو في العالم » - يعلم من نفسه يقيناً بأنه محيط بالجواب جملة . ولم يتفصل - وفي نسخة « يتفصل » - في ذهنه ترتيب الجواب . ثم يخوض في الجواب مستمداً من الأمر البسيط الكلي ، الذي كان يدركه من نفسه ، فلا يزال يحدث من ذلك الأمر الكلي في ذهنه صورة صورة مفصلة ، ويعبر عنه بعبارة عبارة ، ويوردها مقدمة مقدمة إلى أن يستوفى في إيضاح - وفي نسخة « يستوفى إيضاح » - ما كان في نفسه من الجواب البسيط بمقدمات وتفصيل ، لم يكن حاضراً ذلك الوقت على تفصيله في ذهنه ، بل كانت له حالة بسيطة كأنها - وفي نسخة « كأنها » - مبدأً للتفصيل ، خلاق له ، وهو أشرف من التفصيل .

فينبغي أن تقدّر علم الأول بالكل ، من قبيل الحالة الثالثة .

فأما أن يكون من قبيل الحالة الأولى ، فهو محال ؛ لأن العلم المفصل هو العلم الإنساني الذي لا يجتمع اثنان منه في النفس في حالة واحدة ، بل يصادف واحداً واحداً ؛ فإن العلم نقش في النفس ، وكما لا يتصور أن يكون في الشمعة نقشان ، وشكلان في حالة واحدة ، لا يتصور أن يكون في النفس علمان ، مفصلان - وفي نسخة « متصلان » - حاضران ، في حالة واحدة ، بل يتعاقبا - وفي نسخة « يتعاقب » - على القرب ، بحيث لا يدرك تعاقبهما للطف الزمان ؛ إذ تصير المعلومات الكثيرة مجملة كالشيء الواحد ، فيكون للنفس منها حالة واحدة ، ونسبها إلى كل الصور واحدة ، ويكون ذلك كالنقش الواحد .

وهذا التفصيل والانتقال ، لا يكون إلا للإنسان ، فإن فرض وجودهما معاً مفصلاً ، في حق الله تعالى ، كانت علوماً متعددة بلا نهاية ، واقتضى كثرة ثم كان متناقضاً ؛ لأن اشتغال النفس بواحد مفصل ، يمنع من آخر .

فإذن معنى كون الأول عالماً ، إنه - وفي نسخة « أى أنه » - على حالة بسيطة نسبها إلى سائر المعلومات واحدة .

فمعى عالميته ، مبدئيته - وفي نسخة « بدايته » - لفيضان التفصيل منه ، في غيره ، فعلمه هو المبدأ الخلاق لتفاصيل العلوم في ذوات الملائكة والإنس . وهو - وفي نسخة « فهو » - عالم بهذا الاعتبار ، وهذا أشرف من التفصيل ؛ لأن المفصل لا يزيد على واحد ، إذ لا بد أن - وفي نسخة « وأن » - ينتاهي ، وهذه نسبة - وفي نسخة « نسبته » - إلى ما لا ينتاهي . ونسبته إلى ما ينتاهي واحدة .

ومثاله : أن يفرض ملك معه مفاتيح خزائن أموال الأرض ، وهو مستغن^(١) عنها ، ولا - وفي نسخة « فلا » - يتفجع بذهب ولا فضة ، ولا يأخذها - وفي نسخة « ولا يأخذ » - ولكن يفيضها على الخلق ، فكل من له ذهب ، فيكون منه أخذه ، وبواسطة مفتاحه إليه وصل .

فكذلك الأول عنده مفاتيح الغيب ، ومنه - وفي نسخة بدون عبارة « ومنه » -

يفيض مبدأ العلم بالغيب والشهادة - وفي نسخة « أو الشهادة » - على الكل .

وكما يستحيل أن لا يسمى الملك الذي بيده المفاتيح غنياً ، يستحيل أن

(١) في الأصلين (مستغنى) .

لا يسمى الذى عنده مفاتيح العلم عالماً .

والفقير الذى يأخذ منه دنانير معدودة يسمى غنياً ، باعتبار أن الدنانير فى يده - وفى نسخة « بيده » -

فالملك باعتبار أن الدنانير من يده وبإفادته يفيض منه الغنى على الكل ، كيف لا يسمى غنياً ؟ فكذا حال العلم .

فكان نسبة الحالة - وفى نسخة « تلك الحالة » - التى للأول ، إلى العلوم المفصلة ، نسبة الكيمياء إلى الدنانير المعينة .

والكيمياء أنفس ؛ إذ يحصل منا ما لا يتناهى من الدنانير ، بحكم التقدير ، وضرب المثال .

فينبغى أن يفهم علم الأول بسيطاً ، وذلك بالمقايسة إلى الحالة الثالثة .

فنسبة علم الأول - وفى نسخة « فنسبة الأول » - إلى كل المعلومات ، كنسبة حال المناظر إلى حاصل الجواب المفصل .

فإن قيل : تلك الحالة ترجع إلى أنه خال عن العلم ولكنه مستعد لقبول - وفى نسخة « بقبول » - العلم بالقوة القريبة ، ولكن لقرب القوة يقال : إنه عالم . وإلا فهو متفك عن العلم .

فالأول إذن متفك عن العلم بالفعل ، ولا - وفى نسخة « فلا » - يتصور أن يكون بالقوة قابلاً ، فلا يكون عالماً ، لا بالقوة ولا بالفعل - وفى نسخة « لا بالفعل ولا بالقوة » -

قيل : ما ذكرت من السؤال ، هو حقيقة الحالة الثانية ، لا حقيقة الحالة الثالثة ، وقد فارتقت الحالة الثالثة ، الثانية . فى أن صاحب الحالة الثانية ، غافل عن العلم والمعلوم جملة وتفصيلاً .

وصاحب الحالة الثالثة عالم ببطلان دعواه قدم العالم ، وبوجه الجواب عن شبهته ، وواثق من نفسه بذلك ، ومتحقق بأن له حالة حاضرة بالفعل لتلك الحالة ، نسبة إلى علوم مفصلة ليس تفصيلها حاضراً فى ذهنه ، بل هو قادر على إحضارها ،

فهذه الحالة ينبغى أن يمثل حال الأول ، حتى يتعلق - وفى نسخة « تعلق » -

بالفهم ما هو المطلوب من هذه الدعوى .

الدعوى الخامسة : هو أن الله تعالى كما يعلم الأجناس والأنواع ، يعلم -- وفي نسخة « فعلم » - الممكنات الحادثة . وإن كنا نحن لا نعلمها ؛ لأن الممكن ما دام يعرف ممكناً ، يستحيل أن يعلم وقوعه أو لا وقوعه ؛ لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان ، ومعناه أنه يمكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون .
فإن علمنا أنه لا بد وأن يكون غذا مثلاً قدوم زيد ؛ فقد صار واجباً أن يكون ، وبطل قولنا : أنه كان ممكناً أن لا يكون .

فإذن الممكن ما دام لا يعلم منه إلا الإمكان ، فلا يتصور أن يعلم أنه واقع أو غير واقع ،
ولكن قد ذكرنا أن كل ممكن في نفسه ، فهو واجب بسببه -- وفي نسخة « بسبب » - .

فإن علم وجود سببه ، كان وجوده واجباً لا ممكناً .

وإن علم عدم سببه ، كان عدمه واجباً لا ممكناً .

فإذن الممكنات باعتبار السبب واجبة .

فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد ، وعلمنا وجودها ، قطعنا بوجود ذلك الشيء ، كما أن وجدان زيد غذا كترأ ، ممكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون .
فإذا نحن عرفنا وجود أسباب العثور على الكثر ، زال الشك ، مثل أن تعرف أنه لا بد وأن يجري في داره سبب يزعجه ، ويوجب خروجه من الدار في طريق كذا ، وأن يسير على خط كذا ، ويعلم أن على ذلك الخط كترأ ، غطى رأسه بشيء خفيف لا يقاوم ثقل زيد ، فيعلم أنه لا بد وأن يعثر عليه ؛ لأن ذلك صار واجباً ، باعتبار فرض وجود أسبابه .

والأول سبحانه وتعالى ، يعلم الحوادث بأسبابها ؛ لأن العلل والأسباب ترتقي إلى واجب الوجود . فكل حادث ويمكن ، فهو واجب ؛ لأنه لو لم يجب بسببه لما وجد . وسببه أيضاً واجب ، إلى أن ينتهي إلى ذات واجب الوجود .

فلما كان هو عالماً بترتيب الأسباب ، كان عالماً لامحالة بالمسببات .

والمنجم لما تفحص عن بعض أسباب الوجود ، ولم يطلع على جميعها ، لا جرم

حكم بوجود الشيء ظناً ؛ لأنه يجوز أن ما اطلع عليه ، ربما يعارضه مانع ، فلا يكون ما ذكره ، كل السبب ، بل ذلك مع انتفاء المعارضات .
فإن اطلع على أكثر الأسباب ، قوى ظنه .

وإن اطلع على الكل حصل له العلم ، كما يعلم في الشتاء أن الهواء سيحوى بعد ستة أشهر ؛ لأن سبب الحتمى^(١) كون الشمس في وسط السماء ، بكونها في الأسد ، ويعلم ذلك - وفي نسخة بدون كلمة « ذلك » - بحكم العادة .
والدليل أن الشمس لا يتغير مسيرها ، وأنها ستعود إلى الأسد ، بعد هذه المدة .
فهذا وجه العلم بالممكنات .

الدعوى السادسة : هو أن الأول سبحانه وتعالى ، لا يجوز أن يعلم الجزئيات علماً يدخل تحت الماضي والمستقبل والآن ،
حتى يعلم أن الشمس لم تنكسف اليوم ، وأنها - وفي نسخة « وأنه » - ستنكسف غداً .

ثم إذا جاء الغد ، فيعلم أنها الآن مكسوفة ،
وإذا جاء بعد غد فيعلم أنها كانت - وفي نسخة « كان » - بالأمس ،
مكسوفة .

فإن هذا يوجب تغيراً في ذاته ، لاختلاف هذه العلوم عليه ،
وقد سبق أن التغير محال عليه .

ووجه لزوم التغير ، أن المعلوم يتبعه العلم ، فهما تغير المعلوم تغير العلم ،
ومهما تغير العلم تغير العالم ؛ إذ العلم ليس من الصفات التي إذا اختلفت ، لم يتغير
العالم ، ككونه يميناً وشمالاً ،

بل العلم صفة للذات - وفي نسخة « في الذات » - يوجب اختلافه اختلاف
الذات ،

وليست نسبة العلم إلى المعلوم أيضاً نسبة لا يوجب اختلاف المعلوم ، اختلافاً
فيه - وفي نسخة « فيها » - حتى يفرض علم واحد .

(١) قال في المختار (حى النهار بالكسر والتنوير أيضاً حمياً فيهما اشتد حره . وحكى الكسائي
اشتد حى الشمس وحسوها ، بمعنى . وأحى الحديد في النار فهو حى ، ولا تقل حماء) .

هو علم بأن الكسوف سيكون ،
 فإذا كان ، صار علماً بأنه كائن .
 فإذا انجلى صار علماً بأنه قد كان .
 والعلم^(١) في ذاته واحد ، والمعلوم متغير .
 لأن العلم هو مثال المعلوم ، والمختلفات أمثلتها مختلفة .
 فإذا قدر أن الأول عالم بأن الكسوف سيكون ، فله بهذا حالة .
 فإذا كان الكسوف ، فإن بقيت تلك الحالة ، صار جهلاً ؛ لأن الكسوف
 كائن .

وإن صار علماً بأنه كائن ؛ فإن هذه الحالة تخالف ما قبلها ، فهو تغير .
 بل إنما يعلم الأول الجزئيات ، بنوع كلي يكون متصفاً به أولاً وأبداً ،
 ولا يتغير .

مثل أن يعلم أن الشمس إذا جاوزت عقدة الذنب ، فإنها - وفي نسخة
 « فإنه » - تعود إليها بعد مدة كذا ، ويكون القمر قد انتهى إليها ، وصار في
 محاذاتها ، حائلاً بينها - وفي نسخة « بينهما » - وبين الأرض ، محاذة غير تامة
 مثلاً ، ولتكن - وفي نسخة « لكن » بدل « ولتكن » - بثلاثها ، فيوجب أن يرى
 ثلث الشمس مكسوفاً - وفي نسخة « مكسوفة » - في إقليم كذا ، فهذا يعلمه
 كذلك أولاً وأبداً - وفي نسخة « أبداً وأزلاً » - ويكون صادقاً . سواء كان الكسوف
 موجوداً أو معدوماً .

فأما أن تقول : إن الشمس ليست مكسوفة الآن ، ثم تقول غداً : إنها مكسوفة
 الآن - فيكون قد خالف الثاني . الأول ،
 فهذا لا يليق بمن لا يجوز التغير عليه .

فإذن ما من جزئي ، ولو في مثال ذرة ، إلا وله سبب ، فيعرف بسببه - وفي
 نسخة « سببه » - بنوع كلي ، ليس - وفي نسخة « فليس » - فيه إشارة إلى
 وقت وزمان ، ويبقى عارفاً به أولاً وأبداً - وفي نسخة « أبداً وأزلاً » - فلا يعزب
 عن علمه مثال ذرة ، ومع ذلك فإن جميع أحواله متشابهة ، ولا يتغير مهما فرض
 الأمر كذلك .

(١) هذا أيضاً داخل ضمن اننى المدلول عايه بقوله (وليس نسبة العلم إلى المعلوم . . . الخ)

الدعوى السابعة : أن الأول مرید وله إرادة ، وعناية ، وأن ذلك لا يزيد على ذاته .

وبيانه : أن الأول فاعل ؛ فإنه ظهر أن كل الأشياء حاصلة منه ، فهى فعله ،

والفاعل إما أن يكون فاعلا بالطبع المحض ،
أو بالإرادة .

والطبع المحض هو الفعل المنفك عن العلم بالمفعول ، وبالفعل .

وكل فعل لا يخلو عن العلم ، فلا يخلو عن الإرادة ،

والكل فائض من ذات الله تعالى مع علمه بأنه فائض منه ،

وفيضانه منه غير متاف لذاته ، حتى يكون كارهاً ، فلا كراهة فيه له ، فهو

إذن راض بفيضانه -- وفى نسخة « لفيضانه » -- منه .

وهذه الحالة يجوز أن يعبر عنها بالإرادة .

ومبدأ فيضان الكل منه ، علمه بوجه النظام فى الكل ، فيكون علمه سبب

وجود المعلوم .

فإذن إرادته علمه .

وكل فعل إرادى ، فلا يخلو :

إما أن يكون عن اعتقاد جزم .

أو علم ، أو ظن ، أو تخيل .

أما العلم -- وفى نسخة « أما الفعل » -- فكفعل المهندس بموجب العلم الحقيقى .

وأما الظن فكفعل المريض فى الاحتراز عما يتوهمه مضرّاً .

وأما التخيل فطلب النفس الشئ الذى يشبه المحبوب ، مع علمه بأنه غيره ،

وكامتناعه عن الشئ الذى -- وفى نسخة بدون كلمة « الذى » -- له شبه -- وفى نسخة

« يشبهه » -- بما يكرهه .

وفعل الأول لا يجوز أن يكون بظن أو تخيل ؛ لأن هذه عوارض لا تثبت

ولا تدوم ، فينبغى أن يكون بعلم عقلى حقيقى .

والآن يبقى أنه كيف يكون العلم سبباً لوجود شيء ، وأنه بم عرف أن الأشياء حصلت منه بعلمه ؟

أما الأول فلا يعلم إلا مثال - وفي نسخة « بمثال » - مشاهدة النفس ، فنحن إذا وقع لنا تصور لشيء محبوب ، انبعث من التصور قوة الشهوة ، فلان استحكمت وتم الشوق ، وانضاف إليه تصورنا أنه ينبغي أن يكون ، انبعثت - وفي نسخة « انبعث » - القوة المنبثقة في العضلات ، وحركت الأوتار ، وحصلت - وفي نسخة « وحصل » - منه حركة - وفي نسخة « حركت » - الأعضاء الآلية ، وحصل الفعل المطلوب .

كما تتخيل صورة الخط الذي نريد كتبتَه ، ونتوهم أنه ينبغي أن يكون . فتنبعث قوة الشوق إليه ، فتتحرك - وفي نسخة « فتحرك » - به اليد والقلم ، وتحصل صورة الخط كما تصورناه ،

ومعنى قولنا (إنه ينبغي أن يكون) أن - وفي نسخة « أى » - نعلم أو نظن أنه نافع لنا ، أو لذيذ لنا ، أو خير في حقنا ، فإذا حركة اليد حصلت من القوة الشوقية ، وحركة القوة الشوقية حصلت من التصور . والعلم بأن الشيء ينبغي أن يكون . فقد وجدنا العلم فينا مبدأ للحصول شيء .

وأظهر من هذا ، أن الذي يمشى على جذع ممدود بين حائطين مرتفعين ، غاية الارتفاع ، يتوهم في نفسه السقوط فيسقط . أى يحصل السقوط بتوهمه ، ولو كان ممدوداً على الأرض ، فمشى - وفي نسخة « فيمشى » - عليه ، ولا - وفي نسخة « ولم ^(١) » - يسقط ؛ لأنه لا يتوهم السقوط ولا يستشعره ، فيكون تصور السقوط ، وحضور صورته في الخيال ، سبباً لحصول المتصور ، فقد صادفنا المثال من مشاهدة النفس

فنعود إلى الأول ونقول - وفي نسخة « فنقول » - :

فعل الأول :

إما أن يصدر منه - وفي نسخة « عنه » - كما تصدر الحركة من القوة الشوقية وهو محال ؛ لأن الشوق والشهوة محال عليه ؛ فإنه طلب لأمر مفقود الأول حصوله . وليس في واجب الوجود شيء - وفي نسخة « شيء ما » - بالقوة ، يطلب حصوله بحال ، كما سبقت أدلته ، فلا يبقى إلا أن يقال : إن تصوره لنظام الكل سبب لفيضان النظام عنه ،

وأما نحن فإن تصورنا لصورة الخط والنقش لا - وفي نسخة « إنما » - يكون كافياً لوجود صورة الخط من حيث إن الأمور في حَقًّا منقسمة ، إلى ما يوافقنا ، وإلى ما يخالفنا ، فافتقرنا إلى قوة شوقية ، تخلق لنا في بعض الآلات ، نعرف الموافقة والمخالفة بالإضافة إليها .

فإذا انبثقت افتقرنا إلى آلات - وفي نسخة « الآلات » - وأعضاء نحركها في التحصيل لقصدنا - وفي نسخة « المقصدنا » -

وأما الأول - وفي نسخة « والأول » - فنفس تصوره كافٍ لحصول المتصور ، ويفارقنا من وجه آخر ، وهو أنا لا بد أن - وفي نسخة « وأن » - نعلم أو نظن ، أو نتخيل ، أن ذلك الفعل خير لنا . وذلك في حق الأول محال ؛ لأن ذلك يوجب الغرض ، وقد بينا أن الغرض لا يحرك إلا ناقصاً ، فتكون إرادتنا باعتبار تخيلنا أنه خير لنا .

وتكون إرادته للنظام الكلي ، باعتبار علمه بأنه خير في نفسه ، لأن الوجود خير من العدم في ذاته . وأن الوجود يمكن على أقسام . وأن الأتم والأكل من جملة تلك - وفي نسخة بدون كلمة « تلك » - الأقسام ، واحد ، وما عداه ناقص بالإضافة إليه .

والأكل خير من الأنقص .

وذات الأول ذات يفيض منه لا محالة . كل وجود على الوجه - وفي نسخة « وجه » - الأتم والأكل على تربيته - وفي نسخة « ترقيه » - الممكن فيه إلى غاية النظام ،

وتكون معنى عنايته بالخلق ،

أنه علم مثلاً أن الإنسان يفتقر إلى آلة باطشة ، لو لم تكن له لكان ناقصاً ،

ولكان شرّاً في حقه ،

وأن الآلة الباطشة ينبغي أن تكون ، مثل اليد والكف ،
وأنه لا بد أن - وفي نسخة « وأن » - تكون رؤوسها منقسمة بالأصابع ؛
إذ لو لم تكن لامتنع البطش ،

وأن الأصابع يمكن أن يكون لها أوضاع كثيرة ، وأن تكون الخمسة في صف
واحد ، كما أن الأربعة في صف واحد ، ويمكن أن تكون الأربعة في صف
الإبهام ، في مقابلتها ، من حيث يدور على جميعها ، ويمكن أن تكون في
صفتين ، وعلى وجوه مختلفة ،

وأن ما يراد من اليد في اختلاف حركاتها ؛ ليكون باطشاً مرة ، وضارياً
أخرى ، ودافعاً تارة ، لا يكمل إلا بهذه الصورة المشاهدة .
فيكون علمه به سبباً لوجوده .

نعم نسبة علمه إلى سائر الأوضاع - وفي نسخة بزيادة « واحد ، ولكن يعين
هذا الوضع ويميزه عن سائر الأوضاع » - ؛ لأن الخير والكمال فيه ، وذاته ذات
يترجح - وفي نسخة « يترجح فيه » - فيضان الخير منه ، على فيضان الشر .
ونست أريد الخير والشر في حقه ، بل في نفسه ، وبالإضافة إلى الخلق .

فلأذن جميع الموجودات : من عدد الكواكب ، ومقدارها ، وهياة الأرض
والحيوانات ، وكل موجود ، فلانما وجد على الوجه الذي وجد ؛ لأنه أكمل - وفي
نسخة « على أكمل » - وجوه الوجود . وما عداه من الإمكانيات ناقص
بالإضافة إليه .

بل لو خلق الأعضاء الآلية للحيوانات ، ولم يهداها إلى - وفي نسخة « وإلى » -
وجه استعمالها ، كان أيضاً معطلا ، فقد خلق المقار للفرخ ؛ الذي يتفلق - وفي
نسخة « ينقر » - منه البيض ، فلو لم يهده إلى الاستعمال - وفي نسخة « استعماله »
واشتغل - وفي نسخة « اشتغل » - في الحال بالالتقاط ، لكان معطلا .

فتمت العناية بتأم الخير ، وتم الخير بالهداية بعد الخلق ، كما أخبر عنه تعالى
- وفي نسخة « الله تعالى » - وقال : (الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى)
وقال - وفي نسخة « قال عز وعلا » - (الَّذِي خَلَقَنِي فَهوَ يَهْدِينِ)
وقال - وفي نسخة « وقال سبحانه » - (وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى) .

فهذا معنى الإرادة والعناية ، وهو راجع إلى العلم لا يزيد عليه ، والعلم لا يزيد على الذات كما سبق .

فأما أن يكون فعله لغرض ، أو من غير علم فلا .

فإن قيل : وأى بعد ، في أن يكون له قصد ، كما لنا قصد مع العلم — وفي نسخة « العلوم » — ويكون — وفي نسخة « فيكون » — قصده إفاضة الخير حتى الغير — وفي نسخة « على غيره » — لا لأجل نفسه ، كما أنا قد نقصد إنقاذ غريق — وفي نسخة « الغريق » — لا لغرض ، بل نريد إفاضة الخير .

قيل : القصد من ضرورته ، أن يكون المقصود أولى بالقاصد — وفي نسخة « إلى القاصد » — من تقيضه ، وذلك يشعر بالغرض . والغرض يدل على النقص . وأما نحن فلا يتصور منا قصد إلا لغرض ، وهو طلب ثواب ، أو عمدة ، أو أن نكسب خلق الفضيلة في أنفسنا . بفعل الخير .

فلو كان الفعل وعدمه بمثابة واحدة في حقنا ، استحال أن يكون لنا قصد وانبعثت إليه ، إذ لا معنى للقصد إلا الميل ، إلى ما يقدر موافقاً ، فإن لم يعن بالقصد هذا ، فهو — وفي نسخة بدون عبارة « فهو » — لفظ محض لا مفهوم له .

الدعوى الثامنة : كونه قادراً ،

وبرهانه : أن القادر عبارة عن فعل إن شاء ، ولم يفعل إن شاء — وفي نسخة « عن إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل » —

وهو بهذه الصفة ، فإننا قد بينا أن مشيئته علمه ، وأن ما علم أن الخير فيه فقد كان ، وما علم أن الأولى به أن لا يكون ، لم يكن .

فإن قيل : كيف يصح هذا ، ولا يقدر على إفتاء السموات والأرض عند^(١) هؤلاء .

فيقال : لو أراد لأفنى — وفي نسخة « لأفناهما » — إلا أنه ليس يريد ، فقد

(١) قوله (عند هؤلاء) يشعر بأنه يحكي كلاماً على لسان غيره . فهو بالرغم من أمانيه في التعل ، وقدرته على حسن الغرض ، متمشٍ مع مبدئه الذي أوضحه في صدر الكتاب ، وهو أن الكلام تصوير لأفكار الفلاسفة تمهيداً للرد على ما يستحق الرد منها .

— وفي نسخة « وقد » — سبقت مشيئته الأزلية بالوجود على الدوام ؛
ولأن الخير في الوجود الدائم ، لا في الفناء . والملاك . والقادر قادر
باعتبار أنه يفعل إن شاء لا باعتبار أنه لا بد وأن يشاء ؛ إذ يقال : فلان قادر على
أن يقتل نفسه ، وإن علم أنه لا يقتل ، وهو صادق .

والله تعالى قادر على إقامة القيامة الآن ، وإن كنا نعلم أنه ليس يفعله .
وعلى الجملة : خلاف المعلوم مقدور ؛ فإذا هو قادر على كل ممكن ، بمعنى
أنه لو أراد لفعل — وفي نسخة « يفعل » —

وقولنا : لو أراد لفعل — وفي نسخة « يفعل » بدل « لو أراد لفعل » — شرطى
متصل . وليس من شرط صدق الشرطى ، أن تصدق الجملة من جزئيه ، بل
يجوز أن يكونا كاذبين ، أو أحدهما ، ويكون هو صادقاً .
فقول القائل : الإنسان لو طار ، لتحرك في الهواء ، فهو صادق ، وكلا جزئيه
كاذبان .

ولو قال : لو طار الإنسان — وفي نسخة بدون كلمة « الإنسان » — لكان
حيواناً ، فهو صادق ، ومقدمه كاذب ، وتاليه صادق .
فإن قيل : قولكم : لو أراد لفعل يشعر بأنه يتصور أن يستأنف إرادة شيء ،
وهذا يدل على التغير ،

قيل : العبارة الصحيحة أن يقال : هو قادر بمعنى أن كل ما هو مرید له ،
فهو كائن ، وما ليس مریداً له فغير كائن .

والذى هو مرید له ، لو جاز أن لا يكون مریداً له ، لما كان . والذى ليس
هو مریداً له ، لو جاز أن يریده ، لكان .

فهذا معنى قدرته وإرادته ، وقد رجعا جميعاً إلى علمه ، ورجع علمه إلى
ذاته ، فليس — وفي نسخة « فلم » — يوجب شيء منه كثرة فيه .

الدعوى التاسعة : أن الأول حكيم ؛ لأن الحكمة تطلق على شيئين :

أحدهما : العلم ، وهو تصور الأشياء بتحقيق الماهية والحد ، والتصديق فيها
باليقين المحض المحقق .

والثاني : الفعل — وفي نسخة « على الفعل » — بأن يكون مرتباً محكماً جامعاً ،
لكل ما يحتاج إليه من كمال وزينة .

والأول عالم بالأشياء على ما هي عليه - وفي نسخة « عليها » - علماً هو أشرف أنواع العلوم .

فإن علمنا ينقسم :

إلى ما لا يحصل به وجود المعلوم ، كعلمنا بصورة السماء والكواكب ، والحيوان والنبات .

وإلى ما يحصل به وجود المعلوم ، كعلم النقاش بصورة النقش ، التي يخترعها - وفي نسخة « الذي يخترعه » - من تلقاء نفسه ، من غير مثال سابق يحنثه .

فيوجد النقش منه ، فيكون علمه سبب وجود المعلوم .

فإذا نظر إليه غيره وعرفه ، كان المعلوم في حقه سبب وجود العلم .

والعلم - وفي نسخة بدون عبارة « والعلم » - الذي يفيد الوجود أشرف من العلم المستفاد من الوجود .

وعلم الأول بنظام الوجود ، هو مبدأ نظام الكل كما سبق . فهو أشرف العلوم . وأما نظام أفعاله ، ففي غاية الإحكام ؛ إذ أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ، وأنعم عليه بكل ما هو ضروري له ، وبكل ما هو محتاج - وفي نسخة « وبكل ما يحتاجه » - إليه وإن لم يكن في غاية الضرورة ، وبكل - وفي نسخة « وكل » - ما هو زينة وتكملة ، وإن لم يكن في محل الحاجة ، كتقويس الحاجبين ، وتقدير الخصى القدمين ، وإنبات اللحية الساترة لتشجج البشرة في الكبر . إلى - وفي نسخة « وإلى » - غير ذلك من لطائف تخرج عن الحصر : في الحيوان ، والنبات ؛ وجميع أجزاء العالم .

الدعوى العاشرة : أنه جواد ؛ لأن إفادة الخير والإنعام به ينقسم - وفي

نسخة « منقسم » -

إلى ما يكون لفائدة وغرض ، يرجع إلى المفيد .

وإلى ما ليس كذلك - وفي نسخة بدون عبارة « وإلى ما ليس كذلك » -

والفائدة تنقسم :

إلى ما هو مثل المبذول ، كقابلة المال بالمال .

وإلى ما ليس مثلاً ، كمن يبذل المال رجاء الثواب أو المحمدة ، أو اكتساب
صفة الفضيلة ، وطلب الكمال به - وفي نسخة بدون عبارة « به » -
وهذا أيضاً معاوضة ومعاملة ، وليس بجود ، كما أن الأول معاملة ، وإن كان
العوام يسمون هذا^(١) جوداً .

بل الجود هو إفادة ما ينبغى من غير عوض ؛ فإن واهب السيف ممن لا يحتاج
إليه ، ليس بمنعم .

والأول قد أفاض الوجود على الموجودات كلها كما ينبغى ، وعلى ما ينبغى من:
غير إختيار ممكن ، من ضرورة ، أو حاجة ، أو زينة . وكل ذلك بلا غرض - وفي
نسخة « بلا عوض » - ولا فائدة ، بل ذاته ذات يفرض منه على الخلق كلهم ،
ما هو لائق بهم ، وهو الجواد الحق ، واسم الجواد - وفي نسخة « الجود » - على
غيره مجاز .

الدعوى الحادية عشرة : - وفي نسخة « الدعوى الحادى عشر » - أن الأول
مبتهج بذاته ؛ وأن عنده - وفي نسخة « غيره » - من المعنى الذى يعبر عن نظيره
فى حقنا ، باللذة والطرب - وفي نسخة « والطيبة » - والفرح والسرور بجمال
ذاته وكماله ، ما لا يدخل تحت وصف واصف .

وأن الملازمة المقربين ، اللذين سيقام البرهان على وجودهم ، من الابتهاج
واللذة بمطالعة جمال الحضرة الربوبية ، ما يزيد على ابتهاجهم بجمال أنفسهم
وتعرف - وفي نسخة « تعرف » - هذا بتقديم أصول :

الأصل الأول : - وفي نسخة « الأول » - أن تعرف معنى اللذة والألم ، فإن كان
يرجع إلى أمر زائد على إدراك مخصوص ، لم يتصور فى حقه .
وإن رجع إلى إدراك موصوف بصفة ، وثبت أن إدراكه على تلك الصفة ،
يبث الدعوى لا محالة .

واللذة والألم بالضرورة يرتبطان - وفي نسخة « مرتبطان » - بالإدراك ، فحيث
لا إدراك فلا لذة ولا ألم .
والإدراك فى حقنا نوعان :

(١) اسم الإشارة « اند على القسم الثانى من الفائدة .

حسي : وهو الظاهر المتعلق بلذة الحواس الخمس .

وباطني : وهو العقلي ، والوهمي . ا

وكل واحد من هذه الإدراكات ، ينقسم باعتبار نسبة متعلقها إلى القوة المدركة بثلاثة أقسام :

أحدها : إدراك ما هو ملائم للقوة المدركة ، وموافق لطبعها - وفي نسخة « لطبعه » - .

والثاني : إدراك المنافي

والثالث : إدراك ما ليس بمناف ، ولا بملائم - وفي نسخة « ملائم » -

فاللذة عبارة عن إدراك الملائم فقط .

والألم عبارة عن إدراك المنافي .

وأما إدراك ما ليس بملائم ولا بمناف - وفي نسخة « ومناف » - فليس يسمى لا ألماً ، ولا لذة .

ولا ينبغي أن تظن أن الألم عبارة عن صفة ، تتبع إدراك المنافي ، بل هو عينه ، فلا يتصور ملاقاته المنافي للقوة المدركة مع الإدراك ، إلا ويصدق اسم الألم ، ويتحقق معناه ، وإن قدر عدم كل ما سواه . وكذا اللذة .

فالإدراك اسم عام ، وينقسم :

إلى لذة

وإلى ألم .

وإلى ما - وفي نسخة « وما » - ليس بألم ولا لذة - فهو - وفي نسخة « فهما » - غير زائد - وفي نسخة « زائدين » - عليه .

الأصل الثاني : وفي نسخة « الثاني » - أن يعرف أن ملائم كل قوة فعلها - الذي هو مقتضى طبعها ، من غير آفة .

فإن كل قوة خلقت ليصدر منها فعل من الأفعال ، وذلك - وفي نسخة « فذلك » - الفعل مقتضى طبعها .

فمقتضى طبع القوة الغضبية ، الغلبة ، وطلب الانتقام . ولذتها إدراك - وفي

نسخة « هي إدراك » - الغلبة .

ومقتضى طبع الشهوة ، الذوق .

ومقتضى الخيال والوهم ، الرجاء ، وبه يلتذ .

وهكذا ، لكل قوة من القوى .

الأصل الثالث : - وفي نسخة « الثالث » - أن العاقل الكامل تقوى فيه

القوى الباطنة ، على القوى الظاهرة . ويستحقر لذات القوى الحسية عند لذات

القوى العقلية والوهمية .

والناقص تقوى فيه القوى الحسية على القوى العقلية والوهمية .

ولذلك إذا خير المرء بين الحلو الدسم ، وبين الاستيلاء على الأعداء ، ونيل

أسباب الرياسة والعلا ، فإن كان المخير ساقط المهمة ، ميت القلب ، خامد - وفي

نسخة « جامد » - القوى الباطنة ، اختار الهريسة والحلاوة عليه .

وإن كان المخير عكسي المهمة ، وزين العقل ، استحقر لذة المطعوم ، بالإضافة

إلى ما ينال من لذة الرياسة والغلبة على الأعداء .

ونعني بالساقط^(١) المهمة ، الناقص في نفسه ، الذي ماتت قواه الباطنة ،

أو لم يتم بعد ، حياتها ، كالصبي ؛ فإن قواه الباطنة بعد ، لم تخرج من القوة

إلى الفعل .

الأصل الرابع : - وفي نسخة « الرابع » - أن كل قوة فإن - وفي نسخة

« فإنما » - لها لذة إدراك ما هي قوة عليه ؛ إذا كان موافقاً لها ، ولكن تتفاوت

اللذات ، بحسب تفاوت

الإدراكات .

والقوى المدركة .

والمعاني المدركة .

فهذه - وفي نسخة « وهي » - ثلاثة - وفي نسخة « ثلاث » - ماثرات

لتفاوت - وفي نسخة « بتفاوت » - اللذات :

المثارة الأولى^(٢) : - وفي نسخة « مثارة الأولى » - تفاوت القوى المدركة ،

فكلما كانت القوة - وفي نسخة « القوى » - أقوى في نفسها ، وأشرف في جنسها ؛ كانت لذتها أتم ؛ فإن لذة الطعام بحسب قوة شهوة الطعام ، ولذة الجماع كذلك .
ولذة العقليات أشرف في جنسها ، من لذة الحيات ؛ فلذلك غلبتها ، حتى اختار العاقل اللذات العقلية على المأكولات ، والمحسوسات .

والثاني^(١) : تفاوت الإدراكات ، فكلما كان الإدراك أشد - وفي نسخة « فإن الإدراك مهما كان أشد » - كانت اللذة أتم .

ولذلك لذة النظر إلى الوجه - وفي نسخة « للوجه » - الجميل ، على قرب ، وفي موضع مضى ؛ أتم من لذته في إدراكه من بعد ؛ لأن إدراكه من القرب أشد .

والثالث^(٢) : وفي نسخة « الثالث » - تفاوت المدرك ؛ فإنه أيضاً يتفاوت في باب الملاءمة ، والمخالفة ، فكلما كان أتم في جهته ، كانت اللذة أو الألم - وفي نسخة « والألم » - أتم ، كما تتفاوت اللذة بتفاوت الوجوه - وفي نسخة « الوجه » - في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - الحسن والقبح .
فاللذة من الأحسن ، أكثر لا محالة ، والألم من الأقيح - وفي نسخة « قبيح » - أكثر .

الأصل الخامس^(٣) : هو - وفي نسخة « وهو » - نتيجة الأصول السابقة - وفي نسخة « السالفة » - أن اللذة العقلية التي لنا - وفي نسخة « لها » - لا بد وأن تكون أقوى من اللذات الحسية :

فإنا إن نظرنا إلى القوة ، وجدنا القوة العقلية أقوى وأشرف من الحسية ؛ إذ سنين في (كتاب النفس) أن القوى الحسية لا تكون إلا في آلات جسيانية ، وأنها تفسد بإدراك مدركاتها ، إذا قويت ؛ إذ لذة العين في الضوء ، وألمه في الظلمة ، والضوء القوى يفسدها .

وكذا الصوت القوى يفسد السمع ويمتنع من إدراك الخفي بعده ، والمدركات العقلية الخلية ، تقوى العقل وتزيده نوراً ، وكيف لا ، والقوة العقلية قائمة بنفسها ، لا تقبل التغير والاستحالة .

(١) كذا في الأصول . (٢) كذا في الأصول .
(٣) اتفقت المراجع هنا على التعبير بـ (الأصل الخامس) وهو في الترتيب (رابع)

والحسية في جسم مستحيل .

وأقرب الموجودات الأرضية إلى الأول : وأشدّها مناسبة ، هي القوة العقلية ، كما سيأتي .

وأما إدراك العقل فيفارق إدراك الحس من وجوه :

إذ يدرك العقل الشيء - وفي نسخة « الشيء العقل » - على ما هو عليه ، من غير أن يقترن به ما هو غريب عنه .

والحس لا يدرك اللون : ما لم يدرك معه العرض والطول ، والقرب والبعد ، وأموراً - وفي نسخة « وأمور » - آخر غريبة عن ذات اللون .

والعقل يدرك الأشياء مجردة ، كما هي ، ويجردها عن قرائنها - وفي نسخة « جوانبها » - الغريبة .

وأيضاً فإدراك الحس يتفاوت ، فيرى الصغير كبيراً ، والكبير صغيراً .

وإدراك العقل يطابق المدرك . ولا يتفاوت . بل :

إما أن يدركه كما هو عليه .

أو لا يدركه .

وأما المدرك : فمدركات الحس : الأجسام ، والأعراض الحسية المتغيرة ،

ومدركات العقل : الماهية الكلية الأزلية ، التي يستحيل تغييرها

ومن مدركاتها - وفي نسخة « مدركاتها » - ذات الأول الحق الذي يصدر منه

- وفي نسخة « منه بصدور » - كل جمال وبهاء في العالم .

فإذن لا قياس للذة الحسية إلى العقاية .

الأصل السادس : - وفي نسخة « السادس » - أنه لا يبعد أن يحضر

اندرك الموجب للذة ، ولا يشعر الإنسان بلذته ؛ لكونه غافلاً أو مشغولاً ،

-- وفي نسخة بزيادة « بأقّة غيرت مزاجه عن طبعه » كالمفكر

- وفي نسخة « المفكر » - الغافل عن الألحان الطيبة ؛ أو لكونه ممنوا بأقّة غيرت

مزاجه عن طبعه ، كالذي يستلذ أكل الطين ، أو شيئاً حامضاً لطول إلفه ؛

فإن طول الممارسة ربما يحدث ملامة .. وفي نسخة « ملازمة » - بينه وبين طبعه ،

فيستلذ ما هو مكروه . بالإضافة إلى الطبع الأصلي .

وكالذى به مرض (بوليموس) فإن جميع أجزائه محتاج إلى الغذاء . وفى معدته آفة تمنعه من الإحساس بشهوة الطعام ، وتوجب كراهية له .
وذلك لا يدل على أن الطعام ليس لذيداً فى نفسه ، بالإضافة إلى الطبع الأصيل .

وقد يكون عدم إدراك اللذة ، لضعف القوى المدركة .
فالبصر الضعيف قد يتأذى بإزاء ضوءه - وفى نسخة « بأذى ضد » - وإن كان ذلك موافقاً ولذيداً بالإضافة إلى الطبع السقيم .
فإذن بهذا يتدفع سؤال من يقول : لو كانت العقليات أئذ ، لكانت لذتنا بالعلوم ، وألنا بفقدائها ، يزيد على لذاتنا - وفى نسخة « لذتنا » - بالحسيات ، وألنا بفقدائها .

فيقال : سبب ذلك خروج النفس عن مقتضى الطبع بالعادات الرديئة ، والآفات العارضة ، ووقوع الإللف مع المحسوسات ، واشتغال النفس بمقتضى الشهوات ؛ فإن ذلك نازل فى القلب والنفس بمنزلة المرض ، والخدر فى العضو .

وقد يصيب العضو الخدر نار تحرقه ، وهو لا يحس بها ؛ فإذا زال الخدر أحس .

والنائم قد يعانقه معشوقه ، وكذا المريض المغشى عليه ، فإذا أفاق أحس .
وعوارض البدن أوجب مثل هذا الخدر ، فإذا فارق النفس البدن ، بالموت .
أدرك ما هو حاصل للنفس :

من ألم الجهل إن كان جاهلاً ردىء الخلق .
ولذة العلم ، إن كان عالماً ذكياً الطبع .

• • •

فترجع إلى المقصود^(١) ونقول :

إن - وفى نسخة بدون كلمة « إن » - الأول مدرك لذاته ، على ما هو عليه من الجمال والبهاء ، الذى هو مبدأ كل جمال وبهاء ، ومنبع كل حسن - وفى

(١) أى بعد التمهيد بما مر من الأصول .

نسخة «خير» — ونظام .

فإن نظرنا إلى المدرك ، فهو أجل الأشياء وأعلاها .

وإن نظرنا إلى الإدراك ، فهو أشرفها وأتمها .

وإن نظرنا إلى المدرك لذلك — وفي نسخة « فهو كذلك » — بدل « لذلك » —

فهو إذن أقوى مدرك ، لأجل مدرك ، بآتم إدراك — وفي نسخة « الإدراك » —

لما — وفي نسخة « بما » — هو عليه من العظمة والجلال ،

فلينظر الإنسان إلى سروره بنفسه ، إذا استشعر كماله في الاستعلاء — وفي

نسخة « الاستيلاء » — بالعلم ، على الكل ، والاستعلاء — وفي نسخة « الاستيلاء » —

بالغلبة والملك على جميع الأرض ، إذا انضاف إليه صحة البدن ، — وفي نسخة

بزيادة « وجمال الصورة » — وانقياد كافة الخلق .

فإن ذلك لو تصور اجتماعه لشخص ، لكان في غاية اللذة ، مع أن كل ذلك

— وفي نسخة « أن ذلك » — مستعار من الغير ، ومعرض للزوال ، ولا يرجع إلا إلى

معرفة بعض المعلومات ، والاستيلاء على جزء من جوارب الأرض — وفي نسخة « من

الكائنات وهو الأرض » — التي لا نسبة لوجودها إلى أجسام العالم ، فضلا عن

الجواهر العقلية ، والنفسية .

فقياس لذة الأول إلى لذتنا ، كقياس كماله إلى كمالنا ، إذا فرضت لنا

مثل هذه الحالة .

وقد قال (أرسطوطاليس) : لو لم يكن له من اللذة بإدراك جمال

ذاته ، إلا ما لنا من اللذة بإدراكه ، مهما التفت إلى جماله ، وقطعنا نظرنا عما دونه ،

واستشعرنا عظمته وجماله ، وجلاله ، وحصول الكل على أحسن النظام منه ،

وانقيادها له على سبيل التسخير ، ودوام ذلك أزلا وأبداً ، من غير إمكان تغير ،

لكانت تلك اللذة لا تقاس بها لذة .

فكيف . . . ؟ — وفي نسخة « كيف » — وإدراك لذاته لا يناسب إدراكنا

له ؛ فإننا لا ندرك من ذاته وصفاته إلا أموراً مجملة — وفي نسخة « جمالية » — يسيرة .

وأما الملائكة فإنها تعرف أيضاً — وفي نسخة « أيضاً تعرف » — أنفسها

بالأول ، وهم على الدوام فى مطالعة ذلك الجمال ، على ما سيأتى بيانه ، فلذتهم أيضاً دائمة ، ولكنها دون لذة الأول ، بل لذتهم بإدراك الأول ، فوق لذتهم بإدراك أنفسهم ، بل كانت - وفى نسخة « كان » - لذتهم بأنفسهم ، من حيث رأوا أنفسهم عبيداً له مسخرين .

ومثاله : الذى يعيش ملكاً من الملوك ، فأقبل عليه ، وقبله لخدمته - وفى نسخة « بخدمته » - كان تبيجحه وإتجاهه وتفاخره بمشاهدة جمال الملك ، وكونه عبداً مقبولاً عنده ، أكثر من تبيجحه بجسمه ، وقوته ، وأبيه ، ونسبه .

وكما أن سرورنا أكل من سرور البهائم ، لما بيننا وبينها من التفاوت ، فى الكمال بالقوة والعقل - وفى نسخة « والفعل » - واعتدال الحلقة ، فسرور الملائكة أيضاً أكثر من سرورنا ، وإن لم يكن لهم شهوة البطن والفرج ، وذلك لقربهم من رب العالمين ، وأمنهم من زوال ما هم فيه ، أبد الآبدين .

والإنسان له سبيل إلى أن يكسب سعادة أبدية ، بأن يخرج القوة العقلية من القوة إلى الفعل ، ليتنقش - وفى نسخة « بأن يتنقش » - بهيأة - وفى نسخة « فيها » بدل « بهيأة » - الوجود كله ، على ترتيبه .

فيدرك الأول ، والملائكة ، وما بعدها من الموجودات . وربما يحس بأذى لذة من الاطلاع عليها فى هذه الحياة لمكان اشتغاله - وفى نسخة « مع اشتغاله » - بالبدن ، فإذا فارق البدن بالموت ، وارتفع المانع ، تكاملت اللذة ، وانكشف الغطاء ، ودامت السعادة الأبدية - وفى نسخة بدون كلمة « الأبدية » - أبد الآبدين .

ويلتحق بالملا الأعلى ، ويكون - وفى نسخة « فيكون » - رفيق الملائكة فى القرب من الأول الحق ، قرباً بالصفة لا بالمكان .

وهذه هى معنى - وفى نسخة « فهذا معنى » - السعادة فقط ، والله أعلم بالصواب - وفى نسخة بدون عبارة « والله أعلم بالصواب » - .

خاتمة القول في الصفات

قد ظهر لك من هذه الجملة أنك لا تعرف الغائب إلا بالشاهد .

ومعناه أن كل ما سألت عن كفيته ، فلا سبيل إلى تفهيمك إلا أن يضرب لك مثال من مشاهداتك . وفي نسخة « مشاهدتك » - الظاهرة - وفي نسخة « الظاهر » - بالحس ، أو الباطنة في نفسك ، بالعقل .

فإذا قلت : كيف يكون الأول عالماً بنفسه ؟

فجوابك الثاني هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - أن يقال : كما تعلم أنت نفسك ، فتفهم الجواب .

وإذا قلت : كيف يعلم الأول غيره ؟ فيقال : كما أنت تعلم غيرك ، فتفهم - وفي نسخة بدون عبارة « فتفهم » -

فإذا قلت : فكيف - وفي نسخة « كيف » - يعلم بعلم واحد بسيط - مائر المعلومات ؟ فيقال : كما تعرف جواب مسألة دفعة واحدة ، من غير تفصيل ، ثم تشتغل بالتفصيل .

فإذا قلت : فكيف - وفي نسخة « كيف » - يكون علمه بالشيء مبدأ وجود ذلك الشيء ؟ فيقال : كما يكون توهمك السقوط على الجذع ، عند المشي عليه ، مبدأ السقوط .

فإذا قلت : فكيف - وفي نسخة « كيف » - يعلم الممكنات كلها ؟ فيقال : يعلمها بالعلم بأسبابها ، كما تعلم حرارة الهواء في الصيف ، القابل لمعرفتك تحقياً بأسباب الحرارة .

فإذا - وفي نسخة « وإذا » - قلت : كيف يكون ابتهاجه بكماله ، وبهائه ؟ فيقال : كما يكون ابتهاجك به - وفي نسخة بدون عبارة « به » - إذا كان لك - وفي نسخة « ذلك » - كمال تتميز به عن الخلق ، واستشعرت ذلك الكمال .

والمقصود أنك لا تقدر على أن تفهم شيئاً من الله تعالى ، إلا بالمقايسة إلى شيء في نفسك .

نعم تدرك من نفسك أشياء تتفاوت في الكمال - وفي نسخة « بالكمال » - والنقصان ، فتعلم مع هذا ، أن ما فهمته في حق الأول ، أشرف وأعلى مما فهمته في حق نفسك ، فيكون ذلك إيماناً بالغيب مجملاً . وإلا فتلك الزيادة التي توهمتها لا تعرف حقيقتها ؛ لأن مثل تلك الزيادة لا يوجد في حقلك .

فإذن ، إن كان في الأول أمر ، ليس له نظير فيك ، فلا سبيل لك إلى فهمه البتة . وذلك هو ذاته ؛ فإنه وجود بلا ماهية زائدة على الوجود ، وهو منبع كل وجود - وفي نسخة « بزيادة بلا ماهية » - .

فإذا قلت : كيف يكون وجود بلا ماهية ؟ - وفي نسخة بلون عبارة « فإذا قلت : كيف يكون وجود بلا ماهية ؟ » - فلا يمكننا - وفي نسخة « فلا يمكنك » - أن نضرب لك مثلاً من نفسك ، فلا - وفي نسخة « ولا » - يمكنك إذن فهم حقيقة الوجود بلا ماهية .

وحقيقة ذات الأول ، وخاصيته ، هو أنه وجود - وفي نسخة « موجود » - بلا ماهية زائدة على الوجود ؛ وأن أنيته وماهيته واحد .

وهذا لا نظير له مما - وفي نسخة « فيما » - سواء ؛ فإن ما سواه جوهر ، أو عرض ، وليس هو بجوهر^(١) ، ولا عرض .

وهذا أيضاً لا تتحققه - وفي نسخة « تحققه » - الملائكة ؛ فإنهم - وفي نسخة « فهم » - أيضاً جواهر ، وجودها غير ماهيتها ، وإنما الوجود - وفي نسخة « وجود » - بلا ماهية ، ليس إلا الله تعالى ،
فإذن لا يعرف الله إلا الله .

فإن قلت : فعلمنا أنه وجود - وفي نسخة « موجود » - بلا ماهية زائدة ، وأن حقيقته - وفي نسخة « وأنه حقيقة » - الوجود المحض ، هو علم بماذا ؟ إن لم يكن علماً به !!

قلنا : هو علم بأنه موجود . وهذا أمر عام .

وقولاك : إنه ليس غير الماهية ، بيان أنه ليس مثلك ، فهو - وفي نسخة « وهو » - علم ينفي المماثلة ، لا بالحقيقة المترهة عن المماثلة ، كعلمك بأن زيدا ليس بصانع ولا نجار ، فإنه ليس علماً بصنعتة ، بل هو علم بنفى شئ عنه . وعلمك بإزادته وقدرته وحكمته يرجع كله إلى علمه بنفسه وبغيره .

وعلمك بأنه عالم بنفسه ، كأنه علم بلازم - وفي نسخة « ملازم » - مجمل - وفي نسخة « يجمل » - من لوازم ذاته ، لا بحقيقة ذاته ، فإن حقيقة ذاته أنه - وفي نسخة بدون عبارة « أنه » - هو الوجود المحض ، بلا ماهية زائدة .

فإن قلت : فكيف السبيل إلى معرفة الله تعالى ؟

فيقال : أن تعرف بالبرهان أن معرفته محال ، وأنه لا يعرفه غيره . وأن الذى يتصور أن يعلم منه أفعاله وصفاته ، ووجوده المرسل ، ونفى المثل عنه ، وأن تفهم وجود - وفي نسخة « وجوداً » - بلا ماهية ، لمن - وفي نسخة « على من » - ليس في نفسه وجود بلا ماهية ، حتى نقيسه به ، محال . ووجود بلا ماهية زائدة ، ليس إلا له ، فلا يعرفه سواه .

ولهذا قال سيد الإنس والجن : (أنت كما أثبتت على نفسك لا أحصى ثناء عليك) - وفي نسخة « لا أحصى ثناء عليك ، أنت كما أثبتت على نفسك ، لا أحصى ثناء عليك » -

ولذلك قال الصديق الأكبر (العجز عن درك الإدراك إدراك)

نعم ، الناس كلهم عاجزون عن إدراكه ، ولكن الذى يعلم بالبرهان المحقق - وفي نسخة بدون كلمة « المحقق » - استحالة إدراكه .

فهو عارف مدرك ، أى مدرك لغاية ما يتصور للبشر أن يدركه . ومن عجز ولم يدرك أن العجز ضرورى - وفي نسخة « الضرورى » - بالبرهان الذى ذكرناه - وفي نسخة « ذكرت » - فهو جاهل به ، وهو كافة الخلق إلا الأولياء ، والأنبياء والعلماء الراسخون - وفي نسخة « والراسخون » - فى العلم .

المقالة الرابعة

وإذ - وفي نسخة « إذ » - قد عرفنا من ذكر صفات الأول ، فلا بد من ذكر أفعاله ، أعنى أقسام جميع الموجودات ، فإن كل ما سواه هو فعله .
حتى إذا عرفنا أقسام الموجودات ، ذكرنا في المقالة الخامسة ، كيفية صلورها منه ، وكيفية ترتب سلسلة الأسباب والمسببات منه ، مع كثرتها ، ثم رجوعها بالآخرة - وفي نسخة « بالآخر » - إلى سبب واحد ، هو مسبب الأسباب .
والكلام في هذه المقالة ، تحصره مقدمة - وفي نسخة « نحصره في مقدمة » - وثلاثة أركان .

الأول : القول في الأجسام التي هي في مقعر فلك القمر ، وكيفية دلالتها على وجود السموات ، وحركاتها .

والثاني : القول - وفي نسخة بدون كلمة « القول » - في السموات وسبب حركاتها .

والثالث : القول - وفي نسخة بدون كلمة « القول » - في النفوس والعقول التي يعبر عنها بالملائكة الروحانية السماوية والكروبيين .

• • •

أما المقدمة : ففيها تقسيمات ثلاث :

الأول : - وفي نسخة « الأولى » - أن الجواهر الموجودة باعتبار التأثير والتأثير تنقسم في العقل بحسب الإمكان - وفي نسخة « تنقسم في العقل إمكاناً » - إلى ثلاثة أقسام :

مؤثر لا يتأثر . ويعبر عنه اصطلاحاً بالعقول المجردة ، وهي جواهر^(١) ليست منقسمة ، ولا مركبة .

(١) أدخل الغزالي (الجوهري) في تعريف (المنز) رمى ذلك جواز إطلاق الجواهر على العقل ،

ومتأثر لا يؤثر ، وهي الأجسام المتحيزة المنقسمة .

ومؤثر متأثر — وفي نسخة « ومؤثر ومتأثر » — يتأثر من العقول ، ويؤثر في الأجسام . وتسمى النفوس . وهي أيضاً لاتتحيز ، وليست بجسم .

وأشرف الأقسام العقول التي لا تتغير ، ولا تحتاج إلى استفادة — وفي نسخة « استعارة » — أثر وكال من غيرها . فكاملها حاضر معها ، ما فيها — وفي نسخة « وليس فيها » ... شيء بالقوة .

وأخسها الأجسام المستحيلة المتغيرة

وأوسطها النفوس التي هي واسطة بين العقول والأجسام .

والنفوس — وفي نسخة بدون عبارة « والنفوس » — تتلقى من العقول أثراً ، وتفيض على الأجسام أثراً .

وهذه أقسام يقضى العقل بإمكانها .

أما وجودها فيحتاج إلى برهان .

نعم الأجسام معلومة الوجود بالحس .

وأما النفوس فتدل عليها حركات الأجسام .

وأما العقول ، فيدل عليها النفوس كما سيأتي .

تقسيم ثانی : الموجودات باعتبار النقصان والكمال تنقسم :

إلى ما هو بحيث لا يحتاج إلى — وفي نسخة بدون كلمة « إلى » — أن يمد

غيره ليكتسب منه وصفاً له — وفي نسخة بدون عبارة « له » — بل كل ممكن له ، فهو موجود له حاضر . ويسمى (تاماً) .

وإلى ما لم — وفي نسخة « مالا » — يحضر معه كل ممكن له ، بل لا بد من

— وفي نسخة « بل لا بد له من » — أن يحصل له ، ما ليس حاصلًا ، وهذا يسمى (ناقصاً) قبل حصول التمام له .

ثم الناقص ينقسم :

إلى ما لا يحتاج إلى أمر خارج من ذاته ، حتى يحصل له ما ينبغي أن

يحصل . وهذا يسمى (مكتملاً)

وإلى ما يحتاج إليه ، ويسمى (الناقص المطلق)

وأما التام : فإن كان قد حصل له ما ينبغي ، وكان بحيث يحصل لغيره منه أيضاً ، فيسمى - وفي نسخة « يسمى » - فوق التام ؛ لأنه في نفسه تام ، وكأنه قد - وفي نسخة بدون كلمة « قد » - فضل منه لغيره .

تقسيم ثالث للأجسام خاصة : قد سبق أن الأجسام أخس أقسام الموجودات .

وهو منقسم :

إلى بسيط .

وإلى مركب .

أعني انقساماً في العقل بالإمكان ، وإن كان في الوجود هو أيضاً - وفي نسخة « أيضاً هو » - كذلك .

ونعني بـ (البسيط) الذي له طبيعة واحدة ، كالهواء ، والماء - وفي نسخة « كالماء والهواء » -

وبالمركب الذي يجمع طبيعتين ، كالطين المركب من الماء والتراب .

وقد تحصل بالتركيب فائدة ، ليست في البسائط ، كفائدة الحجر ؛ فإنها لا توجد في العفص والزجاج .

ولكن البسيط هو أصل المركب ، ومقدم - وفي نسخة « وهو متقدم » - عليه في الوجود لا محالة ، بالرتبة ، وبالزمان .

والبسيط بالقسمة العقلية أيضاً ينقسم :

إلى ما يتأني منه التركيب .

وإلى ما لا يتأني .

ونعني بما يقبل التركيب ؛ هو الذي يحصل من تركيبه فائدة ليست في بسائطه . والذي لا يتركب هو الذي يوجد - وفي نسخة « وجد » - كماله في بسائطه ،

فلا - وفي نسخة « ولا » - يتصور زيادة عليه في تركيبه ، وفي نسخة « بتركيبه » -

• • •

فإذا تمهدت هذه المقدمات ، فلنرجع إلى الركن الأول وهو القول فيما يدل عليه

الأجسام السفلية ، فنقول :

وجود الأجسام تحت مقعر فلك القمر ، معلوم بالمشاهدة ، وهي قابلة للتركيب ؛ فإن الطين مثلاً مركب من الماء والتراب ، فنقول : هذا التركيب المشاهد يدل على وجود الحركة المستقيمة . وتدل الحركة من حيث مسافتها على ثبوت جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع .

ويدل اختلاف الجهتين على وجود جسم محيط بها ، وهو السماء . وتدل الحركة من حيث حلولها على أن لها سبباً ، وليسببها سبباً إلى غير النهاية - وفي نسخة « نهاية » -

ولا - وفي نسخة « فلا » - يمكن ذلك إلا بحركة السماء حركة دورية . وتدل الحركة أيضاً في الجسم على ميل فيه طبيعي ، وعلى طبع محرك ، وعلى زمان فيه الحركة . فلنذكر وجه هذه الدلالات واللوازم .

فاللزام الأول : من التركيب ، الحركة المستقيمة . ووجهه : أن الماء له حيز ، والتراب له حيز ، وكل واحد طبيعي ، إذ لا بد لكل جسم من مكان طبيعي ، كما سيأتي في الطبيعيات . فلا يحصل التركيب إلا بحركة أحدهما إلى حيز الآخر ؛ إذ لو لازم كل واحد حيزه ، لبقيا متجاورين غير مركبين . فهذا ظاهر .

فإذن العقل يقضى قبل النظر في الوجود ، إلى أنه إن كان في الوجود تركيب ، من بسيطين ، فلا يمكن إلا بحركة مستقيمة .

وإن كانت حركة ، فلا تمكن إلا عن جهة ، وإلى - وفي نسخة « إلى » - جهة . فتحتاج إلى جهتين . وهذا ظاهر .

ولا بد - وفي نسخة « فلا بد » - أن تكونا محدودتين ومختلفتين بالطبع . أما اختلافهما بالطبع والنوع ؛ فلأنما يلزم من حيث إن الحركة . إما أن تكون طبيعية .

أو قسرية ، كما سيأتى .

فالتطبيعية كحركة الحجر إلى أسفل ، وهى توجب أن يكون الحيز الذى يتركه مخالفاً للذى يطلبه ؛ إذ لو تشابها لاستحال أن يهرب من أحدهما ويطلب الآخر .

ولهذا لا يتحرك الحجر طبعاً - وفى نسخة « رجماً » بدل « طبعاً » - على وجه - وفى نسخة « على بسيط » - الأرض ؛ إذ بسيط الأرض مشابه فى حقه ، وبالضرورة ينبغى أن تكون الجهة المهروب عنها ، مخالفة للجهة المقصودة .

وإن كانت قسرية ، كحركة الحجر إلى فوق ، فعنى القسرية أن يكون على خلاف الطبع ، فينبغى أن يكون فيه ميل طبيعى ، إلى جهة دون جهة ، حتى يتصور القسر .

وكل قسر فهو مرتب على الطبع .

وقد بان أن الميل الطبيعى إلى جهة دون جهة ، يوجب بالضرورة اختلاف الجهتين .

وأما كونها محدودتين ، فعناه أن جهة السفلى مثلا ، ينبغى أن يكون لها مراداً إذا انتهى إليه انقطع ، فيكون - وفى نسخة « ويكون » - منقطعه حده ونهايته .

وكذا جهة العلو .

وذلك لأدلة ثلاثة - وفى نسخة بدون كلمة « ثلاثة » -

أحدها : - وفى نسخة « إحداهما » - أن الجهة إنما تكون فى بعد لا محالة مشار - وفى نسخة « يشار » - إليه باليد إشارة حسية ؛ إذ الأمر العقلى الذى لا إشارة إليه ، لا يتصور أن يكون فيه حركة الجسم .
وقد ذكرنا أن بعداً بلا نهاية محال^(١) ، فرض فو، الخلاء أو - وفى نسخة « و » - فى الملاء .

الثانى : أن المفهوم من الجهة يقتضى أن يكون إلى حد معين . فإذا قلت : ينبغى أن يشير إلى - وفى نسخة « فى » - جهة الشجر ، أو الجبل - وفى نسخة بدون عبارة « أو الجبل » - أو المشرق ، أو المغرب - وفى نسخة « أو الغرب » -

(١) راجع أدلة ذلك فيما سبق ونقدنا لها ص ١٩٤ .

فينبغي أن يكون الشجر الذى الجهة جهته ، مشارا إليه .
 وكل ما لا ينتهى إليه سلوك ، فلا إشارة إليه ، وما لا إشارة إليه ، فلا جهة له .
 نعم يكون الشجر مرادا واحدا لجهة الشجر ؛ فإن فرض البعد بينك وبين
 الشجر ، غير متناه ، لم تتصور الإشارة إليه .
 وكذلك إذا قلت : جهة السفلى . اقتضى أن يكون للسفل حد ، ومراد ،
 ومعنى - . وفى نسخة « للسفل مرادا واحدا معنا » - ينتهى إليه ، هو - وفى نسخة
 بدون كلمة « هو » - أسفل السافلين .

وأن يكون للعلو كذلك .
 وإلا فلو تبادت - وفى نسخة « تبادى » - إلى غير نهاية لم يمكن - وفى
 نسخة « يكن » - إليها إشارة البتة .

الثالث : هو أنك تعقل أن تكون الأشياء الواقعة فى جهة - وفى نسخة بدون
 كلمة « جهة » - السفلى بعضها أسفل من بعض ؛ فإن لم يكن للسفل مراد معين ،
 وحد يشار - وفى نسخة « مشار » - إليه ، حتى يكون الأقرب إليه أسفل ، والأبعد
 منه أعلى ، فلا معنى لكون البعض أسفل ، بل ينبغى أن تكون تلك الجهة ،
 متشابهة ؛ فلا يكون فيها أسفل وأعلى . فما - وفى نسخة « وإن » - لم يكن سفلى ،
 لا يكون - وفى نسخة « لم يكن » - أسفل .

فإذن لا بد من جهتين مختلفتين محدودتين ، لكل حركة مستقيمة .
 والجهة بعد - وفى نسخة « فى بعد » - ولا بعد إلا فى جسم ، كما سيأتى ،
 فى استحالة الخلاء .

فلا بد إذن - وفى نسخة بدون كلمة « إذن » - من جسم محدود ، يحدد
 الجهات ، حتى تتصور الحركة .

الدعوى الثانية اللازمة - وفى نسخة « اللازم » - من الأول : أن الجسم المحدد
 للجهات لا بد أن - وفى نسخة « وأن » - يكون محيطا بالجسم المستقيم الحركة ،
 إحاطة السماء بما فيها ؛ فإنه لا يتصور اختلاف الجهتين ، بالتنوع والطبع ،
 إلا بجسم محيط ؛ ليكون المركز غاية البعد ، والمحيط غاية القرب ، ويكون بين
 القرب والبعد غاية الاختلاف - وفى نسخة « اختلاف » - بالتنوع والطبع .

وبرهانه : أن اختلاف الجهة لا يخلو :

إما أن يكون في خلاء .

أو في ملاء - وفي نسخة « أو ملاء » -

وباطل أن يكون في الخلاء ؛ لاستحالة الخلاء ؛ لأن الخلاء إذا فرض . فهو

متشابه ، فلا يكون بعضه مخالفاً للبعض ؛ حتى يتعين جسم - وفي نسخة « لجسم » -
منه ؛ جهة دون جهة .

وإذا كان في ملاء ، أعنى في جسم ؛ فلا يخلو :

إما أن يكون اختلاف الجهة داخل الجسم ،

أو خارجه .

فإن - وفي نسخة « فإذا » - كان داخل الجسم ، فليس في داخل الجسم

اختلاف إلا بالمركز والمحيط ؛ فإن الجسم إذا كان مجوفاً ، كان المحيط غاية القرب
منه ، والمركز غاية البعد .

فإن فرض من المحيط إلى المحيط اختلاف جهة ؛ بحيث لا يمر على المركز ،

وهو الخط ، الذي يقطع الدائرة بقسمين - وفي نسخة « بنصفين » - متفاوتين ، حتى

يقال ؛ إحدى النقطتين مخالفة للأخرى ، فهو محال ؛ إذ ليس بينهما إلا اختلاف

العدد ، وإلا فهما بالطبع متشابهان ؛ إذ لكل - وفي نسخة « كل » - واحد

منهما قرب من المحيط المتشابه .

وإذا فرض قطر مار على المركز ، استحال تقدير اختلاف الجهتين ، عند

نقطتي - وفي نسخة « نقطتي » - القطر ؛ فإن كل واحد قريب - وفي نسخة

« قرب » - من المحيط المتشابه ، فلا يكون فيه اختلاف إلا بالمركز والمحيط ؛ إذ -

وفي نسخة « فإنه » - لو جاوز المركز وقع من البعد في القرب ؛ فيكون المركز حد

البعد ، والمحيط حد القرب .

وإن فرض اختلاف الجهة خارج الجسم ، فهو محال ؛ لأنه لا يخلو :

إما أن يفرض جسم واحد ، كالمركز ، وتفرض الجهات حوالبه .

أو جسمان .

فإن كان جسما - وفي نسخة بدون كلمة « جسما » - واحدا ، تعين القرب منه ولم تتحدد جهة البعد؛ فإن الأحياز - وفي نسخة « والأحياز » - حواليه متشابهة ، لا يخالف بعضها بعضا إلا بالعدد .

والبعد منه ليس له حد محدود .

وقد بينا أن الجهة لا بد لها من الحد .

وإنما لم يتعين البعد ؛ لأن المركز يتصور أن يقع عليه دوائر متفاوتة في البعد إلى غير نهاية .

فالمرکز لا يعين المحيط ، والمحيط يعين مركزا واحدا بالضرورة .

وإن فرض جسمان ، وقيل قرب أحدهما مخالف للآخر ؛ فهو محال ؛ لأن السؤال في اختصاص كل واحد من الجسمين بالموضع الذي اختص به ، قائم ؛ لأنه ما لم توجد الجهة أولا ، لا - وفي نسخة « لم » - يوجد مثل هذا الجسم . على أنه لا يختلف بالطبع القرب من أحدهما مع القرب من الآخر ، إن تشابه الجسمان .

وإن اختلفا ، فاختلفتهما لا يوجب تعين الجهتين وتحددتهما . بهما - وفي نسخة بدون عبارة « بهما » - بل السؤال يبقى في اختصاص كل جسم بالخير - وفي نسخة « في الخيز » - الذي اختص به ، أنه لم يختص به - وفي نسخة بدون عبارة « به » - ولم يتميز خيز عن آخر ، بالقرب من شيء آخر ؛ والبعد منه ؛ والخلاء متشابه .

ولأنه إن فرض ذلك ؛ ثم قدرّ تبديل الخيزين ، على الجسمين ؛ حتى نقل كل واحد إلى مكان صاحبه ، لم يقتض ذلك زوال اختلاف الجهتين - وفي نسخة « الجسمين » - وقد تبدل الجهتان - وفي نسخة « الجسمان » - ولو قدر عدم أحدهما بقي ما توهم من اختلاف الجهتين ، وهما قدر بقاء البعد ، مع أحد الجهتين ، وبطل الجسم .

ولو قدرّ تركيب الجسمين ؛ لبطل اختلاف الجسمين ، وبقي اختلاف الجهتين .

فظهر أن اختلاف الجسمين لا يكون علة اختلاف الجهتين . وأن ذلك لا يتصور

إلا بحسب محيط - وفي نسخة « المحيط » - يحدد - وفي نسخة « يحد » - الجهتين بالمحيط والمركز .

وذلك المحيط يستحيل أن يقبل حركة مستقيمة ؛ لأنه يحتاج - وفي نسخة « لا يحتاج » - إلى اختلاف الجهتين ، وإلى جسم آخر يحيط به . فتحدد به - وفي نسخة « له » - الجهات .

والذي يحدد الجهة يستغنى عن الجهة . فلا يكون فيه حركة مستقيمة ، ويلزم عليه أن لا يقبل الانخراق ؛ إذ معنى الانخراق ، ذهاب الأجزاء طولاً وعرضاً على الاستقامة . فمن ضرورته - وفي نسخة « ضرورة » - حركة مستقيمة . ومن ضرورة الحركة المستقيمة اختلاف الجهتين . ومن ضرورته - وفي نسخة « ضرورة » - محيط آخر يحدد الجهتين ، كما سبق .

الدعوى الثالثة : أنه يلزم من الحركة الزمان لا محالة ؛ فإن كل حركة في زمان ، والزمان هو مقدار الحركة ؛ فإن لم تكن حركة ، لم يكن زمان في الوجود . وإن لم تحس النفس بالحركة ، لم تحس بالزمان . كما كان في حق أصحاب الكهف وكل من نام ضحوة ، وتنبه ضحوة - وفي نسخة « في ضحوة » - اليوم الثاني . فلا يحس بانقضاء زمان إلا أن يحس في نفسه بتغير علم بالعادة أن ذلك لا يكون إلا في زمان .

والمتنبه إذا أحس بظلمة أو ضوء ، أو زوال فيأية ظل - وفي نسخة « أو زوال خلل فيه » - يعرف زمان النوم ، مهما علم بالعادة من هذه - وفي نسخة « من دلالة هذه » - الأمور ، مقادير الزمان .

ولا بد من إشارة إلى تحقيق الزمان ، وإن كان ذلك بالطبيعيات أليق ؛ ولكن نقول :

لا شك أن بين ابتداء كل حركة ، وانقطاعها ، إمكان تقدير حركة أخرى ، تقطع مسافة معينة ، بسرعة معينة ، أو ببطء معين ، حتى إنه يقطع مثل - في نسخة « بمثل » - تلك الحركة مثل تلك المسافة ، ولا يمكن أكثر منه ، ولا أقل . ويمكن أن يقطع بحركة أسرع ، تبتدئ معها مسافة أكثر ، وإن كانت - وفي نسخة « كان » - أبطأ .

فسافة أقل ، وإن ابتدأت معها - وفي نسخة « وإن ابتدأ معا » - وساوتها -
 وفي نسخة « وساواها » - في السرعة ، لم تتخلف - وفي نسخة « لم تخلف » - عنها
 على نصف - وفي نسخة « عنها في أثناء » - المسافة ، وكان بين - وفي نسخة
 « كما بين » - ابتداء هذه الحركة ، إلى النصف ، وبين انقطاعها ، إمكان هو
 نصف الإمكان الذي بين نهايتي الحركة التامة .
 وكذلك يمكن أن يفرض لهذا الإمكان ربع وسدس . وهذه التحديدات لا ترد
 إلا على مقدار .

فقد حصل ها هنا مقدار .

وحد المقدار هو غير حد الحركة .

فليس المقدار هو الحركة ، أعنى ذاتها ، بل هو في الحركة ، وصفة لها ،
 فلكل حركة مقدار من وجهين :

أحدهما : من حيث المسافة ، كما يقال : مشى فرسخا .

والثاني : من حيث الإمكان الذي ذكرناه ، ويسمى زمانا ، كما - وفي نسخة

« وكما » - يقال : مشى ساعة .

فهذا الإمكان المقدر هو الزمان ، وهو مقدار الحركة ، من حيث انقسامه
 في امتداده ، إلى متقدم ومتأخر ؛ إذ يستحيل أن يكون مقدار الجسم المتحرك ،
 وقد تساوى في الزمان حركة (القليل) و (البقي) ويستحيل أن يكون مقدار
 المسافة واحدا - وفي نسخة بدون كلمة « واحدا » - إذ قد تساوى في الزمان ما يقطع
 فرسخا ، وما يقطع فرسخين . ويستحيل أن يرد ذلك إلى السرعة والبطء ؛ إذ
 الحركتان المتفتتان في السرعة ، قد يختلفان في هذا - وفي نسخة « هذه » -
 الإمكان ؛ فإن الحركة من الطلوع إلى الغروب ، تساوى الحركة من الشروق إلى الزوال .
 أعنى أنها تساوى نصف نفسها في السرعة ، ولا تساويها في الزمان ؛ فإذاً ليس
 ذلك إلا مقدار الحركة في امتدادها ، إذ تكون حركة أكثر امتدادا من حركة .
 فكثرة الامتداد كثرة الزمان ، وقلته قلته ، وأصل الامتداد أصل المدة والزمان ؛
 إذ الزمان عبارة عن مدة الحركة ، أي عن امتداد الحركة ، ولا يمكن أن يكون الزمان
 إلا مدة الحركة المكانية ؛ لأنه عبارة عن أمر ينقسم :
 إلى متقدم .

ومتأخر .

لا يبقى المتقدم مع المتأخر بحال ، فارتبط بالضرورة بما هو على الانقضاء والتصرم ، حتى لا يجتمع منه جزآن .

ولا متقدم بذاته إلا الحركة .

فما يقارن المتقدم منها يقال إنه متقدم .

وما يقارن المتأخر ، إنه متأخر .

وإذا ظهر أنه مقدار الحركة ، ومست الحاجة إلى أن يكون للحركات معيار بقدرها ،

والمعيار ينبغي أن يكون معروفا معلوما - وفي نسخة « معروفا في نفسه » - حتى يقدر به غيره ، كالذراع الذي تدرع به الثياب .

كذلك حركة الفلك اليومية - وفي نسخة « الدورية » - هي أسرع للحركات وأظهرها للخلق ؛ فإن الشمس أظهر المحسوسات ، بل بها تحس سائر المحسوسات ، فاتخذ ذلك معيارا تقدر به الحركات .

وحركة الفلك لها مقدار في نفسها ، وهي تقدر غيرها . كالذراع : له مقدار في ذاته ، ويقدر غيره .

فالزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك ، من حيث انقسامه إلى متقدم ومتأخر ، - وفي نسخة « متأخر ومتقدم » - لا يبقى المتقدم منه مع المتأخر .

الدعوى الرابعة : انه يلزم من حركة هذه الأجسام القابلة للتركيب ، أن يكون فيها ميل إلى جهة لا محالة ، وأن يكون فيها طبع موجب للميل .

فالحركة ، والميل ، والطبع ، ثلاثة - وفي نسخة « ثلاث » - أمور متباينة .

فإذا - وفي نسخة « فإذا » - ملأت زقامن الهواء ، وتركته تحت الماء ، صعد

إلى حيز الهواء .

وفي حالة الصعود فيه الحركة ، والميل ، والطبع .

فإن أمسكته قهرا تحت الماء ، فلا حركة ؛ وأنت تحس بميله وتحامله على

بدك ، واعتماده عليك في طلب جهته .

فهو - وفي نسخة « وهو » - المراد بالميل .

فإن كان فوق الماء فلا حركة ولا ميل ، ولكن فيه الطبع الذى يوجب فيه الميل إلى حيزه ، مهما فارق حيزه .

والمقصود أن نبين أن كل جسم مركب - وفي نسخة بدون كلمة « مركب » - فهو قابل للحركة .

وكل قابل للحركة ، فلا بد وأن يكون فيه ميل لا محالة .

وبرهانه : في هذه المركبات ظاهر ، لأنها لا تتركب إلا بحركة .

فإن كانت الجهة التى إليها الحركة ، للمتحرك فيه ميل إليها بالطبع ، فلو خلى وطبعه ، لتحرك .

فإن - وفي نسخة « وإن » - كان لا يتحرك إليها لو خلى وطبعه - وفي نسخة « بطبعه » - فإذن لا ميل فيه - وفي نسخة بدون عبارة « فيه » -

وإن لم يكن فيه ميل إليه - وفي نسخة « إليها » - فهو مائل إلى الحيز الذى هو فيه .

فإن فرض على البعد جسم في حيز لا ميل له إلى ذلك الحيز ، ولا إلى غيره ؛ فهو محال ؛ إذ يلزم عليه أن تكون حركة - وفي نسخة « حركته » - في غير زمان . وهو محال ، فالقضى إليه محال .

فإن قيل : لا نسلم أن الحركة في غير زمان تلزم منه .

فنقول : لا شك في أن الجسم إذا كان له ميل إلى أسفل مثلا ، وحركناه - وفي نسخة « ومناه » بدل « وحركناه » - إلى فوق ، كان ذلك الميل مقاوما لميل التحريك القهري ، ويوجب - وفي نسخة « فيوجب » - ذلك ببطأ في الحركة ، حتى إنه كلما كان الميل - وفي نسخة بدون كلمة « الميل » - أكثر ، كانت المقاومة أشد ، والحركة أبطأ .

وكلما كان الميل - وفي نسخة بدون كلمة « الميل » - أقل ، كانت الحركة أسرع .

فتفاوت الحركة في السرعة والبطء على نسبة تفاوت الميل .

فنقول : إن فرضنا جسما لا ميل فيه ، وحركناه عشرة أذرع ، مثلا ، فلا شك أنه في زمان ، فلنسمه ساعة .

فلو فرضنا جسماً فيه ميل، وحركناه ، كانت حركته - وفي نسخة « حركة » -
أبطأ لا محالة ، فلنقدر أنه في عشر ساعات مثلاً .

فنقول : يمكن أن يقدر جسم فيه عشر ذلك الميل ، فيلزم أن يتحرك في
ساعة ؛ لأن نسبة زمان الحركة إلى زمان الحركة ، هو نسبة الميل إلى الميل .
فتكون حركة الجسم الذي فيه عشر ذلك الميل ، مساوية لحركة الجسم الذي
لا ميل فيه ، وهذا محال .

بل كما - وفي نسخة « كلما » - يستحيل أن يتفاوتا في مقدار الميل ويتساويا
في زمان الحركة ، يستحيل - وفي نسخة « كذلك يستحيل » - أن يتفاوتا في أصل
وجود الميل ، وعدمه ؛ ويتساويا في مقدار الحركة ، بل أولى - وفي نسخة بدون
عبارة « بل أولى » -

فهذا برهان قاطع ، على أنه لا بد في كل جسم ، من ميل طبيعي .

إما إلى الجهة - وفي نسخة « جهة » - التي يتحرك إليها .

وإما - وفي نسخة « أو » - إلى خلافها ، كيفما كان .

فإن قيل : فبم تنكرون - وفي نسخة « ينكر » - على من ينازع في المقدمة

الثانية ، وهي استحالة حركة في - وفي نسخة « من » - غير زمان ؟

فيقال : الحركة - وفي نسخة « إن الحركة » - لو فرضت في غير زمان

لكان - وفي نسخة بدون عبارة « لكان » - لا يخلو :

إما أن تكون في بعد .

أو لم تكن في بعد .

فإن لم تكن في بعد لم تكن حركة .

وإن - وفي نسخة « فإن » - كان في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - بعد

ومسافة ، فقد ذكرنا أن الأبعاد كلها منقسمة ، وأنه لا يتصور جوهر فرد ، ولا يتصور

بعد فرد ، ولا مسافة لا تنقسم ^(١) .

فلا يتصور زمان لا ينقسم ؛ لأن الزمان مقدار الحركة . وضرورة كل حركة

أن تنقسم بانقسام مسافة الحركة .

(١) راجع ما ذكرناه سابقاً ص ١٩٥ في نقدنا لدليل تنامي الأبعاد .

فيكون الجزء الذي في أول المسافة ، قبل الجزء الذي فيما بعده .

فهذا معنى كون الشيء - وفي نسخة « كون الحركة » - في زمان .

وبالحملة كيف تكون حركة الشيء - وفي نسخة بدون كلمة « الشيء » -
في عشرة أذرع ، من غير أن يتقدم كونه - وفي نسخة « حركته » - في الشطر
الأول ، على الشطر - وفي نسخة « على حركته في الشطر » - الثاني .

وإذا حصل التقدم والتأخر فقد حصل الزمان .

وإذا - وفي نسخة « وأما » - فرض حركة في بعد لا ينقسم ، فهو - وفي نسخة
« فهذا » - محال ؛ لأنه ثبت أن كل بعد منقسم ^(١) .

فالبعد ، والجسم ، والحركة ، والزمان - هذه الأمور الأربعة - بالضرورة
منقسمة ، لا يتصور فيها جزء فرد كما سبق ^(٢) .

الدعوى الخامسة : أن هذه المركبات لا تتحرك بالطبع إلا حركة مستقيمة ؛
لأن كل جسم فلا بد له من مكان طبيعي ؛ لأن حيزه الذي فرض له ، إن ترك
فيه وطبعه ، استقر فيه ، فهو له طبيعي ، وميله إليه ، إن - وفي نسخة « وإن »
تنحى عنه إلى موضع آخر .

فالموضع المطلوب له ، طبيعي . ويكون ميله الطبيعي إلى ما وضعه الطبيعي -
وفي نسخة فيكون ميل الطبيعي ، إلى موضعه الطبيعي « - فيعرض عند المفارقة ،
الحركة إليه ، والسكون فيه عند وصوله إليه - وفي نسخة بدون عبارة « إليه » -

وإذا كان ميله إليه ، فلا يتحرك إليه إلا بأقرب الطرق ؛ فإنه إن انحرف عن
أقرب الطرق إليه ، كان مائلا عنه ، لا إليه .

وأقرب الطرق بين النقطتين هو الخط المستقيم ، فتكون الحركة عليه بالضرورة .
وإذا ثبت أن لا جهة إلا الوسط ، والمحيط ، فتنقسم الحركة الطبيعية لهذه
الأجسام التي يحويها المحيط ، إلى حركتين مستقيمتين :

(١) انظر ما سبق في هامش ص ١٩٥ بخصوص نقدنا لدليل تنامي الأبعاد .

(٢) انظر نفس الموضوع المشار إليه سابقاً .

إحدهما : من المحيط -- وفي نسخة بدون عبارة « من المحيط » -- إلى الوسط .
والأخرى : من -- وفي نسخة « عن » -- الوسط ، إلى المحيط .

الدعوى السادسة : أن الحركة من حيث حدوثها ، أعنى حركة هذه المركبات ، تدل على أن لها سببا ، ولسببها سببا ، إلى غير نهاية ، ولا يمكن ذلك إلا بالحركة السماوية الدورية -- وفي نسخة بدون عبارة « تدل على أن لها سببا . . . إلى . . . »
الدورية « -- فكل -- وفي نسخة « وكل » -- حركة حادثة تدل -- وفي نسخة « فتدل » -- على حركة دائمة ، لا نهاية لها . فإن -- وفي نسخة « إن » -- لم يفرض ذلك ، لم يتصور حدوث حادث .

وإذا كانت الحوادث كائنة ، فلا بد من حركة دائمة لا نهاية لها .
وبرهانه : أن حدوث وفي نسخة بدون كلمة « حدوث » -- الحادث بغير سبب ، محال

وسببه لو كان موجودا من قبل ، وكان لا يحدث . فإنما كان لا يحدث ، لافتقار السبب إلى مزيد حالة وشريطة . يستعد بها للإيجاد ،
فإذن لا يحدث السبب ، ما لم يحدث تلك الحالة لسبب ، والسؤال في تلك الحالة لازم ، وأنها لم تحدث الآن ، ولم تحدث قبلها ، فتفتقر إلى السبب -- وفي نسخة « إلى سبب » -- وكذلك يتسلسل ، فيفتقر الحادث بالضرورة ، إلى أسباب لا نهاية لها . ولا تخلو تلك العلة والأسباب :

إما أن تكون على التساوق موجودة معا .

وإما على التعاقب .

وجود علة بلا نهاية معا ، محال ، وقد أبطلناه .

فلا يبقى إلا التلاحق ، وذلك لا يكون إلا بحركة دائمة ، كل جزء منها كأنه حادث . وجملتها مطردة لا حدوث لها ، حتى تكون أجزاءها سببا لما بعدها ، وكذا كل جزء .

ولو فرض انقطاع هذه الحركة في حالة ، لاستحال بعدها حدوث حادث : فإنه إذا لم يحدث في حالة ، لم -- وفي نسخة « فلم » -- يحدث بعدها -- وفي نسخة

« بعده » - فيفتقر إلى حادث ، وذلك الحادث أيضا يفتقر إلى مثله ، فلا يتصور الحدوث .

ومهما فرضت حركة دائمة ، انقطع السؤال .

مثالة : أن يقال لم قبلت هذه الحبة - وفي نسخة « الخشبة » - في الأرض ، النفس الباقى - وفي نسخة « النباتية » - الآن ، ولم يكن قبله يقيله ، وكان مدفونا في الأرض ؟

فيقال : لفرط البرودة في الشتاء ، وعدم الاعتدال من قبل .

فيقال : ولم حدث الاعتدال الآن ؟ .

فيقال : لحدوث حرارة الهواء .

فيقال : ولم حدث الآن حرارة الهواء ؟

فيقال : لارتفاع الشمس ، وقربها - وفي نسخة « وقربه » - من وسط السماء ،

بدخولها برج الحمل .

فيقال : ولم دخل الآن برج الحمل ؟ - وفي نسخة « ولم دخل برج الحمل

الآن ؟ » -

فيقال : لأن طبعها - وفي نسخة « طبعهم » - الحركة ، وإنما انفصلت - وفي

نسخة « انفصل » - من آخر الحوت الآن . ولم يكن - وفي نسخة « يمكن » -

دخول الحمل ، إلا بمفارقة الحوت ، وبعد الوصول إليه ، فتكون مفارقتة الحوت

سببا لدخول - وفي نسخة « سبب دخول » - الحمل . ويكون كونه متحركا

بالطبع ، مع الوصول إلى الحوت - وفي نسخة « الحوت منه » - سبب الانفصال منه -

وفي نسخة بدون عبارة « سبب الانفصال منه » - ويكون سبب الوصول إلى الحوت ،

الانفصال مما قبله وهكذا - وفي نسخة بعد قوله « ويكون سبب الوصول إلى الحوت »

« سبب الانفصال منه ، ويكون سبب إلى وجود الانفصال إلى الحوت مما قبله

وهكذا » - يتأدى إلى غير نهاية .

فترجع الحوادث بعد تسلسل أسبابها الأرضية ، بالآخرة لا محالة ، إلى الحركة

الساوية .

ولا - وفي نسخة « لا » - يمكن إلا أن تكون كذلك ، وتكون حركة السماء

سببا لحدوث الأشياء من وجهين .

أحدهما : أن يكون السبب معه ، كالضوء الذى يكون مع الشمس ، يدور معه ، ثم يحدث فى كل جزء من الأرض ، شيئا فشيئا - وفى نسخة « شيئا شيئا » - ويحدث وفى نسخة « فيحدث » - النهار فى كل قطر شيئا فشيئا - وفى نسخة « شيئا شيئا » - ويحدث بسببه الإبصار وزوال الظلام ، ويحدث بسبب الإبصار انتشار الناس فى أغراضهم ، وبسبب الانتشار أصناف - وفى نسخة « فى أغراضهم بأصناف » - الحركات ، ويحدث من تلك الحركات ، حوادث فى العالم لا تخفى .

والآخر : أن تكون الحركة الدورية سببا لوصول الاستعداد إلى الأسباب ، ولكن تتأخر المسببات من حيث انعدام الشروط - وفى نسخة « من حيث لا تتم الشروط » - .

كما أن الشمس توجب - وفى نسخة بدون كلمة « توجب » - حرارة فى الأرض تستعد بسببها للتأثير فى البذر ، إن بذر فيها ، ولكن يتأخر لعدم البذر ، والبذر يتأخر لعدم إرادة المحرك - وفى نسخة « المتحرك » - للبذر . وإرادته تنبئ على سبب آخر .

فإنه إذا - وفى نسخة « فإذا » - تيسر بث البذر ، عملت الحرارة الآن ، وقبل هذا كان لا تؤثر لفقد المحل ، وكان تأخر الحادث لمثل ذلك - وفى نسخة « بمثل » - ذلك - وفى نسخة « هذا » - .

فهكذا - وفى نسخة « وهكذا » - يتصور حدوث الأشياء . وقد ظهر أن التركيب بين الماء والطين مثلا دل على الحركة ، والحركة دلت على اختلاف الجهتين بالضرورة ، ولم يمكن اختلاف الجهتين إلا بجسم محيط ، وهو السماء ، وأنه لا بد وأن يكون متحركا على الدوام ، حتى يتصور حدوث الحوادث . فإذن هذه الأدلة وافقت المحسوس . وصار بحيث إذا تأمله الأعمى ، الذى لا يشاهد السماء ، وحركتها وإحاطتها - وفى نسخة « وحركته وإحاطته » - إذا نظر بعقله فى أدنى حركة ، علم - وفى نسخة « بعلم » - أنه لا بد من وجود سماء تدور على الدوام . حتى يتصور الحركة ، وإلا فخلق الحركة دون ذلك محال .

والمحال لا يكون مقدورا عليه ، فلا - وفي نسخة « ولا » - يكون له وجود البتة .

والآن فإذا قد بينا حركة السماء ببرهان الآن ، وهو - وفي نسخة « أن وهو » - الدلالة عليه بالنتيجة - وفي نسخة « بالنتيجة عليه » - فلنذكر - وفي نسخة « فنذكر » - سبب حركته ، وأنه لم يتحرك ؟ ولنذكر أحكامه - وفي نسخة بدون عبارة « أحكامه »

القول في الأجسام السماوية

الدعوى فيها أنها تتحرك - وفي نسخة « متحركة » - عن نفس بالإدارة

وأن لها تصورا للجزيئات متجددا .

وأن لها في الحركة غرضا .

وأنه ليس غرضها الاهتمام بالسفليات ،

وأن غرضها الشوق إلى التشبه - وفي نسخة « والتشبه » - بجوهر شريف أشرف

منها ، لا علاقة بينه وبين الأجسام ، يسمى ذلك بلغة القوم - وفي نسخة بدون
عبارة « بلغة القوم » - عقلا مجردا ، وبلسان الشرع ملكا مقربا .

وأن العقول كثيرة .

وأن أجسام السموات مختلفة الطباع .

وأن بعضها ليس سببا لوجود البعض .

• • •

الدعوى الأولى : أنها متحركة بالإرادة :

أما أنها متحركة - وفي نسخة « تتحرك » - فشاهد . وقد دللنا أيضا عليه ،

وزيد فنقول : إن هذا الجسم المحيط ، إذا فرض ساكنا ، كان له وضع مخصوص ،

حتى يكون نصف معين منه مثلا فوقنا الآن . وهذا الذي فوقنا الآن - وفي

نسخة بدون عبارة « وهذا الذي فوقنا الآن » - ^(١) ولو قدر هذا بحيث - وفي نسخة

« تحتنا » - لم يكن محالا ، لأن سائر أجزاء الحول بالإضافة إلى سائر أجزائه ،

واحد . فيستحيل أن يتعين جزء من الحول لجزء - وفي نسخة « بجزء » - من

أجزائه ، إذ لو تعين لبعضه - وفي نسخة « لبعض » - جهة فوق ، لكان ذلك

(١) هكذا في الأصلين . والمناسب بالنسبة للأصل الذي فيه زيادة عبارة (وهذا الذي فوقنا الآن)

أن يقال (لو) بدون (الواو) وأن يحذف كلمة (هذا) الواردة بعد قوله (قدر) .

الجزء مخالفا ، للذى تعين له تحت ، ولكان مركبا ، والمركب إنما يجتمع من حركة البسائط على الاستقامة .

وقد بان استحالة قبولها للحركة المستقيمة .

والبسيط لا يتميز فيه بعض أجزاء الحول عن بعض .

فإذن هي قابلة للحركة ، وكل قابل للحركة . فقد ذكرنا أنه لا بد أن يكون في طبعه ميل . ولا يجوز أن يكون ذلك ميلا إلى الحركة المستقيمة ؛ فإنه لا يقبل الحركة المستقيمة ؛ إذ يحتاج إلى جسم آخر يحدد له الجهات ، فيكون ميله إلى تبدل أجزاء الحول عليه ، وذلك بالدور حول الوسط .

فواجب إذن أن يكون في طبعه ميل إلى الحركة ، حول الوسط ؛ إذ ليس بعض الحول أولى ببعض الأجزاء من بعض .

ويستحيل أن يكون مثل هذه الحركة بطبع محض ، خال عن الإرادة ؛ لأن الحركة الطبيعية هرب من وضع ، لطلب وضع آخر ؛ فإذا وصل إلى ذلك الوضع الطبيعي استقر فيه واستحال أن يعود بالطبع إلى ما فارقه ؛ لأنه إن كان ملأئما له ، فلم يفارقه ؟ وإن كان منافيا له ، فلم يرجع إليه ؟

وما من وضع للسما يفارقه بالحركة ، إلا ويعود إليه ؛ وهو زائل عائد على الدوام ، فلا — في نسخة « ولا » — يكون ذلك بالطبع ، بل بالإرادة والاختيار . ولا تكون الإرادة لإمع تصور .

وكل ما له تصور وإرادة ، فإننا نسميه نفسا ؛ إذ ليس للجسم إرادة وتصور ، بمجرد كونه جسما ؛ بل بطبيعة خاصة ، وصورة مخصوصة . والعبارة عنها : النفس .

فإذن حركة السماء بالإرادة حركة نفسانية .

الدعوى الثانية : أنه لا يجوز أن يكون محرك السماء شيئا عقليا محضا ، لا يقبل التغير . كما لم يجوز أن يكون طبعها محضا ،

والعقل عبارة عن الجوهر^(١) الثابت الذى لا يقبل التغير . والنفسى عبارة عما يقبل التغير . فنقول :

الثابت على حالة واحدة ، لا يصدر منه إلا ثابت على حالة واحدة ، فيجوز

(١) يستعمل الفيزياء (الجوهر) في التعبير عن (العقل) انظر فيما سبق هامش ص ٢١٦ .

أن يكون سكون الأرض مثلا ، عن علة ثابتة له : لأنه دائم على حالة واحدة .
 أما أوضاع السماء فإنها دائما في التبدل ، فيستحيل أن يكون موجه ما هو
 ثابت غير متغير ؛ فإن الموجب للحركة :

من (ا) إلى (ب)

لا يوجب الحركة من (ب) إلى (ح) إن بقى على - وفي نسخة بدون كلمة
 « على » - تلك الحالة ؛ لأن هذه الحركة غير الأولى .

فإن بقيت العلة على حالها ، فلا - وفي نسخة « ولا » - يلزم منها غير ما لزم
 أولا .

فإذن لا بد أن - وفي نسخة « وأن » - يكون اقتضاؤها للحركة من حد ثانٍ ؛
 إلى حد - وفي نسخة بدون كلمة « حد » - ثالث بسبب طرأ عليها كالشيء الذى
 يختلف تحريكه ؛ لاختلاف كيفيته ؛ فإنه إذا برد ، حرك على وجه آخر ،
 يخالف تحريكه في حال - وفي نسخة « حالة » - الحرارة .

فإذن لا بد من تغير الموجب عند تغير الموجب ؛ فإن كان الموجب هو
 الإرادة ، فلا بد من تغير الإرادات وتجدها .

فإذن لا بد من تجديد - وفي نسخة « تجدد » - الإرادات - وفي نسخة
 « إرادات » - الجزئية - وفي نسخة « جزئية » - لأن الإرادة الكلية لا توجب حركة
 جزئية ؛ فإرادتك للحج لا توجب حركة رجلك بالتخطى إلى جهة معينة ما لم يتجدد
 لك - وفي نسخة « يتجدد ذلك » - إرادة جزئية للتخطى إلى الموضع - وفي نسخة
 « موضع » - الذى تخطيت إليه ، ثم يحدث لك بتلك الخطوة تصور لما وراء
 تلك الخطوة ، وتنبعث منه إرادة جزئية للخطوة الثانية .

وإنما ينبعث من الإرادة الكلية الإرادات الجزئية - وفي نسخة بدون عبارة
 « الإرادات الجزئية » - التى تقتضى دوام الحركة إلى الوصول إلى الكعبة ، فيكون
 الحادث حركة ، وتصورا ، وإرادة .

فالحركة - وفي نسخة « الحركة » - حدثت بالإرادة .

والإرادة حدثت بالتصور الجزئى - وفي نسخة « بالحركة » بدل
 « الجزئى » - مع الإرادة الكلية ، والتصور الجزئى - وفي نسخة « الحركة

بدل « الجزئي » مع الإدارة الكلية - وفي نسخة بدون عبارة « مع الإرادة الكلية » - حدثت - وفي نسخة « حدث » - بالحركة .

ويكون مثاله من يمشى بسراج في ظلمة ، لا يظهر له السراج مثلا - وفي نسخة « ميلا » - إلا مقدار خطوة بين يديه ، فيتصور خطوة واحدة ، ومع السراج ، فينبعث له من التصور ، والإرادة الكلية للحركة - وفي نسخة « الحركة » - إرادة جزئية ، لتلك الخطوة بعينها ، فتحصل الخطوة بعينها ، وهي موجب الإرادة التي هي موجب التصور ، ثم تكون تلك الخطوة سببا لتصور الخطوة الأخرى ، فيتصور ، وتحصل الخطوة ، فيحدث من الخطوة تصور آخر ، ومن التصور إرادة - وفي نسخة « إرادته » - خطوة أخرى . ومن الإرادة - وفي نسخة « ومن التصور » - الخطوة الأخرى - وفي نسخة « أخرى » - وهكذا على الدوام .

ولا يمكن أن تكون حركة جزئية إلا كذلك .

فهكذا - وفي نسخة « وهكذا » - يمكن أن تكون حركة السماء

وكل ما هو متغير بتغير - وفي نسخة « ببعض » - الإرادات ، والتصورات ، يسمى نفسا ، لا عقلا .

الدعوى الثالثة : أنها ليست تتحرك اهتماما بالعالم السفلي ، وأن أمر السفلي ليس

بهما ، بل غرضها أمر أجل وأشرف منها .

وبرهانها : أن كل حركة إرادية :

فإما أن تكون جسمية حسية .

أو عقلية .

والحسية هي الحركة بالشهوة والغضب .

ويستحيل أن تكون حركة السماء لشهوة ؛ فإن الشهوة عبارة عن طلب ما هو

سبب لنوام البقاء .

وما لا يخاف على نفسه النقصان والهلاك ، يستحيل أن تكون له شهوة ،

ويستحيل أن يكون له غضب ؛ فإنه عبارة عن قوة تدفع المتأني الضار - وفي نسخة

« المضاد » - الموجب للهلاك أو النقصان .

فالشهوة لطلب - وفي نسخة « طلب » - الملائم .

والغضب لدفع المنافي .

والفلك يستحيل عليه الهلاك والنقصان^(١) — وفي نسخة «النقصان والهلاك» —
فلا يمكن أن يكون غرضه من هذا القبيل ، فلا بد أن — وفي نسخة « وأن » —
يكون عقليا .

وبرهان استحالة الهلاك والنقصان عليه : أن ذلك لو كان ، لكان
لا يخلو : إما أن يكون بزوال عرض منه ، وهو الاتصال ، بالانكسار ، والانخراق ،
أو زوال صورته وطبيعته ، أو عدمه من أصله بصورته — وفي نسخة « لصورته » —
ومادته .

وباطل أن يكون له انخراق — وفي نسخة « لانخراق » — وانكسار ؛ فإن
معناه زوال — وفي نسخة « ذهاب » — الأجزاء طولاً وعرضاً ، في جهات مستقيمة ،
فهو معنى التفرق ، أضحى أن ذلك من ضرورته .
وقد بان أنها لا تقبل الحركة المستقيمة .

وباطل أن يعرض بطلان صورته عن مادته ؛ لأن المادة لا تخلو :
إما أن تبقى خالية عن الصورة ، وهو محال .

أو تلبس صورة أخرى ، فيكون ذلك كونا وفسادا ، وهو محال ؛ لأن الكون
والفساد من ضرورته قبول الحركة المنسقيمة ؛ فإنه إنما يقبل صورة تخالف
الصورة الأولى لي بالطبع ، فيستدعى مكانا غير مكانه ، فيتحرك إلى ذلك المكان ،
حركة مستقيمة ، كهيولى الهواء ، فإنه إذا خلغ الصورة — وفي نسخة « صورة » —
الهوائية ، ولبس صورة المائية ، لم يتصور ذلك — وفي نسخة بدون كلمة « ذلك » —
إلا بأن يتحرك إلى حيز الماء ، حركة مستقيمة .

وأما عدمه من أصله ، أى عدم مادته ، فهو محال ؛ لأن كل ما ليس له
مادة ، فيستحيل عدمه بعد الوجود ، كما يستحيل وجوده بعد العدم ؛ إذ قد —
وفي نسخة بدون كلمة « قد » — ثبت من قبل أن كل حادث فله مادة ؛ إذ
إمكان حلوله قبل حلوله ، وهو — وفي نسخة بدون عبارة « وهو » — وصف ثابت
فلا بد له من محل ؛

(١) انظر كيف توفق بين هذا القول ، وبين قولهم : العالم كله ممكن بذاته ، يجوز عليه الوجود ،
ويجوز عليه العلم .

فلذلك - وفي نسخة « فكذلك » - لا يعدم - وفي نسخة « لا يعدم » -
 الشيء إلا من مادة ، حتى يبقى إمكان وجوده بعد عدمه ، في مادته .
 وأن لا يعدم انعداماً يستحيل بعده - وفي نسخة « بعد » - وجوده . ومحال
 أن ينقلب الموجود محالاً .
 وإذا بقي ممكناً ، استدعى الإمكان الذي هو وصف إضافي إلى جوهر يقوم
 به .

فإذا ثبت بهذا استحالة التغير عليها ، لم تكن حركتها لشهوة ولا لغضب -
 وفي نسخة « ولا غضب » - فلا يبقى إلا غرض عقلي .
 ويستحيل أن يكون غرضها الاهتمام بهذه الكائنات الفاسدات ، حتى يكون
 الغرض من وجودها وحركتها ، هذه السفليات ؛ لأن ما يراد للشيء ، فهو أحسن
 من ذلك الشيء لا محالة . فيؤدى إلى أن يكون - وفي نسخة « فيكون إلى أن
 يكون » - العلويات أحسن من السفليات ، مع أن العلويات أزلية ، غير قابلة
 للهلاك والتغير - وفي نسخة بدون عبارة « والتغير » -
 وهذه السفليات ناقصة ومتغيرة وهي بالقوة .
 وجملة الأرض بما فيها جزء يسير من جرم الشمس ؛ لأنها مثل الأرض ،
 مائة ونيف وستين - وفي نسخة « أو ستين » - مرة . ولا - وفي نسخة « فلا » -
 نسبة لجرم الشمس إلى فللكها ، فكيف إلى الفلك - وفي نسخة « فكيف الفلك » -
 الأقصى ؟

فكيف يكون الغرض من مثل هذا الجسم ، هذه الأمور الحسية ؟
 وكيف يكون الغرض من تلك الحركة الأزلية ، الدائمة ، هذه الأمور
 الحسية ؟

وكيف لا تكون هذه حسيصة بالإضافة إليها .
 وأشرف السفليات الحيوان . وأشرفه الإنسان . وأكثره ناقص ، والكامل منه
 قط لا ينال - وفي نسخة « لا ينال قط » - تمام الكمال ، فإنه لا ينفك عن
 اختلاف الأحوال . فيكون - وفي نسخة « فكيف يكون » - أبداً ناقصاً ، أى

يكون فاقد الأمر الذي هو ممكن له ، ولو حصل له ، لكان أكمل له - وفي نسخة « به » -

والأجرام - وفي نسخة « فالجواهر » - العلوية كاملة ، وهي بالفعل ، ما فيها شيء بالقوة ، إلا ما يرجع إلى أحسن أغراضها ، وهو الوضع ، كما سيأتي .
ولا يقصد الأشراف الأخص ، لأجل الأخص في نفسه البتة .

فإن قيل : فإن كان ما يراد لغيره ، فهو أحسن من ذلك الغير ، فليكن الراعى أحسن من الغنم ، والمعلم - وفي نسخة « والمعلوم » - أحسن من المتعلم ، والنبي من الأمة .

إذ لا يراد الراعى إلا للغنم ، ولا المعلم إلا للمتعلم ، ولا النبي إلا لإرشاد أمته - وفي نسخة « الأمة » -

قيل : أما الراعى فهو أحسن من الغنم من حيث أنه راع - وفي نسخة « راعى » - وإنما هو أشرف من حيث هو - وفي نسخة « إنه » - إنسان . وإنسانيته غير مطلوبة لأجل الرعاية فقط ، فإن لم يعتبر منه إلا وصف كونه راعيا ، فهو بهذا الاعتبار أحسن من الغنم بالضرورة ، كالكلب الحارس للغنم ؛ فإنه أحسن من الغنم بالضرورة ، إن لم يكن له وصف سوى كونه راعيا . فإن كان يتأتى منه الصيد فهو بذلك الوجه يجوز أن يكون أشرف .

فأما هو من حيث أنه حارس للغنم فقط بالضرورة ، يكون أحسن منه ؛ لأن ما يراد لغيره فهو تبع لذلك الغير ، فكيف لا يكون أحسن منه .

وهو الجواب عن المعلم والنبي ؛ فإن شرف النبي من حيث أنه كامل في نفسه بصفات يكون بها شريفا ، وإن لم يشتغل بإصلاح - وفي نسخة « باستصلاح » - الخلق ، فإن لم يعتبر منه إلا وصف الإصلاح - وفي نسخة « الاستصلاح » - لزم أن يكون المطلوب صلاحه ، أشرف من المستعمل في الإصلاح .

فإن قيل : وأى بعد في أن يكون غرضه إفادة الخير ، ليكون خيرا فاضلا ، وليكون ما يصدر منه حسنا ؛ فإن فعل الخير حسن ، ولا تكون السفليات من حيث ذواتها مقصودة - وفي نسخة « مقصود » - له .

قيل : قول القائل : إن فعل الخير حسن ، كلام مشهور ، والمصلحة أن

تعمده العامة — وفي نسخة « العوام » — لينزجروا عن القبائح ،
 فأما إذا رد إلى التحقيق ففي محموله وموضوعه بحث وتفصيل .
 أما الموضوع . وهو — وفي نسخة « فهو » — فعل الخبر ، فهو — وفي نسخة
 « وهو » — ينقسم :

إلى ما يكون بالذات .

وإلى ما يكون بقصد .

فالذي بالذات لا يدل على النقص ، ومعناه أن يكون ذات بحيث يلزم من
 ذاته أمر ، هو خير ، ولا يقصد منه أمر آخر البتة — وفي نسخة « من ذاته
 أمر آخر لا يقصد منه » —

وهذا الفعل لا يكون بإرادة وغرض . وقد ذكرنا أن الحركة الدورية إرادية .
 والآخر أن يكون بقصد ، وهو دليل نقصان القاصد ؛ إذ لا بد أن يكون فعله
 أولى به من لافعله ، ليحصل له بالفعل ما لم يكن له ، ولو كان كاملا لما افتقر
 إلى اكتساب أمر آخر .

فإن لم يكن هذا ، لم يكن قصد أو إرادة — وفي نسخة « وإرادة » — البتة .

• • •

وأما المحمول وهو أنه حسن فينقسم :

إلى ما هو حسن في ذاته .

وإلى ما هو حسن في حق القابل .

وإلى ما هو حسن في حق الفاعل .

أما الحسن في ذاته ، فكما نقول : إن وجود الكل إذا قوبل بعدمه ، كان
 الوجود خيرا من العدم .

وذات الأول ذات — وفي نسخة بدون كلمة « ذات » — يلزم منه ما هو

خير ، ولا يكون خيرا للأول ؛ إذ لا يستفيد منه شيئا .

ولا هو خير لقابل ؛ إذ ليس ثم غير الكل ، حتى يقال : الكل خير له .

وأما الحسن للقابل ، فهو حسن ودليل على نقصان القابل ، وافتقاره إلى أمر ،

وجوده أكمل له — وفي نسخة « به » — من عدمه .

والحسن للفاعل يدل على نقصان الفاعل ؛ إذ لو كان كاملا لاستغنى عن استعادة - وفي نسخة « إفادة » - الخير والكمال بالفعل - وفي نسخة « بالعقل » -

• • •

وإنما اشتهران فعل الخير في حق الإنسان فضيلة وكمال ؛ لا نقصان ؛ لأنه يتوقع منه الشر ، فهو بالإضافة إلى مقتضى طبعه خير ، وإلا فهو في الحقيقة ، وبالإضافة إلى الكمال المطلق ، نقصان .

• • •

فإذا ثبت هذا فنقول : إن لم تكن إفادة الخير خيرا للفاعل ، لم يكن غرضا ، ولا يتصور أن تتوجه إليه إرادة ، فلا بد وأن يتبين وجه كونه خيرا له ، حتى يتصور أن يكون غرضا .

الدعوى الرابعة : إثبات العقول المجردة ، وهي أن الحركة تدل على إثبات جوهر شريف غير متغير ، ليس بجسم ، ولا منطبع - في نسخة « ومنطبع » - فيه . ومثل هذا يسمى عقلا مجردا . وإنما يدل عليه بواسطة عدم التناهي .

فإنه قد تبين - وفي نسخة « سبق » - أن هذه الحركة دائمة لا نهاية لها ، أزلا وأبدا ، فلا بد وأن يكون لها استمداد من قوة محرّكة ؛ إذ يستحيل - وفي نسخة « ويستحيل » - أن يكون في الجسم قوة على ما لا نهاية له - وفي نسخة « لها » - لأن كل جسم منقسم ، وينقسم بتقدير انقسامه انقسام القوة ، فلو توهمنا الانقسام ، لكان بعض القوة لا يخلو :

إما أن يحرك إلى غير نهاية ، فيكون الجزء مثل الكل من غير تفاوت ، وهو محال .

وإما أن يحرك إلى غاية . والبعض الآخر أيضا يحرك إلى غاية ، فيكون المجموع متناهيا .

فثبت أنه لا يتصور أن تكون قوة على أمر غير متناه ، وتكون تلك القوة في جسم .

فإذن لا بد لهذه الحركة من محرّك مجرد عن المواد .
والمحرّك قسيان :

أحدهما : يحرك كما - وفي نسخة بدون عبارة « كما » - يحرك المشوق العاشق والمرادُ المرید ، والمحبيبُ المحب .

والثاني : كما يحرك الروح البدن ، والثقل الجسم إلى أسفل .

والأول : هو ما لأجله الحركة .

والثاني : هو - وفي نسخة « بدون كلمة » هو - ما منه الحركة .

والحركة النورية مفتقرة - وفي نسخة « تفتقر » - إلى مباشرة فاعل يكون منه الحركة . وذلك لا يكون إلا نفسا متغيرا ؛ لأن العقل المجرد الكلي الذي - وفي نسخة « لأن المجرد الذي » - لا يتغير ، لا يصدر منه الحركة المتغيرة ، - وفي نسخة « المتغير » - كما سبق ذلك ، فتكون النفس الفاعل للحركة ، متناهي القوة لكونه جسمانيا ، ولكن يمدّه موجود ليس بجسم ، بقوته التي لا تنهاى ، ويكون بريئا عن المادة لا محالة ، حتى تخرج عنه قوة غير متناهية - وفي نسخة « حتى تخرج قوته عن النهاية » - ولا يكون فاعلا للحركة ، بل تكون - وفي نسخة « فتكون » - لأجله الحركة ، من حيث كونه معشوقا ومقصودا ، لا من حيث كونه مباشرا للحركة .

ولا يتصور محرك لا يتحرك في نفسه ، إلا بطريق العشق ، كتحرك المشوق للعاشق .

فإن قيل : كيف يتصور أن يكون هذا العقل محركا بطريق العشق ؟

قيل : المحرك بهذا الطريق :

إما أى يكون بحيث يطلب ذاته ، كالعالم ؛ فإنه يحرك طالب العلم بطريق عشقه له ، والمطلوب حصول ذاته .

وإما أن يكون بحيث يطلب التشبه به ، والافتداء ، كالأستاذ ؛ فإنه معشوق التلميذ ومحركه ، على معنى أنه يجب التشبه به . وكذا كل مرغوب فيه منتصف بوصف عظيم يراد التشبه به .

ولا يجوز أن تكون هذه الحركة من القسم الأول ؛ فإن المعنى العقلي لا يتصور أن ينال الجسم - وفي نسخة « للجسم » - ذاته فإنه بان أنه لا يحلّ جسما - وفي نسخة « في جسم » - فلا يبقى إلا أنه يجب التشبه والافتداء به ، باكتساب وصف شبه

وصفه ، ليقرب منه في الوصف ، كتشبه الصبي بأبيه والتلميذ بأستاذه ، ولا يمكن أن يكون بطريق الأمر و الإتهار ؛ فإن الامر ينبغى أن يكون له غرض في الأمر ، وذلك يدل على نقصان وقبول تغير . والمؤتمر أيضا ينبغى أن يكون له غرض في الإتهار ، وذلك الغرض هو المقصود .

فأما امتثال الأمر لأجل أنه أمر فقط ، بلا فائدة ، فلا يمكن .

وإذا ثبت أنه لا يمكن إلا بطريق التشبه بالمعشوق ، فيكون له ثلاثة شروط :

الأول : أن يكون - وفي نسخة بدون كلمة « يكون » - للنفس الطالبة

للتشبه ، تصور لذلك الوصف المطلوب ، ولذات - وفي نسخة « لذات » بدون

« الواو » - المعشوق ، وإلا كان بإرادته طالبا لما لا يعرفه ، وهو محال .

والثاني : أن يكون ذلك الوصف عنده - وفي نسخة بدون عبارة « عنده » -

جليلا عظيما .، وإلا لم يتصور الرغبة فيه .

والثالث : أن يكون ممكنا حصوله في حقه ؛ فإنه إن كان محالا لم يتصور

طلبه ، بإرادة عقلية صادقة إلا بطريق الظن والتخيل - وفي نسخة « والغيد » -

الذى هو عارض قريب الزوال ، ولا يلوم ، أبدا لذهن - وفي نسخة بدون عبارة

« لذهن » -

فإذن لا بد وأن يكون لنفس الفلك إدراك لجمال - وفي نسخة « جمال » -

ذلك المعشوق ، لينبعث - وفي نسخة « فينبعث » - بتصوره للجمال عشقه الذى

يقتضى نظره - وفي نسخة « يقصر بنظره » - والتفتاته إلى جهة السفلى - وفي نسخة

« العلو » - لينبعث منه الحركة الموصلة إلى المطلوب من التشبه ، فيكون تصوره

للجمال - وفي نسخة « تصور الجمال » - سبب العشق .

والعشق سبب الطلب ، والطلب سبب الحركة ، ويكون ذلك المعشوق هو الأول

الحق ، أو ما يقرب منه من الملائكة المقربين ، أعنى العقول المجردة الأزلية

المنزهة عن قبول التغير التى لا بعوزها شىء من الكمالات الممكنة لها - وفي نسخة

بدون عبارة « لها » -

فإن قيل : فلا بد من تفصيل هذا العشق والمعشوق ، والوصف المطلوب تحصيله

بالحركة .

قيل : كل طلب فإنه متوجه - وفي نسخة « توجه » - إلى ما هو خاصة
واجب الوجود ، وهو أنه تام - وفي نسخة « قائم » - بالفعل ، ليس فيه شيء
بالقوة ؛ فإن كون الشيء بالقوة نقصان ؛ إذ معناه فقد كماله هو يمكن حصوله له
وفي نسخة « له حصوله » -

فكل موجود بالقوة - وفي نسخة « هو بالقوة » - من وجه ، فهو ناقص من
ذلك - وفي نسخة « تلك » - الوجه . وطلبه أن يزول عنه ما بالقوة إلى الفعل .
فمطلوب الكل الكمال ، ونيله .

وكل ما هو يكثر - وفي نسخة « ما هو بحيث فيكثر » - فيه ما بالقوة ، فهو
أخس لا محالة .

وكل ما هو بالفعل من كل وجه فهو كامل .

والإنسان في جوهره تارة يكون بالقوة ، وتارة يكون بالفعل .

وإذا صار في جوهره بالفعل ، فلا يزال في أعراضه بالقوة ، لا ينال غاية
الكمال ما دام في البدن ، ولا تفارقه القوة .

وأما الجسم السماوي ، فلا يكون بالقوة في جوهره - وفي نسخة « في جوهر » -
البتة ؛ فإنه ليس بمحدث ، ولا يكون بالقوة في أعراضه الذاتية أيضا ، ولا في
شكله ، بل هو بالفعل . أي كل ما هو لممكن له فهو - وفي نسخة « وهو » -
حاصل له ؛ إذ - وفي نسخة بدون كلمة « إذ » - من الأشكال أفضلها ،
وهو الكرة . ومن الهيئات أفضلها ، وهي الإضاءة والشفيف - وفي نسخة « أو
الشفيف » -

وكذا سائر الصفات .

وإنما يبقى لها أمر واحد ، لا يمكن أن يكون بالفعل ، وهو الأوضاع ؛ فإن
كل وضع فرض له أمكن فرضه على وضع آخر ؛ إذ لا يمكن - وفي نسخة
« ولا يمكن » - أن يكون على وضعين في حالة واحدة .

ولو لم يكن فيه هذا القدر بالقوة . لكان قريب التشبه بالعقول المجردة .

وليس بعض الأوضاع أولى من بعض - وفي نسخة « من البعض » - حتى
يلزم ذلك^(١) ، ويترك البقية .

(١) أي الأفضل والأول .

وإذ لم يمكن الجمع بين جميع الأوضاع - وفي نسخة « - وإذا لم يكن جميع الأوضاع » - بالعدد ، وأمكن الجمع بينها بالنوع - وفي نسخة « بين النوع » - على سبيل التعاقب ؛ ليكون نوع الأوضاع دائما له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - بالفعل ، كما أن الإنسان لما لم يكن ^(١) بقاء شخصه بالفعل ، دبر لبقائه حفظ نوعه - وفي نسخة « لبقاء نوعه » - بطريق التعاقب .

وللمحركة الدورية أيضا خاصية في كونه بالفعل ، وبعيدا - وفي نسخة « بعيدا » - عن التغير . والتفاوت فإن الحركة المستقيمة :

إن كانت طبيعية تغيرت إلى السكون - وفي نسخة « الحدة » - في آخرها . وإن كانت قسرية ، تغيرت إلى الفتور في آخرها .

والدورية تستمر على وتيرة واحدة ؛

فإذن الجسم الساوي مهما تكلف استبقاء نوع الأوضاع لنفسه بالفعل على الدوام ، فقد تشبه بالجواهر الشريفة بغاية ما يمكن له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - في نفسه ، ويكون طلبه للتشبه - وفي نسخة « التشبه » - عبادة لرب العالمين ؛ لأن معنى العبادة - وفي نسخة « العبادات » - التقرب ، ومعنى التقرب طلب - وفي نسخة « معنى طلب » - القرب . وهو أن يقرب منه - وفي نسخة ، « أن يتقرب » بدل « وهو أن يقرب » - في الصفات ، لافي المكان ؛ فإن ذلك غير ممكن .

فهذا هو الغرض المحرك للسماوات .

الدعوى الخامسة : أن السماوات قد دلت المشاهدة على كرتها - وفي نسخة « كرتها » - فلا بد وأن تكون - وفي نسخة « فلا بد أن لا يكون » - طباعها مختلفة ، وأن لا تكون من نوع واحد . بدليلين :

أحدهما : أنها لو كانت من نوع واحد ، لكان نسبة بعض أجزاء واحد منها إلى بعض أجزاء الآخر - وفي نسخة « لكان نسبة بعض أجزائها إلى بعض الأجزاء » - كنسبة بعض أجزائها إلى جزء آخر منها - وفي نسخة « إلى جزء واحد منها » - ولو كان كذلك لكان الكل متوصلا ، لا متفصلا . وفي نسخة « متواصلة لا متفصلا » -

(١) كذا في الأصلين .

فالانفصال لا تباين له إلا تباين الطباع ، وهذا كما أن الماء لا يختلط بالدهن إذا صب عليه ، بل يتجاوزه - وفي نسخة « يجاوزه » - مباينا .
والماء يختلط بالماء ويتصل به . والدهن بالدهن .
فكما - وفي نسخة « وكما » - يعلم بمفارقة نسبة أجزاء الماء بعضه إلى بعض ، كنسبة - وفي نسخة « لنسبة » - بعض أجزائه إلى أجزاء الدهن - وفي نسخة « كنسبة أجزائها إلى أجزاء الدهن » - بالانفصال ؛ فكذلك ها هنا ؛ إذ لا مانع للاتصال مع تشابه الكل .

والثاني : أن بعضها أسفل وبعضها أعلى ، وبعضها حاوية وبعضها محوية . وذلك يدل على تفاوت الطباع ، واختلاف الأنواع ؛ لأن الأسفل لو كان من نوع الأعلى بلحاز له أن يتحرك إلى مكان الأعلى ، كما يجوز في بعض أجزاء الماء والهواء أن يتحرك إلى أسفل وأعلى من حيز الماء والهواء . ولو جاز ذلك لكان قابلا للحركة المستقيمة ؛ إذ بها يتحرك الأسفل إلى حيز الأعلى ، كما في العناصر .
وقد بان أنه يستحيل أن يكون فيها قبول الحركة المستقيمة .

الدعوى السادسة : أن هذه الأجسام السماوية لا يجوز أن يكون بعضها علة للبعض ، بل لا يجوز أن يكون جسم سببا في وجود جسم وعلة فيه - وفي نسخة « للبعض ، بل لا يجوز أن يكون بعضها علة للبعض ، بل لا يجوز أن يكون جسم سببا في وجود جسم أول وعلة وفيه » - لأن الجسم إنما يؤثر في الشيء إذا وصل إلى مماسه ، أو مجاورته ، أو موازاته .
وبالحملة إذا ناسبه مناسبة ، كما تؤثر الشمس في إضاءة الجسم إذا حاذها ، - وفي نسخة « حاذاه » - ولم يكن بينهما حائل ؛ وكما تؤثر النار في إحراق ما تلاقيه وتماسه .

فإذن لا بد أن يكون ثم موجود يلاقيه الجسم الفاعل . حتى يؤثر فيه ، فيحصل فيه بآثره شيء آخر .

وإذا لم يكن موجود - وفي نسخة « وإن لم يكن وجد » - استحال أن يحصل بالجسم اختراع موجود آخر .

فإن قيل : أليس النار سبب^(١) لحدوث الهواء مهما أوقدت النار تحت الماء - وفي نسخة « مهما أوقد تحت الماء » - فيكون جسم الهواء حاصلًا بسبب النار ؟
قيل : الهواء ليس بجسم أول ، بل هو كائن من جسم آخر ، لاقاه النار فأثر فيه .

وإنما كلا منا في الأجسام الساوية ، وهي أجسام أول ، ليست متكونة عن جسم آخر ؛ إذ بينا أنها لو كانت متكونة فاسدة لكانت قابلة للحركة المستقيمة ، وذلك محال في حقها .

فإذن ثبت أن الأجسام الأولى لا يكون بعضها سببًا لوجود بعض - وفي نسخة « البعض » -

فإن قيل : فلم قلتم - وفي نسخة « ولم قلت » - : إن الجسم لا يصدر منه فعل ، إلا بعد الوصول إلى ما فيه الفعل ، بمماسته أو غيرها ؟

فيقال : برهانه : أن الجسم لو كان يفعل - وفي نسخة « لو فعل » - :
فإنما أن يفعل بمجرد المادة .

أو بمجرد الصورة .

أو بالصورة مع توسط المادة .

وباطل أن يفعل بمجرد المادة ؛ لأن حقيقة المادة كونها قابلة للصورة ، وإن - وفي نسخة « فإن » - كانت فاعلة لم تكن فاعلة من حيث إنها قابلة ، بل من وجه آخر ، فيكون فيها شيان :

أحدهما : ما به القبول ، وباعتباره هو مادة .

والآخر : ما به الفعل ، وباعتباره هو صورة - وفي نسخة « الفعل وهو الصورة » - ؛ إذ لا نعى بالصورة غيره ، وتكون - وفي نسخة « فتكون » - المادة فيها صورة ، ولا تكون مجردة .

وباطل أن يفعل بمجرد الصورة ؛ لأن مجرد الصورة لا وجود لها بنفسها - وفي نسخة « بنفسه » - بل وجودها في المادة .

وإن كان يتوسط المادة :

(١) كذا في الأصلين ، وصوابها (سبب)

فإما أن تكون المادة واسطة حقيقية - وفي نسخة « حقيقة » - حتى تكون الصورة علة المادة ، والمادة علة الشيء ، فتكون الصورة علة العلة وهذا يرجع إلى أن المادة من حيث إنها مادة قد فعلت وقد أبطلنا ذلك .
 وإما أن يكون بتوسط المادة ، من حيث إنها بتوسطها يعمل الجسم إلى وفي نسخة « يصل إلى » - الشيء ، حتى يؤثر فيه .
 كما أن صورة النار بتوسط المادة ، تكون مرة ها هنا ، وتؤثر - وفي نسخة « فتؤثر » - فيما تلاقيه .

ومرة هناك . فتؤثر فيما تلاقيه هناك - وفي نسخة بدون عبارة « فتؤثر فيما تلاقيه هناك » - وهذا يستدعي لا محالة شيئا يكون ها هنا أو هناك - وفي نسخة « وهناك » - حتى يؤثر فيه الجسم .

الدعوى السابعة : أن العقول المجردة ينبغي أن تكون كثيرة . ولا يجوز أن تكون أقل - وفي نسخة « ينبغي أن لا تكون أقل » - من عدد الأجسام السماوية وذلك لأنه ثبت أنها مختلفة الطباع ، وأنها ممكنة ، فيحتاج وجودها إلى علة .
 والواحد لا يصدر منه إلا واحد ، فلا بد من عدد ، حتى يصدر عن كل واحد ، واحد .

وينبغي أن تختلف بالنوع حتى يصدر - وفي نسخة « يصير » - منها أنواع مختلفة .

كيف . . . ؟ وقد سبق أن الكثرة بالعدد ، لا تتصور في نوع واحد ، إلا بكثرة المادة .

وما ليس في المادة لو كثر - وفي نسخة « وليس في المادة كثرة ، فلو كثر » - فلا يكثر إلا باختلاف النوع ، وهو اختصاص كل بفصل يباين به الآخر - وفي نسخة « وهو الاختصاص بفصل يباين به الآخر » -

ولا يكون معارض ؛ إذ استحيل أن يلزم الشيء معارض لا يجوز في نوعه - وفي نسخة « لا يصدر من نوعه » -

فإذا لم تكن مادة لم تكن كثرة - وفي نسخة « كثيرة » - إلا بالنوع .

وهذه العقول ينبغي أن تكون هي المعشوق لنفوس السموات ، فيكون التفات كل واحدة إلى علتها ، وإلى طلب التشبه بها - وفي نسخة « به » - إذ يستحيل أن يكون معشوق الكل واحدا . وإلا لكان الكل في حركتها واحدا ، وليس كذلك ؛ فإنه بان في الرياضيات أن حركتها مختلفة ، ولو كان المطلب واحدا لكان الطلب واحدا - وفي نسخة « معشوق الكل واحدا ، كان » - ، فيكون لكل واحد . نفس تخصه ، تحركه بطريق المباشرة والفعل .
وعقل مجرد يخصه يحركه - وفي نسخة « يحرك » - بطريق العشق - وفي نسخة « الشوق » - .

وتكون النفوس هي الملائكة السماوية لاختصاصها بأجسامها .
وتلك العقول هي الملائكة المقربة لبرائها - وفي نسخة « وتكون النفوس هي الملائكة المقربون لبرائها » - من علائق المواد ، وقرىها في الصفات من رب العالمين - وفي نسخة « رب الأرباب » -

المقالة الخامسة

في كيفية وجود الأشياء من المبدأ الأول

- وكيفية ترتيب — وفي نسخة « ترتب » — الأسباب والمسببات
وكيفية ارتقاؤها إلى واحد هو — وفي نسخة « وهي » — مسبب الأسباب
وكان هذه المقالة هي زبدة الإلهيات وحاصلها .
وهي المطلوب الأخير من جملتها بعد معرفة صفات الأول الحق
وأول إشكال فيه : أنه سبق أن الأول واحد من كل واحد .
وأن الواحد لا يوجد منه إلا واحد .
والموجودات كثيرة ، وليس يمكن أن يقال : إنها مرتبة بعضها بعد بعض —
وفي نسخة « البعض » — ؛ فإن ذلك ليس يطرد في جميع الأشياء .
نعم يمكن أن يقال : الأجسام السماوية قبل العناصر بالطبع .
والعناصر البسيطة قبل المركبات ، وليس يطرد — وفي نسخة « ولكن ليس يطرد » —
هذا في كل شيء . فالطباع — وفي نسخة « فالطباع » — الأربع لا ترتب فيها .
ولا ترتب — وفي نسخة « ولا ترتب » — بين الفرس والإنسان ، وبين النخل
والكرم . وبين السواد والبياض ، والحرارة والبرودة .
بل هي متساوية في الوجود .
فكيف صدرت — وفي نسخة « صدر » — عن واحد ؟ وإن صدرت — في
نسخة « صدر » — عن مركب فيه كثرة ، فتلك الكثرة — وفي نسخة بدون عبارة
« فتلك الكثرة » — من أين حصلت ؟
وبالآخرة لا بد — وفي نسخة « فلا بد » — وأن تلتقي لكثرة بواحد ، وهو محال
فالمخلص منه أن يقال : الأول صدر منه شيء واحد
يلزم ذلك الواحد ، لا — وفي نسخة « إلا » — من جهة الأول حكم آخر ،
فيحصل بسببه فيه كثرة ، ويكون ذلك مبدأ لحصول — وفي نسخة « مبدأ حصول » —

كثرة ، مساوقة ثم مرتبة - وفي نسخة لحصول كثرة ثم مرتبة « - ثم تجتمع
المساوقة - وفي نسخة « المساوية » - والمترتبة في واحد .

فيوجب ذلك الواحد بما فيه من الكثرة ، كثرة . وبهذا تكثر الأمور . ولا يمكن
كذلك .

وأما وجه تلك الكثرة ، فهو أن الأول هو الواحد الحق ؛ إذ وجوده وجود
محض . وأنيته عين ماهيته ، وما عداه فهو ممكن .

وكل ممكن فوجوده غير ماهيته ، كما سبق ؛ لأن كل وجود ليس بواجب ،
فهو عرض للماهية ، فلا بد من ماهية حتى يكون الوجود عرضاً لها ، فيكون .

بحكم الماهية ممكن الوجود ،

وبقياس السبب واجب الوجود .

إذ بان أن كل ممكن بنفسه ، فهو واجب بغيره - وفي نسخة « بسببه » -
فيكون له حكمان - وفي نسخة « الحكمان » - :

الوجوب من وجه .

والإمكان من وجه .

وهو من وجه أنه - وفي نسخة « وهو من حيث إنه » - ممكن ، بالقوة .

ومن حيث إنه واجب ، بالفعل .

والإمكان له من ذاته .

والوجوب له من غيره .

ففيه تركيب - وفي نسخة « ففيه كثرة » - من شيء يشبه المادة .

وآخر يشبه الصورة .

فالذي - وفي نسخة « والذي » - يشبه المادة هو الإمكان .

والذي يشبه الصورة ، هو الوجوب الذي له من غيره .

فإذن يصدر من الأول عقل مجرد ، ليس له من الأول الفرد إلا الوجود الفرد

وفي نسخة « إلا الوجود والوجود والفرد » - الواجب به .

فأما - وفي نسخة « أما » - الإمكان فله من ذاته ، لا من الأول ، بل

يعرف ذاته ويعرف مبدأه ، وإن كان يعرف ذاته من مبدئه - وفي نسخة « بل

يعرف ذاته من مبدئه « - لأن وجوده منه . ولكن يختلف حكمه بذلك .
فيحصل منه باعتبار هذه الكثرة كثرة ، ثم لا يزال يكثر قليلا قليلا ، إلى
أن ينتهي إلى آخر الموجودات .

وإذا لم يكن بد من كثرة ، ولم يمكن إلا على هذا الوجه ، وهي كثرة - وفي
نسخة « كثيرة » - قليلة ، لم تكن الموجودات الأولى في غاية الكثرة ، بل على
التدرج تنداعى - وفي نسخة « فتنداعى » - إلى الكثرة .
حتى توجد العقول ، والنفوس ، والأجسام ، والأعراض .
وهي أقسام الموجودات كلها .

فإن قيل : فكيف يمكن أن يكون تفصيل ترتيبها ، وتركيبها ؟
قيل : هو أن يصدر من - وفي نسخة « عن » - الأول عقل مجرد ، فيه
أثنيتان كما سبق :

أحدهما : له من الأول .

والآخر : له من ذاته .

فيحصل منه ملك ، وفلك .

فالملك - وفي نسخة « وأعنى بالملك » - العقل المجرد .

وينبغي أن يحصل الأشرف - وفي نسخة بدون كلمة « الأشرف » - من
الوصف الأشرف .

والعقل أشرف

والوصف الذى له من الأول ، وهو الوجوب - وفي نسخة « الوجود » -

أشرف .

فيحصل منه عقل ثانى - وفي نسخة « ثان » - باعتبار كونه واجبا .

والفلك الأقصى باعتبار الإمكان الذى له - وفي نسخة « الذى هو له » -

كالمادة .

ويلزم من العقل الثانى ، العقل الثالث . وفلك البروج .

ومن العقل الثالث ، رابع ، وفلك زحل .

ومن الرابع خامس ، وفلك المشترى .

- ومن الخامس سادس وفلك المريخ .
- ومن السادس سابع ، وفلك الشمس .
- ومن السابع ثامن ، وفلك الزهرة .
- ومن الثامن ، تاسع ، وفلك عطارد .
- ومن التاسع عاشر ، وفلك القمر .

وعند ذلك استوفت السماويات — وفي نسخة « السموات » — وجودها — وفي نسخة « السموات » حصولها وجودها « — وحصلت الموجودات الشريفة . سوى الأول تسعة عشرة

عشرة عقول . وتسعة أفلاك .

وهذا صحيح إن لم يكن عدد الأفلاك أكثر — وفي نسخة « بأكثر » — من هذا .

فإن كان أكثر ، فينبغي أن تزداد العقول — وفي نسخة بدون كلمة « العقول » — إلى استيفاء السموات — وفي نسخة « السماويات » — كلها . ولكن لم يوقف بالرصد إلا على هذه التسعة .

ثم بعد ذلك يتدئ وجود السفليات ، وهي العناصر الأربعة أولاً ، ولا شك في أنها مختلفة ، لأن أماكنها بالطبع مختلفة ؛ فيطلب بعضها الوسط ، وبعضها المحيط .

فكيف تتخذ طباعها ، وهي قابلة للكون — وفي نسخة « قابلة للكون والفساد » — كما سيأتي في الطبيعيات ؟ فلا — وفي نسخة « ولا » — بد أن — وفي نسخة « وأن » — تكون لها مادة مشتركة ،

ولأنه لا يتصور أن يكون جسم ، عن جسم لا يجوز . — وفي نسخة « فلا يجوز » — أن يكون سبب وجودها الأجسام السماوية وحدها ، ولأجل أن مادة الأربعة مشتركة ، لا يجوز أن يكون علة وجود مادتها — وفي نسخة « علة مادتها » — كثيرة .

ولأجل أن صورها مختلفة ، لا يجوز أن تكون علة صورها إلا كثرة مختلفة ، محصورة في أربعة أشياء أو في أربعة — وفي نسخة « وفي أربعة » — أنواع ؛ لأنها أربع صور .

ولا يجوز أن تكون الصورة وحدها سببا لوجود المادة ؛ إذ لو كان — وفي نسخة « المادة لو كان » — كذلك ، للزم عدم المادة ، بعدم الصورة ، وليس كذلك ، بل تبقى المادة لابسة لصورة أخرى .

ولا يجوز أن لا يكون للصورة مدخل وحظ — وفي نسخة « حظ ومدخل » — في وجود الهيولى ؛ إذ لو لم يكن لها مدخل ، لبقيت الهيولى وحدها . ببقاء علتها ، مع عدم الصورة ، وهذا محال .

فإذن يكون وجود المادة بمشاركة أمور :

أحدها : جوهر مفارق به يكون أصل وجودها ، ولكن لا يكون به وحده ، بل بمشاركة الصورة .

كما أن القوة المحركة ، هي سبب وجود الحركة ، ولكن بشرط قوة قابلة في المحل . وكما أن الشمس سبب نضج الفواكه ، ولكن بشرط قوة طبيعية في الفاكهة ، قابلة للأثر ؛ فكذلك وجود المادة يكون بالعقل المفارق .

ولكن كونه — وفي نسخة « لكونه » — بالعقل يكون بمشاركة الصورة .

وتخصيص — وفي نسخة « وتخصص » — صورة دون صورة — لا يكون من ذلك المفارق ، بل لا بد من سبب آخر يجعل بعض المادة أول بقبول صورة دون صورة ، وإلا فالمادة مشتركة للعناصر وذلك بأن يجعلها مستعدة لقبول صورة مخصوصة ، دون أخرى .

وهذا لا يكون في أول الأمر ، إلا من الأجسام — وفي نسخة « إلا الأجسام » — السماوية ؛ إذ تستفيد المواد بسبب القرب والبعد منها ، استعدادات مختلفة .

فإذا استعدت قبلت الصورة من المفارق .

ولأجل — وفي نسخة « ومن أجل » — أن هذه الأجسام السماوية ، متفقة في طبيعة كلية ، وهي التي — وفي نسخة « كلية التي » — تقتضى الحركة الدورية في الكل ، فتفيد المادة الاستعداد المطلق لقبول كل صورة ، من حيث أن لكل واحد منها طبعاً خاصاً — وفي نسخة « طبع خاص » — يوجب لبعضها استعداداً خاصاً ، لبعض الصور — وفي نسخة « الصورة » — ثم تكون الصورة لكل مادة من المفارق .

فإذن أصل المادة الحسية من الجوهر العقلي المفارق .

وكونها محدودة الجهات ، من الأجسام السماوية .

واستعدادها أيضا يكون منها :

ويجوز أن يكون لبعضها أيضا من بعض استعداد للجزيئات - وفي نسخة
« لبعضها أيضا من بعض ، أعنى الاستعداد للجزيئات » -

كما أن النار إذا لاقت - وفي نسخة « لاقى » - الهواء ، أفادته الاستعداد
لقبول صورة النار - وفي نسخة « النارية » - فتفيض عليه من المفارق .
وفرق بين كونه مستعدا .

وبين كونه بالقوة .

إذ معنى القوة أنها تقبل - وفي نسخة « القوة ما تقبل » - الصورة
ونقيضها ومعنى الاستعداد أن يرجح صلاحه لقبول إحدى الصورتين على الخصوص ،
فتكون القوة على وجود الشيء وعدمه بالسواء .

والاستعداد للوجود وحده ، بأن - وفي نسخة « فأن » - تصير إحدى القوتين
أولى من الأخرى .

كما أن مادة الهواء قابلة لصورة - وفي نسخة « للصورة » - النارية ، والمائية
بالسواء . ولكن غلبة البرد يجعلها لقبول صورة المائية أولى ، فتقلب ماء ، لقبول -
وفي نسخة « بقبول » - صورة المائية ، من المفارق ، عند استفادة الاستعداد
من السبب المبرد .

ولثل هذا كانت المادة - وفي نسخة « الصورة » - المجاورة للجسم المتحرك
على الدوام ، أولى بصورة النارية - وفي نسخة « النار » - لمناسبة الحركة للحرارة .
والمادة التي هي أولى بالسكون ، كانت هي البعيدة منها - وفي نسخة « منه » -
فعل - وفي نسخة « فن » - هذا الوجه يكون وجود هذه الأجسام القابلة للكون
والفساد ، أعنى العناصر .

فقد ظهر من هذا سبب الاستعداد الأول الذى للهوى ، بالإضافة إلى الصور
كلها ،

ثم سبب استعدادها الخاص ، بالإضافة إلى الطبايع - وفي نسخة « بالإضافة
الطبايع » - الأربعة .

ثم يحدث بامتزاج هذه العناصر أجسام آخر :
أولها : حوادث الجو من البخار ، والدخان ، والشهب وغيرها — وفي نسخة
 « وغيره » —

وثانيها : المعادن .

وثالثها : النبات .

ورابعها : الحيوان .

وأخر رتبها الإنسان .

وكل هذا يحصل بامتزاج العناصر .
 فمن امتزاج صورة المائية ، والهوائية ، يحدث البخار .
 ومن امتزاج النارية والترابية ، يحدث الدخان .
 فيحصل بالاختلاط الأول — وفي نسخة بدون كلمة « الأول » — حوادث
 الجو ،

ويكون سبب اختلاطها حركات تحصل فيها من الحرارة والبرودة الصادرة من
 الأجسام السماوية ، فستفيد — وفي نسخة « ويستفيد » — الاستعداد منها .
 ثم تفيض الصور من واهب الصور .

فإذا حصل امتزاج أقوى من ذلك ، وأتم ، وانضاف إليه شروط ، حصل
 استعداد لصد الجواهر — وفي نسخة « الجوهر » — المعدنية ، فتفيض تلك الصور
 أيضا — في نسخة بدون كلمة « أيضا » — من واهبها .

فإن — وفي نسخة « وإن » — كان الامتزاج أتم من ذلك ، حصل النبات .

فإن كان أتم حصل الحيوان .

وأتم الامتزاجات — وفي نسخة « بالمزاجات » — مزاج نطفة الإنسان ، الذي له
 استعداد لقبول صورة الإنسانية .

وسبب هذه الاستعدادات — وفي نسخة « هذه الاستعداد » — الحركات
 السماوية والأرضية ، واشتباكها .

وسبب الصور الجوهر المفاوق .

فلا تزال السماويات مفيدة للاستعدادات ، والمفاوق مفيدا — وفي نسخة

« مفيد » - للصور ، حتى يتم بهما دوام الوجود .
وليست هذه الامتزجات بالاتفاق ، بل أسبابها متسقة على نظام ، وهي
الحركات السماوية .

فلذلك ترى بعض الأشياء باقية بأعيانها ، وهي الكواكب .
وبعضها لا يمكن بقاء عينها ، كالنبات والحيوان ، فدبر لبقائها بقاء نوعها ، وذلك
تارة بالتولد من التراب عند حصول الاستعداد بسبب سماوى مخصوص .
وتارة يكون بالولادة ، وهو الأغلب ؛ إذ خلق في كل نوع قوة تترع منه
جزأ يشبه بالقوة ، فيكون سببا لوجود مثله منه .
فهذا سبب حدوث هذه الحوادث .
ولا حادث إلا في مقر فلك القمر .

فأما الأجسام السماوية ؛ فإنها ثابتة على حالة واحدة ، في ذواتها وأعراضها ،
إلا فيما هو أخس أعراضها ، وهو الوضع والإضافة ؛ إذ بمركباتها المتقابلة يحصل
التثليث بين الكواكب ، والتسديس ، والمقارنة ، والمقابلة ، والربيع ، واختلاف -
وفي نسخة « والربيع اختلاف » - مطارح الشعاع - وفي نسخة « ومطارح
الشعاع » - وأنواع من الامتزجات تذكر في علم النجوم ، وليس في قوة البشر
استيفاء جميعها ،

فتكون تلك سببا لاختلاف هذه الامتزجات ، والاستعدادات ؛ لاستفادة
الصور من واهب - وفي نسخة « الصور وواهب » - الصور الذى لا يبخل
بالإفادة .

وإنما لا تحصل الصور منه ، فيما لا تحصل ، لقصور في القابل ، لا لبخل -
وفي نسخة « لا لمنع » - من جهته .

فإذا اختلفت - وفي نسخة « اختلف » - تلك المناسبات السماوية بالنوع ،
حصلت استعدادات مختلفة بالنوع ، وفاضت صور - وفي نسخة « صورة » -
مختلفة ، كصورة الإنسان والفرس والنبات - وفي نسخة « الفرس والإنسان والنبات » -
فإن المادة القابلة لصورة الفرس لا تقبل صورة الإنسان البتة ؛ ولذلك لم يلد فرس
إنسانا قط .

وإذا تفاوتت في القوة مع اتحاد النوع ، أو جبت - في نسخة « أوجب » - تفاوتاً في صفة الاستعداد ، فتفاوتت صورة النوع الواحد ، في الكمال والنقصان .
 فما من حيوان ناقص بعضو ، أو صفة ، إلا ونقصانه لسبب في رحم أمه ، أو في وقت التربية ، أو في أمر ... وفي نسخة « أو في شيء » - من الأمور المتعلقة به . ويكون ذلك السبب بسبب - وفي نسخة « ويكون ذلك بسبب » - آخر ، وكذلك بسببه ، ولا يتسلسل إلى غير نهاية .

وترتقى - وفي نسخة « فترتقى » - بالآخرة إلى الحركات السماوية ،

فحصل من هذا أن الخير فائض على الكل ، من المبدأ الأول بواسطة الملائكة ، حتى وجد كل ما كان في الإمكان وجوده ، على أحسن الوجوه وأكملها ، فكل - وفي نسخة « وكل » - ما هو موجود ، فوجوده كما ينبغي ، ولا يمكن أن يكون أتم منه .

والمادة التي منها الذباب ، لو قبلت صورة أكمل من صورة الذباب ، لفاضت - وفي نسخة « أفاضت » - من واجبها ، إذ لا يحل تمت ، ولا منع ، وإنما هو فياض بالطبع ^(١) ، كما يفيض النور من الشمس على الهواء والأرض ، والمرأة ، والماء ، فيختلف أثره ، حتى لا يظهر في الهواء ، ويظهر على الأرض ، ولا ينعكس منه ^(٢) الشعاع ، ويظهر في المرأة والماء ، وينعكس الإشراق ، لا لتفاوت جاء من ناحية الشمس ، بل لاختلاف استعداد المواد .

وينبغي أن يعلم أن الذباب ، خبر من مادة الذباب لو تركت كذلك ، ولولا أنه كذلك لما وجد .

• • •

فإن قيل : نرى - وفي نسخة « فرى » - الدنيا طافحة بالشرور ، والآفات ، والقواحش ، كالصواعق ، والزلازل ، والطفوفانات .
 وكالسباع وغيرها ،

(١) انظر تهافت الفلاسفة في المسألة الأولى في تفسير معنى قدم العالم عند الفلاسفة .

(٢) التفسير عائد على الأرض .

وكذا في نفوس الآدميين ، من الشهوة والغضب ، وغيرهما ، فكيف صدر الشر من الأول ؟ أيقدر ؟ أم يغير قدر ؟ فإن لم يكن بقدر ، فقد خرج عن قدرة الأول ، ومشيئته — وفي نسخة « ونسبته » — شيء ، فهو من ماذا ؟ — وفي نسخة « فهو مماذا ؟ » — وإن كان بقدر ، فكيف قدر الشر ، وهو خير محض ، لا يفيض منه إلا الخير ؟

فيقال : لا ينكشف سر القدر إلا بذكر معنى الخير والشر .

أما الخير فيطلق على وجهين :

أحدهما : أن يكون خيراً في نفسه . ومعناه أن يكون الشيء موجوداً ، ويوجد معه كماله ، وإذا كان الخير هذا ، فالشر في مقابلته ، عدم الشيء ، أو عدم كماله .

فالشر لا ذات له .

ولكن الوجود هو خير محض .

والعدم شر محض — وفي نسخة بدون كلمة « محض » —

وسبب الشر هو الذي يهلك الشيء ، أو يهلك كمالاً من كمالاته ، فيكون شراً بالإضافة إلى ما أهلكه .

والآخر : أن الخير قد يراد به — وفي نسخة « أن يكون الخير قد يراد به » — من يصدر منه وجود الأشياء وكالها .

والأول خير محض بهذا المعنى ،

إلا أن الأشياء بهذا الاعتبار أربعة أقسام :

الأول : ما هو خير محض لا يتصور أن يصدر منه شر .

والثاني : ما هو شر محض ، لا يمكن أن يكون منه خير .

والثالث : ما يوجد منه الخير والشر ، ولكن الخير ليس بأغلب

والرابع : ما يكون الخير منه أغلب — وفي نسخة « ما يكون منه الخير أغلب » —

أما الأول : فقد فاض من الأول ، وهي الملائكة ، فلإنها أسباب للخيرات ،

لا يكون منها شر .

وأما الثاني : - وفي نسخة « والثاني » - لم يوجد منه ، وهو ما لا يتصور أن يكون فيه خير ، بل هو شر محض .

وأما الثالث : فهو الذي غلب - وفي نسخة « الغالب » - فيه الشر ، فحقه أن لا يوجد أيضاً ؛ إذ احتمال الشر الكثير ؛ لأجل الخير القليل ، شر وليس بخير .

وأما الرابع : - وفي نسخة « وأما القسم الرابع » - فينبغي أن يوجد ، وذلك مثل النار مثلاً ؛ فإن فيها قوامة عظيمة للعالم ؛ إذ لو لم تخلق لاختل نظام العالم ، وعظم الشر في اختلاله .

ولو خلق لكان لا محالة يحترق ثوب الفقير ، لو انتهى إليه بمصادمات الأسباب . وكذلك المطر إن لم يخلق ، بطلت الزراعة وخرب العالم ، ولو خلق فلا بد أن يخرب سطح بيت العجوز إذا نزل عليه

وليس يمكن خلق مطر يميز في نزوله بين موضع وموضع ، فلا يقع على السطوح ، ويقع في الزرع الذي في جواره ؛ فإن هذا فعل من مختار .

وصورة الماء بمجرد الماء ، من غير امتزاج لا تقبل صورة الحياة - وفي نسخة « وصورة الماء بمجرد الماء لا تقبل صورة الخيرية من غير امتزاج لا تقبل صورة الخيرة » - ولو مزج بغيره وجعل حيواناً ، لكان لا يحصل منه فائدة الماء بكماها - وفي نسخة « لكماله » - كما لم يحصل من هذه الحيوانات .

فالفيد للخير بين أن يخلق المطر لخير العالم - وفي نسخة « العام » - ولا يعاب بالشر النادر الذي يتولد منه ، ويلزم بالضرورة منه - وفي نسخة « ويلزم بالضرورة » -

وبين أن لا يخلق المطر ليصير الشر عاماً وإذا قوبل هذا بذلك ، علم قطعاً أن الخير في أن يخلق ، ومن هذا خلق زحل ، والمريخ ، والنار ، والماء ، والشهوة ، والغضب ، فإن هذه أمور لو لم تكن ، لبطل بسبب فقدها خير كثير ، ولا يمكن خلقها إلا ويلزم منها شر قليل .

وعلم أن ذلك مما يلزم منه ، مرضى به ، فالخير مقضى به بالذات ، والشر مقضى به بالعرض . وكل بقدر .

فإن قيل : كان ينبغي أن يخلق بحيث يكون خيراً محضاً .

فيقال : معنى هذا السؤال أنه كان ينبغي أن لا يخلق هذا القسم ؛ لأن القسم الذى هو خير محض ، فقد وجد ، وبنى فى الإمكان ما لا يتمحض خيره ، ولكن يكثر خيره ويقبل شره ؛ فكان - وفى نسخة « وكان » - الخير فى وجوده لا فى عدمه .

فلو لم يكن كذلك ، لم يكن هذا القسم .

فمضى هذا السؤال أن النار ينبغي أن تخلق بحيث لا تكون ناراً ، وزحل - وفى نسخة « أو زحل » - بحيث لا يكون زحلا ، وهو محال .

فإن قيل : فلم قلتم - وفى نسخة « قلت » - : إن الشر قليل ،

قيل : - وفى نسخة « قلنا » - لأن الشر عبارة عن الهلاك والتقصان ، ومعناه عدم ذات ، أو عدم صفة ذات هو كمال بالذات . وهذا يستحيل فى حق الملك والملك كما سبق . ولا يوجد هذا إلا من حيث توجد الصور المتضادة ، وهى العناصر ؛ إذ يعدم بعض الصور بعضاً ، لتضادها لا محالة ، فلا يكون ذلك إلا فى الأرض ،

ولو كان الشر عاماً فى كل الأرض ، لكان الأرض كلها قليلة - وفى نسخة « لكان قايلا ، إذ كل الأرض قليلا » - بالإضافة إلى الوجود .

فكيف . . . ؟ والسلامة غالبية - وفى نسخة « عادية » - وإنما توجد هذه الشرور ، فى حق الحيوانات ، وهى أقل ما فى الأرض ، ثم لا يوجد إلا فى أقل الحيوانات ؛ إذ أكثرها يسلم - وفى نسخة « ليسلم » - والذى لا يسلم فإنه فى أكثر أحواله - وفى نسخة « أحواله » - يسلم - وفى نسخة « ليسلم » - وإنما يتغير فى بعض الأحوال ، أو فى بعض الصفات لا فى الكل .

فلا يخفى أنه نادر بالإضافة إلى الخير .

وعلى الجملة ، فكل هذا لا يرجع ، إلا إلى فساد أحوال الذات ، والخوف من عدم الذوات ، حيث يتصور الخوف أشد من الخوف من عدم الصفات .

فالشر هو عدم . وإدراك العدم هو الألم - وفى نسخة « العدم الألم » - والخير هو الكمال ، وإدراكه هو اللذة .

فقد اتضح

كيفية صدور هذه الموجودات من الأول ،

وكيفية ترتيبها - وفي نسخة « ترتيبها » -

وكيفية دخول الشر فيها .

وكيفية دخوله تحت القضاء والقدر . وإنما منع من ذكر سر القدر ؛ لأنه

يَوْمٌ عِنْدَ الْعَوَامِ عَجْزٌ .

فإن الصواب في أن يلتقى إليهم : أن الأول قادر على كل شيء ؛ ليجب ذلك

تعظيماً في صدورهم .

فلو فصل وقيل : لا ، بل هو قادر على كل شيء ممكن - وفي نسخة « كل

ممكن » -

وقسمت الأمور

إلى ممكنة

وغير ممكنة

وقيل : إن خلق النار بحيث يطبخ به - وفي نسخة « إن خلق النار هي بصفة

النار ، بحيث يطبخ به » - الطبخ ، ويذاب به الجواهر ، ولكنه لا يحرق حطب

الفقير ، إذا وقع في داره : غير ممكن ، لظنوا أن ذلك عجز ، بل لو قيل لبعضهم :

إنه لا يقدر على خلق مثل نفسه ، ولا على الجمع بين السواد والبياض ، لظن

أن ذلك عجز .

فهذا هو سر القدر ، على ما قيل ، والله أعلم بالصواب

• • •

انتهى قسم الإلهيات وبليه قسم الطبيعيات

الفن الثالث

الطبيعيات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفن الثالث

في الطبيعيات*

قد - وفي نسخة « وقد » - ذكرنا أن الموجود ينقسم إلى جوهر وعرض .
والعرض ينقسم :
إلى ما يفهم من غير إضافة إلى الغير ، كالكمية ، والكيفية .
وإلى ما لا يفهم إلا بالإضافة - وفي نسخة « وإلى ما يفهم بالإضافة » -
وهو متفرع على الجوهر ، والكيفية ، والكمية .
وأن العلم بالجواهر والعرض ، وأحكام الوجود ، من الإلهيات .
وأن التقسيم ينزل منه إلى الكمية التي هي موضوع الرياضيات
وإلى ما يتعلق بالمواد تعلقاً لا يقبل التجريد ، عنها - وفي نسخة
« عنه » - في الوهم والوجود . وهو موضوع نظر - وفي نسخة « لنظر » - الطبيعيات ؛
فإنه يرجع إلى النظر في جسم العالم من حيث وقوعه في التغير والحركة والسكون .
فينحصر مقصوده في أربع مقالات :
واحدة : فيما يلحق سائر الأجسام ، وهي أعم أمورها ، كالصورة ، والهولي ،
والحركة ، والمكان ؛
والثانية : فيما هو أخص منه - وفي نسخة « والثانية : أخص منه » - وهو
نظر في حكم البسيط من الأجسام .
والثالثة : النظر في المركبات ، والمترجات .
والرابعة : النظر في النفس النباتي ، الحيواني - وفي نسخة « والحيوان » -
والإنساني ؛ وبها يتم الغرض .

* في نسخة « البسمة » بعد قوله (الفن الثالث في الطبيعيات)

المقالة الأولى

في ما يعم سائر الأجسام

وهي أربعة : الصورة ، والهيوئى ، إذ لا ينفك عنهما جسم — وقد ذكرناهما —
والحركة ، والمكان .

فلا بد — وفي نسخة « ولا بد » — الآن من ذكرهما .

القول في الحركة

ولا بد من بيان حقيقتها ، وبيان أقسامها :

أما — وفي نسخة « فأما » — الحقيقة : فالمشهور أن الحركة تطلق على الانتقال
من مكان إلى مكان فقط ، ولكن صارت — وفي نسخة « صار » — باصطلاح
القوم عبارة عن معنى أعم منه ، وهو السلوك من صفة إلى صفة أخرى تصيراً
— وفي نسخة « تغيراً » — إليه على التلويح .

وبيانه : أن كل ما هو بالقوة ، وأمكن أن يصير بالفعل ينقسم — وفي نسخة
« منقسم » — :

إلى ما يصير بالفعل دفعة واحدة ، كالأبيض يسود دفعة ، وكالمظلم يستنير
دفعة ، استنارة مستقرة واقفة لا تزيد .

ولمّا ما يصير بالفعل تدريجياً ، فيكون له بين القوة المحضة ، وبين الفعل المحض سلوك . ويتدرج في الخروج من القوة إلى الفعل .
 ولا - وفي نسخة « لا » - يكون هو محض القوة ؛ لأنه ابتداءً في الخروج منها .
 ولا محض الفعل ؛ فإنه لم يتنه بعد إلى الحد الذي هو المقصود ، وإليه التوجه ، كالمظلم مثلاً وقت الصبح يستنير تدريجياً .
 فلا يكون نيراً - وفي نسخة « النور » - بالقوة المحضة ، إذا ابتداءً بالوجود .
 ولا - وفي نسخة « فلا » - يكون بالفعل المحض ؛ لأن الحد الذي هو المقصود - وفي نسخة « من المقصود » - بالحصول لم يحصل .
 وكذلك إذا ابتداءً الجسم بالاسوداد ، مفارقاً للبياض ، فما دام سالكاً بين السواد والبياض - وفي نسخة « بين البياض والسواد » - يسمى متحركاً ، أى يتغير - وفي نسخة « أى متغيراً » - على التدرج .
 والانتقال من حال إلى حال ، إنما يقع في المقولات العشر لا محالة .

قسمة أولى للحركة

- وفي نسخة بدون عبارة « قسمة أولى للحركة » -
 ولا تقع الحركة من جملتها إلا في أربعة - وفي نسخة « أربع » - :
 الحركة المكانية .
 والانتقال في الكمية .
 وفي الوضع .
 وفي الكيفية .
 أما المكان فلا يتصور فيه - وفي نسخة « منه » - الانتقال دفعة ؛ إذ المكان قابل للانقسام ، والجسم كذلك . فلإنما يفارق مكانه جزءاً بعد جزء . ويتقدم البعض منه على البعض .
 لا يتصور إلا كذلك .

ففي الكون في المكان حركة ، وكذا في الوضع ، وهو الانتقال من الجلوس إلى الاضطجاع .

وكذا الانتقال من الكمية ، بأن يكبر الشيء أو يصغر ،
وكأن كل واحدة - وفي نسخة « واحد » - من حركة الوضع والكمية أيضاً لا يخلو عن الحركة المكانيّة .
وأما الكيفية فيجوز فيها - وفي نسخة « فيه » - الانتقال دفعة ، كما لو اسود دفعة ، ويجوز فيه الحركة ، وذلك بأن يسود تدريجاً .
وأما الانتقال في الجوهر ، فلا يتصور فيه الحركة ، فالماء يستحيل هواء دفعة ، والنطفة يستحيل إنساناً دفعة .

وبرهانه : أنه إذا ابتدأ بالتغير - وفي نسخة وفي التغير « - فلا يخلو :
إما أن يبقى النوع الذي كان .
أو لم يبق

فإن بقي فهو بعد غير زائل - وفي نسخة « مزابل » - عما كان عليه ؛ إذ هو إنسان مثلاً . ولا يتصور تفاوت في الجوهر ، فلا يكون إنسان أشد إنسانية^(١) من آخر ، بخلاف السواد .

(١) قد يبدو أن في هذا الكلام غرضاً ؛ فإن الإنسان هو : الحيوان الناطق ، وإذا لم يتصور التفاوت في الحيوانية ، باعتبارها جواهرها ، فقد يتصور في الناطقية ؛ لأنها التفكير ، والتفكير قابل للتفاوت ، بل التفاوت واقع بالفعل ، في الناس الدكي ، والنبي ، ومن هو بينهما .
ولكن الواقع أن الفصل المميز للحيوان ، والمكمل لحقيقة الإنسان ، ليس هو النطق بمعنى التفكير ، ولكن هو الجوهر الناطق . فالإنسان - عنه من يرى أنه حيوان ناطق - مركب من جوهريين :
أحدهما : هو الحيوان ؛ أعني الجسم النامي ، الحساس ، المتحرك بالإرادة .
والثاني : هو الجوهر المجرد عن المادة ، ومن طبع الجوهر المجرد عن المادة - عند من يقول به - أنه عاقل ، عالم ، مفكر .

وكما أن تعطّل الحساسية في الحيوان لمرض ، أو حذر ، لا يخرجها عن كونه حيواناً ؛ لأنه لا يزال حساساً بالقوة ، أي قابلاً للحس ، لو زال المانع .
فأيضاً لو تعطّل التفكير لمانع ؛ فإن ذلك لا يخرج الإنسان عن كونه إنساناً ؛ لأنه لا يزال مفكراً بالقوة ، أي قابلاً للتفكير لو زال المانع :

ومن حيث إن (الناطق) - في قولنا : الإنسان حيوان ناطق - إنما يعني جوهراً مجرداً من شأنه التفكير ، وليس معنى مجرد التفكير ، كما يوهمه اعتباره وصفاً للحيوان ؛ فإنه يصبح كالحيوان - من حيث

وإن زال النوع بالكلية ، فهو زائل بالكلية .

فإذن الجوهريّة تغيرت عن النوعية — وفي نسخة « تغيرت بها عن النوعية » — والاستحالة من النوع مزيلة للنوع .

فإن كان النوع باقياً ، كانت الاستحالة في العرض : لا في الفصل والجنس ، أعني أنه لا في الحلو والحقيقة .

والحركة المستديرة حركة في الوضع لا في المكان ؛ لأنه — وفي نسخة « لأنها » — لا يفارق المكان ، بل يدور في المكان نفسه — وفي نسخة « بل تدر في مكان نفسها » —

أنه جوهر مثله ، وإن كان الحيوان جوهراً مادياً ، والناطق جوهراً مجرداً — غير قابل للتفاوت .
فإذن الإنسانية — من حيث إنها مركبة من جواهر — هي غير قابلة للتفاوت .

ولعله قد ظهر من هذا التحليل أن التمييز الصحيح في تعريف الإنسان هو : حيوان وناطق ، بالمطف ؛ لأن ترك اللفظ يوجب أن الناطق صفة للحيوان ، وظل هذا الاعتبار يكون هناك جوهراً واحداً ، هو جوهر الحيوان الموصوف بأنه ناطق ، كما في قولنا : رأيت شقيقاً الشاعر ؛ فإن شقيقاً جوهر ، والشاعر ليس جوهراً آخر ، ولكنه وصف قائم به ، وليس الحال كذلك في قولنا : الإنسان حيوان ناطق ؛ فإنه ليس هناك جوهر واحد هو الحيوان ، موصوف بأنه مفكر . بل هناك جوهر هو الحيوان الذي يتحلل بالموت ، وجوهر آخر مجرد هو الذي يبقى بعد الموت . ومن مجموعهما يتكون ما يسمى بالإنسان . وإن الجوهر المجرد هو في نظر الفلاسفة ، أهم عنصرى الإنسان ؛ لأنه الذى يبقى بعد الموت ، وهو الذى يعث وحده ، بناء على قولهم بالبعث الروحاني فقط .

وإذن فلا يمثل أن تكون كلمة (الناطق) في تعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق ، دالة على مجرد وصف قائم بجوهر الحيوان . وإلا لزم من فناء صورة الحيوانية وتحلل مادتها إلى غير رجعة كما يقول الفلاسفة المسلمون ، زوال الإنسان إلى غير رجعة ، مع أنهم يقولون : إنه رغم تحلل جسم الإنسان بالموت إلى غير رجعة ، فالإنسان باق في عنصره الناطق المفكر بقاء سرمدياً ؛ لأنه يستحيل فناء المجرّدات عندهم .
فظهر من هذا أمران :

أولهما : عدم التفاوت في الإنسانية ، ما دامت مركبة من جواهر — هي الحيوان أى الجوهر المادى — والناطق — أى الجوهر المجرد عن المادة — إذ الجواهر لا تقبل التفاوت .

الثاني : أن كلمة (الناطق) في تعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق ليست تسمى وصفاً للحيوانية ، ولكنها تسمى الدلالة على جوهر مجرد عن المادة يخالف لطبيعة الجوهر المادى الذى تتكون منه الحيوان ، ومن اجتماعهما على طريقة يصرح الفلاسفة أنفسهم بأن الله وحده هو الذى يعلم حقيقتها ، يتكون ما يسمى بالإنسان ، وهو هذا الإنسان الذى فراه يذهب ونجى ، وإن كان في الحياة الآخرة عندهم سيتخلص من أسد عنصره ، وهو العنصر الحيوانى المادى . وإن كان اعتبار هذا العنصر المادى جزءاً ، من الإنسان ، مع ادعاء أن الإنسان سيتخل عنه في الحياة الآخرة ، أمراً غير منطوق .

والسواء الأقصى ليس له مكان كما سيأتى ، وهى متحركة - وفى نسخة « وهو متحرك » -

وأما الكمية : فيتصور فيها حركتان :

إحداهما : بالغذاء ، وذلك بالنمو - وفى نسخة « وهو النمو » - والذبول .

والأخرى بغير غذاء ، وهو التخلخل والتكاثف .

والنمو بالغذاء ، هو أن يستمد الجسم المغتذى من جسم آخر قريب منه ، بالقوة ، فيتشبه به بالفعل ، وينمو به الجسم إلى تمام النشوء .

والذبول هو أن ينقص الجسم ، لإسبب تخلخل أجزائه ، بل بسبب فقد غذاء - وفى نسخة « أجزائه وفقد غذاء » - يسد مسد ما يتحلل - وفى نسخة « يحلل » - منه .

وإنما يحتاج إلى الغذاء جسم يتحلل منه على الدوام شىء بسبب احتفاف - وفى نسخة « احتطاف » - الهواء المحيط به ، لرطوبته ، وبسبب إذابة الحرارة الفريزية إياه ، فيكون الغذاء جابراً لما يتحلل - وفى نسخة « تحلل » - منه دائماً .

وأما التخلخل - وفى نسخة « التخلل » - فهو - وفى نسخة « وهو » - أن يتحرك الجسم إلى الزيادة - من غير مدد من خارج ، ولكن يكبر - وفى نسخة « سيكبر » - فى نفسه ، من غير أن يقبل شيئاً من خارج ، بأن - وفى نسخة « بل » - يقبل مقداراً أكثر من مقداره الأول ، كالماء يسخن فيكبر ، وإذا - وفى نسخة « فإذا » - سد رأس الإناء لم يتسع له ، فينكسر .

وكالطعام فى البطن يتنفخ ، ويتبخر فيعظم مقداره فيكبر البطن بسببه متنفخاً .

• • •

وإذا بان أن الهيولى ليس لها مقدار بذاتها ، وأن - وفى نسخة « وإنما » - المقدار عرض لها ، لم يكن بعض المقادير أولى بها من بعض ، حتى يتبين لها قبول مقدار مخصوص ، بل لا يستحيل أن يقبل أقل أو أكثر ، وإن لم يكن ذلك جزافاً ، وكيف كان ، ولكن إلى حد معلوم .

وأما التكاثف ، فهو حركة إلى التقصان ، لقبول مقدار - وفى نسخة « المتدار » - أصغر من غير إبانة شىء منه - وفى نسخة « من غير إبانة منه » - كالماء إذا جمد صار أصغر .

قسمة ثانية

للحركة باعتبار سببها

الحركة تنقسم :

إلى ما هو بالعرض .

أو بالقسر .

أو بالطبع .

فالذى - وفى نسخة « فالى » - بالعرض هو أن يكون الجسم ، فى جسم آخر ، فيتحرك الجسم المحيط ، ويحصل فى الجسم المحاط به حركة - وفى نسخة « المحاط حركة » - بمعنى أنه ينتقل من مكانه - وفى نسخة « ينتقل مكانه » - العام دون الخاص ، كالكوز الذى فيه ماء - وفى نسخة « الماء » - إذا نقل ؛ فإن الماء فى مكانه الخاص ، وهو الكوز لم ينتقل - وفى نسخة « لم ينتقل » - ولكن لما انتقل الكوز ، من بيت إلى بيت ، صار الماء أيضاً منتقلاً - وفى نسخة « الماء منتقلاً » - من بيت إلى بيت والمكان - وفى نسخة « منتقلاً من البيت والمكان » - الخاص للماء هو الكوز ، دون البيت .
فحركة الماء بالحقيقة ، هو أن يخرج من الكوز .

• • •

وأما القسرى : فهو أن يترك - وفى نسخة « يتبدل » - مكانه الخاص ، ولكن بسبب خارج من ذاته ، كانتقال السهم بالقوس ، وانتقال الشيء بما يجذبه ، أو يدفعه ، كما ينتقل الحجر إلى فوق ، إذا روى إلى فوق .
وأما الطبيعي : فهو أن يكون له من ذاته ، كحركة الحجر إلى أسفل ؛ والنار إلى فوق ، وكتبرد الماء طبعاً ، إذا سخن قسراً .
وهذا لأن الجسم إذا تحرك ، فلا بد له من سبب .

وصيه إن كان خارجاً من ذاته ، يسمى - وفي نسخة «سمى» - قسراً .
 وإن لم يكن خارجاً من ذاته ، يسمى - وفي نسخة «سمى» - طبعاً . ولا شك
 أنه - وفي نسخة « في أنه » - لا يتحرك من ذاته ؛ لكونه جسماً ؛ إذ لو كان
 كذلك ، لكان متحركاً دائماً ، ولكان لكل جسم على وجه واحد ؛ بل لمعنى يزيد
 عليه ، يسمى ذلك المعنى (طبيعة) .

ثم ينقسم :

إلى ما يكون بغير إرادة ، كحركة الحجر إلى أسفل ، فيختص - وفي نسخة
 « فيختص » - باسم الطبع ، إن اتحد نوعه .

وإن تحرك إلى جهات مختلفة ، يسمى نفساً نباتياً ، كحركة النبات :

وإن كان مع إرادة ، وكان في جهات - وفي نسخة « إرادة في جهات » -
 مختلفة ، يسمى نفساً حيوانياً - وفي نسخة « سمي حيوانياً » -

وإن كانت الجهة متحدة ، كحركة الفلك ، يسمى نفساً ملكياً ، أو فلكياً .

فإن قيل : فلم قلت - وفي نسخة « قلم » - بأن حركة الحجر والنار طبيعي ،
 فلعل الحجر يدفعه الهواء إلى أسفل ، أو تجذبه الأرض إلى نفسها - وفي نسخة
 « إلى نفسه » - والزرق المملوء من هواء - وفي نسخة « المملوء هواء » - في الماء ،
 إنما يصعد ؛ لأن الهواء يجذبه ، أو لأن الماء يدفعه .

قيل : - وفي نسخة « فيقال » - برهان بطلان ذلك - وفي نسخة بدون
 كلمة « ذلك » - أنه لو كان كذلك ، لكان الصغير أسرع حركة من الكبير ؛
 فإن جذب الصغير ودفعه ، أيسر .

والأمر بالضد من هذا ، فدل أنه من ذاته ، وإلا لما اشدت لكبر - وفي نسخة
 « بكبر » - ذاته ، وضعف بصغر ذاته .

قسمة ثالثة

للحركة

— وفي نسخة بلون عبارة « للحركة » —

- الحركة تنقسم :
- إلى مستديرة ، كحركة الأفلاك .
- وإلى مستقيمة : كحركة العناصر :
- والمستقيمة تنقسم :
- إلى ما هو إلى المحيط عن الوسط . ويسمى خفة .
- وإلى ما هو إلى الوسط ، ويسمى ثقلا :
- وكل واحد ينقسم :
- إلى ما هو إلى الغاية ، كحركة النار إلى المحيط ، والأرض إلى المركز .
- وإلى ما هو دونه ، كحركة الهواء من الماء إلى ما فوقه ، وكحركة الماء من الهواء ، إلى ما فوق الأرض .

• • •

- فالحركة باعتبار الوسط ثلاث حركات :
- حركة على الوسط : وهي الدورية .
- وحركة عن الوسط .
- وحركة إلى الوسط .

القول في المكان

القول في المكان طويل ، ووجيزه أن له بالاتفاق أربع خواص :
أحدها^(١) : أن الجسم ينتقل منه إلى مكان آخر ، ويستقر الساكن في
أحدهما .

والثاني : أن الواحد منه لا يجتمع فيه اثنان ، فلا يدخل الخل في الكوز ،
مالم يخرج الماء ، ولا يدخل الماء ، مالم يخرج الهواء .
والثالث : أن فوق وتحت — وفي نسخة « أن فوق وأن تحت » — إنما يكونان
— وفي نسخة « يكون » — في المكان لا غير .

والرابع : أن الجسم يقال : إنه فيه . فهذا غلط من ظن أن المكان هو الهيولى ؛
لكون الهيولى قابلاً لشيء بعد شيء : كما أن المكان كذلك .
وهو خطأ ؛ لأن الهيولى ، هو قابل للصورة .
والمكان عبارة عما يقبل الجسم ، لا الصورة .
وظن فريق أنه الصورة ؛ لأن الجسم يكون في صورة غير مفارقة — وفي نسخة
« مفارق » — له

وهو غلط ؛ لأن الصورة لا تفارق عند الحركة ، وكذا الهيولى ، والمكان يفارق
بالحركة .

• • •

وقال فريق : مكان الجسم ، هو مقدار البعد الذي بين طرفي الجسم ، فكان
الماء : هو الذي بين طرفي مقعر الكوز ، وهو الذي يشغله الماء .
ثم اختلف هؤلاء :
فقال فريق : يستحيل تقدير هذا البعد خالياً ، بل لا يكون إلا ملاء .

وقال أصحاب الخلاء : يجوز أن يفرغ هذا البعد عن جسم يملؤه ، فثبتوا خلاء وراء سطح العالم لا نهاية له ^(١) ، وأثبتوا في داخل العالم خلاء أيضاً ، ولا بد من إبطال تقدير إمكان الخلاء — وفي نسخة « ولا بد من إبطال تقديم الخلاء »

• • •

أما المذهب الأول : وهو أن المكان هو البعد ، فلإنما يستقيم لو فهم أن بين طرفي الكوز بعداً ، يستوى — وفي نسخة « استوى » — بعد الماء الذي فيه ، أو الهواء . فعند ذلك يكون مكاناً للماء ، أو الهواء . وذلك ليس بمعلوم ؛ فإن المشاهدة ليست تدل ، إلا على بعد الجسم الذي في الكوز . فأما بعد آخر مداخل له ، فلا .

فإن قيل : لو قدرنا خروج الماء ، من غير دخول الهواء ، لبي البعدين الطرفين — وفي نسخة « طرفين » —

فهذا ليس بحجة ، وإن كان صادقاً ؛ لأنه بناء على محال ٣٤٢ ؛ إذ يستحيل أن يخرج الماء ، من غير دخول الهواء .

والصادق إذا ابتنى على محال ، لم يكن صادقاً ، دون ذلك المحال . فلإنك لو قلت : الخمسة لو انقسمت بمنساويين ، لكان زوجاً ، فهو صادق ، ولكن لا يجوز أن يتوصل به إلى أنه زوج .

فكذلك لو خلا الكوز ، لكان فيه بعد ، ولكن المقدم محال ، فالتالي لا يلزم منه ^(٢) .

فهذا من حيث المطابقة ليفهم ، قاله .

• • •

(١) هذا يعني عدم نهاية البعد .

(٢) التعبير ؛ (لا يلزم منه) غير دقيق ؛ لأنه مادام هناك ارتباط حقل صحيح بين المقدم والتالي ، لا يصح أن يقال : إن التالي لا يلزم من المقدم ؛ لأن اللزوم حاصل بمعنى أنه لو وقع المقدم ، لوقع التالي .

والأول أن يقول في التعبير ، (فالتالي لا يحصل ولا يقع) أي لأن وقوعه وحصوله موقوف على وقوع المقدم ، والمقدم محال ، والموقوف وقوعه على وقوع المحال ، يكون محال الوقوع . ولكن رغم استحالة وقوعه ، فهو لازم للمقدم ، واستحالة الوقوع لا تبرر في التلازم .

وأما - وفي نسخة «أما» - البرهان على استحالته : فهو أن يُبعد الجسم بين طرفي الكوز معلوم ؛ فإن فرض بُعد آخر ، فقد دخل في بعد الجسم . والأبعاد يستحيل تداخلها ، بدليل أن الأجسام لا تتداخل .

وليس ذلك لكونها جوهرًا ؛ لأن البعد عند هؤلاء قائم بنفسه ، فهو جوهر ، ومع هذا دخل في الجسم .

ولا لكونه بارداً أو حاراً ، أو غيره من الأعراض ؛ إذ لو كان كذلك ، لحاز التداخل عند عدم تلك الصفة ، فلا سبب له ، إلا أنه ذو بعد ، والأبعاد لا تتداخل .

ومعناه أن ما بين طرفي الصندوق مثلا ذراع من الهواء . وهذا الجسم أيضاً ذراع ، فلو دخل فيه دون خروج الهواء ، لكان قد صار الذراعان - وفي نسخة « ذراعان » - ذراعاً واحداً ، مع وجود الجسمين المنزوعين ، ويستحل أن يصير ذراعان ذراعاً واحداً ، وكما يستحيل - وفي نسخة « الذراعان ذراعاً واحداً ، وكما يستحيل » - هذا في ذراع هو هواء ، يستحيل في غيره .

فإذن لا يتداخل بعدان ؛ فإنه إن أريد بالتداخل أن أحدهما انعدم وبقي الآخر ، فهذا انعدام .

وإن أريد بقاؤهما جميعاً ، رجع إلى أن ذراعين ، ذراع واحد ، وهو محال ؛ ولأنه إذا قدر البعدان جميعاً موجودين ، فم تعرف الاثنينية ؟

والدليل الذي أبطل دعوى سوادين في محل واحد ، يبطل هذا ؛ فإن الاثنينية لا تفهم إلا بعد مفارقة الواحد الآخر ، بعرض من الأعراض كما سبق برهانه .

فإذا تداخل البعدان جميعاً ، وأحدهما لا يفارق الآخر . فأى فرق

بين قول القائل : إن ها هنا بعدين .

وبين قوله : ثلاثة أبعاد ، وأربعة أبعاد .

وهذا محال .

ولا يجوز الفرق بوصف كان موجوداً وعدم حالة التداخل ؛ لأن المعلوم لا يوقع التفرقة بين الشيتين .

أما بطلان الثاني : وهو إبطال الخلاء ، فـ « فـ » وفي نسخة « فيها » — ذكرنا أيضاً كفاية ؛ لأن فيه قولاً بتداخل الأبعاد ؛ ولكننا نزيد أدلة .
الأول : أن الخلاء إنما يقع في الأوهام من الهواء ؛ لأن الحس لا يدركه ، فيظن الإنسان أن الكوز الذي لا ماء فيه فارغ خال ، فيغرس في الأوهام تصور الخلاء ؛ فإن ما توهمه أرباب الخلاء ، هو شيء مثل الهواء ؛ لأن له مقداراً مخصوصاً ، وهو قائم بنفسه . وهو منقسم .

ونحن لا نريد بالجسم إلا ما وجد فيه هذه الصفات ، وبهذا الاعتبار كان الهواء جسماً ، فالخلاء ليس عدماً محضاً ؛ فإنه يوصف بأنه صغير وكبير ، ومسدس ومربع ، ومستدير .

وأن هذا الخلاء يتسع للزراعين من الماء لا أكثر منه ، ولو كان أقل منه فلا يطابقه — وفي نسخة « فلا مطابقة » —

والنبي المحض لا يوصف بمثل هذه الأوصاف ، فهو موجود قائم بنفسه ، ليس بعرض ، وله مقدار ، ويقبل القسمة . ونحن لا نعي بالجسم إلا هذا ، بدليل الهواء .

الثاني : أنه لو كان الخلاء موجوداً ، لكان الجسم فيه غير ساكن ولا متحرك .
 والثالث محال ، فالقدم محال .

وإنما قلنا : إن السكون في الخلاء محال ؛ لأن السكون :

إما أن يكون بالطبع .

أو بالقسر .

فإن فرض سكون الجسم في جزء من الخلاء بالطبع ، فهو محال ؛ لأن أجزاء الخلاء متشابهة — وفي نسخة « متشابهة » — لا اختلاف فيها .

وإن فرض بالقسر ، فإنما يكون بالقسر ، إذا كان له موضع آخر ملائم ، على خلاف ما هو فيه .

وإذا انتفى الاختلاف ، انتفى الافتراق في حق الطبع . والقسر بعد الطبع .

وأما الحركة في الخلاء ، فهو أيضاً محال بدليلين :

أحدهما : ما ذكرنا ، فإنه إن كان بالطبع ، فكأنه يطلب موضعاً مخالفاً لما كان فيه .

ولا اختلاف فيه ، وكذا القسر .

والثاني : أنه لو كان في الخلاء حركة ، لكان أرق غير زمان ، وهو محال . فالقدم محال . ووجه استحالته ما قد سبق أن كل حركة في زمان ؛ لأن كونه في الجزء الأول قبل كونه في الثاني لا محالة .

ولأنما لزم هذا المحال ؛ لأن الحجر يتحرك إلى أسفل في الهواء ، أسرع من أن يتحرك في الماء ؛ لأن الهواء أرق ، وممانعته ودفعه أقل .

ولو صار الماء ثخيناً بدقيق أو غيره ، لصارت حركة الحجر فيه أبطأ أيضاً ، لما يحصل فيه من الممانعة والدفع .

فنسبة الحركة إلى الحركة ، في السرعة والبطء ، كنسبة الرقة إلى الثخانة ، في الممانعة والدفع .

فإذا فرضنا حركة في خلاء ، مائة ذراع مثلاً ، في ساعة .

ثم فرضنا حركة ذلك - وفي نسخة « تلك » - الجسم ، مع تقدير وجود الهواء ، أو الماء ، في تلك المسافة ، فلا بد أن يكون أبطأ .

فلنقدر أنه في عشر ساعات .

فلو قدرنا الماء بشيء بدل الماء ، أرق منه وألطف منه - وفي نسخة « بدون عبارة » وألطف منه - إلى حد تكون نسبته في الممانعة إليه ، العشر ، فتكون الحركة في ساعة ، فيؤدى إلى مساواة الحركة ، مع وجود أصل المنع للحركة ، في الخلاء ، مع عدم المنع .

وإذا كان التفاوت في قدر المنع ، يوجب التفاوت في الحركة ، فالتفاوت في وجود المنع وعدمه ، كيف لا يوجب ؟

وهذا برهان قاطع يثبت ما ذكرنا من لزوم اشتغال كل جسم على ميل فيه .

الثالث : وهو من العلامات الطبيعية على إبطال الخلاء ، أن العباس من الحديد إذا أتى على الماء ، لم يفص فيه ، ولا سبب له إلا أن الهواء متشبث

بمقره ؛ فإنه لو غاص الطاس ، فالهواء لا يساعده ، حتى يحصل في حيز الماء ؛ لأنه يطلب الصعود من حيزه .

ولو انفصل عنه ، واستمسك في حيزه ، وغاص الطاس ، حصل خلاء بين سطح الطاس ، وسطح الهواء المنفصل ، وهو محال .

وعلى - وفي نسخة « على » - هذا بنيت السفينة ؛ ولذلك لو خرج الهواء من الطاس ، أو السفينة ، وملى بماء لرسب

وكذلك كوبة الحجام ، تخرج الهواء بالمص ، فتجذب معه بشرة المحجوم ؛ لأنه لو لم ينجذب لحصل خلاء ، وهو محال .

وكذلك سراقه الماء ، يتأسك الماء فيها مع التنكيس كذلك ، فلو خرج الماء ، لم يجد في أسفل السراقه ما يستخلفه ؛ فيخلو ، ويستحيل وجود الخلاء ، وانفصال سطوح الأجسام بعضها من بعض ، من غير خلف .

وكذلك القارورة ، قد توضع على الماون وضماً مهنماً ، ثم يرتفع الماون برفعها . إلى غير ذلك من جملة الحيل ، التي - وفي نسخة بدون كلمة « التي » - بنيت على استحالة الخلاء .

فإن قيل : ما حقيقة المكان ؟

قيل : ما استقر عليه رأى أرسطاطاليس هو الذي أجمع - - وفي نسخة « دفع » - عليه الكل وهو أنه عبارة عن سطح الجسم الحاوي ، أعنى سطح الباطن المماس للمحوى - وفي نسخة « للمحوى عليها » - لأن العلامات الأربعة المذكورة ، موجودة فيه . وكل ما وجدت فيه تلك العلامات فهو مكان .

فقد وجدت في السطح الباطن من الجسم الحاوي ، فهو مكان .

ولم يوجد في صورة ، ولا في هيولى ، ولا غيره ، فلا يكون مكاناً .

فإذن جملة العالم ليس في مكان أصلاً ؛ ولذلك لا يجوز أن يقال : لم يختص بهذا الحيز ، فلم يكن أرفع منه ، أو أسفل ؛ لأن الخلاء محال ، فليس ثمة أرفع وأسفل .

وأما النار فكانها محيط فلك القمر من الباطن ،

ومكان الهواء السطح الباطن من النار .

ومكان الماء السطح الباطن ، من الهواء .

وعلى هذا الترتيب ينبغي أن نعتد - وفي نسخة « نعتد » -

المقالة الثانية

في الأجسام البسيطة ، والمكان خاصة

لا يخفى انقسام الجسم إلى البسيط والمركب .

والبسيط ينقسم :

إلى ما لا يقبل الكون والفساد ، كالسماويات .

وإلى ما يقبل كالعناصر الأربعة

وقد سبق أن السماويات لا تقبل الانحراق ، ولا الفساد ، ولا الحركة المستقيمة ،

ولا تخلو عن الحركة المستديرة : وأنها كثيرة وطباعتها مختلفة ، ولها نفوس تتصور وتتحرك بالإرادة .

وكل ذلك سبق في الإلهيات .

ونزيدها هنا أن موادها ، أعني هيوليياتها ، مختلفة بالطبع ، ليست مشتركة ،

كما ان صورها مختلفة ، لا كالعناصر ؛ فإن موادها مشتركة ؛ إذ لو كانت مادتها مشتركة لكانت مادة الواحد منها تصلح -- وفي نسخة « فإن موادها مشتركة ؛ إذ لو كانت مادة الواحد لا تصلح » -- من حيث ذاتها ، أن تتصور بصورة أخرى ،

فهى إذن مخالفة -- وفي نسخة بدون عبارة « فهى إذن مخالفة » -- ولو كان

-- وفي نسخة « وإن كان » -- يتصور ذلك ، لكان -- وفي نسخة « فيكون » --

تخصصها بصورتها بالاتفاق . وبسبب -- وفي نسخة (ولسبب) -- اتفق ملاقاته

لها ، ولا يستحيل أن يفرض ملاقاته سبب آخر ، فتقبل صورة أخرى ، فتفسد

الأولى ، وتتكون الثانية .

ويلزم منه أن تتحرك الحركة المستقيمة إلى حيز الطبيعة الأخرى ، وهو محال .
والممكن لا يفضى إلى المحال .
فدل أنه لا يمكن أن تكون مادتها مشتركة ، ولا مماثلة لمادة العناصر .
هذا حكم بسائط السموات .

• • •

وأما العناصر : فنُدعى فيها أنها لا بد وأن تنقسم إلى :

حار يابس كالنار .

وحار رطب كالهواء .

وبارد رطب كالماء .

وبارد يابس كالأرض .

ثم ندعى أن :

الحرارة ، والرطوبة ، واليبوسة ، والبرودة ،

أعراض فيها ، لا صور .

ثم ندعى أنه يتصور أن يستحيل النار دخاناً ، كما يسخن الماء — وفي نسخة
ثم ندعى أنه يتصور أن تستحيل وتتغير في تلك الأعراض ، كما يسخن الماء —

وأنه ينقلب بعض هذه العناصر إلى بعض ،

وأنه يقبل كل واحد مقداراً أكبر وأصغر مما هو عليه .

وأنها تقبل الآثار من الأجسام السماوية .

وأنها لا بد وأن تكون في وسط الأجسام السماوية

فهذه سبع دعاوى :

الأولى : أن هذه الأجسام القابلة للتغير ، والكون والفساد ، والتركيب ،

لا تخلو : عن الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ؛ لأنها

إما أن تكون سهلة القبول للشكل ، سهلة الترك له ، وهو المراد بالرطوبة .

وإما أن تكون عسرة القبول للشكل أو الاتصال ، حتى يجوز أن يتأس منه

أجزاء ، وتبقى غير متصلة .

فإن كانت سريعة الاتصال ، عبر عنه بالرطب ، مثل الماء والهواء .

وإن كانت - وفي نسخة « كان » - لا تتصل عند الناس ، يسمى ذلك يابساً ، - وفي نسخة « يسمى يابساً » - كالتراب والنار .
ثم إنها لا تخلو - وفي نسخة « والماء لا يخلو » - :
عن الحرارة والبرودة ؛ لأنها قابلة للمزاج كما سيأتي ، فلا بد أن تتفاعل ،
وأن يؤثر بعضها في بعض ، وإلا كان مجاورة ، ولم يكن مزاجاً ، وفعلها :
إما أن يكون بالتفريق ، ويسمى حرارة .

أو بالتعميد ويسمى برودة .
ولذلك يلحقها الإنكسار ؛ وذلك عند شدة امتزاج الرطوبة باليبوسة .
واللين إنما يكون من الرطوبة .
والصلابة من اليبوسة .
والملاسة الطبيعية من الرطوبة .
والخشونة الطبيعية من اليبوسة .
فإذن أصل هذه الطبائع ، هذه الأربعة ، ويلحقها البقية بعدما .
ولا تخلو هذه الأقسام عن هذه الأربعة .

• • •

أما الرائحة ، والطعم ، واللون ، فيجوز أن يخلو عنها .
فلا لون للهواء .
ولا طعم للمياه ، ولا للهواء .
ولا رائحة للهواء ، ولا أيضاً في الحجر .
فإذن الكيفيات الملموسة تكون في الأجسام - وفي نسخة « تكون الأجسام » -
أولاً ، وسابقة على المرئية ، والمشمومة ، والمنوقة ، والمسموعة .
فإذن يكون الاختلاط - وفي نسخة « الاختلاف » - الأول - لهذه الطبائع
الأربع - وفي نسخة « الأربعة » - .

• • •

وأما الخفة فإنها مع الحرارة .
والثقل مع البرودة .

وكلما زادت اليوسة مع واحدة من الحرارة والبرودة ، زادت الخفة والثقل ،
فالخار اليابس أشد خفة
والبارد اليابس أشد ثقلا .

وإذا لم يكن بد من اجتماع كفتين لكل جسم ، كان التركيب أربعة :
حار يابس ، ولا شيء أبلغ فيهما من النار ، وهو البسيط الحار اليابس .
وحار رطب ، وهو الهواء .
وبارد رطب ، وهو الماء .
وبارد يابس وهو الأرض .

فإذن — وفي نسخة « إذ » — المركبات بعدها ، دونها في هذه المعاني ،
ويقاربا من المركبات ما يغلب فيه هذه الطبايع ،

• • •

ودليل أن الهواء حار بالطبع أنه يطلب جهة فوق ، إذا حبس في الماء .
وإذا أوقد النار تحت الماء ، وحمى ، تبخر ، وصار هواء متصاعداً .
نعم الهواء الذي يجاور أبداننا نحس منه البرودة ؛ لأنه — وفي نسخة « ولأنه » —
يتمزج بأبخرة اختلطت به من الماء المجاور له ، ولولا أن الأرض تحمي بالشمس ،
ويحمي بسببها — وفي نسخة « بسببه » — الهواء المجاور لها ، لكان الهواء أبرد من هذا ،
ولكنه يحمي الهواء المجاور للأرض إلى حد ما ، فتقل البرودة ، ويكون ما فوقه أبرد
إلى حد ما ، ثم يترقى إلى ما هو حار ، وإن لم يكن مثل النار في الحرارة .

• • •

وأما الأرض فهو يابس بارد — وفي نسخة « فهو ست طاهره » — وبرودته من
حيث إنه لو ترك بنفسه ، لكان بارداً .

ولولا البرودة لما كان ثقيلاً كثيفاً طالباً جهة تناقض جهة النار ، في البعد .
فإذن الأجسام البسيطة هذه الأربعة ، وهي أمهات الأجسام وسائر — وفي
نسخة « وهي أمهات وسائر » — الأجسام يحصل من امتزاجها .

الدعوى الثانية : ان هذه الصفات الأربع أعراض ، وليست بصور ، كما
ظنه قوم ؛ لأن الصورة جوهر ، وهو لا يقبل الزيادة والنقصان ، والأشد

والأضعف ، وهذه الأجسام تتفاوت في الحرارة والبرودة . فرب ماء أبرد من ماء ؛
ولأن صورة الماء لو كانت البرودة ، لكانت - وفي نسخة « لكان » - تبطل
صورته بالحرارة ، وكان يجب أن يفارق مكانه إلى مكان الحار . ولما كان تنبئ
حقيقة المائية ، بل كان يفسد بفساد البرودة .

ولو كانت - وفي نسخة « كان » - صورة الهواء الخفة ، والحركة إلى فوق ،
لكان إذا حبس في وسط الماء ، في زق ، لم يكن هواء لزوال صورته .

فهذه أعراض . وإنما صورة العنصر طبيعة أخرى ، أعنى أنها حقيقة حالة
في الهبولى ، لا تدرك في نفسها بالحواس ، وإنما الملرك بالحواس من اللون والبرودة ،
والرطوبة ؛ أعراض تصدر من تلك الطبيعية .

وإنما عرفت بفعلها ؛ فإنها تفعل في جسمها السكون في محله الطبيعي ،
والرد - وفي نسخة « والبرد » - إليه عند المفارقة .

ويوجب الميل الذى يعبر عنه بالخفة والثقل .

ويوجب في كل جسم كيفية خاصة ، وكية خاصة .

فطبيعة الماء تظهر فيه البرودة، وإذا أزيلت البرودة عنه بالقسر، ردها - وفي
نسخة « ردها » - إليه عند انقطاع القاسر .

كما أنه يوجب حركة إلى أسفل . مهما رمى إلى فوق قهراً ، وذلك إذا زالت
القوة القاهرة .

وكذلك ربما يتغير مقدار الماء بالقهر . إلى أصغر وأكبر ، فإن زال القهر
عاد إلى مقداره الطبيعي .

فإذن لكل واحد من هذه الأربع صورة هي حقيقته ووجوده ، وهذه الكيفيات
المحسوسة أعراض .

الدعوى الثالثة : أن هذه العناصر تقبل الاستحالة والتغير ، فيجوز
أن يصير الماء حاراً ، أى تحدث صفة الحرارة في نفس الماء .

وكذا سائر العناصر .

وتحدث الحرارة بثلاثة أسباب :

أحدها : أن يجاوره جسم حار ، مثل النار ؛ فلها تسخن الماء .

والثاني : الحركة . كما أن الابن يحمى في المحض - وفي نسخة « المحض » - بالحركة . والماء الجارى أحر من الماء الراكد . وإذا حك حجر بحجر حمى وظهر منه النار .

والثالث : الضوء ؛ فإنه إذا صار جسم مضيئاً حمى . كما أن المرأة الحراقة تحرق بضوئها .

وقد خالف قوم في هذا ، فقالوا :

إن الماء لا يحمى ، والأرض كذلك .

وأن الهواء لا يبرد .

فتكلفوا لهذه الأقسام وجهاً ، فقالوا :

إذا جاور الماء النار ، انفصلت - وفي نسخة « انفصل » - من أجزاء النار ما يمتزج بأجزاء الماء ، فيكون الحار أجزاء النار . وبرودة الماء تصير «ستورة» ؛ لكون أجزاء النار غالبية ، وإلا فهو في نفسه بارد كما كان .

ومهما انقطع مدد النار ، انفصلت منه أجزاء النار . وعادت البرودة ظاهرة بعد أن كنت ، لا أنها علمت .

• • •

فأما الشيء ، فلإنما يحمى بالحركة ؛ لأن باطنه لا يخلو عن أجزاء من النار ؛ فالحركة تخرج الأجزاء إلى الظاهر .

• • •

وأما الضوء فإنه لا يجعل غيره حاراً ؛ فإنه ليس بعرض ، بل هو جسم حار في نفسه ، وهو لطيف ينتقل من موضع إلى موضع .

• • •

وإنما تكلفوا هذا ؛ لأنهم ظنوا أن هذه الأعراض صور ، فلم يجلدوا وجهاً لزوال برودة الماء ، مع بقاء صورته ، فتكلفوا هذا القول لذلك .

وقد أبطلنا هذا الأصل ، وتكلم على فساد استنباطهم في هذه الثلاث .

أما القسم الأول : وهو أن الحركة تخرج أجزاء النار من الباطن ، فيدل على بطلانه أنه إن كان صحيحاً يجب - وفي نسخة « فيدل على بطلانه أنه إن كان ، يجب » -

أن يحس ظاهره ، ويبرد باطنه ، بانتقال الحار من باطنه ، وليس كذلك ؛ فإن السهم إذاً كان نصله من رصاص ، فربما ، ذاب كله ، ولو خرجت الحرارة إلى ظاهره ، لا زداد باطنه انعقاداً ، وبقي كما كان .

كيف . . . ؟ ولو كسر ، ولمس حاله - وفي نسخة « ولو كسر وليس المشبط حال » - حرارته بالحركة ، وجد باطنه أحر مما كان قبل ذلك . وكذا ظاهره . وكذا الماء إذا حرك في الزيت زماناً طويلاً ، وجد حاراً بجميع أجزائه ، حرارة متشابهة في الظاهر والباطن ، فدل أن الحرارة حدثت في جميع الأجزاء ، ولم تنتقل .

فإن قيل : الحرارة جعلت أجزاء النار ، التي كانت فيها حارة ، بعد أن لم تكن .

قيل : فهذا اعتراف بالاستحالة ، وهو أنها - وفي نسخة « وهو أن » - كانت موجودة ، غير حارة ، أو ضعيف الحرارة ثم تجددت .

فإن قيل : النصل ينوب عن حرارة النار التي في الهواء ، لا من حرارة في باطن النصل ،

وكذلك تنوب جميع أجزائه - وفي نسخة بدون كلمة « جميع » - قيل : هذا باطل ؛ لأن الهواء لا يزيد في الحرارة على النار الصرفة ، واللايث في النار أشد احتراقاً من المتحرك فيها بسرعة ؛ لأن المؤثر يحتاج إلى زمان حتى يؤثر . فكان المتأثر - وفي نسخة « يؤثر » - في الهواء أولى باحتراقه ، من حركة خفيفة فيه . فإن قيل : إذا تحرك فهو بسرعة حركته يجتذب نيران الهواء إلى نفسه ، فيدخل في باطنه ، فيجتمع فيه نيران كثيرة .

قيل : خروج أجزاء النار منها إلى الهواء ، أسهل من الدخول فيه ، فكان ينبغي أن يصير أبرد ، وأشد انعقاداً لخروج النار منها ؛ فإن النار تدخل في مسامه لا محالة ، وتلك المسام يحتمل خروج النار منها - وفي نسخة بدون عبارة « منها » - كما يحتمل الدخول فيها - وفي نسخة بدون عبارة « فيها » - بل انفلات النار في موضع غريب ، أيسر من تولحها - وفي نسخة « تولحه » - في موضع غريب .

فإن كانت الحركة تمنع من الخروج ، فلتمنع من الدخول .
وأما القسم الثاني : وهو دخول أجزاء النار في الماء ، والخشب عند
 المجاورة ، فذلك لا يمكن إنكاره ، إذ يجوز أن يكون الاختلاط أحد الأسباب ،
 ولكن إذا ثبت - بما سبق - جواز الاستحالة ، لم يبعد ، أيضاً أن يستحيل في
 نفسه ، من غير دخول أجزاء النار فيه .

وأما القسم الثالث : وهو دعوى كون الشعاع جسماً حاراً ، فهو باطل بأمور :
الأول : أنه كان ينبغي أن لو كان حاراً ، كلهب النار ، أن يستر - وفي
 نسخة « يصير » - كلما وقع عليه ، كما يستر النار . ومعلوم أنه يظهر الأشياء
 ولا يسترها ، بخلاف النار .

والثاني : أنه كان ينبغي أن يتحرك إلى جهة واحدة ، والضوء يتشقى في سائر
 الجهات .

والثالث : أنه كان ينبغي أن يكون وصوله من موضع بعيد ، أبداً من وصوله
 من موضع قريب .

ولو أسرج سراج وقت انجلاء كسوف الشمس ، وصل ضوءهما إلى الأرض ،
 في وقت واحد من غير تفاوت .

الرابع : أنه إذا أشرق البيت من - وفي نسخة « في » - رزونة ، ثم سد فجأة
 دفعة واحدة ، كان ينبغي أن يبنى البيت مضيئاً بتلك الأجسام الذي كانت
 فيه ، إذ منعت من الانفلات - وفي نسخة « الانقلاب » - بسد الرزونة ،

فإن زعموا أنه زال - وفي نسخة « أنه زوال » - ضوءها لما سد الرزون ،
 فهو إذن جسم يقبل الضوء تارة ، والظلمة أخرى ، فصار الضوء عرضاً لجسم ،
 فلا حاجة إليه ، بل ينبغي أن يعترف بالحق ، وهو أن الأرض تقبل الضوء مرة ،
 والظلمة أخرى ، بمقابلة الشمس ومفارقتها .

الخامس : أن تلك الأجسام إن كانت متفرقة ، فكيف يتواصل الضوء في
 جميع الهواء ، والأرض ؟

وإن كان متواصلة غير متفرقة ، فكيف تداخل أجسام الهواء ؟ وإذا لم

تداخل كانت متفرقة . فكيف يتواصل الضوء على وجه الأرض ؟

السادس : أنه لو كان ينتقل - وفي نسخة « يفصل » - من الشمس أو السراج ، أجسام مضيئة ، لكانت أجزاء الشمس تتحلل - وفي نسخة « لكان تتحلل أجزاء الشمس » - وينقص - وفي نسخة « وكان ينقص » - ضوءها ، في ثانی الحال ؛ لمفارقة الأجزاء المضيئة إياها - وفي نسخة بدون كلمة « إياها » - وإن - وفي نسخة « فإن » - قدر أن تلك الأجسام لا تخرج منها بل هي ثابتة فيها ، ملازمة لها ، تتحرك معها عند حركتها ، وإنما تقع على الأرض في مقابلتها ، فقد تقدم الجواب عنه من موضعين ، حيث قلنا : إنها كانت تستر ما وراءها ، وإنها تكون مداخلة لأجسام الهواء فينبغي أن لا يكون منها شيء في الهواء - وفي نسخة « وإنما تقع على الأرض في مقابلتها ، فينبغي أن لا يكون شيء منها في الهواء » - لأن جسماً واحداً لا يجوز أن يبعد عن الأرض ، ويقرب منها - وفي نسخة « منه » - فينبغي أن لا يخلو الهواء عنه .

فلو أخرج جسم في الهواء ، لكان يجب أن لا يقع الضوء عليه - وفي نسخة « في الهواء ينبغي أن لا يقع الضوء عليه » - ؛ إذ يستحيل أن يقال : الضوء الذي على الأرض ، علم اعتراض جسم فانتقل إليه - وفي نسخة « علم اعتراض جسم ينتشر في مقابلته إليه » -

السابع : أن الضوء - وفي نسخة « أنه » - لو كان جسماً ، لكان انعكاسه عن - وفي نسخة « من » - الأشياء الصلبة ، كالحجر . لا عن - وفي نسخة « من » - اللينة . كالماء .

فظهر - وفي نسخة « فيظهر » - بهذه العلامات أن الشعاع عرض ،

ومعناه أن الشمس سبب لحدوث عرض فيما يقابلها - وفي نسخة « يقابله » - إذا كان بينهما جسم شفاف .

ويكون الجسم المستضيء أيضاً سبباً لحدوث الضوء فيما يقابله مرة أخرى ، بالعكس ، أو بالانعطاف .

ومهما قبل الشيء الضوء . وكان قابلاً للحرارة . حدثت الحرارة فيه ، وهي

عرض آخر .

الدعوى الرابعة : أنها تقبل مقداراً أصغر أو أكبر — وفي نسخة « أكبر أو أصغر » — من غير زيادة شيء من خارج ، كما يكبر — وفي نسخة « فيكبر » — الماء مرة ، ويصغر — وفي نسخة « وبصفة » — أخرى ؛ فهما — وفي نسخة « ومهما » — صار حاراً ، صار أكبر . ومهما برد جمده و صار أصغر ، وقدره وهو فاتر بينهما .

وقد سبق — وفي نسخة « ومهما صار حاراً صار أكبر ، وقد سبق » — أن المقدار عرض في الهوى ، فلا يلزم أن يكون وفقاً على مقدار واحد ، ولكننا — وفي نسخة « ولكن » — نستدل الآن بالمشاهدة على صحة ذلك — وفي نسخة بدون عبارة « على صحة ذلك » — فإن الحمر ينتفتح في الدن حتى يشقه — وفي نسخة « فإن الحمر في الدن يتفخ حتى يشقه » — والمقمة التي تسمى الصياحة إذا — وفي نسخة « وإذا » — كانت مشدودة الرأس مملوءة بالماء ، وأوقدت — وفي نسخة « فأوقدت » — النار تحتها ، انكسرت ، ولا سبب لذلك إلا أن الماء صار أكبر مما كان .

فإن قيل : لعله كبر بدخول أجزاء النار فيه .

قيل : فكيف دخل أجزاء — وفي نسخة « فكيف يمكن دخول أجزاء » — النار ، فيه ولم يخرج شيء من الماء ؟ وإن — وفي نسخة « ولو » — خرج شيء من الماء ، فدخل — وفي نسخة « ودخل » — بدله ، لكان كما كان — وفي نسخة « فهو كما كان » — فلم ينكسر — وفي نسخة « ولم ينكسر » — الصياحة — وفي نسخة بدون كلمة « الصياحة » —

فإن قيل : — وفي نسخة « ولو قيل » — النار طلبت جهة الفوق — وفي نسخة « فوق » — بطبيعتها ، فلذلك كسر — وفي نسخة « كسرت » —

قيل : فكان ينبغي أن يرفع الإناء ، ويطيره ، لا أن يكسره ؛ لأنه ربما يكون الرفع أسهل من الكسر ، إذا كان الإناء قوياً ، وكان وزنه خفيفاً .

ثم كان ينبغي أن يكسر الموضع الذي تلاقيه ، ولكن السبب فيه أن الماء — وفي نسخة « ولكن السبب أن الماء » — ينسطح في جميع الجوانب ، فيلغح سطح الإناء من كل جانب — وفي نسخة « من

الجوانب « - فيفتق الموضع الذي كان أضعف - وفي نسخة « الذي كان هو أضعف » - من الإناء من أى جانب كان .

فإذن المقدار عرض يزيد وينقص ، والطبيعة المقتضية للمقدار ، لا تزول ، ولكن تقبل عرضاً مخصوصاً ، ما لم يكن قاسر . فإن وجد قاسر ، فربما قسر فعلها عن غاية مقتضاه - وفي نسخة « فربما قسر بعله إلى أن يزول » -

الدعوى الخامسة : أن هذه العناصر الأربعة يستحيل بعضها إلى بعض ، فيقلب الهواء ماء أو أرضاً - وفي نسخة « ماء أو ناراً » -

والماء هواء أو أرضاً - وفي نسخة « والهواء ماء وناراً » -

وكذا البقية - وفي نسخة « وكذلك باقيا » -

وقد أنكروا هذا قوم .

وبرهانه : المشاهدة ، وهو أن منفخ الحدادين لو نفخ فيه زماناً متطاولاً ، - وفي نسخة « متبادياً » - نفخاً قوياً ، حمى ما فيه من الهواء ، واحترق وصار ناراً ، ولا معنى للنار إلا هواء محترق .

ولو ركب كوز من الزجاج مثلاً في وسط الثلج ، تركيباً مهندياً ، برد الهواء الذي في داخله ، واستحال ماء ، واجتمعت - وفي نسخة « واجتمع » - قطرات على سطحه . فإذا كثرت - وفي نسخة « كثر » - اجتمعت - وفي نسخة « اجتمع » - في أسفله ، وليس ذلك بدخول الماء فيه - وفي نسخة « إليه » - من المسام فإن الماء الخارج لا يتقص ، ولو كان بدل البارد ماء حار كان أولى بالدخول من المسام ، وذلك لا يوجد مع الحار ، وإنما يوجد مع البارد المفرط ، أو الثلج ، وأيضاً لو كان ذلك بدخول الماء لكانت القطرات لا توجد إلا في الموضع الذي فيه الماء وهي قد توجد على طرف من الكوز - وفي نسخة « وليس ذلك بدخول الماء إليه من المسام ، فإن الماء الخارج لا يتقص ، ولو كان بدل البارد ماء حاراً كان أولى بالدخول ، ولا يدخل ألبتة ، ولو كان بدخول الماء ، لكان في مقابلة موضع الماء ،

وقد تظهر تلك القطرات على طرف من الكوز » - هو أعلى من الثلج ،

وقد شوهد في البلاد المفرطة البرودة - وفي نسخة « في البلاد التي بردها

مفرط» - استيلاء البرد على الهواء الصافي القريب من الأرض وقت - وفي نسخة « في وقت » - الصحو ، وانقلابه ثلجاً ، وسقوطه على الأرض حتى اجتمع منه شيء كثير من غير غيم .

وأما استحالة الماء هواء ، فهو ظاهر عند إيقاد النار تحته ، وتصاعد البخار هواء - وفي نسخة « وتصاعد البخار ماء » -

وأما - وفي نسخة « فأما » - استحالة الماء أرضاً ، فقد شوهد ذلك في قطرات الماء الصافي من المطر ، إذا وقعت على المواضع - وفي نسخة « فإنه يقع في بعض المواضع » - التي فيها قوة محجرة معقدة ، فتتخذ في الحال أحجاراً ، وفي نسخة « حجراً » - وقد رؤى هذا - وفي نسخة بدون عبارة « وقد رؤى هذا » -

وأما استحالة الحجر بالدويان ماء ، فيدرك بالتجربة من صناعة - وفي نسخة « صنعة » - الكيمياء ، وتحليل الأحجار - وفي نسخة « الأحجار فيه » -

• • •

وهذا كله لأن الهوى - وفي نسخة « سببه أن الهوى » - مشرّكة ، ولا يتعين لها صورة - وفي نسخة « وليس تتعين لصورة » - من هذه الصور بذاتها ، بل تقبل الصورة - وفي نسخة (الصور) - بحسب السبب الذي تلاقيه - وفي نسخة « الذي يلاقيها » -

فإذا تغير السبب ، تغيرت الصورة ، وإنما - وفي نسخة « إنما » - يحصل استعدادها لصورة - وفي نسخة « استعداد صورة » - أخرى بحدوث أعراض تناسب تلك الصورة ، كالحرارة إذا غلبت على الماء ؛ فإنه يستعد بها للصورة الهوائية أكثر - وفي نسخة بدون كلمة « أكثر » - فلا تزال الحرارة تقوى - وفي نسخة « فلا تزال تقوى الحرارة » - وصورة المائة - وفي نسخة « والصورة المائة » - باقية ، إلى أن تم قوتها ، فتصير صورة الهوائية أولى فتخلع صورة المائة وتلبس الهوائية - وفي نسخة « فتصير القوة الهوائية أولى منها فتخلع المائة » - وتفيض - وفي نسخة « وتلبس » - صورة الهوائية من واهب الصور .

الدعوى السادسة : أن هذه السفليات قابلة للتأثر من السماويات ، فأظهر - وفي نسخة « وأظهر » - الكواكب تأثيراً الشمس والقمر ، إذ بهما يحصل نضج

الفواكه ، ومد البحار ؛ إذ بزيادة - وفي نسخة « وبزيادة » - القمر تكون زيادة المد ، وزيادات الفواكه ، وأمور أخرى - وفي نسخة « آخر » - يعرف تفصيلها في الكتب الجزئية - وفي نسخة « تتعرف من علومه مفصلة جزئية » - وأظهر آثارهما في السفليات الضوء ثم الحرارة ، بواسطة الضوء .

وليس يلزم كون الشمس حاراً - وفي نسخة « وليس يلزم من ذلك كون الشمس حارة » - وأوجعت - وفي نسخة « وإن حصلت » - الحرارة منها بواسطة الضوء ، كما أن الشمس إذا سخنت - وفي نسخة « كما أنه إذا سخن » - الماء حركته - وفي نسخة « حركه » - بالتبخير إلى فوق . ولا يدل ذلك على أن الشمس متحركة - وفي نسخة بدون عبارة « ولا يدل ذلك على أن الشمس متحركة » - إلى فوق فكذلك - وفي نسخة « وكذلك » - حرارته لا تدل على حرارتها ، بل للساويات طبيعة خامسة ، خارجة - وفي نسخة « خالية » - عن هذه الطبائع ، كما سبق . ولكن هذه الأعراض متعاشقة ومتعاقدة متباغضة - وفي نسخة « متعاشقة ومتعاهدة ومتصاحبة » - .

فالحرارة بلازمها الحركة

والضوء تلازمه الحرارة .

بمعنى أن أحدهما يعطى الموضوع استعداداه لقبول الآخر - وفي نسخة « بمعنى أن أحدهما معطى استعداداً لآخر » - - حتى يفيض الآخر من واهب الصور .

فإذن لا يلزم بالضرورة أن يكون فعل الشيء من جنسه لكن الأغلب أن الحاصل في الجسم ، من جنس - وفي نسخة « من جسم » - آخر يناسب الفاعل .

فالسخونة من النار .

والبرودة من الماء .

والضوء من الشمس .

وفعل الجسم في الجسم :

نارة يكون - وفي نسخة « يكون نارة » - بالمجاورة كما أن البارد يبرد بالماسة

جسماً آخر والرياح - وفي نسخة « بالمجاورة كما أن النار تسخن بالماسة جسماً آخر

والريح « - تحرك بالمحاسة جسماً آخر .

وتارة بالمقابلة كما أن الأخضر - وفي نسخة « الأزرق » - إذ قابل حائطاً
أبيض في موضع - وفي نسخة « حائطاً في موضع » - شروق الشمس ، أوجبت
- وفي نسخة « أوجب » - حصول خضرة في الحائط . مثل العكس .

وكما أن الصورة عند المقابلة بالمرآة - وفي نسخة « للمرأة » - توجب انطباع
مثلها فيها - وفي نسخة « فيه » - ولو كان مما سالم يوجب - وفي نسخة « لم يوجب » -
وكذا - وفي نسخة « فكذلك » - مقابلة المتلون للعين يوجب حصول مثل صورته
في العين ، عند البعد .

فأما - وفي نسخة « أما » - مع المحاسة فلا . وليس حقيقة هذا امتداد جزء
من المضيء أو خروج صورة من الصور إلى العين ، أو المرأة : فإن ذلك محال .
وكذلك وجود - وفي نسخة « لكن وجود » - المضيء في مقابلة الجسم - وفي
نسخة « ومقابلته للجسم » - الكثيف ، سبب لحصول مثل صورته - وفي نسخة « صفته » -
فيه ، بطريق التجدد ، مهما توسط بينهما جسم شفاف .

وإذا حدث الضوء فيه بسبب ، استعداد للحركة ، فصار - وفي نسخة « وصار » -
حاراً ، ثم ربما يستعد بالحرارة للحركة ، فيتصاعد بالبخار - وفي نسخة « بخاراً » -
إذا كان ذلك في ماء .

والمرأة المحرقة إنما تحرق من حيث إنها مقمرة مخروطة ، فتقبل النقطة التي هي
مركزها ، الضوء - وفي نسخة « كالمركز للضوء » - من جميع أجزاء المرأة بالرد
- وفي نسخة « بالتراد » - والانعكاس إليها - وفي نسخة « إليه » - فيشتد
ضوؤها - وفي نسخة « ضئءه » - واستعدادها - وفي نسخة « ويشتد استعدادها » -
للحرارة : فتشتد حرارتها - وفي نسخة « حرارته » - فتحرق لذلك - وفي نسخة
« ولذلك » -

وتغلب الحرارة في الصيف ، لأن ضوء الجسم المضيء إنما يقوى بنها
المقابلة ، لأنه إنما يفعل بالمقابلة ؛ فإذا كانت المقابلة أشد ، كان - وفي نسخة
« وكان » - الضوء أكثر .

والمقابلة التامة إنما تكون على العمود ، والشمس في الصيف تكون في جانب
الشمال قريباً من وسط رؤوسنا ، ولذلك - وفي نسخة « فكذلك » - يكون نهار

الصيف أضوء من نهار الشتاء ، ويكون - وفي نسخة « فتكون » - أحر لا محالة ،
وفي الشتاء ينحرف - وفي نسخة « ينحرق عنا » - العمود لميل الشمس منا إلى
الجنوب - وفي نسخة « لميل الشمس عن سمة رؤوسنا إلى الجنوب » - فيضعف
الضوء ، فتضعف الحرارة .

وأعنى بالعمود الخط الذي يخرج من مركز الشمس إلى الأرض - وفي نسخة
« إلى مركز الأرض » - على زاويتين من الجانبين ، قائمتين - وفي نسخة « من
الجانبين متساويتين أى قائمتين » - فما يميل عنه لتفاوت الزوايا ، فلا يكون عموداً ،
الدعوى السابعة : أن هذه العناصر ينبغي أن تكون في وسط السماويات .

ولا يتصور أن تكون خارجة منها .

ولا يتصور أن يكون لها في داخل السماوات - وفي نسخة « في داخلها » -
موضعان طبيعيان . بل ينبغي أن يكون مكان كل واحد من العناصر -
وفي نسخة « من هذه العناصر » - واحداً .

فأما - وفي نسخة « أ.أ. » - أنه لا يجوز أن يكون خارجاً من هذه السماوات ،
- وفي نسخة « من السماويات » -

فن حيث أن هذه الأجسام لها نسبة من جهتين - وفي نسخة « الأجسام
تستدعى جهتين » - مختلفتين ، كما سبق لقبولها الحركة المستقيمة ، فلا يتصور أن
تكون إلا حيث - وفي نسخة « فلا يتصور إلا حيث » - يحيط بها جسم يحدد جهتها .
فإن فرضت خارجة عن السطح - وفي نسخة « فإن فرض خارج السطح » -
الأعلى من العالم ، وليس يحيط بها - وفي نسخة « به » - جسم فهو محال .

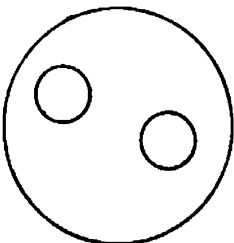
فإن فرض - وفي نسخة « وإن فرضت » - سماء أخرى - وفي نسخة « سماء
أخر » - حتى يفرض عالمان متجاوران ، أو متباعدان ، فهو محال أن يكون بينهما
وفي نسخة « أو متباعدان هكذا



كان محالاً ؛ لأنه يكون بينهما « - بعد هو - وفي نسخة « وهو » - خلاء
والخلاء محال .

ولأنه يكون ذلك البعد ذا جهتين يتصور بينهما حركة مستقيمة ، فيحتاج إلى
ما يوجب اختلاف الجهة ،

وقد بينا أن الجسم لا يوجب الجهة من خارج ، فيحتاج إلى جسم ثالث محيط
وفي نسخة « محيط » - بهما ، ويحويهما ، وذلك أيضاً محال ، وهو أن يكون



أرضان في موضعين - وفي نسخة « وهو أن يكونا

في موضعين » - يحويهما محيط مثل - وفي

نسخة « محيط واحد على ما في هذه الصورة

مثل » - جسم القمر ، وجسم العناصر ؛

فإنهما جميعاً في فلك القمر . ومثل ذلك محال .

ولذا نقول يجب - وفي نسخة « ولهذا القول

يجب » - أن يكون مكان العنصر البسيط

واحدًا ؛ لأنه لو فرض مكانان وترك الماء مثلاً ، وقد فرض له مكاناً بين

المكانين ، وتخلى ، لكان لا يخلو : - وفي نسخة « لأنه لو فرض له مكان طبيعي

بين المكانين ، وليكن العنصر الذي فرض له مكانان الماء ، لكان لا يخلو : -

إما أن يميل بالطبع إلى أحدهما - وفي نسخة « أحد المكانين » - فيكون هو

المكان الطبيعي له ، دون الآخر .

أو يقصد بعضه أحدهما ، وبعضه الآخر ، وهو محال ؛ لأن الماء بسيط متشابه

الأجزاء فينبغي - وفي نسخة « متشابه وكل جملة منه فينبغي » - أن تكون حركته

متشابهة ؛ إذ لا مخصص لبعضها - وفي نسخة « في بعضها » - حتى يوجب

أن يفارق بعضها البعض - وفي نسخة « أن يفارق البعض الآخر » -

• • •

فالمكان الطبيعي للجسم هو المكان الذي إذا قدر أجزاء ذلك الجسم في مواضع

متفرقة ، وخليت وطبعها ، تحرك الكل إلى ذلك الموضع واجتمع فيه ؛ فإذا كان مكان

الكل - وفي نسخة « تحركت كلها إلى ذلك المكان ، واجتمع الجسم كله فيه ،

بجميع أجزائه ، فكان الكل » - ما يجتمع فيه أجزاء الكل ، فلا يؤدي - وفي نسخة

« وإلا فيؤدي » - إلى المحال الذي ذكرناه .

فقد بان من هذا - وفي نسخة « وقد خرج من هذا » - أن العالم واحد ولا -

وفي نسخة « لا » - يمكن إلا أن يكون كذلك ، وأن أجسامه تنقسم - وفي نسخة « منقسمة » - :

إلى ما يستدعى الجهة .

ولم ما يفيد الجهة .

فالذى يستدعى الجهة ، لا بد أن يكون في وسط المفيد للجهة حتى - وفي نسخة « المفيد حتى » - تتميز جهته بالقرب - وفي نسخة « حتى يتميز معها بالقرب » - والبعد وإن المستدعى الجهة - وفي نسخة « وإن المفيد للجهة » - لا بد أن يكون بعضه - وفي نسخة « بعضها » - داخل البعض ، ولا يجوز أن يكون خارجاً عنه - وفي نسخة « منه » -

وكل هذا يبني على أصول هي - وفي نسخة « وهو » - :

أن هذه الأجسام بسيطة ، وكل جسم بسيط فله :

شكل طبيعي ، وهو الكرة .

ومكان واحد طبيعي .

وقد بان أن الخلاء باطل .

فينبني على مجموع هذه الأصول تلك النتيجة - وفي نسخة « على مجموع هذا النتيجة » - التي ذكرناها .

وإنما قلنا : إن كل جسم فله مكان طبيعي ؛ لأنه إذا خلا من القواسم - وفي

نسخة « خلا من غير قاسر » - :

فإما أن يسكن في مكان ، فنقول هو المكان الطبيعي له - وفي نسخة « فيكون

المكان الطبيعي له » -

أو يتحرك فإنما يتوجه إلى - وفي نسخة « أو يتحرك فيتوجه إلى » - الجهة

التي فيها مكانه الطبيعي له لا محالة - وفي نسخة « الطبيعي لا محالة » -

وإنما قلنا : ينبغي أن يكون واحداً لما ذكرناه ، حتى لا يلزم المحال ، وهو افتراق

أجزاء البسيط ، إذا خلا من الحدين ، حتى يتوجه إلى المكانين ، بعضه إلى

هذا ، وبعضه إلى ذلك .

فإنه مهما توجه إلى أحدهما - وفي نسخة « فإنه لو توجه إلى أحدهما » - وترك

- وفي نسخة « ترك » بدون الواو العاطفة - « الآخر : فالطبيعي ما توجه إليه .

المقالة الثالثة

في المزاج والمركبات

ولا بد فيها من النظر في خمسة أمور - وفي نسخة « ولا بد فيه من بيان خمسة أمور » -

النظر الأول : - وفي نسخة « الأول » بدون كلمة « النظر » - في حقيقة المزاج والمعنى بها - وفي نسخة « به » - أن تمتزج هذه العناصر ، بحيث يفعل بعضها في بعض ، فتتغير كيميئتها - وفي نسخة « كيميئتها » - حتى يستقر لكل كيفية متشابهة ، ويسمى - وفي نسخة « يسمى » - ذلك الاستقرار امتزاجاً ، وذلك بأن يكسر الحار من برودة البارد ، والبارد من حرارة الحار ، وكذا الرطب واليابس ، حتى تصير الكيفيات المحسوسة التي بيننا أنها أعراض للصور ، - وفي نسخة « للصورة » - متشابهة ، لتعادلها بالتفاعل - وفي نسخة « لتناقضها بالتفاعل » -

وأما - وفي نسخة « فأما » - الصور ، وهي القوى الموجبة لهذه الكيفيات ؛ فإنها تكون باقية ببقاء التفاعل - وفي نسخة « الكيفيات تكون باقية بقاءها يقبل التفاعل » - ؛ لأن الصور كلها لو بطلت ، لكان ذلك فساداً ، لا مزاجاً

ولو بطلت الصورة - وفي نسخة « الصور » - النارية مثلاً ، وبقيت الصورة - وفي نسخة « الصور » - الهوائية ، لكان ذلك انقلاب النار هواء ، لا مزاجاً .

ولو لم تتغير الكيفيات بتصادم التأثيرات ، لكان تجاوزاً لا مزاجاً .

وحيث قال أرسطو - وفي نسخة « أرسطوطاليس » - : إن قوى العناصر باقية في المزاجات ، فإنه لا يريد - وفي نسخة « المزاجات » ، لا يريد - بها إلا القوى الفاعلة ؛ فإن نفي قوى التفاعل - وفي نسخة « بقاء قوة الانفعال » - يدل على الفساد .

وهو إنما استدل بهذا - وفي نسخة « وهو استدل بهذا » - على أن المزاج ليس فساداً - وفي نسخة « بفساد » -

ثم كيف يقع فساد - وفي نسخة « كيف يفسد » - ولو كانت متكافية ، فلا يفسد البعض البعض .

وإن - في نسخة « فإن » - غلب بعضها ببقى الغالب ، وبطل المغلوب ، وانقلب إلى الغالب

وعلى الجملة : فلا واسطة بين الجواهر ، والصور جواهر لا تقبل - وفي نسخة « فلا تقبل » - الزيادة والنقصان .

فازم - وفي نسخة « فيلزم » - من ذلك أن يعتد حقيقة المزاج كما ذكرناه

• • •

والمزاج ينقسم في الوهم :

إلى معتدل .

وإلى مائل .

فالمعتدل - وفي نسخة « ولكن المعتدل » - غير ممكن وجوده - وفي نسخة « غير ممكن الوجود » - ؛ إذ لو وجد لكان الجسم غير ساكن ، ولا متحرك ؛ فإنه إن سكن على الأرض فالأرض غالبية عليه - وفي نسخة بدون كلمة « عليه » -

وكذلك - وفي نسخة « وكذا » - إن سكن في الهواء ؛ فإن الهواء يكون غالباً عليه . وإن تحرك - وفي نسخة « إن سكن في الهواء : وإن تحرك من الهواء » - إلى النار ، فالتار غالبية عليه - وفي نسخة بدون عبارة « عليه » -

وإن تحرك إلى الأرض ، فالأرض غالبية عليه - وفي نسخة « فالأرض غالبية ، وكذا إن سكن في الهواء فهو غالب » - وحقه - وفي نسخة « فحقه » - أن لا يسكن في موضوع - وفي نسخة « موضع » - وأن لا يتحرك إلى موضع ، وذلك محال .

النظر الثاني : في الاختلاط الأول بين العناصر ، التي تقدم القول في صفاتها وبساطتها ،

فليعلم - وفي نسخة « فأعلم » - أن الأرض ينبغي أن يكون له على ثلاث طبقات - وفي نسخة أن تكون ثلاث طبقات - :

الطبقة السافلة : وهي ما تكون حول المركز - وفي نسخة « وهي ما حوالى المركز » - ماثلة إلى البساطة ، فتكون - وفي نسخة « وتكون » - تراباً صرفاً .

وفوقها طبقة تختلط بها - وفي نسخة « وفوقه ما يختلط به » - رطوبة المياه المنجذبة إليه ، فتكون شبه الطين - وفي نسخة « فتكون طبقة الطين » - .
 وفوقها طبقة هي وجه - وفي نسخة « وفوقه وجه » - الأرض ، وتنقسم :
 إلى ما يستولى عليه البحر - وفي نسخة « ما يستوى عليه البخار » -
 وإلى ما تنكشف عنه - وفي نسخة « وإلى ما هو منكشف » -
 فما تحت البحر يغلب عليه المائية - وفي نسخة « الماء » -
 وما ينكشف عنه - وفي نسخة « وما هو منكشف » - يغلب عليه اليابسة بسبب حرارة الشمس .

والسبب في أن الماء غير محيط بالأرض ، أن الأرض ، تنقلب ماء فيحصل في ذلك الموضع «هدّة»^(١) ، لا محالة - وفي نسخة بدون عبارة « لا محالة » - والماء يتقلب أرضاً ، فيحصل بسببه ربوة ، والأرض صلبة - وفي نسخة « صلب » - ليست بمشاكله للماء والهواء - وفي نسخة « وليس بمنسلك كالماء والهواء » - حتى ينصب بعض أجزائه - وفي نسخة « أجزائها » - إلى بعض ، فيزيل عن نفسه التناوت ، ويتشكل بالاستدارة ، كما يكون ذلك في الماء والهواء ، فيميل عن - وفي نسخة بدون كلمة « عن » - المرتفع منه إلى المنخفض فينكشف بعض المواضع للهواء .

وهذا هو الذي اقتضته العناية الإلهية ؛ فإن الحيوانات المركبة الشريفة - وفي نسخة « الحيوانات البرية » - لا بد لها من الاغتذاء بالهواء ؛ لدوام روحها .
 ولا بد أن تكون الأرضية غالية عليها - وفي نسخة « الأرضية عليها » - لتكون محكمة ثابتة ، فلم يكن بد من أن تنكشف الأرض للهواء في بعض المواضع ، ليتم وجود الحيوانات الشريفة - وفي نسخة « البرية » -

. . .

وأما الهواء أيضاً فهو - وفي نسخة « وأما الهواء فهو » - أربع طبقات :
 الطبقة التي تلي الأرض فيها - وفي نسخة « فالذي تلي الأرض فيها » - مائة من البخارات التي ترتفع إليها - وفي نسخة « إليه » - من مجاورة المياه ، وفيها حرارة ؛ لأن الأرض تقبل الضوء من الشمس فتحمي ، فتعدى الحرارة إلى ما يجاورها - وفي نسخة « يجاوره » -

(١) قال في المختار (الهدمة ، كالوردة ، المكان المطئن) .

وفوقها — وفي نسخة « فوقه » — طبقة لا تخلو عن رطوبة بخارية ولكن تكون أقل — وفي نسخة « ولكن أقل » — حرارة ؛ لأن حرارة الأرض لا ترتفع إليها ، لبعدها . وفوقها ، طبقة ، هي — وفي نسخة « هو » — هواء صاف ؛ لأن البخار والحرارة المنعكسة عن الأرض لا يرتفعان إليها — وفي نسخة « إذ البخار لا يرتفعان إليه والحرارة لا ترتفع إليه » —

وفوقها طبقة دخانية — وفي نسخة « فيها دخانية » — لأن الأدخنة من الأرض ترتفع في الهواء ، وتقصد عالم الأثير ، أعنى النار ، فتكون كالمشترة — وفي نسخة « كالمتشتر » — في السطح الأعلى من الهواء إلى أن تتصاعد فتتحرق — وفي نسخة « فتتحرق » —

• • •

وأما النار فإنها طبقة واحدة محرقة ، لا ضوء — وفي نسخة « ولا ضوء » — لها . بل هي كالهواء لطيف — وفي نسخة « أو أشد لطفاً منه » —

ولو كان لها لون ، منع — وفي نسخة « يمنع » — رؤية الكواكب بالليل . ولكان لها ضوء كما للنيران — وفي نسخة « ولكان لها ضوء على الأرض كالنيران » — المشتعلة . ولون السراج ضوءه — وفي نسخة « وضوؤه » — إنما يحصل من تشبث — وفي نسخة « من شوب » — النار الصافية بالدخان المظلم ، فيحصل من مجموع ذلك ، اللون والضوء . وإلا فالنار الصافية لا لون لها .

وحيث تقوى النار في السراج لا يكون — وفي نسخة « فلا يكون » — لها لون ، حتى يظن أنها كالثقبه الخالية ليس فيها — وفي نسخة « فيه » — إلا خلاء أو هواء . وإنما — وفي نسخة « وإنما » — النار بالحقيقة تلك — وفي نسخة « ذلك » — وإذا حصل لها لون — وفي نسخة بدون عبارة « وإذا حصل » — فلكونها — وفي نسخة « فلكونه » — مشوبة — وفي نسخة « مشوباً » — بالدخان .

وبالحقيقة وإنما ذلك لون الدهن المحترق ، لالون النار ، أو لون الحطب المحترق وإنما النار مثل الهواء — وفي نسخة « مشوباً بالدخان فالنار مثل الهواء » — لا لون لها ، ولا ضوء لها — وفي نسخة بدون عبارة « لها » — لأنها شاففة — وفي نسخة « ولكنه مشف » — حيث أنها — وفي نسخة « إلا أنه » — هواء محترق .

النظر الثالث : - وفي نسخة « وأما النظر الثالث » - فيما يتكون في الجو من مادة البخار .

ليس يخفى أن الشمس إذا سخنت الأرض بواسطة الضوء ، صعدت من الرطب بخاراً ، ومن اليايس دخاناً ، كما شاهد - وفي نسخة بدون عبارة « كما شاهد » - ويتكون عما - وفي نسخة « مما » - يحتبس منهما - وفي نسخة « منها » - في باطن الأرض المعادن . وعما ينقلت منهما ويتصاعد في الهواء ، أمور كثيرة - وفي نسخة « أشياء » - لا بد من ذكرها .

أما ما يتكون - وفي نسخة « أما المتكون » - من مادة البخار ، فهو الغيم والمطر ، والتلج والبرد ، وقوس قزح ، والهالة ، وغير ذلك .

فهما ارتفع من الطبقة الحارة من الهواء إلى الباردة شيء تكاثف بالبرد - وفي نسخة « من الهواء البارد ثقل وتكاثف بالبرد » - وانعقد به ، وصار - وفي نسخة « فصار » - غيماً ؛ لأن البرد أسرع تأثيراً في قلب البخار - وفي نسخة « في تكثيف البخار » - الحار ماء في الهواء - وفي نسخة « الحار منه في الهواء » -

وذلك للطف البخار بسبب الحرارة ،

أما ترى أنه إذا دخل الشتاء - وفي نسخة « أما ترى أن الهواء إذا دخل في الشتاء » - اشتد حمو الحمام - وفي نسخة « في بيت الحمام » - أعظم - وفي نسخة « فاعظم » - هواء الحمام ، وتكاثف البخار مثل الغيم - وفي نسخة « وتكاثف البخار لتكاثف الغيم » -

ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - يترك الماء وقت العصر في الشمس ، ليلطف بحرارة الشمس - وفي نسخة « لتلطف الشمس بخاره » - مهما أريد تبريده بالشمال ليلاً .

وكذلك إذا صب الماء البارد والحار على الأرض في الشتاء ، كان الحار أسرع جموداً من البارد - وفي نسخة بدون عبارة « من البارد » -

ونظير ذلك - وفي نسخة « ويظهر ذلك » - فيمن يتوضأ بالماء الحار في البلاد الباردة ، فينجمد - وفي نسخة « إنه يجمد » - في الحال على شعره - وفي نسخة « على شعر لحيته » - ولا يكون البارد كذلك .

وهذه الأبخرة إنما تتصاعد من باطن الأرض ، لما سرى فيها - وفي نسخة « لما سرى فيه » - من حرارة الشمس . ولكنها تنفذ وتقوى على - وفي نسخة « ولكنه يتفشى تفشى ويتفرق في » - الخروج من - وفي نسخة « عن » - مسام الأرض ، إلا ما يقع تحت الجبال الصلبة ، فلإنها تمنعه - وفي نسخة « تمنعها » - من النفوذ - وفي نسخة « من التفشى » - إذ تجرى الجبال فيها مجرى الأنبيق الذي يسلك البخار . ثم إذا احتبس - وفي نسخة « احتقن » - فيها صار - وفي نسخة « صارت » - مادة للمعادن . وإذا قوى ثم وجد منفذاً ، في شعوب الجبال ، ارتفع - وفي نسخة « فيرتفع » - منه قدر صالح ، ثم يختلف .

فإن كان ضعيفاً بددته حرارة الشمس في الجبال ، وأحاله - وفي نسخة « وأحاله » - هواء .

ولذلك قل ما يجتمع في نهار الصيف منه غيم - وفي نسخة بدون كلمة « نهار » وبدون عبارة « منه » - وتجتمع في الشتاء بالليل أكثر وإن كان قوياً - وفي نسخة « وتجتمع في الليل والشتاء ، إذا كانت الشمس ضيفة الحرارة ، منه أكثر وإن كان ذلك البخار قوياً » - أو كانت حرارة الشمس ضعيفة . أو اجتمع الأمران : لم تؤثر - وفي نسخة « ولم تؤثر » - فيه الشمس فاجتمع - وفي نسخة « فيجتمع » -

وربما تعين الريح أيضاً على جمعه - وفي نسخة « على قمعه » - بأن تسوق البعض إلى البعض حتى يتلاحق .

فهما انتهى إلى الطبقة الباردة تكاثف ، وعاد - وفي نسخة « وعساد » - ماء ، وتقاطر وسمى - وفي نسخة « ويسمى » - مطراً ، كالبخار يتصاعد عن القدر ، فينتهي إلى غطائها - وفي نسخة « يتصاعد عن القدر ، ينتهي إلى غطاء القدر » - وعند ما يلاق أدنى برودة - وفي نسخة « وعنده أدنى برودة » فينمقد قطرات - وفي نسخة « قطرات » - عليه . فإن أدركه برد شديد ، قبل أن يجتمع ويصير قطرات كبيرة - وفي نسخة بدون كلمة « كبيرة » - جمدت وتفرقت أجزاءه ونزل - وفي نسخة « جمدت وهي كالدرات المنفردة ونزلت » - كالقطن المنذوف . وتسمى ثلجاً .

وإن لم تتركها - وفي نسخة « تدرکه » - برودة ، حتى أجمعت قطرات - وفي نسخة « حتى كان منه قطرات » - ثم أدركتها حرارة من الجوانب ، فانهزمت برودتها إلى بواطنها ، وتوفر عليها برد الجو الذي كانت متشرة فيه وانعدت سميت حينئذ برداً - وفي نسخة « إلى بواطنها ، فينمقد ويسمى برداً » - ولذلك لا يكون البرد - وفي نسخة بدون كلمة « البرد » - إلا في الخريف والربيع ، فتجتمع البرودة - وفي نسخة « الرطوبة » - في بواطنها - وفي نسخة « مواطنها » - بإحاطة حرارة ما بظواهرها .

ومهما صار الهواء رطباً ، بالمطر رطوبة ، مع أدنى صقالة ، صار كالمرآة .
فالهاذي له إذا كانت الشمس وراءه - وفي نسخة « في قفاه » - يرى الشمس في الهواء ، كما يرى الشمس - وفي نسخة « يراها » - في المرآة إذا قابلها بها - وفي نسخة بدون عبارة « إذا قابلها بها » - ويشتبك ذلك الضوء بالبخار الرطب ، فيتولد منه قوس قزح ، وله - وفي نسخة « له » - ثلاثة ألوان :

وربما يكون - وفي نسخة « لا يكون » - اللون المتوسط ، ويكون مستديراً ، حتى يكون بعد أجزاء المرآة من الشمس واحداً ؛ فإن المرآة إنما ترى الصورة إذا كانت - وفي نسخة « كان » - على نسبة مخصوصة من الرائي والرئي - وفي نسخة « بين الرائي والرئي » - . ويستقصى ذلك في علم المناظر ، ولا تم الدائرة ؛ إذ لو تمت لوقع شطرها تحت الأرض ؛ إذ الشمس تكون في قفا الناظر ، كالفقرب تلك الدائرة . ويكون مرتفعاً عن الأرض ارتفاعاً قريباً .

فإن كان قبل الزوال رؤى - وفي نسخة « يرى » - قوس قزح في المغرب .
وإن كان بعده رؤى - وفي نسخة « يرى » - في المشرق .
وإن كانت الشمس في وسط السماء - وفي نسخة « وإن كان في وسط السماء » - لم يمكن أن يرى إلا قوس صغيرة ، في الشتاء إن اتفق !

• • •

وأما الهالة - وفي نسخة « والهالة » - وهي الدائرة المحيطة بالقمر ، من مثل هذا السبب أيضاً ؛ فإن الهواء المتوسط بين البصر وبين القمر - وفي نسخة « بين القمر وبين البصر » - صقيل رطب ، فيرى القمر في جزء منه ، وهو الجزء الذي لو كان

فيه مرآة لرؤى القمر فيها — وفي نسخة بدون عبارة « فيها » —

ثم الشيء الذى يرى فى مرآة من موضع ، لو — وفي نسخة « فلو » — كانت مرابا كثيرة محيطه بالبصر ، وكانت موضوعة على تلك النسبة ، لرؤى — وفي نسخة « فىرى » — الشيء فى كل واحدة من المرابا — وفي نسخة « واحد من المرابا » — فإذا تواصلت المرابا — وفي نسخة « المرابا » — يرى فى الكل ، فىرى دائرة لا عمالة .

وأما وسطها فلما أن — وفي نسخة « فلنما » — يرى مظلماً ، لأن البخار المتوسط لطيف ؛ فإذا قرب من المضيء انمحق ، وصار لا يرى ، وإذا بعد منه صار مرثياً ، وليس هو كالذرة ترى فى الشمس ، لا فى الظل ، بل هو كالكواكب — وفي نسخة « كالكواكب » — تختفى بالنهار ، وتظهر بالليل ؛ فلهذا يرى فى وسط — وفي نسخة « وسط » — الدائرة كأنه خال عن الغيم .

وهذه الدائرة ربما تحصل من مجرد برودة الهواء ، وإن لم يكن مطر ، إذ — وفي نسخة « أو » — يحصل فى الهواء بها أدنى رطوبة ، ولم يكن غبار ولا دخان — وفي نسخة « ودخان » — يمنع صقالة تلك الرطوبة .

النظر الرابع : فيما يتكون من مادة الدخان ، وهو الريح ، والصواعق — وفي نسخة « والصاعقة » — والشهب ، والكواكب ذوات الأذنان ، والرعد والبرق .
فإذا تصاعد الدخان ارتفع من وسط البخار — وفي نسخة « فإذا تصاعدت ارتفعت من وسط البخار » — فلإنها — وفي نسخة « لأنه » — أميل إلى جهة الفوق ، وأقوى حركة من البخار .

فإن ضربه البرد فى ارتفاعه ثقل ، وكثف ، وانتكس — وفي نسخة « ثقل وانتكس » — وتحامل على الهواء دفعة ، وحرك — وفي نسخة « وحركت » — الهواء بشدة ، كتحريرك المروحة العظيمة للهواء فحصلت الريح — وفي نسخة « وحركت الهواء بشدة فيحصل الريح » — ؛ من ذلك ، فلإنها عبارة عن هواء متحرك .

وإن لم يضربه البرد — وفي نسخة « الرد » — تصاعد إلى الأثير ، واشتعلت — وفي نسخة « واشتعل » — فيه النار — وفي نسخة « النار فيه » — فحصل منه نار تشاهد — وفي نسخة « فتكون منه نار تشاهد » —

وربما يستطيل بحسب طول الدخان ، فيسمى كوكباً مقصصاً ، ثم إن كان لطيفاً :

فإما أن ينقلب ناراً صرفة - وفي نسخة « صرفاً » - وينطفىء - وفي نسخة « أو ينطفىء » - فلا يرى ، فينمحي - وفي نسخة « فينمحق » - لأن النار - وفي نسخة « اللدخان » - تخرج عن كونه مبصراً .

فإما بأن يصير - وفي نسخة بدون « وإما » - ناراً - وفي نسخة « ماء » - صرفة - وفي نسخة « صرفاً » - وهي - وفي نسخة « وهو » - النار المحض - وفي نسخة « المحضه » -

أو ينطفىء بالبرد في ارتفاعه فينقلب - وفي نسخة « أو ينطفىء فينقلب (١) » - هواء ، فيصير شفافاً .

فإن كان الملاقى له البرد المثير في الإطفاء ، فإنه يستحيل هواء .
وإن قويت النار أثرت في التخليص من شوب اللدخان ، فيستحيل كله ناراً ،
إذ لا يبرد ثم .

وإن كان اللدخان كثيفاً واشتغل ، ولكن لم يكن يستحيل على القرب ، يقي ذلك زماماً : فيرى أنه كوكب ذو ذنب ، وربما يدور مع الفلك ، إذ النار متشبهة الأجزاء بأجزاء معقر الفلك ، فيدور في مشابعتها ، فيدور على اللدخان الحاصل في حيزها ، وإن لم يشتعل . ولكن كان كالفحم الذي انطفت النار المشتعلة فيه ؛ فإنه يرى أحمر ، فيظهر منه علامات حمر في الجو ، وبعضه تزياله الحمره فيكون كالفحم الذي انمخت ناره ؛ فيرى كأنه ثقبه مظلمة في الهواء .

ثم إن بقي شيء من اللدخان في تضاعيف الغيم ، وبرد ، صار ريماً وسط الغيم ، فيتحرك فيه بشدة ، ويحصل من حركته صوت يسمى الرعد .
وإن قويت حركته وتحريكه : اشتعل من حرارة الجو الهواء واللدخان معاً ، فصار ناراً مضيئة ، فيسمى البرق .

وإن كان المشتعل كثيفاً ثقيلًا محرقاً : اندفع بمصادمات الغيم إلى جهة الأرض ، فيسمى صاعقة ، ولكنها نار لطيفة تنفذ في الثياب والأشياء الرخوة ، وتنصلد بالأشياء الصلبة كالحديد والذهب ؛ فتذيبها حتى تذيب الذهب في الكيس ولا يحترق

(١) وبعبارة (وينطفىء فينقلب) ينتهي مخطوط الأزهر ، فهو ناقص من الآخر ، وآخره هذه العبارة ، وعند ذلك يصح تعويلنا فيما يأتي على مطبوعة مطبعة السعادة وحدها .

الكيس .

وتذيب ذهب المذهب ، ولا يحترق الشيء .

ولا يخلو برق عن رعد ؛ لأنهما جميعاً عن الحركة ، ولكن البصر أحد إدراكاً ، فقد يرى البرق ولا يثنى صوت الرعد إلى السمع ؛ لأن البصر يدرك بغير زمان ، والسمع لا يدرك ما لم يتحرك الهواء الذى بين السمع والمسموع ، حتى ينتهى أثره إلى السمع .

وكذلك إذا نظر النار إلى القصار^(١) من بعد رأى حركته قبل سماع صوته بزمان ما

النظر الخامس : فى المعادن . وهى إنما تتكون مما يخنق فى الأرض من البخار والدخان ، فتمترج ، فتستعد بسبب أمزجتها المختلفة ، لقبول صور مختلفة يفيض عليها من واهب الصور .

فإن غلب الدخان ، كان الحاصل منه مثل النوشادر والكبريت . وربما يغلب البخار فى بعضه ، فيصير كالماء الصافى .

والمنعقد المتحجر يكون منه الياقوت ، والبلور وغيرها ،

وتعسر إذابة هذا النوع بالنار ، ولا ينطرق تحت المطارق ؛ فإن الانطراق والدوبان برطوبة لزجة تسمى دهنية ، وما فيها من الرطوبة نفدت فجمدت وانعقدت .

فأما الذى ينوب وينطرق ، كالذهب والفضة ، والنحاس ، والرصاص ، فهو الذى استحكمت امتزاج الدخان منه بالبخار ، وقلة الحرارة المختصية فى جوهرها ، وبقيت فيها رطوبة ودهنية ، وذلك لكثرة تأثير حرارته فى رطوبته ، حتى انكسرت به بروده ، وامتزجت به الهوائية ، وبقي فيه شيء من الأرضية مع الهوائية .

فهذا ينوب فى النار ؛ لأن ما فيه من الكبريت يعين النار على الإذابة فتسيل الرطوبة ، ويقصد التصاعد ، فتجذبها الأرضية المشبعة به ، فيحصل من تصعد ذلك ، وجذب هذا ، حركة دورية لا تنفرك أجزاءها ، لاستحكام امتزاجها . فإن كان الامتزاج ضعيفاً تصعد البخار ، وانفصل من التثقل الجاذب

(١) كفا فى الأمل ، وعلمها (القطار) .

إلى أسفل ، فإذا كثرت عليه النار ينقص لانفصال البخار ، فصار كلساً كالرصاص .

وكلما كانت الدهنية فيه أبعد عن الانعقاد ، كان أقبيل للأنتراق تحت المطارق .

وما انعقد ولم يقبل الإذابة ، إذا طرح عليه الكبريت والزرنيخ ، وخطط به وسرياً فيه ، تسارعت إليه الإذابة ، مثل سحالة الحديد ، والطلق ، والخاصيتنا . وكل ما عقده البرودة ، لأنه الحرارة ، مثل الشمع .

وكل ما عقده الحر ، أذابه البرد ، مثل الملح ، فإنه ينعقد بالحر مع مشاركة من يبوسة الأرض ؛ فإن الحرارة تعين الرطوبة ، واليبوسة جميعاً ، وتزيد فيهما . وكل ما كانت المائية فيه غالبية ، ينعقد بالبرودة ، وكل ما غلبت فيه الأرضية انعقد بالحرارة .

فإذا كان في الشيء أرضية ورطوبة ، والأرضية أشد مناسبة للحرارة ، ينعقد بالبرد وتعمر إذابته كالحديد .

وتفصيل هذا يستدعى تطويلاً .

ومنه تفرع صناعة الكيمياء ، وصناعات كثيرة سواها .

المقالة الرابعة

في النفس النباتي ، والحيواني ، والإنساني

القول في النفس النباتي : كما أن اختلاط الدخان ، والبخار ، يوجب استعداداً لقبول صورة المعادن ، فكذلك العناصر قد يقع لها امتزاج أتم من ذلك وأحسن ، وأقرب إلى الاعتدال ، وأبعد من بقاء التضاد في الكيفيات المترتبة ، فتستعد لقبول صورة أخرى ، أشرف من صورة الجمادات ، حتى يحصل فيه النمو الذي لا يكون في الجمادات .

وتسمى تلك الصورة نفساً نباتية، وهي التي تكون في النجم^(١) ، وفي الشجر وهذه النفس لها ثلاثة أفعال :

أحدها : التغذية بقوة مغذية .

والثاني : التنمية بقوة منمية .

والثالث : التوليد بقوة مولدة .

والغذاء : عبارة عن جسم يشبه الجسم المغتذى بالقوة ، لا بالفعل .

وإذا وصل إلى المغتذى ، أثرت فيه القوة المغذية ، وهي قوة محيطة للغذاء ، تخلع صورته ، وتكسوه صورة المغتذى ، فينتشر في أجزائه ، ويلتصق به ، ويسد مسد ما تحلل من أجزائه .

وأما النمو : فهو عبارة عن زيادة الجسم بالغذاء ، في أقطاره الثلاثة على التناسق اللاتق بالنامي ، حتى ينتهي إلى منتهى النشوء ، مع التفاوت الذي يليق به ، أعنى فيما ينخفض من أجزاء النامي ، ويرتفع ويستدير ، ويستطيل . والقوة التي يليق لها هذا الفعل تسمى منمية ؛ فإن هذه القوى لا تترك الجسم ، بل يستدل عليها بالفعل ؛ إذ كل فعل فلا بد له من فاعل فيشتق لها الاسم من الفعل .

(١) النجم النبات الذي لا ساق له .

والقوة المولدة : هي التي تفصل جزءاً من جسم شيئاً به بالقوة ، ليستعد لقبول صورة مثله ، كالتلطفة من الحيوان ، والبذرة من الحبوب ،

• • •

ثم القوة الغذائية : لا تزال عاملة إلى آخر العمر ، ولكن تضعف في آخره لعجزها عن سد ما تحلل لضعفها عن إحالة جسم الغذاء .
وأما القوة المنمية : فلإنها تفعل إلى وقت البلوغ ، وكمال النشوء ، ثم تقف ؛ فإذا وقفت النامية من حيث الزيادة في المقدار ، لا من حيث الزمان ، انتهت المولدة وقويت .

القول في النفس الحيوانى : فإن اتفق مزاج أقرب إلى الاعتدال ، وأحسن مما قبله ، استعد لقبول النفس الحيوانى ، وهو أكل من النباتى ؛ إذ فيه قوى النباتى ، وزيادة قوتين ؟

إحدهما : المدركة .

والأخرى : المحركة .

فإن الحيوان عبارة عما يدرك^(١) ويتحرك بالإرادة وهاتان قوتان ، هما لنفس^(٢) واحدة ، فترجعان إلى أصل واحد ؛ ولذلك يتصل فعل بعضها ببعض .

فهما حصل الإدراك ، انبعثت الشهوة ، حتى يتولد منها الحركة .

إما إلى الطلب .

وإما إلى الحرب .

والقوة المحركة لا بد لها من الإرادة .

ولا تكون الإرادة إلا من الشهوة

والتزوع :

إما أن يكون إلى الطلب ، ويحتاج إليه لطلب الملائم الذى به بقاء الشخص

(١) ومن هنا ينهى أن يلاحظ التفرقة بين الإدراك وهو شيء في الحيوان ، وبين التمثل ، وهو الذى يختص بالإنسان ويميزه عن سائر أنواع الحيوانات .
(٢) في الأصل (هما والنفس واحدة) .

كالغذاء أو بقاء النوع ، كالجماع ، ويسمى هذا النوع من التزوع قوة شهوانية .
ولما أن يكون إلى الحرب والدفع . ويحتاج إليه لدفع ما ينافى وبضاد دوام
البقاء ، ويسمى القوة الغضبية .

والخوف عبارة عن ضعف القوة الغضبية .

والكرهية عن ضعف القوة الشهوانية .

وهما محركتان للقوة المحركة المنبثة في الفضلات والأعصاب ، على سبيل البعث
والاستحثاث على مباشرة الحركة .

فالقوة التي في العضلات ، مؤتمرة ،

والقوة التزوعية باعثة أمره .

• • •

وأما القوه المدركة : فتتقسم :

إلى ظاهرة : كالحواس الخمس .

وإلى باطنة : كالقوة الخيالية ، والمتوهمة ، والناكرة ، والمتفكرة ، كما
سيأتى تحقيقها .

ولولا أن للحيوان قوة باطنة سوى الحواس ، لكان إذا تصور أكل شيء مثلا ،
دفعة واحدة استبشعه ، لا يمتنع منه ثانياً ما لم يذقه دفعة أخرى بالأكل فإنه
اكل في الأول ؛ لأنه لم يعرف أنه مضر .
فلولا أنه بقى في ذكره تلك الصورة ، لكان لا يعرفه إذا رآه ثانياً ، أنه
مضر ،

وذلك الذكر أمر وراء الرؤية ، والشم وسائر الحواس .

فلولا أن هذه الحواس الخمس ، تؤدي ما تدرك من الصور ، إلى قوة أخرى
واحدة ، جامعة لكل تسمى حساً مشتركاً ، لكننا إذا رأينا شيئاً أصفر ، لا ندرك أنه
حلو ، ما لم نجد إدراك ذلك المنوق أولاً ، أعنى الصل .

فإن العين لا تدرك الحلوة

واللوق لا يدرك الصفرة .

فلا بد من حاكم يجتمع عنده الأمران ، حتى يحكم بأن الأصفر حلو .
وليس هذا الحكم للوق ، ولا العين ، وإنما ذلك لقوة أخرى باطنة ، ليست

واحدة من الحواس الظاهرة ،
ولولا وجود قوة باطنة لم تكن الشاة تترك العداوة من اللئب ؛ فتهرب منه ؛ فإن
العداوة لا ترى .
وهذه مجامع القوى ، ولا بد من تفصيلها .

القول

في تحقيق الإدراكات الظاهرة

أما حس اللمس : فظاهر ، وهو قوة مبثوثة في جميع البشرة ، واللحم ؛ يدرك بها الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، والصلابة واللين ، والخشونة والملاسة ، والخفة والثقيل .

وهذه القوة تصل إلى أجزاء اللحم والجلد ، بواسطة جسم لطيف كالحامل لها ، يسمى روحاً ، ويجرى في شبك العصب .
وبواسطة العصب ، يصل .

وإنما يستفيد ذلك الجسم اللطيف تلك القوة من الدماغ والقلب ، كما سيأتي .
وما لم تستحل كيفية البشرة إلى شبه المدرك ، من البرودة ، والحرارة ، أو غيرها ، لم تكن مدركة ، ولذلك لا تدرك إلا ما هو أبرد منه وأسخن .
فأما المساوى لها في الكيفية ، فلا تؤثر فيه ، فلا تتركه

• • •

وأما الشم : فإنه قوة في زائدتى الدماغ الشبيهتين بجلعتى الثديين .

وإنما تدرك بواسطة جسم ينفع من الروائح ؛ ويمتزج ، أو يختلط به أجزاء ذى الرائحة ، وذلك مثل الهواء والماء .

وليس يلزم أن تكون أجزاء ذى الرائحة مختلطة بالهواء ، بل لا يبعد أن يستحيل الهواء فيقبل الرائحة ، ويستعد لقبولها من واهب الصور بسبب المجاورة منه ، لا بأن تنتقل الرائحة إليه ؛ فإن ذلك محال في المرض ؛ وقد بينا استحالة انتقال الأعراس ، ولو لم يكن اختلاط أجزاء الرائحة بأجزاء الهواء ؛ لما انتشرت الرائحة فراسخ .

وقد حكى اليونانيون أن الرخمة انتقلت برائحة الجليف التى حصلت من حرب وقعت بينهم من مسافة مائتى فرسخ ، إلى المعركة في بلدة ؛ لم تكن حواليها رخمة ، بل

كانت الرخمة منه على مائتي فرسخ ، وذلك بقوة حواس الطير ، وانفعال الهواء ، وقبوله لرائحة الجيف .

وأما البخار المتصاعد من الجيف فلا يمكن أن تنتشر أجزاؤه إلى هذا الحد .

• • •

وأما السمع : فإنه قوة مودعة في عصبية مفروشة في أقصى الصباخ ممدودة عليه مد الجلد على الطبل وهي تدرك الصوت .

والصوت عبارة عن تموج الهواء ، بحركة شديدة يحصل من قرع بعنف ، أو قلع بحدة .

فإن كان من قرع اصطك منه الجسمان ، وانفلت الهواء بشدة وإن كان من قلع تولج الهواء بين الجسمين المنفصلين بشدة ، وحدث الصوت عند التمرج في الهواء ، ويصل إلى حيث تصل حركة التموج .

فإذا انتهت تلك الحركة إلى الهواء الراكد الذي في الصباخ ، انفصل بها ذلك الهواء الراكد ، المجاور لتلك العصبية ، وهي مفروشة على أقصى الصباخ ، فحدث فيها ما يحدث في جلد الطبل من الطنين ، فتشعر بذلك الطنين ، القوة المودعة في تلك العصبية .

والحركة تحدث في الهواء موجاً مستديراً ، كما يحدث الموج المستدير في الماء ، إذا ألقى فيه حجر ، فتنتشر منه دوائر صغار ، ولا تزال تلك الدوائر تسع وتضعف في حركتها إلى أن تنمحي .
فكذلك يحدث في الهواء .

وكما أن الطاس إذا كان فيه ماء ، وألقى فيه حجر ، نشأت عنه دائرة إلى أطراف الطاس المحيطة بالماء ، انصدمت بها تلك الدائرة ، ثم انعطفت إلى الوسط إلى موضع ابتدأت فيه .

فكذلك موج الهواء إذا انصدم بجسم صلب ، ربما انعطف فيكون منه الصدى ويكون بتلاحق الانعطاف وتزايده ، دوام الصوت في الطشت ، والحمام ، والصريخ تحت الجبل .

• • •

فأما الذوق : فهو بقوة مودعة في العصبية المفروشة على ظاهر اللسان ، بواسطة الرطوبة اللعابية التي لا طعم لها ، المنبثة على ظهر اللسان ، فإنها تأخذ طعم ذى الطعم ، وتستحيل إليه ، وتتصل بتلك العصبية ، فتدركها القوة المودعة في العصبية .

• • •

وأما البصر : فهو قوة دراكة للألوان والأشكال ، مودعة في ملتقى تجويف العينين من مقدم الدماغ .

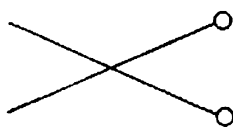
والأبصار : هو عبارة عن أخذ صورة المدرك أعنى انطباع مثل صورته في الرطوبة الجليدية من العين التي تشبه البرد ، والجهد أى الجليد ، وهي مثل المرآة ؛ فإذا قابلها مثلون ، انطبع مثل صورته فيها ، كما تنطبع صورة الإنسان المقابل للمرأة فيها ، بتوسط جسم شفاف بينهما ، لا بأن يتفصل من المثلون شيء ، ويمتد إلى العين ، ولا بأن يتفصل من العين شعاع ، فيمتد إلى الصورة ؛ فإن كليهما محالان في الإبصار ، وفي المرآة .

ولكن يحدث مثال صورته في المرآة ، وفي عين الناظر ، ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة ، مع توسط الشفاف .

وأما حصوله فن واهب الصور ،

وكل إدراك في الحواس الخمس ، بل وغيرها ، إنما هو عبارة عن أخذ صورة المدرك ؛ فإذا حصلت الصورة في الجليدية ، أفضت إلى القوة الباصرة المودعة في ملتقى

العصبتين المحيقتين النابتين من مقدم الدماغ على هذه الصورة ، فأدركته النفس بتوسط الحس المشترك ، كما سيأتى شرحه .



ولو كان للمرأة نفس ، لأدركت بما يقابلها

ويحصل فيها ، مثال صورته .

وأما سبب تأثير البعد في أن يرى الصغير كبيراً ، فهو أن الرطوبة الجليدية كرية ، ومقابلة الكرة إنما تكون بالمرکز .

فإذا فرضنا سطحاً مستديراً ، كالترس في مقابلة كرة العين ، أدركت العين السطح المستدير بانفعال الهواء ، الذى بين السطح والعين ، وانفعال طبقة العين عن

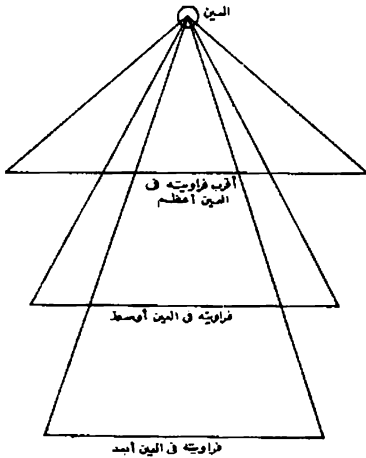
الهواء إلى أن ينتهي إلى الروح الباصر .

ويكون المنفصل ، وهو الهواء مخروط الشكل . قاعدته سطح المدرك ، ورأسه ينتهي إلى الروح السباصر . ورأسه زاوية مجسمة هي المدرك بالحقيقة .

فإذا ازداد سطح المرئي الذي هو قاعدة المخروط ، بعداً من العين طال المخروط وصغرت زاويته ، أعنى رأسه الذي ينتهي إلى الحدقة .

وكلما بعد سطح المرئي ، أعنى قاعدة المخروط ، طال المخروط ، وبطوله يندق رأسه أى تصغر الزاوية المتركبة في الحقيقة ، إلى أن ينتهي من الصغر إلى حد لا تقوى القوة الباصرة على إدراكه ، فيغيب المرئي عن الإدراك .

وهذه صورته



ولو كان المرئي غير

مستدير لكان أيضاً الهواء

المنفصل بينه وبين الحدقة

شكلاً مخروطاً يحيط به أضلاع

وزوايا بحسب شكل المرئي ،

وينتهي رأسه إلى الحدقة على

زاوية أوزوايا .

ويستقصى علم ذلك من

الكتب الموضوعة في علم المناظر

من الرياضات .

وفي هذا القدر كفاية

لغرضنا .

• • •

وهذا الذي أستقر عند

ارسطاطا ليس في كيفية الإدراك .

وأما من قبله فقالوا : لا بد من اتصال بين الحس والمحسوس حتى يحصل

الإحساس .

قالوا : وإذا استحال أن يفصل من المبصر صورة وتمتد إلى العين ، فلا بد وأن يفصل من العين جسم لطيف هو الشعاع ، ويتصل بالمبصر ، وبواسطته يحصل الإبصار .

وهذا محال ؛ إذ متى تسع العين لأجسام تنسبط على نصف العالم ، ونصف كرة السماء .

فاستبشع هذا طائفة من الأطباء ، فاحتالوا له ، وقالوا : إن الهواء المتصل بالعين يحدث فيه الانفعال بسبب خروج شعاع يسير مع العين واشتباكه بشعاع الهواء ، حتى يصير كالشيء الواحد في أقل من طرفة العين ، ويصير بمجموعهما آلة في الإبصار ، وهذا أيضاً محال من وجوه .

الأول : أن الهواء إن كان يصير آلة يبصر بها ، حتى يكون هو المبصر كالحلقة مثلا ، فحيثئذ إذا اجتمع جماعة من ذوى الإبصار فينبغي أن يقوى إدراك الضعيف البصر الذى معهم ؛ فإن شعاعه إن ضعف عن إحالة الهواء ، فهذه الأشعة الكثيرة اشبتكت بالهواء ، فيجب أن يستعين الضعيف بكثرة أشعة الإبصار ، كما يستعين بقوة ضوء السراج .

وإن كانت الصورة المبصرة لا تظهر في الهواء ، بل في العين ، ولكن بواسطة الهواء يصل إليها ، فأى حاجة في خروج الشعاع ، والهواء متصل بجرم العين ، والمبصر متصل بالهواء ؟ فينبغي أن يوصل الهواء الصورة بغير شعاع .

الوجه الثانى : وهو مبطل لأصل الشعاع ، وإن الشعاع لا يتخلو :

إما أن يكون عرضاً ، فبستحيل عليه الانتقال .

أو جسماً ، فيلزم منه محال ؛ لأنه إن كان لا يبنى متصلاً بالعين ممتداً مثل الخطوط ، فلا يؤثر في العين ما انفصل عنها .

وإن بنى متصلاً به ، فينبغي أن يتفرق ويدرك الشيء متفرقاً ، وينبغي أن يكون مثل خيط مملود ، فإذا هبت ريح أمالته إلى موضع آخر ، وأخرجته عن استقامته ، فيجب ان يرى ما ليس على مقابله ، بإمالة الريح لإياه ، أو بقطع اتصاله ، فيمنع الرؤية .

الثالث : أنه لو كان يفصل من العين ما مثلاً في المبصر ، لكان يدرك المبصر

قريباً وبعيداً ، على وجه واحد من غير تفاوت في القدر ؛ لأن الملاقى مطابق للملاقى في الحالين ، مهما لم يقدر مقابلة في مثل مخروط كما سبق .
ولا يمكن أن يقال : إن الشعاع يقع على بعضه ، إذا بعد ؛ لأنه يبصر جميع المرئي بعيداً أو قريباً ،
وقد يرى في بعض الأحوال أكثر ،

• • •

فهذه هي الإدراكات ، فالمدرسة الخاصة بها هي : الألوان ، والروائح ، والطعوم ، والأصوات .
وما ذكر في اللمس ، ويدرك بواسطة هذه الأشياء ، خمسة أمور آخر ، وهي :
الصغر ، والكبر ، والبعد ، والقرب ، وعدد الأشياء وشكلها ، مثل الاستدارة ،
والتربييع ، والحركة ، والسكون ،
وتطرق الغلط إلى هذه التوابع أكثر من تطرقه إلى تلك الأصول .

القول

في الحواس الباطنة

لإعلم أن الحواس الباطنة أيضاً خمسة :

الحس المشترك .

والقوة المتصورة .

والقوة المتخيلة

والقوة الوهمية .

والقوة الذاكرة .

أما الحس المشترك : فهو حاسة منها تنتشر تلك الحواس ، وإليها يرجع أثرها ، وفيها يجتمع ، وكأنها جامع لها ؛ إذ لو لم يكن لنا ما يجتمع فيه البياض ، والصوت ، لما كنا نعلم أن ذلك الأبيض هو ذلك المعنى الذى سمعنا صوته ؛ فإن الجمع بين اللون والصوت ، ليس للعين ولا للأذن .

وأما القوة المتصورة : فعبارة عن الحافظة لما ينطبع في الحس المشترك ؛ فإن الحفظ غير الانطباع والقبول ؛ ولذلك كان الماء يقبل الصورة ، والشكل ، وينطبع فيها ولا يحفظها .

والشمع يقبل الشكل بقوة الليل ، ويحفظ بقوة اليبوسة ، ومهما حلت آفة بمقدم الدماغ ، بطل حفظ المتخيلات ، وحصل النسيان للصور .

وأما الوهمية : فهي تدرك من المحسوس ما ليس بمحسوس ، كما تدرك الشاة عداوة الذئب ؛ وليس ذلك بالعين ، بل بقوة أخرى ، وهى للبهائم مثل العقل للإنسان .

وأما الذاكرة : فعبارة عما يحفظ هذه المعانى التى أدركتها الوهمية ، فهى خزانة المعانى .

كما أن المتصورة ، الحافظة للصور المنطبعة في الحس المشترك ، خزانة للصور وهاتان : أعنى الوهمية ، والذاكرة ، في مؤخر الدماغ .
والمشترك ، والمصورة ، في مقدمته .

وأما التخيلة : فهي قوة في وسط الدماغ شأنها التحريك لا الإدراك ، أعنى أنها تفتش عما في خزانة الصور ، وعما في خزانة المعاني .

فإنها مركوزة بينهما ، وتعمل فيها بالتركيب والتفصيل فقط ، فتصور إنساناً يطير وشخصاً واحداً ونصفه إنسان ونصفه فرس ، وأمثال ذلك . وليس لها اختراع صورة من غير مثال سابق ، بل تركيب ما ثبت في الخيال متفرقاً ، أو تفرق مجموعاً ، وهذه تسمى مفكرة في الإنسان .

والمفكرة بالحقيقة هي العقل ، وإنما هذه آله في الفكر ، لا أنها المفكرة ؛ فإنه كما أن ماهيات الأسباب هي التي بها تتحرك العين في البحر من جميع الجوانب حتى يتيسر بها الأبصار ، والتفتيش عن الغوامض ، فكذلك ماهيات الأسباب هي التي بها يتأني التفتيش عن المعاني المودعة في الخزانين ، فطبع هذه القوة ، الحركة ، فلا تفتّر ولا في حالة النوم ، فن طبعها سرعة الانتقال من الشيء إلى ما يتناسبه :

إما بالمشابهة :

وإما بالمضادة .

أو بأن كان مقترناً به في الوقوع الاتفاق عند حصوله في الخيال .
ومن طبيعتها المحاكاة ، والتمثيل ، حتى إذا قسم عقلك الشيء إلى أقسام ، حاكاه بشجرة ذات أغصان .

وإن رتب شيء على درجات حاكاه بالمراق والسلاط ، وبها يتذكر ما نسي ، فلنّها لا تزال تفتش عن الصور التي في الخيال ، وينتقل من صورة إلى صورة قربت منها ، حتى تعثر على الصورة التي منها أدرك المعنى المنسى ، فيتذكر بواسطتها ما نسيه .

وتكون نسبة تلك الصورة إلى حضور ما يقارنها ويتعلق بها ، نسبة الحد الأوسط إلى النتيجة ؛ إذ بحضوره يستعد لقبول النتيجة ، فهذه هي القوى الظاهرة والباطنة ،

وهي بجمالها آلات ، إذ المحركة ليست إلا لطلب المنافع أو دفع المضار .
 والمدركة ليست إلا كالجوايسيس التي تقتنص بها الأخبار .

• • •

فالمصورة ، والذاكرة ، لحفظها .

والمتحيلة لإحضارها بعد الغيبة .

فلا بد من أصل تكون هذه كلها آلة له ، وتجتمع إليه ، وتكون مسخرة له ،

ومسيبه .

يعبر عن ذلك الأصل بالنفس ، وليس هو الجسم ، إذ كل عضو من الجسم
 هو أيضاً آلة ، وإنما أعد لغرض يرجع إلى النفس .

فلا بد إذن من نفس تكون هذه القوى والأعضاء آلات لها .

القول في النفس الإنساني

إذا كان مزاج العناصر أحسن وأتم اعتدالا ، بلغ إلى الغاية التي لا يمكن أن يكون أتم وألطف وأحسن منها ، مثل نطفة الإنسان التي حصل نضجها في بدن الإنسان من أغذية هي ألطف من أغذية الحيوان ، ومن أغذية النبات ، وبقوى ومعادن ، أحسن من قوامهما ومعادئهما ، فيستعد لقبول صورة من واهب الصور ، هي أحسن الصور .

وتلك الصورة هي نفس الإنسان .

وللنفس الإنساني قوتان :

إحداهما : عاملة .

والأخرى : عاملة .

والقوة العاملة تنقسم :

إلى القوة النظرية ، كالعالم بأن الله تعالى واحد ، والعالم حادث .

وإلى القوة العملية : وهي التي تنفيذ علماً يتصلق بأعمالنا ، مثل العلم بأن الظلم

قبيح لا ينبغي أن يفعل .

وهذا العلم قد يكون كلياً ، كما ذكرناه .

وقد يكون جزئياً : مثل قولنا : زيد لا ينبغي أن يظلم .

والقوة العاملة ، هي التي تنبعث بإشارة القوة العلمية التي هي نظرية متعلقة

بالعمل .

وتسمى العاملة عقلاً عملياً . ولكن تسميتها عقلاً بالاشتراك ، فإنها لا إدراك لها ،

وإنما لها الحركة فقط ، ولكن بحسب مقتضى العقل .

وكما أن القوة المحركة الحيوانية ليست إلا لطلب أو هرب ، فكذلك القوة العاملة

في الإنسان ، إلا أن مطلبها عقلي ، وهو الخير . والثواب متصل بما بعده ، والنفع

في العاقبة وإن كان مؤثلاً في الحال ، بحيث تنفر منه الشهوة الحيوانية .

وللنفس الإنساني وجهان :

وجه إلى الجنة العالية ، وهي الملائ الأعلى ؛ إذ منها يستفيد العلوم ، وإنما القوة النظرية للنفس الإنساني ، باعتبار هذه الجهة ، وحقه أن يكون دائماً القبول .

ووجه إلى الجنة السافلة ، وهي جهة تدبير بدنه .

وإنما يكون له القوة العملية باعتبار هذه الجهة ، ولأجل البدن .

ولا يمكن شرح القوة العقلية الإنسانية إلا بذكر حقيقة الإدراكات وأقسامها ،

ليبين أن هذه القوة خارجة عنها ، وزائدة عليها ، فنقول :

قد ذكرنا أن معنى الإدراك هو أخذ صورة المدرك ، إلا أن هذا الأخذ على

مراتب :

الأول : إدراك البصر : فإنه يدرك الإنسان مثلاً مركباً ، مع لوازمه وتوابعه ، ولا يدرك مجرداً ، بل يدرك معه : لوناً مخصوصاً ، ووضعاً مخصوصاً ، وقدراً مخصوصاً .

وهذه توابع لو لم تكن بأعيانها ، لكان هو إنساناً مع عدمها ، فإنه ليس إنساناً بها ، بل هي عوارض غريبة ، التحقت بالإنسان ، وليس للبصر قوة تجريد الإنسانية عن اللواحق الغريبة .

ثم يحصل منه صورة في الخيال ، يطابق صورته في الإبصار . أعنى أن صورته أيضاً في الخيال ، مع الوضع ، والقدر ، واللون ، وجميع لواحقه الغريبة كما كانت في الإبصار ، غير مجردة عن اللواحق البتة .

ولا تخالف إلا في أمر واحد ، وهو أن الجسم المبصر لو انعدم أو غاب بطل الإبصار ، ولم تبطل صورته الباقية في الخيال ، أعنى في القوة التي تسمى مصورة . فكأنها صارت أبعد عن المادة قليلاً ، حيث لم تستدع وجودها المادة ، وحضورها ، كما يستدعيها الإبصار .

ولا كانت الصورة ، بقدرها ووضعها وأطرافها ، ووسطها ، وسائر أجزائها ، تحصل في الخيال ، لم يمكن أن يحصل إلا في آلة جسمانية ؛ لأن أجزاء المقدر بمقدار وأطراف لا يتميز إلا في جسم ، كما لا تتميز الصورة إلا في جسم هو مرآة ، أو ماء .

فهاتان القوتان : أعنى البصر ، والخيال ؛ جسمانيتان .

وأما الوهمية : فهي عبارة عن قوة تدرك من المحسوسات معاني غير محسوسة ، مثل
عداوة السنور للفأرة . والشاة للذئب . وموافقة الشاة لسخلتها .

وهي أيضاً متعلقة بالمادة ؛ لأنه لو قدر عدم إدراك صورة الذئب بالحص ،
لم يتصور إدراك هذه .

فهذه القوة أيضاً جسمية ، وملتصقة بأمر غريبة ، عن حقيقة المدرك ،
زائدة على ماهية غير مجردة عنها .

ومعلوم أنا ندرك الإنسانية بعدها ، وحقيقتها ؛ أو مجردة بحيث لا يقترن بها
شيء غريب ؛ إذ لو لم يدرك ذلك مجرداً ، لما حكمنا عليه بأن القدر واللون والوضع ،
غريب كلها في حقه ، وعراض له ليست داخلية في ماهيته .

فإذن لها فينا قوة تدرك الماهية ، غير مقترنة بشيء من هذه الأمور الغريبة ،
بل مجردة عن كل أمر سوى الإنسانية .

وتدرك السواد المطلق مجرداً عن كل أمر سوى السوادية .
فكذلك سائر المعاني .

وهذه القوة تسمى عقلاً ، وهذه المجردات لا يقدر الخيال على إدراكها ؛ فإننا
لا نقدر على أن نتخيل إنساناً ، إلا على بعد منا أو قرب ، أو على قدر في الصغر
أو الكبر ، أو قاعداً ، أو قائماً ، أو عارياً أو كاسياً .

وهذه الأمور غريبة عن ماهية الإنسان ، فليس للاخيال هذا الإدراك ، ولا
أيضاً للإبصار ، وهو حاصل فينا .

فهو إذن بقوة أخرى ، وتلك القوة هي المطلوب المسمى عقلاً .

وبهذه القوة يقتنع الإنسان العلم بالمجهولات .

بواسطة الحد الأوسط في التصديقات ،

وبواسطة الحد والرسم في التصورات .

وتكون الإدراكات الحاصلة فيها كلية ؛ لأنها مجردة ؛ فتكون نسبتها إلى آحاد

جزئيات المعنى ، نسبة واحدة .

وليس ذلك الشيء لسائر الحيوانات سوى الإنسان .

ولهذا كانت كلها على نمط واحد ، في جهلها بوجه الحيلة للخلاص مما يشق

عليها ، مع اختلاف أنواعها ، وليس لها إلا مقدار حاجتها ، فإنها تخصص بالطبع على سبيل الإلهام ، والتسخير .

• • •

فإذن خاصية الإنسان التي لا يشاركه فيها الحيوانات ، هي التصور والتصديق بالكليات . وله استنباط المجهول بالمعلوم ، في الصناعات وغيرها . وهاتان القوتان مع سائر القوى كلها لنفس واحدة كما سبق .

• • •

ثم نقول : إن للقوة العقلية مراتب ، ولها بحسبها أسامي ، فالمرتبة الأولى أن لا يحصرها شيء من المعقولات ، بالفعل . بل ليس لها الاستعداد والقبول كما في الصبي ، ويسمى حينئذ عقله ، عقلا هيولانيا ، وعقلا بالقوة ،

ثم بعد ذلك يظهر فيه نوعان من الصور المعقولة : أحدهما : نوع الأوليات الحقيقية التي يقتضى طبعها أن تنطبع فيه من غير اكتساب ، بل تقبلها بالسمع ، من غير نظر ، كما بيناه ، والثاني : نوع المشهورات ، وهي في الصناعات والأعمال آيين .

فإذا ظهر فيه ذلك سمى عقلا بالملكة ، أى قد ملك كسب المعقولات النظرية قياساً ، فإن حصل بعد ذلك فيه شيء من المعقولات النظرية باكتسابه إياها ، سمى عقلا بالفعل ، كالعالم الغافل عن العلوم ، القادر عليها ، مهما أراد ، فإن كانت صورة المعلوم حاضرة في ذهنه ، سميت تلك الصورة عقلا مستفاداً ، أى علماً مستفاداً ، من سبب من الأسباب الإلهية ، يسمى ذلك السبب ملكة ، أو عقلا فعالاً .

ولا يجوز أن تكون هذه الإدراكات بآلة جسمانية ، بل المدرك لهذه المعقولات الكلية جوهر قائم بنفسه ، ليس بجسم ، ولا هو منطبع في جسم ، ولا يفنى بفناء الجسم ، بل يبقى حياً أبداً الأبدنين ، إما متلذذاً ، وإما متألماً . وذلك الجوهر هو النفس ، ويدل على كون إدراك العقل بغير جسم عشرة أمور . سبعة هي علامات قوية مقننة بعدمها .

وثلاثة هي براهين قاطعة .

العلامة الأولى : أن الحواس المدركة بآلة جسمانية ، إذا أصاب الآلة آفة :
فإنها أن تدرك (١) .

وإما أن يضعف إدراكها .

أو يغلط فيه .

الثانية : أنها لا تدرك آلتها ؛ إذ البصر لا يدرك نفسه ، ولا آله .

الثالثة : أنها لو كانت فيها كيفية ما ، لم يدركها ، وإنما يدركها أبداً غيرها ؛
حتى إن سوء المزاج إذا صار متمكناً في البدن ، جوهر بآلته ، مثل الدق ، لم يدرك
ذلك قوة للمس .

الرابعة : أنها لا تدرك نفسها ؛ فإن الوهم لو أراد أن يتوهم نفسه ، وهو
الوهم ، لم يمكنه .

الخامسة : أنها إذا أدركت شيئاً قوياً ، لم يمكنها الإدراك للضعيف بعده وعقبه
بل بعد زمان ، فلا تسمع الصوت الحني عقب الصوت المائل ، ولا ذا اللون الضعيف
عقب الضوء الظاهر ، ولا طعم الحلاوة الضعيفة عقب الحلاوة القوية ؛ فإنها إذا
انفعلت بمدركها القوي ، لم تقبل سرعة الانفعال بمدركه الضعيف ؛ لاشتغال المهل
بذلك المدرك القوي ، واشتباكه به .

السادسة : أنها لو هجم عليها مدرك قوي ، ضعفت الآلة ، وفسدت ، فقد
تفسد العين بقوة الشعاع ، ويفسد السمع بالصوت المائل .

السابعة : أن القوى الجسمانية تضعف ، بعد الأربعين ، وذلك عند ضعف
مزاج البدن .

• • •

وهذا الذي ذكرناه كله ينعكس في القوة العقلية ؛ فإنها تدرك نفسها ، وتدرك
إدراكها لنفسها ، وتدرك ما يقدر أنه آلتها ، كالقلب والدماغ .
وتدرك الضعيف بعد القوي ، والحنى بعد الجلي .

(١) كذا في الأصل ، ولعلها (أن لا تدرك)

وربما تقوى بعد الأربعين في غالب الامر .

• • •

فإن قيل : القوة العقلية أيضاً قد تنصرف عن الإدراك بالمرض الذى يظهر في مزاج البدن .

قيل : قصورها أو تعطلها عند تعطيل آلتها ، لا يدل على أنها لا فعل لها في نفسها ، بل يجوز أن يكون فساد الآلة مؤثراً فيها من وجهين :

أحدهما : أنه إذا فسدت اشتغلت النفس بتدبيرها وانصرف عن جهة العقولات فإن النفس إذا اشتغلت بالخوف ، لم تدرك اللذة .

وإذا اشتغلت بالغضب ، لم تدرك الألم .

وإذا اشتغلت بفن معقول لم تدرك في حال الشغل غيره ، فيشغلها شيء عن

شيء .

فلا يبعد أن يشغلها ضعف الآلة والحاجة إلى إصلاحها .

والوجه الثانى : أن الآلة الحسبانية ربما تحتاج القوة إليها ابتداء ، ليتم لها الفعل بنفسها ، بعد حصولها ، كما يحتاج من يقصد بلدة مثلاً إلى دابة ؛ فإذا وصل استغنى عنها

فإذن فعل واحد بغير آلة ، يدل على أن له فعلاً في نفسه .

وتعطل الفعل بتعطل الآلة يحتمل هذين الوجهين اللذين ذكرناهما ، فلا حجة

فيه .

الثامنة : وهى البرهان أن العلم المجرد الكلى لا يجوز أن يعزل في جسم منقسم .

لأن العلم الكلى لا ينقسم .

والجسم ينقسم .

وما لا ينقسم لا يحل فيها ينقسم .

والعلم لا ينقسم .

فإذن لا يحل العلم في جسم .

وهذه المقدمات لا يمكن التراجع فيها ؛ إذ الجزء الذى لا يتجزأ قد بطل فلا

يكون العلم فيه .

وإذا كان في جسم منقسم ، انقسم فيه ، كالحرارة واللون .
 فإذا قسم الجسم انقسم العلم بالمجهول ، بزعم الزاعم .
 والعلم الواحد بالمعلوم الواحد لا ينقسم ؛ إذ ليس له بعض البتة ، فاستحال أن
 يحل في الجسم .

وإن قيل : فلم قلت : إن العلم الواحد لا ينقسم .

قيل : العلم بالمعقول المجرد ينقسم :

إلى ما لا يمكن أن يتوهم فيه كثرة ، وقبول قسمة ، كالعالم المجرد بالوجود ،
 وكالعالم بالوحدة ؛ فإنه لا بعض للمعلوم ، فلا بعض للعلم الذي هو مثال مطابق
 له .

وإلى ما يتوهم فيه كثرة ، كالعالم بال عشرة ، والعلم بالإنسان الذي هو متقوم
 من : الحيوان ، والناتق . وهما الجنس والفصل .

وهذا النوع ربما يظن أن له أجزاء ؛ إذ يقول القائل : العشرة ، لها جزء ،
 والعالم بها مثال لها ، ومطابق إياها .

فالعالم بها له جزء .

وكذلك العلم بالإنسان .

وهو محال ؛ فإن العشرة من حيث هي عشرة ، لا جزء لها ، إذ مادون العشرة
 ليس بعشرة ، فليست كالماء الكثير ؛ فإن بعضه إذا قسم فهو ماء ، بل هي
 كالرأس مثلا ؛ فإنه واحد لكل إنسان ، ولا جزءاً له من حيث هو رأس ، بل له
 جزء ، من حيث هو جلد ولحم وعظم .

وكونه جلدًا ولحمًا وعظمًا ، غير كونه رأساً .

وكونه رأساً لا يقتضى أن يكون له جزء ؛ فإن الرأس من حيث هو رأس ،
 لا ينقسم ،

وكل معلوم لم يتحد بهذا النوع من الاتحاد ، فلا يكون معلوماً واحداً .

وأما الإنسان فهو معلوم واحد ؛ لأنه من حيث إنه إنسان شيء واحد ،
 وله صورة واحدة كلية .

ولأجل وحدتها تصير معقولا ، فيكون واحداً لا يقبل القسمة .

على أنا نقيم برهاناً على استحالة القسمة ، وهو أنه :
لو انقسم العلم بانقسام الجسم ، لكان أحد القسمين في جزء ، وهذا الجزء
المقروض فيه قسم العلم الواحد . لا يخلو :
إما أن يخالف الكل .
أو لا يخالف .

فإن لم يخالف أحدهما الآخر في شيء أصلاً ، كان الجزء مثل الكل ، وذلك
محال ؛ إذ يخرج عن كونه جزءاً .
وإن كان مخالفاً فلا يخلو :

إما أن يخالفه مخالفة النوع للنوع ، ومخالفة الشكل للون ، وهو محال ؛ إذ
لا يكون الشكل داخلاً في اللون ، وكل جزء فهو داخل في الكل .
وإما أن يخالفه بعد كونه داخلاً فيه مخالفة الحيوان للإنسان ، وهي مخالفة
الجنس للنوع . وإن كان داخلاً فيه ، أو مخالفة الواحد للعشرة ،
وباطل أن يخالفه مخالفة الجنس للنوع ؛ لأنه يؤدي إلى
أن يكون العلم بالحيوان في جزء
والعلم بالناطق في جزء آخر .
فليس في كل واحد منهما علم للإنسان ، فيؤدي إلى أن لا يكون العلم بالإنسان
حاصلاً .

بل ليت شعري إذا قدرنا الجزئين :

أحدهما فوق مثلاً .

والآخر أسفل .

فالعلم بالجنس بأيهما يختص ؟ ولم يستحق أحدهما أن يكون محلاً للجنس ،
والآخر محلاً للفصل .

ثم إن تركيب الإنسان من الحيوان والناطق ، فلا يتركب الحيوان من عدد
يتأدى إلى غير نهاية ، بل ينتهي إلى أول واحد ، وإلا فيؤدي إلى أن لا يعلم الشيء إلا
بعد علوم غير متناهية ، وذلك محال .

وإن كان يخالفه في المقدار مخالفة الواحد للعشرة ، فلا يخلو :

إما أن يكون ذلك الجزء علماً

أو لا يكون علماً .

فإن لم يكن ، علماً أدى ذلك إلى أن يحصل من أجزاء ليست علوماً ، وهو كما يقال : حصل من جزأين هما شكل وسواد ، وهو محال .

وإن كان ذلك الجزء علماً ، فعلموه :

إن كان هو معلوم الكل ، كان الجزء مساوياً للكل ،

وإن كان معلوم آخر ، استحال أن يكون الكل علماً ، غير العلم بالأجزاء :

إذ لا يحصل من العلم بالشكل والعلم بالسواد ، العلم بالقدرة .

وإن كان العلم بالجزء معلوم الكل ، فقد فرضنا ذلك في معلوم واحد لا جزء له

فدل على أن القسمة محال .

والتاسعة : وهي برهان أيضاً .

المعقول المجرد ٤ يحصل في النفس للإنسان : كما سبق ، ويكون مجرداً عن

الوضع ، وعن المقدار ، فتجريده لا يتخلو :

إما أن يكون باعتبار محله .

أو باعتبار ما منه حصل .

وياطل أن يكون باعتبار ما منه حصل ؛ فإن الإنسان إنما يتلقى حد العلم

وحقيقته ، ويحصل ماهيته في عقله ، من إنسان شخصي ، له قدر مخصوص .

لكن العقل يجرده عن هذا القدر والوضع ، فبقى أنه متره عن الوضع والقدر

لمحله ، لا لما منه أخذ وحصل .

وذلك أن محله أعنى ، نفس الإنسان ، يميزه عن القدر والوضع ، وإلا فكل

حالٍ في ذي وضع وقدر ، يكون له قدر ووضع بسبب محله ، لا محالة .

والعاشرة : إعلم أن كل ما يقدر آلة للعقل ، من قلب أو دماغ ، فالعقل قادر

على إدراكه فإذا أدركه فإدراكه لا يكون إلا بمحصل صورة فيه ؛ إذ هذا معنى

كل إدراك .

فالصورة الحاصلة لا تخلو :

إما أن تكون عين صورة الآلة .

أو غيرها بالعدد ، ولكن تماثلها .
 وباطل أن تكون هي عين صورة الآلة ؛ فإنها حاضرة أبدأ فيها ، فينبغي أن
 يكون أبدأ مدركاً لها ، وليس كذلك .
 فإنه تارة يعقلها .

وتارة يعرض عن إدراكها .
 والإعراض عن الحاضر محال .
 وإن كان غيرها بالعدد .
 فيما أن يحل في نفس القوة ، من غير مشاركة الجسم ، فبدل ذلك على أنها
 قائمة بذاتها ، وليست في الجسم .

وإما أن يكون بمشاركة الجسم ، حتى تكون هذه الصورة المغايرة في التعيين ،
 في القوة ، في الجسم الذي هو الآلة ، وهي مثل الجسم ،
 فيؤدي إلى اجتماع صورتين مماثلتين في جسم واحد ؛ وذلك محال ، كما
 يستحيل اجتماع سوادين في محل واحد ، فإننا بينا أن الاثنينية لا تكون إلا بنوع
 مفارقة ، وها هنا لا مفارقة ، فإن كل عارض يذكر لإحدى الصورتين ، فهي
 للصورة الأخرى موجود .

وبذلك يصبران متطابقين ، وقد ظهر استحاله .
دليل حادي عشر : هو أننا قد ذكرنا فيما تقدم أن كل قوة جسمانية فلا تكون
 إلا قوة على متناه .

والقوة على ما لا يتناهي لا تكون في الجسم البتة .
 والقوة العقلية قوة على صور عقلية وجسمانية وغيرها لا نهاية لها .
 إذ ما يمكن أن يدركه العقل من الحسيات والمعقولات ليس محصوراً .
 فيستحيل أن تكون القوة العقلية جسمانية .

• • •

فأما برهان أنها لا تفضي بقاء الجسم ، فيتقدم عليه أنها حادثة مع الجسم ؛ لأنها
 لو كانت موجودة قبل الجسم ، لكانت النفوس :
 إما واحدة .

وإما كثيرة .

وباطل أن تكون كثيرة ؛ فإن الكثيرة لا تكون إلا باختلاف^(١) وتغاير بالعوارض ،
وإذا لم تكن مواد وعوارض يقع بها الاختلاف ، فلا يتصور الاختلاف .

وإن كانت واحدة فهو محال أيضاً ؛ لأنها في الأبدان كثيرة ، والواحد
لا يصير كثيراً ، كما لا يصير الكثير واحداً ؛ إلا إذا كان له حجم ومقدار ،
فيتصل مرة وتتفصل أخرى .

ودليل كثرة في الأبدان : أن معلوم زيد ليس معلوم عمرو ، ولو كان نفساً
واحداً ، لما كان الشيء معلوماً لنفس ، ومجهولاً بعينه لنفس أخرى ؛ إذ يكون
الشيء معلوماً للنفس الواحدة ، ومجهولاً لها ، وذلك محال .

ولكننا نقول : مع أنها حدثت مع الأجسام ؛ فليست حادثة بالأجسام ؛ إذ قد
سبق أن الجسم لا يكون سبباً لاختراع شيء البتة ، لا سيما ما ليس يجسم بل سببها
واهب الصور ، وهو جوهر عقلي أزلي ، ويبقى المعلول ببقاء العلة . وذلك الجوهر باق
فإن قيل : كما يفترق حدوثها إلى البدن ، فكذلك بقاؤها .

قيل : البدن شرط لحدوث النفس لعلته ، وكأنه شبكة بها يقتنص من العلة
هذا المعلول ، أو يستخرج من هذه العلة .

فبعد الوقوع في الوجود بواسطة الشبكة ، لا يحتاج إلى بقاء الشبكة .

وجه كونه شرطاً لا علة ، أن العلة لو صدرت منها نفس

لكانت إما واحدة ،

أو اثنين .

(١) دليل واه لا يتناسب مع خطورة الدعوى ، خصوصاً من يرون أن العالم قديم ويستحيل أن
يكون حادثاً .

ومعلوم أن هذه النفس الحادثة - في نظرم - ليست عدماً صرفاً ، ولكنها شيء موجود . فهذا الشيء
الموجود كيف نشأ من لا شيء ؟ فإن جاز حدوث شيء من لا شيء ، فلا ينبغي أن يعتبر حدوث مادة العالم
من لا شيء أمراً مشكلاً في ذاته ، أعنى أنه لا ينبغي أن يكون مجرد حدوث شيء هو من لا شيء ، هو
الأساس الذي يمتد عليه في إبطال نظرية حدوث العالم ؛ فإن كان لديهم أدلة على إبطال هذا الحدوث
- غير دعوى استحالة حدوث شيء من لا شيء - فليظروها .

نعم أن فلاسفة المسلمين يرجعون دعوى قدم العالم وإبطال حدوثه ، إلى النظر في ذات الإله ، وأنها
لا يمكن أن تكون معطلة في وقت من الأوقات .

أو عدداً غير متناه في كل لحظة .

وكل ذلك محال ؛ إذ ليس عدد أولى من عدد ، فلا ترجيح لواحد من الأعداد .
ولو اقتصر على واحد ، لم يكن له مخصص أيضاً ؛ فإن إمكان الثاني منه
كإمكان الأول ،

فلما لم يترجح إمكان الوجود على إمكان العدم ، بنى العدم مستمراً ، إلى أن
تستعد النطفة لأن تكون آلة لنفس تشتغل بها ، فصار وجود النفس حينئذ أولى من
عدمها . واختص عددها بعدد النطف المستعدة في الأرحام ؛
وهذا شرط الابتداء ليرجح الوجود على العدم ، فبعد الوجود يكون بقاؤه بعلته
لا بالمرجع .

• • •

وأما برهان بطلان التناسخ : فإن النفس إذا تركت تدبير البدن بفساد المزاج

وخروجه عن قبول التدبير ، فلا يحلو :

إما أن تكون مشغولة بتدبير حجر أو خشب . وما لا يستعد لقبول التدبير ،
فصير نفساً له ، وهو محال .

أو تشتغل بتدبير نطفة استعدت لقبول التدبير ، لأية نطفة ، سواء كانت
نطفة إنسان ، أو حيوان ، أو غيره ، وهو الذي ظنه قوم ، وذلك محال ؛ لأن كل
نطفة . استعدت لقبول النفس ، استحقت حدوث نفس من الجوهر العقلي
الذي هو مبدأ النفوس ، استحقاقاً بالطبع ، لا بالانحراف والاختيار ، فيؤدى إلى
اجتماع نفسين لبدن واحد ، وهو محال .

فإن استعداد النطفة لقبول نور النفس من واهب النفوس ، بإزاء منزلة استعداد
الجسم لقبول نور الشمس ، إذا رفع الحجاب من وجهه • فإن كان عند ارتفاع
الحجاب ثم سراج حاضر ، أشرق نور السراج ونور الشمس جميعاً ، ولا يمنع نور
الشمس بنور السراج .

فكذلك لا يمنع تأثير النطفة لقبول النفس من مبدئها بوجود النفس في العالم ،
غير مشغولة ببدن

فيؤدى ذلك إلى اجتماع نفسين في بدن واحد ،

وما من شخص إلا وهو بشعر بنفس واحدة ،

فالتناسخ محال .

المقالة الخامسة

في ما يفيض على النفوس

من العقل الفعال

لا شك أن النظر في العقل الفعال ، يليق بالإلهيات .
وقد سبق إثباته وصفته .

وليس النظر فيه من حيث ذاته الآن ، بل من حيث تأثيره في النفوس ، بل
ليس النظر في تأثيره ، وإنما هو في النفس من حيث تأثرها به .
ولنذكر في هذه المقالة :

دلالة النفس على العقل الفعال .

ثم كيفية فيضان العلوم عليها منه .

ثم وجه سعادة النفس به بعد الموت .

ثم وجه شقاوة النفس المحجوبة عنه بالأخلاق المذمومة .

ثم سبب الرؤيا الصادقة ، ثم الرؤيا الكاذبة .

ثم سبب إدراك النفس علم الغيب .

ثم اتصالها بعالم العلوم .

ثم سبب مشاهدتها ورؤيتها في اليقظة صوراً لا وجود لها من خارج .

ثم معنى النبوة والمعجزات وطبقاتها .

ثم وجود الأنبياء ، ووجه الحاجة إليهم .

فهذه عشرة أمور :

الأول : دلالة النفس على العقل الفعال :

ووجهة أن النفس الإنسانية تكون عامة بالمعقولات المجردة ، والمعاني الكلية

في الصبي بالقوة ، ثم تصبح عامة بالفعل .

وكل ما خرج من القوة إلى الفعل فلا بد له من سبب يخرج به إلى الفعل .
 فإذا لا بد للنفس في خروجها في حال الصبي ، من القوة إلى الفعل ، من
 سبب ، وهذا أيضاً لا بد له من سبب .

ويستحيل أن يكون السبب جسماً ؛ لأن الجسم لا يكون سبباً لما ليس بجسم كما
 سبق .

والعلوم العقلية تقوم بالنفس التي ليست بجسم ، ولا هي منطبعة في جسم .
 فلا تدخل في المكان والحيز حتى يجاورها جسم آخر ، أو يجاذبها ، فيؤثر فيها .
 فإذاً يكون السبب جوهرًا مجرداً عن المادة .

وهو المعنى بالعقل الفعال .

لأن معنى العقل كونه مجرداً ،

ومعنى الفعال كونه فاعلاً في النفوس على الدوام ،

ولا شك في أن هذا من الجواهر العقلية التي سبق إثباتها في الإلهيات ، وأولها
 بأن تنسب إليه العقل الأخير من العقول العشرة التي ذكرناها .

والشرع أيضاً مصرح بأن هذه المعارف في الناس ، وفي الأنبياء ، بواسطة
 الملائكة .

الثاني : كيفية حصول العلوم في النفس ، فذلك أن المتخيلات المحسوسة ما لم
 تحصل في الخيال ، لا يحصل منها المعاني الكلية المجردة .

ولكنها في ابتداء الصبي تكون في حكم صورة مظلمة ، فإذا كمل استعداد
 النفس أشرف نور العقل الفعال على الصور الحاضرة في الخيال ، فوقع منها في النفوس
 المجردات الكلية ، حتى يأخذ من صورة زيد ، صورة الإنسان الكلي ، ومن صورة هذا
 الشجر ، صورة الشجر الكلي ، وغير ذلك ، حتى تقع من صور المكونات عند
 إشراق الشمس عليها مثلها في الأبصار السليمة .

والشمس مثال العقل الفعال .

وبصيرة النفس مثال قوة الإبصار .

والمتخيلات مثل المحسوسات ؛ فإنها محسوسة مرئية بالقوة في الظلام في العين ،
 مبصرة بالقوة .

فلا يخرج إلى الفعل إلا بسبب آخر وهو إشراق الشمس .
 وكذلك هذا ، ومهما أشرق هذا النور . ميزت القوة العقلية من الصور المنتقشة
 في الخيال ، العرضي عن الذاتي .

وميزت الحقائق عن الأمور الغريبة التي ليست ذاتية .
 فتكون مجردة ، وتكون كلية أيضاً ؛ إذ أبطل وجود العقل الجزئية ، بحذف
 التخصصات التي هي عرضية خارجة عن الذات ،
 فبقى أمر واحد مجرد ، نسبه إلى جميع الجزئيات نسبة واحدة .

الثالث : السعادة ، وهي أن النفس إذا استعدت بالاستعداد لقبول فيض العقل
 الفعال ، وأنست بالاتصال به على الدوام ، انقطعت حاجتها عن النظر إلى البدن ،
 ومقتضى الحواس .

ولكن لا يزال البدن يماذبها ويشغلها ، ويمنعها عن تمام الاتصال .
 فإذا انحط عنها شغل البدن ، بالموت ، ارتفع الحجاب وزال المانع ، ودام
 الاتصال .

لأن النفس باقية .

والعقل الفعال باق أبداً .

والفيض من جهته مبلول ؛ فإنه لذاته .

والنفس مستعدة للقبول بيوهرها ، إذا لم يكن مانع . وقد زال المانع ، فدام
 الوصال ؛ لأن البدن وإن كان يحتاج إليه النفس لما فيه من الحواس والقوى ، في
 الابتداء ؛ لتحصل بواسطته التخيلات حتى تلتقط من الخيالات المجردات الكلية ،
 وتقتنصها بواسطتها ، إذ ليس يمكنها في الابتداء كسب المعقولات إلا بواسطة الحواس
 فالحاسة نافعة في الابتداء كالشبكة ، والتركيب الموصل إلى المقصد .

ثم بعد الوصول إلى المقصد يصير عين ما كان شرطاً ، وبالا عليها ، بحيث
 تكون الفائدة في الخلاص منه ؛ لكونه مانعاً للنفس من التمتع بالمقصود ، بعد الوصول
 وشاغلا لها .

وكذلك هذا .

وإنما كانت هذه سعادة ؛ لأنها لذة عظيمة لا تلخل تحت الوصف .

وإنما كانت لذة لما بينا من قبل أن معنى اللذة إدراك كل قوة لما هو مقتضى طبعها بغير آفة .

وخاصية طبع النفس المعارف ، والعلم بمخاتق الأشياء على ما هي عليه ؛ فإن هذه العقليات ليست للحس أصلاً .

وقد ظهر أنه لا قياس للذة القوة العقلية إلى لذة القوة الحسية .

وظهر أن سبب خلونا عن إدراك لذة العلوم ونحن في شغل البدن ماذا .

وقد سبق هذا في الإلهيات .

فإذا كانت المعارف التي هي مقتضى طبع القوة العقلية ؛ وخاصيتها ، المعرفة بالله وبلائكته ، وكتبه ، ورسله ، وكيفية صدور الوجود منه إلى غير ذلك من المعارف حاضرة ، حتى اشتغلت النفس بها وهي في البدن ، عن أن تصير مستغرقة بالبدن ، وعوارضه ، مستوعبة لهمتها ، ما دام اتصالها ، وكل حالها ، بعد فراق البدن ، والتذت بها لذة لا يدرك الوصف كنهها .

وإنما ليس يشتد الشوق والرغبة في هذا ، الآن ، لعدم ذوقه ، كما لو وضعت لذة الجماع للصبى وليست له شهوة ، لم يرغب فيه ، بل ربما يعاف صورة الجماع .

وهذه اللذة العقلية إنما تكون لنفس كملت في هذا العالم ، فإن كانت منزهة عن الرذائل ، ولكنها منفكة عن العلوم ، وهما مصروف إلى المتخيلات ، فلا يبعد أن يتخيل الصورة المألوفة كما في النوم ، فيتمثل لها وصف في الجنة ، من المحسوسات ، فيكون بعض الأجرام السابوية موضوعاً لتخيلها ؛ إذ لا يمكن التخيل إلا بجم .

الرابع : القول في الشقاوة وهي أن تكون النفس محجوبة عن هذه السعادة التي هي مقتضى طبعها . فإذا حيل بينها وبين ما تشبهه ، فقد تشقى .

وإنما تصير محجوبة بأن تتبع الشهوات ، وتقتصر المهمة على مقتضى الطبع البدني وتؤثر هذا العالم الخسيس الفاني ، فترسخ بالمادة تلك الحياة فيها ، ويتأكد شوقه إليها ، فيغتره بالموت آلة درك المشوق ، واقتناص العلوم ، ويبقى الشوق والتزوع ، وهي الألم العظيم الذي لا حده له ، وذلك يمنع من الرصال والاتصال بالعقل الفعال ؛ لأن النفس في هذا العالم لا يمنع دوام اتصالها لكونها منطبعة في البدن ، وإن كانت ليست في البدن ، كما بينا .

ولكن لاشتغالها بعوارضه وشهواته ونزوعه إليه ، وعشقه الطبيعي ، الذى يحول بين النفس ومقتضى طبيعتها ، ولكن لا يحس في هذا العالم بألم ذلك لشغل البدن بإياها ، كالمشغول بالقتال أو الحرف ؛ فإنه لا يشعر بالألم .

وقد شرحنا أسباب ذلك ؛ فإذا فارقت البدن بالموت ارتفع ذلك الشاغل ، وبقى الشوق ، وفاتت الآلة ، أحنى الحواس والقوى البدنية التى يفيض بها المعقولات وعدم المركب الذى يوصل إلى المقصد ، وصار الشوق إلى ما تعودته وألفه من الحس صارقاً له إلى ما فاتته ، ومانعاً إياه عن الاتصال بمقتضى طبيعته ، وهو البلاء العظيم المخلد . وهذه النفس ناقصة بفقد العلم ملطخة باتباع الشهوة .

وأما الذى استكمل القوة العقلية فحصل المعارف ، ولكنه أتبع الشهوات ، فذلك يبقى هيئة الشهوات ، والتزوع إليها فى نفسه ، فيجاذبها إلى جهة الطبيعة السفلى وما حصله من المعارف فى جوهره ، يجذب نفسه إلى الملاء الأعلى ، ويحصل من تصادم المتجاذبين ألم عظيم هائل ، ولكنه ينقطع ولا يخلد ؛ لأن الجوهر قد كل . وهذه الهيئة عارضة . وقد أنقطع أسبابها بالموت ، فلم يبق ما يؤكدها ويحددها ، فتمحى بعد زمان ، ولا يتعذب أبداً ، ويكون قرب الزوال وبعده ، بحسب قوة تلك الصفة وضعفها .

وعن هذا أخبرتك الشريعة بأن المؤمن القاسق لا يخلد فى النار .
وأما من اكتسب شوق الاستكمال بالعلم بممارسة مبادئه ، ثم تركه يتضاعف عقابه ؛ لأنه ينضاف إلى آلامه ، تحسره على ما فاتته مع كونه مشتاقاً إليه ، وأن ما لا يعرف قدره لا يشاق إليه فلا يشعر بفواته . ولا يتحسر عليه ، كما قد لو قتل ملكٌ وأخذ الملك من أولاده ، وله ولدان :
أحدهما : صبي لا يعرف ما الملك .

والآخر : أكبر قد عرف الملك ومارسه ، ولم يصل بعد إلى استكماله واستدامته ؛ فإنه لا شك يكون أعظم حسرة ، وأشد من أخيه الذاهل عن قدر ما فاتته المآل . وقد قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فى هذا (أشد الناس عذاباً يوم القيامة ، عالم لم ينفعه الله بعلمه)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم (من ازداد علماً ، ولم يزد هدى ، لم يزد من الله إلا بعداً)

الخامس : في سبب الرؤيا الصادقة :

وليعلم أولاً أن معنى النوم إنجباس الروح من الظاهر إلى الباطن .
والروح عبارة عن جسم لطيف مركب من بخار الأخلاط ، معتصبة القلب ،
وهو مركب القوى النفسانية والحيوانية ، وبها تتصل القوى الحساسة المتحركة إلى
آلاتها .

ولذلك مهما وقعت سدة في مجاريها من الأعصاب المؤدية إلى الحس ، بطل
الحس ، وحصل الصرع والسكته .

وكذلك إذا شدت يد الإنسان شداً محكماً ، أحس بخنجر في أطراف اليد مما يلي
الأوتار ، وبطل في الحال حسه ، إلى أن يجل ، فيعود الحس بعد زمان .
وهذا الروح بواسطة العروق الضواري ، منتشر إلى الظاهر من البدن ، وقد
ينحجز في الباطن بأسباب .

مثل طلب الاستراحة ، من كثرة الحركة .

ومثل اشتغال الباطن ، لنضج الغذاء ، ولذلك يغلب النوم عند الامتلاء ،
ومثل أن يكون الروح قليلاً ناقصاً ، فلا يبقى أثره في الباطن والظاهر جميعاً .
ولنقصانه ولزيادته أسباب طبية .

والإعياء معناه نقصان الروح بالتحلل ، بسبب الحرارة ، وميل الرطوبة والثقل
الذين يظهران فيه ، فيمنعانه عن سرعة الحركة ، كما يغلى وقوعه ، عن أطال
المقام في الحمام ، وبعد الخروج منه ، وتناوله الشيء المرطب للدماغ ؛ فإذا
ركدت الحواس بسبب انجباس الروح الحاملة لقوة الحس عنها ، بسبب من هذه
الأسباب بقيت النفس فارغة عن شغل الحواس ؛ لأنها لا تزال مشغولة بالتفكير فيما
تورده الحواس عليها .

فإذا وجدت فرصة للفراغ ، وارتفع عنها المانع ، استعدت للاتصال بالجواهر
الروحانية الشريفة العقلية التي فيها نقش الموجودات كلها ، المعبر عنها في الشرع
باللوح المحفوظ .

فانطبع فيها ، أعنى في النفس ، ما في تلك الجواهر من صورة الأشياء ،

لا سيما ما يناسب أغراض النفس ، ويكون مهماً لها .
 ويكون انطباع تلك الصورة في النفس منها ، عند الاتصال ، كانطباع صورة
 مرآة ، في مرآة أخرى تقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما .
 وكل ما يكون في إحدى المرأتين يظهر في الأخرى بقدرها .
 فإن كانت تلك الصورة جزئية وقعت من النفس في الصورة ، وحفظها الحافظة
 على وجهها ، ولم تنصرف القوة التخيلية الحاكية للأشياء بتمامها ، فتصدق هذه الرؤيا
 ولا تحتاج إلى تعبير ؛ إذ يكون ما رآه بعينه .
 وإن كانت التخيلية غالبية ، وإدراك النفس للصورة ضعيفاً ، سارعت التخيلة
 بطبعها إلى تبديل ما رآته النفس بمثال ، كتبديل الرجل بشجرة ، والعدو بحية .
 أو إلى تبديله بما يشبهه ويناسبه مناسبة ما ، أو بما يضاده .
 كما أن من رأى أنه ولد له ابن فولدت له بنت . وكذا بالعكس .
 وهذه الرؤيا تحتاج إلى تعبير .

ومعنى التعبير : أن يتفكر المعبر في أن هذا الذي بقى في حفظه من الصور التي
 رآها ، ما الذي يمكن أن تكون النفس قد رآته ، حتى انتقل الخيال منه إلى هذا الباقي
 في الحفظ .

ويكون ذلك لمن يتفكر في شيء ، فيتقل خياله إلى غيره ، ثم منه إلى غيره ،
 حتى نسي ما كان يتفكر فيه أولاً ، فيكون طريقه في التذكر والتخيل .
 وذلك بأن يقول هذا الخيال الحاضر لماذا تذكرته ؟ فيتذكر السبب الموجب له ،
 ثم يتأمل في ذلك ، حتى يتذكر بسببه ، وهكذا .

وربما يمر في تخيله على الأول الذي أنجز به إلى هذا الأخير .
 ولما كانت انتقالات الخيال غير مضبوطة بنوع مخصوص ، انشعبت وجوه
 التعبير ، وصارت تختلف بالأشخاص ، والأحوال ، والصناعات ، وفصول السنة ،
 وصحة النائم ومرضه .

وصار لا ينال إلا بضرب من الخلدس ، ويغلظ فيه ، ويغلب عليه الالتباس .
السادس : أضغاث الأحلام ، وهي المنامات التي لا أصل لها .

وسببها حركة القوة التخيلية ، وشدة اضطرابها ، فلذا في أكثر الأحوال
 لا تفتر عن المحاكاة والانتقالات .

وكذلك في حال النوم لا تفر أيضاً في أكثر الأحوال ، فهما كانت النفس ضميقة فتبقى مشغولة بمحركاتها ، كما تكون في حال اليقظة مشغولة بالحواس فلا تستعد للاتصال بالجواهر الروحانية .

والتخيلة باضطرابها إذا كانت قد قويت بسبب من الأسباب فلا تزال تحاكي وتخرع صوراً لا وجود لها ، وتبقى في المحافظة إلى أن يتيقظ التأم فيتذكر ما رآه في المنام ، ويكون لها كآتها أيضاً أسباب ، من أحوال البدن ومزاجه .

فإن غلب على مزاجه الصفراء ، حاكها بالأشياء الصفراء .

وإن كان فيه إفراط الحرارة حاكها بالنار والحمام الحار .

وإن غلبت عليه البرودة ، حاكها بالثلج والشتاء .

وإن غلبت السوداء ، حاكها بالأشياء السود ، والأمور الهائلة .

وإن كانت النفس مشغولة تفكر ، نسيت بخيال ، بقية التفكير ، فلا يزال الخيال يتردد فيما يتعلق بالهمة فيها .

وإنما حصلت صورة النار مثلاً في التخيلة عند غلبة الحرارة ، لأن الحرارة التي في موضع تتعدى إلى غيره إذا كان مجاوراً له ، ومناسباً ، كما يتعدى نور الشمس إلى الأجسام ، بمعنى أنه يكون سبباً لحدوثها ، إذا عقلت الأشياء موجودة وجوداً قائماً بأمثاله على غيره ، فالقوة التخيلية منطبقة في الجسم الحار وتؤثر به تأثيراً يليق بطبعه ، وهي ليست بجمم ، أعنى التخيلة ، حتى يقبل الحرارة نفسها ، لكن يقبل من الحرارة المقدار الذي في طبعها قبوله ، وهي صورة الحار وصورة النار ، وأمثاله . هذا هو السبب فيه .

السابع : في معرفة سبب الغيب في اليقظة :

أعلم أن سبب الحاجة إلى النوم لإدراك علم الغيب بالرؤيا ، ما أوردناه من ضعف النفس وكون الحواس شاغلة لها ، حتى إذا ركزت الحواس ، اتصلت النفس بالجواهر العقلية ، واستعدت للقبول منها .

ويمكن أن يكون ذلك لبعض النفوس في اليقظة من وجهين :

أحدهما : أن تقوى النفس قوة ، لا تشغلها الحواس ، ولا تستولى عليها ، بحيث تستغرقها وتمنعها من شغلها ، بل يتسع ويقويها للنظر إلى جانب العلو وجانب

السفل جميعاً ، كما يقوى بعض النفوس ، فيجمع في حالة واحدة ، بين أن يتكلم ويكتب .

فمثل هذه النفوس يجوز أن يفترعنها في بعض الأحوال ، شغل الحواس ، ويطلع إلى عالم الغيب . فيظهر لها منه بعض الأمور فيكون مثل البرق الخاطف ، وهذا النوع من النبوة .

ثم إن ضعفت المتخيلة بقى في الحفظ ما انكشف من الغيب بعينه ، وكان وحياً صريحاً .

وإن قويت المتخيلة اشتغلت بطبيعة المحاكاة ، فيكون هذا الوحي مفتقراً إلى التأويل ، كما تفتقر تلك الرؤيا إلى التعبير .

والسبب الثاني : أن يغلب على المزاج اليبس والحرارة ، حتى يصرفه بغلبة السواد عن موارد الحواس ، فيكون مع فتح العينين كالمبهوت الغافل الغائب عما يرى ويسمع ، وذلك لضعف خروج الروح إلى الظاهر .

فهذا أيضاً لا يستحيل أن ينكشف لنفسه من الجواهر الروحانية شيء من الغيب فيحدث به ويمجى على لسانه ، وكأنه أيضاً غافل عما يحدث به .

وهذا يوجد في بعض المجانين والمصروعين ، وبعض الكهان من الأعراب ، فيحدثون بما يكون موافقاً لما سيكون .

وهذا النوع نقصان .

والسبب الأول نوع كمال .

الثامن : في سبب رؤية الإنسان في اليقظة صوراً لا وجود لها .

وذلك أن النفس قد تترك الغيب إدراكاً قوياً ، فيبقى عين ما أدركه في الحفظ وقد تقبله قبولاً ضعيفاً تستولى عليه الخيلة فتحاكيه بصورة محسوسة .

فإذا قويت تلك الصورة في المصورة استصحب الحس المشترك ، وانطبعت الصورة في الحس المشترك سراية إليه ، من المصورة والمتخيلة .

والإبصار : هو وقوع صورة في الحس المشترك؛ فإن الصورة الموجودة من خارج

ليست بمحسوسة ، بل هي بسبب صورة تماثلها في الحس المشترك .

فالحسوس في الحقيقة ، هي الصورة الحادثة : في الحس : بسبب الصورة

الخارجة ، فالخارجة تسمى محسوسة بمعنى آخر .

فلا فرق بين أن تقع الصورة في الحس المشترك من خارج ، أو من داخل ؛
فلإنها كيفما تكون محسوسة ، يكون حصولها إبصاراً .

فهما وقع ذلك في المشترك : صار صاحبه مبصراً له ، وإن كانت الأجفان
مغمضة ، أو كان في ظلمة أيضاً .

والذى يرى الإنسان في اليقظة إنما لا ينطبع في الحس المشترك حتى يصير
مبصراً ؛ لأن الحس المشترك مشغول بما تؤدي إليه الحواس ، من الظاهر ، وهي أغلب .
ولأن العقل يكسر على التخيلة اختراعها ، ويكذبها ، فلا يقوى تصورها في
اليقظة ، فهما ضعف العقل عن ردها وتكذيبها بسبب مرض من الأمراض لم يبعد أن
ينطبع في الحس المشترك ، ما يقع في التخيلة ، فبرى المريض صوراً لا وجود لها .

بل إذا غلب الخوف ، واشتد توهم الخائف ، وتخيله إياه ، وضعفت النفس
والعقل المكذب ، فربما يمثل للحس صورة الخوف منه ، حتى يشاهد ويبصر ما
يخافه .

ولهذا يرى الجبان الخائف صوراً هائلة .

والقول الذى يحدث به في الصحارى ، وبما يسمع من كلامه ، هذا سببه .

وقد تشتد شهوة هذا العليل الضعيف فيشاهد ما يشبه ويمد إليه يده ، كأنه
يأكله ، ويرى صوراً لا وجود لها بسبب ذلك .

التاسع : في أصول المعجزات والكرامات .

وهي ثلاث خواص :

الخاصة الأولى : في قوة النفس في جوهرها ، بحيث تؤثر في هبولى العالم بإزالة

صورة وإيجاد صورة ، بأن يؤثر في استحالة غيرها ، ويؤثر في استحالة الهواء غيماً ،
ويحدث مطراً كالعلوفان ، أو بقدر الحاجة للأستسقاء ، أو ما يجرى مجرى ذلك ،
وهو ممكن .

فإنه قد ثبت في الإلهيات أن الهبولى مطيعة للنفس ، ومتأثرة بها .

وأن هذه الصور تتعاقب عليها من آثار النفوس الفلكية .

وهذه النفس الإنسانية من جوهر تلك النفوس ، وشديدة الشبه بها .
وهي التي نسبتها إليه نسبة السراج إلى شمس ؛ فإن ذلك لا يمنع من تأثير ،
كما لا يمنع ضعف السراج من كونه مؤثراً في التسخين والإضاءة ، كالشمس .
فكذلك نفس الإنسان تؤثر في هيولى العالم .
ولكن الغالب عليها أن يقتصر تأثيرها على عاملها الخاص ، وذلك بدنها .
وكذلك إذا حصلت في النفس صورة مكروهة استحال مزاج البدن ، وحدثت
رطوبة العرق ،

وإذا حدثت في النفس صورة الغلبة ، حمى مزاج البدن ، وأحمر الوجه .
وإذا حصلت صورة مشهاة في النفس ، حدثت في أوعية المني حرارة مبخرة
مهيجة للريح ، حتى يمتلئ به عروق آلة الوقاع ، فتستعد له .
وهذه الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، اليبوسة ، التي تحدث في البدن من هذه
التصورات ، ليست عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة أخرى ، بل من مجرد التصور
فإذا صار مجرد التصور سبباً لحدوث هذه التغيرات في هيولى البدن ، وليس ذلك
لكون النفس منطبعة فيه ؛ إذ ليست في البدن ، فيجوز أن يؤثر في بدن غيره ،
مثل هذا التأثير أو دونه ، ولكن فيه أولى وأكثر ؛ إذ لها بدنها بحكم علاقة البعثة
لحلوتها معه ، وعشقها له بالطبع ، ميل إليه .
ولا ينكر مثل هذا العشق الطبيعي ؛ فإن الصبي ربما وقع في نار ، أو في ماء ،
فألقت أمه نفسها في النار وراهه بالطبع .

فإذا لم يبعد عشق نفسها لبدن آخر ، هو فرع بدنها ، فن أين يبعد عشقها
لبدنها بالطبع وإن لم تكن حالة في بدنها ولا في بدن الولد .
وهذه العلاقة المشقية هي التي يقتصر تأثيرها عليه .
وقد يتعدى أثر بعض النفوس إلى بدن آخر ، حتى يفقد الروح بالتوهم ،
ويقتل الإنسان بالتوهم ، ويعبر عن ذلك بأنه إصابة العين ؛ ولذلك قال عليه الصلاة
والسلام « إن العين لتدخل الرجل القبر ، والجمل القدر »

وقال عليه الصلاة والسلام أيضاً (العين حق) ومعنى ذلك أن المصيب بالعين
يستحسن الجمل مثلاً ويتمتعب منه ، ويتفق أن تكون نفسه خبيثة حسودة ، فيتوهم

سقوط الحمل ، فينقل الحمل من توهمها ويسقط في الحال .
 وإذا كان هذا ممكناً لم يبعد أن تقوى نفس من النفوس على النور ، قوة
 أكثر من هذا ، فيؤثر في هيبول العالم بإحداث حرارة وبرودة وحركة .
 وجميع تغاير العالم السفلى ينشعب عن الحرارة والبرودة والحركة ، كما سبق في
 حوادث الجوهر وغيره

ومثل هذا يعبر عنه بالكرامة والمعجزة .

الخاصة الثانية : للقوة النظرية ؛ هي أن تصفو النفس صفاء يكون شديد
 الاستعداد والاتصال بالعقل الفعال حتى يفيض عليها العلوم ، فإن النفوس منقسمة :

إلى ما يحتاج إلى التعليم ،

وإلى ما يستغنى عنه .

والمحتاج إلى التعليم :

منه ما يؤثر ^(١) فيه التعليم ، وإن طال تبعه .

ومنه ما يتعلم سريعاً .

وقد يوجد من يستنبط الشيء من نفسه ، من غير معلم ، بل العلوم كلها لو
 توصلت لوجدت مستنبطة من النفوس ؛ فإن المعلم الأول ، لم يكن متعلماً من معلم ،
 بل يرتقى ذلك إلى من عرف من نفسه .

وما من ناظر إلا وهو يذكر استنباطات كثيرة ، قد استنبطها من نفسه من غير
 معلم ، وذلك بأن تخطر النتيجة بباله ، فيتنبه للحد الأوسط كأنه الذي في نفسه من
 حيث لا يدري .

أو يبتدر للحد الأوسط ، فتحضر النتيجة ، كمن نظر إلى سقوط الحجر ، إلى
 أسفل فيخطر له أنه لولا اختلاف الجهتين لما كان الحجر يزل من أعلى إلى أسفل
 ثم يخطر أن اختلاف الجهتين لا يكون إلا في البعد من جسم ، والقرب منه ، وذلك
 لا يتصور إلا بمحيط ومركز ، فيتكشف له بذلك أن السماء هي محيطه ، ولا بد من
 وجودها .

أو ينتظر في حدوث الحركة فيخطر له أن كل حادث فلا بد له من سبب
 حادث ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية .

ويعرف أن ذلك لا يمكن إلا بحركة دورية .
ثم يسبق له أن الحركة الدورية لا تكون بالطبع ، فإنه رجوع إلى ما فارقت من
الوضع ، فيحتاج إلى النفس ، والنفس إلى العقل كما سبق .
فهذا وأمثاله غير محال ، وإذا خطر فليس بمحال أن يتأدى إلى آخر المعقولات
إما في زمان طويل أو قصير .
ومن انكشفت له هذه المعقولات كلها في زمان قصير من غير تعلم ، فيقال :
إنه نبي أوولي ،

ويسمى ذلك كرامة أو معجزة للنبي .

وهو ممكن وليس بمحال .

وإذا كان يمكن التصور إلى حد يمتنع عن الفهم من التعلم ، جاز أن يترقى
الكمال إلى حد يغني عن التعليم .

وكيف لا يمكن هذا ، وكم من متعلمين في مدة واحدة ، يسبق أحدهما
بمخاتق العلوم ، مع أن اجتهاده أقل من اجتهاد المسبق ، ولكن شدة الحدس وقوة
الذكاء ، أعطته ذلك ، فالزيادة في هذا من الممكنات .

الخاصة الثالثة : للقوة المتخيلة : أن النفس قد تتقوى كما سبق ، وتتصل في
اليقظة بعالم الغيب كما سبق ، وتحاكي المتخيلة ما أدركت بصور جميلة ، وأصوات
منظومة ، فيرى في اليقظة ويستمتع ما كان يراه ويسمعه في النوم للسبب الذي
ذكرناه ، فتكون الصورة المحاكية المتخيلة للجواهر الشريف ، صورة عجيبة في
غاية الحسن ، وهو الملك الذي يراه النبي ، أو الولي ، أو تكون المعارف التي تصل
إلى النفس من اتصالها بالجواهر الشريفة يتمثل بالكلام الحسن المنظوم الواقع في
المس المشترك ، فيكون مسموعاً ،

فهذا أيضاً ممكن غير مستحيل

• • •

فهذه طبقات النبوة .

ومن أجمعت له هذه الثلاث فهو النبي الأفضل ، وهو في الدرجة القصوى من
درجات الإنسان ، وهي متصلة بدرجات الملائكة .

لكن الأنبياء في هذا يتفاضلون .
 يكون للواحد منهم خاصتان من هذه الثلاث .
 وقد يكون له خاصة واحدة .
 وقد لا يكون إلا مجرد الرؤيا .
 وقد يكون له من كل واحدة شيء ضعيف .
 وبه تتفاوت منازلهم في القرب من الله تعالى وملائكته .
العاشر : في إثبات أن النبي لا بد له أن يدخل تحت الوجود ، وأن يصلق
 بدخوله في الوجود .
 وذلك أن العالم لا ينتظم إلا بقانون مسموع بين كافة الخلق يحكمون به بالعدل ،
 وإلا تقاتلوا وهلك العالم .
 وكما لا بد لنظام العالم من المطر مثلاً ، والعناية الإلهية لم تقتصر عن إرسال السماء
 مدرراً ، فنظام العالم لا يستغنى عن معرفتهم وجه صلاح الدنيا والآخرة ، ولا يشتغل
 بذلك كل واحد .
 وهذا النظام موجود في العالم .
 فإذا سبب النظام موجود .
 ومن هو سبب النظام في العالم فهو خليفة الله في أرضه ؛ إذ بواسطته يتم في خلق
 الله تعالى الهداية إلى مصالح الدنيا والآخرة .
 وإلا فالخلق دون الهداية لا يفضى إلى خير ؛ ولذلك قال تعالى - (قَدَرَفَهْتَدَى)
 وقال عز وجل (أعطى كل شيء خلقه ثم هدى)
 فالملك واسطة بين الله تعالى والنبي .
 والنبي واسطة بين الملك والعلماء .
 والعلماء واسطة بين النبي والعوام .
 والعالم قريب من النبي .
 والنبي قريب من الملك .
 والملك قريب من الله سبحانه وتعالى .
 ثم تتفاوت درجات الملائكة والأنبياء ، والعلماء في مراتب القرب ، فتفاوتاً
 لا يحصى .

• • •

فهذا ما أردنا أن نحكيه من علومهم (المنطقية ، والإلهية ، والطبيعية) من غير اشتغال في تمييز الغث من السمين . والحق من الباطل .

• • •

ولنفتح بعد هذا بكتاب (تهافت الفلاسفة) حتى يتضح بطلان ما هو باطل من هذه الآراء .

واقه الموفق للدرك الحق بمنه وحوله .

والحمد لله حمد الشاكرين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، محمد وآله ،
أجمعين آمين .

الفهارس

فهرس الأعلام

٢٠ ، ٢٤ ، ٤٨ ،	الغزالي ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٤ ،
٣٥٣	١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ،
الفارابي ١٩ ، ٢٠ ، ٢٤	٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٧ ، ٣٢ ،
محيي الدين صبري الكردى ٢٥	أفلاطون ١١ ، ١٩
ابن سينا ١٩ ، ٢٠ ، ٢٤	بقراط ١١
الإمام المعصوم ٢١	سقراط ١١
أحمد بن حنبل ٢١ ، ٢٢	الحارث المحاسبي ٢١
الشيخ أبو الوفا المرادي ٢٥	أرسطوطاليس ١١ ، ١٨ ، ١٩ ،

فهرس الأماكن

مطبعة دار السعادة ٢٥	بغداد ٢٣
	دار الكتب الأزهرية ٢٥

فهرس الأديان

اليهود ١١	الإسلام ٩ ، ١١
	النصارى ١١

فهرس العلوم

العلم الطبيعي ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ،	العلم الإلهي ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ،
١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ،	١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ،
٢٠ ، ٢٣ ، ٣١	٢٠ ، ٢٣ ، ٣١ ، ٣٢

العلم المنطقي ١٠	١٣ ، ١٢ ، ١١ ، ١٠ ، ٩
الموسيقى ١٠	١٩ ، ١٧ ، ١٦ ، ١٥ ، ١٤
الأخلاق ١٠	٣٥ ، ٣٣ ، ٣٢ ، ٣١ ، ٢٠
فن الكلام ١٥	٣٧ ، ٣٦
مدارك العقول ١٥	١٩ ، ١٢ ، ١١ ، ١٠ ، ٩
علم الكلام ٢٢	٣٢ ، ٣١ ، ٢٠

فهرس الفرق

الأصوليون ١٥	٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣
الباطنية والتعليمية ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣	١٤ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٢ ، ٢٣
المعتزلة ٢١	المنطقيون ٤١
	المتكلمون ١٥ ، ٢٣ ، ١٤٣

فهرس الكتب

إيساغوجي ١٥	٩ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤
قاطيغورياس ١٥	١٤ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٠
قاطيغورياس ١٥	٢١ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٣١
معيار العلم ١٥ ، ١٧	١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤
المنقذ بن الضلال ٢١	١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨
كتاب الجدل ١٥	١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٣١ ، ٣٢

فهرس الموضوعات

ص	ص
كيف يتصور أن يكون المنطق	٥ العلم وفضله
١٤ خطراً على الدين	مقدمة المحقق
١٥ نص من كتاب تهافت الفلاسفة	٩ مدلول اسم الكتاب
حكمة تأليف المنطق مرتين:	٩ أنواع العلوم التي اشتمل عليها الكتاب
مرة في مقاصد الفلاسفة ومرة	٩ الغرض من تأليف الغزالي للكتاب
١٦ في تهافت الفلاسفة	٩ لماذا ضمن الغزالي كتابه المنطق أيضاً
كتاب مقاصد الفلاسفة ألفه	٩ نص من الغزالي بشرح وجهة نظره
١٧ الغزالي على لسان الفلاسفة	١٠ ليست كل أخطاء الفلاسفة موضع اهتمام الغزالي ، وإنما ما تعارض مع الدين منها
العلاقة بين مقاصد الفلاسفة ،	١١ نص من تهافت الفلاسفة يشرح ذلك
١٨ وتهافت الفلاسفة	١٢ حصر إجمالي لعلوم الفلاسفة
من هم الفلاسفة المذكورون	١٢ موقف الرياضيات من الدين
في عنوان كتابي مقاصد	١٢ موقف الهيات الفلاسفة من الدين
١٨ الفلاسفة وتهافت الفلاسفة	١٢ موقف المنطقيات من الدين
موقف أرسطو من الفلاسفة	١٢ موقف الطبيعيات من الدين
١٨ قبله	١٢ التواء وغموض في موقف الغزالي من المنطق
١٩ صلة الفارابي وابن سينا بأرسطو	
خصوصية الغزالي لأرسطو والفارابي	
١٩ وابن سينا	
١٩ نص من كتاب تهافت الفلاسفة	
مقاصد الفلاسفة شامل للمسائل التي رد عليها الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة ، ولمسائل غيرها ، وسبب ذلك	
٢٠ نص من كتاب المنقذ من الضلال	
٢١	

ص ٢٢	على غوره	ص موقف الغزالي من الفلاسفة والتعليمية شبيه بموقف الحارث المحاسبي من المعتزلة ٢١
٢٣	لم يبلغ علماء الإسلام قبل الغزالي في فهم الفلسفة مبلغاً يمكنهم من تقددها	الإنكار على كل من الحارث المحاسبي والغزالي ، لتأليف الأول في مذهب المعتزلة توطئة للرد عليه ، وتأليف الثاني في مذهبه أهل التعليم والفلاسفة ، توطئة للرد عليهم ٢١
٢٣	مقاصد الفلاسفة مرجع هام في الفلسفة الإسلامية	نص من المتقدم من الضلال ٢٢
٢٤	ابن سينا واستغلق كتب أرسطو	لا يستطيع نقد علم من لا يقف
٢٤	معاونة الفارابي لابن سينا في فهم كتب أرسطو	
٢٤	أصول كتاب مقاصد الفلاسفة ٢٥	

كتاب مقاصد الفلاسفة

الفن : الأول المنطق

	القول في المنطق	٣١	خطبة الكتاب بسبب تأليفه
	مقدمة	٣١	حصر إجمالي لعلوم الفلاسفة
	في تمهيد المنطق وبيان فائدته وأقسامه	٣١	مكان الرياضيات من العقل
٣٣	تمهيد : انقسام العلوم إلى	٣٢	مكان الهيات الفلاسفة من الحق
٣٣	تصور وتصديق	٣٢	مكان المنطقيات من الحق
٣٣	تعريف التصور		أهمية كتاب مقاصد الفلاسفة
٣٣	تعريف التصديق	٣٢	لكتاب تهافت الفلاسفة
٣٥	فائدة المنطق		الفيصل بين الغزالي والفلاسفة
٣٧	أقسام المنطق وترتيبه	٣٢	هو العقل لا النقل . هامش

ص	القسمه الخامسة	ص	الفن الأول
	إلى متواطئة ، ومترادفة ،		في دلالة الألفاظ
	ومتباينة ، ومتزايلة ، ومشركة	٣٩	وفيها تقسيمات
٤٢	ومتفقة	٣٩	الأول في أساغوجي
٤٢	تعريف المتواطئة		الدلالة بالمطابقة والتضمن
٤٢	تعريف المترادفة	٣٩	والالتزام
٤٢	تعريف المتباينة والمتزايلة	٣٩	مفهوم المطابقة
٤٢	تعريف المشركة	٣٩	مفهوم التضمن
٤٢	تعريف المتفقة	٣٩	مفهوم الالتزام
	الفن الثاني		القسمه الثانية
	في المعاني الكلية ، واختلاف	٤٠	إلى مفرد ومركب
٤٤	نسبها ، وأقسامها	٤٠	تعريف المفرد
٤٤	الذاتي ، والعرضي	٤٠	تعريف المركب
٤٤	تعريف الذاتي		القسمه الثالثة
٤٤	تعريف العرضي		إلى جزئي وكلي
	لا يكون المعنى ذاتياً ما لم	٤٠	تعريف الجزئي
٤٤	تجتمع فيه ثلاثة أمور	٤٠	تعريف الكلي
٤٤	الأمر الأول	٤١	
٤٥	الأمر الثاني		القسمه الرابعة
٤٦	الأمر الثالث		إلى اسم وفعل وحرف
٤٦	علامة العرضي	٤١	الكلمة ترادف الفعل عند
	قسمه أخرى	٤١	المناطقة
٤٧	للعرضي خاصة	٤١	تعريف الاسم
	العرضي ينقسم إلى لازم ،	٤١	تعريف الفعل
٤٧	ومفارق	٤١	تعريف الحرف

- ص
 ٤٩ النامى ينقسم إلى الحيوان وإلى
 النبات
 ٤٩ الحيوان ينقسم إلى الإنسان
 وغيره
 ٤٩ الجوهر جنس الأجناس ،
 والإنسان نوع الأنواع
 ٤٩ النبات والحيوان نوع وجنس
 باعتبارين
 ٤٩ معنى كون الإنسان نوع الأنواع

قسمة أخرى

- ٥٠ للذاتى
 ٥٠ الذاتى ينقسم إلى ما يقال فى
 جواب ما هو ، ويسمى
 جنساً
 ٥٠ وإلى ما يقال فى جواب أى
 شىء هو ويسمى فصلاً
 ٥٠ مثال الأول
 ٥٠ مثال الثانى

مشارت الغلط

- ٥١ أن تعرف الشىء بنفسه
 أو بما هو مثله فى الغموض
 أو بما هو أغمض منه
 ٥١ أو بما لا يعرف إلا به
 ٥١ مثال الأول
 ٥١ مثال الثانى

- ص
 ٤٧ المفارق ينقسم إلى سريع المفارقة
 وبطىء المفارقة
 الذى لا يفارق ينقسم إلى ما
 يفارق فى الوهم دون الوجود
 وإلى ما لا يفارق حتى فى
 الوهم
 ٤٧ وينقسم العرضى أيضاً إلى ما
 يخص موضوعه ، وإلى
 ما يعمه وغيره
 ٤٨

قسمة أخرى

- ٤٨ للذاتى
 ٤٨ الذاتى ينقسم باعتبار العموم
 والخصوص : إلى ما لا أعم
 فوقه ، وهو الجنس
 ٤٨ وإلى ما لا أخص تحته ، وهو
 النوع
 ٤٨ وإلى ما هو متوسط ويسمى
 نوعاً وجنساً باعتبارين
 ٤٨ نوع الأنواع
 ٤٨ جنس الأجناس
 الأجناس العالية عشرة ،
 ٤٨ جوهر ، وتسمة أعراض
 ٤٨ الجوهر جنس الأنواع
 الجنس ينقسم إلى الجسم وغير
 ٤٩ الجسم
 الجسم ينقسم إلى النامى وغير
 ٤٩ النامى

ص	الفرق بين الشرطي المتصل	ص	مثال الثالث
٥٦	والشرطي المنفصل من وجهين	٥٢	مثال الرابع
٥٦	من وجهين		خلاصة : الذاتى : جنس ،
٥٦	أحدهما		ونوع وفصل . والعرضى :
٥٦	الثانى	٥٢	خاصة ، وعرض عام

قسمة أخرى

٥٧	القضية تنقسم إلى موجبة وإلى سالبة
٥٧	معنى السلب فى الحملية
٥٧	معنى السلب فى الشرطى المتصل
٥٧	معنى السلب فى الشرطى المنفصل
٥٧	السلب شىء وكون المحمول
٥٧	عدمياً شىء آخر

قسمة أخرى

٥٨	القضية الحملية تنقسم إلى شخصية ومهمله ومحصورة
٥٨	معنى الشخصية
٥٩	معنى المهمله
٥٩	معنى المحصورة
٥٩	القضية الشخصية ليست موضوع
٥٩	بمحت فى العلوم
٥٩	المهمله فى قوة الجزئية
٦٠	القضية الشرطية المتصلة تنقسم إلى كلية وإلى جزئية
٦٠	القضية الشرطية المنفصلة تنقسم إلى كلية وإلى جزئية

الفن الثالث

٥٣	فى تركيب المفردات ، وأقسام القضايا
٥٣	المركب ينقسم إلى خبر وغيره
٥٣	المركب ينقسم إلى خبر وغيره
٥٣	تعريف الخبر
٥٣	الخبر يكون حملياً وشرطياً
٥٤	الخبر يتركب من موضوع وعمول
٥٤	تعريف الموضوع والمحمول
٥٤	كل من الموضوع والمحمول قد يكون مفرداً ، وقد يكون مركباً
٥٥	الشرطية تتركب من جزأين
٥٥	كل منهما فى الأصل قضية
٥٥	الجزء الأول
٥٥	الجزء الثانى
٥٥	الفرق بين الشرطى والحملى من وجهين
٥٥	أحدهما
٥٥	الثانى

ص

- ٦٥ السالبة الجزئية لا تنعكس
الموجبة الكلية تنعكس موجبة
جزئية
٦٥ الموجبة الجزئية تنعكس مثل
نفسها
٦٥

الفن الرابع

- ٦٦ في تركيب القضايا لتصير قياساً
٦٦ أول الفكر آخر العمل
٦٦ القياس ركنان

الركن الأول

- ٦٦ صورة القياس
٦٦ التصور ينال بالحد
٦٦ التصديق ينال بالحجة
٦٦ الحجة : إما قياس ، وإما
استقراء ، وإما تمثيل
٦٦ اعتبار الغائب بالشاهد
٦٦ أهمها جميعاً هو القياس
٦٦ أهم أنواع القياس البرهان
٦٧ تعريف القياس
تقسيم القياس إلى اقتراني
وإستثنائي
٦٧ تعريف الإقتراني
تتضمن القضيتان المكونتان
للقياس على أربعة أمور ،
تتشاركان في واحد ،
فيبقى ثلاثة تسمى حدوداً
٦٧ الحد الأوسط
٦٨ الحد الأصغر
٦٨ الحد الأكبر

ص

قسمة أخرى

- القضية تنقسم إلى ممكنة ، وإلى
ممتنعة ، وإلى واجبة
٦٠ السلب لا يثنى الحمل ،
فالمسلوب يقال : إنه
محمول بالسلب
٦١ الممكن مشترك بين العام
والخاص
٦١ معنى الإمكان العام
٦١ معنى الإمكان الخاص

قسمة أخرى

- ٦٢ القضية ونقيضها
٦٢ معنى التناقض
٦٢ شروط التناقض
٦٢ الشرط الأول
٦٢ الشرط الثاني
٦٢ الشرط الثالث
٦٣ الشرط الرابع
٦٣ الشرط الخامس
٦٣ الشرط السادس
٦٣ الشرط السابع

قسمة أخرى

- ٦٤ القضية وعكسها
٦٤ تعريف العكس
٦٤ السالبة الكلية تنعكس كعكسها

ص		ص	
٧٠	أحدهما	٦٨	القضية التي فيها الأصغر تسمى صغرى
٧٠	الآخر	٦٨	القضية التي فيها الأكبر تسمى كبرى
	أضرب الشكل الأول المنتجة	٦٨	اللازم من القياس يسمى نتيجة المدعى يسمى مطلوباً
٧٠	أربعة	٦٩	تأليف المقدمتين يسمى اقتراناً
٧١	الضرب الأول	٦٩	هياة التأليف تسمى شكلاً الأشكال ثلاثة ^(١)
٧١	الضرب الثاني	٦٩	كيفية رد الأشكال إلى ثلاثة المقدم والثالث في الشرطي المتصل
٧١	الضرب الثالث	٦٩	بأخذان حكم الموضوع والمحمول
٧٢	الضرب الرابع	٦٩	لا قياس عن سالبين ، ولا عن جزئيين ^(٢)
	جدول بجميع أضرب الشكل الأول منتجها وعقبها	٦٩	لا قياس عن صغرى سالبة ، وكبرى جزئية
٧٤		٦٩	خصائص الأشكال
	الشكل الثاني		الشكل الأول
٧٦	حاصله		يفارق الشكل الأول الشكلين الآخرين بأمرين
٧٦	شروطه	٧٠	أحدهما
٧٧	ضروبه المنتجة أربعة	٧٠	الآخر
٧٧	الضرب الأول	٧٠	شروط إنتاج الشكل الأول أمران
٧٧	الضرب الثاني		
٧٨	الضرب الثالث		
٧٩	الضرب الرابع		
٧٩	طريقتا الإفراض والخلف		
	الشكل الثالث		
٨٠	حاصله		
٨٠	له شرطان		
٨٠	أحدهما		

(١) المعروف عند المتأخرين أن الأشكال أربعة ، ويشار بين المشتغلين بالمنطق نزاع حول موقف أرسطو من الشكل الرابع : هل عرفه ؟ أم لم يعرفه ؟ ولنا في هذا المقام تحقيق واف ومفيد في مقالة الجزء الأول من الإشارات والتنبيهات .

(٢) انظر في هذا الموضوع مقدمتنا للجزء الأول من الإشارات والتنبيهات .

ص	إن انحصرت الأقسام في أكثر
	من اثنين ، فاستثناء نقيض
	الواحد ينتج واحداً من البوائق
٨٧	لا بعينه
	إن لم تنحصر الأقسام فاستثناء
	عين واحد ينتج بطلان عين
٨٧	الباقى في غير المنحصر
	استثناء نقيض الواحد ينتج
	الانحصار في الباقي الذي
٨٧	لا ينحصر

قياس الخلف

٨٨	صورته
٨٨	مثاله
	الاستقراء
٨٩	تعريفه
٨٩	مثاله
	التمثيل
٩٠	تعريفه
٩٠	مثاله
٩٠	عدم إفادته لليقين
٩٠	مناسبات استعماله
	البحث عن علة الأصل من
٩١	طريقتين
٩١	إحداهما الطرد والعكس

ص	الآخر
٨٠	أضر به المنتجة ستة
٨١	الضرب الأول
٨١	الضرب الثاني
٨١	الضرب الثالث
٨٢	الضرب الرابع
٨٢	الضرب الخامس
٨٣	الضرب السادس

القول في القياسات

الاستثنائية

	القياس الاستثنائي نوعان :
	شرطى متصل وشرطى
	مفصل
٨٤	النوع الأول : الشرطى المتصل
	استثناء عين المقدم ينتج عين
	التالى
٨٤	استثناء نقيض التالى ينتج نقيض
	المقدم
٨٤	استثناء نقيض المقدم لا يلزم
	منه لا عين التالى ولا نقيضه
٨٥	استثناء عين التالى لا ينتج
٨٦	النوع الثانى : الشرطى المفصل
	استثناء عين كل واحد ينتج
٨٦	نقيض الآخر
	استثناء نقيض كل واحد ينتج
٨٦	عين الآخر
٨٦	شرطه الحصر في قسمين

ص	المقدمات كالذهب لها خمسة	ص	رد الطرد والعكس إلى الاستقراء
١٠١	أحوال	٩١	من وجهين
١٠١	الأول	٩١	أحدهما
١٠١	الثاني	٩١	الآخر
١٠١	الثالث	٩٢	الطريقة الأخرى السبر والتقسيم
١٠١	الرابع	٩٢	فساد طريقة السبر والتقسيم من أربعة أوجه
١٠١	الخامس	٩٢	الأول
١٠٢	المسلمات ثلاثة عشر قسماً	٩٣	الثاني
١٠٢	الأوليات	٩٣	الثالث
١٠٣	المحسوسات	٩٤	الرابع
١٠٣	التجريبيات	٩٥	كيف نصير الأدلة الجدلوية برهاناً؟
١٠٣	المتواترات		
	القضايا التي قياساتها في الطبع معها		القياسات المركبة
١٠٣	الرهيئات	٩٦	صورتها
١٠٤	الوهم لا يقبل شيئاً إلا على وفق المحسوسات التي فيها	٩٦	الشكل الأول من إقليدس
١٠٥	الوهم يأتي التصديق بوجود لا هو داخل العالم ولا خارجه		
١٠٦	المشهورات		الركن الثاني
١٠٧	المقبولات	١٠٠	مادة القياس هي المقدمات
١٠٧	المسلمات	١٠٠	قيمة النتيجة من قيمة المقدمات
١٠٧	المشبهات	١٠٠	الذهب له خمس مراتب
١٠٧	المشهورات	١٠٠	الأول
	شرح حديث : انصر أخاك ظالماً، أو مظلوماً .. هامش	١٠٠	الثاني
١٠٨	المظنونيات	١٠٠	الثالث
١٠٩	المخيلات	١٠١	الرابع
١٠٩		١٠١	الخامس

ص	
١١٣	الثاني
١١٤	الثالث
١١٤	الرابع
١١٤	الخامس
١١٥	السادس
١١٥	السابع
١١٦	الثامن
١١٦	التاسع
١١٦	العاشر

الفن الخامس

	في الواحد القياس والبرهان ،
١١٨	وفيه أربعة فصول
	الفصل الأول : في المطالب
١١٨	العلمية ، وهي أربعة
١١٨	مطلب (هل)
١١٨	مطلب (ما)
١١٨	مطلب (أي) :
١١٨	مطلب (لم)
١١٨	تستعمل (هل) على وجهين
١١٨	أحدهما
١١٨	الثاني
١١٨	تستعمل (ما) على وجهين
١١٨	أحدهما
١١٩	الثاني

	مطلب (ما) بالمعنى الأول
١١٩	يتقدم على مطلب (هل)
	مطلب (ما) بالمعنى الثاني
١١٩	يتأخر عن مطلب (هل)

ص

القول في مجازي هذه المقدمات

	الأولية ، والحسية ، والتجريبية
	والتواترية والتي قياساتها معها
١١٠	تصلح للأقيسة البرهانية
	فائدة البرهان ظهور الحق
١١٠	وحصول اليقين
	المشهورات والمسلمات هي
١١٠	مقدمات القياس الجدل
	الأوليات وما معها تستعمل
	في الجدل من حيث أنها
١١٠	مشهورات
	لا تقتصر صناعة الجدل إلى
١١٠	أكثر من المشهورات
١١٠	للجدل فوائد
١١٠	الأولى
١١٠	الثانية
١١١	الثالثة
١١١	الرابعة
	الوهميات والمشبهاة هي مقدمات
١١١	الأقيسة المغالطية
	المشهورات والمظنونات والمقبولات
	هي مقدمات القياس الخطابي
	والفقهى وكل ما لا يطلب به
١١١	اليقين

خاتمة القول في القياس

١١٣	مشارت الغلط عشرة
١١٣	الأول

ص	ص
١٢٢	سأل : (أى) عن الفصل
١٢٢	والخاصة
١٢٢	مطلب (لم) على وجهين
١٢٣	أحدهما
١٢٥	الآخر
	مطلب (ما) و (أى) للتصور
	مطلب (هل) و (لم) للتصديق
	الفصل الثاني : البرهان يتقسم
	إلى ما يفيد علة وجود الشيء
	وإلى ما يفيد علة التصديق
١٢٦	بالوجود
١٢٦	أما الصادقة
١٢٦	أما الضرورية
١٢٦	أما الأولية
١٢٧	أما الذاتية
١٢٨	الذاتى يطلق بمعنيين
١٢٨	أحدهما
١٢٨	الثانى
	الأول يسمى برهان (لم)
	الآخر يسمى برهان (ان)
	مثالهما
	الفصل الثالث : فى الأمور
	التي عليها مدار العلوم

الفن الثانى : الإلهيات

١٣٣	الوجود وأحكامه	العادة جارية بتقديم الطبيعى
	المقدلة الثانية : فى سبب	على الإلهى
١٣٣	الوجود كله وهو الله تعالى	الغزالي قدم الإلهى على الطبيعى
١٣٣	المقالة الثالثة فى صفاته	حصر هذا الفن فى مقدمتين
	المقالة الرابعة : فى أفعاله ونسبة	وثلاث مقالات
١٣٣	الموجودات إليه	المقدلة الأولى : فى أقسام

ص		ص	
١٣٨	موضوع العلم الطبيعي	١٣٣	المقالة الخامسة : في كيفية وجودها منه على مذهب الفلاسفة ^(١)
١٣٩	موضوع العلم الرياضي	١٣٤	المقدمة الأولى : في تقسيم العلوم
١٣٩	موضوع العلم الإلهي	١٣٤	العلوم تنقسم إلى قسمين : على نظري والأول ما يعرف به أحوال أفعالنا الثاني : ما يعرف به أحوال الموجودات
	المقالة الأولى	١٣٤	العلم العملي ينقسم إلى ثلاثة أقسام
١٤٠	في أقسام الوجود وأحكامه	١٣٥	أحدها : العلم السياسي الثاني : علم تدبير المنزل الثالث : علم الأخلاق
١٤٠	القسم الأول : إلى الجوهر والعرض	١٣٥	العلم النظري ينقسم إلى ثلاثة أقسام
	الوجود ينقسم في العقل : إلى ما يحتاج إلى عمل يقوم فيه وإلى ما لا يحتاج إلى ذلك	١٣٦	أحدها : العلم الأعلى ، الإلهي الثاني : العلم الأوسط ، الرياضي الثالث : العلم الأدنى ، الطبيعي
١٤١	وإلى ما لا يحتاج إلى ذلك	١٣٦	سبب انقسام العلم النظري إلى هذه الثلاثة
	الوجود الذي يحتاج إلى محل ينقسم إلى ما يحتاج إلى موضوع ، وإلى ما يحتاج إلى هيولى	١٣٦	المقدمة الثانية : في بيان موضوعات العلم الأعلى ، والعالم الأوسط ، والعالم الأدنى
١٤١	إلى هيولى		
١٤٢	معنى الموضوع		
١٤٢	معنى الهيولى		
	أقسام الجواهر أربعة : الهيولى ، والصورة ، والجسم ، والعقل		
١٤٣	المفارقات		
١٤٣	إثبات الجواهر		
	القول في حقيقة الجسم		
١٤٤	تعريف الجسم		

(١) عن النزالي بالتصحيح على مذهب الفلاسفة بخصوص هذه المقالة ، مع أن الكتاب كله جار على مذهب الفلاسفة وسوق على لسانهم ، لأن هذه المقالة يكاد يكون خلاف النزالي لم فيها كلها ، أما غيرها من المقالات ، فالنزالي يوافقهم في أشياء ويخالفهم في أشياء .

ص	الأول
١٥٨	
١٦٠	الثاني

القول في الأعراض

١٦٣	الأعراض تنقسم إلى قسمين أحدهما : ما لا يحتاج في تصور ذاته إلى تصور أمر خارج منه
١٦٣	الثاني : ما يحتاج
١٦٣	القسم الأول نوعان : الكمية والكيفية
١٦٣	الكمية
١٦٣	الكيفية
١٦٤	القسم الثاني : سبعة أنواع
١٦٤	الإضافة
١٦٤	الأين
١٦٤	المى
١٦٤	الوضع
١٦٤	الجلدة
١٦٥	أن يفعل
١٦٥	أن يتفعل

القول في أقسام آحاد

هذه الأعراض

١٦٦	الكمية نوعان : متصلة ومنفصلة
	المتصلة أربعة أقسام : الخط ، والسطح ، والجسم والزمان
١٦٦	تعريف الخط
١٦٦	تعريف السطح

القول في الاختلاف الذى فى

تركيب الجسم

١٤٧	المذاهب فى الجسم ثلاثة
١٤٧	المذهب الأول : أنه مركب من آحاد لا تتجزأ
١٤٧	المذهب الثانى : أنه غير مركب أصلاً
١٤٧	المذهب الثالث : أنه مركب من الصورة والهيولى
١٤٧	أما دليل بطلان المذهب الأول ، فإبطال الجواهر الفرد
١٤٧	أدلة بطلان الجواهر الفرد ستة
١٤٧	الدليل الأول
١٤٧	الدليل الثانى
١٤٨	الدليل الثالث
١٤٨	شرح الدليل الثالث باستفاضة وتوضيحه بالصور . هامش
١٥٠	الدليل الرابع ... توضيحه فى الهامش بالرسم
١٥١	الدليل الخامس
١٥٣	الدليل السادس
١٥٤	

• • •

أما دليل بطلان المذهب الثانى ١٥٤

القول فى تلازم الهيولى والصورة

	الدليل على أن الهيولى لا توجد خالية عن الصورة أمران
١٥٨	

ص	ص	تعريف الجنس
قسمة ثالثة	١٦٦	تعريف الزمان
الموجود ينقسم إلى واحد ، وإلى	١٦٧	
كثير	• • •	
١٨٣		
الواحد يطلق حقيقة ومجازاً	١٦٧	الكمية المنفصلة ، فهي العدد
١٨٣		• • •
الواحد بالحقيقة له ثلاث مراتب		
المرتبة الأولى	١٦٨	الكيفية
١٨٣		الألوان
المرتبة الثانية	١٦٨	
١٨٤		الأشكال
المرتبة الثالثة	١٦٩	الأعراض السبعة الباقية
١٨٤		
الواحد بالمجاز له خمسة أقسام	١٧٠	
١٨٤		
الأول : الإتحاد بالجنس		
١٨٤		
الثاني : الإتحاد بالنوع		
١٨٤		
الثالث : بالعرض		
١٨٤		
الرابع : الإتحاد بالنسبة		
١٨٤		
الخامس : الإتحاد في الموضوع	١٧٤	الموجود ينقسم إلى كلي ، وجزئي
١٨٥		أحكام الكلي ^(١) والجزئي
لواحق الكثرة	١٧٤	ولو أحدهما ، أربعة
١٨٥		الحكم الأول : الكلي وجوده في
أقسام التقابل أربعة		الأذهان لا في الأعيان ...
١٨٥		ومناقشة الغزالي في ذلك
أحدها : تقابل النفس والإثبات		حيث إن ابن سينا يصرح
١٨٥		بغير ذلك ... هامش
الثاني : تقابل الإضافة	١٧٤	الحكم الثاني : شروط وجود
١٨٥		جزئيات للكلي
الثالث تقابل العدم والملكية	١٧٨	الحكم الثالث : الفصل لا
١٨٥		يدخل في حقيقة الجنس
الرابع : تقابل الضدين	١٨٠	الجنس
١٨٥		بيانه
الفرق بين الضد ، والعدم	١٨٠	الحكم الرابع : أن كل عرضي
		للشيء فهو معلل
	١٨١	
قسمة رابعة		
الموجود ينقسم إلى ما هو متقدم		
١٨٧		
وإلى ما هو متأخر	١٨٠	
١٨٧		
القبيلية تطلق على خمسة أوجه	١٨٠	
١٨٧		
الأول : التقدم بالزمان		
١٨٧		
الثاني : التقدم بالمرتبة	١٨١	

ص	الثالث : التقدم بالشرف	ص	العلّة تنقسم إلى علّة بالذات ،
١٨٨	الرابع : التقدم بالطبع	١٨٨	وعلة بالعرض
١٨٨	الخامس : التقدم بالذات	١٨٨	
			قسمة سادسة
			الموجود ينقسم إلى متناه وغير
١٨٩	الموجود ينقسم إلى سبب ومسبب :	١٨٩	متناه
١٨٩	علّة ومعلول	١٨٩	غير المتناهى يقال على أربعة
١٨٩	تعريف العلة	١٨٩	أوجه .. اثنان منها محالان ،
١٨٩	تعريف المعلول	١٨٩	واثنان موجودان
			أحدها : أن يقال : حركة
١٨٩	العلّة تنقسم : إلى ما يكون جزءاً	١٨٩	الفلك لا نهاية لها
	من ذات المعلول ، وإلى		ثانيها : أن يقال : النفوس
	ما يكون خارجاً		المفارقة للأبدان لا نهاية لها
	العلّة التي هي جزء من ذات		ثالثها : أن يقال الأجسام
	المعلول تنقسم إلى ما لا يلزمه		لا نهاية لها
	من وجوده وجود المعلول ،		رابعها : أن يقال : العسل
	وإلى ما يلزم		لا نهاية لها
	العلّة الخارجة عن ذات المعلول		ضابط ما لا يتناهى المستحيل
	تنقسم إلى ما منه الشيء ،		تتأهي الأجسام والأبعاد وأدلة
	وإلى ما لأجله الشيء		ذلك
	ما منه الشيء يسمى علّة فاعلية		الدليل الأول
	ما لأجله الشيء يسمى علّة		نقد موفق لهذا الدليل . هامش
	غائية		الدليل الثاني
	العلّة الفاعلية : إما أن تفعل		نقد قيم لهذا الدليل .. هامش
	بالطبع ، وإما أن تفعل		استحالة عدم تتأهي العسل
	بالإرادة		
	تعريف الغرض		قسمة سابعة
	كل فاعل له في الفعل غرض		الموجود ينقسم إلى ما هو بالقوة
	فناقص		وإلى ما هو بالفعل
	استخدام نفي الغرض في إثبات		
	قدم العالم		

ص	ص
٢٠٤	القوة تنقسم إلى قوة الفعل ، وإلى قوة الإنفعال
٢٠٥	معنى قوة الفعل
٢٠٦	معنى قوة الإنفعال
٢٠٦	أحكام القوة
٢٠٦	الحكم الأول : أنها تستدعى معللاً ومادة
٢٠٦	الحكم الثاني : أنها تنقسم إلى قسمين
٢٠٦	الأولى : وتسمى طبيعية ما هي على الفعل لا على نقيضه
٢٠٦	الثانية : وتسمى إرادية ما هي على الفعل وترتكبه
٢٠٧	القوة الإرادية قد يلزمها الفعل بالطبع
٢٠٧	كل علة يلزم معلولها على سبيل الوجوب
٢٠٧	قسمة ثامنة
٢٠٧	الموجود ينقسم إلى واجب وإلى ممكّن
٢٠٧	الموجود إما أن يتعلق وجوده بغيره ، أولاً
٢٠٧	الواجب هو الضروري الوجود الممكن له ثلاث اعتبارات ، من حيث علته
٢٠٧	أحدها : اعتبار وجود العلة
٢٠٧	ثانيها : اعتبار عدم العلة
٢١٠	المقالة الثانية
٢١٠	في ذات واجب الوجود ولوآزمه
٢١٠	وجوب الواجب يقتضى اثني عشر أمراً

ص	الحادى عشر : أن واجب الوجود لا يقال له جوهر	ص	الأول : أنه لا يكون عرضاً
٢١٦	نصوص للفلاسفة تعارض هذه الدعوى التى يدعيها عليهم الغزالي ... هامش	٢١٠	الثانى : أنه لا يكون جسماً
٢١٦	الوجود لا يصدق على الواجب صدق الجنس	٢١٠	سبب عدم كونه جسماً :
٢١٨	الثانى عشر : أن كل ما سوى واجب الوجود ينبغى أن يكون مرجعه إليه	٢١٠	أن كل جسم منقسم
٢١٩	برهان ذلك	٢١١	أن الجسم مركب من الهوى والصورة
٢١٩	الممكنات لا تخلو من أربعة أقسام	٢١١	الثالث : أن واجب الوجود لا يكون مثل الصورة
٢١٩	يكون بعضها من بعض ويتسلسل إلى غير نهاية	٢١١	الرابع : أن واجب الوجود لا يكون وجوده غير ماهيته
٢١٩	القسم الثانى : أن تنهى إلى طرف وهذا الطرف علة ، ولا علة له	٢١١	الخامس : أن واجب الوجود لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به ، على معنى كون كل واحد منهما علة للآخر
٢١٩	القسم الثالث : أن تنهى إلى طرف ، ولذلك الطرف علة من جملة معلولاته	٢١٢	السادس : أن واجب الوجود لا يتعلق بغيره على سبيل التضاييف
٢١٩	القسم الرابع : أن تنهى إلى وجه المحصر فى هذه الأقسام	٢١٢	السابع : أن واجب الوجود لا يتعدد
٢٢٠	وجه بطلان القسم الأول	٢١٣	الثامن : أن واجب الوجود ليس له صفة زائدة على ذاته
٢٢٠	وجه بطلان القسم الثانى	٢١٤	التاسع : أن واجب الوجود لا يتغير
٢٢٠	وجه بطلان القسم الثالث	٢١٥	العاشر : أن واجب الوجود لا يصدر منه إلا شىء واحد
٢٢٠	تعين الرابع	٢١٦	برهان ذلك
٢٢٠	دليل إثبات واجب الوجود	٢١٦	

ص	الدعوى الرابعة : علم الأول
	بساتر أنواع الموجودات إلخ
٢٢٨	لا يؤدي إلى كثرة في علمه
٢٢٨	للإنسان في العلم ثلاثة أحوال
	إحداها : تفصيل صور
٢٢٩	المعلومات
٢٢٩	الثانية : حصول الملكة
٢٢٩	الثالثة : وجود العلم إجمالاً
	من أى هذه الحالات علم
٢٢٩	الواجب
	الدعوى الخامسة : أن الواجب
٢٣٢	يعلم الممكنات الحادثة
	الدعوى السادسة : أن الواجب
٢٣٣	لا يعلم علماً زمانياً
	الدعوى السابعة : أن الأول يريد
	وله إرادة وعناية ، وذلك
٢٣٥	لا يزيد على ذاته
٢٣٥	بيان ذلك
٢٣٩	الدعوى الثامنة : كونه قادراً
	كيف يكون قادراً ولا يقدر على
٢٣٩	افناء السموات والأرض ؟
٢٣٩	جواب ذلك
	الدعوى التاسعة : أن الأول
٢٤٠	حكيم
٢٤٠	الحكمة تطلق على شيئين
٢٤٠	أحدهما : العلم
٢٤٠	الثاني : الفعل
٢٤١	الدعوى العاشرة : أنه جواد

المقالة الثالثة

	في صفات الأول ، وفيها
٢٢٣	دعاوى ، ومقدمة
	المقدمة في كيفية وصف
	الواجب بأوصاف غير زائدة
٢٢٣	على ذاته
٢٢٣	الأوصاف خمسة أقسام
٢٢٣	القسم الأول
٢٢٣	القسم الثاني
٢٢٣	القسم الثالث
٢٢٤	القسم الرابع
٢٢٤	القسم الخامس
	أما الدعوى :
٢٢٤	فأولها : أن المبدأ الأول حى
٢٢٤	برهان كونه حياً أنه عالم بذاته
٢٢٥	برهان كونه عالماً بذاته
	الدعوى الثانية : أن علمه
٢٢٦	بذاته ليس زائداً على ذاته
٢٢٦	بيانه
	دليل أن العلم هو المعلوم ،
٢٢٦	والحس هو المحسوس
	الدعوى الثالثة : أن الأول عالم
	بساتر أنواع الموجودات
٢٢٧	وأجناسها
٢٢٨	بيانه

- ص
٢٤٥ المثارة الثالثة : تفاوت المدرك
الأصل الخامس : اللذة العقلية
- ٢٤٥ أقوى من اللذة الحسية
الأصل السادس : قد يحدث
الموجب للذة ولا تحصل
اللذة
- ٢٤٦ نتيجة هذه الأصول : أن الأول
له من البهائم بمقدار ما لذاته
من الكمال
- ٢٤٧ رأى أرسطو في لذة الواجب
- ٢٤٨
- خاتمة القول في الصفات
- ٢٥٠ لا يعرف الغائب إلا بالشاهد
- ٢٥٠ كيف يكون الأول عالماً بنفسه ؟
- ٢٥٠ جواب ذلك
- ٢٥٠ كيف يعلم الأول غيره ؟
- ٢٥٠ جواب ذلك
- ٢٥٠ كيف يعلم بعلم واحد بسيط
سائر المعلومات ؟
- ٢٥٠ جواب ذلك
- ٢٥٠ كيف يعلم الممكنات كلها ؟
- ٢٥٠ جواب ذلك
- ٢٥٠ كيف يكون ابتهاجه بكماله ؟
- ٢٥٠ جواب ذلك
- المقصود أنك لا تقدر على أن
تفهم شيئاً من الله تعالى ،
إلا بالمقايسة إلى شيء في
نفسك
- ٢٥١
- ص
الدعوى الحادية عشرة : أن
الأول مبتهج بذاته
- ٢٤٢ ابتهاج الملائكة بمطالعة الحضرة
الربوبية
- ٢٤٢ التقديم لذلك ببيان أصول
- ٢٤٢ الأصل الأول : بيان معنى
اللذة والألم
- ٢٤٢ الإدراك في حقنا نوعان :
- ٢٤٢ حسي وباطني
- كل واحد من هذين الإدراكين
ينقسم إلى ثلاثة أقسام
- ٢٤٣ أحدهما : إدراك ما هو ملامئ
- ٢٤٣ الثاني : إدراك المتأني
- الثالث : إدراك ما ليس بمناف
ولا بملائم
- ٢٤٣ الأصل الثاني : بيان معنى
الملاءمة
- ٢٤٣ الأصل الثالث : أن العاقل
الكامل تقوى فيه القوى
الباطنة على القوى الظاهرة
- ٢٤٤ الأصل الرابع : أن كل قوة
فإن لها لذة إدراك ما هي
قوة عليه
- ٢٤٤ تفاوت اللذات بتفاوت مثاراتها
- المثارة الأولى : تفاوت القوى
المدركة
- ٢٤٤
- المثارة الثانية : تفاوت الإدراكات
- ٢٤٥

ص	
٢٥٤	ومتأثر لا يؤثر
٢٥٤	ومؤثر متأثر
	التقسيم الثاني : الموجودات تنقسم
٢٥٤	إلى ناقص وكامل
	الناقص ينقسم :
	إلى ما لا يحتاج إلى أمر خارج
٢٥٤	من ذاته
٢٥٥	وإلى ما يحتاج
	التقسيم الثالث : للأجسام
	خاصة ، وهي تنقسم : إلى
٢٥٥	بسيط ، وإلى مركب
٢٥٥	ما هو الجسم البسيط
٢٥٥	ما هو الجسم المركب

الركن الأول

٢٥٥	القول في الأجسام السفلية
	تركيب الأجسام يدل على
٢٥٦	وجود الحركة المستقيمة
	اختلاف الجهتين يدل على
٢٥٦	وجود جسم محيط
	الحركة من حيث حدوثها تدل
٢٥٦	على أن لها سبباً
٢٥٦	حركة السماء حركة دورية
	الحركة في الجسم تدل على
	ميل طبيعي ، وعلى طبع
	محرك ، وعلى زمان فيه
٢٥٦	الحركة
	اللازم من التركيب الحركة
٢٥٦	المستقيمة
٢٥٦	الحركة : إما طبيعية وإما قسرية

ص	
٢٥١	كيف يكون وجود بلا ماهية ؟
٢٥١	جواب ذلك
٢٥١	حقيقة ذات الأول
	كيف السبيل إلى معرفة الله
٢٥٢	تعالى ؟
٢٥٢	جواب ذلك
	قول سيد الإنس والجن : (أنت
٢٥٢	كما أثبتت على نفسك)
	قول الصديق : العجز عن
٢٥٢	درك الإدراك إدراك .

المقالة الرابعة

في أقسام جميع الموجودات

	وينحصر ذلك في مقدمة وثلاثة
٢٥٣	أركان
	الركن الأول : القول في الأجسام
	التي هي في معقر فلك
٢٥٣	القمر
	الركن الثاني : القول في السموات
٢٥٣	وسبب حركاتها
	الركن الثالث : القول في النفوس
	والعقول التي يعبر عنها باللائكة
٢٥٣	الروحانية السماوية والكروبيين
٢٥٣	المقدمة فيها ثلاثة تقسيمات
	التقسيم الأول : أن الجواهر
	باعتبار التآثر والتأثير تنقسم
	في العقل إلى ثلاثة أقسام :
٢٥٣	مؤثر لا يتأثر

ص	الدعوى الرابعة : يلزم من حركة الأجسام أن يكون فيها ميل إلى جهة	ص	مثال الحركة الطبيعية
٢٦٣	كل قابل للحركة لا بد أن يكون فيه ميل	٢٥٧	مثال الحركة القسرية
٢٦٤	برهان ذلك	٢٥٧	كل قسم فهو مترتب على الطبع الميل الطبيعي يوجب اختلاف الجهتين
٢٦٤	لا يتصور زمان لا ينقسم الدعوى الخامسة : أن المركبات لا تتحرك بالطبع إلا حركة مستقيمة	٢٥٧	معنى كون الجهتين محدودتين وأدلة ذلك
٢٦٥	الحركة الطبيعية تنقسم إلى حركتين مستقيمتين	٢٥٧	الدليل الأول : أن الجهة إنما تكون في بعد مشار إليه
٢٦٦	أحدهما : من المحيط إلى الوسط والأخرى : من الوسط إلى المحيط	٢٥٧	الدليل الثاني : أن المفهوم من الجهة يقتضى أن يكون إلى حد معين
٢٦٧	الدعوى السابعة : أن حركة المركبات تدل على أن لها سبباً ، وليسبها سبباً	٢٥٧	الدليل الثالث : أنا نعقل أن تكون الأشياء الواقعة في جهة السفلى ، بعضها أسفل من بعض
٢٦٧	الحوادث الكائنة لا بد لها من حركة دائمة لا نهاية لها	٢٥٨	الدعوى الثانية اللازمة من الدليل الأول : أن الجسم المحدد للجهات لا بد أن يكون محيطاً
٢٦٧	برهان ذلك	٢٥٨	برهان ذلك
٢٦٩	حركة السماء سبب لحدوث الأشياء من وجهين	٢٥٩	الدعوى الثالثة : أنه يلزم من الحركة الزمان
٢٦٩	أحدهما	٢٦١	تحقيق معنى الزمان
٢٦٩	الآخر	٢٦١	لكل حركة مقدار من وجهين
	القول في الأجسام السماوية	٢٦٢	أحدهما : من حيث المسافة
٢٧١	وفيه دعاوى	٢٦٢	الثاني : من حيث الإمكان
	الدعوى الأولى : أنها متحركة		
٢٧١	بالإرادة		

ص	الحركة تدل على جوهر شريف
٢٧٩	غير متغير
٢٧٩	المحرك فسيان
	أحدهما : يحرك كما يحرك
٢٨٠	المعشوق العاشق
٢٨٠	الثاني : كما يحرك الروح البدن
٢٨٠	الأول ما هو ما لأجله الحركة
٢٨٠	الثاني هو ما منه الحركة
	كيف يتصور أن يكون العقل
٢٨٠	محرراً بطريق العشق ؟
	الجسم يجب التشبه بالعقل ،
٢٨٠	ولذلك ثلاثة شروط
	الأول : أن يكون للنفس الطالبة
	للتشبه تصور للوصف
	المطلوب ، فإن طلب ما لا
٢٨١	يُعرف محال
	الثاني : أن يكون ذلك الوصف
٢٨١	عنده جليلاً
	الثالث : أن يكون ممكناً حصوله
٢٨١	في حقه
	كل ما هو بالقوة من وجه ،
٢٨٢	فهو ناقص
	كل ما هو بالفعل من كل
٢٨٢	وجه ، فهو كامل
	الإنسان في جوهره تارة يكون
٢٨٢	بالقوة ، وتارة يكون بالفعل
	الجسم السماوي لا يكون بالقوة
٢٨٢	في جوهره

ص	الدعوى الثانية : أنه لا يجوز
	أن يكون محرك السماء شيئاً
٢٧٢	عقلياً محضاً
	الدعوى الثالثة : أنها ليست
٢٧٤	تتحرك اهتماماً بالعالم السفلى
	الفلك يستحيل عليه الهلاك
٢٧٥	والنقصان
٢٧٥	برهان ذلك
	الأجسام العلوية كاملة ، وهي
٢٧٧	بالفعل
	هل ما يراد لشيء أن أحسن من
	ذلك الشيء ؟ : الراعي
	يراد من أجل الغنم . والمعلم
	يراد من أجل المتعلم ،
٢٧٧	والنبي يراد لإرشاد أمته
	قول القائل : إن فعل الخير
٢٧٧	حسن ، كلام مشهور
	في موضوع هذه القضية ومحمولها
٢٧٧	بحث وتفصيل
	أما الموضوع الذي هو الخير
	فينقسم إلى ما يكون بالذات ،
٢٧٨	وإلى ما يكون بقصد
	وأما المحمول وهو أنه حسن فينقسم
	إلى ما هو حسن في ذاته
	وإلى ما هو حسن في حق القابل
٢٧٨	وإلى ما هو حسن في حق الفاعل
	الدعوى الرابعة : إثبات العقول
٢٧٩	المجردة

- ص
وجوه هذه الكثرة : الوجوب
٢٨٩ من وجه وإلا مكان من وجه
لكثرة هذه الوجوه صدر منه
٢٩٠ ملك ، وفلك
ومن الملك صدر عقل آخر ،
وفلك آخر ، وهكذا حتى
٢٩٠ تم سلسلة العقول والأفلاك
لم يوقف بالرصد إلا على تسعة
٢٩١ أفلاك
ابتداء وجود السفليات بعد
وجود الأفلاك
٢٩١ العناصر الأربعة مختلفة الطباع
العناصر الأربعة قابلة للكون
والفساد
٢٩١ العناصر الأربعة لها مادة
مشتركة
٢٩١ علة وجود مادتها غير متكررة
الأجسام السماوية ليست وحدها
سبب وجودها
٢٩١ وجود المادة بسبب جملة أمور
٢٩٢ أحدها : جوهر مفارق
٢٩٢ ثانيها : الصورة
فرق بين كون الشيء مستعداً ،
وبين كونه بالقوة
٢٩٣ يحدث بامتزاج العناصر أجسام
أولاً : الجو
٢٩٤ ثانيها : المعادن
٢٩٤ ثالثها : النبات
٢٩٤ رابعها : الحيوان
- ص
الدعوى الخامسة : أن السموات
كروية الشكل
٢٨٣ طباع السموات مختلفة بدليلين
٢٨٣ أحدهما
٢٨٣ الثاني
٢٨٤ الدعوى السادسة : أن هذه
الأجسام السماوية لا يجوز
أن يكون بعضها علة للبعض
٢٨٤ الجسم لا يصدر منه فعل
٢٨٥ برهان ذلك
٢٨٥ المادة لا تكون قابلة من حيث
هي فاعلة
٢٨٥ ما به القبول غير ما به الفعل
٢٨٥ الدعوى السابعة : العقول
المجردة كثيرة
٢٨٦
- المقالة الخامسة
في كيفية وجود الأشياء من
المبدأ الأول وكيفية ترتب
الأسباب والمسببات وكيفية
ارتقاها إلى واحد وهو مسبب
الأسباب
٢٨٨ الأول واحد من كل وجه .
والواحد لا يصدر منه إلا
واحد ... فكيف صدرت
هذه الكثرة عنه ؟
٢٨٨ الأول صدر منه شيء واحد
٢٨٨ الشيء الواحد الصادر عن الأول
فيه كثرة من وجوه
٢٨٩

ص	ص	وآخر رتبها : الإنسان
٢٩٧	٢٩٤	كيفية حدوث البخار
٢٩٧	٢٩٤	كيفية حدوث الدخان
٢٩٧	٢٩٤	آتم الامتزاجات مزاج نقطة الإنسان
٢٩٧	٢٩٤	سبب الاستعدادات الحركات السماوية والأرضية
٢٩٧	٢٩٤	سبب الصور الجوهر المفاوق ليست الامتزاجات بالإتفاق ، بل أسبابها متسقة على نظام
٢٩٧	٢٩٥	إن قيل : الدنيا طافحة بالشروع والآفات
٢٩٧	٢٩٦	فيقال : لا يتكشف سر القدر إلا بذكر معنى الخير والشر
٢٩٧	٢٩٧	الخير يطلق على وجهين أحدهما : أن يكون الشيء موجوداً ومعه كماله
٢٩٧	٢٩٧	معنى الشر
٢٩٧	٢٩٨	الآخر : يراد به من يصدر منه وجود الأشياء وكما لها
٢٩٧	٢٩٨	الأشياء أربعة أقسام الأول : ما هو خير محض الثاني : ما هو شر محض الثالث : ما فيه الخير أغلب الرابع : ما فيه الشر أغلب ^(١) أما الأول : فقد فاض من الأول
٢٩٧	٢٩٨	أما الثاني : فلم يوجد منه وأما الثالث : فتحقه ^(٢) أن لا يوجد أيضاً
٢٩٧	٢٩٨	وأما الرابع : فينبغي أن يوجد هل كان من الممكن أن يتلقى العالم خيراً محضاً ؟
٢٩٧	٢٩٩	الشر في الوجود قليل
٢٩٧	٢٩٩	معنى الشر

الفن الثالث : الطبيعيات

٣٠٣	٣٠٣	مقصود هذا الفن ينحصر في أربع مقالات
٣٠٣	٣٠٣	واحدة : فيما يلحق سائر الأجسام
٣٠٣	٣٠٣	الثانية : في حكم البسيط من
٣٠٣	٣٠٣	الأجسام
٣٠٣	٣٠٣	الثالثة : في المركبات
٣٠٣	٣٠٣	والممتزجات
٣٠٣	٣٠٣	الرابعة : في النفس النباتي ، والحيواني ، والإنساني

(١) ألت ترى معى أن القسمة الفعلية تقتضى قسماً خامساً ، وهو ما يتلوى فيه الخير والشر ؟

(٢) نحب أن نعرف هل وقع ؟ أم لا ؟ لا أنه حق أم ليس بحق .

- ص
٣٠٦ في الكمية حركة
كل واحدة من حركة الوضع
والكمية لا تخلو عن الحركة
٣٠٦ المكانية
الكيفية يجوز فيها الانتقال
٣٠٦ دفعة
الانتقال في الجوهر لا يتصور
٣٠٦ فيه الحركة
٣٠٦ برهان ذلك
لا يكون إنسان أشد إنسانية
٣٠٦ من آخر
حق الإنسان أن يعرف (الحيوان
والناطق) بدل (الحيوان
الناطق) ... هامش
٣٠٦ الحركة المستديرة حركة في
الوضع لا في المكان
٣٠٧ الكمية يتصور فيها حركتان
٣٠٨ إحداهما : بالغذاء
٣٠٨ والأخرى بغير غذاء

قسمة ثانية

- ٣٠٩ للحركة باعتبار سببها
الحركة تنقسم :
إلى ما هو بالعرض
وإلى ما هو بالقسر .
٣٠٩ وإلى ما هو بالطبع
٣٠٩ معنى الحركة التي بالعرض
٣٠٩ معنى الحركة بالقسر
٣٠٩ معنى الحركة بالطبع

ص

المقالة الأولى

- فيها يتم سائر الأجسام ، وهي
أربعة : الصورة ، الهيولى ،
٣٠٤ الحركة ، المكان
القول في الحركة
حقيقة الحركة : أنها فيما هو
المشهور الإنتقال من مكان
إلى مكان وفي الاصطلاح :
٣٠٤ السلوك من صفة إلى أخرى
٣٠٤ بيان ذلك
كل ما هو بالقوة ، وأمكن أن
يصير بالفعل ينقسم : إلى
٣٠٤ ما يصير بالفعل دفعة واحدة
وإلى ما يصير بالفعل دفعة
٣٠٥ تدريجاً

قسمة أولى

- ٣٠٥ للحركة
لا تقع الحركة إلا في أربعة :
الحركة المكانية ، والانتقال
في الكمية ، وفي الوضع ،
٣٠٥ وفي الكيفية
المكان لا يتصور فيه الإنتقال
٣٠٥ دفعة
٣٠٦ في الكون في المكان حركة
٣٠٦ في الوضع حركة .

ص

القول في المكان

- ٣١٢ للمكان أربع خواص
إحداها : أن الجسم ينتقل منه
٣١٢ إلى مكان آخر
الثاني : أن الواحد منه لا يدخل
٣١٢ فيه جسمان
الثالث : أن فوق وتحت إنما
٣١٢ يكونان في المكان
الرابع : أن الجسم يقال : إنه
٣١٢ فيه
٣١٣ المذهب الأول : في المكان
٣١٥ المذهب الثاني : في المكان
٣١٥ بطلان الخلاء بدليلين
٣١٥ الدليل الأول :
٣١٥ الدليل الثاني :
٣١٦ الحركة في الخلاء محال بأدلة
٣١٦ أحدها :
٣١٦ الثاني :
٣١٦ الثالث :
٣١٧ حقيقة المكان عند أرسطو

المقالة الثانية

- في الأجسام البسيطة والمكان خاصة
الجسم ينقسم إلى البسيط
٣١٨ والمركب
الجسم البسيط ينقسم إلى ما
لا يقبل الكون والفساد ،
كالسماويات ، وإلى ما
٣١٨ يقبل كالعناصر

ص

الحركة بالطبع تنقسم :

- إلى ما تكون بغير إرادة ،
٣١٠ وتخصص باسم الطبع
وأن تحرك إلى جهات مختلفة
٣١٠ يسمى نفساً نباتياً
وأن تحرك مع إرادة يسمى
٣١٠ نفساً حيوانياً

قسمة ثالثة

- ٣١١ للحركة
الحركة تنقسم :
إلى مستديرة
٣١١ وإلى مستقيمة
٣١١ والمستقيمة تنقسم :
إلى ما هو إلى المحيط عن الوسط
ويسمى خفة
٣١١ وإلى ما هو إلى الوسط ، ويسمى
٣١٠ ثقلاً
وكل واحد ينقسم :
إلى ما هو إلى الغاية
وإلى ما هو دونه
٣١١ الحركة باعتبار الوسط ثلاث
حركات :
حركة على الوسط ، وهي الدورية
وحركة عن الوسط
وحركة إلى الوسط

ص	ص
	العناصر تنقسم :
٣٢٥	إلى حار يابس ، كالنار .
	وحار رطب ، كالهواء .
٣٢٥	وبارد رطب كالماء .
٣٢٥	وبارد يابس كالأرض
	ها هنا سبع دعاوى
٣٢٥	٣١٩
	٣١٩
٣٢٥	الأولى : أن الأجسام القابلة
	للتغير لا تخلو عن الحرارة
٣٢٥	والبرودة ، والرطوبة واليبوسة
٣٢٥	٣١٩
	يجوز أن تخلو الأجسام القابلة
٣٢٥	للتغير ، عن : الرائحة ،
٣٢٦	والطعم ، واللون
٣٢٦	٣١٩
	الدعوى الثانية : أن هذه
	الصفات الأربع أعراض
٣٢٧	٣٢١
	وليست بصور
	الدعوى الثالثة : أن هذه
٣٢٧	العناصر تقبل الاستحالة
	والتغير
	٣٢٢
	للحرارة ثلاثة أسباب
٣٢٨	٣٢٢
	أحدها : أن يجاوره جسم حار
٣٢٨	٣٢٣
	الثاني : الحركة
	الثالث : الضوء
	٣٢٣
	وقد خالف في هذا قوم
٣٢٩	٣٢٣
	وجهة نظرهم
	الكلام على وجهه نظرهم
٣٣٢	٣٢٣
	القسم الأول من الكلام عليهم
٣٣٣	٣٢٥
	القسم الثاني من الكلام عليهم
	القسم الثالث : من الكلام
	عليهم
	ووجوه
	الأول :
	الثاني :
	الثالث :
	الرابع :
	الخامس : ٣٢٥
	السادس : ٣٢٦
	السابع
	الدعوى الرابعة : أنها تقبل
	مقدار أكبر أو أصغر
	الاستدلال بالمشاهدة على صحة
	ذلك
	الدعوى الخامسة : أن هذه
	العناصر يستحيل بعضها إلى
	بعض
	برهان ذلك
	الدعوى السادسة : أن السفليات
	قابلة للتأثر من السماويات
	٣٢٩
	الدعوى السابعة : أن هذه
	العناصر ينبغي أن تكون في
	وسط السماويات
	٣٣٢
	المكان الطبيعي للجسم
	٣٣٣

ص

- الغذاء : عبارة عن جسم يشبه
 ٣٤٦ الجسم المعتدى بالقوة
 النمو : عبارة عن زيادة الجسم
 ٣٤٦ بالغذاء
 القوة المولدة : هي التي تفصل
 ٣٤٧ جزءاً من جسم شيئاً به بالقوة
 ٣٤٧ القوة الغازية لا تزال عاملة إلى
 ٣٤٧ آخر العمر
 القوة التنمية
 ٣٤٧ القوة في النفس الحيواني
 ٣٤٧ في النفس الحيواني زيادة قوتين
 ٣٤٧ عن النفس النباتي
 ٣٤٧ لإحدهما : المدركة
 ٣٤٧ والأخرى : المحركة
 القوة المدركة تنقسم :
 ٣٤٨ إلى ظاهرة ، وإلى باطنة

القول في تحقيق

الإدراكات الظاهرة

- ٣٥٠ حس اللمس
 ٣٥٠ الشم
 ٣٥١ السمع
 ٣٥٢ الذوق
 ٣٥٢ البصر
 ٣٥٢ الإبصار
 ٣٥٣ رأى أرسطو في الإبصار
 ٣٥٤ رأى آخر في الإبصار
 ٣٥٤ نقد هذا الرأي من وجوه

ص

المقالة الثالثة

- ٣٣٥ في المزاج والمركبات
 ٣٣٥ والنظر فيها من خمسة أمور
 ٣٣٥ النظر الأول : في حقيقة المزاج
 المزاج ينقسم في الوهم : إلى
 ٣٣٦ معتدل ، وإلى مائل
 النظر الثاني : في الإختلاط
 الأول بين العناصر
 ٣٣٦ الأرض على ثلاث طبقات
 ٣٣٦ الطبقة السفلى : وهي ما تكون
 حول المركز
 ٣٣٦ وفوقها طبقة تختلط بها
 ٣٣٧ وفوقها طبقة هي وجه الأرض
 ٣٣٧ النار طبقة واحدة محرقة
 ٣٣٨ النظر الثالث : فيما يتكون في
 الجو من ماء البخار
 ٣٣٩ الحالة هي الدائرة المحيطة بالقمر
 ٣٤١ النظر الرابع : فيما يتكون من
 مادة الدخان
 ٣٤٢ النظر الخامس : في المعادن
 ٣٤٤

المقالة الرابعة

- في النفس النباتي ، والحيواني ، والإنساني
 القول في النفس النباتي
 ٣٤٦ هذه النفس لها ثلاثة أفعال
 ٣٤٦ الأول : التغذية
 ٣٤٦ الثاني : التنمية
 ٣٤٦ الثالث : التوليد

- ٣٦٨ برهان أن النفس لا تنفى
 ٣٦٨ النفس إما واحدة ، وإما كثيرة
 ٣٦٩ بطلان كونها واحدة
 ٣٦٩ دليل كثرها
 ٣٦٩ التناسخ
 ٣٧٠ برهان بطلان التناسخ

المقالة الخامسة

- فما يفيض على النفوس من
 العقل الفعال
 ٣٧١ وفى هذه المقالة عشرة أمور :
 دلالة النفس على العقل
 الفعال . كيفية فيضان
 العلوم عليها منه . وجه
 سعادة النفس به بعد الموت
 وجه شقاوة النفس المحجوبة
 عنه بالأخلاق المنمومة .
 سبب الرؤيا الصادقة ،
 والرؤيا الكاذبة . سبب
 إدراك النفس علم الغيب .
 اتصالها بعالم العلوم . سبب
 رؤيتها صوراً لا وجود لها في
 الخارج . معنى النبوة
 والمعجزات وطبقاتها . وجود
 الأنبياء ووجه الحاجة إليهم
 الأمر الأول : دلالة النفس
 على العقل الفعال
 ٣٧١ الأمر الثاني : كيفية حصول
 العلوم في النفس
 ٣٧٢

- ص
 العلامة الثانية : أن الحواس
 لا تدرك آلتها
 ٣٦٣ العلامة الثالثة : أن الحواس
 لا تدرك كيفيتها
 ٣٦٣ العلامة الرابعة : أن الحواس
 لا تدرك نفسها
 ٣٦٣ العلامة الخامسة : إذا أدركت
 القوى لم يدركها الضعيف
 بعده
 ٣٦٣ العلامة السادسة : لو هجم عليها
 مدرك قوى ضعفت الآلة
 وفسدت
 ٣٦٣ العلامة السابعة : القوى الجسدية
 تضعف بعد الأربعين
 ٣٦٣ هذه الأمور السبعة هي في
 النفس على عكس ما
 ٣٦٣ ما هي في الحواس
 ضعف القوة العقلية بالمرض
 له سببان :
 ٣٦٤ أحدهما
 ٣٦٤ الثاني
 ٣٦٤ العلامة الثامنة : وهي البرهان
 العقل الأول :
 ٣٦٤ العلامة التاسعة : وهي البرهان
 العقل الثاني :
 ٣٦٧ العلامة العاشرة : وهي البرهان
 العقل الثالث :
 ٣٦٧ العلامة الحادية عشرة : وهي
 البرهان العقل الرابع :
 ٣٦٨

ص	أحدهما : للنفس قوة لا تشغلها	ص	الأمر الثالث : السعادة
٣٧٨	الحواس	٣٧٣	
	الثاني : غلبة اليبس والحرارة	٣٧٤	الأمر الرابع : الشقاوة
٣٧٩	على الزواج		قول النبي صلى الله عليه وسلم
	الأمر الثامن : سبب رؤية		(أشد الناس عذاباً يوم
	الإنسان في اليقظة صوراً		القيامة ، عالم لم ينفعه الله
٣٧٩	لا وجود لها	٣٧٥	بعلمه)
٣٧٩	الإبصار		قوله صلى الله عليه وسلم (من
	الأمر التاسع : في أصول		ازداد علماً ، ولم يزد
٣٨٠	المعجزات والكرامات		هدى ، لم يزد من الله
٣٨٠	ولذلك ثلاث خواص	٣٧٥	(إلا بعداً)
	الخاصة الأولى : قوة النفس		الأمر الخامس : سبب الرؤيا
٣٨٠	في جوهرها	٣٧٦	الصادقة
٣٨٢	الخاصة الثانية : للقوة النظرية		الأمر السادس : أضغاث
٣٨٣	الخاصة الثالثة : للقوة المتخيلة	٣٧٧	الأحلام
٣٨٣	طبقات النبوة		الأمر السابع : معرفة سبب
	الأمر العاشر : النبي لا بد له	٣٧٨	الغيب في اليقظة
٣٨٤	أن يدخل تحت الوجود		إمكان ذلك من وجهين :

• • •

في الصحيفة ١٥٨ السطر الخامس تقرأ العبارة هكذا (والدليل على أن الهيولى)

• • •

في الصحيفة ٢٠٣ في السطر السابع عشر ، تقرأ العبارة هكذا (قسمة ثامنة) .