

المبطلات المشرفة
في علم الإلهيات والطبيعات

للامام قزويني محمد بن عيسى
المتوفى سنة ٤٦٠ هـ

تحقيق وتعليق
محمد العاصم بن عبد الباقري

مشارقة
دار الكتب
العلمية

دار الكتب العلمية

الْمَبْنِيَّةُ الْمَشْرِفَةُ
فِي عِلْمِ الْإِلَهِيَّاتِ وَالطَّبِيعِيَّاتِ

” مَنْ يُوتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ”

المبطلات المشرفة

في علم الإلهيات والطبيعات

للامام فخر الدين محمد بن عمر الرازي
”الترغيب سنة ٥٦٠ هـ“

تحقيق و تعليق
محمد المعصم بالله البغدادي

المجلد الأول

الناشر
دار الكتاب العربي

بمبمع الحقوق مئقؤوءة
لدار الاءاب العربى
ببببببب

الطبعة الأولى

١٤١٠هـ - ١٩٩٠م

دار النااب العربى

قردان - ببببببب بببببببب - الصابق الشابن نلمون : ٨٠٥٤٧٨/٨٠٠٠٨١١/٨٠٠٠٨٣٢

نبلفاا ٨٦١١٧٨ نلكس : L.E.٤٠١٣٩ كتاب برقا : الكتاب ص . ب : ٥٧٦٩ - ١١ بربوت - لسان

إلى أحمد وعبد الرحمن ..
الذين أطمح إلى أن يكونا برعمي الحكمة المتعالية
التي تمتد بجذورها
إلى عالم الغيب ..

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

الحمد لله، «نور السموات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة، الزجاج كإنها كوكب دري، يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء».

إن الحديث عن الإمام الرازي حديث عن دائرة معارف جواله، لم تدع علماً إلا وطرقت بابه، بل وغاصت في أغواره، ولا فناً إلا وجربته وخبرت طرقه وأساليبه. . أما الحديث عن «المباحث المشرقية» فهو حديث عن لب الباب العلوم، وسر أسرار الحكمة، الكتاب الجامع الذي حوى: المنطق والفلسفة ومباحث متفرقة من الإلهيات، وعلم الكلام، وأصول الهندسة، والفيزياء، والكيمياء، والطب، والأدوية المفردة، والفلك، والبصريات، وعلم النفس، وأحوال الجو (الميتيورولوجيا)، والسحر والطلسمات وغيرها. .

فمن هذه العلوم ما نال قسطاً وافراً من البحث في أصوله ومبادئه، ومنها ما لمسها الرازي برفق لمس الخبير الذي يستشعر من القليل الكثير والكثير. .

إنك لتدرك من لمحة في هذا الكتاب، أنك أمام أحد أساطين الفكر والحكمة في عصره، عمقاً واتساعاً ودقة ومنهجية. بل إنك ربما تحس أنك حتى تتابع تسلسل أفكار الرازي وآراءه، ينبغي أن تعاود وتعاود قراءته حتى ينجلي لك الحق فيما قال، وحتى تدرك ماذا كان يرمي إليه، فتزد عجز الكلام

على صدره، وتربط بين الجمل والفقرات، ربط الحاذق الحكيم .

كان الرازي في عنفوان شبابه إبان كتابة المباحث فجاء «شباباً»
فلسفياً... لفلسفة لم يعف عليها الزمان ولم تشب مع الأيام، ولم تهرم مع
حدثان الدهر وتقلّب صروف الحياة..

وقد يسأل سائل: نحن في القرن العشرين، ماذا عسى تفيدنا العودة
إلى الحكمة والفلسفة وعلم الكلام وما شاكل ذلك من الأمور؟. نحن في
قرن طغت عليه العلوم - بمعنى العلوم البحتة التجريبية - والتكنولوجيا...
فماذا حاجتنا إلى الفكر والتأمل المحض، وماذا عسى ينفعنا «مباحث مشرقية»
في الحياة وميدان الواقع؟.

لعل هذا السؤال، لا يدرك سائله، أنه به قد دخل في عمق الفلسفة
نفسها، وأنه هو نفسه تساؤل فلسفي لإدراك الحكمة من الحكمة! إننا بحاجة
لأن نعرف الكثير عن علمائنا وعن مؤلفاتهم، عن تراثنا الذي خلفه لنا
الأقدمون، فكما أن منا من يعرف الكثير عن هيغل وكانط وماركس وفرويد
وسارتر وكيركجارد وغيرهم من فلاسفة الغرب الأوروبي، ينبغي أن نعلم ماذا
قال علماؤنا المسلمون والعرب، تجنباً من الانزلاق في مركزية أوروبية تجعل
العقل والتفكير المنهجي حكراً على الغرب، وتصف شعوبنا دائماً بالعقلية
المقلدة والمحاكية للفكر الغربي.

ثم ثانياً إننا يجب أن ندرك أن لا فرق بين العلم والفلسفة وأن من يريد
التفريق بينهما، يريد في الآن نفسه، أن يصدّر العلم إلينا المزعوم أنه علم
بحت، ويصدر معه أسسه الفلسفية التي يُبتنى عليها، ومنطقه ومنهجه الفكري
وعقليته في فهم الأشياء والحياة... ليجعلنا نكرر ما ينحت من مصطلحات،
وما يؤلف من أفكار ومذاهب بحجة أنها «علم»!.

إن هذا يعني أننا لا ينبغي أن نغفل الماضي ولا فكرنا الذي يمتد
بجذوره إلى مشكاة النبوة ونبراس الوحي، في الوقت نفسه الذي لا نهمل
الاطلاع على ما يعاصرنا من مفكرين وأفكار.

من هذا المنطلق، وفي هذه الزواية بالذات يقع كتاب الرازي «المباحث المشرقية» الذي يعتبر مرحلة تاريخية وفكرية من مراحل الفكر الإسلامي وصلته بالحضارات الأخرى ومواقفه منها، وفيه يشمخ الرازي ليضاهي من سبقه من العلماء كالغزالي والفلاسفة كابن سينا.

ويعود الفضل في نشر تراث الرازي إلى دار الكتاب العربي التي سبقت أن نشرت له الكثير كالأسماء الحسنى والمعالم والمحصل والاعتقادات وأخيراً المطالب العالية، إذكاء منها لروح التفكير المنهجي والإبداع العقلي. فجزاها الله خير الجزاء وأجزل ثوابها.

محمد المعتصم بالله البغدادي

١١ من شباط ١٩٨٨

دراسة عن
الإمام فخر الدين الرازي
رحمه الله
وكتابه
«المباحث المشرقية»

١ - من هو الرازي؟

هو أبو عبد الله، محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي، القرشي، التيمي - نسبة إلى تيم عشيرة أبي بكر الصديق - البكري - نسبة إلى بكر الصديق رضي الله عنه - الطبرستاني أصلاً، الرازي مولداً - نسبة إلى مدينة الرّي، بفتح الراء وتشديد الياء، وهي تقع جنوبي غربي طهران - انظر معجم البلدان لياقوت الحموي ٢٥٥/٤ - الشافعي مذهباً الأشعري عقيدة - على سبيل التغليب - المعروف بفخر الدين الرازي، أو بابن خطيب الرّي - نسبة إلى والده خطيب مسجد الرّي - .

وإذا ذكر في كتب الأصول الشافعية أو العقائد الأشعرية لقب «الإمام» فهو فخر الدين الرازي، وكان يسمى في هراة «بشيخ الإسلام». أطلق عليه ابن أبي أصيبعة لقب «سيد الحكماء المحدثين». ولقبه ابن قاضي شهبه وابن الملتن والداودي بـ «سلطان المتكلمين». وسماه السبكي بـ «إمام المتكلمين وقال فيه طاش كبرى زاده: «ومن جملة أساطين الحكمة أبو علي بن سينا والإمام فخر الدين الرازي».

٢ - حياته :

ولد «الإمام» في الرّي سنة ٥٤٣ هـ وقيل ٥٤٤ هـ، ومال الدكتور محمد صالح الزرکان إلى ترجيح القول الثاني، إذ عثر في تفسيره الكبير على

قوله في ٧ شعبان سنة ٦٠١ هـ تقريباً - «هذا الوقت الذي بلغت فيه إلى السابع والخمسين». وأجمعوا على أنه ولد في رمضان قيل ١٥ منه وقيل ٢٥ وقيل في العشر الأخير.

أما وفاته فقد مرض في خوارزم فنقل إلى داره في هراة حيث اشتد عليه المرض فأملى على تلميذه إبراهيم بن أبي بكر الأصفهاني وصيته في الحادي والعشرين من المحرم سنة ٦٠٦ هـ. وقيل في سبب وفاته أن الكرامية - أتباع محمد بن كرام - سُمّوه. وكانت وفاته سنة ٦٠٦ هـ في ١٥ رمضان يوم الجمعة أو على قول آخر في غرة شوال يوم الاثنين من السنة نفسها، وقيل في ذي الحجة. وقد رجح الدكتور الزركان في «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» القول الثاني.

وهكذا يكون الرازي قد عاش ما يقارب الثلاث والستين سنة. ودفن في جبل قريب من قرية مزداخان، وفق وصيته. وقيل دفن في بيته.

٣ - شَخِصِيَّتُهُ :

قال فيه صاحب «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»: وكان ابن الخطيب شديد الحرص جداً في سائر العلوم الشرعية والحكمية جيد الفطرة، حاد الذهن حسن العبارة كثير البراعة قوي النظر في صناعة الطب ومباحثها عارفاً بالأدب وله شعر بالفارسي والعربي. كان عبل البدن، ربع القامة، كبير اللحية، وكان في صوته فخامة. «وزاد ابن العماد في «شذرات الذهب»: ... جهوري الصوت صاحب وقار وحشمة له ثروة وممالك وبزة حسنة وهيئة جميلة».

لكن الخوانساري في «روضات الجنات» يذكر عنه أنه «كان سيء الخلق يشتم من يباحث معه ويؤدبه» وكذلك فإن الشهرزوري في «نزهة الأرواح» ينقل عن الرازي أنه كان ينشد بحق نفسه:

أشكو إلى الله من خُلُقٍ يُغَيِّرُنِي ويمحَقُ النورَ من عَقْلِي ومن دِينِي
حرارةً في مزاجِ القَلْبِ مُحَكِّمَةً تبدو فتتَمُو فتُغْوِينِي وتُرْدِينِي

وكان يصفه بأنه كان كثيرَ الأكل والمباضعة محباً للجاه» .

أما الصفدي فإنه يصفه في «الوافي بالوفيات»، بأنه :
«اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره، فيما علمت من أمثاله،
وهي : سعة العبارة في القدرة على الكلام، وصحة الذهن، والاطلاع الذي ما
عليه مزيد، والحافظة المستوعبة، والذاكرة التي تعينه على ما يريد في تقرير
الأدلة والبراهين، وكانت فيه قوة جدلية ونظر دقيق» .

ويذهب ابن كثير في «البداية والنهاية» إلى أنه «كان يصحب السلطان
ويحب الدنيا ويتسع فيها اتساعاً زائداً وليس ذلك من صفة العلماء» .

وعلى النقيض من كلام ابن كثير يصفه تلميذه الخسر وشاهي - في مرآة
الزمان لسبط ابن الجوزي - بأنه : كريم الأخلاق حسن العشرة وأنه كان يأخذ
نفسه بالرياضة والزهادة وكان له أوراد لا يُخلُّ بها» . ويذكر السبكي في
«طبقات الشافعية الكبرى» بأنه كان صبوراً على خصومه لا يعتمد إلا على الله
مكثراً البكاء حين يأخذه الحال والوجد كما يصفه ابن خلكان بقوله :
ومناقبه أكثر من أن تعد وفضائله لا تحصى ولا تُحدّ .

٤ - غناه وصلاته بالأمرء والسلاطين :

تكاد تتفق كلمة المؤرخين على أن فخر الدين كان ذا ثروة عظيمة
وعظيم الشأن فقد اتصل بخوارزم شاه وحظي عنده ونال أسنى المراتب
(طبقات الشافعية لابن هداية الله ص ٢١٧) وسار إلى شهاب الدين الغوري
سلطان غزنة فبالغ في إكرامه وحصلت له منه أموال طائلة، كما يقول ابن
العماد (شذرات الذهب ٢١/٥) .

ويحدثنا ابن خلكان عن الرازي أنه حين أُخرج من خوارزم ومن ما وراء
النهر عاد إلى الري وكان بها طبيب حاذق له ثروة ونعمة وكان للطبيب ابنتان
ولفخر الدين ابنان، فمرض الطبيب وأيقن بالموت فزوج ابنتيه لولدي
فخر الدين ومات الطبيب، فاستولى فخر الدين على جميع أمواله، فمن ثم
كانت له النعمة، ولازم الأسفار وعامل شهاب الدين الغوري صاحب غزنة في

جملة من المال ثم مضى إليه لاستيفاء حقه منه فبالغ في إكرامه والإنعام [عليه] وحصل له من جهته مال طائل، وعاد إلى خراسان واتصل بالسلطان محمد بن تكش المعروف بخوارزم شاه وحظي عنده ونال أسنى المراتب، ولم يبلغ أحد منزله عنده (٣٨٢/٣).

ويبدو أنه كان أول أمره فقيراً - كما يقول السبكي في طبقاته - بل إن القفطي يذكر أنه «رحل إلى جهة ما وراء النهر لقصد بني مازة ببخارا. ولم يلقَ منهم خيراً. وكان فقيراً يومئذٍ لا جِدَّةَ له. وذكر لي داود الطيبي التاجر المدعو بالنجيب وكان يشارك في أخبار الناس قال: رأيت ابن الخطيب ببخارى مريضاً في بعض المدارس المجهولة وشكا إلي إقلاله فاجتمعتُ بالتجار المستعربين وأخذت منهم شيئاً من زكاة أموالهم وأرفقته بذلك وخرج من بخارى وقصد خراسان...» (إخبار العلماء ص ١٩٠).

أما عن مبلغ هذه الثروة فقد روي أنه كان له خمسون مملوكاً يحملون السيوف ويحيطون به في إقامته وسفره ومات عن ثمانين ألف دينار أو عن مائتي ألف غير العروض والعقارات والممالك الذين أعتقهم كلهم أو بعضهم عند الموت وأعطى لكل واحد منهم بعض المال. قال الخوانساري ومن جملة ما يشهر بشروته العظيمة هو ما نقله المحدث النيسابوري في «رجاله الكبير» عن بعض كتب المعتزلة أنه لما توجه فخر الدين الرازي من مملكة خوارزم إلى خطة خراسان كان له ألف بغل تحت اللثالي (هكذا - ولعلها تحمل اللآلئ) ولا حصر لما كان عنده من الذهب والفضة. ولما وصلت مقدمة حاشيته إلى خراسان كانت ساقيتها في خوارزم!!» (انظر كتاب الدكتور الزرکان ص ٢٣ - ٢٤).

وكانت صلواته بالسلطين والأمراء والوزراء قوية، كما ذكرنا، بل إن كتابه هذا «المباحث المشرقية» قد أهده لـ «مولانا الصاحب الصدر الأجل الكبير المنعم الأستاذ قوام الدولة والدين صدر الإسلام والمسلمين ملك الوزراء شرقاً وغرباً أبو المعالي سهيل بن العزيز المستوفي الذي خصه الله بأفضل ما يناله القوى البشرية... الخ...»

ويبدو أنه لهذا السبب كانت تغدق عليه العطايا والهبات . وقد أرجع الدكتور فتح الله خليف أسباب ثروة الرازي إلى أمور ثلاثة :

١ - مؤلفاته، لا سيما بعد أن ذاع صيته وانتشرت مؤلفاته وأقبل الناس عليها.

٢ - العطايا والمنح والهبات التي كان يمنحها الملوك والأمراء والسلاطين الذين اتصل بهم .

٣ - ويذكر المؤرخون سبباً مؤداه أنه كان بالري طبيب حاذق . . . الخ .

وفي نظري أنه لم يذكر المؤرخون سبباً حقيقياً للثروة، والأمر كله افتراض أو ظن . فالثروة التي ورثها أو استولى عليها كما يحلو للبعض أن يقول، لم تكن إلا لابنتي الطبيب اللتين تزوجتا بابني فخر الدين . . . ولذا فليس مستبعداً ما قاله الياضي في (مرآة الجنان ٩/٤) من أن ذلك يحمل على «استيلاء شرعي من وصاية أو وكالة» . ثم ما أدرانا ماذا حدث بعد وفاة ذلك الطبيب؟! . . . وبأية صورة .

ثم إن اتصاله ببعض الوزراء كان على سبيل المصاهرة فقد بنى الوزير علاء الملك بابتة الرازي . .

فالأمر والله أعلم فيه بمبالغة وغلو في تحديد ثروة الرجل، وفي معرفة سببها . وعلى أية حال لم يذكر لتلك الثروة سبب حرام . وليست العبرة بكمية الثروة بقدر مصدرها ومن أين اكتسبت وفيما أنفقت؟ .

٥ - ثقافته :

«والله إنني آسف في الفوات عن الاشتغال بالعلم في وقت الأكل، فإن الوقت والزمان عزيز»، «فاعلموا أنني كنت رجلاً محباً للعلم فكنت أكتب في كل شيء شيئاً لا أقف على كميته وكيفيته سواء كان حقاً أو باطلاً أو غشاً أو سميناً»، «ما أذن لي في تدريس علم الكلام حتى حفظت اثني عشر ألف ورقة» . . هكذا حدثنا أبو عبد الله عن نفسه . . وقد ذكر أنه كان يحفظ «الشامل» في أصول الدين للإمام الجويني - إمام الحرمين - وهو كتاب ضخيم في دقائق العقائد وأدلتها، وكتاب «المستصفى» للغزالي و«المعتمد» لأبي

الحسين البصري وكلاهما في أصول الفقه، وقد اجتمع له - كما نقلنا عن الصفدي سابقاً، الحافظة، والذاكرة القوية، وسعة العبارة، وكثرة الاطلاع، والقوة الجدلية... «فكان علمه - كما يقول القفطي - محتفظاً من تصانيف المتقدمين والمتأخرين».

ونظرة خاطفة على مؤلفاته كما ونوعاً ترىنا أن الرجل كان دائرة معارف عصره. فقد صنف في الفلسفة، والمنطق، وعلم الكلام، واللغة والنحو والبلاغة، والفقه، وأصول الفقه، والتفسير، والعلوم الرياضية والطبيعية، والتاريخ والسير، والطب، والفراسة، والسحر والتنجيم والرمل.

فالمباحث المشرقية، والمحصل، والمحصول، والتفسير الكبير المسمى بمفاتيح الغيب - وغيرها تعتبر معالم فريدة في كل من العلوم المذكورة، ومصدراً غنياً لكل الباحثين من بعده..

و«الواقع أن أهم ما يميز الرازي - كما يقول الدكتور أحمد محمود صبحي قدرته الفائقة على جمع أطراف الموضوع وتقديمه في نسق منظم أنه إذا عرض لمسألة كلامية أو لمشكلة فلسفية استعرض وجهات النظر المختلفة فيها في تصنيف جامع مع ربط محكم لكل ما يتصل بالموضوع من موضوعات أخرى، وقد يجبر الموضوع الكلامي أو الفلسفي إلى أبحاث لغوية أو تفسيرية في عرضه لها دون أن يُفقد منه زمام الموقف، وهو إذ يناقش وجهات النظر التي يعرض لها يحدّد موقفه الذي يعتقد أنه الحق ويدافع عنه...» في علم الكلام ٢٨١/٢ - ٢٨٢.

ويبدو أن هذه العقلية الموسوعية هي ما حملت البعض على الانتقاص من قدره والتهجم على علمه. فالخوانساري يعتبر أن «مدار تصانيفه على الجمع لأقاويل الناس» (روضات الجنات ٤/١٩١). وابن تيمية يقول:

«أبو عبد الله الرازي مادته:

١ - في كلام المعتزلة ما يجده في كتب أبي الحسين البصري وصاحبه محمود الخوارزمي وشيخه عبد الجبار الهمداني.

٢ - وفي كلام الفلاسفة ما يجده في كتب ابن سينا وأبي البركات -
البغدادي - ونحوهما .

٣ - وفي مذهب الأشعري على كتب أبي المعالي - الجويني - كالشامل
ونحوه، وبعض كتب القاضي أبي بكر - الباقلاني - وأمثاله . وهو ينقل أيضاً
من كلام الشهرستاني وأمثاله .

وأما كتب القدماء كأبي الحسن الأشعري وأبي محمد بن كلاب
وأمثالهما وكتب قدماء المعتزلة والبخارية والضرارية ونحوهم فكتبه تدل على
أنه لم يعرف ما فيها . وكذلك طوائف الفلاسفة المتقدمين .

وأما أقوال أئمة الحديث والتصوف والتفسير ونحوهم من علماء
المسلمين فكلام الرازي يدل على أنه لم يكن مطلقاً على ذلك، وكذلك كلام
الصحابة والتابعين لهم بإحسان» (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول
٨٧/٢).

«والحق - كما يقول الدكتور الزركان - أن في كلام ابن تيمية تحاملاً
وغلواً كما أنه لا يخلو من المغالطة . . . ولإنصاف الرازي أقول: إن عدم ذكره
لكتب المتقدمين لا يدل مطلقاً على أنه لم يقرأها، لأن عادة كثير من المؤلفين
القدامى أن لا يشيروا إلى المرجع الذي نقلوا عنه . ولو سلمنا لابن تيمية أن
ابن الخطيب لم يطلع على كتب القدماء من علماء الكلام والفقه والتفسير،
فإن هذا لا يعني قلة علمه، إذ المعروف أن الكتب المتأخرة قد جمعت
خلاصة ما قيل وما كتب، هذا إلى أن كثيراً من السابقين لم يؤلفوا كتباً وأن
مؤلفاتهم قد فقدت، ولم تبق إلا أقوالهم متفرقة في بطون المؤلفات اللاحقة .

ثم إنني لا أدري كيف حكم ابن تيمية بأن مصادر الرازي هي كتب
أولئك الذين ذكر أسماءهم في النص الذي نقلته، مع أن الفخر لا يشير إلى
كتبهم إلا إشارات نادرة وقليلة جداً، فهل هذه الإشارات هي مستند ابن تيمية
في حكمه المجحف؟ وإذا كانت تلك الإشارات هي الأمارات على اطلاع
الرازي فلماذا يقتصر على بعضها ويترك إشارته إلى كتب الجاحظ، والجبائي

والزمخشري وأبي مسلم الأصفهاني من المعتزلة، وكتب أفلاطون وأرسطو والفارابي من الفلاسفة (كما في المطالب العالية والمباحث المشرقية). ولماذا تجاهل النص الواضح الذي يدل على أن الرازي قد اطلع على كتب الأشعري وذلك حين يقول: «قال الشيخ أبو الحسن الأشعري في أول كتاب مقالات الإسلاميين: اختلف المسلمون بعد نبهم في أشياء ضلل بعضهم بعضاً وتبرأ بعضهم عن بعض، فصاروا فرقاً متباينين...» وهو النص الموجود فعلاً في أول كتاب المقالات. وإذا كانت المقالات من أكبر كتب الأشعري فهل يعجز الرازي أن يقرأ كتباً صغيرة لأبي الحسن؟ لقد كان أبو عبد الله يحفظ اثني عشر ألف ورقة في علم الكلام، فكيف يعجز عن قراءة بضعة كتب محدودة المقدار؟

وكيف يجهل الرازي أقوال أئمة الحديث والفقه والتصوف والتفسير والصحابة والتابعين وهو الذي قيل عن تفسيره أنه قد جمع كل غريب وغريبة؟ فهل يريد منا ابن تيمية أن نعددكم من الأحاديث قد ورد بين دفتي اثنين وثلاثين مجلداً؟ وكم مرة جاء ذكر أبي حنيفة ومالك والثوري والليث والأوزاعي وأبي يوسف ومحمد والشافعي وابن حنبل؟ وكم مرة جاء ذكر ابن عباس وجابر وعلي وعائشة وابن مسعود؟ وكم جاء ذكر عطاء وقتادة والسدي والحسن البصري ومكحول وحماد وطاووس؟.

أم هل الأقوال التي نقلها عن أئمة التفسير لم يكن لها أصل بل اخترعها واختلقها؟ هل كان الرازي جاهلاً بأقوال أئمة التصوف وهو الذي ملأ كتابه «لوامع البينات» بالمأثور عن يحيى بن معاذ والحلاج والبسطامي وشقيق البلخي والشبلي ومالك بن دينار وعبد الله بن المبارك والحارث بن أسد المحاسبي، وابن عطاء والفضيل بن عياض والجنيد وذو النون المصري وحاتم الأصم وأبي بكر الوراق وغيرهم؟!». (فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٣٩ - ٤٠).

ونحن يحق لنا أن نسأل ابن تيمية السؤال نفسه ما هي مصادر معلوماته

عن الفلاسفة اليونانيين، وأوائل المعتزلة، والمتكلمين من الفرق؟ أهي كتبهم نفسها؟ فأين الإحالات تلك؟

والحق أيضاً حين يتناول آراء وعقائد الذين سبقوه إنما يتناولهم من خلال عصره نفسه وما هو سائد فيه.. وإلا فهل يهتم عصره بأرسطو بقدر ما يهتمون بابن سينا.. الشيخ الرئيس؟..

ولكن هل كان الرازي في كل هذا الإنتاج الغزير، مجرد ناقل، لا مبتكر ولا أصيل؟ لا أوافق الدكتور أحمد صبحي على دعواه أن «الرازي كان نموذجاً ممثلاً لحضارة جاوزت في فكرها طور الشباب إلى الشيخوخة حيث تغلب الخبرة على الإصالة، وحيث العالم الموسوعي الذي يتقن مختلف علوم العصر ولكنه في ذلك غير مبتكر ولا أصيل، كان يمثل حضارة أفقية لا رأسية فيها كل شيء وليس فيها من الجديد شيء».

إذ ما هي الحضارة التي شاخت؟ أهي الحضارة الإسلامية؟ ومتى تكون هذه الحضارة رأسية وأفقية؟ وهل نستطيع أن نقول: إن الرازي لم يأت بشيء جديد دون أن يكون حكمنا هذا مجحفاً.. بل ما هو الابتكار في نظر الدكتور صبحي وهل هو أن يخرج الفكر من العدم؟..

٦ - رحلاته:

لقد صدق في الإمام الرازي قول الشاعر:

لَمْ تَسْتَقِرَّ بِهِ دَارٌ وَلَا وَطَنٌ وَلَا تَدْفَأُ مِنْهُ قَطُّ مَضْجَعُهُ
كَأَنَّمَا صَبِغَ مِنْ رَهْوِ السَّحَابِ فَلَا تَزَالُ رِيحٌ إِلَى الْآفَاقِ تَدْفَعُهُ

فلقد كان كثير السفر، دائم الترحال، لا يكاد يلقي عصا التسيار في بلد حتى يخرج منها راغباً أو راغماً!!.

فقد رحل أول ما رحل إلى سمنان ليطلب العلم على يد الكمال السمناني. ثم إلى مراغة، حيث اشتغل على يد المجد الجيلي، وغيرها من البلاد الفارسية. ثم رحل إلى خوارزم لكنه لم يمكث طويلاً، وذلك بسبب

الجدال الذي دار بينه وبين المعتزلة فيها فأخرج من البلاد، و«لازم الأسفار».. فقد عاد إلى الرِّي فقيراً، ثم قصد بني مازة في بخارى في حدود سنة ٥٨٠ هـ. ومر على «سرخس» وكان فيها طبيب يُدعى عبد الرحمن بن عبد الكريم السرخسي فأكرم الرازي، فأراد أن يجزيه فشرح له «القانون» لابن سينا - في الطب - ..

وحدث داود الطيبي فيما يرويه القفطي وابن العبري وغيرهما عن الرازي حين وصل إلى بخارى، قال: رأيت ابن الخطيب ببخاري مريضاً في بعض المدارس المجهولة وشكا إلى إقلاله...» وقد سبق أن نقلنا هذه الرواية دون أن نعقب عليها، ذلك أن هذه الرواية تتعارض مع ما رواه الرازي نفسه عن رحلاته ومناظراته فيما وراء النهر...

قال رحمه الله :

«لما دخلت بلاد ما وراء النهر وصلت أولاً إلى بلدة بخارى ثم إلى سمرقند ثم انتقلت منها إلى خُجند ثم إلى البلدة المسماة بيناكت ثم إلى غَزنة وبلاد الهند واتفقت لي في كل واحدة من هذه البلاد مناظرات ومجادلات مع من كان فيها من الأفاضل والأعيان».

أما بلدة بخارى فإنني لما وصلت إليها تكلمت مع جماعة. فالمرة الأولى تكلمت مع الرضى النيسابوري... ثم مع النور الصابوني الحنفي... واتفقت بعده هذه الواقعة بسنين متطاوله أني انتقلت إلى بلدة غزنة وكان قاضي هذه البلدة رجلاً حسوداً قليل العلم كثير التصنع... ضاق قلبي في بعض تلك الأيام جداً فدخلت على الشرف المسعودي وكان ذلك سنة اثنتين وثمانين وخمسمائة... لما ذهبت إلى سمرقند وبقيت سنين ثم عدت إلى بخارى تكلمت مع الرضى النيسابوري مرة أخرى... ثم مع الفريد الغيلاني رحمه الله...» (مناظرات فخر الدين الرازي فيما وراء النهر بتحقيق الدكتور فتح الله خليف). وقد ذكر الرازي في المناظرات أن «الأكابر منهم - من سمرقند يجيئون إليّ»... «وكنت قد سمعت أن الناس يقرؤون عليه تصانيفي كالمخلص وشرح الإشارات والمباحث المشرقية» (ص ٥٩ - ٦٠).

فكيف يتفق ذلك مع ما رواه الطيبي عن حاله في بخارى؟ .
على أن الرازي قبل أن ينطلق إلى بلاد ما وراء النهر، كان قد اتصل
بحكام عاش بكنفهم مثل الوزير المستوفي الذي أهدى إليه كتابه «المباحث
المشرقية». وقد زار مدينة طوس فأنزلوه في صومعة الغزالي واجتمع الناس
عنده للمناظرة. قال الرازي في المناظرات:

«في بعض الأوقات حضرت بطوس فأنزلوني في صومعة الغزالي
واجتمعوا عندي فقلت: إنكم أفنيتم أعماركم في قراءة كتاب
«المستصفي... الخ» (ص ٤٥).

ثم ذهب إلى السلطان غياث الدين الغوري وأخيه شهاب الدين،
واشتغل موظفاً عند الأول وقد أكرمه وبالع في الإنعام عليه. لكن سرعان
ما قامت الفتن التي أدت إلى خروج الرازي من البلاد (الكامل لابن الأثير
٥٩/١٢). وروى صاحب «روضة الأفراح» أن الرازي استطاع أن يحول
غياث الدين عن الاعتقاد في مذهب الكرامية الذي كان يسود هذه البلاد فعظم
ذلك على الكرامية وأتباعهم. ومن جهة أخرى فقد سب الرازي - كما يذكر
ابن الأثير - من على المنبر شيخاً من شيوخ الكرامية اشتهر بينهم بالأدب
والفضل وهو ابن القدوة، فجاء الملك ضياء الدين - وهو ابن عم غياث الدين
وزوج ابنته لينصر ابن القدوة ويتردد فخر الدين الرازي من غزنة بعد أن عمت
الفتنة البلاد بسبب موقفه من شيخ الكرامية» (عن فخر الدين الرازي للدكتور
خليفة ص ١٥ - ١٦).

ثم اتجه الرازي إلى خراسان واتصل بالسلطان علاء الدين تكش
«خوارزم شاه» وعمل عنده مريباً لولده محمد فحظي عنده. وذكر الصفدي أنه
توجه رسولاً آنذاك إلى الهند لكنه روى ذلك على سبيل الظن «قال: أظنه
توجه...». ولما تولى الملك محمد هذا صار للرازي الجاه العرض والمنزلة
الكبيرة، وبني وزيره علاء الملك بابنة الرازي. وقيل إن الرازي كان يغلظ له
في الخطاب في بعض الأوقات فيحتمل ذلك منه لكونه معلمه (الوافي
بالوفيات ٢٤٩/٤).

واتصل أيضاً بحاكم باميان الذي ألف له كتاب «البراهين البهائية» سنة ٦٠٢ هـ. وكتباً أخرى.

وانتهى به المطاف إلى هراة التي قصدتها في حدود سنة ٦٠٠ هـ. ولكنه لم يهدأ له بال فيها. . فقد بلغ بالحنابلة أن «علقوا على منبره يوماً رقعة جاء فيها أن ابنه يفسق ويزني وكذلك امرأته. فلما قرأها قال: «هذه القصة تتضمن أن ابني يفسق ويزني وذلك مظنة الشباب، فإنه شعبة من الجنون، ونرجو من الله تعالى إصلاحه والتوبة، وأما امرأتي فهذا شأن النساء إلا من عصمها الله وأنا شيخ مافي للنساء مستمتع، هذا كله يمكن وقوعه، وأما أنا فوالله لا قلت: إن الباري سبحانه جسم، ولا شبهته بخلقه ولا حيزته» (الوافي بالوفيات ٢٥٠/٤، طبقات السبكي ٣٧/٥ - ٣٨) زاد السبكي: ولا أن زوجتي تعتقد ذلك ولا غلامي فأبي الفريقين أوضح سبيلاً.

وقد وهم بعض المؤرخين (ليون الإغريقي) فظن أن الرازي ذهب إلى بغداد وامتحن فيها ثم ذهب إلى القاهرة وعزم هناك على الانتقال لابن رشد فيلسوف قرطبة بعدما سمع به، لكنه أفلح عن ذلك بعد علمه بموته لكن ورد في «الجامع المختصر»: أن الرازي كان يؤثر الوصول إلى بغداد فحال بينه وبين ذلك العوائق والأقدار» (ابن الساعي). (راجع فخر الدين الرازي للدكتور الزركان . . ص ٢١).

٧ - أسرته:

(سنرجيء الحديث عن والده لحين نذكر أساتذته . .).

لئن لقي الرازي الحسد من الناس الأبعد، فإنه لقي من ظلم ذوي القربى ما هو أشد مضاضة من حسد الحاسدين وتشنيع المخالفين، إذ كان أخوه «ركن الدين» أهوج كثير الاختلال - كما يقول ابن أبي أصيبعة - وكان أبداً لا يزال يسير خلف أخيه فخر الدين ويتوجه إليه في أي بلد قصده، ويشنع عليه ويسفه المشتغلين بكتبه والناظرين في أقواله ويقول: «ألست أكبر منه وأعلم منه وأكثر معرفة بالخلاف والأصول؟ فما للناس يقولون:

فخر الدين، فخر الدين، ولا أسمعهم يقولون: ركن الدين...». وكان ربما صنّف بزعمه شيئاً ويقول هذا خير من كلام فخر الدين ويثلبه، والجماعة يعجبون منه وكثير منهم يصفونه ويهزؤون به. وكان الإمام كلما بلغه شيء من ذلك صعب عليه ولم يؤثر أن أخاه بتلك الحالة ولا أحد يسمع قوله. وكان دائم الإحسان إليه وربما سأله المقام في الرّي، أو في غيره، وهو يفتقده ويصله بكل ما يقدر عليه، فكان كلما سأله ذلك يزيد في فعله ولا ينتقل عن حاله ولم يزل كذلك لا ينقطع عنه ولا يسكت عما هو فيه إلى أن اجتمع فخر الدين بالسلطان خوارزم شاه وأنهى إليه حال أخيه، وما يقاسي منه، والتمس منه أن يتركه في بعض المواضع ويوصي عليه أنه لا يمكن من الخروج والانتقال عن ذلك الموضع وأن يكون له ما يقوم بكفايته وكل ما يحتاج إليه فجعله السلطان في بعض القلاع التي له وأطلق له إقطاعاً يقوم له في كل سنة بما يبلغه ألف دينار، ولم يزل مقيماً هنالك حتى قضى الله فيه أمره... (عيون الأنباء ج ٣/ص ٣٤ - ٤٥).

وقد رزق الرازي من الأولاد اثنين... وكان الأكبر منهما يلقب بضياء الدين وله اشتغال ونظر في العلوم، والآخر وهو الصغير لقبه: شمس الدين وله فطرة فائقة وذكاء خارق وكان كثيراً ما يصفه الإمام فخر الدين بالذكاء فيقول: إن عاش ابني هذا فإنه يكون أعلم مني، وكانت النجابة تتبين فيه من الصغر. ولما توفي الإمام فخر الدين بقي أولاده مقيمين في هراة ولقب ولده الصغير بعد ذلك فخر الدين بلقب أبيه. وكان الوزير علاء الملك العلوي متقلداً الوزارة للسلطان خوارزمشاه وكان علاء الملك فاضلاً متقناً العلوم والأدب ويشعر بالعربية والفارسية. وكان قد تزوج بابنة الشيخ فخر الدين. ولما جرى أن جنكيزخان ملك التتر قهر خوارزمشاه وكسره وقتل أكثر عسكره وفقد خوارزمشاه، توجه علاء الملك قاصداً إلى جنكيزخان ومعتصماً به فلما وصل إليه، أكرمه وجعله عنده من جملة خواصه. وعندما استولى التتر على بلاد العجم وخرّبوا قلاعها ومدنها وكانوا يقتلون في كل مدينة جميع من بها، ولم يبقوا على أحد، تقدّم علاء الملك إلى جنكيزخان

وقد توجهت فرقة من عساكره إلى مدينة هراة ليخربوها ويقتلوا من بها فسأله أن يعطيه أماناً لأولاد الشيخ فخر الدين بن خطيب الري وأن يجيشوا بهم مكرمين إليه فوهب لهم ذلك وأعطاهم أماناً. ولما ذهب أصحابه إلى هراة وشارفوا أخذها نادوا فيها بأن لأولاد فخر الدين بن الخطيب الأمان فليُعزلوا ناحية في مكان ويكون هذا الأمان معهم.

وكان في هراة دار الشيخ فخر الدين هي دار السلطنة، كان خوارزمشاه قد أعطاهما له وهي من أعظم دار تكون وأبهاها وأكثرها زخرفة واحتفالاً، فلما بلغ أولاد فخر الدين ذلك أقاموا بها مأمونين والتحق بهم خلق كثير من أهاليهم وأقربائهم وأعيان الدولة وكبراء البلد، وجماعة كثيرين من الفقهاء وغيرهم، ظناً منهم أن يكونوا في أمان لاتصالهم بأولاد فخر الدين ولكونهم خصيصين بهم وفي دارهم وكانوا خلقاً عظيماً. فلما دخل التتر إلى البلد وقتلوا من وجدوه بها وانتهوا إلى الدار نادوا بأولاد فخر الدين أن يروههم فلما شاهدوهم أخذوهم عندهم، وهم ضياء الدين وشمس الدين وأختهما. ثم شرعوا بسائر من كان في الدار فقتلوهم عن آخرهم بالسيف. وتوجهوا بأولاد الشيخ فخر الدين من هراة إلى سمرقند لأن ملك التتر جنكيزخان كان في ذلك الوقت وعنده علاء الملك قال: ولست أعلم ما تم لهم بعد ذلك (المرجع السابق).

٨ - مَجَالِسُ الرَّازِي الْعِلْمِيَّة :

كان للرازي مجالس علم لتلاميذه، ومجالس وعظ بحضرة الملوك والسلاطين. قال ابن أبي أصيبعة:

«حدثني شمس الدين محمد الوتار الموصلية، قال: كنت ببلدة هراة في سنة... (بياض) وستمائة، وقد قصدها الشيخ فخر الدين بن الخطيب من بلد باميان، وهو في أبهة عظيمة وحشم كثير، فلما ورد إليها تلقاه السلطان بها، وهو حسين بن خرمين، وأكرمه إكراماً كثيراً ونصب له بعد ذلك منبراً وسجادة في صدر الديوان من الجامع ليجلس في ذلك الموضع، ويكون له يوم مشهود يراه فيه سائر الناس، ويسمعون كلامه. وكنت في ذلك اليوم

حاضراً مع جملة الناس، والشيخ فخر الدين في صدر الإيوان وعن جانبيه يمنة ويسرة صفان من مماليك الترك متكئين على السيوف، وجاء فيه السلطان حسين بن خرمن صاحب هراة فسلم وأمره الشيخ بالجلوس قريباً منه. وجاء إليه السلطان محمود ابن أخت شهاب الدين الغوري صاحب فيروزكوه، فسلم وأشار إليه الشيخ أيضاً بالجلوس في موضع آخر قريباً منه من الناحية الأخرى. وتكلم الشيخ في النفس بكلام عظيم وفصاحة بليغة قال: وبينما نحن في ذلك الوقت وإذا بحمامة في دائر الجامع ووراءها صقر يكاد أن يقتنصها وهي تطير في جوانبه إلى أن أعيت فدخلت الإيوان الذي فيه الشيخ ومرت طائرة بين الصفيين إلى أن رمت بنفسها عنده - عند الرازي - ونجت. فذكر لي شرف الدين بن عنين - الشاعر - أنه عمل شعراً على البديه، ثم نهض لوقته واستأذنه في أن يورد شيئاً قد قاله في المعنى فأمره الشيخ بذلك فقال [من البحر الكامل]:

يا ابن الكرام المُطعمين إذا شتوا في كل مسغبةٍ وتلج خاشفِ
العاصمين إذا النفوسُ تطايرت بين الصَّوارم والوشيج الرأعِفِ
مَنْ نَبَأٌ^(١) الوَرْقاء أن مَحَلِّكم حَرَمٌ وأنك ملجأٌ للخائفِ
وَفَدت عليك وقد تَدانى حَتْفُها فحبوتها ببقائها المستأنِفِ
لو أنها تُحبي^(٢) بمالٍ لا نثنت من راحتِك بنائل مُتضاعِفِ
جاءتْ سُلَيْمانَ الزَّمانِ بِشكُوها^(٣) والموتُ يلمعُ من جنّاحي خاطِفِ
قَرم لواءُ القُوتِ حتّى ظلَّه بازائه يَجري بقلْبٍ واجِفِ

فطرب لها الشيخ فخر الدين واستدناه وأجلسه قريباً منه، وبعث إليه بعدما أقام من مجلسه خِلمة كاملة ودنانير كثيرة وبقي دائماً محسناً إليه. قال لي شمس الدين الوتار لم ينشد قدامي لابن خطيب الري سوى هذين البيتين وإنما بعد ذلك زاد فيها أبياتاً أخرى (البيتين هما الثالث والسادس).

(١) في طبقات السبكي «من أنباء... جزراً وانك...».

(٢) في المرجع السابق لو أنها تحبي.

(٣) في رواية عيون الأنباء... بشجوها.

وكان للرازي باع طويل في الوعظ فيبكي كثيراً ويُصيه فيه وَجَدَ عظيم .
(شذرات الذهب ٢١/٥ - ٢٢).

ويبدو أن الرازي كان يتقن اللغة الفارسية أيضاً، لذا فقد نقل عنه أنه كان يعظ باللسانين العربي والعجمي . . (وفيات الأعيان، لابن خلكان ٣٨١/٣ وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٣٥/٥).

وذكر أن «الإمام» وعظ يوماً بحضرة السلطان شهاب الدين الفوري وحصلت له حال فاستغاث: يا سلطان العالم لا سلطانك يبقى ولا تلبس الرازي يبقى، وإن مردنا إلى الله».

٩ - تصوف الرازي:

لكن كان الرازي قد اشتهر بالفلسفة واتقانه لعلم الكلام، فهو مع ذلك صوفي، أتقن التصوف وعرف شيوخه وطرقه ومواجيدته وأذواقه. قال عنه الإمام السبكي في طبقاته: «كان من أهل الدين والتصوف وله يدٌ فيه وتفسيره ينبىء عن ذلك». «وكان كثيراً ما يذكر الموت ويؤثره ويسأل الله الرحمة ويقول: إنني حصلت من العلوم ما يمكن تحصيله بحسب الطاقة البشرية وما أبيت أؤثر إلا لقاء الله تعالى والنظر إلى وجهه الكريم» (عيون الأنباء).

قال طاش كبرى زاده في: «مفتاح السعادة ومصباح السيادة»: «واعلم أن الإمام كان من زمرة الفقهاء ثم التحق بالصوفية فصار من أهل المشاهدة. وصنف التفسير بعد ذلك. ومن تأمل في مباحثه وتصفح لطائفه يجد في أثناءه كلمات أهل التصوف من الأمور الذوقية.

قلت: وسمعت رجلاً ثقة صالحاً عالمياً عابداً زاهداً عارفاً صادقاً أنه حكى: أن الإمام لما دخل هراة، أتاه من بها من العلماء والصلحاء والسلاطين والأمراء، وسأل يوماً: هل تخلف أحد عن زيارتنا؟ قال أصحابه: نعم بقي رجل صالح منقطع في زاوية. قال الإمام: أنا رجل واجب التعظيم وأنا إمام المسلمين فلمَ لم يزرني؟ فقالوا لذلك الرجل كلام الإمام. فما تكلم بشيء أصلاً، ووقع بينهما الخلاف، فصنع أهل البلدة طعاماً فدعوهما.

فأجابا الدعوة، واجتمعا في حديقة. فسأله الإمام عن سبب تخلفه عن إتيانه إليه فقال: أنا رجل فقير لا شرف في زيارتي، ولا نقص في تخلفي عنها. قال الإمام: هذا جواب أهل الأدب - يعني الصوفية - فقل لي حقيقة الحال؟. فقال ذلك الرجل: لأي شيء وجبت زيارتك؟. قال: أنا إمام المسلمين وواجب التعظيم!. قال: إن افتخارك بالعلم، ورأس العلوم معرفة الله تعالى فكيف عرفته تعالى؟.

قال: بمائة برهان!.

قال الرجل: البرهان لإزالة الشك، والله تعالى جعل في قلبي نوراً لا يدخل معه الشك فضلاً عن الحاجة إلى البرهان!.

فأثر هذا الكلام في قلب الإمام فتاب في ذلك المجلس على يده، ودخل الخلوة وفتح له ما فتح وبعدهما خرج عنها صنف التفسير الكبير.

وقال الناقل لهذه الحكاية: وكان ذلك الشيخ أبو الجناح الشيخ نجم الدين الكبرى قدس الله سره (١٠٧/٢ - ١٠٨).

وقد أشار الرازي في «إعتقادات فرق المسلمين والمشركين» إلى التصوف واستحسنه فقال: أعلم أن أكثر من قصّ فرق الأمة لم يذكر الصوفية. وذلك خطأ. لأن حاصل قول الصوفية ولأن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية وهذا طريق حسن» (ص ٩٧ - ٩٩).

١٠ - شِعْرُهُ:

للرازي شعر بالعربي ليس في الطبقة العليا ولا السفلى ، وشعر بالفارسي لعله يكون مجيداً فيه . هكذا قال الصفدي في الوافي بالوفيات .

فمن شعره ما وصف به نفسه (وقد تقدم):
أشكو إلى الله من خلقٍ يغيّرني ويمحقُّ النور من عقلي ومن ديني
حرارةً في مزاج القلبِ محكمةً تبدو فتتمو فتغويني فترضيني
وفي رواية أخرى: فترديني .

ومن شعره ما رواه ابن خلكان عن أبي عبد الله الحسين الواسطي قال:
سمعت فخر الدين بهراة ينشد على المنبر عقيب كلام عاتب فيه أهل البلد
(من البحر البسيط):

المرءُ ما دامَ حياً يُستهانُ بهِ وَيَعْظُمُ الرُّزءُ فيه حينَ يُفْتَقَدُ
ومن شعره أيضاً أبيات مشهورة ومتداولة (من البحر الطويل).

نهايةُ إقدامِ العقولِ عِقالُ وأكثرُ سَعْيِ العالَمينَ ضلالُ
وأرواحنا في وحشةٍ من جسومنا وحاصلُ دُنياننا أذىٌ ووبالُ
ولم نستفدْ من بحثنا طولَ عُمرنا سوى أن جَمَعنا فيه: قيل وقالوا
وكمْ قد رأينا من رجالٍ ودَوْلَةٍ فبادوا جميعاً مُسرِعينَ وزالوا
وكمْ من جبالٍ قد علَّتْ شُرفاتها رجالٌ فزالوا والعجبالُ جبالُ

وفي رواية: وأرواحنا في غفلة.

قال السبكي: وأنشدني بديع الدين البندهي مما سمعه من الشيخ
فخر الدين بن خطيب الري لنفسه فمن ذلك قال: نهاية إقدام العقول...
فذكرها. وأنشدني أيضاً قال: (من الطويل):

فلو قنعت نفسي بميسور بلغة لما سبقت في المكرمات رجالها
ولو كانت الدنيا مناسبة لها لما استحققت نقصانها وكمالها
ولا أرمق الدنيا بعين كرامة ولا أتوقى سوءها واختلالها
وذاك لأنني عارف بفنائها ومستيقن ترحالها وانحلالها
أروم أموراً يصغر الدهر عندها وتستعظم الأفلاك طراً وصالها

وأنشدني أيضاً قال: أنشدني المذكور لنفسه يعني الرازي (من البحر

البيسط):

أرواحنا ليس تدري أين مذهبها وفي التراب تُوارى هذه الجثث
كون يرى وفساد جاء يتبعه الله أعلم ما في خلقه عبث

نظر إلى قوله عز وجل: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا

تَرْجِعُونَ﴾.

وأنشدني بعض الفقهاء للشيخ فخر الدين بن الخطيب في مخدمه

علاء الدين علي خوارزم شاه حين كسر الغوري قال: (من الكامل):

الدين ممدود والرواق موطد والكفر محلول النطاق مبدد
بعد علاء الدين والمليك الذي أذنى خصائصه العلي والسودد
شمس يشق جبينه حجب السما والليل قاري الدجنة أسود
هو في الجحافل إن أثير غبارها أسد ولكن في المحافل سيّد
فإذا تصدر للسماح فإنه في ضمن راحته الخضم المزيّد
وإذا تمنطق للكفاح رأيت في طي لأمتيه الهزبر الملبّد
بالجهد أدرك ما أراد من العلي لا يدرك العلياء من لا يجهد
أبقيت مساعي أتسز بن محمد سنناً تخيرها النبي محمّد
أعد أنعاماً علي عزيزة والكثير لا يحصى فلست أعدّد

أَجْرَى سَوَابِقَهُ عَلَى عَادَاتِهَا
مَلِكِ الْبِلَادِ بِجَدِّهِ وَبِجَهْدِهِ
مَنْ نَسَلَ سَابُورَ وَدَارَى بَخْرَهُ
خَوَارِزْمِ شَاهِ جِهَانَ عَشْتِ فَلَا يُرَى
أَفْنَيْتِ أَعْدَاءَ الْإِلَهِ بِسَيْفِكَ الْمَاضِي
أَمْرٍ وَزْتِ مَلِكِ الزَّمَانِ بِأَسْرِهِ
أَشْبَهْتَ ضَحَاكَ الْبِلَادِ بِسَطْوَةِ
أَقُولُ وَلِلشَّيْخِ فَخْرِ الدِّينِ أَشْعَارُ
كثيرة بالفارسي ودوبيت، انتهى كلام
السبكي رحمه الله .

١١ - أساتذته :

١ - والدّه ضياء الدين عمر: ولد الرازي وترعرع في بيت علم . فوالده خطيب الرّي كان أول من تلقى عنهم العلم . وكان والده من تلاميذ البغوي ، قال ابن أبي أصيبعة :

«ويحدثني نجم الدين يوسف بن شرف الدين علي بن محمد الأسفزازي قال: كان الشيخ الإمام ضياء الدين عمر والد الإمام فخر الدين من الرّي وتفقه واشتغل بعلم الخلاف والأصول حتى تميز تميزاً كثيراً، وصار قليل المثل، وكان يدرّس بالرّي ويخطب في أوقات معلومة ويجتمع عنده خلق كثير لحسن ما يورد وبلاغته حتى اشتهر بذلك بين الخاص والعام في تلك النواحي . وله تصانيف عدة توجد في الأصول والوعظ، وغير ذلك...» (عيون الأنباء ٣/٣٥).

وذكر صاحب «وفيات الأعيان» نقلاً عن كتاب «تحصيل الحق في تفصيل الفرق» للرازي، أن فخر الدين اشتغل في علم الأصول على والده ضياء الدين عمر، ووالده على أبي القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري، وهو على إمام الحرمين أبي المعالي - أي الجويني - وهو على الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وهو على الشيخ أبي الحسين الباهلي، وهو على شيخ السنة أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، وهو على أبي علي الجبائي أولاً ثم رجع عن مذهبه ونصر مذهب أهل السنة والجماعة.

وأما اشتغاله في المذهب - أي المذهب الشافعي - فإنه اشتغل على والده، ووالده على أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي، وهو على القاضي حسين المروزي، وهو على الففال المروزي، وهو على أبي زيد المروزي، وهو على أبي إسحاق المروزي، وهو على أبي العباس بن سريج، وهو على أبي القاسم الأنماطي، وهو على أبي إبراهيم المزني، وهو على الإمام الشافعي رضي الله عنه! (٣٨٤/٣).

كما ذكر الرازي في كتاب «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» (ص ١٢٩ بتحقيقنا) أن «الأعداء والحساد ما زالوا يطعنون فينا وفي ديننا مع ما بذلنا من الجد والاجتهاد في نصرة اعتقاد أهل السنة والجماعة. ويعتقدون أنني لست على مذهب أهل السنة والجماعة» وقد علم العالمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السنة والجماعة» وهكذا فإن تأثر الرازي بالمذهب الأشعري كان تبعاً لتلك التربية التي نشأ عليها. فأبوه كان عالماً وله مؤلفات في المذهب الأشعري ككتاب «غاية المرام في علم الكلام» في مجلدين. وهو الذي قال عنه السبكي في طبقاته: أنه «من أنفس كتب أهل السنة وأشدّها تحقيقاً». ووصف مؤلفه بأنه كان «فصيح اللسان قوي الجنان فقيهاً أصولياً متكلماً صوفياً خطيباً محدثاً أديباً له نثر في غاية الحسن تحكي ألفاظه مقامات الحريري من حسنه وحلاوته ورشاقة سجمه».

وكان يذكر الرازي والده في مؤلفاته كثيراً، بل كان يطلق عليه لقب «الإمام السعيد» ويذكر أنه شيخه وأستاذه...

٢ - بعد وفاة والده ذهب إلى سمنان واشتغل فيها على الكمال السمناني.

٣ - عاد إلى الري ليدرس على يد مجد الدين الجيلي بمراغة، وكان هذا الأخير من أصحاب محمد بن يحيى تلميذ الغزالي، وقد درس عليه الحكمة.

٤ - درس على شيخ في مدينة «مربد» - ذكره ابن أبي أصيبعة.

٥ - الطبسي صاحب «الحائز في العلم الروحاني» كما يذكر الصفدي.

٦ - محمود بن علي الحمصي المتكلم الشيعي، فيما يذكر الخوانساري في روضات الجنات. ويشكك الدكتور الزركان في هذا القول! (ص ١٩).

ويبدو أن الرازي كان يعتمد بالإضافة إلى أساتذته المذكورين على شيئين:

١ - القراءة. قال القفطي: «وقرأ علوم الأوائل وأجادها». وقال الرازي: «كنت أكتب في كل شيء شيئاً لا أفق على كميته وكيفيته سواء أكان حقاً أو باطلاً أو غثاً أو سميناً».

٢ - الحافظة القوية: إذ أنه ما أذن له في تدريس علم الكلام حتى حفظ اثني عشر ألف ورقة... (اليواقيت والجواهر للشعراني ص ١٧) وقد سبق الإلماع إلى أنه كان يحفظ كتباً ضخمة كالشامل والمعتمد والمستصفي... .

١٢ - تلامذته :

كان للرازي تلاميذ كثيرون، فقد كان يمشي في خدمته أكثر من ثلاثمائة تلميذ (شذرات الذهب ٢١/٥ وطبقات ابن هداية الله ص ٢١٧) على اختلاف مطالبهم في التفسير والفقه والكلام والأصول والطب وغير ذلك. وكان أيضاً يحضر مجالسه بمدينة هراة أرباب المذاهب والمقالات ويسألونه وهو يجيب كل سائل بأحسن إجابة. . بل كان العلماء يقصدونه من البلاد وتشد إليه الرحال من الأقطار (ابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/٣٨٣). وقال السبكي: «كان إذا ركب مشى حوله نحو ثلاثمائة نفس من الفقهاء وغيرهم وكان شديد الحرص جداً في العلوم وأصحابه أكثر الخلق تعظيماً له وتادباً معه له عندهم المهابة الوافرة. . (طبقات الشافعية الكبرى ٥/٣٥).

ويبدو أن كل هؤلاء كانوا يجدون في الإمام المتنوع المعارف دائرة معارف، بل و«النهاية القصوى فيما يرومونه منه». يقول ابن أبي أصيبعة: «وحدثني محيي الدين قاضي مرند قال: لما كان الشيخ فخر الدين بمرند أقام بالمدرسة التي كان أبي مدرستها وكان يشتغل عنده بالفقه. ثم اشتغل بعد ذلك لنفسه بالعلوم الحكمية، وتميَّز حتى لم يوجد في زمانه آخر يضاهيه، واجتمعت به أيضاً بهمدان وهراة، واشتغلت عليه قال: وكان لمجلسه جلالة عظيمة وكان يتعاضم حتى على الملوك وكان إذا جلس للتدريس يكون قريباً منه جماعة من تلاميذه الكبار، مثل زين الدين الكشي والقطب المصري،

وشهاب الدين النيسابوري . ثم يليهم بقية التلاميذ وسائر الخلق على قدر مراتبهم . فكان من يتكلم في شيء من العلوم يباحثونه أولئك التلاميذ الكبار فإن جرى بحث مشكل أو معنى غريب شاركهم الشيخ فيما هم فيه وتكلم في ذلك المعنى بما يفوق الوصف» (عيون الأنباء ٣/٣٤) .

«وهؤلاء التلاميذ الذين كانوا يوقرونه ويحترمونه ويشنون عليه قد نبغ منهم كثيرون انتشروا في حياته وبعد موته يبثون آراءه في البلاد القاصية ويزيدون من شهرته وبعد وصيته . .

من هؤلاء :

- ١ - زين الدين الكشي (عبد الرحمن بن محمد) بخراسان .
- ٢ - قطب الدين المصري (إبراهيم بن علي بن محمد السلمي) طبيب مغربي الأصل . . ألف شرح كليات القانون لابن سينا .
- ٣ - شهاب الدين النيسابوري .
- ٤ - محمد بن رضوان . وهو الذي سأل أستاذه تفسير «عيون الحكمة» لابن سينا فأجابه إلى طلبه .
- ٥ - الليثي . . من التلاميذ الكبار .
- ٦ - محيي الدين (قاضي مربد) .
- ٧ - شرف الدين الهروي (أبو بكر بن محمد) من أجلاء الأشاعرة .
- ٨ - أثير الدين الأبهري (مفضل بن عمر) . . . من كتبه «تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار في المنطق، وهداية الحكمة، ومختصر في علم الهيئة» .
- ٩ - أبو بكر إبراهيم بن أبي بكر الأصفهاني الذي أملى عليه وصيته قبل موته .

١٠ - أفضل الدين الخونجي (محمد بن نامور بن عبد الملك) . ألف كتاب «الموجز» و«كشف الأسرار» .

١١ - تاج الدين الأرموي (محمد بن الحسين) . . ألف «الحاصل مختصر المحصول في أصول الفقه للرازي» . .

١٢ - شمس الدين الجنوبي (أحمد بن خليل) .

١٣ - تاج الدين الزوزني (محمد بن محمود).

١٤ - أبو يعلى الماليني الهروي (محمد بن سعود) نحوي ولغوي.

١٥ - شمس الدين الخسر وشاهي (عبد الحميد بن عيسى بن عمرية).

اختصر المهدب - للشيرازي - والشفاء لابن سينا وأتم الآيات البيئات لأستاذه الرازي أو لخصه «وكان فقيهاً أصولياً متكلماً» كما يقول عنه ابن الملقن.

١٦ - سراج الدين الأرموي. ذكره ابن العبري. . ولا أرى ذلك

صحيحاً. . لأن الأرموي قد ولد سنة ٥٩٤ هـ في الموصل وقرأ بها على كمال الدين بن يونس. . والرازي توفي سنة ٦٠٦ هـ. .

١٧ - ابنه أبو بكر الذي تولى مهمة التدريس بعده.

١٨ - ابن عنين الشاعر الذي لازمه فاستفاد منه مالاً وعلماً. . .

(عن فخر الدين الرازي - للدكتور الرزكان ص ٣٣ - ٣٦).

وابن عنين هذا، حصل - فيما يذكره ابن أبي أصيبعة - حصلاً من جهة

فخر الدين نحو ثلاثين ألف دينار. . وقال فيه قصائد منها التي ذكرناها سابقاً في حادثة الحمامة. ومنها أيضاً - من البحر الكامل -:

ريح الشمال عساك أن تتحملي
وقفي بواديه المقدس وانظري
من ذو حة فخرية عمريّة
مكيّة الأنساب زاك أضلها
واستمطري جدوى يديه فطالما
نعم سحائبها تعود كما بدت
بحر تصدّر للعلوم ومن رأى
ومشمر في الله ينسحب للتقى
ماتت به بدع تمادى عمرها
فعلا به الإسلام أرفع هضبة
غلط امرؤ بأبي علي قاسه
لو أن رسطاليس سمع لفظه
خدمي إلى الصدر الإمام الأفضل
نور الهدى متألّقاً لا يأتي
طابت مغارس مجدها المتائل
وفرورها فوق السماك الأعزل
خلف الحيا في كل عام ممجل
لا يعرف الوسمي منها والولي
بحراً تصدّر قبله في محفل
والدين سربال العفاف المسبل
دهراً وكاد ظلامها لا ينجلي
ورسا سواه في الحضيض الأسفل
هيات قصر عن مداه أبو علي
من لفظه لعرته هزة أفكل

ولحارَ بَطْلِيموسَ لَوْلَاقاهُ من
ولو أَنهم جَمَعوا لَدِيهِ تَيَقَّنوا
وبِهِ يَبِيْتُ الجِلْمُ مُعْتَصِماً إِذا
يَعْفُو عَنِ الذَّنْبِ العَظِيمِ تَكْرِماً
أَرْضَى الإِلهَ بِفَضْلِهِ وَدَفَاعِهِ
يا أَيُّها المولى الَّذِي دَرَجاتِهِ
ما مَنصَبٌ إِلا وَقَدْرُكَ فَوْقَهُ
فمَتى أَرادَ اللهُ رِفْعَةَ مَنصَبِ
لا زالَ رِبْعَكَ لِلوُفودِ مَحطَّةً
بُرْهانِهِ في كُلِّ شَكْلِ مُشَكَّلِ
أَنَّ الفَضِيلَةَ لَمْ تَكُنْ لِلأَوَّلِ
هَزَّتْ رِياحُ الطَبَشِ رُكْنِي يَذْبَلِ
وِجودُ مَسْؤُولاً وَإِنْ لَمْ يُسْأَلِ
عَنِ دِينِهِ وَأَقْرَعَ عَيْنَ المُرْسَلِ
تَرنُّوا إِلى فَلَكِ الثَّوابِ مِنْ عَلى
فَمَجْدِكَ السَّامِي يَهْنِي ما تَلِي
أَفْضَى إِليكِ فَنالَ أَشْرَفَ مَنزِلِ
أَبداً وَجودُكَ كَهْفِ كُلِّ مَوْئِلِ
(طبقات السبكي).

١٣ - مؤلفاته :

للرازي مؤلفات كثيرة احتلت مكاناً مرموقاً، في عصره وفي العصور التي تلتها. قال ابن خلكان: وكل كتبه ممتعة، وانتشرت تصانيفه في البلاد ورزق فيها سعادة عظيمة فإن الناس اشتغلوا بها ورفضوا كتب المتقدمين. وهو أول من اخترع هذا الترتيب في كتبه وأتى بما لم يسبق إليه. . . . وقال القفطي: «وكان علمه محتفظاً من تصانيف المتقدمين والمتأخرين يعلم ذلك من يقف عليها». أما الخوانساري فيعتبره جماعاً «فمدار تصانيفه على الجمع لأقويل الناس» (روضات الجنات ٤/١٩١). ويبدو أن الرازي كان لا يدع باباً من أبواب العلم قبله إلا وأحب أن يطرقه بل أن يتعمق فيه حتى المنتهى. حتى إنه «عنَّ له أن يشتغل بالكيمياء وضيِّع في ذلك مالا كثيراً ولم يحصل على طائل» - كما يقول القفطي - .

ولهذا السبب كانت هذه العقلية الموسوعية في تاريخ الفكر الإسلامي موضع نقد شديد اللهجة كما فعل ابن تيمية فيما نقلنا عنه. . . وحديثاً يطالعنا الدكتور أحمد محمود صبحي ان العقليات الموسوعية في تاريخ الفكر قادرة على الجمع والإحاطة ولكنها ليست على نفس القدر من إتساق الفكر، ذلك الإتساق الذي يميزه كبار المفكرين في التاريخ، هناك أكثر من مسألة نستطيع أن نجد فيها آراء متعارضة في مختلف كتبه، فهو تارة يرجح قول الفلاسفة، وتارة يميل نحو المعتزلة ثم تجده أحياناً كثيرة ينتهي إلى رأي

الأشعرية مائلاً إلى أهل السلف . . . ليس عجباً إذ أن يكون هدفاً للناقدين وأن يصفه ابن تيمية (في رسالة الفرقان بين الحق والباطل . . .) بأنه: تارة يرجح قول المتكلمين وتارة يحار ويقف ليعترف في آخر عمره بأن طريق هؤلاء وهؤلاء لا يشفي غليلاً ولا يروي غليلاً.

إن ذلك الموقف المضطرب للرازي قد أبعدته عن أن يحتل في التراث العقائدي للمسلمين ما احتله الإمام الغزالي مع أنه لا يقل عنه علماً إن لم يكن الرازي متفوقاً عليه في بعض العلوم الدينية كالتفسير والدينية كالتب والطب والكيمياء والفلك وربما الفلسفة . . .

والرازي بعد ذلك مفتقر في علمه إلى الأصالة فما من رأي له إلا ويمكن رده إلى أحد أسلافه من المتكلمين معتزلة أو أشاعرة انه بلا شك يتفوق على مفكري القرن الثالث كالغلاف والنظام علماً ولكنه لا يرقى إليهما أصالة وابتكاراً» (في علم الكلام ٢/٣٥٤).

وفي نظري إنه ينبغي على مؤرخي الفكر أن يتخلوا عن فكرة التحليل الجزافية هذه ومحاولة إرجاع كل عنصر من عناصر الفكر لعنصر قبله مشابه له. فضلاً عن التخلي عن فكرة إصدار الحكم على الشخصية الحية والمعمرة رذحاً من الزمن حكماً واحداً جازماً . . .

وإنه علينا بدلاً من ذلك أن ننظر للروابط والأنساق التي تربط هذه العناصر، أي إلى عقليته الأصولية والمنهجية التي تخرجت عليها تلك الفروع، وأن ننظر إلى المفكر كواقع إنساني حي متحرك، يعيش ذاته، ويعيش عصره . . . ثم ما من مفكر إلا وتأثر بمن قبله . . . فلا ينبغي أن نبحت عن الأفكار الجديدة عند الرازي، وإنما عن عقلية الرازي نفسها ومنهجيته ومراحل تغيرها . . . ومؤلفاته تلقي أضواء كاشفة على ذلك . . .

يقول الرازي في «نهاية العقول في دراية الأصول» مبيناً طريقته في بعض كتبه: «إن كتابي متميز عن سائر الكتب المصنفة في هذا الفن بأمور ثلاثة:

أولها: الإستقصاء في الأسئلة والجوابات، والتعمق في بحار المشكلات على وجه يكون انتفاع صاحب كل مذهب بكتابي ربما كان أكثر من انتفاعه بالكتاب التي صنفها أصحاب ذلك المذهب، فأني إنما أوردت من كل كلام زبدته، ومن كل بحث نقاوته، حتى إني لم أجد لأصحاب ذلك المذهب كلاماً يعول عليه أو يلتفت إليه في نصره مذاهبهم وتقرير مقالاتهم استنبطت من نفسي أقصى ما يمكن أن يقال في تقرير ذلك المذهب وتحرير ذلك الطلب وإن كنا بالعاقبة نرد على كل رأي ونزيّف كل رواية سوى ما اختاره أهل السنة والجماعة، ونبين بالبراهين الباهرة والأدلة القاهرة أن ذلك هو الذي يجب له الانقياد بالسمع والطاعة...» (عن فخر الدين الرازي للدكتور خليف ص ٨ - ٩) ومؤلفات الرازي كثيرة، تزيد فيها الناس غلواً حتى قال بعضهم إنها مائتا مصنف أو تزيد.. وقد خرج علينا الدكتور الزركان في نهاية بحثه بمائة وثلاثة وتسعين كتاباً لم يصح عنده منها سوى ثلاثة وتسعين والمائة الباقية متوزعة بين مشكوك فيه ومنحول.. وقد استفاد من بحث الدكتور جورج شحاته قنواتي بعنوان «فخر الدين الرازي، تمهيد لدراسة حياته ومؤلفاته». وقد حاول في بحثه هذا أن يضع كشافاً منظماً لمؤلفات الرازي، فاستعرض طريقيّ بروكلمان والدكتور علي سامي النشار- في «اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين» ونقدهما بأن الدقة تعوزهما... ولكن الدكتور الزركان عاد فانتقد بشدة ما فعله الدكتور قنواتي.. وأتى بما لا مزيد عليه في ذلك مشكوراً.

وأحب أن أنوه أيضاً إلى أن مؤلفات الرازي، لقيت محاولات أخرى لتعليل تطورها زمنياً، فضلاً عن موضوع ترتيبها على نسق زمني. كما سبق ونقلنا قول الدكتور أحمد صبحي.. وكما فعل الدكتور الزركان نفسه حين قسم كتب الرازي إلى أربع مجموعات: كتب فلسفية، وكتب كلامية، وكتب مشتركة، وكتب تحاول أن تفلسف القرآن.. وعلل ترتيب كتب الرازي تاريخياً..

فأولاً: بدأ الرازي بكتب كلامية تظهر فيها أشعريته واضحة وإن حاول أن يعارض الأشعري في بعض ما يراه، كما في كتاب «الإشارة».

وثانياً: في «المباحث المشرقية» كان الرازي في هذه المرحلة متأثراً بالفلسفة المشائية، وبخاصة ابن سينا.

ثالثاً: في «الملخص» توقف في بعض المشكلات وعدل عن كثير من آرائه التي ارتضاها في «المباحث المشرقية».. واقترب من أفلاطون الذي وصفه بأنه «عظيم» و«إمام».

رابعاً: مرحلة النقد الصريح للفلسفة المشائية والرجوع إلى علم الكلام مع عناصر فلسفية.. واستمرار الاتجاه الأفلاطوني. وقد وصف الفلسفة في نهاية العقول بأنها: «مادة الشكوك والشبهات في جميع الملل والأديان، فمن أحكم إبطالها قدر على إفساد جميع الأباطيل والشبهات»..

وشرح «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا ولكنه عارضه في كثير حتى أطلق بعضهم عليه اسم «جرح» لا «شرح».

وفي شرح «عيون الحكمة» لابن سينا أيضاً يقول: «إني مخالف لمقتضى هذا الكتاب في دقيقه وجليله وجملته تفاصيله.. وأن هذا الكتاب غير مبني على المنهج المستقيم»... أما في المطالب العالية فقد جمع فيه بين الكلام والفلسفة في علم واحد أطلق عليه «العلم الإلهي» في مقابل الكلمة اليونانية «أوثولوجيا»... ورتب موضوعاته ترتيباً يخالف المعهود في كل من الكتب الفلسفية والكلامية... وميله في الكتاب لأفلاطون أكثر من أرسطو.

وخامساً: في المرحلة الأخيرة من عمره فقد شعر فيها بقلّة جدوى ما حصله من علم الكلام والفلسفة وندم على الاشتغال بها، واتجه إلى طريقة القرآن الكريم... (انظر وصيته)... «فخر الدين الرازي - الزركان ص ٦١٧ - ٦٢٦».

أما كتب الرازي فيمكننا اتباع تصنيف الدكتور الزركان لها وفق مجموعات:

أ- ففي التفسير له :

١ - أسرار التنزيل وأنوار التأويل . ما يزال مخطوطاً في دار الكتب
واستانبول . .

٢ - تفسير سورة الإخلاص وله نسخة في استانبول (بشير آغا ١٧٢)،
والمكتبة الأهلية بباريس ٤٥٧٧ - ١٤ .

٣ - تفسير سورة البقرة على الوجه العقلي لا النقلي .

٤ - تفسير سورة الفاتحة أو مفاتيح العلوم . له نسخة مخطوطة في بغداد
(الأوقاف ٢٣١٦ - ٢٣١٧) .

٥ - التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب أو فتوح الغيب . . له نسخ
مخطوطة كثيرة وطبع في استانبول ومصر آخرها طبعة عبد الرحمن محمد سنة
١٩٣٨ م . وعنها صدر في بيروت . شهرته ذائعة .

٦ - رسالة في التنبيه على بعض الأسرار المودعة في بعض آيات القرآن
الكريم . . . ولها نسخ في دار الكتب المصرية (٢٥٠٧٨ ب و ٢٣٢٧٤ ب)
وبرلين (٧٠٤/٥) وجوتا (٥٤٣) والأسكوريال (١٧٠١ - ٣) والمكتبة
التيمورية (٢١٥ مجاميع) . . .

ب: في علم الكلام:

٧ - أجوبة المسائل النجارية .

٨ - كتاب الأربعين في أصول الدين . . ألفه لولده . . طبع في حيدر
آباد في الهند سنة ١٣٥٣ هـ . وله مخطوطات في القاهرة (دار الكتب
المصرية ٤ و ٤ م وقوله ١٣١ علم الكلام، والتيمورية ٦١٥ علم الكلام) وفي
بغداد (الأوقاف ٢٣٩٩) والمكتب الهندي (٤٠٤) وبودليانا (٨٦/٢) وجاريت
(١٤٨٦)، والمشهد (٢١/١ - ٤١) .

٩ - إرشاد النظر إلى لطائف الأسرار .

١٠ - أساس التقديس أو تأسيس التقديس . وقد طبع قديماً ولابن تيمية

رد عليه .

- ١١ - الإشارة في علم الكلام وله نسخة في استانبول (كوبريلي ٢/٥١٩).
- ١٢ - البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان.
- ١٣ - تحصيل الحق - في تفصيل الفرق -.
- ١٤ - الجبر والقدر (أو القضاء والقدر).
- ١٥ - الجوهر الفرد.
- ١٦ - حدوث العالم. له نسخة في ليزيغ (٨٥٦).
- ١٧ - الخلق والبعث. له نسخة في استانبول (كوبريلي ٨١٦ عقائد وكلام).
- ١٨ - كتاب الخمسين في أصول الدين. وله نسخ خطية في القاهرة (الأزهر ٢٦٤ و ٤١٧٦ ودار الكتب ١٩٠ مجاميع) وفي دمشق (الظاهرية ٥٨ توحيد) وفي بغداد (الأوقاف ٦٨٣١) وفي باريس (١٢٥٣ و ١٥ في مجموعة الرسائل) وفي الهند (باننا - بانكيور ٢٦٠٧ - ٥) وفي استانبول (فاتح ٢٩٩٣).
- وقد طبع الكتاب في مطبعة كروستان العلمية بالقاهرة سنة ١٣٢٨ هـ.
- ١٩ - الزبدة في علم الكلام.
- ٢٠ - شرح أسماء الله الحسنى أو لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات وقد ورد بالصيغتين فظنَّ خطأ أنهما كتابان.
- وله نسخ خطية في القاهرة (تيمورية ٣٣٤) واستانبول (بني ٧٠٣/٤ وراغب ٦١٤) وفي لاهاي بهولندا متحف جمعية باتافيا للآداب والعلوم - (٢١٥) وبرلين (٢٢١٣) والأسكوريال (١٤٧٦/٢ و ١٤٩٦) والمشهد (٧٣/١ - ٢٣٣) وتونس (الزيتونة ٦٢).
- وقد طبع في مصر سنة ١٣٢٣ هـ. ثم طبع مؤخراً في بيروت، وكان الفضل في ذلك لدار الكتاب العربي.
- ٢١ - عصمة الأنبياء. مشهور. وله نسخ مخطوطة في القاهرة (دار الكتب ٧٥٦) والإسكندرية (البلدية ٣٧٨١ - ح) وبرلين (٢٥٢٨) وبغداد

(الأوقاف ٧٩٠٤) وحيدر آباد (أصفية ٦٤). وله طبعات كثيرة متداولة .

٢ف - (الرسالة) الكمالية في الحقائق الإلهية . ألفها بالفارسية وترجمها تاج الدين الأرموي .

٢٣ - المباحث العمادية في المطالب المعادية .

٢٤ - المحصول في علم الكلام .

٢٥ - (رسالة) المعاد . ولعلها «المباحث العمادية . .» المذكور آنفاً .

٢٦ - المعالم في أصول الدين . . وله نسخ خطية في القاهرة (دار

الكتب ٦١٨ مجاميع و ٣٩٤) واستانبول (أحمد الثالث ١٣٠٢ / ١ و جاز الله ١ / ١٢٦٣ ولا له لي ٧٨٧) ودمشق (الظاهرية ف ٣٩ عقائد) وباريس (١٧٨ - أ) .

وقد طبع قديماً بهامش المحصل ثم أعادت طبعه دار الكتاب العربي في بيروت سنة ١٩٨٤ .

٢٧ - (رسالة) في النبوات .

٢٨ - نهاية العقول في دراية الأصول . وله نسخ خطية في القاهرة (دار

الكتب ٧٤٨ علم الكلام . جزءان . وطلعت ٥٦٥ علم الكلام الجزء الأول فقط) واستانبول (يني ٧٥٩ وأيا صوفيا ٢٣٧٦ و ٢٣٧٧ نسخة ناقصة وأحمد الثالث ١٨٧٤ وحميدية ٧٨٢ وقلنج ٥٧١ وأسعد أفندي ٧٨٢ وروان كشك ٥٠٤) وحيدر - آباد (أصفية ١٥) .

ج - في المنطق والفلسفة والأخلاق :

٢٩ - الآيات البينات في المنطق (صغير) .

٣٠ - الآيات البينات في المنطق (كبير) .

٣١ - أجوبة مسائل المسعودي .

٣٢ - الأخلاق .

٣٣ - أقسام اللذات . . وله نسخة خطية في برلين (٥٤٢٧) ونسخة في

مكتبة رئاسة المطبوعات بكابل في أفغانستان باسم «رسالة في اللذات المطلوبة في الدنيا» .

- ٣٤ - تعجيز الفلاسفة أو تهجين تعجيز الفلاسفة كما عند بعضهم .
وألفه الرازي باللغة الفارسية .
- ٣٥ - (رسالة) في زيارة القبور .
- ٣٦ - شرح الإشارات والتنبيهات (لابن سينا)، وقد ألف نصير الدين الطوسي شرحاً رد فيه على الرازي . ولشرحهما نسخ خطية: في القاهرة (دار الكتب ١٧ فلسفة) وفي استانبول (كوبريلي ٨٧٣ . . وفي بغداد مخطوطات الأوقاف ٤٣٤٥) وجامعة أبروين (٣٠٩)، وقد طبع الشرحان عدة طبعات قديماً في القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ وفي استانبول ١٢٩٠ هـ وفي إيران ١٢٩٧ هـ . وفي الهند ١٣١٨ هـ .
- ٣٧ - شرح «عيون الحكمة» لابن سينا . . ولهذا الشرح نسخ خطية في طنطا الأحمدية . وعنها أخذت صورة فوتوغرافية محفوظة في دار الكتب المصرية برقم ٣٩٢٦ - و) والأزهر ٥٤١ وحيدر آباد (أصفية ٩ نيرنجات) وجامعة أبروين (٣١٠) وطهران (خزانة محمد أمين الخنجي) وبغداد (الأوقاف ٩٦٢) وفيينا (١٥٢٢) وباريس (٥٨٠٢) والأسكوريال (٦٢٨) . . وامبروزيانا (٣٢١) وبرلين (٥٠٤٣) وبوهار (٣١٧ - ٨) . واستانبول (راغب ٨٥٨) وكامبردج (٨٨٠) وبريل (لندنبرج ٥٥٨) وليدن ١٤٧٧ والمشهد (١/٥٤ - ١٧٧) والمكتب الهندي (٤٧٨) ومنشستر (٣٨٠) . .
- ٣٨ - لباب الإشارات - تلخيص اشارات ابن سينا . له نسخ خطية في المتحف البريطاني (ملحق ٧٢٣ وشرقي ٦٦٦٠ ملحق ٨) وبرلين ١٤٥١ (١٨٠٢ ، ٤٣٢) وبودليانا (١/٤٨٠) واستانبول (يني ٧٦٤ وراغب ٨٥١) وليدن (١٤٤٧ - ٨) وباريس ٥٨٠٢ ومانشستر (٣٨١) وفاس (قروين ١٣٧٣) وببيرون ٣٧٩ ومشهد ١٦/١ (٢١) ورامبور ٣٩١/١ (٨٨/٩٠) وبنكيبور ٢٣٣٩/٣١ (٤٠) .
- وقد طبع الكتاب في القاهرة سنة ١٢٩٩ و ١٣٥٥ هـ .
- ٣٩ - مباحث الحدود (في المنطق) .
- ٤٠ - المباحث المشرقية . . . وسيأتي الحديث عنه .

٤١ - مباحث الوجود والعدم .

٤٢ - الملخص في الحكمة والمنطق . له نسخ في استانبول (أحمد الثالث ٣٢٢٤ وأمانة ١/١٦٧٦ وكوبريلي ٨٨٩ ، المجلد الثاني بخط المؤلف، وفتح ٣٣٧٨ وقلنج على ٣١٣ وسليم آغا ٧٢٣ وداماد ٨٢٧) وليدن (١٥١٠) وبودليانا (٥٠١/١) ورامبور (٤٠٥/١ - ٦٠) .

٤٣ - المنطق الكبير . وله نسخة في استانبول (أحمد الثالث ٣٤٠١) وبرلين (٥١٦٥) .

٤٤ - في النفس والروح : وله نسختان في باريس (٤١٨٧ - ٦) وبرلين (٥٣٦٨) .

٤٥ - الهدى (في الفلسفة) .

د - في علم الكلام والفلسفة معاً :

٤٦ - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين . وله نسخ خطية في القاهرة (دار الكتب ٩ م والتيمورية ٦١٦) وباريس (١٢٥٤) والأسكوريال (٦٥٠ - ٥) وقد طبع في القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ وبذيله تلخيص المحصل للطوسي وبهامشه معالم أصول الدين . كما إن دار الكتاب العربي عادت ونشرت كتابي الرازي والطوسي سنة ١٩٨٤ .

٤٧ - المطالب العالية : وهو آخر ما ألف الرازي وفق رواية ابن أبي أصيبعة وابن تيمية في موافقة صحيح المنقول ٢/٢٢٧ .

ولقسم الإلهيات وبعض الطبيعيات منه نسخ خطية في القاهرة (دار الكتب ٤٥ م) و(التيمورية ٩) و(طلعت - علم الكلام ٤٩٢ و ٥٨١) والأزهر (١٦٥٧٧) و(الاستانبول يني ٧٥٥) وعاشر افندي (٥٥٨) ولا له لي (٢٤٤١) وبرلين (١٧٤٠) . وقد طبعته مؤخراً دارالكتاب العربي بيروت .

٤٨ - ٤٩ - الجدل ، والجدل الكاشف من أصول الدلائل وفصول العلل (كوبريلي ٣/٥١٩) .

٥٠ - شفاء العي والخلاف .

٥١ - الطريقة العلائية في الخلاف .

٥٢ - الطريقة في الخلاف والجدل .

و - الفقه والأصول :

٥٣ - إبطال القياس .

٥٤ - إحكام الأحكام .

٥٥ - البراهين البهائية . وقد ألفها بالفارسية .

٥٦ - شرح الوجيز للغزالي في الفقه .

٥٧ - المحصول (في أصول الفقه) : وهو من أهم كتب أصول الفقه .

وله نسخ مخطوطة في حلب (الأحمدية ٤١٦) وسوهاج (٩ أصول الفقه لكنها ناقصة) واستانبول (أحمد الثالث ١٢٥١) و(راغب ٤٣٥ وعاطف ٧١٥) وباريس (٧٩٠) والقاهرة (دار الكتب المصرية ٣٠ م و ١٣٠ والجزء الثاني من نسخة أخرى ١٣١٠ وقطعة من نسخة أخرى ٥٠٤) ودمشق (ف ٨٢ - ٨٣) وعام ٥٤٣٣) ويشاور (٦٣٠ ب) وبنكيبور (١٩ و ١٥٩٠) بودليانا (٢٦٧/١) والمتحف البريطاني (ملحق ٢٥٩) والمكتب الهندي (٢٩٢ و ١٤٤٥) وطهران وخزانه فخر الدين النصيري .

وقد بلغني أنه طبع في المملكة العربية السعودية بعد تحقيقه .

٥٨ - المعالم (في أصول الفقه) : وله نسخ خطية في القاهرة (الأزهر

١١٧) وليبيج (٨٥٥) واستانبول (جار الله ١٢٦٢/٢) وأحمد الثالث ١٣٠١ ولاله لي ٧٨٧) ودمشق (عدة نسخ في الظاهرية) وبانكيبور (٥٧/١٠) وفاس (قرويين ١٦١٢) .

٥٩ - منتخب المحصول في (أصول الفقه) :

وله نسخة خطية في دمشق (الظاهرية ف ١٥) وأخرى في استانبول

(فاتح ١٤٦٤) .

٦٠ - النهاية البهائية في المباحث القياسية .

ز - أدب اللغة العربية وعلومها:

٦١ - شرح سقط الزند لأبي العلاء المعري):

وتوجد منه نسخة في سوهاج (أدب ٤٦٧).

٦٢ - شرح نهج البلاغة.

٦٣ - المحرر في حقائق (أو دقائق) النحو.

٦٤ - نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز. وقد اختصره من كتابي

عبد القاهر الجرجاني «دلائل الاعجاز» و«أسرار البلاغة». وللكتاب نسخة

خطية في القاهرة (دار الكتب ٢٥٠ بلاغة) وأخرى في استانبول (راغب) وطبع

في القاهرة سنة ١٣١٧ هـ. وأخيراً طبعته دار العلم للملايين بتحقيق بكري

الشيخ أمين.

ح - التاريخ والتراجم:

٦٥ - فضائل الأصحاب (أو الصحابة الراشدين).

٦٦ - مناقب الإمام الشافعي: وله نسخ خطية في القاهرة (١٥٨/٥)

و (٣٦٤/٥) والإسكندرية (٩٥) ودمشق (الظاهرية ٢٧٦ تاريخ و ٨٩٣٠)

وبرلين (٩/١٠٠٨) وباريس (٣٤٩٧) وطنطا الأحمدي سير وتاريخ ١) والهند

(رضا رامبور ٣٧٠٩ - ٣٠٣٦) واستانبول (عاطف ٦١٢ وسليمانية ١٣٥

وكوبريلي ٨/١١٢٧ ولاله لي ٢٠٨٧). طبع قديماً في القاهرة.

ط - الرياضة والفلك

٦٧ - الهندسة.

٦٨ - رسالة في علم الهيئة.

ي - الطب والفراسة

٦٩ - الأشربة.

٧٠ - التشريح من الرأس إلى الحلق.

٧١ - شرح القانون (لابن سينا)، أو «شرح كليات القانون» أو «حل

شكوك القانون».

وله نسخ خطية في دمشق (الظاهرية ط ١٧ - ١٨ - ١٩ و ٣١٤٢ عام)
وباريس (٢٩٣٦ و ٢٩٣٧) وبودليانا (٥٢٥/١، ٧٠٨) وجوتا (١٤٦٦)
واستانبول (آيا صوفيا ٤٨٥٠) ويونيفر سيته (٣٥٢٢ و ٣٦٨٥).

٧٢ - الطب الكبير.

٧٣ - رسالة في علم الفراسة. ولها نسخ خطية في استانبول (آيا صوفيا
٢٤٥٧ مجموعات) وفتح ٥٤٢٦ مجموعات وكامبردج (٤٦٨) والمتحف
البريطاني (٩٥١٠).

وقد طبعت في باريس سنة ١٩٣٩ مع ترجمة فرنسية للدكتور يوسف
مراد. ثم أصدر باللغة العربية بتحقيق الدكتور مراد مع دراسة قيمة عنه.

٧٤ - مسائل في الطب.

٧٥ - النبض.

يا - السحر والتنجيم والرمل

٧٦ - الأحكام العلائية في الأعلام السماوية. باللغة الفارسية ثم عربيه
بعضهم.

وله نسخ خطية في القاهرة (جامعة القاهرة ٧٥١ فا. و ٨١٦ فا
و ١٠١٨ فا) وكامبردج ٤ - 0.3 واستانبول (فاتح ٥٠٣٨ مجاميع باسم
«اختيارات لفخر الدين الرّازي» وآيا صوفيا ٢٦٨٩ وكوبريلي ١٦ ووهبي ٨٨٥
وروان كشك ١٧٠٥) وباريس (١٣٦٠ و ٢٥٢١ و ٢٥٩٢).

٧٧ - (كتاب في) الرمل : .

٧٨ - السر المكتوم في مخاطبة الشمس والقمر والنجوم. وفي نسبه

للرازي خلاف:

١- فبعضهم قال إنه له كابن خلكان والياضي والقفطي والذهبي والخوانساري
والشهرزوري والصفدي وطاش كبرى زاده (وإن أبدى شكّه) وابن
تيمية.

٢- وبعضهم تردد كابن خلدون. . وحاجي خليفة. والزبيدي - في إتحاف
السادة البررة، وابن قاضي شهبه.

٣- وبعضهم يقطع بعدم النسبة إليه . كصاحب تحفة الإرشاد (انظر مؤلفات الغزالي للدكتور بدوي ٤٩٧ فقد نسب الكتاب أيضاً للإمام الغزالي!) . وصاحب الفوائد البهية . والسبكي .

وقد تحقق الدكتور محمد صالح الزركان من أنه للرازي بسبب اشارة الرازي نفسه إليه في كتبه كالمخلص وشرح الإشارات وشرح عيون الحكمة . . ونقل النصوص التي تثبت ذلك . قال الدكتور الزركان :

وقد اطلعت على هذا الكتاب في مكتبة الأوقاف بحلب (المخطوط ١٣٤١) فوجدت أسلوب الرازي وتعبيراته جلية ظاهرة ووجدته يقول في مقدمته :

«أما بعد فهذا كتاب نجمع فيه ملخص ما وصل إلينا من علم الطلسمات والسحريات والعزائم ودعوة الكواكب مع التبري عن كل ما يخالف الدين واليقين ، والتكلان على الله» .

وله أيضاً نسخ أخرى مخطوطة في استانبول (أحمد الثالث ٣٢٥٦ وعاشر أفندي ٥٧٣ نجوم وجفر، وكوبريلي ٩٢٥ نجوم، وآيا صوفيا ٢٧٩٦ أوعية!!) وجامعة ابروين (٢٥٦) . وبرلين (٥٨٨٦) وباريس (٢٦٤٥) وليدن (٨١) وفلورنسه (٣١٩) واكسفورد (عدة نسخ) والمتحف البريطاني الشرقي (٩١٤٧) وبشاور (١٩٣٠) وجاريت (٩٣٣) وبودليانا (عدة نسخ) . وقد طبع في بومباي بالهند وأشار إليه بروكلمان (١/٦٦٩) .

٧٩ - منتخب درج تنكلوشا (أودونكلوشا) .

يب - كتب عامة ودوائر معارف .

٨٠ - اعتقاد فرق المسلمين والمشركين .

وله نسختان خطيتان الأولى في القاهرة (التيمورية - عقائد ١٧٨) والثانية في ليدن (٥٨٥ مخطوطات عربية) وقد نشره الدكتور علي سامي النشار في القاهرة سنة ١٩٣٨ وأعادت دار الكتاب العربي في بيروت نشره بتحقيقنا سنة ١٩٨٦ .

٨١ - جامع العلوم . ويشتمل على أربعين علماً منها الكلام والخلافيات وأصول الفقه والجدل والفرائض والقراءات والحديث . الخ وقد ألف بالفارسية سنة ٥٧٤ هـ .

وله نسخ في دار الكتب المصرية ٢١ مجاميع في الكتب الفارسية . . واستانبول (آيا صوفيا ٣٨٣٣ ونوري عثمانية ٣٧٦٠) وحيدر آباد (أصفية ٨٥ متفرقات) وباريس (المكتبة الأهلية ١٣٩٥) .

٨٢ - حدائق الأنوار . . بالفارسية ويحتوي على ستين علماً . . وله نسخ خطية في استانبول (آيا صوفيا ١٧٥٩ وأسعد أفندي ٢٥٥٩) وحيدر آباد (٧٧ متفرقات و ٢٧ فلسفة) .

٨٣ - الرياض المونقة في الملل والنحل .

٨٤ - اللطائف الغيائية . ألفه بالفارسية ويحتوي على أربعة أقسام : أصول الدين ، والفقه والأخلاق والدعاء .

٨٥ - مناظرات فخر الدين الرازي فيما وراء النهر . ولها نسخ خطية في القاهرة (التيمورية ١٣٠ معالم) وحيدر آباد (أصفية ١٢ مجاميع) واستانبول (كوبرياي ١٦٠ رسائل ويكي جامع شريف ١١٨١) . وقد حققه الدكتور فتح الله خليف وترجمه وقدم له بدراسة باللغة الإنكليزية عن الرازي وكتابه وألحقه بفهارس وقد نال عليه شهادة الدكتوراة من كامبردج سنة ١٩٦٤ ونشرته دار المشرق في بيروت (أبحاث رقم ٣١) سنة ١٩٦٦ .

٨٦ - الوصية . ولها نسختان منفصلتان واحدة في استانبول (أسعد أفندي ٣٧٧٤) وأخرى في برلين (٣٩٨٩) . وسنقلها في آخر هذه الدراسة .

يج - كتب مجهولة الموضوع

٨٧ - تهذيب الدلائل وعيون المسائل .

٨٨ - جواب الغيلاني .

٨٩ - الرعاية .

٩٠ - رسالة في السؤال .

٩١ - (الرسالة) الصاحبية .

٩٢ - (الرسالة) المجدية .

٩٣ - نفثة المصدور .

وهذه هي لائحة المجموعة الثابتة في نظر الدكتور الزركان وقد حاولنا أن نذكرها بتمامها هي ونسخها الخطية الموجودة في المكتبات، عسى تفيد الباحثين في المخطوطات لتحقيقها ونشرها .

أما الكتب المشكوك فيها فكثيرة وكذا المنحولة وقد بلغت حد المائة . . . ونحيل على المرجع السابق (٥٦ - ١٦٤) . وقد خلط الذين وضعوا لوائح كتبه بين كثير من كتبه، وظنوا بعض الكتاب كتابين منفصلين لاختلاف في التسمية . ولذا صار من الصعب ضبط هذه اللوائح دون عودة إلى المخطوطات نفسها وجمعها إن أمكن . . .

١٤ - وَصِيَّةُ «الإمام» :

كان لوصية الرازي الأهمية العلمية البالغة بسبب تضمينه إياها أموراً عقائدية، ونصائح ذهبية، وخلاصة تجاربه الفكرية التي تقلب بها في أوج عطائه العلمي .

وقد أملى هذه الوصية عند مرض موته على تلميذه إبراهيم بن أبي بكر الأصفهاني في الحادي والعشرين من المحرم سنة ٦٠٦ هـ .

قال السبكي في «طبقات الشافعية الكبرى» :

«أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، إذناً خاصاً، أخبرنا الكمال عمر بن إلياس بن يونس المراغي، أخبرنا التقي يوسف بن أبي بكر النسائي بمصر، أخبرنا الكمال محمود بن عمر الرازي، قال سمعت الإمام فخر الدين يوصي بهذه الوصية لما احتضر تلميذه أبا بكر إبراهيم بن أبي بكر الأصفهاني :

«يقول العبد الراجي رحمة ربه، الواصل بكرم مولاه محمد بن عمر بن الحسين الرازي وهو أول عهده بالأخرة وآخر عهده بالدنيا^(١) وهو الوقت الذي يلين فيه كل قاس ويتوجه إلى مولاه كل آبق .

أحمد^(٢) الله تعالى بالمحامد التي ذكرها أعظم ملائكته في أشرف أوقات

(١) ابن أبي أصيبعة: وهو آخر عهده بالدنيا وأول عهده بالأخرة .

(٢) ابن أبي أصيبعة: إني أحمد .

معارضهم، ونطق بها أعظم أنبيائه في أكمل أوقات شهاداتهم^(١)، وأحمد بالمحامد التي يستحقها^(٢) عرفتها أو لم أعرفها لأنه لا مناسبة للتراب مع رب الأرباب وصلواته على ملائكته المقربين والأنبياء المرسلين، وجميع عباد الله الصالحين^(٣).

إعلموا أخلاقاً في الدين وإخواني^(٤) في طلب اليقين أن الناس يقولون: إن الإنسان إذا مات انقطع عمله، وتعلقه^(٥) عن الخلق وهو مخصّص من وجهين:

الأول^(٦): إن بقي منه عمل صالح صار ذلك سبباً للدعاء والدعاء له عند الله تعالى أثر^(٧).

الثاني: ما يتعلق^(٨) بالأولاد وأداء الجنايات.

أما الأول: فاعلموا أني كنت رجلاً محباً للعلم فكنت أكتب في كل شيء لأقف على كميته وكيفيته^(٩) سواء كان حقاً أو باطلاً^(١٠)؛ إلا أن الذي نطق به في الكتب المعتمدة أن العالم مخصوص تحت تدبير مدبره المنزه عن مماثلة التحيزات^(١١) موصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة. ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال لله ويمنع^(١٢) عن التعمق في

(١) ابن أبي أصيبعة: مشاهداتهم بل أقول كل ذلك من نتائج الحدوث والإمكان فأحمده..

(٢) ابن أبي أصيبعة: تستحقها ألوهيته ويستوجبها لكمال الموهبة عرفتها... ولعلها: لكمال ألوهيته...

(٣) ابن أبي أصيبعة: ثم أقول بعد ذلك:...

(٤) في ابن أبي أصيبعة: إخواني... أخلاقي.

(٥) ابن أبي أصيبعة: انقطع تعلقه عن الخلق.

(٦) ابن أبي أصيبعة: إنه إن...

(٧) ابن أبي أصيبعة: له أثر عند الله تعالى.

(٨) ابن أبي أصيبعة: يتعلق بمصالح الأطفال والأولاد والعورات وأداء المظالم والجنايات..

(٩) ابن أبي أصيبعة: في كل شيء شيئاً لا أقف على كمية وكيفية.

(١٠) أو غثاً أو سمياً، إلا أن الذي نظرته... المعتمدة لي أن هذا العالم المحسوس...

(١١) ابن أبي أصيبعة: تدبير مدبر منزه عن مماثلة المتحيزات والأعراض وموصوف...

(١٢) ابن أبي أصيبعة: في القرآن العظيم... والجلال بالكلية لله تعالى ويمنع...

إيراد المعارضات والمناقضات وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى^(١) في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية. فلهذا أقول كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبراءة^(٢) عن الشركاء كما في القدم والأزلية، والتدبير والفعالية فذلك الذي^(٣) أقول به، وألقى الله به، وأما ما ينتهي الأمر فيه إلى الدقة والغموض وكل ما ورد في القرآن والصحاح المتعين للمعنى الواحد فهو كما قال^(٤). والذي لم يكن كذلك أقول:

يا إله العالمين إني أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين فكل ما مدَّ^(٥) به قلبي أو خطر بيالي فأستشهد^(٦) وأقول: إن علمت مني أني أردتُ به تحقيق الباطل^(٧) وإبطال حقِّ فافعل بي ما أنا أهله، وإن علمت مني أني ما سعيت إلا في تقديس^(٨) اعتقدت أنه^(٩) الحقَّ وتصوّرت أنه الصّدق فلتكن رَحمتك مع قَصدي لا مع حاصلي فذاك جهد المقل وأنت أكرم من أن تُضايق الضّعيف الواقع في زلّة^(١٠)! فأغثني وارحمني واستر زلّتي وامحُ حوبتي يا مَنْ لا يزيد ملكه عرفان العارفين ولا ينقصُ ملكه^(١١) بخطأ المجرمين، وأقول: ديني متابعة الرسول محمد ﷺ^(١٢) وكتابي القرآن العظيم، وتعويلي في طلب الدّين عليهما.

-
- (١) ابن أبي أصيبعة: إلا العلم... وتضمحل في تلك المضايق...
 - (٢) ابن أبي أصيبعة: وبراءته.
 - (٣) ابن أبي أصيبعة: فذاك هو الذي...
 - (٤) ابن أبي أصيبعة: وألقى الله تعالى به، وأما ما انتهى الأمر فيه... فكل ما ورد في القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد...
 - (٥) ابن أبي أصيبعة: مر.
 - (٦) ابن أبي أصيبعة: علمك.
 - (٧) ابن أبي أصيبعة: أو.
 - (٨) ابن أبي أصيبعة: تقرير.
 - (٩) ابن أبي أصيبعة: هو الحق...
 - (١٠) ابن أبي أصيبعة: الزلّة.
 - (١١) ابن أبي أصيبعة: ولا يتقص - بدون قوله ملكه.
 - (١٢) ابن أبي أصيبعة: متابعة سيد المرسلين محمد ﷺ.

اللَّهُمَّ يَا سَامِعَ الْأَصْوَاتِ وَيَا مُجِيبَ الدَّعَوَاتِ وَيَا مُقِيلَ الْعَثَرَاتِ (١) أَنَا كُنْتُ أَحْسَنُ الظَّنِّ بِكَ عَظِيمِ الرَّجَاءِ فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ قُلْتَ: أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِ بِي . وَأَنْتَ قُلْتَ: «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمَضْطَرَّ إِذَا دَعَا» (٢) فَهَبْ أُنِّي مَا جِئْتُ بِشَيْءٍ فَأَنْتَ الْغَنِيِّ الْكَرِيمِ (٣) فَلَا تَخَيِّبْ رَجَائِي وَلَا تَرُدِّ دَعَائِي . وَاجْعَلْنِي آمِنًا مِنْ عَذَابِكَ قَبْلَ الْمَوْتِ وَبَعْدَ الْمَوْتِ وَعِنْدَ الْمَوْتِ . وَسَهِّلْ عَلَيَّ سَكَرَاتِ (٤) الْمَوْتِ فَأَنْتَ أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ . وَأَمَّا الْكُتُبُ الَّتِي صَنَفْتُهَا وَاسْتَكْتَرْتُ فِيهَا (٥) مِنْ إِيْرَادِ السُّؤَالَاتِ فَلْيَذْكُرْنِي مِنْ نَظَرٍ فِيهَا بِصَالِحِ دَعَائِهِ عَلَى سَبِيلِ التَّفْضُلِ وَالْإِنْعَامِ وَإِلَّا فَلْيَحْذَفِ الْقَوْلَ السَّيِّئَ فَإِنِّي مَا أَرَدْتُ إِلَّا تَكْثِيرَ الْبَحْثِ وَشَحْدَ الْخَاطِرِ وَالْإِعْتِمَادِ فِي الْكُلِّ عَلَى اللَّهِ (٦) .

الثاني: وهو إصلاح أمر الأطفال فالإعتماد فيه على الله . . ثم إنه سرّد وصيته في ذلك إلى أن قال: وأمرت تلامذتي ومن لي عليه حق إذا أنا مت بيالغون (٧) في إخفاء موتي (٨) ويدفنوني على شرط الشرع (٩) فإذا دفنوني قرأوا

(١) ابن أبي أصيبعة: وبأرحم العبرات وبأقيام المحدثات والممكنات، أنا كنت أحسن . . .

(٢) ابن أبي أصيبعة: عند الظن العبد بي . . وأنت قلت إذا سألك عبادي عني فإني قريب .

(٣) ابن أبي أصيبعة: وأنا المحتاج اللثيم، وأعلم أنه ليس لي أحد سواك ولا أجد محسناً سواك وأنا معترف بالزلة والقصور والعيب والفتور فلا تخيب . . .

(٤) ابن أبي أصيبعة: وخفف عني نزول الموت ولا تضيق علي بسبب الآلام والأسقام . . .

(٥) ابن أبي أصيبعة: الكتب العلمية . . . أو استكثرت من إيراد السؤالات على المتقدمين فيها فمن نظر في شيء منها فإن طابت له تلك السؤالات فليذكرني في صالح . . .

(٦) ابن أبي أصيبعة: واعتمادي فيه على الله تعالى .

(٧) في ابن أبي أصيبعة: «وأما المهم الثاني وهو إصلاح أمر الأطفال والعورات فاعتمادي فيه على الله تعالى ثم نائب الله محمد . الله اجعله قرين محمد الأكبر في الدين والعلو إلا أن السلطان الأعظم لا يمكنه أن يشتغل بإصلاح مهمات الأطفال فرأيت الأولى أن أفوض وصاية أولادي إلى فلان وأمرته بتقوى الله تعالى، فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون (وسرّد الوصية إلى آخرها) . ثم قال: وأوصيه ثم أوصيه ثم أوصيه بأن يبالغ في تربية ولدي أبي بكر . فإن آثار الذكاء والفتنة ظاهرة عليه ولعل الله تعالى يوصله إلى خير، وأمرته وأمرت كل تلامذتي وكل من لي عليه حق أني إذا مت بيالغون . . .

(٨) ابن أبي أصيبعة: ولا يخبرون أحداً به ويكفونني .

(٩) ابن أبي أصيبعة: ويحملوني إلى الجبل المصائب لقربة مزداخان ويدفنوني هناك وإذا وضعوني في اللحد قرأوا علي . . .

علي ما قدروا عليه من^(١) القرآن ثم^(٢) يقولون: يا كريم جاءك الفقير المحتاج فأحسن إليه^(٣) (هذا آخر الوصية).

-
- (١) ابن أبي أصيبعة: من آيات القرآن .
(٢) ابن أبي أصيبعة: ثم يثرون التراب عليّ وبعد الإتمام يقولون . . .
(٣) هذا منتهى وصيتي في هذا الباب والله تعالى الفعال لما يشاء وهو على ما يشاء قدير وبالإحسان جدير.

١٥ - قالوا في فخر الدين الرازي :

سبق أن نقلنا جملة من الأقوال في «الإمام»، مما قد دلنا على مدى الاختلاف حول شخصية هذا العالم، ومن لم يخل من القدح أو المدح؟ .
وهأنذا أنقل أيضاً جملة من أقوال العلماء في «الرازي» تاركاً الإنصاف للقارئ الباحث .

١ - الحافظ الذهبي في «ميزان الاعتدال» :

الفخر بن الخطيب، صاحب التصانيف، رأس في الذكاء والعقلية لكنه عريٌّ من الآثار، وله تشكيكات على مسائل من دعائم الدين تورث حيرة. نسأل الله أن يثبت الإيمان في قلوبنا.
وله كتاب «السر المكتوم في مخاطبة النجوم» سحر صريح . فلعله تاب من تأليفه إن شاء الله تعالى « (٣/٣٤٠) .

ابن حجر العسقلاني في «لسان الميزان» :

« . . . وقد عاب التاج السبكي على المصنف ذكره هذا الرجل في هذا الكتاب وقال : إنه ليس من الرواة - أي للحديث الشريف - وقد تبرأ المصنف من الهوى والعصبية في هذا الكتاب فكيف ذكر هذا وأمثاله ممن لا رواية لهم كالسيف الأمدي . ثم اعتذر عنه بأنه يرى أن القدح في هؤلاء من الديانة . وهذا بعينه التعصب في المعتقد . والفخر كان من أئمة الأصول وكتبه في الأصلين - أصول الدين وأصول الفقه - شهيرة سائرة وله ما يقبل وما يُردّ . . .

وكان مع تبخّره في الأصول يقول: من التزم دين العجائز فهو الفائز. وكان يُعاب بإيراد الشبه الشديدة ويُقصر في حلها، حتى قال بعض المغاربة: يورد الشبه نقداً ويحلها نسيئة. وقد ذكره ابن دحية بمدح وذم. وذكره ابن شامة فحكى عنه أشياء ردية..

ورأيت في (الإكسير في علم التفسير) للنجم الطوفي ما ملخصه: ما رأيت في التفاسير أجمع لغالب التفسير من القرطبي ومن تفسير الإمام فخر الدين. إلا أنه كثير العيوب. فحدثني شرف الدين النصيبي عن شيخه سراج الدين السر مياحي المغربي أنه صنف كتاب المأخذ في مجلدين بينَ فيهما ما في تفسير الفخر من الزيف والبهرج. وكان ينقم عليه كثيراً، ويقول: يورد شبه المخالفين في المذهب والدين على غاية من التحقيق ثم يورد مذهب أهل السنة والحق على غاية من الوهاء. قال الطوفي: ولعمري إن هذا دأبه في كتبه الكلامية والحكمية حتى اتهمه بعض الناس، ولكنه خلاف ظاهر حاله. لأنه لو كان اختار قولاً أو مذهباً ما كان عنده من يخاف منه حتى يستر عنه. ولعل سببه أنه كان يستفرغ أقوالاً في تقرير دليل الخصم فإذا انتهى إلى تقرير دليل نفسه لا يبقى عنده شيء من القوى. ولا شك أن القوى النفسانية تابعة للقوى البدنية. وقد صرح في مقدمة نهاية العقول: أنه مقرر مذهب خصمه تقرير الوارد خصمه أن تقريره لم يقدر على الزيادة على ذلك.

وذكر ابن خليل السكوني في كتابه «الرد على الكشاف» أن ابن الخطيب قال في كتبه في الأصول: أن مذهب الجبر هو المذهب الصحيح وقال بصحة الأعراض، وببقي (الأصح: ينفي) صفات الله الحقيقية. وزعم أنها مجرد نسب وإضافات كقول الفلاسفة وسلك طريق أرسطو في دليل التمانع. ونقل عن تلميذه التاج الأرموي أنه نصر كلامه فهجره أهل مصر وهموا به فاستتر. ونقلوا عنه أنه قال: عندي كذا كذا مائة شبهة على القول بحدوث العالم.

ومنها ما قاله شيخه ابن الخطيب في آخر «الأربعين» والمتكلم يستدل على القدم بوجوب تأخر. وقال في «شرح الأسماء الحسنى»: إن من آخر

عقاب الجاني مع علمه بأنه سيعاقبه فهو الحقود. وقد تعقب: بأن الحقود من آخر مع العجز. أما مع القدرة على الحلم والحقود إنما يُعقل في حق المخلوق دون الخالق بالإجماع.

ثم أسند عن ابن الطباخ أن الفخر كان شيعياً يقدّم محبة أهل البيت لمحبة الشيعة. حتى قال في بعض تصانيفه: وكان عليّ شجاعاً بخلاف غيره. وعاب عليه تصنيفه لتفسيره «مفاتيح الغيب» و«المختصر في المنطق» و«الآيات البينات» وتقريره لتلامذته في وصفه: بأنه الإمام المجتبي أستاذ الدنيا، أفضل العالم، فخر ابن آدم، حجة الله على الخلق، صدر صدور العرب والعجم». ٤٢٦/٤ - ٤٢٩.

ولكن هذا النص مبتور ففي معالم أصول الدين للرازي: «إن علياً كان في غاية الشجاعة وأبوبكر رضي الله عنه كان في غاية الضعف. هذا مذهبهم» أي الاثنا عشرية (ص ١٤٥).

٣ - ابن العماد في «شذرات الذهب»:

... قال ابن الصلاح: أخبرني القطب الطوغاني أنه سمع فخر الدين الرازي يقول: يا ليتني لم أشتغل بعلم الكلام وبكى. وروي عنه أنه قال: لقد اخترت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فلم أجدها تروي غليلاً ولا تشفي غليلاً ورأيت أصح الطرق طريقة القرآن. أقرأ في التنزيه ﴿والله الغني وأنتم الفقراء﴾ وقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ و﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾. وأقرأ في الإثبات ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ و﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ وأقرأ أن الكل من الله قوله ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ ثم قال: وأقول من صميم القلب من داخل الروح أنني مقرٌّ بأن كل ما هو الأكمل الأفضل الأعظم الأجل فهو لك، وكل ما هو عيبٌ ونقص فانت منزّه عنه، (٢١/٥ - ٢٢).

٤ - تاج الدين السبكي في «طبقات الشافعية الكبرى»:

قدّم السبكي لترجمة الرازي بما يقارب الصفحتين من الألقاب

والأوصاف والمديح . . . ثم قال في ثانيا ترجمته :

واعلم أن شيخنا الذهبي ذكر الإمام في كتاب «الميزان» في الضعفاء، وكتبت أنا على كتابه حاشية مضمونها: أنه ليس لذكره في هذا المكان معنى ولا يجوز من وجوه عدة: أعلاها: أنه ثقة حبر من أحبار الأمة، وأدناها: أنه لا رواية له فذكره في كتب الرواة مجرد فضول وتعصب وتحامل تقشعر منه الجلود. وقال في الميزان: له كتاب أسرار النجوم سحر صريح. قلت: وقد عرفناك أن هذا الكتاب مختلف عليه وبتقدير صحة نسبه إليه ليس بسحر. فليتأمل من يحسن السحر. ويكفيك شاهدان على تعصب شيخنا عليه، ذكره إياه في حرف الفاء حيث قال: الفخر الرازي. ولا يخفى أنه لا يعرف بهذا ولا هو اسمه أما اسمه فمحمد، وأما ما اشتهر به: فابن الخطيب والإمام. فإذا نظرت أيها الطارح رداء العصبية عن كتفيه الجانح إلى جعل الحق بمرأى عينه إلى رجل عمد إلى إمام من أئمة المسلمين وأدخله في جماعة ليس هو منهم، أعني رواية الحديث، فإن الإمام لا رواية له، ودعاه باسم لا يعرف به، ثم نظرت إلى قوله في آخر «الميزان» إنه لم يتعمد في كتابه هوى نفس وأحسنت بالرجل الظن وأبعدته عن الكذب أوقعته في التعصب. وقلت: قد كرهه لأمر ظنها مقتضية للكراهية ولو تأملها المسكين حق التأمل وأوتي رشده لأوجبت له حبا عظيما في هذا الإمام ولكنها الحاملة له على هذه العظيمة والمردية له في هذه المصيبة العميمة نسأل الله الستر والسلامة . . . (٣٧/٥). والسبكي هو الذي قال: «تعين عندي تقديم ابن سريج في الثالثة (أي في المئة الثالثة) على الأشعري . . . وأما المئة الرابعة فقد قيل إن الشيخ أبا حامد الاسفرايني هو المبعوث فيها وقيل بل الأستاذ سهل بن أبي سهل الصعلوكي. قلت والخامس الغزالي والسادس الإمام فخر الدين الرازي . . . ١٠٥/١ - ١٠٦.

٥ - القفطي في «أخبار العلماء بأخبار الحكماء»:

«كان من أفاضل أهل زمانه. بذّ القدماء في الفقه وعلم الأصول والكلام والحكمة وردّ على أبي علي بن سينا واستدرك عليه وكان عظيم الشأن بخراسان . . .» (ص ١٩١).

٦ - طاش كبرى زاده في «مفتاح السعادة ومصباح السيادة»

«وانما السلف مثل الإمام الغزالي والإمام الرازي مزجوا كتب الكلام بالحكمة، لكن للردّ كما تراه في تصانيفهم ولا بأس بذلك. بل ذلك إعانة للمسلمين وحفظ لعقائدهم» (٣١/١). ويعلق على نسبة السر المكتوم للرازي:

«إلا أن المفهوم من كلام الرازي في كتابه المسمى: بالسر المكتوم: أن الكهانة على قسمين:

قسم يكون من خواص بعض النفوس وهذا ليس بمكتسب. وقسم يحصل بالإشتغال على العزائم ودعوة الكواكب. وله طرق مذكورة في (السر المكتوم).

ثم إن المفهوم من ذلك الكتاب أن سلوك هذا الطريق محرّم في شريعتنا هذا فيجب التحرز عن اكتسابه وتحصيله» (٣٤١/١).

«قال أبو حيان في البحر: جمع الإمام فخر الدين الرازي في تفسيره أشياء كثيرة طويلة، لا حاجة لها في علم التفسير ولذلك قال بعض العلماء: فيه كل شيء إلا التفسير» (٧٦/٢).

٧ - ابن خلدون في «المقدّمة»:

«... ولقد اختلطت الطريقتان - الكلام والفلسفة - عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة... ومن أراد إدخال الرد على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزالي وابن الخطيب، فإنها وقع فيها مخالفة للإصطلاح القديم فليس فيها من الإختلاط في المسائل والإلتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم» (ص ٨٣٧).

ويذكر ابن خلدون أن للإمام الرازي شرحاً على إشارات ابن سينا وصفه بقوله: «شرح حسن» (٩١٦).

وقال أيضاً «ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام

بمسائل الفلسفة لاشتراكهما في المباحث وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع علم الإلهيات ومسائله بمسائلها فصارت كأنها فن واحد. ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات وخلطوهما فناً واحداً قَدَّموا فيه الكلام في الأمور العامة ثم أتبعوه بالجسمانيات وتوابعها ثم بالروحانيات وتوابعها إلى آخر العلم. كما فعل الإمام ابن الخطيب في المباحث المشرقية وجميع من بعده من علماء الكلام» (٩٢١).

«وذكر لنا أن الإمام الفخر بن الخطيب وضع كتاباً في ذلك - أي السُّحر - وسماه بالسر المكتوم وأنه بالمشرق، ويتداوله أهله ونحن لم نقف عليه والإمام لم يكن من أئمة الشأن فيما نظن. ولعل الأمر بخلاف ذلك» ص ٩٣٠.

والحقيقة أن «المباحث المشرقية» ليس كتاباً في علم الكلام بقدر ما هو كتاب في الفلسفة، كما سيأتي. والذين جاؤوا بعد الرازي ظنوا خطأ أنه كتاب في علم الكلام. - كما فعل الإيجي في المواقف - فجروا على هذا الترتيب. ثم إن هناك كتباً للرازي غير المباحث حدث فيها الخلط بين العلم والفلسفة أكثر من المباحث كالمحصل والمطالب العالية. (راجع بحث الدكتور الزركان ص ٦١٢ - ٦١٦).

٨ - السنوسي في شرح أم البراهين - بحاشية الدسوقي عليها.

«وليحذر المبتديء جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة وأولع مؤلفوها بنقل ما هو سهم وما هو كفر صراح من عقائدهم التي ستروا نجاستها بما ينبهم على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم التي أكثرها أسماء بلا مسميات. وذلك ككتب الفخر الرازي في علم الكلام وطوالع البيضاي ومن حذا حذوهما. وقلُّ أن يُفلح من أولع بصحبة كلام الفلاسفة أو يكون له نور إيمان في قلبه» (ص ٧١).

٩ - الصفدي في الوافي بالوفيات:

- «لكن الشيخ فتح الدين بن سيد الناس يحدثنا عن ابن جبير أنه قال:

دخلت الري فوجدت ابن خطيبها (فخر الدين الرازي) قد التفت عن السنة وشغلهم بكتب ابن سينا وأرسطو» (٢٥١/٤).

- «اجتمع له خمسة أشياء . . . سبق أن نقلناه.

- «يذكر المسألة ويفتح باب تقسيمها وقسمة فروع ذلك التقسيم ويستدل بأدلة السبر والتقسيم فلا يشذ عن تلك المسألة فرع له بها علاقة فانضبطت له القواعد وانحصرت معه المسائل» ٢٢٩/٤.

١٠ - أبو شامة المقدسي في «ذيل الروضتين»:

كان يقرر في مسائل كثيرة مذاهب الخصوم وشبههم بأتم عبارة فإذا جاء إلى الأجوبة اقتنع بالإشارة» ص ٤٨.

١١ - الشهرزوري في «روضة الأفراح»:

يرى أن الرازي «شيخ مسكين متحير في مذاهب الجاهلية التي تخبط فيها خبط عشواء . . لم يظفر بالحكمة على جليتها» (عن فخر الدين الرازي - خليف ص ٢) «واعلم أنه وإن لم يظفر بالحكمة على جليتها إلا أنه كان شديد الاستعداد قوي النفس في استخراج اللطائف والفوائد من كلام الحكماء» (المراجع نفسه ص ٣). «يروى أنه دخل بعض أصحابه يوماً فوجده باكياً حزيناً فسأله عن ذلك فقال: كنت اعتقد في بعض المسائل اعتقاداً منذ مدة. وأزعم أن ذلك هو الصواب، وأن ما عده خطأ. . حتى وقع لي بعض كلام المحصلين فيها فرأيت أن اعتقادي كان باطلاً في هذا المدة فما يؤمنني أن تكون جميع علمي بهذه الصفة (المراجع نفسه ص ١٤).

١٢ - محيي الدين بن عربي في رسائله:

وجه إليه رسالة محيي الدين بن عربي شيخ الصوفية المعاصر له قائلاً: «قد وقفت على بعض تواليئك، وما أيدك الله به من القوة المتخيلة وما منحكة من الفكر الجيد» ثم رجاه سلوك الطريقة قائلاً: «ومثلك من يتعرض لهذه الخطة الشريفة والمرتبة الرفيعة» (عن المرجع السابق ص ٣).

١٣ - ابن كثير في «البداية والنهاية»:

«كان يحب السلطان ويحب الدنيا ويتسع فيها اتساعاً زائداً ليس ذلك من صفة العلماء» ٥٥/١٣.

١٤ - السبكي في «مُعِيد النِّعَمِ وَمُبِيد النِّقَمِ»:

«فإن قلت: فقد خاض حجة الإسلام الغزالي والإمام فخر الدين الرازي في علوم الفلسفة ودونوها وخلطوها بكلام المتكلمين فهلا تنكر عليهما؟ قلت: إن هذين إمامان جليلان ولم يخض واحد منهما في هذه العلوم حتى صار قدوة في الدين وضربت الأمثال باسمهما في معرفة علم الكلام على طريقة أهل السنة والجماعة من الصحابة والتابعين فمن بعدهم. فمن وصل إلى مقامهما لا ملام عليه بالنظر في الكتب الفلسفية بل هو مثاب مأجور» (عن الرازي للزركان ص ٦١٥ - ٦١٦).

١٥ - ابن تيمية والرازي:

ولد تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم (ابن تيمية) بحرَّان سنة ٦٦١ هـ. وقد توفي الرازي سنة ٦٠٦ هـ أي أنه كان بينهما ما ينيف على الخمسين عاماً. ولهذا فإن ابن تيمية لا ينفك بذكر الإمام الرازي في كتبه، لشهرته بين الناس. ولكن ابن تيمية كان قاسياً شديداً للهِجَة في الرازي، وتلامذته كالأرموي. وقلما نقرأ لابن تيمية لا نجد فيه حملة على الرازي. . بل بلغ الأمر إلى أن ألف كُتُباً في الرد على الرازي «كأساس التقديس» وشرح أول «المحصل» . . .

فماذا يقول ابن تيمية في الرازي؟.

- كان يتهمه في مادته العلمية كما سبق لنا أن نقلنا نصه في موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول» أو «درء تعارض العقل والنقل».

- رد في كتابه المذكور على قانون الرازي في التعارض بين العقل والنقل: «إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية أو السمع والعقل، أو النقل

والعقل أو الظواهر الثقيلة والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات، فإما أن يجمع بينهما وهو محال، لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يُردّا جميعاً. وإما أن يقدم السمع وهو محال لأن العقل أصل النقل، والقدرح في أصل الشي قدرح فيه، فكان تقديم النقل قدرحاً في النقل والعقل جميعاً، فوجب تقديم العقل ثم النقل إما أن يتأول وإما أن يفوض.

وأما إذا تعارضتا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما ولم يمتنع ارتفاعهما وجعلها أول مسألة من كتابه.. ثم قال: وهذا يُشبه ما وضعته النصراني من أمانتهم التي جعلوها عقيدة إيمانهم وردوا نصوص التوراة والإنجيل إليها!... فالنصراني أقرب إلى تعظيم الأنبياء والرسول من هؤلاء...» (١/٤ - ٧).

- في كتاب «الفرقان بين الحق والباطل» لابن تيمية (ضمن مجموعة الرسائل الكبرى) يقول: «[اضطراب الرازي حول بعض المسائل]: «فإن الرازي ذكر في المطالب العلية (العالية) مسألة الإرادة ورجح فيها نفي الإرادة لأنه لم يمكنه أن يجيب على حجة المتفلسفة على أصول أصحابه الجهمية والمعتزلة ففرّ إليهم، وكذلك في غير هذا من المسائل فهو تارة يرجح قول المتفلسفة، وتارة يرجح قول المتكلمة وتارة يحار ويقف، واعتبر في آخر عمره بأن طريق هؤلاء وهؤلاء لا تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً وقال: لقد تأملت الطرق الكلامية... الخ» (١/٩٧).

ويقول أيضاً: «حتى إنه صنف الرازي كتاباً في عبادة الكواكب والأصنام وعمل السحر وسماه «السِرّ المكتوم في السحر ومخاطبة النجوم». ويقال إنه صنّفه لأم السلطان علاء الدين محمد بن لكش (تكش) بن جلال خوارزم شاه، وكان من أعظم ملوك الأرض. وكان للرازي به اتصال قوي، حتى إنه وصّى إليه على أولاده. وصنف له كتاباً سماه «الرسالة العلائية في الإختيارات السماوية» وهذه الإختيارات لأهل الضلال بدل الإستخارة التي علمها النبي ﷺ المسلمين كما قال جابر في الحديث الصحيح... وأهل النجوم لهم إختيارات إذا أراد أحدهم أن يفعل فعلاً أخذ طالعاً سعيداً فعمل فيه ذلك

العمل لينجح بزعمهم . وقد صنّف الناس كتباً في الرد عليهم . وذكروا كثرة ما يقع من خلاف مقصودهم فيما يخبرون به ويأمرون به وكم يخبرون من خبر فيكون كذباً وكم يأمرن باختيار فيكون شراً .

[حقيقة كتاب الإختيارات للرازي]:

والرازي صنّف الإختيارات لهذا الملك وذكر فيه الإختيار لشرب الخمر وغير ذلك، كما ذكر في «السر المكتوم» في عبادة الكواكب ودعوتها مع السجود لها والشرك بها ودعائها مثل ما يدعو الموحدون ربهم بل أعظم، والتقرب إليها بما يظن أنه مناسب لها من الكفر والفسوق والعصيان . فذكر أنه يتقرب إلى الزهرة بفعل الفواحش وشرب الخمر والغناء، ونحو ذلك مما حرمه الله ورسوله، وهذا في نفس الأمر يقرب إلى الشياطين الذين يأمرونهم بذلك ويقولون لهم: إن الكوكب نفسه يحب ذلك، وإلا فالكواكب مسخرات بأمر الله مطيعة لله لا تأمر بشرك ولا غيره من المعاصي، ولكن الشياطين هي التي تأمر بذلك، ويسمونها روحانية الكواكب، وقد يجعلونها ملائكة وإنما هي شياطين .

فلما ظهر بأرض المشرق نسب مثل هذا الملك ونحوه، ومثل هذا العالم - يقصد الرازي - ونحوه ما ظهر من الإلحاد والبدع سلط الله عليهم الترك المشركين الكفار فأبادوا هذا الملك» (ج ١/ص ١٣٥ - ١٣٦) .

وأما عبادة الأصنام فباح بها متأخروهم كالرازي صنّف فيها مصنفاً وابن عربي وابن سبعين وأمثالهما، يصرحون بجواز عبادتها وبالإنكار على من أنكر ذلك» (مجموعة الرسائل الكبرى ١ (١٥٩) .

وفي المناظرة في العقيدة الواسطية (ضمن مجموعة الرسائل الكبرى - لابن تيمية): «أبكذب ابن الخطيب وافترائه على الناس في مذاهبهم تبطل الشريعة وتندرس معالم الدين، كما نقل هو عنهم أنهم يقولون: القرآن القديم هو أصوات القارئین ومداد الكاتبين، وأن الصوت والمداد قديم أزلي» (٤١٨/١) .

وابن تيمية يكثر من نقل قول الرازي: لقد تأملت الطرق الكلامية... انظر أيضاً (معارج الوصول ضمن المرجع السابق ١/ص ١٨٥ وتفسير سورة الإخلاص ص ١٣٧ - ١٣٨ والرد على المنطقيين ص ٣٢١).

وأما في العقيدة الحموية فيقول ابن تيمية: «وهذه التأويلات الموجودة اليوم بأيدي الناس مثل أكثر التأويلات التي ذكرها أبو بكر بن فورك في كتاب التأويلات، وذكرها أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي في كتابه الذي سماه: تأسيس التقديس، ويوجد كثير منها في كلام خلق غير هؤلاء مثل أبي علي الجبائي وعبد الجبار بن أحمد الهمداني، وأبي الحسين البصري، وابن عقيل، وأبي حامد الغزالي وغيرهم وهي بعينها التأويلات التي ذكرها بشر المريسي في كتابه...» (المرجع السابق ٤٣٦/١).

«وفي تفسير سورة الإخلاص» يقول:

... وهذا المذكور في كتب الرازي فليس في كتبه وكتب أمثاله في مسائل أصول الدين الكبار القول الصحيح الذي يوافق المنقول والمعقول الذي بعث الله به الرسول وكان عليه سلف الأمة وأئمتها، بل يذكر بحوث المتفلسفة الملاحدة وبحوث المتكلمين المبتدعة الذين بنوا على أصول الجهمية والقدرية في مسائل الخلق والبعث والمبدأ والمعاد، وكلا الطريقتين فاسد... (ص ٣٧).

هذا قليل من كثير قاله ابن تيمية في الرازي.

وبعد... فقد تبين لك أيها القارئ أن الفريق الأول الذي امتدح الرازي كان مثله على طريقة المتكلمين، والفريق الثاني وعلى رأسه ابن تيمية كان على منهج أهل الحديث، وبين الطريقتين نقاط اختلاف وبون شاسع، ونقاط اتفاق وتلاق. لذا فالمقارنة بين الرازي وابن تيمية هي مقارنة بين عقليتين ومنهجين، وليس بين شخصين... وإن كان هناك غلو واضح في مواقف ابن تيمية من الرازي... والنقول المبتورة عند البعض الآخر.

ومن الفريق الثاني الذي انتقد الرازي: الفلاسفة. وعلى رأسهم: نصير

الدين الطوسي الذي حاول الإنتصار لابن سينا. يقول في مقدمة تعليقه على «المحصّل» للرازي:

«... ولم تبق في الكتب التي يتداولونها من علم الأصول عيان ولا خبر، ولا تمهيد القواعد الحقيقية عين ولا أثر، سوى كتاب «المحصّل» الذي اسمه غير مطابق لمعناه، وبيانه غير موصل إلى دعواه. وهم يحسبون أنه في ذلك العلم كاف. وعن أمراض الجهل والتقليد شاف؛ والحق أن فيه من الغث والسمين ما لا يحصى. والمعتمد عليه في إصابة اليقين بطائل لا يحظى بل يجعل طالب الحق بنظره فيه كعطشان يصل إلى السراب. وبصير المتحير في الطرق المختلفة آيساً عن الظفر بالصواب. رأيت أن أكشف القناع عن وجوه أبقار مخدراته وأبين الخلل في مكامن من شبهاته، وأدلّ على غثه وسمينه...» (ص ٢٤) (وراجع كلام الشهرزوري أيضاً).

ولست أدري لماذا يريد بعض الباحثين الحكم الجازم الواحد على الشخصيات والمفكرين السابقين، أو يريد وضعهم في محكمة هو قاضيتها!.. وإن جاز في القضاء أن يكون الحكم جزئياً متعلقاً بالدعاوى والبيّنات، فغير جائز الحكم الكلي على الشخص لما فيه من التعسف.. فضلاً عن أنه وكما أشرنا سابقاً يجسد الزمان - زمان الرازي مثلاً - عند معالم معيّنة.. ويهمل الأخرى..

وبعبارة أخرى، إن على من يتناول الرازي كمفكر أو متكلم أو فيلسوف... أن يعمد لأرائه نفسها لا إلى كلمة ندم قالها قبيل وفاته، ولا إلى زلات قالها في حياته.

ومن الذي يقف بعيداً بمعزل عن النقد، ومن يستطيع أن يدعي العصمة لنفسه في فكره - لا في سلوكه ولا تقواه... وكلّ يؤخذ من قوله ويرد عليه إلا الرسول صلوات الله وسلامه عليه. والأمر كل الأمر في الميزان والقسطاس المستقيم... وويلٌ للمطففين...

ثم إن الرازي موضع البحث ليس الذي قال في وصيته: لقد اختبرت

الطرق... بل فكر الرازي والتجربة نفسها التي عاشها قبل ذلك وألف فيها كتاباً غير يسيرة، وطار صيتها وذاعت في الآفاق، والتي لا يستطيع أحد من الناس أن «يمحوها من التاريخ»!!^(١).

(١) المحدثون أيضاً انتقدوا الإمام.. كما فعل الدكتور أحمد صبحي في «في علم الكلام». وقد ذكر أيضاً الدكتور ماجد فخري أن «التأثير الأكبر في تفكير الرازي كان ولا ريب لابن سينا ولقد تأثر كذلك بأبي البركات البغدادي، مؤلف الكتاب الجامع في الطبيعة والمنطق وما بعد الطبيعة والمعتبر في الحكمة» وأحد مشاهير المؤلفين في علم الطب في القرن الثاني عشر (توفي حوالي ١١٦٦ م). (تاريخ الفلسفة الإسلامية لماجيد فخري ص ٤٣٧).

ويتابع الدكتور فخري: «ولعل الرازي كان أصفى وجداناً من الغزالي أو أكثر منه تدقيقاً في أداء آراء المفكرين المسلمين من أتباع الأفلاطونية الجديدة. لكنه كان مع ذلك أقرب منه إلى الإسترسال وأبعد عن الجزم في مواقفه» (ص ٤٤٠). وقال الدومبيلي في «العلم عند العرب» ص ١٨٧:

وآخر الممثلين العظام لمدرسة الأشعريين الذي هو في نظرنا بعد الإمامان صورة طبق الأصل للغزالي ولكنه أقل منه أصالة وعمقاً كما يرى الدكتور إبراهيم مدكور، هو فخر الدين الرازي».

١٦ - كتاب «المباحث المشرقية»
موقعه من كتبه، ولماذا سمي «بالمشرقية»
وعملنا في «المباحث»

كتاب «المباحث المشرقية» من أهم كتب الرازي التي تمثل مرحلة من مراحل نضوجه الفلسفي والعقلي . فقد ألفه في فترة مبكرة من حياته . فواكب شبابه في عنصر التحدي وإثبات القدرة، وكان الرازي يريد أن يطوع الفلسفة التي وصلت إليه عن طريق من قبله كابن سينا والفارابي . ولذا فإن أسلوب الرازي في هذا الكتاب ليس بسيطاً يعتمد على التفريع والتقسيم ، والتحليل والبرهنة . وافترض الشبه والرد عليها . ولذلك السبب فإن أسلوب الكتاب أسلوب فلسفي منطقي بحت .

فمثلاً قوله في الكتاب الأول «في الأمور العامة» : وأما بيان أنه - أي الوجود - أول الأوائل في التصورات فقد قيل فيه : بأنه أعم الأمور والأعم جزء للأخص والعلم بالكل متوقف على العلم بالجزء والذي يحتاج العلم بالشيء إلى العلم به يكون لا محالة أعرف وهذا ضعيف . . . فاعلم أن الخصم له في هذه المسألة مقامات : (أحدهما) : أن يقول ماهية الوجود غير متصورة والثاني أن يقول ماهية الوجود وإن كانت متصورة إلا أن التصور غير أولي بل مكتسب . أما المقام الأول فله أن يقرر ذلك بوجه أربعة . . . الخ» .

فصار القارئ يحتاج إلى تأمل عميق في عبارات الرازي ليتابع أفكاره فيها، فضلاً عن الإصطلاحات والمعارف المنطقية والفلسفية .

والرازي يشير إلى كتاب المباحث في كثير من كتبه

الأخرى: كالمخلص، وشرحه على الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ونهاية العقول، واعتقادات فرق المسلمين والمشركون، وشرح عيون الحكمة.

وفي مناظراته فيما وراء النهر يذكر أنه عندما ذهب إلى سمرقند سمع أن الناس يقرؤون عليه تصانيفه كالمخلص وشرح الإشارات والمباحث المشرقية، (ص ٦٠). فإذا ن ألفه الرازي قبل ٥٨٢ هـ.

وللكتاب نسخ خطية:

- ١ - في استانبول (أحمد الثالث ٣٢٠٢ و ٣٢٥٧، وفيض الله ١٢١٢ ويني ٧٧٤ وآيا صوفيا ٢٤٥٤).
- ٢ - وفي ليدن (١٥١٣).
- ٣ - وبرلين (٥٠٦٤).
- ٤ - والمتحف البريطاني (٩٠٠٤).
- ٥ - والأسكوريال (٦٧٥ و ٦٩٢).
- ٦ - وطهران (١٧٩ و ١٤٢).
- ٧ - ورامبور (٤٠٢ و ٧٩٣).
- ٨ - ومانكيبور (٢٣٥٩/٣١ - ٦٠).

وقد طبع في حيدر آبار بالهند - مجلس دائرة المعارف العثمانية -.

وله مختصر غير معروف المؤلف في الاسكندرية (البلدية ٥٢١١ ح).

وجاء ذكره في طبقات الففطي ص ١٩١ والوافي بالوفيات للصفدي ٢٥٥/٤ والبداية والنهاية لابن كثير ٥٥/١٣، ومرآة الجنان لليافعي ٧/٤. ومفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ٢٦٢/١ وكشف الظنون لحاجي خليفة ١٥٧٧/٢، وهدية العارفين لإسماعيل البغدادي ١٠٨/٢ وبيروكلمان ٦٦٨/١.

وكتاب «المباحث المشرقية» كتاب فلسفي. فمباحثه هي مباحث الفلسفة عموماً. وقد قسمه على كتب وأبواب وفصول.

بحث في الكتاب الأول في الأمور العامة.. وهو مبحث الوجود

ولواحقه . أو ما بعد الطبيعة . وفي الكتاب الثاني في أحكام الجواهر والأعراض . . وهو مبحث الطبيعة . . وأما الكتاب الثالث فقد خصصه للإلهيات . . وهو على صغر حجمه ، فإنه يعتمد على مباحث الكتابين قبله . .

والذي يبدو أن الرازي قد عاد وغيّر كثيراً من مواقفه فيه في كتبه التي تلتها كالمُلخص وشرح الإشارات وشرح عيون الحكمة ونهاية العقول والمطالب العالية . . .

(راجع كتاب الدكتور الزركان عن الرازي ص ٨٩) .

وقد ردّ الدكتور الزركان قول ابن خلدون في أن الرازي خلط علم الكلام بالفلسفة في «المباحث المشرقية» . . وقال : بأن المباحث ليس كتاباً في علم الكلام ، ولم يقصد الفخر من وراء تأليفه خلط علم الكلام بالفلسفة بل رمى إلى جمع أقوال الفلاسفة وتنقيحها وتهذيبها واعتناق ما يراه حقاً منها وطرح ما يراه باطلاً . وهو على العموم فيلسوف مشائي في ذلك الكتاب على الرغم من مخالفة الفلاسفة في بعض المواضع . . .» (ص ٦١٢) .

ونحن نخالفه في هذه النتيجة لعدة أمور :

الأول : ليس «المباحث» كتاباً فلسفياً بحثاً فهناك مباحث لم يتعرض لها الفلاسفة وهي موضوعات الكتاب الثالث منه - الإلهيات - ثم إنه ليس كتاباً في علم الكلام البحت فالمسائل الغالبة هي المسائل الفلسفية - مباحث الطبيعة وما بعد الطبيعة .

الثاني : صحيح أن الرازي لم يخصّص - للكلام في الإلهيات قسماً كبيراً لم يبلغ المئة صفحة . لكن هذا القسم متعلق بمباحث جاءت في الكتاب الأول كمباحث الوجود وواجب الوجود ، وهل وجود الواجب زائد على ماهيته أم لا . . ومباحث الحدوث . . . والأعراض وقيام الأعراض بالأعراض واستحالة انتقالها . . . وأدنى تأمل في كتب الكلام قبل الرازي تدلّك على أن الخلط بين مباحث الفلسفة والكلام سبق الرازي . . .

في الشامل مثلاً للجويني (المتوفي سنة ٤٧٨ هـ) : موضوعات فلسفية

متعددة. الشيء، شيئية المعدوم، الجوهر، الأعراض، الجوهر الفرد، قيام الأعراض بالأعراض، قدم العالم، حقيقة الواحد. القول في الجسم والقول في الخلاء والملاء... وغيرها.

وفي أصول الدين لعبد القاهر (المتوفي سنة ٤٢٩ هـ) مسائل فلسفية: إثبات الأعراض بيان الأجزاء المركبة من العالم، أقسام الأعراض... إحالة بقاء الأعراض، إبطال الظهور والكمون... مباحث الهولوي...

أما في «المباحث المشرقية» فقد جعل الباب الأول من الكتاب الثالث في الالهيات: في إثبات واجب الوجود قسمه إلى ستة فصول: إثباته تقديس وتعالى - وحدة واجب الوجود - ففي الكثرة عنه - أنه ليس بجسم - وليس بجوهر - وليس بعرض...

وأما الباب الثاني فقد جعله لإحصاء صفاته تعالى... والباب الثالث جعله لأفعاله سبحانه وتعالى. وكلها مباحث كلامية ليست جديدة بموضوعاتها...

الثالث: خلط الكلام بالفلسفة لا يعني ضم مباحث الفلسفة إلى مباحث علم الكلام فحسب بل يعني أيضاً إتخاذ مواقف كلامية منها... والرازي وإن صح أنه في المباحث متأثر بالمشائية عموماً وبابن سينا خصوصاً. إلا أنه يرد على ابن سينا والفارابي أحياناً ويتخذ موقفاً من مذهبهما. ويذكر مذاهب الحكماء ومذاهب غيرهم من المتكلمين.

ففي الفصل الخامس من الكتاب الأول - في أن وجود الواجب هل هو زائد عليه؟ يقول: لكني أذكر فصلاً ذكره الشيخ في «المباحثات والفارابي في التعليقات ربما يتوهم كونه دافعاً لما ذكرناه ثم نبين أنه ليس الأمر كذلك...

وفي الفصل العشرون - في إبطال المثل - يرد على زعم الفارابي أنه لا خلاف بين أرسطو وأفلاطون في المثل...

وهو يرد على الشيخ في الفصل الخامس عشر من الكتاب الثاني - في أن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون جوهرًا وعرضًا...

ورد قول الشيخ في الرطوبة والكثافة واللطافة في الفصل الثامن من الباب الثاني وكذلك في مسألة اللون والضوء في الفصل السادس من الباب الثالث.

وفي تعريف العلم يقول: «وقد اضطرب كلام الشيخ في حقيقة العلم غاية الاضطراب فتارة يجعله أمراً عديماً.. وتارة يجعله عبارة عن الصور المرترسة في الجوهر العاقل... وتارة يجعله مجرد إضافة...، وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات إضافة إلى الشيء الخارجي...».

أخيراً: خلط الكلام بالفلسفة يعني أننا ميزنا بين الفلسفة بالمعنى الأعم والفلسفة بالمعنى الأخص - وعلى المعنى الأول الكلام نفسه فلسفة، وعلى المعنى الثاني كلاهما اصطلاح على علم محدد المصادر والمناهج والغايات والنتائج التي قد تتقارب أحياناً وتتباعد.

والنتيجة إذا كان الرازي قد أدخل شيئاً جديداً في علم الكلام فإنما هو زيادة مباحث «الوجود» عن المباحث المعهودة عند المتكلمين، وزيادة مباحث السماع الطبيعي أو الطبيعة كلها. وكأني بالرازي حين يريد أن يؤلف في فن أو علم معين كان يؤلف فيه كأحسن ما يكون التأليف من أحد جهابذة الفن أو العلم هذا. مما يذكرنا بالغزالي قبله الذي كان يقول في «المنقذ من الضلال»:

ثم إنني ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام بعلم الفلسفة. وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي أعلمهم في أصل [ذلك] العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة. وإذا ذلك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقاً ولم أرَ أحداً من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك. ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم حيث اشتغلوا بالرد عليهم إلا كلمات معقدة مبددة، ظاهرة التناقض والفساد لا يظن الاغترار بها بعامل عامي، فضلاً عن يدعي دقائق العلوم. فعلمت أن ردّ المذهب قبل

فهمه والاطلاع على كنهه رمي في عمائة...» ص ٦٩ - بتحقيق صليبا وعياد).

ولكن لماذا سمى الرازي كتابه بالمباحث المشرقية - بفتح الميم -؟ شغل موضوع تحريك الميم في «المشرقية» ضمناً أو فتحاً مؤرخي العقائد والفلسفة في العصر الحالي. فمنهم من رأى أنها: مَشْرِيقَة - بفتح الميم - نسبة إلى المَشْرِق. ومنهم من رأى أنها: مُشْرِيقَة - بضم الميم - نسبة إلى مشرق - اسم الفاعل من أشرق.

والذي يبدو أن قراءة كلمة «مشرقية» مشكلة ليست في كتاب المباحث فحسب بل هي في كتب سابقة غلبه ككتاب ابن سينا «الحكمة المشرقية أو الفلسفة المشرقية». - ولعل الرازي قد أخذ هذه التسمية من ابن سينا الذي كان متأثرأبه أياماً تأثر في مباحثه المشرقية. وقد كتب المستشرق كارلوفونسو نلينو مقالاً في ذلك بعنوان «محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية» (ضمن كتاب «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية للدكتور عبد الرحمن بدوي ص ٢٤٥ - ٢٩٦). لخص فيه آراء المستشرقين في طريقة قراءة هذه الكلمة..

وهذه خلاصة البحث: إن هذه اللفظة وردت عند ابن طفيل في «حي ابن يقظان»: سألت أيها الأخ الكريم الصفيّ، أن أبث إليك ما أمكنتي بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا. . وإن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتابه في «الفلسفة المشرقية».. . ويليق بنا أن نذكر أن من المؤكد وجود كتاب بعنوان «الحكمة المشرقية» لأن أبا عبيد الجوزجاني تلميذ ابن سينا المخلص ذكره في الفهرست الذي عمله لكتب ابن سينا ذكراً صريحاً فقال: بعض الحكمة المشرقية مجلدة».. .

ومن بعد بوكوك «الأصغر» أجمع مترجمو ابن طفيل على ترجمة لفظ مشرقية بمعنى «شرقية».. إلا بونس فإنه وضع في الفقرة الثانية من فقرتي ابن طفيل لفظ اشراقية بين قوسين هكذا (إشراقية؟).

أما أن القراءة مشرقية وتفسيرها بمعنى شرقية كانا مستعملين في القرن السادس الهجري عند العرب في اسبانيا وإفريقية.. فذاك يعلم من قراءة

«تهافت التهافت» لابن رشد الذي قال: قالوا: وإنما سماها - أي ابن سينا - فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل المشرق. فإنهم يرون أن الآلهة عندهم هي الأجرام السماوية على ما كان يذهب إليه ابن سينا.

... ولكن فرض بوكوك قد وجد معارضاً شديداً في شخص ا. تولوك الذي كان لرأيه في هذه المسألة أكبر الأثر في الباحثين المتأخرين والذي فسر مشرقية بمعنى «اشراقية» نسبة إلى فلسفة الإشراق أو حكمة الإشراق التي اشتهر بها شهاب الدين السهروردي المقتول. فيجب - في نظره - افتراض الآتي: إذا كان المتصوفون العرب على العموم قد عرفوا كتب الأفلاطونية المحدثة، فلا بد أن يكونوا قد عرفوا كيف أخذ هؤلاء اليونانيون حكمتهم عن الشرق وكيف سموها حكمة الكلدانيين والحكمة الأجنبية...»

ويرفض نلينو هذا القول لأنه لا يثبت وجود أية علاقة في المعنى بين اسم إشراق والصفة «مشرقي» أي شرقي.

وسرعان ما أصبح هذا القول نوعاً من الحقائق المسلم بها عند جميع الباحثين.

وقد ترجم دي سلان (سنة ١٨٦٨) الفقرة التي ذكر فيها ابن خلدون خلط مسائل الفلسفة بعلم الكلام منذ كتاب المباحث المشرقية للرازي، والتي نقلناه آنفاً - ترجمها هكذا، مشرقية - أي اشراقي - بينما دار نبور يترجم المباحث المشرقية للرازي بـ «أبحاث - أو مباحث روحانية - SPIRITUALISTES - وقرأ كارادي ثو مشرقية بضم الميم. وكذلك ليون جوتيه وآسين بلا ثيوس وكليمان هيوار، وت. ي. دي بور.

وظن كارادي ثو كتاب المباحث المشرقية كتاباً في الإشراق!.. وكذا صورته ظنه: مباحث صوفية! ويصح جوشه القول أن الكتاب ليس في حكمة الإشراق وإنما هو في «علم الكلام يشتمل على الإلهيات والطبيعات والتوحيد على عادة المؤلفات الإسلامية المماثلة له». بينما يفسر جولد - تسهير شرقية بأنها «ضد يونانية»، وكذلك فعل ريمون مرتان الدمينيكي الذي ترجم المباحث المشرقة بالمباحث الشرقية.

ويقف كارلو نلينوليرد على دعوى اشتغال المباحث على الفلسفة الإشرافية، وعلى الدعوى الثانية التي لا أساس لها من الصحة أن هناك اصطلاح فني هو «الحكمة المشرقية» و«المباحث المشرقية» بمعنى فلسفة معارضة للفلسفة والمذاهب اليونانية المشائية. ثم إنه يتناول اللفظة «مشرقية» من جهة اللغة فيقول بأن النسبة لا تكون إلا في حالتين:

١ - إذا كان اسم الفاعل هذا مستعملاً كعلم مثل قادري نسبة إلى عبد القادر...

٢ - إذا كان المراد به الدلالة على الأشخاص لا على أشياء يوصفون بانتسابهم إلى فرقة أو مذهب أو فئة - معتزلي، خارجي... الخ.

«فلكي يمكن أن يُسمى «الإشراقي» أي القائل بحكمة الإشراق، باسم «مُشْرقي» أيضاً لا بد أن يكون مجموع القائلين بهذه الحكمة قد سماوا أيضاً «المُشْرِقة» ولكن باحثاً لم يستطع مطلقاً على الرغم من كثرة النصوص التي تتحدث عن حكمة الإشراق أن يجد هذه التسمية في نص من النصوص، وهي تسمية إن وجدت فستكون غير معقولة. لأنه ما دام المقصود بها «من حدث عندهم الإشراق» لا «من هم مشرقون» فلا بد أن تكون التسمية بصيغة اسم المفعول «مُشْرَق» لا بصيغة اسم الفاعل «مُشْرَق». وحتى لو فرضنا أن لفظ «المُشْرِقة» وجد فإن الاسم المنسوب مُشْرقي» لا يطلق إلا على الأشخاص فحسب. فالتسمية «حكمة مشرقية» لن تكون محتملة من الناحية اللغوية».

... ثم يخلص نلينو إلى القول إلى أن كتاب ابن سينا «الحكمة المشرقية» هو كتاب في المنطق والطبيعات والالهيات، وأن «منطق المشرقين» هو جزء منه، وأنه معارضة للفلسفة المشائية الأرسططاليسية اليونانية والتي جرى على نحوها في كتابه «الشفاء».

وهذه المعارضة مماثلة لمعارضة الرازي في «المباحث المشرقية». هذه خلاصة ما قاله المستشرقون نقلناها لأهميتها في إلقاء الضوء على تلك التسمية وعلى تخبط كثير من المستشرقين في تحريكها وفي فهمها.

ولكن الدكتور الزركان يرى أن التقسيم الثلاثي لكتاب الرازي كالتقسيم والترتيب اللذين اتبعهما الرازي في «الملخص» وابن سينا من قبله في كتاب «النجاة» مثلاً مع بعض الاختلاف في التقديم والتأخير.

والكتاب في الفلسفة وهذا ما لاحظ بينس (انظر مذهب الذرة عند المسلمين حاشية ص ٨٠) وليس فيه أثر للإشراق ولا للتصوف ولا لعلم الكلام - اللهم إلا في المباحث التي يطرقها الفلاسفة والمتكلمون على السواء (؟). (ص ٨٧).

ويعود الدكتور الزركان ليتساءل عن سر هذه التسمية؟ فيقول:
«ليس عندي من جواب على هذا السؤال اللهم إلا احتمال أن يكون الرازي قد ألفه في بلاد شرقية (كالهند أو أفغانستان) بالنسبة إلى بلده الأصلي (الري). أقول هذا بعد أن حاولت أن استشف قصده من المقدمة أو مباحث الكتاب فلم أفلح» (ص ٨٨). والمشكلة تكمن في وجود «المباحث الشرقية» وفقدان «الحكمة الشرقية».

لكن هناك نصوص لابن سينا وغيره تشير إلى استعمال مشرقين ومغربيين: يقول ابن سينا في «المباحثات» - نشره الدكتور بدوي في أرسطوه عند العرب «... فأخبره أنني كنت صنف كتاباً سميت «كتاب الإنصاف» وقسمت العلماء قسمين: مغربيين ومشرقيين. وجعلتُ المشرقيين يعارضون المغربيين حتى إذا تحقق اللدد تقدمتُ بالإنصاف. وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة... لكن ذلك قد كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم. والآن فليس يمكنني ذلك دلالي مهلته ولكن اشتغل بمثل الاسكندر وثا مسطيوس ويحيى النحوي وأمثالهم» (ص ١٢١ - ١٢٢).

ولهذا فإن ابن أبي أصيبعة يقول: «كتاب الإنصاف: عشرون مجلدة شرح فيه جميع كتب أرسطوطاليس وأنصف فيه بين المشرقيين والمغربيين - ضاع في نهب السلطان محمود» (٤٣/٣ - ٤٤).

ونحن نقول إن استعمال مصطلح ما، قد يكون شائعاً، وقد يكون خاصاً بل أحياناً كثيرة شخصياً - كما عند الفلاسفة - حيث يرجو واضع هذا المصطلح أن يصبح متداولاً عند غيره من ذوي الفن أو العلم. ولفظ مشرقين الذي يقابل «مغربيين» إما أن نفهمه بالمعنى اللغوي أو بالمعنى الاصطلاحي، وليس في أصل اللغة ما يدل على تفریق معين بين مشرقين ومغربيين سوى النسبة إلى المشرق والمغرب. فلا بد من عودة للمعنى الاصطلاحي فإن كان قد استعمله أحد بمعنى ما فهو أولى بأن يفسر مصطلحه. ثم إذا كان ابن سينا نفسه يستعمل هذا اللفظ ليدل على تلك المعارضة بين المشرقيين من مشائبي بغداد والمغربيين من الفلاسفة فمن باب أولى أن نفسر كتابه «الحكمة المشرقية» بالتفسير الذي يرتضيه هولها، ويستعملها فيه. هذا بالإضافة للأدلة التي ساقها نللينو في مقاله.

أما الرازي فإنه - كما أرى - يستعمل اللفظة بالاستعمال السينوي نفسه تقليداً. وذلك لشغفه تلك الفترة بالشيخ الرئيس. يدل ذلك على ذلك منهجه الذي ذكره في أول كتاب «المباحث المشرقية» إذ يقول:

«وبعد فإن الذي صرفنا وكدنا وكدنا إليه تحصيل ما وجدناه في كتب المتقدمين وقرأناه من زُبر الأولين تحصيلاً نختار اللباب من كل باب ونجتاز التطويل والإطناب مجتنباً فيه عن الإيجاز المتضمن للإلغاز مجتنباً فيه الإفصاح المفيد للإيضاح، ويكون الترتيب على أن نفصل المطالب بعضها عن البعض ثم نردفها إما بالأحكام وإما بالنقض ثم نذيلها بالشكوك المشكلة والإعتراضات المعضلة ثم نتبعها إن قدرنا بالحل الشافي والجواب الوافي وربما وقع في أثناء ذلك ما يخالف المشهور وينقض كلام الجمهور، ولكنك أيها الطالب خبير بأن العاقل لا يحيد عن المؤلف إذا وجد إلى تقريره سبيلاً... وإن الذين يجزمون بموافقة الأولين في كل قليل وكثير ويحرمون مفارقتهم في النقيير والقطمير يعلمون أن أولئك المتقدمين كانوا في بعض المواضع لمتقدميهم مخالفين وعلى كلامهم معترضين وعن مقالاتهم معرضين وبذلك مصرحين لا معرضين... وكما عرفت تناقض مقالات هذه الفرقة فاعرف أيضاً فساد طريقة

قوم نصبوا أنفسهم للاعتراض على رؤساء العلماء وعظماء الحكماء بكل غثٍ
وسمين وباطل وهجين ظناً منهم أنهم لما جعلوا أنفسهم أضداداً لأولئك
الأكابر فقد انخرطوا في سلوكهم . . .

ولما عرفنا أن الفريقين ليسا على المنهج القويم وأن كلا طرفي قصد
الأمور ذميم، اخترنا الوسط من الأمرين . . . وهو أن نجتهد في تقرير ما وصل
إلينا من كلماتهم وحصلناه من مقالاتهم فإن عجزنا عن تلخيصه وتحريره
وإظهار وجه تقريره أشرنا إلى وجه الإشكال وذكرنا ما هو كالداء العضال ثم
نجتهد فيه إما بتأويل مجملهم أو بتلخيص مفصلهم المذكور في متفرقات
صحفهم ثم نضم إليه أصولاً وفقنا الله تعالى على تحريرها وتحصيلها وتقريرها
وتفصيلها . . . الخ».

ويمكننا أن نلخص منهجه في النقاط التالية:

- ١ - الجمع والإختيار.
- ٢ - التوسط بين الإيجاز والإطناب.
- ٣ - النقض لكل ما هو زائف وغير صحيح.
- ٤ - إيراد الشكوك وحلها.
- ٥ - شرح ما هو مبهم، وتفصيل ما هو مجمل.
- ٦ - التوسط بين قبول كل شيء - التقليد - ورفض كل شيء -
التعصب - .

٧ - التوقف في المسائل التي لم يهتد بعد إلى حلها . .

نعود إلى القول: إنه إن كان ابن سينا يعارض الفلسفة المشائية المغربية
بالحكمة المشرقية فيقبل ما يقبله، ويرفض ما يرفضه فلا يختلف منهجه في
«الحكمة المشرقية» عن منهج الرازي في «المباحث المشرقية» فلا عجب أن
يستلهم الرازي من عنوان ابن سينا عنواناً لكتابه ويعارض حكمة ابن سينا
المشرقية بمباحثه المشرقية .

يقول الدكتور ماجد فخري:

«المباحث المشرقية» الذي هو كما يوحى عنوانه بمثابة حلقة في سلسلة

أبحاث «الفلسفة المشرقية» التي نبه عليها ابن سينا في أحد مؤلفاته المتأخرة هو كتاب الإشارات والتنبيهات» (ص ٤٣٨).

ثم إننا إذا اعتبرنا لفظه اشراق تعني مدلولاً معيناً توضح لدى المدرسة الأفلاطونية والمدرسة الأفلاطونية المحدثة في حكمة الإشراق عند السهروردي والمعتبر لأبي البركات البغدادي.. فموضوع المباحث غير موضوعها. فصارت المغايرة في شيئين:

١ - في لفظه إشراق ومُشرق ومُشرقية.

٢ - في مدلولها.

ولكن ما هي أهمية «المباحث المشرقية»؟.

تكمن أهمية مباحث الرازي في ثلاثة أمور.

الأول: الأهمية العقائدية، والفلسفية. بالنظر إلى موضوعاته لذاتها.

الثاني: الأهمية التاريخية وتظهر جلية في المقارنة بين من كتب في مثل

هذه المباحث قبل الرازي وبعده. بل في المقارنة بين المباحث وبين كتب

الرازي الأخرى التي تلتها.

الثالث: الأهمية العلمية إذ يتناول الرازي في هذا الكتاب مباحث

علمية طبيعية (فيزيائية نفسية (سيكولوجية) وفلكية، ورياضية، وغيرها.

وبذلك يلقي ضوءاً على موضوعات مازلنا نجهلها في حلقات تاريخ العلم

عند المسلمين.

ولعل الغربيين قد أدركوا أهمية الكتاب فقد كان الكتاب معروفاً لدى

يهود اسبانيا ومقاطعة بروفانس بفرنسا. وقد بقيت ترجمة عبرية لبعض أجزاء

هذا الكتاب(؟) ألحقها تدرّوس تدرّوسي المولود في مدينة آرل بمقاطعة

بروفانس في القرن الرابع عشر، بكتاب «عيون المسائل» للفارابي.. ويقول

يهودا ناتان وهو من مقاطعة بروفانس في القرن الرابع عشر أيضاً أنه كان

يستعين في ترجمته لكتاب «مقاصد الفلاسفة» للغزالي بكتاب المباحث

المشرقية.. (كتاب مذهب الذرة عند المسلمين لبينس. ص ٨٢ - عن

فخر الدين الرازي للدكتور الزركان ص ٨٨ - ٨٩).

١٧ - مصادر المقدمة:

أنظر ترجمة الإمام فخر الدين الرازي في المصادر التالية:

- ١ - طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٣٣/٥ - ٤٠ .
- ٢ - طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة - بتحقيق الحافظ عبد العليم خان ٦٥/٢ - ٦٧ .
- ٣ - طبقات الشافعية لابن هداية الله الحسيني ص ٢١٦ - ٢١٨ .
- ٤ - ميزان الاعتدال في نقد الرجال للحافظ الذهبي ٣/٣٤٠ .
- ٥ - لسان الميزان لابن حجر العسقلاني ٤/٤٢٦ - ٤٢٩ .
- ٦ - شذرات الذهب لابن العماد ٥/٢١ - ٢٢ .
- ٧ - أخبار العلماء بأخبار الحكماء - للقفطي ص ١٩٠ - ١٩٢ .
- ٨ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ٣/٣٤ - ٤٥ .
- ٩ - وفيات الأعيان لابن خلكان ٣/٣٨١ - ٣٨٤ (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد) .
- ١٠ - طبقات المفسرين للسيوطي ص ١٠٠ - ١٠١ .
- ١١ - طبقات المفسرين للداودي .
- ١٢ - مفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زاده ٧٦/٢ و ١٠٣ - (١٠٨) .
- ١٣ - أبجد العلوم لصديق بن حسن القنوجي ٣/١١١ .

- ١٤ - هدية العارفين في أسماء الكتب والمؤلفين لإسماعيل البغدادي
١٠٧/٦ - ١٠٨ .
- ١٥ - المقدمة لابن خلدون (ص ٨٣٧ و ٩١٦ و ٩٢١ و ٩٣٠ .
- ١٦ - الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل
الكبرى المجلد الأول .
- ١٧ - معارج الوصول لابن تيمية (ضمن المرجع السابق) .
- ١٨ - درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية بتحقيق الدكتور محمد رشاد
سالم .
- ١٩ - تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية .
- ٢٠ - شرح أم البراهين للسنوسي مع حاشية الدسوقي عليه ص ٧١ .
- ٢١ - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي بتحقيقنا .
- ٢٢ - مناظرات فخر الدين الرازي فيما وراء النهر بتحقيق د. فتح الله
خليفة .
- ٢٣ - التفسير والمفسرون للدكتور محمد حسين الذهبي ١/ ٢٩٠ - ٢٩٦ .
- ٢٤ - في علم الكلام للدكتور محمد حسين الذهبي ١/ ٢٩٠ - ٢٩٦ .
- ٢٥ - تاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٣/ ٩٨ .
- ٢٦ - كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون لحاجي خليفة .
- ٢٧ - معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ١١/ ٧٩ - ٨٠ .
- ٢٨ - الأعلام للزركلي .
- ٢٩ - موسوعة الإسلام المختصرة (باللغة الإنكليزية) لهاملتون جب
ص ٤٧٠ - ٤٧١ .
- ٣٠ - فخر الدين الرازي للدكتور فتح الله خليفة .
- ٣١ - فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية للدكتور محمد صالح
الزركان . (وقد اعتمدت كثيراً على هذين المؤلفين فجزاهما الله خيراً) .
- ٣٢ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية للدكتور عبد الرحمن بدوي .
- ٣٣ - أرسطو عند العرب للدكتور عبد الرحمن بدوي (وفيه كتاب
المباحث لابن سينا) .

- ٣٤ - الوافي بالوفيات لصلاح الدين الصفدي ٢٤٩/٤ - ٢٥١ .
- ٣٥ - البداية والنهاية لابن كثير ٥٥/١٣ .
- ٣٦ - تاريخ الفلسفة الإسلامية لمجد فخري ٤٣٧ - ٤٤٠ .
- ٣٧ - ظهر الإسلام أحمد أمين ٨٨/٤ - ٩٠ .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحان المتفرد بقيومية الهوية والوجود. المتوحد بديمومية الوجود والوجود. الباطن عن طرف العقل لفرط سطوع أنواره. الظاهر لبصائر أولى الأبصار من شهادته على أفعاله وآثاره. المستولي على جميع الممكنات بالقهر والاستعلاء. المستعلي على الزمان الذي لا نهاية لانتهائه إلى الانتهاء. المقدس عن الفضاء. المنعوت بلا انقطاع ولا انقضاء. المنتزه عن أن يدخل في ملكوته^(١) ما يخرج عما عنده من سلسلة القدر والقضاء. فنشهد انه المجد من جناب أحديته. وتعالى صمديته بما يليق بعظم مجده وجلاله. وكنه كبريائه وكماله. وعلو شأنه وباهر برهانه. وقديم إحسانه وعظيم امتنانه. مع الاعتراف بأنه لا يناسب أدنى ما استأثر به من العزة والعلو أقصى حمد الحامدين ولا يلائم أشد نعوته ظهوراً للممكنات أعلى أثنية^(٢) المادحين فتعالى عن متصورات الطالبين المبطلين وتقدس من متوهمات المشبهين والمعطلين وله الحمد حمداً يتضاءل^(٣) عن حمل أعبائه السموات السبع والأرض. وبحار في بحار أنواره العلويون والسفليون. ويحترق

(١) في نسخة: مملكته.

(٢) أثنية: جمع ثناء، وهو وصف بمدح أو ذم. أنظر القاموس المحيط للفيروز آبادي ٣١٠/٤.

(٣) تضاءل وضاءل شخصه: صغره. وتضاءل: أخفى شخصه قاعداً وتضاغره (القاموس المحيط ٥/٤).

بلمعة من شروق بروقه الروحانيون والجسمانيون . سبحان ربك رب العزة عما يصفون . وسلامٌ على المرسلين والحمد لله رب العالمين .

ثم صلوات على المخصوص بالنفس القدسية . والرياسة^(١) الإنسية . محمد المصطفى وعلى آله وأصحابه صلوات لا ينقطع امتدادُ أمدها . ولا يرتفع استعدادُ عددها .

وبعد فإن الذي صرفنا وكدنا وكَدَّنَّا إليه تحصيل ما وجدناه في كتب المتقدمين وقرأناه من زُبُر الأولين^(٢) تحصيلاً نختار اللباب من كل باب ونجتاز التطويل والإطناب مجتنباً فيه عن الإيجاز المتضمن للإلغاز مجتنباً فيه الإفصاح المفيد للإيضاح ويكون الترتيب على أن نفصل المطالب بعضها عن البعض ثم نردفها إما بالإحكام وإما بالنقض ثم نذيلها بالشكوك المشككة والاعتراضات المعضلة ثم نتبعها إن قدرنا بالحل الشافي والجواب الوافي وربما وقع في أثناء ذلك ما يخالف المشهور وينقض كلام الجمهور ولكنك أيها الطالب خبير بأن العاقل لا يحيد عن المألوف إذا وجد إلى تقريره سبيلاً ولا يرغب عن المعروف إذا وجد عليه دليلاً جملة أو تفصيلاً وان الذين يجزمون بوجوب موافقة الأولين في كل قليل وكثير ويحرمون مفارقتهم في النقيير والقطمير^(٣) يعلمون أن أولئك المتقدمين كانوا في بعض المواضع لمتقدميهم مخالفين وعلى كلامهم مُعترضين وعن مقالاتهم مُعترضين وبذلك مُصرحين لا مُعترضين^(٤) فإن كان ذلك مردوداً غير مقبول فقد صار المتقدم مقدوحاً فيه لمخالفته متقدميه واعتراضه على كلام معلميه وان كان ذلك مشرباً هنيئاً ومنهجاً سنياً . ونحن بزعم هذا المقلد مأمورون

(١) في نسخة : والرسالة .

(٢) زُبُر الأولين : كتب المتقدمين من الفلاسفة اليونانيين من أمثال أفلاطون وأرسطو .

(٣) النقيير : النكتة في ظهر النواة (القاموس ١٤٧/٢) والقطمير والقطمار بكسرهما شِقُّ النواة أو

القشرة التي فيها أو القشرة الرقيقة بين النواة والتمر أو النكتة البيضاء في ظهرها (القاموس

١٢٠/٢) .

(٤) من التعريض وهو خلاف التصريح .

باقتفاء آثارهم والاهتداء بأنوارهم فقد صارت طريقتنا في التعمق في المضائق والخوض في لجج بحار الدقائق التي ربما تأدت مصادمات شُعبها ونهاياتها واصطكاكات أواخرها وغاياتها إلى ترك بعض المقبولات والأعراض عن بعض المشهورات هي المقصد القويم والصراط المستقيم فصار فتوَاهم بوجوب اتباع الأولين موجباً عليهم ترك ذلك والتمسك بالأدلة والبراهين . وكما عرفت تناقض مقالات هذه الفرقة فاعرف أيضاً فساد طريقة قوم نصبوا أنفسهم للإعتراض على رؤساء العلماء وعظماء الحكماء بكل غَثِّ وسمين وباطل وهجين^(١) ظناً منهم أنهم لما جعلوا أنفسهم أضداداً لأولئك الأكابر فقد انخرطوا^(٢) في سبلِكهم وانجذبوا إلى جانبهم . كلا فلم يحصلوا من ذلك إلا على إظهار بلادتهم الوافرة وغبوتهم الظاهرة وكما لهم في النقصان وأخذهم مجامع الجهل والنسيان .

ولما عرفنا أن الفريقين ليسا على المنهج القويم وان كلا طَرَفِي قصد الأمور ذميم اخترنا الوَسْط من الأمرين والقول الأحسن من القولين وهو أن نجتهد في تقرير ما وصل إلينا من كلماتهم وحصلناه من مقالاتهم فإن عجزنا عن تلخيصه وتحريره وإظهار وجه تقريره أشرنا إلى وجه الأشكال وذكرنا ما هو كالداء العضال ثم نجتهد فيه إما بتأويل مجملهم أو بتلخيص مفصلهم^(٣) المذكور في متفرقات صحفهم ثم نضمُّ إليه أصولاً وُفقنا الله تعالى على تحريرها وتحصيلها وتقريرها وتفصيلها مما لم يقف عليه أحد من المتقدمين ولم يقدر على الوصول إليه أحد من السالكين السابقين فيكون كتابنا هذا كالمتضمَّن لكل ما في غيره من جنسه والزائد على غيره بأصول كلية وقواعد حقيقية ونكت علمية وأسرار حكيمية وأسئلة متوجهة قاذحة وأجوبة لائحة واضحة ولا يَعترف لي بما ذكرته إلا من أحاط بأكثر كلام العقلاء ووقف على

(١) الغَثِّ والسمين من الكلام : الجيد والرديء . وفي الأصل الغَثُّ : الهزيل . والهجين من الهُجْنَة وهي من الكلام ما يعيبه ، وفي العلم إضاعته . والهجين اللثيم ، وعربي وُلد من أمة أو من أبوه خير من أمه . (القاموس ٢٧٧/٤) .

(٢) يقال : انخرطت الخرزة في السلك أي انتظمت .

(٣) في نسخة : محصلهم .

مضمون مصنفات العلماء حتى يمكنه التمييز بين القديم والجديد والطارف والتليد^(١).

ولما كان كتابنا مشتملاً على أشرف العلوم الحكيمية وأرفع المباحث الحقيقية أردنا أن نخدم به خزانة كتب أفضل العالم حسباً ونسباً وموروثاً ومكتسباً وهو مولانا صاحب الصدر الأجل الكبير المنعم الأستاذ قوام الدولة والدين صدر الإسلام والمسلمين مَلِكُ الوزراء شرقاً وغرباً أبو المعالي سُهَيْل بن العزيز المُستوفي الذي خصه الله بأفضل ما يناله القوى البشرية وأكمل ما يصل إليه القوى النفسانية أما ما يتعلق بقوته النظرية فلأنه هو الأستاذ في عَقْلِيَّهَا ونَقْلِيَّهَا حقاً والخَيْرِيَّت^(٢) في بيدااء معضلاتها صدقاً والواصل إلى نهايات مجازات الأفكار والمتعمق في لجج بحار الأسرار وأما ما يتعلق بقوته العملية فلاكتسابه من الأخلاق أوساطها الفاضلة وترفعه عن أطرافها المفرطة الباطلة ولما استجمعت نفسه الشريفة الكمال في القوتين وحازت جهات السعادة من الجانبين لا جرم استعد لرياسة النفوس بقوة نفسانية ولسياسة الأبدان بكامالات جسمانية لا جرم فوضت العناية الأزلية والرحمة السرمدية إليه زمام الأحكام في النقص والإبرام بالنسبة إلى الخاص والعام من أهل الإسلام فنسأل الله تعالى أن يُمتَّعَ المسلمين بطول بقائه وأن يديم إفاضة حَبَائِهِ وأن يوفقنا بفضلِهِ وطَوْلِهِ لإتمام هذا المطلب العظيم والمقصد الكريم الذي قصدناه فإنه لا تتم الصالحات إلا برحمته ولا تعم البركات إلا من نعمته.

ثم إن رَبَّنَا هذا المجموع على ثلاثة كتب ولنشر إلى ترتيب هذا المجموع على وجه كلي ثم نكتب فهرس الأبواب والفصول ثم نخوض في المقصود. أعلم أنه قد ثبت أن كل ما كان أعم كان عِلْمُنَا بِهِ أكمل وأتم. ولما كان الوجود أعم الأمور وأشملها لا جرم ابتأدنا في كتابنا الأول بالبحث عنه وعن خواصه وعن أحكامه ثم ذكرنا بعد ذلك ما يقابله وهو العَدَمُ ثم ذكرنا بعد ذلك ما يكون قريباً من الوجود في الشمول والعموم وهو الماهية والوحدة والكثرة ثم

(١) الطارف: المال المستحدث. والتليد: القديم.

(٢) الخريت: الدليل الحاذق (القاموس ١/١٤٧).

لما فرغنا عن المباحث المتعلقة بهذه الأمور العامة انتقلنا عنها إلى ما ينقسم الموجود إليه انقساماً أولياً وهو الواجب والممكن واستقصينا القول في البحث عن حقائقهما وخواصهما وأحكامهما ثم انتقلنا إلى المباحث المتعلقة بالقدم والحدوث لأن الموجود قد ينقسم إليهما أيضاً انقساماً أولياً على بعض الاعتبارات فهذا جملة ما يشتمل عليه الكتاب الأول.

وأما الكتاب الثاني فإنه مشتمل على أقسام الممكنات. وذلك لأن المُمكن ينقسم بالقسمة الأولى إلى جَوْهر وَعَرَض فلا بد من ذكرهما ثم ذكر الخواص المشتركة بينهما، ثم ذكر خواص الجوهر من حيث هو جوهر، ثم ذكر خواص العرض من حيث هو عرض فلا جرم جعلنا هذا الكتاب الثاني مشتملاً على مقدمة وجملتين: (أما المقدمة) ففي بيان خواص الجوهر من حيث هو جَوْهر وخواص العَرَض من حيث هو عرض. ثم إنما قدمنا الجملة المشتملة على أحكام الأعراض لعله سنذكرها بعد ذلك وأوردنا في هذه الجملة المقولات التسع التي هي الأعراض.

ورتبنا هذه الجملة على فنون خمسة وجعلنا الفن الأول في الكَمِّ وأحكامه وأقسامه وذكرنا في هذا الفن ما يتناهى وما لا يتناهى والمباحث المتعلقة بالنهاية وذكرنا فيه أيضاً أحكام الخط والسطح والجسم وذكرنا فيه أيضاً حقيقة المكان ومذاهب الناس فيه ثم ذكرنا حقيقة الجهة وكيفية تحددتها بالمركز والمحيط وإنما جعلنا هذه الأشياء في هذا الفن لأن كلها بحث عن أحوال الكم وأحوال أقسامه.

وأما الفن الثاني فقد جعلناه مشتملاً على أحكام الكَيْف ورتبناه على مقدمة وأربعة أقسام فذكرنا في القسم الأول الكيفيات المحسوسة. وبدأنا فيها بالكيفيات الملموسة مثل الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة والثِقَل والخِفَّة واللزوجة والهَشاشة وغيرها وحققنا القول في حدودها ورسومها وخواصها ورفعنا^(١) الأقوال الباطلة المذكورة فيها ثم ذكرنا

(١) في نسخة: رُفينا.

بعد ذلك الكيفيات المُبصرة من اللون والضوء وبعد ذلك المسموعة والمشمومة والمذوقة والملوسة. وذكرنا في القسم الثاني أحوال الكيفيات التي تسمى بالقوة واللاقوة وذكرنا في القسم الثالث أحوال الكيفيات النفسانية مثل العِلْم والخُلُق واستقصينا القول في أحكام العلم والعالم والمعلوم. وفصلنا القول في أصولها وفروعها تفصيلاً لا يوجد مثله في كتب المتقدمين وذكرنا في القسم الرابع الكيفيات المختصة بالكميات مثل الاستدارة والتلثيث والتربيع والزاوية والشكل وغير ذلك وعند هذا يتم الفن الثاني.

وأما الفن الثالث فقد ذكرنا فيه المقولات النسبية وهي السبع الباقية فبدأنا أولاً بذكر حقيقة الإضافة وخواصها وأحكامها وأنه هل لها وجود في الأعيان أم لا ثم ذكرنا أقسامها كالكُلِّي والجزئي والمماس والمُشافِع والمُلْتَصِق وهذه الأبواب تجد كل واحد منها في موضع آخر من كتب الحكماء لكننا جمعناها في باب الإضافة لأنها لما كانت أموراً إضافية كان الأولى ذكرها في باب الإضافة ثم ذكرنا بعد ذلك حقيقة الوَضْع والأين والمَتَى والجدة وأن يفعل وأن ينفعل وبيننا خواصها وأحكامها وعند هذا يتم الفن الثالث.

ثم إنا لما نظرنا في مقولة أن يفعل وجدناها عبارة عن تأثير العلة في الشيء وأما مقولة أن ينفعل فهي الحركة لا غير فلا جرم ذكرنا في الفن الرابع أحكام العِلَّة والمعلول وفي الفن الخامس أقسام الحركة.

ثم رتبنا الفن الرابع على مقدمة وأربعة أقسام وخاتمة أما المقدمة ففي بيان حد العلة وشرحنا في الأقسام الأربعة أحوال العلل الأربع المادية والصورية والفاعلية والغائية وشرحنا في الخاتمة الأمور المشتركة بينها.

وأما الفن الخامس فقد ذكرنا فيه أحكام الحركة والزمان فهذا ما في الجملة الأولى وأما الجملة الثانية فهي مشتملة على أحكام الجواهر وفيها ثلاثة فنون:

الفن الأول في البحث عن أحوال الأجسام وفيه أربعة أبواب: (الباب الأول) في أحكام الجسم من حيث هو جسم. (الباب الثاني) في أحكام

الأجسام البسيطة. (الباب الثالث) في الأفعال والانفعالات. (الباب الرابع) في الكائنات التي لا نفس فيها.

الفن الثاني: في علم النفس وفيه ثمانية أبواب سيأتي شرحها.

الفن الثالث: في العقل وهو فصل واحد وعند هذا يختم الكتاب الثاني.

وأما الكتاب الثالث في الإلهيات المحضة فيه أربعة أبواب:

(الباب الأول) في إثبات واجب الوجود ووحدته وتقديسه عن جهات الكثرة ومشاكلة الجواهر والأعراض.

(الباب الثاني) في شرح صفاته وشرح علمه بالكليات والجزئيات وشرح إرادته وقدرته وكونه تاماً وخيراً محضاً وحقاً محضاً وجوذاً. وأن العقول البشرية قاصرة عن الإحاطة به وكمية أقسام أسمائه.

(الباب الثالث) في أفعاله. وفيه بيان كيفية صدور أفعاله عنه واستقصاء القول فيما يقال من العقول العشرة وكيفية ترتبها وكيفية تكون الأسطقات عنها ثم بيان أن الممكنات لا يوجد شيء منها إلا بقضائه وقدره. ثم بيان كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي.

(الباب الرابع) مشتمل على بيان ضرورة وجود النبي والإشارة إلى خواصه وعند هذا يختم^(١) الكتاب. (وأما ما يذكر بعد ذلك من علمي الأخلاق والسياسات فسنتكثب فهيماً كلاماً محرراً إن ساعد التقدير التدبير^(٢) وأنت إذا

(١) في نسخة: يقطع.

(٢) ختم الإمام الرازي كتاب «المباحث» بمبحث «النبات» قال في نهايته:

«وأما أن النبي كيف ينبغي أن يشتغل بدعوة الخلق وكيف ينبغي أن يبين الشرائع فذلك يتعاق بالسياسات. وأما بيان تأثير العبادات والطاعات في تزكية النفوس وتفصيل القول فيه فذلك مما يتعلق بعلم الأخلاق ولو أخرج الله تعالى في الأجل لجمعنا في هذين العلمين كلاماً محرراً وضممناه إلى هذا الكتاب.»

تأملت ترتيب كتابنا وجدته مبتدأ بأعم الأمور نازلاً منه إلى الأخص فالأخص
فالأخص ولما فرغنا من الإشارة إلى كيفية الترتيب فلنذكر الآن فهرس الأبواب
والفصول وبالله التوفيق .

= ويبدو أن الرازي كان حينذاك متأثراً بمنهج التأليف الفلسفي اليوناني الذي يجعل مباحث
الفلسفة تشتمل على: المنطق والطبيعة والنفس وما بعد الطبيعة والأخلاق والسياسة . وبذلك
يكون قد أهمل: المنطق أولاً ثم الأخلاق والسياسة .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكتاب الأول في الأمور العامة وما يجري مجراها ومَجْرَى أنواعها وهي : الوجود والماهية والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان والقِدَم والحدوث وفيه خمسة أبواب .

الباب الأول في الوجود وفيه عشرة فصول

الفصل الأول في أنه غني عن التعريف^(١)

أعلم أن التعريف على وجهين: أحدهما أن يكون الغرض منه افادة تصور مجهول بواسطة تصور حاصل، وثانيهما أن يكون الغرض منه التنبية على الشيء بعلامة مُنبّهة وإن كانت أخفى من المعرّف في نفس الأمر^(٢) فتعريف الوجود على الوجه الثاني جائز وأما على الوجه الأول فغير جائز خلافاً لبعضهم. فإنهم يُعرّفون الوجود بأنه: الذي يَصُح أن يُعلم ويُخبر عنه وربما يقولون: إنه الذي يكون فاعلاً أو منفِعلاً وهذه التعريفات غير صحيحة أما أولاً فلأنه لا بد فيها من استعمال لفظة: ما أو الذي أو الأمر أو الشيء وكلها مرادفات للوجود ولا شك أن بين مفهومات هذه الألفاظ الأربعة تفاوتاً مذكوراً بين الباحثين (وأما ثانياً) فلأن الصحة^(٣) أخفى من الوجود لأنها عبارة عن لا امتناع الوجود أو العدم أو هما. والعلم بالوجود متقدم على العلم بلا امتناعه.

(١) غني عن التعريف أي لا ينطبق عليه التعريف بالجنس والفصل بمعنى آخر هو من اللامعرفات، والتي منها الأجناس العليا التي لا جنس فوقها أعلى منها تدخل تحتها. (راجع اللامعرفات في أسس المنطق السوري ومشكلاته للدكتور محمد علي أبو ريان والدكتور علي عبد المعطي محمد - دار النهضة العربية ١٩٧٦ ص ١٥١ - ١٥٢. وكتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي: المنطق السوري والرياضي ص ٨١ - وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٧ -).

(٢) قد يطلق على الأول التعريف بالحدّ وعلى الثاني التعريف بالرّسم والأول ينصب على ذكر الصفات الذاتية للشيء المعرّف والثاني يهتم بذكر الصفات العرضية واللازمة للشيء.

(٣) قول الرازي «الصحة» عائد إلى قوله في التعريف الأول للوجود «الذي يَصُح»..

وكذلك الخبر^(١) هو القول المقتضي بصريحه نسبة معلوم إلى معلوم آخر بالنفي أو الإثبات. وكل ذلك مما لا يُعرف إلا بالوجود. وكذلك القول في الرسم الثاني فإن الجمهور يَعرفون الوجود ولا يعرفون أنه يجب أن يكون فاعلاً أو منفعلاً ولأن الفاعل موجود له أثر في الغير ومعرفة ذلك متوقفة على معرفة الوجود فَبَطَلَ الرَّسْمَانِ.

واعلم أنه ليس يجب أن يكون كل تصور مكتسباً وإلا لزم التسلسل أما في موضوعات متناهية وهو الدُّور^(٢) أو غير متناهية وهو المسمى بالتسلسل المطلق^(٣). وإذا عرفت ذلك فنقول يجب علينا أن نبين أموراً ثلاثة في هذا الموضوع: الأول أن الوجود أولي التصور، الثاني أنه يمتنع تعريفه، والثالث أنه أول الأوائل في التصورات وهذه المباحث متغايرة وإن كانت متقاربة.

أما بيان الأول فمن وجهين: الأول أن العلم بأن الأمر لا يخلو عن النفي والإثبات علم أولي بديهي والتصديق مسبوق بالتصور^(٤). فهذا العلم مسبوق بتصور الوجود والعدم. والسابق على الأولي أولى بأن يكون أولياً فتصور الوجود أولي، الثاني أن علم الإنسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فعلمه بالوجود سابق على علمه بوجوده. والسابق على غير المكتسب أولى بأن لا يكون مكتسباً^(٥) فإن قيل

(١) قوله «وكذلك الخبر» راجع إلى قوله في التعريف الأول: «ويُخبر عنه».

(٢) الدور هنا توقف كل واحد من التصورين على الآخر.

(٣) أي التسلسل إلى غير نهاية. وكلا الدور والتسلسل باطل في مذهب الرازي كما سيأتي.

(٤) في «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» للرازي رحمه الله: «إذا أدركنا حقيقة فإما أن نعتبرها

من حيث هي من غير حكم عليها لا بالنفي ولا بالإثبات وهو التصور، أو نحكم عليها

بنفي أو إثبات وهو التصديق» (ص ٢٥). ومن تعريف الرازي يتبين أنه يرى أن التصديق هو

إدراك الماهية مع الحكم عليها بالنفي أو الإثبات وبهذا يكون التصديق مركباً لا بسيطاً.

وبعضهم جعل التصديق مجرد إدراك النسبة بين تصورين وبهذا يكون التصديق بسيطاً. فقد

عرف الغزالي التصور بأنه العلم بذوات الأشياء كعلمك بالإنسان والشجر والسماء. وعرف

التصديق بأنه العلم بنسبة هذه الذوات المتصورة بعضها إلى بعض إما بالسلب أو بالإيجاب

كقولك: الإنسان حيوان والإنسان ليس بحجر» (معيان العلم ص ٦٧).

(٥) تصور الوجود بديهي أو أولي كما في «المحصل» أيضاً حيث يقول: «تصور الوجود والعدم =

لم لا يجوز أن يكون علم الإنسان بوجود نفسه مكتسباً؟ قلنا: إبطال ذلك سيأتي في علم النفس وبتقدير التسليم لا يقدح في المقصود لأننا ما لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا أن نستدل به على المدلول ولا يمكن أن يكون العلم بوجود كل دليل مستفاداً من دليل آخر لاستحالة الدُّور والتسلسل فلا بد أن ينتهي إلى دليل لا يحتاج في العلم بوجوده إلى دليل آخر فيكون العلم بوجود ذلك الدليل أولياً لكن تصور الوجود سابق على ذلك العلم الأولي والسابق على الأولي أولي بأن يكون أولياً فإذا الوجود أولي التصور وهو المطلوب.

وأما بيان أن الوجود لا يمكن تعريفه فلأن تعريفه إما أن يكون بنفسه أو

= بديهي لأن ذلك التصديق يتوقف على هذين التصورين وما يتوقف عليه البديهي أولى أن يكون كذلك، ولأن العلم بالوجود جزء من العلم بأنه موجود، وإذا كان العلم بالمركب بديهيًا كان العلم بمفرداته كذلك» (ص ٧٦).

وقد لخص عضد الدين الإيجي أدلة القائلين بأن الوجود بديهي في ثلاثة وجوه:
الأول: أنه جزء وجودي وهو متصور بالبديهة، وجزء المتصور بالبديهة بديهي وعلى التنزل فلا بد من الانتهاء إلى دليل يلزم من وجوده وجوده ويكون وجوده ضرورياً دفعا للتسلسل.
الثاني: قولنا: الشيء إما موجود أو معدوم بديهي.

الثالث: أنه لو كان مكتسباً فإما بالحد أو بالرسم والقسمان باطلان.
أما تعريفه بالحد فلأن الحد إنما يكون بالأجزاء والوجود بسيط. . . وأما تعريفه بالرسم فلوجهين: أحدهما: أن الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والتزاع فيه.
والثاني: أن الرسم يجب أن يكون بالأعراف ولا أعرف من الوجود بالاستقراء. وأيضاً: فهو أعم المفاهيم والأعم جزء الأخص والجزء أعرف.

وأما القائلون بأنه كسبي أي ليس ضرورياً ولا أولياً فكانت حجتهم بأن الوجود إما نفس الماهية فلا يكون بديهيًا كالماهيات، وإما زائد فيكون من عوارضها فيعقل تبعاً لها فلا يكون بديهيًا أيضاً.

والوجه الثاني: أنه لا تشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا تبرهن على القضايا البديهية فلو كان ضرورياً لم يعرفوه.

وأخيراً هنالك القائلون بأنه لا يتصور واحتجوا بأمرين:
الأول: أن تصوره يكون بتحيزه عن غيره وليس غيره عدم لا يُعقل إلا بعد الوجود فيلزم الدُّور.

الثاني: التصور حصول الماهية في النفس فتحصل ماهية الوجود في النفس وللنفس وجود آخر فيجتمع المثان».

(راجع تفصيل المسألة في «المواقف» لعضد الدين الإيجي ص ٤٣ - ٤٦).

بما يكون داخلاً فيه أو بما يكون خارجاً عنه . والأول باطل لاستحالة كونه معلوماً قبل كونه معلوماً . والثاني باطل لأن أجزاء الوجود إما أن تكون وجودية أو لا تكون فإن كانت وجودية كان للوجود الواحد وجودات وأيضاً فلأنه يلزم أن يكون الشيء محتاجاً إلى مثله وإن لم تكن وجودية فعند اجتماعها إما أن تحدث لها صفة الوجود أو لا تحدث فإن لم تحدث كان الوجود عبارة عن مجموع الأمور العدمية وإن حدثت لها صفة الوجود فيكون ذلك المجموع مؤثراً في ذلك الوجود أو قابلاً له فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في قابله أو فاعله^(١) فيكون تعريف الوجود بذاته تعريفاً له بما هو خارج عنه لا بما هو داخل فيه .

وأما تعريفه بلوازمه فهو أيضاً باطل لأننا ما لم نعرف وجود ذلك اللازم واتصاف الوجود به لم يكن ذلك الأمر معروفاً له ، واتصافه به عبارة عن ثبوت ذلك الوصف له فلو عرفنا الوجود المطلق بأنه الذي وجدت له الحالة الفلانية كنا قد عرفنا الوجود المطلق بالوجود الخاص لكننا بينا أن المطلق جزء من المخصوص فيلزم منه تعريف البسيط بالمركب وذلك محال فثبت أنه لا يمكن تعريف حقيقة الوجود .

والذي وصل إلينا ممن قبلنا في هذا الموضوع أن تعريف الوجود إما أن يكون بالحدِّ والرُّسْم^(٢) والأول باطل لأن الحد مركَّب من الجنس والفصل

(١) الفاعل : ما يصدر عنه الفعل فكل ما يؤثر أو يفعل فهو فاعل، ويقابله المنفعل أو القابل وهو ما يقع عليه الفعل، (المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا ١٣٥/٢).

(٢) التعريف قد يكون بالحدِّ التام وهو ما يتركب من الجنس والفصل القريبين أو بالحدِّ الناقص وهو ما يكون بالفصل القريب وحده أو به وبالجنس البعيد، أو بالرسم التام وهو ما يتركب من الجنس القريب والخاصة، أو بالرسم الناقص وهو ما يكون بالخاصة وحدها أو بها وبالجنس البعيد، أو بعرضيات تختص جملتها بحقيقة واحدة . .

(راجع التعريفات للجرجاني ١١٢ و ١٤٧ - ١٤٨ والتقريب لحد المنطق لابن حزم الأندلسي ص ١١٠ - ١١٤، ومعيار العلم لأبي حامد الغزالي ص ٢٦٥ - ٢٦٨ والمنطق الصوري والرياضي للدكتور بدوي ٧٥ - ٨١ وأسس المنطق الصوري ومشكلاته للدكتور محمد علي أبو ريان ١٤٥ - ١٦٠ والمعجم الفلسفي للدكتور صليبا ٤٤٦/١ - ٤٥٠ و ٦١٥).

وليس للوجود جنس ولا فصل، والثاني باطل لانا عند الإستقراء وجدنا الوجود أعرف من كل ما يحاول تعريفه. وهذا الكلام ضعيف. أما قوله الحد مركب من الجنس والفصل فقد عرف بطلانه في المنطق. وأما قوله الوجود غير مركب منهما فلم يبرهن عليه بل اقتصر على الدعوى^(١)، وقوله لا يمكن ترسيمه غير مبرهن لأن الاستقراء لا يفيد العلم^(٢).

وأما بيان أنه الوجود أول الأوائل في التصورات فقد قيل فيه بأنه أعم الأمور والأعم جزء للأخص^(٣) والعلم بالكل متوقف على العلم بالجزء والذي يحتاج العلم بالشيء إلى العلم به يكون لا محالة أعرف فالوجود أعرف. وهذا ضعيف لأن قوله الأعم جزء للأخص ليس كذلك على الإطلاق فإن الوصف الخارجي العام لا يكون جزءاً من الموصوف والوجود وصف خارجي فلا يلزم ما قالوه.

ويمكن أن يقال في بيان إن الأعم أعرف على الإطلاق أن النفس الإنسانية قابلة للتصورات وفاعلها دائم الفيض ومتى وجد القابل والفاعل كان عدم الفعل لأجل عدم شرط أو حصول مانع. والأول ها هنا باطل لأن كل ما كان أعم الأمور كان كل ما عداه أخص منه والأعم لا يكون مشروطاً بالأخص. والثاني أيضاً ها هنا باطل لأن صور الأمور الخاصة قد تكون متعادلة^(٤) وهي بأسرها لا تعاند صورة ما يعتمها ولكن كل ما يعاند العام فهو

(١) إخضاع مفهوم الوجود لمنطق الكليات الخمس: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام يجعل أمر البحث عن «جنس أعلى» للوجود مستحيلاً مما لا يدعو إلى البرهنة عليه لوضوحه. وبما أن التعريف المركب من الجنس القريب والفصل القريب وهو الحد التام يجعل من الوجود كمفهوم بسيط، مركباً من وجودين: الجنس والفصل، فإن هذا الحد غير جائز لأنه يعود بالنقض على مفهوم الوجود نفسه. ولعله لهذا السبب إن دعوى أن الوجود غير مركب من الجنس والفصل دعوى لا تحتاج عند من يستدل بها لبرهان وذلك لوضوحها التام.

(٢) اللهم إلا إذا اعتبرنا أن الاستقراء هذا تام، وليس استقراء ناقصاً.

ولا بد من الإشارة إلى أن الرازي لا يرفض كون الوجود غير معرف لأنه أقره قبل ذلك وإنما هو يعارض الأدلة بأنها ضعيفة وإن لم يعارض النتيجة نفسها التي تؤدي إليها هذه الأدلة.

(٣) في نسخة: من الأخص.

(٤) في نسخة: ومتغايرة.

معاند للخاص فإذا كلما كان الشيء أعم كان المنافي له والشَّرط فيه أقل ومتى كان المنافي أقل^(١) كان وجوده أولى بالوقوع على ما بيناه ولما كان الوجود أعم الأمور وهو لازم للماهيات على ما سيظهر كان انتقاشُ النفس به أكثر من انتقاشها بغيره وأولى وأحق وأقدم ولا معنى لكون الوجود أول الأوائل في التصورات إلا ذلك.

فاعلم أن الخَصْم له في هذه المسألة مقامان: أحدهما أن يقول ماهية الوجود غير متصورة، والثاني أن يقول ماهية الوجود وإن كانت متصورة إلا أن ذلك التصور غير أولي بل مكتسب.

أما المقام الأول فله أن يقرر ذلك بوجوه أربعة: أولها لو كان الوجود حقيقة معلومة لكانت حقيقة الباري تعالى معلومة لكن التالي باطل باتفاق الحكماء والبراهين المذكورة في موضعه فالمُقَدَّم كاذب. وبيان الشرطية^(٢) أنه ثبت بالبرهان أن الوجود من حيث أنه وجود حقيقة واحدة في حق الواجب والممكن وثبت أن حقيقة واجب الوجود هي الوجود المجرد عن سائر القيود وأنه لا يجوز أن تكون له ماهية سوى الوجود تتقوم بالوجود أو يعرض لها الوجود فإذا كانت حقيقة واجب الوجود هي نفس الوجود المقيد بالقيود السلبية فلو كانت حقيقة الوجود متصورة لكانت حقيقة الباري تعالى لا محالة متصورة. وثانيها أن تصوّر الشيء إنما يكون بارتسام صورة مساوية للمتصوّر في المتصوّر فلو تصورنا حقيقة الوجود لارتسمت صورة مساوية لماهية الوجود فينا ولا شك أن الذي يتصور الوجود موجود فيلزم أن يجتمع فيه من الوجود صورتان ويلزم منه اجتماع المثليين وهو محال. ثم إذا تصورنا الوجود وتصورنا بعد ذلك سواداً موجوداً لزم اجتماع الوجودين مرة أخرى وذلك محال^(٣). وثالثها أن الوجود على ما بينتموه بسيط والبسيط غير معقول الحقيقة. ورابعها

(١) في نسخة: ومتى كان كذلك.

(٢) يقصد بالشرطية قوله في القياس الشرطي الاقتراني: «لو كان الوجود حقيقة معلومة لكانت حقيقة الباري تعالى معلومة».

(٣) في نسخة: مرة واحدة وذلك باطل.

أن الوجود لا يعرف بالحقيقة لا^(١) إذا عرف تميزه عن غيره ومعنى تميز الشيء عن غيره أنه ليس هو ذلك الغير وذلك سلب مخصوص والسلب المخصوص يتوقف تعقله على تعقل مطلق السلب لما بينا ان المطلق جزء من المقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فإذا العلم بالوجود يتوقف على العلم بالسلب المطلق لكن السلب المطلق لا يمكن تعقله إذ العدم إنما يُعقل إذا أُضيف إلى الوجود فحينئذ يتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر فيكون دوراً وذلك يمنع من تعقل حقيقة كل واحد منهما.

وأما المقام الثاني فهو أن تقع المساعدة على أن تصور الوجود حاصل وتقع المنازعة في أن تصوره أولي. ولهم أن يذكروا شكوكاً خمسة في ذلك.

أولها أن الوجود صفة غير مستقلة بالمعقولة وما كان كذلك كان في معقوليته تبعاً للغير فإذا معقولة الوجود تبع لمعقولة معروضاته التي هي الماهيات التي هي غير أولية التصور فالوجود التابع تصوره لتصورها أولى أن لا يكون أولي التصور.

وثانيها لو كان الوجود أولي التصور لكان كونه مُشترَكاً بين الموجودات وزائداً على ماهياتها أولياً بديهيّاً. لأن كونه مُشترَكاً وزائداً ان كان عين كونه وجوداً فالإلزام ظاهر وان كان لازماً من لوازمه والملزوم علة اللازم والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من تصور ماهية الوجود العلم بوجوده ومن العلم بذلك اللازم العلم باللازم الثاني وهلم جراً في جميع اللوازم بالغة ما بلغت. وكون الوجود مُشترَكاً وزائداً إذا كان من جملة لوازم ماهية الوجود سواء كان لازماً قريباً أو بعيداً فيلزم من كون الوجود أولي التصور أن يكون العلم بهذين اللازمين أولياً ولما لم يكن كذلك فالوجود ليس أولي التصور.

وثالثها أن قوماً اشتغلوا بتعريف ماهية الوجود ولو كانت ماهية الوجود متصورة لهم تصوراً أولياً لاستحال منهم طلب ما هو حاصل عندهم كما أن

(١) هكذا العبارة في الأصل وفيها اضطراب ولعله لا يستقيم المعنى إلا إذا قرئت على الوجه التالي: «إن الوجود لا يعرف بالحقيقة لأنه إذا عُرف عُرف تميزه عن غيره...».

العلم بان الكُلَّ أعظم من الجزء لَمَا كان حاصلاً عندهم امتنع منهم طلب ذلك بالبرهان .

ورابعها أن الوجود الذهني يجب أن يكون مطابقاً للوجود الخارجي لكن كلما كان أشد جزءاً فهو أولى بالجوهرية والوجود الخارجي فيجب أن يكون الأولى بالحضور في الذهن هو الأمور الجزئية والوجود أعمُّ الأمور فهو أولى بأن يكون حضوره في الذهن متأخراً عن حضور غيره فإذا لا يكون تصوره أولياً.

وخامسها أنه لو كان تصوره أولياً لما احتج في ذلك إلى البراهين ولما وقع الخلاف في أنه هل هو من قبيل الأوليات أم لا علمنا أنه ليس بأولي التصور . والجواب عما تمسكوا به أولاً^(١) أن ذلك بناء على أن ماهية الباري تعالى وحقيقته هي الوجود المجرد ونحن لا نقول بذلك وإن كان ذلك مذهباً للشيخ^(٢) ولأكثر السابقين ولا شك أن من قال بذلك فلا جواب له عن ذلك الكلام . والجواب عما تمسكوا به ثانياً^(٣) أنا سنبين في علم النفس أنه

(١) الكلام عائد على ما ذكره الرازي في المقام الأول، وهو الوجه الأول.

(٢) يقصد الشيخ الرئيس أبا علي بن سينا الفيلسوف المشهور.

وقد ذكر في «الإشارات والتهيئات» أن «واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك الشيء لأن كل ماهية لما سواه مقتضية لإمكان الوجود... فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج إذن إلى أن يفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي، بل هو يفصل بذاته. فذاته ليس لها حد إذ ليس لها جنس ولا فصل». الإشارات والتهيئات بشرح نصير الدين الطوسي وتحقيق الدكتور سليمان دنيا. وانظر النجاة بتحقيق الدكتور ماجد فخري ص ٢٦٧ - ٢٧١. وأرسطو عند العرب للدكتور عبد الرحمن بدوي وفيه نص «المباحثات» لابن سينا ص ١٦٠ و ١٧٤ والشفاء لابن سينا قسم الإلهيات - الجزء الأول بتحقيق الأب قناتي وسعيد زايد ص ٣١ والثاني بتحقيق محمد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد ص ٣٤٤ و ٣٤٧ و ٣٥٠. وقد خصص الغزالي في «تهافت الفلاسفة» فصلاً لإبطال قولهم أن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل، وأنه لا يتطرق إليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل» (نشره بويج ص ١٤١ - ١٤٦ ونشره سليمان دنيا ص ١٦١ - ١٦٧ وانظر أيضاً «تهافت التهافت» لابن رشد ٥٦٣/٢ - ٥٩٠.

(٣) يقصد ما جاء في الوجه الثاني من أن تصور الشيء إنما يكون بارتسام صورة مساوية للمتصور في المتصور.

يكفي في إدراكنا لذاتنا حضور ذاتنا لذواتنا من غير أن يحتاج فيه إلى استحضار صورة مساوية لذواتنا في ذاتنا فكذلك ها هنا يكفي في إدراكنا لحقيقة الوجود حصول الوجود لذواتنا ولا حاجة إلى استحضار صورة أخرى من الوجود في ذاتنا فاندفع الإشكال . والجواب عما تمسكوا به ثالثاً^(١) أنا سنبين أن البسيط يمكن أن يكون معقولاً . والجواب عما تمسكوا به رابعاً^(٢) أنا لا نُسَلِّمُ أن تعقل حقائق الأشياء يتوقف على تعقل أنها ليست غيرها وذلك لأن العلم بأن حقيقة ماهية ليست حقيقة أخرى علم بسلب أمر عن أمر والمعلوم فيه مجموع أمور والعلم بالمجموع متأخر عن العلم بكل واحد من تلك الأمور فثبت أن العلم بالوجود لا يمكن أن يكون متوقفاً على العلم بأنه ليس غيره بل الوجود من حيث أنه وجود بلا شرط عديمي أو وجودي له اعتبار مغاير لاعتبار الوجود مع شرط عديمي وهو سلب غيره عنه تغاير البسيط والمركب وإذا كان الوجود بلا شرط مغايراً للوجود بشرط لا وثبت أن الوجود بلا شرط لا يتوقف تصوره على تصور العدم اندفع الإشكال وهو القول في أن الوجود بسيط فإن الوجود وجود محض فقط، والبساطة والتركيب عارضان له . والجواب عما تمسكوا به أولاً في المقام الثاني^(٣) فهو أننا نمنع كون تعقل الوجود تابعاً لتعقل شيء آخر ولا يستقيم مع قولنا الوجود أول الأوائل في التصورات إلا الإصرار على هذا المنع لأن لو جعلنا تعقله تبعاً لتعقل غيره لكان تعقل ذلك الغير سابقاً على تعقله فلا يكون تعقله أول الأوائل وأما إذا لم ندع ذلك وقنعنا بمجرد أن تصوره أولي أمكننا أن نسلم ذلك ثم إما أن نقول بأن تعقل الوجود تابع لتعقل ماهية ما لا لتعقل ماهية مخصوصة وتعقل ماهية ما أيضاً أولى التصور ولكن ذلك يشكل من جهة أن كونه ماهية ما أيضاً من العوارض التي لا تستقل بالمعقولة فيعود الإشكال بعينه فيه . وإما أن نقول أن تعقل الوجود يستدعي تعقل الماهيات المخصوصة وندعي أن تصور بعض الماهيات

(١) أي «أن الوجود بسيط» وهو الوجه الثالث .

(٢) أي الوجه الرابع وهو أن الوجود يتوقف تعقله على تعقل تميزه عن غيره - العدم - .

(٣) أي أن الوجود صفة غير مستقلة بالمعقولة :

المخصوصة أيضاً أولى وهذا أقرب إلى الصواب. والجواب عما تمسكوا به ثانياً من وجهين: أحدهما أن كون الوجود زائداً ومشتركاً وصفان إضافيان ليس لهما وجود في الخارج وإلا لكان إما مشاركاً لغيره أو لا مشاركاً وعلى كل حال فمشاركته أولاً مشاركته يكون زائداً عليه ويتسلسل وإذا لم يكونا من الأمور الوجودية في الخارج لم تكن الماهية مستقلة باقتضائهما فاندفع الإشكال. وثانيهما أن يلتزم أن العلم بكون الوجود مشتركاً بين الماهيات وزائداً عليها أولى. وإن الذي يذكر في الموضوعين من البراهين يجري مجرى التنبهات. والجواب عما تمسكوا به ثالثاً أن أحداً لم يحاول تعريف حصول الشيء وثبوته ولكنهم لما اعتقدوا أن الوجود هو علة حصول الشيء لا نفس حصوله ولا جرم حاولوا تعريف تلك العلة ولا شك أنها لو كانت ثابتة لكانت محتاجة إلى التعريف. والجواب عما تمسكوا به رابعاً هو أن قولهم الأخص لما كان أولى بالوجود الخارجي وأعرف عند الطبيعة من الأعم وجب أن يكون في الذهن أيضاً كذلك، دعوى غريبة عن البرهان بل الصحيح أن الأعم أولى بالوجود الذهني من الأخص لما بينا أن الشيء كلما كان أعم كانت شروطه ومعانداته أقل فكان أولى بالوجود وأما في الوجود الخارجي فكلما كان أخص كان أولى بالوجود لاستحالة حصول الكلّي في الأعيان فظهر الفرق بين الصورتين والجواب عما تمسكوا به خامساً أنه لا يلزم من وقوع الخلاف في أن تصوّره أولى أم لا أن لا يكون تصوّره أولاً لأن البحث عن كونه أولاً بحث عن حال من أحوال التصور لا عن نفسه.

الفصل الثاني في أن الوجود مُشتركٌ^(١) فيه

يُشبه أن يكون ذلك من قبيل الأوليات بيانه أنا إذا نسبنا موجوداً إلى

(١) اللفظ المشترك عند الأصوليين هو اللفظ الواحد الذي يُطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقاً متساوياً. كالعين تطلق على العين الباصرة وينوع الماء وقرص الشمس، الخ. معيار العلم للغزالي ص ٨١. وعرفه الجرجاني في «التعريفات» بأنه: ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير، ص ٢٧٤ وعرفه الأمدى في «المبين» في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين بأنه «عبارة عن لفظ واحد يدل على أشياء فوق واحد باعتبار جهة واحدة كلفظ =

معدوم لم نعقل بينهما مشاركة ومقارنة في التحقق والثبوت وإذا نسبنا موجوداً إلى موجود فإما أن يكون بينهما من المشاركة والمقارنة ما ليس بين الموجود والمعدوم وإما أن لا يكون كذلك. فإن لم يكن حال الموجود مع الموجود في عدم المشاركة كحال الموجود مع المعدوم وصريح العقل حاكم بفساد ذلك وأن كان بين الموجودين من المشابهة ما ليس بين الموجود والمعدوم فذلك اعتراف بأن أصل الوجود مشترك فإن قيل المعدوم نفي محض فكيف تكون بينه وبين الموجود مشابهة وأما الموجودات وإن اختلفت في وجوداتها لكنها كيف ما كانت فهي موجودة فنقول إذا لم يكن وجوداتها متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المشابهة اللهم إلا أن يقال الوجودات وإن اختلفت في أنفسها لكنها متحدة في الاسم فبينها مشاركة من هذا الوجه لكننا نقول لو قدرنا أن الواضع وضع لطائفة من الموجودات وطائفة من المعدومات اسماً واحداً ولم يضع لكل الموجودات اسماً واحداً وجب أن تكون المقارنة بين تلك الموجودات والمعدومات المتحدة في الاسم أكثر من التي بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم وصريح العقل حاكم ببطلان ذلك وهذه حجة غير مقنعة للمجادل المتعنت ولكنها في حق المُنصف قاطعة.

ثم إننا نذكر بعد ذلك عدة من البراهين: فالأول أنا إذا عرفنا أن العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر جزمنا حينئذ أنه لا بد للعالم من مؤثر وتيقنا وجوده

= العين ونحوه» (المصطلح الفلسفي عند العرب للدكتور عبد الأمير الأسم ص ٣١٧). وإلى أن الوجود مشترك ذهب الحكماء والمعتزلة كما نقل ذلك الإيجي في المواقف ص ٤٦ - ٤٧. بل كما نقل الرازي نفسه في «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» حيث قال:

«ذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة وجمع منا إلى أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات والأقرب أنه ليس كذلك.

قلنا إنه لو كان كذلك لكان مغايراً للماهية فيكون الوجود قائماً بما ليس بموجود وتجويزه يفضي إلى الشك في وجود الأجسام» ٧٦ - ٧٧.

والذي يظهر أن الرازي غير رأيه في «المحصل» ومال إلى أن الوجود ليس مشتركاً.

ثم إذا ترددنا بعد ذلك في أنه هل هو واجب أو مُمكن بتقدير كونه ممكناً فهو جوهر أو عرض وبتقدير كونه جوهرًا فهو متحيز أو غير متحيز لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجباً لزوال اليقين الأول. أما لو اعتقد مُعتقِد أن ذلك المؤثر شيء ممكن الوجود ثم يتبين له بعد ذلك أن ذلك المؤثر يجب أن يكون واجباً فإنه لا بد أن يزول عنه اعتقاد كونه ممكناً عند حصول اعتقاد كونه واجباً فلو لا أن الوجود أمرٌ مشترك بين هذه الخصوصيات وإلا لتغير عند تغير اعتقاد خصوصياته كما تغير اعتقاد كونه ممكناً عند حصول اعتقاد كونه واجباً ولما لم يكن كذلك دل على أن الوجود مشترك.

الثاني أن الوجود أولي التصور ولو لم يكن مشتركاً لم يكن كذلك لأن وجود كل شيء إذا كان عين حقيقته وتلك الحقيقة غير أواية التصور فالوجود كيف يكون أولي التصور.

الثالث أن المقابل للاوجود هو الوجود وأعرف التصديقات عند العقل أنه لا واسطة بين هذين الطرفين ولو لم يكن الوجود مشتركاً بين الكل لم يكن المقابل للاوجود أمراً واحداً بل أموراً كثيرة فلا يكون التقسيم منحصرًا بين الطرفين".

الرابع وهو أنه يمكننا أن نقسم الموجود إلى الواجب والممكن والتقسيم يستدعي مورداً مشتركاً فيه وليس ذلك أمراً لفظياً^(١) فإننا لو قدرنا عدم الوضع أصلاً لم يطل هذا النوع من تصرف العقل فإذاً هو أمر معنوي ولا يمكن أن يكون ذلك هو خصوصية كونه واجباً أو ممكناً لأن خصوصية كل واحد منهما غير مشترك بينه وبين مقابله وإلا لكان هو مقابله أي مقابل نفسه فإذاً المورد

(١) رد الترتبي همه نحوه في محصل بقوله: إن ارتفاع مقابل كل ماهية يحقق تلك الماهية ولا وسعة بين هذين تقسيم وهذا يدل على ثبوت أمر عام، ص ٧٧. وهو نفسه الذي رده في المبحث التالي.

(٢) في نسخة: وليس ذلك تعارضاً.

شيء مشترك بين خصوصية كل واحد منهما^(١).

فإن قيل على هاتين الحجتين سؤالاً:

الأول أن نفي كل حقيقة يقابله ثبوتها وليس بين نفيها وثبوتها واسطة لكن ثبوتها ليس أمراً زائداً على خصوصيتها بل ثبوتها هو نفس حقيقتها المتعينة فقد وفينا بما تقرر في العقل من أنه لا واسطة بين النفي والإثبات أي لا واسطة بين تحقق تلك الحقيقة وبين لا تحققها فإن ادعيتم أن ها هنا ثبوتاً عاماً مشتركاً بين الموجودات وهو المقابل للنفي العام فهذا هو المصادرة على المطلوب الأول. وهذا هو الاعتراض على الحجة الرابعة لأننا نقول مورد التقسيم بالوجوب والإمكان حقيقة كل واحد من الماهيات فإذا قلنا الموجود إما أن يكون واجباً أو ممكناً فكأننا قلنا السواد إما أن يكون في سواديته واجباً أو لا يكون وكذلك القول في البياض وغيرهما فعلى هذا يكون المورد حقيقة كل واحد من الماهيات لا أن يكون هناك وجود مشترك.

الثاني المعارضة بنفس الوجود فإننا إذا قلنا الأمر إما أن يكون ثابتاً أو لا يكون فالوجود إن لم يدخل في طرف الثابت دخل في طرف اللاثابت وحينئذ لا يكون الوجود زائداً وأن دخل في طرف الثابت فلا شك أنه مغاير للماهية اللاثابته فيكون الوجود مشاركاً للماهية الموجودة في أصل الثابتية ومتمائزاً عنها في خصوصية كون الوجود وجوداً فيكون للوجود وجوداً آخر ويلزم التسلسل^(٢)، وهو بعينه متوجه على البرهان الرابع لأنه يمكننا أن نقسم الثابت إلى الوجود والماهية الموجودة فتكون الثابتية مشتركة بين الوجود وغيره ويلزم منه المحال.

فالجواب عن الأول من وجهين: الأول أن سلب السواد لا يخالف سلب البياض وإلا لكانت السلوب في أنفسها متخصصة فتكون السلوب أموراً ثبوتية وهو محال وإذا كانت السلوب بأسرها مشتركة فالمقابل لها أن كانت

(١) بين الرازي في «المحصل» أن هذا المورد المشترك هو الماهية والمعنى أن بقاء تلك الماهية إما أن يكون واجباً أو لا يكون، ص ٧٧.

(٢) راجع المصدر السابق ص ٧٧.

خصوصيات الماهيات لزم أن لا يكون المقابل للسلب أمراً واحداً بل أموراً كثيرة ويبطل الحصر. وان لم يكن المقابل له خصوصيات الماهيات بل أمراً مشتركاً فهو المطلوب.

والثاني أنا نستعمل القضية القائلة بأن الشيء لا يخلو عن النفي والإثبات لتصحيح الحق من أحد طرفيه بالبرهان ويبطل الباطل عنه بالبرهان ولو كان قولنا الشيء لا يخلو عن النفي والإثبات معناه أن السواد مثلاً لا يخلو عن أن يكون سواداً أو لا يكون لكأنت حقيقة الحق وباطلية الباطل من الطرفين معلومة بالبدهة فإننا بالضرورة نعلم أن الحق هو أن السواد سواد والباطل أن السواد ليس بسواد فبطل ما قالوه.

وأما الجواب عن المعارضة فهو أن الوجود وإن كان يشارك الماهيات الموجودة في أصل الثبوت لكن يمتاز عنها بقيد سلبي وهو أنه لا مفهوم له سوى الوجود. والكثرة إنما تلزم إذا حصل الاشتراك في قيد ثبوتي والامتياز في قيد آخر محصل مثل الماهيات المتشاركة في الوجود المتباينة بالحقائق وها هنا الاشتراك في أصل الثبوت والامتياز في قيد سلبي فلا يلزم التسلسل فإن عادوا وقالوا الماهيات لها ثبوت في أنفسها وإلا لكأنت غير ثابتة وإذا كانت ثابتة كانت مشاركة للثبوت في الثابتة وممتازة عنه بحقائقها فيلزم التسلسل فنقول الماهية إذا جردت عن الثبوت لم يكن لها ثبوت آخر ولا يلزم من سلب الثبوت عنها حمل العدم عليها فإن الماهية من حيث هي لا ثابتة ولا لا ثابتة على أن يكون الثبوت واللاثبوت داخلين في مفهومها وإن كانت لا تنفك عنهما فالماهية المجردة عن الثبوت ليس لها ثبوت آخر فإن السواد من حيث أنه سواد ليس إلا السواد ولا يوصف بأنه ثابت أو لا ثابت لأن كل ذلك مفهومات زائدة على كونه سواداً وتتمام تقرير ذلك سيأتي في باب الماهية.

الحجة الخامسة لو لم يكن الوجود مشتركاً لم يكن التقسيم بالوجوب والإمكان موجباً لامتياز الواجب عن الممكن^(١) فإنه إذا كان مفهوم الوجود

(١) أجاب الإيجي عن هذه الحجة بقوله: كون الشيء له وجودان وإن كان نفس الحقيقة معلوم الانتفاء بالضرورة وأما من قال ليس بمشترك فهم القائلون بأنه نفس الحقيقة (ص ٤٧).

مختلفاً جاز أن يكون شيء واحد يكون الوجود بأحد مفهوميه واجباً له وبالأخر ممكناً له فيكون الشيء الواحد واجباً وممكناً في الوجود فلا يكون هذا التقسيم موجباً للتمييز وإما إذا كان المفهوم واحداً كان موجباً للتمييز لأن نسبة المفهوم الواحد إلى الشيء الواحد لا يكون بالموجب والإمكان معاً فإن قيل هذه الحجة مصادرة على المطلوب الأول^(١) لأن من زعم أن الوجود ليس بمشترك زعم أن وجود كل شيء حقيقته المخصوصة وإذا استحال أن تكون الحقيقة الواحدة حقيقتين استحال أن يكون للشيء وجودان فهذه الحجة إنما تستمر إذا ثبت كون الوجود زائداً على الماهية وهو نفس المطلوب فنقول أما أن هذه الحجة تبني على كون الوجود زائداً على الماهية فلا شك فيه ولكن يحتمل أن يسلم ذلك وينازع في كون الوجود مشتركاً فهذه الحجة تصلح لإثبات كونه مشتركاً بعد فرض كونه زائداً.

الحجة السادسة من قال بأن الوجود غير مشترك فقد قال بكونه مشتركاً من حيث لا يشعر^(٢) بذلك. فإن حكمه بأنه غير مشترك غير مقتصر على وجود واحد بل على كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفاً كان يحتاج إلى أن يبرهن على كل واحد من وجودات الماهيات أنه غير مشترك وليس كذلك فإن الخصم يعترف بأن حجته على أن الوجود غير مشترك يتناول كل وجود فإذا الوجود مشترك.

(١) المصادرة على المطلوب اصطلاح منطقي يقصد به «مغالطة تجعل المطلوب جزءاً من مقدمات البرهان المراد به إنتاجه قال ابن سينا: «المصادرة على المطلوب الأول هو أن يجعل المطلوب نفسه مقدّمة في قياس يراد به إنتاجه كمن يقول: إن كل إنسان بشر وكل بشر ضحاك فكل إنسان ضحاك» وقيل إن للمصادرة على المطلوب أربعة أوجه: أن يكون المدعي عين الدليل، والثاني أن يكون المدعي جزء الدليل، والثالث أن يكون المدعي موقوفاً عليه صحة الدليل، والرابع أن يكون موقوفاً عليه صحة جزء الدليل» (راجع التعريفات للجرجاني ص ٢٧٧ والمبين للأمدي ص ٣٣٩ - ٣٤٠ والنجاة ص ٩١ - ٩٢ وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي والمعجم الفلسفي للدكتور صليبا ٣٨٢/١).

(٢) أجاب عن هذه الحجة صاحب المواقف بقوله: «الجواب أنا نأخذها سالبة فنقول: لا يوجد معنى مشترك بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضي وجوداً مشتركاً. كما يقال: لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين وتحقيقه أن السالبة (أي القضية) لا تقتضي وجود الموضوع» (ص ٤٧).

الفصل الثالث في أن الوجود زائد على ماهيات الممكنات

اعلم أن وجود الممكنات إما أن يكون نفس ماهياتها أو لا يكون فإن لم يكن فإما أن يكون داخلياً في ماهياتها أو لا يكون. فلاحتمالات لا تزيد على هذه الثلاثة. الأول أن يكون وجودها عين ماهياتها، الثاني أن يكون وجودها جزءاً من ماهياتها، الثالث أن يكون وجودها خارجاً عن ماهياتها^(١). والحق هو الثالث وذلك يحصل بإبطال القسمين الأولين.

واعلم أن كل ما يدل على أن الوجود خارج عن الماهية فهو دليل على أن الوجود غير الماهية أما ليس ان كل ما دل على أنه غير الماهية فإنه يدل على أنه خارج عن الماهية^(٢) لأن جزء الشيء يكون مغايراً له مع أنه غير خارج عنه. فلنذكر في هذا الفصل ما يدل على أن الوجود غير الماهية وذلك من وجوه أربعة: الأول أن الوجود مشترك فيه بين الماهيات ولا شيء من خصوصية شيء من الماهيات التي هي أخص من الوجود بمشترك فيه بين الماهيات التي هي أخص منه فالوجود مغاير للماهيات، الثاني لو كان الوجود نفس الماهية لكان قول القائل الجواهر موجود مثل قوله الجوهر جوهر، وبالجملة لا يكون الحمل والوضع هاهنا إلا في اللفظ ولما لم يكن كذلك علمنا أن الوجود مغاير للجوهرية.

فإن قيل إذا قلنا الجوهر موجود أفادنا أن المتصور في العقل موجود محصل في الخارج وذلك لا يقتضي أن يكون كونه محصلاً في الخارج زائداً عليه بل يقتضي أن يكون كونه محصلاً في الخارج ممتازاً عن كونه متصوراً

(١) باعتبار المطابقة والتضمن والالتزام أو اللزوم. انظر الإحكام للآمدي ١٧/١.

(٢) قضيتان الأولى كلية موجبة والثاني كلية سالبة قد يبدو لأول وهلة أن موضوعهما ومحمولهما واحد، لكنما الرازي يستعمل في موضوع الأولى لفظ «خارج» وفي محمولها «غير» وفي موضوع الثانية «غير» ومحمولها «خارج» وهكذا فإن موضوع الأولى محمول الثانية ومحمول الأولى موضوع الثانية وهذا يسمى في المنطق بالاستدلال المباشر بطريق «العكس المستوي» إلا أن الفارق أن الكلية الموجبة فيه لا تنمكس إلى كلية سالبة بل إلى جزئية موجبة! إلا اللهم إذا اعتبرنا أن قول الرازي «ليس أن كل... قضية جزئية سالبة».

في الذهن ثم هو معارض بأمرين: الأول إنه إذا قيل واجب الوجود واجب الوجود كان هذراً من الكلام^(١) وإذا قيل واجب الوجود موجود كان مفيداً مع أن الحكماء ينكرون أن يكون وجود واجب الوجود زائداً عليه. الثاني أن قولنا: الليث أسد مفيد وقولنا: الليث ليث هذراً مع أنه لا يجب أن يكون له بحسب كل اسم صفة فكذا ها هنا.

فنعول أما الأول ففيه تسليم المطلوب لأننا لا ندعي أن الوجود أمر زائد على كونه محصلاً في الخارج بل ندعي أن تحصله في الخارج أمر زائد على مفهوم جوهريته وأنتم قد ساعدتم على ذلك. وأما حل المعارضة الأولى فإن عني بواجب الوجود المستغني عن السبب فهذا المفهوم أمر سلبى فحيث أن يكون الوجود مغايراً له إذ هوية الثبوتية مغايرة للوصل السلبى الاعتباري وان عني بواجب الوجود الموجود الذي استغنى عن السبب فحيث لا يتنظم الحمل والوضع بل يتنزل منزلة قول القائل الموجود الواجب موجود، ومعلوم أنه لا فائدة فيه. وأما الثانية فحلها أن الأسمي المترادفة إنما يصح حملها بعد الوضع اللغوي ولو قدرنا عدمها لم يصح وأما قولنا الجوهر موجود فهذا الحمل والوضع ثابت وان لم يوجد شيء من اللغات ولذلك إذا برهننا على أن المثلث موجود لم يكن برهاننا على اللفظ بل على المعنى. الثالث أن الوجود غني عن التعريف والماهية غير غنية في خصوصياتها عن التعريف فالوجود غير الماهية^(٢). الرابع أن الوجود مقابل للعدم وقابل للقسمة بالوجوب والإمكان وخصوصيات الماهيات غير قابلة لهذه الأحكام فالوجود متغاير للخصوصيات.

(١) هذير كلامه كفرح كثر في الخطأ والباطل، والهذير محرّكة الكثير الرديء أو سقط الكلام في منطقته، القاموس ١٦٥/٢.

(٢) استدلال الرازي هنا مؤلف من مقلبتين الأولى كلية موجبة والثانية كلية سالبة الحد الأوسط فيهما واحد وهو المحمول فيهما فهو اذن قياس من الشكل الثاني ورموزه هكذا:

ك و

ص و

ص ك

حيث ك = الحد الأكبر، و = الحد الأوسط، ص = الحد الأصغر.

الفصل الرابع في بيان أن الوجود خارج عن الماهية^(١)

أعلم أن البراهين التي يمكن ذكرها في هذا المطلوب منها ما يبتنى

(١) عرض الإيجي في «المواقف» للمذاهب المختلفة في مسألة «الوجود نفس الماهية أو جزؤها أو زائد عليها» فجعلها ثلاثة:

الأول: للشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري، أن الوجود نفس الحقيقة في الكل، أي في الواجب والممكن.

الثاني: مذهب الحكماء أنه نفس ماهية الواجب وإن زاد في الممكن.

الثالث: أن الوجود زائد في الواجب والممكن... .

راجع تفصيل هذه المذاهب في «المواقف» ص ٤٨ - ٤٩. أما الأشعري فإنه لم ينقل ذلك عنه صريحاً، وقد أسنده إليه أتباعه كأبي منصور البغدادي، والرازي صرح بذلك في كتاب الإشارة والأربعين في أصول الدين ونهاية العقول وكذلك الإيجي في «المواقف» كما سبق، إلا أن التفازاني يتحفظ في هذه النسبة في شرح المقاصد فيقول: المنقول عن الشيخ الأشعري أن وجود كل شيء عين ذاته وليس الوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الموجودات بل الاشتراك لفظي» (أنظر كتاب الدكتور محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ١٦٦ - ١٦٧).

أما المذهب الثاني فهو مذهب الفارابي في «عيون المسائل وفصوص الحكم» ورسالة في إثبات المفارقات والتعليقات، ومذهب ابن سينا أيضاً - كما تقدم - في الشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات، والمباحثات. وقد قال أرسطو قبلهما: «فأما الماهية فغير موجودة للقديم لأنه ليس بذئ هبولى» (مقالة اللام لأرسطو ضمن «أرسطو عند العرب» للدكتور بدوي ص ٨). وهذا المذهب أيضاً هو مذهب المعتزلة في بعض المنقولات عنهم.

وأما المذهب الثالث وهو أن الوجود له معنى واحد في الواجب والممكن وهو أيضاً زائد عليهما جميعاً فهو كما يقول الرازي في «نهاية العقول» - رأي طائفة عظيمة من المتكلمين وذكر منهم أبا هاشم الجبائي من المعتزلة وأصحابه (راجع المرجع السابق ص ١٦٨ - ١٦٩).

وحاول الدكتور الزركان أن يؤرخ لرأي الرازي في هذه المسألة فرأى أنه توقف في ابتداء حياته العلمية فيها في كتاب «الإشارة في علم الكلام» واستمر معه هذا التوقف مدة طويلة كما في كتاب «الخمسين في أصول الدين» ثم وقف في أواسط حياته مع قول أبي هاشم فنصر مذهب في أربعة من أهم كتبه: المباحث المشرقية والملخص في أصول الدين وشرح الإشارات ونهاية العقول... حتى إذا ألف كتاب «المحصل» وهو من كتبه المتأخرة - عاد إلى مذهب الأشعري، من أن الوجود ليس وصفاً مشتركاً بين الموجودات وإلى أن وجود الله عين ماهيته وهو مذهب أيضاً في تفسير سورة الأنعام من التفسير الكبير ١٢/١٧٣ الذي يُظن أن الرازي قد كتبه بين سنتي ٥٩٥ و ٦٠١ هـ. ثم عاد في أواخر كتبه إلى تأييد المذهب المنسوب إلى أبي هاشم، كما في «المعالم في أصول الدين» و«المطالب العالية» الذي أشار فيه إلى أنه بذل رأيه في هذه المسألة.

=

على كون الوجود مشتركاً ومنها ما لا يبتنى على ذلك . فلنذكر أولاً ما لا يبتنى عليه وذلك من خمسة أوجه :

الأول أنه يصح منا أن نعقل الماهية ونشك في وجودها والمشكوك ليس نفس المعلوم ولا دَاجِلاً فيه فإن قيل هَبْ أن الماهية لَمَّا أمكن تعقلها عند عدمها الخارجي وجب أن تكون مغايرة لوجودها الخارجي لكن يستحيل أن تعقل الماهية عند عدمها في الذهن فكيف يلزم من هذه الحجة أن يكون الوجود الذهني زائداً على الحقيقة فنقول لأنه يمكننا أن نعقل الماهية عندما نشك في أنه هل لذلك المعقول وجود في الذهن أم لا ولذلك فإن كثيراً من الناس يزعمون أن التعقل عبارة عن تعلق القوة العاقلة بالمعقول من غير أن يكون للمعقول حصول في الذهن إلى أن يثبت ذلك بالبرهان فثبت أن الماهية قد تُعقل عندما يشك في وجودها الذهني فاستمر البرهان فيه فالحاصل أن الوجود الذهني وإن كان لازماً للشعور ولكنه غير لازم في الشعور . وأيضاً فلأن الماهية التي توجد في الأعيان ولا تكون معقولة لعاقلة فحقيقتها حاصلة ووجودها الذهني غير حاصل وذلك ينتج المطلوب فإن قيل حجتكم معارضة بالوجود فإننا نتصور حقيقته ونشك في حصوله في الأعيان فيلزم أن يكون للوجود وجود فنقول الشك في الشيء على ضربين فإنه تارة يكون ذلك شكاً في ثبوت أمر له وتارة يكون شكاً في ثبوته لأمر والشك في الوجود ليس شكاً في ثبوت وجود آخر له فإن الوجود يمتنع وصفه بالوجود والعدم أما بالوجود فلأن الوجود لو اتصف بوجود آخر لافترض^(١) ما هناك أمور ثلاثة : الأول الماهية وهي قابلة غير مقبولة . الثاني الوجود الأول وهو مقبول للماهية وقابل

= ثم انتهى الدكتور الزرکان إلى القول : «إلا أن باستطاعتنا أن نقول : إن رأي الرازي الحقيقي هو أن مثل هذه المباحث لا تنتهي إلى نتيجة مقنعة لأن الذات الإلهية فوق كل التصورات الإنسانية . والدليل على ما أقول هو أن ابن تيمية قد نقل عن الرازي أنه قال في كتاب «أقسام اللذات» (الذي ألفه سنة ٦٠٤ هـ) : إن العلم بالذات عليه عقدة وهي «هل الوجود هو الماهية أو زائد على الماهية . . (ثم قال) من الذي وصل إلى هذا الباب أو ذاق من هذا الشراب»؟ (موافقة صحيح المنقول لابن تيمية ٩١/١) - راجع فخر الدين الرازي للدكتور الزرکان ص ١٧٠ - ١٧٤ ، والمطالب العالية للرازي ٢٩٠/١ - ٣١١ .

(١) في نسخة : لاقترن .

للوجود الآخر. الثالث الوجود الآخر ولا بد من إثبات هذه المراتب الثلاث بحيث لا يكون بينها شيء آخر سواء تسلسلت أو لم تتسلسل إذ لو لم توجد فيها هذه الأمور متلاقية لم يكن شيء منها موصوفاً بالآخر.

فنقول مقبولة الوجود الأول للماهية إما أن تتوقف على الوجود الثاني أو لا تتوقف فإن لم تتوقف أمكن أن يبقى الوجود الأول مقبولاً للماهية عند عدم الوجود الثاني فيكون وجود الوجود معدوماً والماهية موجودة هذا خلف وإن توقفت فهو محال بتقدير تسليمه يفيد المطلوب أما وجه استحالته فلأمرين: أما الأول فلأن الوجود الأول والثاني متشاركان في الحقيقة وليس أن يكون أحدهما حالاً في الآخر أولى من العكس فيؤدي إلى حلول كل واحد منهما في الآخر وإلى حلولهما في الماهية وإلى اجتماع المثليين وإلى كون الشيء الواحد موجوداً مرتين وأن تكون الموجودات الكثيرة موجودةً واحداً وإن يكون الواحد حالاً في مجلين وكل ذلك محال. وأما الثاني فلأنهما لهما تساوي في الماهية والوجود الثاني ويفيد الوجود الأول استعداد الحلول في الماهية فوجب أن يكون الوجود الأول مفيداً لنفسه هذا الاستعداد إذ الأشياء المتفقة في النوع متساوية في الأحكام.

وأما بتقدير التسليم فلأن كون الوجود عارضاً للماهية لازم من لوازم الوجود وهذا اللازم مُعَلَّل بالوجود الثاني فإذا استحيل انفكاك الوجود الأول عن الوجود الثاني لكنه مع الوجود الثاني غير قابل للعدم فلم يكن ممكن الوجود والعدم فَظَهَرَ أن الوجود يمتنع وصفه بالوجود والعدم. فإذا الشك في أن الوجود هل هو ثابت ليس شكاً في ثبوت وجود آخر له بل هو شك في أنه هل هو ثابت لماهيته أم لا وذلك يقتضي أن يكون مغايراً لذلك الأمر الذي هو ثابت له وهذا هو الذي تمسكنا به ابتداءً في إثبات هذا المطلوب.

وأما الشك الثاني في الماهيات فلا يمكن أن يكون شكاً في ثبوتها لشيء آخر لأننا نفرض الكلام في ماهية قائمة بنفسها حتى لا ينقح فيه هذا الاحتمال وبتقدير تسليم ذلك يحصل الغرض أيضاً لأن الشك في ثبوت الماهية للوجود يقتضي مغايرتها للوجود. الثاني أن الشيء الممكن من حيث هو

موجود غير قابل للعدم وما لا يقبل العدم لا يكون موصوفاً بإمكان الوجود والعدم وهو أيضاً حال كونه معدوماً^(١) غير قابل للوجود فإذا الذات بشرط الوجود والعدم يستحيل أن يعرض له الإمكان والذات موصوفة بالإمكان فإذا للذات اعتبار مغاير للوجود والعدم ويكون ذلك الاعتبار معروضاً لهاتين الحالتين فيكون الإمكان عارضاً له بالنسبة إلى الوجود والعدم.

فإن قيل هذا إنما يلزم إذا سلمنا لكم أن الإمكان يتحقق للشيء حال وجوده بالنسبة إلى وجوده ونحن لا نقول بذلك بل نقول إن الإمكان يتحقق حال وجوده بالنسبة إلى الزمان المستقبل فنقول الحادث لا بد أن يكون ممكناً فلا يخلو إما أن يكون ذلك الإمكان يتحقق حال وجوده بالنسبة إلى تلك الحالة أو يقال إنه قبل وجوده كان ممكناً بالنظر إلى المستقبل فإن كان الأول فقد سلمتم أن الإمكان قد تحقق بالنسبة إلى الوجود الحالي وفيه حصول المطلوب وإن كان الثاني فقبل حصول الوجود كان محكوماً عليه بالإمكان فهو مغاير للوجود الذي لم يكن محكوماً عليه بالإمكان. الثالث أن الوجود مُفاد والماهية غير مُفادة فالوجود غير الماهية وتحقيق الحق في أن الماهية مفادة أو غير مفادة سيأتي. الرابع الفصل^(٢) لا يكون علة لماهية الجنس وإلا لم يكن مقسماً له وهو سبب لوجود حصة النوع منه لتمييز عن الخاصة التي هي غير مقومة لطبيعة النوع فالوجود غير الماهية. الخامس العلة متقدمة على المعلول في الوجود وغير متقدمة عليه في الماهية فالوجود مغاير للماهية وتحقيق الحق فيه سيأتي.

فأما الأدلة الدالة على أن الوجود بعد أن ثبت أنه مشترك بين الماهيات

(١) في نسخة: بشرط كونه معدوماً.

(٢) اصطلاح منطقي، والفصل إحدى الكليات الخمس. وقد عرفه الجرجاني بأنه: «كلي يحمل على الشيء في جواب: أي شيء هو في جوهره؟ كالناطق والحساس...» التعريفات ص ٢١٤. وهو تعريف ابن سينا الوارد في «النجاة» ص ٤٨ والغزالي في «معيان العلم» ص ١٠٢ ويعرفه الأمدى في المبين بأنه «عبارة عن ما يقال على كلي واحد قولاً ذاتياً كالناطق بالنسبة للإنسان» المبين ص ٣٢٠ (من المصطلح الفلسفي...) وانظر منطق أرسطو بتحقيق بدوي ١٠٧٢/٣ - ١٠٨٥.

لا يجوز أن يكون جنساً لها فهي ستة أمور: الأول: لو كان الوجود جنساً لكانت الأمور المتخالفة الداخلة فيه إنما يمتاز بعضها عن البعض بفصول مقومة ضرورة كون جهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز وما به الإمتياز يجب أن يكون موجوداً فإن ما ليس بموجود لا يميز موجوداً عن موجود فإذا الفصل يكون مشاركاً للنوع في ماهية الجنس فيستدعي فصلاً آخر والكلام فيه كالكلام في الأول فيحتاج كل فصل إلى فصل آخر لا إلى غاية. الثاني: أن الفصل خارج عن ماهية الجنس وإلا لم يكن مقسماً له وعلة لوجوده وإلا فلا يكون بينه وبين العوارض فرق فلو كان الوجود جنساً لكان لأنواعه فصول ولكانت تلك الفصول أسباباً لوجود الجنس فيكون للوجود وجود آخر وهو محال. الثالث: لو كان الوجود جنساً لكان امتياز الواجب عن الممكن بفصل فيكون الواجب مركباً من الجنس والفصل فيكون الواجب متعلقاً بجزئيه فيكون لولا الجزء ان لم يكن الواجب موجوداً فيكون الواجب لذاته ليس واجباً لذاته هذا خلف. الرابع: الوجود مقول على ما تحته لا بالتساوي إذ الواجب أولى بالوجود من الممكن والجوهر من الممكنات أولى بالوجود من العرض وكل ما كان محمولاً على ما تحته لا بالتساوي لم يكن جنساً لما تحته إذ يمتنع التفاوت في الماهية ومقوماتها. الخامس: الوجود في نفسه إن كان مستقلاً بذاته وهو محمول على العَرَض وما كان جزؤه جوهرًا^(١) فهو جوهر فوجب أن يكون العرض جوهرًا هذا خلف وإن كان غير مستقل بذاته وهو محمول على الجوهر وما كان متقومًا بالعرض كان عَرَضاً فالجوهر عَرَض هذا خلف. السادس: إذا تعقل الذات وأخطر شيء من ذاتياتة بالبال امتنع أن يبقى ذلك الذاتي مجهول الثبوت لتلك الذات وها هنا مع خطور الماهية بالبال لا نعرف أنها موجودة إلا ببرهان فعلنا أنه غير داخل في الذات^(٢).

(١) في نسخة: الثبوت.

(٢) القول بأن الوجود ليس جنساً بل هو فوق الأجناس ولذا فالوجود لا ينبغي أن يدرك بالتواطؤ يعود إلى أرسطو في «ما بعد الطبيعة» - أنظر الموسوعة الفلسفية للدكتور عبد الرحمن بدوي (٢/٢٢٦). ويقول ابن سينا في المباحثات: «الوجود لا يدخل في المفهومات البتة =

وأما المنكرون لكون الوجود زائداً على الماهية فقد احتجوا بأمور ثلاثة: أولها: لو كان الوجود زائداً على الماهية لصح أن تعقل الماهية حاصلة محققة مع الذهول عن وجودها أو يعقل وجودها مع الذهول عنها فإن من المستحيل أن يتوقف كل واحد منهما على صاحبه لكن التالي محال فالمقدم مثله. وثانيها: لو كان الوجود زائداً فذلك الزائد إما أن يكون ثابتاً وإما أن لا يكون ثابتاً فإن لم يكن ثابتاً فهو ليس بزائد وان كان ثابتاً كان ثبوته زائداً عليه فيؤدي إلى التسلسل. وثالثها: لو كان الوجود صفة زائدة على الذوات كانت الذوات قابلة لها وهذا القبول ليس بحسب الفرض العقلي فقط فإن اتصاف الماهية بالوجود أمر محقق في نفسه لكن كل ما كان قابلاً لصفة فلا بد أن يكون له تعيين وتحصل حتى يقبل غيره فإن ثبوت غيره له فرع على ثبوته في نفسه وذلك التحصل هو الوجود فيلزم كون الذات موجودة قبل اتصافها بالوجود هذا خلف.

والجواب عما تمسكوا به أولاً من وجهين: أحدهما أنه لا يلزم من كون الوجود مغايراً للماهية صحة أن يعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر فإن حصول الجسم في الحيز زائد على ذاته مع أنه لا يعقل الواحد منهما إلا مع الآخر وأيضاً فإن كل واحد من المضافين لا يعقل من حيث هو مضاف إلا إذا عقل المضاف الآخر. وثانيهما أن ذلك مغالطة لأن الوجود ليس إلا كَوْن الماهية مُحَصَّلة في الخارج فإذا عقلنا الماهية مُحَصَّلة في الخارج فقد اندرج في ذلك تعقل الوجود فكيف يلزم مع ذلك جواز تعقل ذلك مع الذهول عن الوجود.

نعم ربما يتوهم لزوم هذا الكلام على من جعل الوجود علة تحصل الماهية فأما أن يتوهم لزومه على من يجعل نفس التحصل في الخارج هو الوجود فهو بعيد. والجواب عما تمسكوا به ثانياً أن نقول: الثابت ينقسم إلى

= دخول مقوم أي حد، فإن دخل في مفهوم شيء ففي مفهوم الأول فقط، والجنس لا يدخل في مفهوم ماهية واحدة فقط بل في أكثر من ماهيتين - أرسطو عند العرب - بدوي ص ١٦٠ - وانظر الإشارات والتشبيهات له ٤٧٧/٣ - ٤٧٩.

ما لا مفهوم له وراء كونه ثابتاً وإلى ماله مفهوم آخر وراء كونه ثابتاً فإن كان له مفهوم وراء كونه ثابتاً فحينئذ كان الثبوت زائداً عليه وإن لم يكن له مفهوم وراء الثبوت لم يجب أن يكون الثبوت زائداً عليه . فإن قالوا: الوجود يمكن أن يُتصوّر ويُشكَّ في أنه هل هو ثابت في الأعيان أم لا فيلزم أن يكون للوجود وجود آخر فالجواب عنه ما سبق بالاستقصاء فهي والجواب عما تمسكوا به ثالثاً أنه من الجائز أن يكون تعيّن حقيقته كافياً في صحة هذه القابلية وسيأتي تحقيق ذلك في الفصل الذي يليه .

الفصل الخامس في أن وجود واجب الوجود هل هو زائد عليه أم لا^(١)

أعلم أن المذاهب الممكنة في وجود واجب الوجود لا تزيد على هذه الاحتمالات الثلاثة فإن وجوده لا يخلو: إما أن يكون مساوياً لوجود الممكنات في مفهوم كونه وجوداً أو لا يكون فإن لم يكن كان قول الوجود عليهما باشتراك الاسم وإن اتحد المفهوم في الموضوعين فلا يخلو إما أن يكون ذلك المفهوم مقارناً لماهية أخرى في حق واجب الوجود أو لا يكون مقارناً لماهية أخرى بل يكون وجوداً قائماً بنفسه فظهر بهذا التقسيم أن الاحتمالات في هذا الباب لا تزيد على هذه الثلاثة .

أحدها أن نقول الوجود مقول على الواجب والممكن باشتراك الاسم .
وثانيها أن نقول الوجود مقول عليهما باشتراك الاسم وهو مع ذلك غير مقارن في حق الواجب لماهيته وحقيقته .
وثالثها أن نقول الوجود غير مقول عليهما باشتراك الاسم وهو مع ذلك مقارن لماهية غيره .

(١) راجع «مسألة: الواجب لذاته لا يكون وجوده زائداً على ماهيته» في محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» للرازي ص ٩٦ . وكذلك «مسألة: الواجب لا يكون وجوده زائداً عليه ومسألة الوجوب بالذات لا يكون مشتركاً بين اثنين» في المرجع السابق: ٩٧ - ٩٨ .
وانظر رأي الرازي في المسائل نفسها في «معالم أصول الدين» ص ٢٩ - ٣٠ . وكلام الإيجي في المواقف ص ٥٠ - ٥١ .

فأما الإحتمال الأول وهو كون وجوده مخالفاً لوجود الممكن فهو باطل بالدلائل المتقدمة في أن الوجود مشترك بين الموجودات^(١). وأما الاحتمال الثاني وهو أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن في مفهوم كونه وجوداً وهو مع ذلك غير مقارن لماهيته فهو مذهب الجمهور من الحكماء وهو عندنا باطل وإذا بطل هذان الاحتمالان لم يبق إلا الثالث.

والذي يدل على بطلان الاحتمال الثاني وجوه أربعة: الأول هو أن مفهوم الوجود من حيث هو وجود مغاير لمفهوم كونه مقارناً لماهية أخرى أو غير مقارن لها ولكنه مع ذلك لا يخلو عن المجردية أو اللامجردية معاً. فلا يخلو إما أن يكون الوجود لكونه وجوداً يقتضي أحد هذين القيدين أو لا يقتضي فإن اقتضى أحد هذين القيدين فإما أن يقتضي التجرد عن الماهية أو العروض للماهية. فإن اقتضى التجرد عن الماهية فكل وجود يجب أن يكون غير مقارن للماهية فوجود الممكنات غير عارض لماهياتها هذا خلف^(٢) وإن اقتضى العروض للماهية وجب أن يكون كل وجود عارضاً للماهية فوجود واجب الوجود أيضاً عارض للماهية. وقيل إنه ليس كذلك هذا خلف وأما أن قيل أن الوجود لا يقتضي العروض ولا اللاعروض فلا يصير عارضاً تارة ولا لعارضاً أخرى إلا بسبب منفصل من خارج فلا يصير وجود واجب الوجود مجرداً عن الماهية إلا بسبب فلا يكون وجود واجب الوجود بذاته واجب

(١) في نسخة: وأما الاحتمال الأول وهو كون الوجود مقولاً عليهما باشتراك الاسم فقد أبطلناه.
(٢) الخلف اصطلاح عند المناطقة يقصد به: القياس الاستثنائي الذي يقصد فيه إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، (كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ٤٨٢/١ والمبين للامدي ص ٣٣٤)
وعند ابن سينا «قياس الخلف هو الذي تبين فيه المطلوب من جهة تكذيب نقيضه فيكون هو بالحقيقة مركباً من قياس اقتراني ومن قياس استثنائي مثاله: إن لم يكن كل (أب) فليس كل (أب) وكل (ج ب) فهذا قياس اقتراني من شرطية متصلة وحملية ينتج: إن لم يكن كل (أب)، فليس كل (أر). ثم تجعل النتيجة مقدمة، وتستثنى نقيض تاليها فتقول: إن لم يكن كل (أب) فليس كل (أر) لكن كل (أر) وهو نقيض التالي ينتج نقيض المقدم وهو أن كل (أب)، (النجاة ص ٩٠).

والمقصود بقوله «فوجود الممكنات غير عارض لماهياتها هذا خلف» أي أنه يخالف ما هو مفترض أولاً من أن الممكن وجوده عارض لماهيته.

الوجود بذاته بل بسبب من خارج هذا خلف .

وهذا الكلام قد بلغ في القوّة والمثانة بحيث لا يمكن توجيه شكٍ مُخِيلٍ عليه، ولكنني أذكر فصلاً ذكره الشيخ في «المباحثات»^(١) والفارابي في «التعليقات» ربما يتوهم كونه دافعاً لما ذكرناه ثم نبين أنه ليس الأمر كذلك .

قال الوجود الذي هو ماهية الحق تعالى هو الواجبية وليست الواجبية وجوداً لا يمكن أن يستحيل بل هو الذي يجب وجوده فإنه لو كانت الواجبية وجوداً لا يمكن أن يستحيل لم يخل الحق سبحانه وتعالى من أن يكون هو ذلك الوجود ويلزمه أن لا يستحيل فيكون كل وجود يلزمه ذلك أو^(٢) يكون وجوده مؤلفاً من الوجود ومما قرن به فيكون مركب الماهية فإذا هو الذي يجب وجوده فتكون إذا الواجبية هي ماهيته فإن عنى بالوجود ذلك المجرد فلا مشاركة فيه وإن عنى به ما يقابل العدم ويقع فيه الشركة فذلك من لوازم واجبيته فتكون ماهيته يجب لها الوجود أي هذا الوجود الذي هو مشترك فيه فيكون هذا الوجود من حيث هو كذا من لوازم ماهيته وكيف لا ونقول يجب لها الوجود كما نقول يجب للمثلث مساواة الزوايا للقائمتين ثم لا تكون تلك الماهية مثل الإنسانية وغيرها حتى يقال إنه يستحيل وجود لازمها إلا بعد وجودها لأن اللوازم الغير المقومة مَعْلُولة للماهية وما لم توجد العلة لم يوجد المعلول ثم كيف يكون مثلاً للإنسانية وجود قبل الوجود حتى يكون علة لذلك الوجود المعلول الذي هو الوجود قال فإن هذا إنما يستحيل في ماهيات لا وجوب لها ولا وجود إلا لازماً فأما الماهية التي هي الواجبية التي معناها أنها يجب لها الوجود من ذاتها فهي معنى الاسم له ويلزمه الوجود المشترك ويعرف

(١) سبقت الإشارة إلى أن الدكتور عبد الرحمن بدوي نشره ضمن كتابه «أرسطو عند العرب» وهو مجموعة أسئلة وضع أغلبها بهمنيار بن المرزبان ووضع أبو منصور بن زيلة بعضها وبعضها الآخر وهو قلة من وضع غيرهما وأجاب عنها ابن سينا (راجع فهارس مؤلفات ابن سينا في العدد ٦/٥ من مجلة التراث العربي الصادرة في دمشق - ١٩٧١).

ولم أعر على هذا النص في «المباحثات». وفيه أنه سُئل ابن سينا عن الفرق بين الوجود والواجبية فقال: الوجود لا يقتضي امتناع مقارنة جواز العدم» ص ١٨٢ .

(٢) قوله «أو». عطف على قوله: «من أن يكون هو ذلك الوجود...» وهي قضية شرطية منفصلة.

ذلك بلوازمه كالقوى بل هويته أنه يجب وجوده كهوية القوى أنها بحيث يجب عنها أفعالها وليس لقائل أن يقول ماهية الحق هل توجد حتى يوجد لازماً فتصير علة للازمها فتصير علة للوجود فهي وجدت قبل أن وجدت لأنه يقال إن ماهيته موجودة لا بوجود يلحقها من خارج أي ليس هي كالإنسانية التي هي موجودة فإن لها وجوداً خارجاً عنها بل هي نفس الوجود بلا وجود ملبوس ولا يشاركها في ذلك شيء وهي نفس الواجبية وهي معنى بسيط وإن كان المعبر يعبر عنه بلفظ مُركَّب وان كان له وجودٌ مشترك فيكون ذلك لازماً له حتى يقال يجب له أو يوجد له الوجود بالمعنى العام فيكون ذلك لازماً لا يرفع عنه دائماً وهو له من وجوده الحق المعين بكونه موجوداً إذ جعل أنه موجود في أصله وماهيته فمثل سؤال التضعيف هل هو موجود أم لا؟ فسمح بأن له وجوداً أي بالمعنى العام على أنه لازم أو نوقش وقيل ليس هو بموجود على أن وجوده صفة لشيء هي فيه .

ثم بعد هذا ما شئت من موضع التفصيل والتحصيل والبحث الدقيق العميق الذي نسأل الله تعالى أن يوفقنا لبلوغ الغاية فيه فأقول: هذا الكلام على طوله لا يشفي العليل فإننا بيننا أن الأقسام لا تزيد على تلك الثلاثة ولا شك أن الوجود في الممكنات له مفهوم محصل^(١) فالواجبية التي جعلها ماهية الأول سبحانه وتعالى إما أن تكون مساوية في المفهوم والحقيقة بوجود هذه الممكنات أو لا تكون .

فأما القسم الأول فبيانه أولاً أنه يجب أن يكون الأول موجوداً مرتين إحداهما هذه الواجبية والثانية ما جعله لازم هذه الواجبية . وثانياً أنه لا يكون أحدهما أولى بالعارض من الآخر . وثالثاً أن الإشكال المذكور يعود بعينه في الوجود الذي يُفرض معروضاً فإنه يقال الوجود إن اقتضى التجرد عن الماهية فكل

(١) محصل أي إيجابي مقابل عديم ، والمحصلة بخلاف المعدولة (راجع الإشارات والتنبيهات ٢٨٤/١ - ٢٨٨) ويميز ابن سينا في «النجاة» بين الاسم المحصل كقولنا زيد والاسم المعدول وهو اسم محصل قرن بلفظ السلب» (ص ٤٩).

وجود كذلك وإن اقتضى اللاتجرد فكل وجود كذلك وإن لم يقتض أحد هذين القيدين فلا يتصف بأحدهما إلا بسبب خارجي وأما أن جعل مفهوم الأمر الذي سماه بالواجبية مخالفاً لمفهوم الوجود فلا تكون ماهية واجب الوجود هو الوجود بل أمراً مخالفاً للوجود. فإما أن يقال إن تلك الحقيقة المخالفة لهذا الوجود هي موجوديته فيكون وقوع لفظ الوجود عليه وعلى غيره باشتراك الاسم وقد أبطلناه أو يقال الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في المفهوم لازم لتلك الماهية فيكون قد جعل الوجود في حق واجب الوجود مقارناً لماهيته وهذا هو ترك لمذهبيهم بالكلية واختيار لما ذكرناه^(١) أو يقال تلك الحقيقة غير وجوده ولا الوجود لازم لها فيلزم نفي الوجود عن واجب الوجود تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً بل الإنصاف أن الذي ذكره الشيخ تصريح منه بأن وجوده سبحانه زائد على حقيقته كما اخترناه.

والوجه الثاني لفساد قول من يقول حقيقة واجب الوجود هي الوجود المجرد أن الجمهور قد اتفقوا على أن حقيقة الله غير معلومة للبشر والبراهين القاطعة قائمة على ذلك فلو كانت حقيقته هي الوجود بشرط سلبه عن الماهية وجب أن تكون حقيقته معلومة للبشر لأن الوجود أولى التصور والقيد السلبي أيضاً معلوم فالوجود المقيد بالقيد السلبي معلوم وحقيقته غير معلومة فإذا حقيقته مغايرة للوجود المقيد بالقيد السلبي.

والوجه الثالث أن كون الباري تعالى مبدأ لغيره إما أن يكون لوجوده بشرط التجرد عن الماهية أولاً بهذا الشرط فإن كان الأول لازم أن يكون القيد العدمي داخلاً في علة الموجود لأن التجرد قيد عدمي وهذا محال وأما أن لا يعتبر فيه هذا القيد بل لماهية الوجود وتلك الماهية حاصلة في الممكنات فوجب أن يكون وجود كل ممكن علة لوجود معلولات الباري وأن يكون الباري تعالى معلولاً لكل واحد من الممكنات هذا خلف.

(١) أي لما ذكره في أول الفصل عن الاحتمالات الثلاثة واختياره الثالث منها وهو أن الوجود غير مقول عليهما باشتراك الاسم وهو مع ذلك مقارن لماهية غيره.

والرابع أنهم اتفقوا على أن الوجود العيني نفس الكون في الأعيان
لأمانة الكون في الأعيان والكون في الأعيان أمرٌ إضافيٌ غير مستقل بالمعلومية
والمحكومية ولا يمكن الحكم عليه بأنه ثابت أو لا ثابت بل الحكم بهذه
الأمور إنما يتناول الماهيات على ما قرره فإذا كان الوجود كذلك فكيف صار
هو بعينه في حق واجب الوجود غنياً عن السبب مستقلاً بنفسه وبالجملة
فالعَرَض الذي بلغ في الضعف إلى أن لا يمكن تعقله وحده كيف صار ذاتياً
مستقلاً بنفسه بحيث يكون مبدأ لاستقلال كل مستقل هذا مما يقطع كل عاقل
بفساده .

ومما يقرر ذلك أن الشيخ لما حاول إثبات عرضية الوحدة في ثالثة
إلهيات «الشفاء» زعم أنها إن قامت وحدة مجردة لم تخل إما أن تكون مجردة
لا تنقسم وليس هناك طبيعة هي المحمول عليها بأنها لا تنقسم أو تكون هناك
طبيعة أخرى . والقسم الأول محال فإنه لا أقل من أن يكون هناك وجود ذلك
الوجود لا ينقسم هذا كلامه^(١) فأقول كما أن العقل حاكم بأن الوحدة لا تعقل
إلا محمولةً على شيء كذلك العقل حاكم بأن الوجود لا يعقل إلا محمولاً
على شيء فإن فرق بين هذين الموضعين بأن الوحدة أمر عديمي فلا يعقل إلا
إذا نسب إلى موضوع ثابت وأما الوجود فهو أمر ثبوتي فلا يكون محتاجاً إلى
الموضوع فالجواب أن الشيخ قد أبطل في بعض فصول هذه المقالة كون
الوحدة أمراً عديمياً فكيف يتأتى له هذا الكلام فهذا ما نقوله في الاحتجاج على
إبطال هذا القسم .

وأما الحكماء فإنهم احتجوا على أن وجوده سبحانه غير مقارن لماهية
غيره بأن قالوا لو كان الوجود مقارناً لماهيته لكان لا يخلو إما أن يكون تحقق
ذلك الوجود متوقفاً على تلك الماهية أو لا يكون فإن لم يتوقف كان ذلك

(١) عقد ابن سينا أيضاً في «النجاة» فصلاً «في أن الوحدة من لوازم الماهيات لا من مقوماتها»
برهن فيه أن طبيعة الوحدة عرضية ذلك لأن الوحدة غير ذاتية للجواهر بل لازمة لها .
وثانياً: لأن الوحدة معاقبة للكثرة في المادة . وثالثاً: لأنها مقولة على الأعراض .
ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

الوجود غنياً عن تلك الماهية فلا يكون عارضاً لها فيكون وجوداً موجوداً لذاته وبذاته فقط فلا يكون عارضاً لتلك الماهية وهذا هو المطلوب . وإن توقف تحقق ذلك الوجود على تلك الماهية كان محتاجاً إلى تلك الماهية وكل ما هو محتاج إلى غيره فهو ممكن لذاته فإذا الوجود من حيث هو ممكن وكل ممكن فله سبب فلذلك الوجود سبب وذلك السبب إن كان غير ماهية واجب الوجود كان لوجود واجب الوجود علة فلا يكون واجب الوجود واجب الوجود هذا خلف وإن كان سببه تلك الماهية والسبب متقدم بالوجود على المعلول لزم أن تكون الماهية متقدمة بوجودها على وجودها فتكون موجودة قبل أن تكون موجودة وذلك يقتضي أن تكون موجودة مرتين أيضاً يلزم التسلسل وأيضاً فبتقدير إمكان التسلسل لا يندفع الكلام لأننا نقول تلك الماهية إما أن تقتضي وجوداً أو لا تقتضي فإن اقتضت وجوداً لم يكن بين تلك الماهية وبين ذلك الوجود وجوداً آخر فتكون العلة غير متقدمة بالوجود على المعلول وذلك محال وإن لم تقتض الماهية وجوداً كان ذلك حكماً بأن ماهيته لا تقتضي الوجود بل وجوده إنما جاء من شيء آخر وذلك إنما يدخله في الممكنات ويخرجه عن الواجبات هذا تقرير كلامهم على أحسن الوجوه .

والجواب عنه من وجهين : أحدهما ان هذا معارض لماهيات الممكنات فإنها قابلة للوجود والعقل كما حكم بتقدم المؤثر على الأثر حكم بتقدم القابل على المقبول فإن الشيء ما لم يكن متقراً ثابتاً لا يثبت له غيره فإما أن نقول بأن تعين الماهية في كونها ماهية أما أن لا يكفي في قبول الوجود أو يكفي في ذلك فإن كان لا يكفي في ذلك لزم أن يتوقف قابلية الماهية للوجود على وجود آخر حتى تكون موجودة قبل أن تكون موجودة فيلزم ما ذكرتموه من المحالات . وإذا بطل ذلك فحينئذ يتعين القول بأن وجود الممكنات غير زائد على ماهياتها بل هي نفس ماهياتها فحينئذ يكون الوجود مقولاً على الماهيات الموجودة باشتراك الإسم وأما إن كان تعين الماهية في كونها ماهية يكفي في قابلية الوجود حتى لا يعتبر في تقدم الماهية وفي قابليتها للوجود كونها موجودة قبل كونها موجودة فلم لا يجوز أن يكفي تعين الماهية في كونها مؤثرة في

الوجود حتى لا يعتبر في تقدمها على الوجود في المؤثرية كونها موجودة قبل كونها موجودة وبالجملة فإما أن نقول وجود الممكنات نفس حقائقها أو نقول إنه زائد على حقائقها فإن كان الحق هو الأول لم يكن الوجود مشتركاً بين الأشياء وإذا جاز ذلك في وجود الممكنات جاز ذلك أيضاً في وجود الباري واندفع الإشكال أصلاً وإن جعلنا وجود الممكنات أمراً مشتركاً كان وجودها أمراً زائداً على ماهياتها وماهياتها تكون قابلة لتلك الوجودات ولا بد أن تكون الماهية كافية في هذه القابلية وإلا لزم التسلسل وإذا كانت كافية في هذه القابلية فلتكن كافية في المؤثرية في الوجود حتى لا يلزم من كون الماهية علة للوجود تقدمها بالوجود على الوجود. وثانيهما أن نقول: أجزاء الماهية علة لقوام الماهية وليس ذلك التقدم تقدماً بالوجود وإلا لكانت الماهية موصوفة بالوجود عند فرضنا إياها مجردة عن الوجود فإن اعتذروا عنه بأن تقدم أجزاء الماهية على الماهية أيضاً بالوجود لا على معنى أن هذا الاعتبار لا يتحقق إلا عند تحقق الوجود بل على معنى أن هذا التقدم إنما يتحقق عند اعتبار الوجود وإن لم يكن الوجود حاصلًا فإننا إذا قلنا الاثنان متقدمان^(١) على الأربعة في الوجود فلا نعني به أنهما موجودان وأحدهما متقدم بوجوده على الآخر وإلا لكان الشك في وجودهما الخارجي شكاً في هذا التقدم بل نعني به أنهما ماهيتان متى وجدتا لزم هذا التقدم وهذا الحكم صحيح حال ما لا يكون الواحد منهما موجوداً فكذلك أجزاء الماهية سابقة بالوجود على الماهية على معنى أنهما متى وجدتا كان الوجود للجزء قبل كونه للكل هذا غاية ما يمكن أن يُتمحل من جانبهم وهو باطل من وجوه خمسة:

الأول وهو أن الماهية مقتضية للإمكان سواء جعلناه وصفاً عديمياً أو وجودياً فاقترضاؤها للإمكان يستحيل أن يكون بشرط الوجود وإلا لزم أن يكون الإمكان متأخراً عن الوجود وذلك محال فإذا اقتضاء الماهية للإمكان وتقدمها عليه لا بالوجود وذلك هو المقصود.

(١) في نسخة: متقدم.

الثاني: وهو أن كون جزء الماهية بحال لو كان موجوداً كان وجوده سابقاً على وجود كله هذا حكم حاصل له قبل الوجود وهو من عوارض ذلك الجزء فيكون معلولاً لذلك الجزء فيكون اقتضاء ذلك الجزء لهذا الوصف لا بشرط الوجود وذلك يوجب ما قلناه .

الثالث: وهو أن الماهية التي نوعها في شخص^(١) واحد يكون تشخصها من لوازم حقيقتها فإقتضاء تلك الحقيقة لتلك الشخصية لا يخلو إما أن يكون بشرط الوجود فيكون وجوده سابقاً على شخصيته فيكون وجودها الخارجي مطلقاً غير متعين وهو محال أو لا يكون بشرط الوجود فلا يكون تقدم الماهية على تلك الشخصية بالوجود .

الرابع: أن الماهية إذا تشخصت فالقابل لذلك التشخص أما أن يكون هو نفس الماهية فقط أو بشرط تشخصها والثاني يوجب التسلسل فالحق هو الأول فتكون الماهية من حيث هي هي كافية في قبول التشخص وإذا جاز ذلك فليجوز كونها كافية في المؤثرية في الوجود .

الخامس: أن الجنس علة لقوام النوع ويستحيل أن تكون هذه العلية لأجل أنهما إذا وجدا كان الجنس في الوجود سابقاً على النوع وإلا لزم أن يكون الجنس يوجد أولاً ثم يصير نوعاً ولو كان كذلك لم يكن الفصل سبباً لقوام حصة النوع من الجنس^(٢) فحيث لا يتميز الفصل عن الجنس وذلك

(١) الشخص عند أهل المنطق: «مثل زيد وعمرو وهذا الفرس وذاك الحمار وربما سموه العين» (مفاتيح العلوم للخوارزمي، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب ص ٢١٥) وقال ابن سينا في النجاة: «الصورة الإنسانية والماهية الإنسانية طبيعة لا محالة يشترك فيها أشخاص النوع كلها بالسوية، وهي بحدّها شيء واحد، وقد عرض لها أن وجدت في هذا الشخص وذلك الشخص فتكررت وليس لها ذلك من جهة طبيعتها الإنسانية» (ص ٢٠٨) وقال في الشفاء: «الشخص إنما يصير شخصاً بأن يقترن بطبيعة النوع خواص عرضية لازمة وغير لازمة وتعين له مادة مشار إليها» وقد غلب إطلاق لفظ «شخص» على الإنسان (أنظر المعجم الفلسفي - ص ٦٨٩/١). ويقسم الإمام الغزالي رحمه الله الموجودات إلى: موجودات شخصية معينة وتسمى أعياناً وأشخاصاً وجزئيات. وإلى أمور غير متعينة، وتسمى الكليات والأمور العامة (معيار العلم ص ٩٣).

(٢) باعتبار أن الفصل هو الذي يجعل النوع متميزاً عن الجنس. فقولنا مثلاً «ناطق» في تعريف =

محال فثبت أن هذا التقدم ليس كما قالوه من أن الجنس والنوع إذاً وجدوا كان وجود الجنس سابقاً على وجود النوع وإذا عرفت ذلك فهذه الوجوه كلها تدل على أن تعيين الماهية من حيث هي هي كافٍ في الاقتضاء والتأثير إذا جاز ذلك سقطت حججهم وبطلت دعواهم .

فإن قالوا فإذا كنت لا تعتبر وجود الماهية في كونها مؤثرة في الوجود يلزمك تجويز كونها مؤثرة في الوجود عند كونها معدومة وذلك محال قلنا إن هذه مغالطة ركيكة وذلك لأن اعتبار الماهية مغاير لاعتبار وجودها وعدمها ونحن أسندنا الوجود إلى تلك الحقيقة من حيث هي هي لا من حيث أنها معدومة والذي يدل على ما قلناه أمران :

الأول وهو أنهم زعموا أن الماهية إذا شرط فيها الوجود أو العدم لا يعرض لها الإمكان بل الأمكان إنما يعرض لها من حيث هي هي فكما لا يلزم من إسقاط الوجود عن درجة الاعتبار في كون الماهية معروضة للإمكان إدخال العدم فيه فكذلك لا يلزم في مسألتنا .

الثاني أن الماهية قابلة للوجود لا بشرط وجود آخر ثم لا يلزمهم أن يجعلوا القابل للوجود ماهية معدومة حتى يقال الماهية حال عدمها تكون موصوفة بالوجود فكذلك ها هنا لم نجعل المؤثر في الوجود هو الماهية المعدومة حتى يلزمنا أن تكون مؤثرة حال كونها معدومة بل المؤثر نفس الماهية فظهر بهذا فساد قولهم .

وأعلم أنا قد استخرجنا لهم شبهة أخرى وهي أنه لو كان الوجود زائداً على الماهية لكان الوجود ممكناً على ما تقرّر فيما سبق وذلك الإمكان لا يخلو إما أن يكون ثابتاً لنفس الوجود أو للماهية بالنسبة إلى الوجود والأول محال لما بينا أن الوجود يمتنع اتصافه بالوجود والعدم فلا يعرض له إمكان الوجود والعدم وأما الثاني فإنه يقتضي أن يكون نسبة الماهية إلى الوجود بالإمكان

= النوع الذي هو «الإنسان» هو فصل يميزه عن باقي أفراد «الحيوان» الذي هو جنس أعلى للنوع الذي هو «إنسان» .

فيستحيل إذاً أن تكون نسبتها إليه بالوجوب ولو كانت الماهية مؤثرة في الوجود لكانت نسبتها إليه نسبة الوجوب لأن نسبة العلة إلى المعلول أبداً بالوجوب ولما بطل ذلك علمنا أن وجوده غير تابع للماهية .

ومما يمكن ذكره من جانبهم أنه لو كان وجوده معلول ماهيته وماهيته هي الفاعلة لذلك الوجود لزم أن يكون البسيط قابلاً وفاعلاً وذلك محال والجواب أن كل ذلك منقوض بلوازم الماهية فإن الماهيات مقتضية لها وموصوفة بها وأيضاً تبطل حجتهم على أصولهم أن يكون الباري تعالى عالماً بالمعلومات فإن العلم عندهم عبارة عن حصول صورة المعقول في العاقل فإذا تعقله لها يقتضي حصول صورها في ذاته فتكون ذاته قابلة لتلك الصور وفاعلة لها . على أنا سنقيم البرهان على أنه لا يمتنع أن يكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً .

الفصل السادس في إثبات الوجود الذهني^(١)

وإثبات ذلك يقتضي تقديم مقدمة . وهي أن المحكوم عليه بصفة وجودية لا بد وأن يكون موجوداً في نفسه . برهانه هو أن إثبات الصفة للشيء معناه حصول الصفة للموصوف وحصول الشيء للشيء فرع على حصول ذلك الشيء في نفسه فإن قيل الوجود صفة ثبوتية ولا يستدعي حصولها للماهية كون الماهية حاصلة في نفسها وإلا لزم التسلسل وأيضاً فلأن السلب محكوم عليه بأنه مقابل للإيجاب وليس للسلب ثبوت في نفسه مع أنه موصوف بكونه مقابلاً للإيجاب فإن قلت السلب له صورة عقلية وله في العقل ثبوت فنقول لكنه من حيث أنه ثابت في العقل لا يقابل الثبوت بل هو قسم منه فهو من حيث أنه مقابل للثبوت يجب أن يكون ثابتاً وأيضاً أستم تحكمون على

(١) يقسم الإمام أبو حامد الغزالي في «معيان العلم» مراتب الوجود إلى أربعة، طرفان: هما الوجود الذهني والوجود في الأعيان، وواسطان: وهما الوجود في الألفاظ ثم في الكتابة، «فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس. والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان. فما لم يكن للشيء ثبوت في نفسه، لم يرتسم في النفس مثاله. ومهما ارتسم في النفس مثاله فهو العلم به، إذ لا معنى للعلم إلا مثال يحصل في النفس مطابق لما هو مثال له في الحس وهو المعلوم» (ص ٧٥ - ٧٦) وقارن النجاة ص ٤٩ .

الممتنع بالامتناع مع أنه ليس بثابت، وأيضاً أستم تحكمون على العدم بأنه لا يصح الحكم عليه وذلك مناقضة. فالجواب عن الأول ما مرّ وعن الثاني ان الذهن يستحضر الصورة ويحكم عليها بأن تلك الصورة غير مستندة إلى الخارج وليس لها في الخارج ما يطابقها فهذا هو المعنى بتصور السلب ثم يستحضر صورة أخرى ويحكم عليها بأن لها في الخارج ما يطابقها ثم يحكم على إحدى الصورتين بأنها تقابل الأخرى لا من حيث أنهما حاضرتان في العقل بل من حيث أن إحداهما استندت^(١) إلى الخارج والأخرى لم تستند فالمحكوم عليه بهذا التقابل هو الصورة العقلية الموجودة من الوجه المذكور وهو المعنى بقول الحكماء: إن تقابل السلب والإيجاب لا يتحقق إلا في القول والضمير وأما في الخارج فلا، وعن الثالث أنا نستحضر في الذهن صورة ونحكم عليها بالامتناع لا بامتناع كونها موجودة في الذهن فإن ذلك باطل بامتناع وجودها في الخارج وليس المحكوم عليه لهذا الامتناع هو تلك الحقيقة من حيث أنها موجودة في الذهن لأن هذا لا يختص بالممتنع فإن كل صورة ذهنية سواء كانت مأخوذة عماله وجود في العين أو عما ليس له ذلك فإنه يمتنع حصولها بعينها في الخارج بل المحكوم عليه حقيقة تلك الصورة الموجودة في الذهن وهذا دقيق لا بد من التأمل فيه. وأما الرابع فحلّه ما ذكرنا من أنا نستحضر ماهية في الذهن مقيدة بقيد العدم الخارجي ونحكم عليها أنه لا يصح أن يعرض لها شيء من الأحكام الخارجية وهذا هو الجواب عن كل ما يشبه هذه الشكوك.

ولما فرغنا عن إثبات هذه المقدمة فلنشرع فيما هو المقصود وهو إثبات الوجود الذهني^(٢) وبرهانه: أنا إذا تصوّرنا ماهية وحكمنا عليها بأنها ممتازة عن

(١) في نسخة: أسندت.

(٢) يقول الإيجي «المواقف»: في الوجود الذهني: احتج مثبتوه وهم الحكماء بأمور:

الأول: أنا نتصور ما لا وجود له في الخارج، كالممتنع واجتماع النقيضين والعدم المقابل للوجود المطلق، ونحكم عليه بأحكام ثبوتية. إذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه، وإذ ليس في الخارج فهو الذهن...

الثاني: من المفهومات ما هو كليّ. وكل موجود في الخارج فهو مشخّص.

غيرها فلا بد وأن يكون لها ثبوت وثبوتها المعتبر في صحة كونها محكوماً عليها إما أن يكون هو الوجود الخارجي وهو باطل وإلا لكان ما لا يكون ثابتاً في الخارج لا يكون محكوماً عليه وأيضاً فلأنه وإن كان في الخارج لكنه لا يتوقف صحة الحكم عليه على الشعور بكونه في الخارج فعلمنا أن الثبوت المعتبر هو الثبوت في العقل فإن قيل المحكوم عليه وأن كان معدوماً في الخارج إلا أنه مع ذلك ثابت في الخارج على ما ذهب إليه بعضهم فنقول: إننا لا نعني بالوجود إلا الثبوت ويجوز أن نتصور أمراً لا ثبوت له في الخارج أما على التحقيق فلأن الثبوت لا يجامع اللابثوث فإذا تصورناه غير ثابت لم يكن ثابتاً وأما على طريق الإلزام فإن الممتنعات والمستحيلات غير ثابتة بالاتفاق مع أن المتصور منها يكون محكوماً عليه فقد بطل ما ذهبوا إليه وتمام تحقيق هذا الفصل سيأتي في كتاب العقل والمعقول.

الفصل السابع في أن الماهية لا تعرى عن الوجودين

برهانه أن كل ماهية يجب أن تكون محكوماً عليها بأنها ممتازة عن غيرها وكل ما كان محكوماً عليه بحكم ثبوتها فلا بد وأن يكون ثبوتياً والصغرى بديهية والكبرى مبرهنة^(١) فإن قيل السواد مثلاً قبل دخوله في الوجود هل كان سواداً أم لا فإن لم يكن فالسواد إنما يصير سواداً عند وجوده وذلك محال لأن السواد سواد سواء ووجد أم يوجد وإن كان سواداً قبل صيرورته بموجوداً فتلك

الثالث: لولا الوجود الذهني لم يمكن أخذ القضية الحقيقية للموضوع والتالي باطل . . .

واحتج نافوه وهم جمهور المتكلمين بوجهين:

أحدهما: لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حاراً بارداً مستقيماً معرجاً.

وثانيهما: أن حصول حقيقة الجبل والسماء في ذهننا مما لا يعقل. وأجاب عنه الحكماء: بأن الحاصل في الذهن صورة وماهية، لاهوية عينية والحار مايقوم به هوية الحرارة، والذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء. وأما مفهوماتها الكلية فلا . . . الخ (المواقف ص ٥٢ - ٥٣).

(١) الصغرى: كل ماهية يجب أن تكون . . . الخ.

الكبرى: كل ما كان محكوماً عليه . . . الخ.

ماهية قد عرّيت عن الوجودين^(١) فنقول السواد لا يكون سواداً قبل أن يحصل له أحد الوجودين بل يمكنني أن أقدر في ذهني أنه كيف يكون قبل الوجود كأنه يفرض عندما يكون في الذهن مجرداً عن الذهن لا أنه عند التجرد عن الذهن يكون سواداً وليس كل ما حكم عليه الذهن بالتجرد أمكن أن يفرض له التجرد فإن قيد التجرد عن الذهن إنما يلحقه الذهن به عند ما يكون موجوداً في الذهن كان الذهن التفت إليه لا من حيث أنه في الذهن أو حذف عنه أنه في الذهن وإن كان كاذباً في هذا الحذف فأما عندما لا يكون في الذهن فإنه لا يمكن الإشارة إليه بوجه أصلاً وما كان كذلك لم يكن له ماهية وحقيقة.

الفصل الثامن في أن الوجود ليس ما يكون الشيء به ثابتاً

بل هو نفس كونه ثابتاً والتحقيق في هذا الباب أن نقول نحن لا نعني بالوجود إلا حصول الشيء وتحققه وثبوته فمن أثبت أمراً آخر وراء ذلك وسماه بالوجود كان إطلاق الوجود عليه وعلى ما قلناه بالاشتراك. ويرجع حاصل الكلام إلى أنه ثبت للذات صفة أخرى وراء الحصول والتحقق فعليه أن يقيد تصوره ثم يقيم الحجة على التصديق به فإن قال أعني بالوجود صفة تقتضي حصول الشيء في الأعيان فعند ذلك نقول لا يجوز أن يكون حصول الشيء في الأعيان معللاً بصفة قائمة به لوجهين: الأول أن اتصافه بتلك الصفة التي هي علة الوجود مسبوق بحصوله في نفسه ولا كذلك حصول الوجود بمعنى نفس حصول الماهية فإن ذلك نفس حصولها لا حصول شيء لها على ما مرّ لأن حصول الشيء في نفسه سابق على حصول غيره له فلو كان حصول غيره له علة لحصوله في نفسه لزم الدّور.

الثاني وهو أن علة الحصول لا بد وأن تكون مخالفة لنفس الحصول في الحقيقة وإلا لم يكن كون أحدهما علة للآخر أولى من العكس وتلك العلة لا بد وأن يكون لها حصول فيكون حصول علة الحصول محتاجاً إلى علة أخرى

(١) الوجودين: يعبر بهما عن الوجود الذهني والوجود الخارجي. انظر المواقف ص ٥٤.

ويلزم التسلسل ومما احتج به في أول المسألة بأن قيل لو كان الوجود ليس هو نفس الكون في الأعيان لزم صحة أن تعلم الماهية كائنة في الأعيان قبل العلم بثبوت ذلك الزائد له فكان ينبغي أن لا يكون علمنا بوجود الأمور المحسوسة بديهياً بل كان مستفاداً من الحجة حتى يكون الشاك في تلك الحجة شاكاً في ذلك ولما كان ذلك باطلاً علمنا أن الوجود ليس إلا نفس الكون في الأعيان وهذه الحجة لا تفيد نفي تعليل الحصول بعلة زائدة إذ لقائل أن يقول البديهي المسمى بالوجود ظاهراً هو نفس الحصول في الأعيان فإما أنه معلول بصفة أخرى هي الوجود أو غير معلول بها بل هو نفس الوجود بالحقيقة فذلك بالاكْتساب ومما قيل ما هنا إن الإضافات لها وجود في الأعيان على ما يستدل عليه بعد وهي من حيث أنها موجودة في الأعيان مقولة بالقياس إلى غيرها فلو كان وجودها أمراً مستقلاً بنفسه لكان يمتنع أن تكون تلك الإضافات الغير المستقلة في وجودها موجودة ولما بطل التالي بطل المقدم.

الفصل التاسع في أن المعدوم ليس بثابت

إن قوماً ممن عمشت^(١) بصائرهم في دقائق الأبحاث المتعلقة بالوجود والعدم زعموا أن ما ليس بموجود فإما أن يكون ممتنع الوجود أو لا يكون فإن كان ممتنع الوجود فهو النفي الصرف وان كان ممكن الوجود فإنه يكون عند كونه معدوماً ذاتاً^(٢) وزعموا أنه موصوفٌ بصفات ثابتة حالة العدم وتلك

(١) عمشت من الغمّش وهو ضعف البصر مع سيلان الدمع في أكثر الأوقات (القاموس المحيط ٢٩١/٢).

(٢) الرازي يتحدث عن رأي القائلين بأن المعدوم شيء. قال في «المحصل»: المعدوم إما أن يكون ممتنع الثبوت ولا نزاع في أنه نفي محض وإما أن يكون ممكن الثبوت وهو عندنا وعند أبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة نفي محض خلافاً للباقيين من المعتزلة» ص ٧٨.

وانظر ما قرره في «معالم أصول الدين» من أن المعدوم ليس بشيء. ص ٣٠ - ٣١. وقال صاحب «المواقف» في المقصد السادس من المرصد الأول: في أن المعدوم شيء أم لا وأنها من أمهات المسائل. فقال غير أبي الحسين البصري وأبي الهذيل العلاف من المعتزلة: إن المعدوم الممكن شيء. فإن الماهية عندهم غير الوجود معروضة له وقد تخلو عنه، ومنعه =

واحتجوا بأن قالوا: المعدومات متميز بعضها عن البعض وكل ما كان كذلك فهو ثابت وبيان الصغرى^(١) من وجوه ثلاثة: الأول أن المعدوم معلوم والمعلوم متميز عن غيره فإن من عقل سواداً معدوماً ميزه عن البياض المعدوم. الثاني المرید إذا أراد إيجاد نوع من الموجودات فلا بد وأن يكون مراده متميزاً عن غيره وإلا لا تمتنع أن يكون هو مقصوداً دون غيره وهو عند تعلق القصد بتكوينه غير كائن وإلا لا تمتنع القصد إلى تكوينه فإن تكوين الكائن محال. الثالث وهو أن وجود الفعل متأخر عن تعلق القادرية إذ ما لم تتحقق نسبة ما فيما بين القادر والمقدور لم يكن حصول ذلك المقذور أولى من حصول غيره وتعلق القادرية متأخر عن امتيازها في نفسه إذ لو لم يكن ممتازاً عن غيره لم يكن التعلق به أولى من غيره فإذا امتيازها عن غيره سابق على وجوده وأما كبرى القياس فظاهرة لأن المتميز عن غيره يمتنع أن يكون لا شيئاً محضاً كما حققناه. واحتجوا أيضاً بأن السواد قبل صيرورته موجوداً إن كان ليس بسواد بل إنما يصير سواداً حال وجوده فيلزم أن يكون كون السواد سواداً لعلّة خارجية وذلك محال لأن ما بالغير يرتفع عند ارتفاع الغير فيلزم أن لا يبقى السواد سواداً عند انقطاع تعلق ذلك الغير به وهو محال وإن كان سواداً

= الأشاعرة مطلقاً لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها به، (ص ٥٣).

وينقل الإمام أبو بكر ابن فورك في «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري» قوله أن المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا ذات ولا جوهر ولا عرض ولا سواد ولا بياض ولا قبيح ولا حسن. . . وقوله «المنفي لا يكون إلا معدوماً والمثبت لا يكون لا موجوداً وإن قول القائل شيء إثبات وقوله: لا شيء نفي، فإن في تسميته المعدوم شيئاً على الحقيقة تناقض وإيجاب أن يكون شيئاً لا شيئاً وذلك محال» (ص ٢٥٢).

وانظر أيضاً ردّ الجويني عليهم في «الشامل» فقد أطلال في ذلك (١٢٤ - ١٣٧) و«المعتمد في أصول الدين» للقاضي أبي يعلى الحنبلي ص ١٢٩ و«التوحيد» للشيخ أبي منصور الماتريدي ص ٨٦ - ٩٢. قلت: وحتى تناقض دعوى «العدم شيء أو ليس بشيء» يجب أولاً الاتفاق على مسمى الشيء نفسه، موضع النزاع.

(١) الصغرى هي: المعدومات متميز بعضها عن البعض، وهي كلية موجبة والكبرى هي: كل ما كان كذلك فهو ثابت، وهي أيضاً كلية موجبة فالنتيجة: المعدومات ثابتة. (كلية موجبة).

قبل وجوده كان السواد المعدوم سواداً ونحن نقول النفي في مقابلة الإثبات فالمعدوم إن كان أعم من المنفي لزم أن لا يكون نفيّاً صرفاً وإلا لم يبق الفرق بين العام والخاص فإذا هو ثابت وهو مقول على المنفي فيلزم أن يكون الثابت مقولاً على المنفي هذا خلف وإن كان مساوياً للمنفي أو أخص منه انتظمت هذه المقدمة وهي أن: كل معدوم منفي، وكل منفي ليس بثابت، فينتج كل معدوم ليس بثابت وأيضاً فلأن ماهية السواد إن كانت ثابتة قبل الوجود فإما أن يكون النوع في شخص واحد أو لا يكون فإن كان فذلك الاتحاد إن كان تستحقه الماهية لما هي هي ووجب أن لا يزول عند الوجود كانت تستحقه بسبب خارجي فحينئذ يكون في حال العدم مورداً للصفات ومحلاً للأمور المتجددة وذلك محال وأما أن يكون للنوع أشخاص كثيرة فتمايز بعضها عن البعض لا يكون بالماهية ولوازمها فإنا قد فرضنا الكلام في النوع الواحد فلا بد وأن يكون ذلك بسبب المادة على ما سنبين فتكون الأمور المعدومة حالة في مواد^(١) وجودية وذلك محال. وعلى كل ذلك براهين أوردناها في الموضع البديهي الأولى الفساد^(٢) فإننا قد بينا أن الوجود هو نفس الحصول في الأعيان ومن جعل هذا الحصول مجامعاً للحصول فقد خرج عن غريزة العقل وإن عني بالوجود أمراً آخر كان الخلاف في أن الموجودات هل لها صفة أخرى أم لا وذلك لا يوجب الخلاف في كون تلك الذوات موجودة.

فأما ما احتجوا به أولاً فمناشأ الجهل بأن للماهية وجوداً في الأذهان وقد بينا ذلك. ومما يؤكد ذلك أن الممتنعات والصور الخيالية كصورة زيد وعمرو وفرس معين يمكننا أن نتصورها مع أنهم يساعدوننا على أنها غير ثابتة في الخارج. وكذلك إذا عقلنا الوجود والعدم فليس للوجود والعدم ذوات ثبوتية في العدم ولا تندفع هذه الإلزامات المفحمة بالمدافعات اللفظية. فعلمنا أن هذه الماهيات المتصورة موجودة في الأذهان وأن الامتياز المدرك عائد إليها وأن تلك الصور هي العلم والمعلوم وهذا ينهك على أن العقل والمعقول قد

(١) في نسخة: مادة.

(٢) في نسخة: الأمور الأولى الفساد.

يكونان واحداً وأن الإخبار بالحقيقة عن الصُور النفسانية وبالعرض عن الوجود الخارجي . فمن أخبر أن القيامة ستكون فقد ارتسم في نفسه معنى القيامة ومعنى تكون ثم يحمل معنى تكون التي في النفس على معنى القيامة التي في النفس، بأن هذا المعنى صح في معنى آخر معقول وهو ما يعقل من الوقت المستقبل أن يوصف بمعنى ثالث وهو معقول الوجود وعلى هذا القياس جميع أنواع الخبر . وأما حديث المقدور والمراد^(١) فكل ذلك في الذهن لأن الصورة العقلية تصير سبباً لِحْمَلِ القوة الشوقية الباعثة للقوة المحركة إلى تكوين تلك الماهية في الخارج وأما الحجة الأخرى فسيأتي جوابنا عنها في باب الماهية^(٢).

(١) يقصد الوجه الثالث في إثبات صغرى القياس لدى المثبتين .

(٢) يعرض صاحب «المواقف» لأدلة النافين فيجعلها خمسة :

الأول: الثبوت أمر زائد على الذات لا اشتراكه دونها، وإفادة الحمل ولا معنى للوجود إلا هو . قلنا - الكلام للإيجي - بل هو أعم من الوجود فإن قُسر به فلفظي .

الثاني: الذوات عندكم غير متناهية مع أنها إذا أخذت بدون ما قد خرج منها إلى الوجود كانت أقل من الكل بمتناه، والأكثر من غيره بمتناهٍ متناهٍ فالكل متناهٍ، ونُقَضَ بمراتب الأعداد .

الثالث: الذوات إما واجبة التقرر فتكون واجبة ويلزم تعدد الواجب، أو لا، فتكون محدثة مسبوقه بالنفي . فقيل: ما يجب وجوده لا ما يجب تفرده .

الرابع: أن العدم صفة نفي والموصوف بصفة النفي نفي . كما أن المتصف بصفة الإثبات إثبات . قاله الأمدي . واعتراض عليه بأننا لا نسلم أن المتصف بصفة النفي نفي لجواز انصاف الموجود بالسلب . . والقياس على الإثبات قياس من غير جامع مع ظهور الفرق .

الخامس: لو تباينت لذواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات، وإلا فإن اتحدت لذواتها لم تتكرر في الوجود وإلا فالمعدوم مورد للمتمايزات ويلزم السفسطة وقد اعتمد الإيجي وجهين :

الأول: أن القول بثبوت المعدوم ينفي المقدورية لأن الذوات أزلية والوجود حال (؟) أو نقول: الذوات أزلية والأحوال لا تتعلق بها القدرة .

الثاني: لو كان ثابتاً كان المعدوم أعم من النفي . . . الخ . (المواقف ٥٤ - ٥٥) .

وقد تنبه الطوسي في تعليقاته على المحصل للرازي بأن «القائلين بأن المعدوم شيء يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم والمنفي، ويقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس، وثبوت واسطة بين الموجود والمعدوم، ولا يجوزون بين الثابت والمنفي واسطة ولا يقولون للممتنع معدوم، بل يقولون: إنه منفي . ويقولون للذوات التي لا تكون موجودة شيء وثابت، وللتعينات التي لا تقبل إلا مع الذوات حال، لا موجود ولا معدوم بل هي وسائط بينهما، والبصريون من مشايخهم كأبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار وأتباعهم يقولون بأن الذوات في العدم جواهر وأعراض وأبو القاسم البلخي والبغداديون يقولون: بأنها أشياء والفاعل يجعلها جواهر وأعراضاً» (المحصل ٧٨) .

الفصل العاشر في أن المعدوم لا يعاد

وبراهينه ثلاثة: الأول أن ما عُدِم لم تبق هُويته على ما حققناه وما لا يكون له هوية لا يمكن أن يحكم عليه بحكم أصلاً فإذا يمتنع الحكم عليه بصحة العود. الثاني أنه لو صح إعادة المعدوم لصح إعادة الوقت الذي وقع فيه ابتداء فيصح أن يعاد هو في ذلك الوقت بعينه فيكون وقت اعادته هو بعينه وقت ابتدائه فيكون مبتدأ من حيث أنه معادٌ هذا خُلف. الثالث أنه إذا أُعيد وحصل معه مثله فهما متساويان في الذات وفي لوازمها فليس أن يحكم على أحدهما بأنه هو الذي كان أولى من أن يحكم على الآخر بهذا الحكم فيؤدي إلى أن لا يتميز نفس الشيء عن غيره. فإن قيل ذلك إنما يستحق الحكم بأنه هُولا غيره لأنه هو الذي كان موجوداً ثم عُدِم وبعد عدمه هو الذي أُعيد بعينه وأما مثله فليس كذلك. فنقول هذا هو الذي وقع الأشكال فيه فإن الحكم على واحد بأنه هو الذي كان وعلى الآخر بأنه ليس هو الذي كان مع تساويهما في الماهية ولوازمها مما هو يستحيل^(١) قطعاً فما ذكرتم في معرض الفرق هو الذي وقع عنه السؤال. ونعم ما قال الشيخ من أن كل من رجع إلى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصية شهد عقله الصريح بأن إعادة المعدوم ممتنع قطعاً وكما أنه قد يتوهم في غير البديهي أنه بديهي لأسباب خارجية فكذلك قد يتوهم في البديهي أنه غير بديهي لموانع من خارج وبالله التوفيق.

= والحال قد أثبت أيضاً من أهل السنة إمام الحرمين أولاً والقاضي أبو بكر الباقلاني. وقد رثه الرازي في «المحصل» فقال: «الذي نقول به لا واسطة بين الموجود والمعدوم خلافاً للقاضي وإمام الحرمين وأبي هاشم وأتباعه من المعتزلة فإنهم أثبتوا واسطة سموها بالحال... وقد أطلت في رد مذهبهم (ص ٨٥-٩١). راجع أيضاً في هذه المسألة: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الأندلسي ج ٥/ص ٤٢-٤٦ و ٤٩، والتوحيد لأبي منصور الماتريدي ص ٨٦-٩٣، مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص ٢٢٩ و ٢٥٢، ومناظرات فخر الدين الرازي ص ١٦، والشامل في أصول الدين للجويني ص ١٠٨-١٠٩ و ٦٢٩-٦٤٥، طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٩٥-٩٦ أصول الدين للبغدادي ص ٩٢، الملل والنحل للشهرستاني ١/١٠١-١٠٤... أيضاً مذاهب الإسلاميين لبديوي الجزء الأول ٣٤٢-٣٦٤، في علم الكلام للدكتور أحمد صبحي ١/٣١٨-٣٣١... الخ.

(١) في نسخة: مستحيل.

الباب الثاني في الماهية^(١) وفيه عشرون فصلاً

الفصل الأول في تمييز الماهية عن لواحقها

أعلم أن لكل شيء حقيقة هُوَ بها هُوَ وتلك الحقيقة مغايرة لجميع صفاتها لازمة كانت أو مفارقة فالفرسيّة من حيث هي فرسية ليست في نفسها

(١) عرّف الجرجاني الماهية فقال: الماهية تطلق على الأمر المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي، والأمر المتعقل، من حيث أنه مقول في جواب ما هو، يُسمّى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأعيان، هوية، ومن حيث حمل اللوازم له: ذاتاً، ومن حيث يستبط من اللفظ، مدلولاً، ومن حيث أنه محل الحوادث: جوهرًا... وماهية الشيء: ما به الشيء هو هو، وهي من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة ولا كلي ولا جزئي، ولا خاص ولا عام. وقيل منسوب إلى: ما، والأصل المائية، قلبت الهمزة هاء لثلاثيته بالمصدر المأخوذ من لفظ ما، والأظهر أنه نسبة إلى: ما هو، جعلت الكلمتان ككلمة واحدة (ص ٢٥١).

ويرى الفارابي أن سؤال ما هو؟ وإذا قرُن بالشيء، دل على أن المطلوب من الشيء تصور ذلك الشيء فقط، لا معرفة وجوده، ولا معرفة شيء آخر سوى ذاته، لا مقداره ولا زمانه ولا مكانه (...). فالأمر الذي ينبغي أن يستعمل في جواب ما هو الشيء؟ إذا كان يدل عليه بلفظ مركب (أي بجملة لا بكلمة واحدة) فإنه يُسمى ماهية الشيء. ويسمى أيضاً القول الدال على ما هو الشيء أو على جوهر الشيء أو على إثبات الشيء أو طبيعة الشيء، (الفارابي كتاب الألفاظ - عن موسوعة الفلسفة العربية ص ٧٢٣).

وهكذا فإن (مطلب ما) يطلب به التصور دون التصديق، أو التعريف والحدّ. (راجع: معيار العلم للغزالي ص ٢٤٨ والنجاة لابن سينا ص ١٠٤ والإشارات والتنبيهات له ٢٣٣/١ - ٢٣٤، والمواقف للإيجي ٥٩ - ٦٠، والمعجم الفلسفي للدكتور صليبا ٣١٤/٢ - ٣١٥، والمعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية ص ١٦٥ ومعجم لالاند النقدي ص ٨٧٣).

شيئاً إلا الفرسية وهي في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا موجودة ولا معدومة على أن يكون كل ذلك داخلاً في مفهوم الفرسية بل هي من حيث أنها فرسية ليست إلا الفرسية فالواحدية صفة مضمومة إلى الفرسية فتكون الفرسية معها واحدة وأيضاً فهي من حيث أنها تطابق أموراً كثيرة تجدها عامة والفرسية في نفسها ليست إلا الفرسية. ويدل عليه أن المفهوم من الفرس ليس هو المفهوم من الواحد وإلا لامتنع أن يكون إلا واحداً ولا المفهوم من الكثرة وإلا لامتنع حملها على الواحد وكما أنها ليست نفس الوحدة والكثرة فليست متضمنة لهما أو لأحدهما وإلا عاد المحال فإذا هما قيدان خارجان عن الفرسية والمعروض مغاير للعارض فالفرسية من حيث هي فرسية تكون مغايرة لهما. فإن سئلنا عن الفرسية بطرفي النقيض مثلاً هل الفرسية ألف أو ليست بألف؟ لم يكن الجواب إلا السلب لا على أن يكون السلب بعد من حيث، بل على أنه قبل من حيث، أي لا نقول الفرس من حيث هو فرس ليس كذا بل نقول ليس الفرس من حيث هو فرس كذا. إن سئلنا عنها بموجبتين لا تخلو الماهية عنهما مثل أن يقال هل الفرس واحد أو كثير لم يلزمنا أن نجيب عنهما البتة. وبهذا الطريق يظهر الفرق بين ما إذا كانت المسألة عن طرفي النقيض وبين ما إذا كانت عن الموجبتين اللتين في قوة النقيض بأن يكون أحدهما لازماً مساوياً لنقيض الآخر وذلك لأن الموجب الذي هو لازم السالب معناه إنه إذا لم يكن الشيء موصوفاً بذلك الموجب كان موصوفاً بالموجب الذي يلزم سلب الأول لكن ليس إذا كان موصوفاً به كان هو بل الموصوفية لا تتم إلا بالمغايرة فعلى هذا الفرسية لا تدخل في مفهومها الواحدية والكثيرية وإن كان يجب اتصافها بإحدهما. فإذا قيل الإنسانية التي في زيد من حيث هي إنسانية لا تغاير التي في عمرو ولا يلزم منه أن يقال: فإذا تلك وهي واحدة بالعدد لأنا عينا بهذا السلب أن تلك الإنسانية من حيث هي إنسانية فقط وكونها غير التي في عمرو شيء من خارج وأيضاً فلأنه إذا قيل الإنسانية التي في زيد من حيث أنها إنسانية هل هي التي في عمرو فقولنا من حيث هي إنسانية قيد أسقط عنها اعتبار كونها في زيد لأن اعتبار الإنسانية من حيث هي هي إنما يكون إذ لم ينظر إلى ما وراثتها وكونها في زيد قيد خارج عن مفهومها فوجب

أن لا يلتفت إليها.

فإن قيل الفرس ان كان من حيث هو فرس موجوداً في الشخص فإما أن يكون خاصاً به أو غير خاص فإن كان خاصاً به لم يكن الفرس بما هو فرس هو الموجود فيه بل فرس ما وإن كان غير خاص به كان شيء واحد بالعدد موجوداً في الكثرة وذلك محال فإذا يمتنع وجود الفرس في الأشخاص لكنه موجود فهو إذاً مفارق^(١).

فالجواب من وجهين: الأول أن الفرس يوجد للشخص فيكون فرساً ما لكن إذا كان الفرس المعين موجوداً فالفرس أيضاً موجوداً لأن الفرس المعين هو فرس وشيء آخر ويكون الفرس جزءاً منه فإذا كان فرس ما موجوداً فالفرس الذي هو جزء من فرس ما موجود، فاعتبار الفرس بذاته جائز وإن كان مع غيره، لأن ذاته مع غيره ذاته فذاته له لذاته وكونه مع غيره عارض له وهذا الاعتبار مقدم في الوجود على الفرس الشخصي أو الكلي العقلي تقدم البسيط على المركب والجزء على الكل وهو بهذا الاعتبار لا جنس ولا نوع ولا واحد ولا كثير بل فرس فقط لكنه يلزمه لا محالة أن يكون واحداً أو كثيراً على أن ذلك لازم له من خارج وهو من هذه الجهة ليس فرساً ما وإن كان يلزمه أن يكون فرساً ما.

الثاني أن قولهم الفرس الموجود في الأشخاص إما خاص وإما عام باطل لأننا بينا أن الفرس من حيث هو فرس لا خاص ولا عام أي هذان غير داخلين فيه. واعلم أنه حق أن يقال: الحيوان لا بشرط شيء موجود في الخارج وليس بحق أن يقال: الحيوان بشرط لا شيء موجود في الخارج، لأنه بهذا الشرط يكون مجرداً والمجرد مما لا وجود له في الخارج فالحيوان بشرط التجرد وجوده ذهني وبشرط عروض العوارض الخارجية له وجود في الخارج وكلا الاعتبارين زائد على الحقيقة والماهية. والمأخوذ بذاته مع قطع النظر عن التجرد واللحوق المتقدم على الاعتبارين تقدم البسيط على المركب يقال

(١) اصطلاح مفارق يقصد به الجوهر المجرد عن المادة القائم بنفسه (التعريفات ص ٢٨٦).

له الأمر الألهي وهو الحقيقة والماهية .

واعلم أن الفرق بين هذين الاعتبارين وهو أن يؤخذ الشيء - بشرط لا - وبين أن يؤخذ - لا بشرط - إنما يظهر في اعتبار لوازم الماهية فأما في اعتبار نفس الماهية أو في اعتبار أجزائها فلا يظهر ذلك الفرق فإنك لو أدخلت في الحقيقة قيداً وأخرجت عنها قيد تغيرت الحقيقة وصارت حقيقة أخرى فإذا ما يدل على الحقيقة ومقوماتها فهو أبداً دال بشرط لا فأما الذي يدل على لوازم الحقيقة بدلالة الالتزام^(١) فهناك تارة يدل بشرط لا وتارة لا بشرط ويختلف الحكم بهذين الاعتبارين في هذا الموضوع .

الفصل الثاني في تقسيم الماهيات

أعلم أن الماهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة والمركبة هي التي إنما تلتئم حقيقتها من اجتماع عدة أمور والبسيطة ما لا تكون كذلك . ولا بد من الاعتراف بحقيقة بسيطة وإلا لتركب كل حقيقة من أجزاء لا نهاية لها بالفعل ، ومع ذلك فلا بد من البسيط لأن كل كثرة متناهية كانت أو غير متناهية فإن الواحد فيها موجود وذلك الواحد إن كان مركباً لم يكن واحداً ، فلا يكون الواحد في تلك الكثرة موجوداً وإن لم يكن مركباً فهو البسيط ومثاله ذات الباري وكذلك ماهيات الأجناس العالية^(٢) وطبائع الفصول البسيطة كما سيأتي تفصيلها .

(١) دلالة الإلتزام هي دلالة اللفظ على لازم معناه كدلالة السقف على الحائط - معيار العلم ص ٧٢ - التعريفات ص ١٤٠ ، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ٢٤ والأحكام للآمدي ١٧/١ ونهاية السؤل شرح منهاج الوصول - وهو للبيضاوي للإسنوي ٣٢/٢ - ٣٤ والنجاة لابن سينا ٤٧ - ٤٨ .

(٢) راجع المواقف ص ٦١ .

(٣) يجعل المناطق الأجناس مرتبة تصاعدياً كما أن الأنواع مرتبة تنازلياً ، حتى تنتهي إلى جنس عالٍ لا جنس فوقه «هو جنس الأجناس» كالجوهر . (راجع الإشارات والتنبيهات ٢٣٥/١ - ٢٣٦ والنجاة ص ٤٨ وأسس المنطق الصوري ومشكلاته للدكتور محمد علي أبو ريان والكنتور علي عبد المعطي محمد ص ١٤٢ - ١٤٣ والمنطق الصوري والرياضي للدكتور بدوي ص ٨١) .

الفصل الثالث في أن البسائط هل تكون مَجْعولة^(١) أم لا؟

المشهور أنها غير مَجْعولة فإن السواد لو تعلقت سواديته بغيره لم يكن السواد سواداً عند فرض عدم ذلك الغير وهو محال وفيه إشكال لأن السواد كما أن له حقيقة فكذلك للوجود حقيقة فإن امتنع أن يكون السواد في كونه سواداً مَجْعولاً إمتنع أن يكون الوجود في كونه وجوداً مَجْعولاً فإذاً لا حقيقة السواد مَجْعولة ولا وجوده مَجْعول فالسواد الموجود غير مَجْعول أصلاً هذا خُلف. فإن قيل المَجْعول هو ضَمَّ الوجود إلى السواد فهو أيضاً مغالطة ركيكة لأن ذلك الضم له حقيقة وهي أيضاً غير مَجْعولة.

وبالجملة فكل ما يفرض مَجْعولاً فله حقيقة وهي إما أن تكون بسيطة أو تكون متألفة من البسائط فإن عَقِل أن يكون بعض البسائط مَجْعولاً فليُعقل ذلك في سائرهما وإلا فلا. فالحق أن ما يقال من أن الماهيات غير مَجْعولة معناه معنى ما يقال الإنسان لا واحد ولا كثير. وقد عرفت أن المراد منه أن الواحدية والكثيرية غير داخلتين في مفهوم الإنسان لا أن الإنسان عارٍ منهما فكذلك ها هنا هي معنى قولنا الماهية غير مَجْعولة أن المَجْعولية غير داخلية في مفهوم الإنسانية لأنك ما دمت تنظر إلى الإنسانية من حيث هي هي لم يكن هناك إلا الإنسانية فإن نظرت إلى مَجْعوليتها فقد زدت في الإنسانية مفهوماً وراءها ولا يكون ذلك هو الماهية من حيث هي هي. والذي قالوه من

(١) قال صاحب «المواقف»: الماهيات هل هي مَجْعولة أم لا؟ ففيه مذاهب ثلاثة:

الأول: أنها غير مَجْعولة مطلقاً. إذ لو كانت الإنسانية بجعل جاعل لم تكن الإنسانية عند عدم الجاعل إنسانية. وسلب الشيء عن نفسه محال. والجواب أنا لا نسلم استحالته. فإن المعدوم مسلوب عن نفسه دائماً إنما المحال: المعدول...

الثاني: أنها مَجْعولة مطلقاً، إذ لو لم تكن الماهية مَجْعولة ارتفع المَجْعولية مطلقاً... والجواب: أن المَجْعول هو الوجود الخاص، لا ماهية الوجود.

الثالث: المركبة مَجْعولة بخلاف البسيطة، لأن شرط المَجْعولية الإمكان، وأنه لا يعرض للبسيط، فإنه نسبة لا تصور إلا بين شيئين. والبسيط لا شيئين فيه. واعترض بأنه لو صح لم تكن المركبات مَجْعولة... وأنه يفضي إلى نفي المَجْعولية بالكلية... والحل أن البسيط له ماهية ووجود فلعل الإمكان يعرض للماهية بالنسبة إلى الوجود... (ص ٦٢).

أنه يلزم منه عدم كون السواد سواداً عند تقدير عدم ذلك الغير فهو مغالطة لأن الغير إذا لم يوجد لا نقول للسواد إنه متحقق ويكون مع ذلك غير سواد بل نقول إنه لا يتحقق السواد أصلاً وذلك لا يلزم منه محال .

ولهم أن يتمسكوا بذلك من وجه آخر وهو أن يقولوا المحوج إلى السبب هو الإمكان والإمكان حالة إضافية والأحوال الإضافية لا تعرض للبسائط يعني وحدها ما لم ينسب إليها غيرها. فالمحوج إلى السبب لا يعرض للبسائط فالبسائط إذاً غير محتاجة إلى السبب فلا تكون مجعولة أصلاً . وتحقيقه أنا إذا حكمنا بالإمكان فلا بد هناك من محكوم عليه ومن محكوم به ويستحيل أن يكون المرجع بهما إلى شيء واحد لأن الشيء لا ينسب إلى نفسه وبتقدير إمكان ذلك لم يكن ذلك الانتساب ممكن الزوال فعلمنا بهذا أن الإمكان لا يعرض للماهيات البسيطة أصلاً فاستحال احتياجها إلى الأسباب . والذي يمكن أن يقال عليه إن هذا يقتضي كون الوجود في نفسه غنياً عن السبب فإن التزموا ذلك وزعموا أن المحتاج إلى السبب هو موصوفية الماهية بالوجود . فنقول تلك الموصوفية إن كانت نفس الوجود عاد الإلزام وإن كانت مغائرة للوجود وهو لا محالة أمر وجودي لزم أن يكون موصوفية حقيقتها بالوجود صفياً آخر زائداً عليه ولزم التسلسل وأيضاً فلأنها ان كانت بسيطة وجب أن لا تكون مجعولة وان كانت مركبة كان الكلام في بسائطها وهيئة تركيبها كالكلام في الماهية والوجود وانتساب أحدهما إلى الآخر .

الفصل الرابع في الفرق بين ما يكون جزءاً من الماهية المركبة وبين ما لا يكون كذلك

كل حقيقة مركبة فهي لا محالة ملتزمة من الأمور التي عنها تركيبت فتكون آحاد تلك الأمور علة لقوام تلك الحقيقة . وستعرف بعد ذلك أن علة عدم العلة. فلما كانت الحقيقة المركبة معلولة في تحققها للأمور التي عنها تركيبت كانت في بطلانها معلولة لبطلان تلك الأمور لكن الفرق بين الطرفين أنه يكفي في عدمها عدم أحد تلك الأمور أيها كان وأما في تحققها فلا يكفي أحدها بل لا بد من الكل. فإذا أجزء الحقيقة المركبة متقدمة على

الحقيقة في طرفي تحققها وزوالها ولأن الصورة العقلية يجب أن تكون مطابقة للأمر الخارجي فإذا كانت الأجزاء متقدمة على تلك الحقيقة في أنفسها وحقائقها كان من عقلها لا بد وأن يعقل تقدمها على تلك الحقيقة. فإذا لا بد وأن يعلم تقدم أجزاء الماهية المركبة عليها وأيضاً فكما يجب تصور تقدمها يجب تقدم صورها أيضاً لأن تلك الحقيقة ليست إلا مجموع تلك الأمور وحصول المجموع متأخر عن حصول الأفراد والعلم بالحقيقة لا يتحقق إلا عند حصولها في الذهن. فإذا حصل المجموع في الذهن مسبقاً بحصول الأجزاء فيلزم أن يكون العلم بتلك الأجزاء سابقاً على العلم بذلك المجموع فظهر من هذا أن الحقيقة المركبة لا بد وأن يجتمع فيها هذه الأمور وهي تأخرها في الخارج عن أجزائها وجوداً وَعَدَمًا وتأخرها في الذهن أيضاً عن أجزائها وجوداً وَعَدَمًا هذا إذا عقلت الحقيقة من حيث هي. فأما إذا عقلت الحقيقة من قِبَل لوازمتها لم يجب أن يكون أجزاؤها معقولة معها فضلاً عن أن يكون تعقلها سابقاً على تعقل الحقيقة فإنك إذا عقلت النفس من حيث أنها شيء محرك للبدن لم تعقل حقيقة ذلك الشيء فلم يجب أن تكون ذاتياته معلومة لك فضلاً عن أن يتقدم العلم بها على العلم به وإذا عقلت من الجسم أنه الذي يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه لم تعقل حقيقة ذلك الشيء ولذلك صح الجهل ببعض ذاتياته وهو الهَيُولِي^(١) فلتكن هذه الدقيقة معتبرة ها هنا.

(١) «لفظ يوناني بمعنى: الأصل والمادة. وفي الإصطلاح: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين: الجسمية والنوعية» (التعريفات ص ٣٢١). «أما الهَيُولِي المطلقة فهي جوهر وجوده بالفعل إنما يحصل بقبوله الصورة الجسمانية (كقوة قابلة للصور). وليس له في ذاته صورة إلا بمعنى القوة وهو الآن عندهم قسيم (الجسم) المنقسم بالقسمة المعنوية...» (معيار العلم ص ٢٩٧).

والأصل في هذا المصطلح يعود إلى أرسطو الذي يميز بين الهَيُولِي والصورة وهما مبدأ الماهية، «ولما كانت الهَيُولِي موضوعاً غير معين في نفسه فهي ليست ماهية ولا كمية ولا كيفية ولا شيئاً داخلياً في المقولات التي هي أقسام الوجود، ولكنها قوة صرفة لا تدرك في ذاتها، وإنما نضطر لوضعها وندركتها كما ندرك الخط شيئاً بغير صورة لأنه تارة يكون في صورة وطوراً في أخرى» تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٣٦) وانظر تعريفات الهَيُولِي في رسالة الحدود لابن سينا والحدود والرسوم للكندي ضمن المصطلح الفلسفي عند =

وإذا عرفت ذلك فنقول أجزاء الحقيقة لكونها متقدمة عليها في الذهن يلزمها لازم ولكونها متقدمة عليها في الخارج يلزمها لازم آخر. فالأول هو كونها بيّنة الثبوت للماهية لأن البين للشيء هو الذي لا ينفك الشيء عنه في الذهن والذي لا ينفك عنه الشيء ويكون مع ذلك أقدم فهو أخص مما لا ينفك الشيء عنه والموصوف بالخاص لا محالة يكون موصوفاً بالعام فالذي يجب تقدم العلم به كيف لا يكون بين الثبوت. وأما الثاني وهو عدم احتياجه إلى سبب آخر فذلك لأن تحقق الماهية إذا كان متأخراً عن تلك المفردات فمتى تحققت تلك الماهية فقد كانت تلك المفردات متحققة أولاً وكل ما صار متحققاً استحالة احتياجه بعد تحققه إلى محقق جديد.

وبالجملة فجزء الحقيقة لما كان سابقاً عليها في الخارج والذهن سبقاً عقلياً كان لا محالة حاصلاً عند تحققها والحاصل يستغني عن محصل جديد فاستغناء حصوله في الذهن عن المحصل الجديد هو المعنى بكونه بين الثبوت واستغناء حصوله في الخارج عن المحصل الجديد هو المعنى باستغنائه عن السبب. فظهر أن الخاصة المساوية لجزء الماهية كونها مقدمة عليها في نفسها وفي الوجودين والعَدَمين. ثم إن هذه الخاصة تقتضي الخاصة الأخرى وهي الاستغناء عن السبب الجديد فإن اعتبر ذلك في الوجود الذهني فهو البين وإن اعتبر في الوجود الخارجي فهو الغني عن السبب لكن هذه الخاصة أعم من الأولى لأن الخاصة الأولى هي الحصول على نعت التقدم والثانية هي مطلق الحصول ومطلق الحصول أعم من الحصول المتقدم لأن معلول الماهية حاصل معها وغير متقدم عليها لأن الخاصة الثانية أعم من الأولى ولذلك قيل لا يلزم من كون الوصف بين الثبوت للشيء وكونه غنياً عن السبب كونه ذاتياً له.

= العرب للدكتور عبد الأمير الأعمش ص ١٩١ و ٢٤٤ - ٢٤٥ والمعجم الفلسفي ٥٣٦/٢ والمعجم الفلسفي لمجمع اللغة ص ٢٠٨، والمطالب العالية للرازي ٥/٦ - ٧ و ١٩٩ - ٢١٦.

الفصل الخامس في كيفية اجتماع بسائط الماهية المركبة

أعلم أنه لا يمكن أن يكون كل واحد منها غنياً عن صاحبه والالم يحصل من اجتماعها واحد حقيقي فإن الحجر الموضوع بجانب الإنسان لا يحصل منهما حقيقة متحدة لأجل أنه لا تعلق لأحدهما بالآخر. فإن قيل ليس أن المعجون يتكون من اجتماع أجزاء كل واحد منها غني عن الآخر فنقول ليس الأمر كذلك بل مجموع الأجزاء كالجزء والواحد للذات وهو الجزء. المادي وأما الجزء الآخر وهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الآثار الصادرة عنه فهي محتاجة إلى الجزء الأول فأقول ولا يمكن أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء محتاجاً إلى الآخر لاستحالة الدور فإذا الواجب أن يحتاج بعضها إلى البعض لا على طريق الدور حتى يحصل من اجتماعها حقيقة متحدة. فإن قيل هل يكفي في ذلك احتياج أحد تلك الأجزاء إلى بعض ما احتاج الجزء الآخر إليه وإن لم يكن لشيء منها حاجة إلى الآخر؟ فنقول: لا. لأنه لو احتاج إلى ما احتاج إليه الآخر فحينئذ تتم الحقيقة به وبما يحتاج إليه الآخر مثلاً الحيوان غير متقوم بالضحك وإن احتاج إلى ما يحتاج الضاحك إليه وهو الناطق بل المقوم هو الناطق نفسه فإذا لا يمكن أن تكون للحقيقة المركبة وحدة طبيعية إلا عند احتياج بعض أجزائها إلى البعض^(١).

الفصل السادس في الفرق بين التركيب الذهني والخارجي

واعلم أن أجزاء الحقيقة قد تكون متميزة في الخارج وقد لا تكون مثال الأول: الإنسان المركب من النفس والبدن فإنهما موجودان كل واحد منهما متميز عن الآخر في الخارج^(٢). ومثال الثاني السواد فإنه مشترك للبياض في اللونية ومخالف له في كونه قابضاً للبصر، والبداهة حاكمة بأن جهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز فإذا السواد مركب في نفسه عن جهة الاشتراك وهي

(١) يقول الإيجي: يجب أن تكون الحاجة - أي حاجة الأجزاء بعضها إلى بعض - بحيث لا تستلزم الدور، بأن يحتاج كل جزء إلى الآخر من جهة واحدة وأمان جهتين فجائزه ص ٦٤.
(٢) ليس بالضرورة أن يكون الخارج هنا مكانياً، والمقصود به ما يقابل الذهن، سواء كان هذا الخارج محسوساً كالبدن أو غير محسوس كالنفس.

اللونية وعن جهة الامتياز وهي القابضية إلا أن هذا التركيب لا يمكن أن يكون حاصلًا في الخارج .

وبرهانه أن اللونية لو تميزت عن قابضية البصر في الخارج لكانت اللونية المجردة والقابضة المجردة إما أن تكون محسوسة أو لا تكون محسوسة فإن لم تكن محسوسة فعند اجتماعهما إما أن تحدث هيئة محسوسة أو لا تحدث فإن لم تحدث لم يكن السواد محسوساً هذا خُلف، وإن حدثت هيئة محسوسة فتلك الهيئة المحسوسة معلولة لاجتماع اللونية والقابضية وهي خارجة عنهما مغايرة لهما ولسنا نعني بالسواد إلا نفس تلك الهيئة المحسوسة وقد بينا أن تلك اللونية وتلك القابضية خارجتان عن تلك الهيئة المحسوسة فإذاً تكون أجزاء قوام الماهية خارجة عنها وذلك محال .

وأما إذا كان الجزءان أو أحدهما محسوساً فلا يخلو إما يكون ذلك المحسوس مثلاً للسواد أو مُخالفاً له فإن كان مثلاً له امتنع تقوُّمه به وإن كان مخالفاً له كان لوناً مخصوصاً مخالفماً للسواد في خصوصيته فيكون نوعاً آخر من اللون المطلق ولا يكون هو اللونية المطلقة لأن اللونية المطلقة إذا كانت محسوسة فإذا انضاف الفصل إليه فإما أن تحدث هيئة أخرى محسوسة أو لا تحدث فإن لم تحدث كان المحسوس هو اللونية المطلقة فالسوادية المحسوسة هي اللونية المطلقة، فطبيعة الجنس هي طبيعة النوع هذا خُلف. وإن حدثت هناك هيئة أخرى لم يكن إحساسنا بالسواد إحساساً بهيئة واحدة بل بهيئتين وذلك محال فثبت بما ذكرناه أنه لا يمكن أن يتميز أحد جزئي السواد عن الآخر في الوجود الخارجي بل ذلك التمييز إنما يكون في الذهن .

وتحقيقه أن اللونية من حيث هي لونية مخالفة للقابضية من حيث هي قابضية فهما في الماهية متغايران ولولا ذلك لامتنع تمييز أحدهما عن الآخر في الذهن لأن الذهن لو حكم بالتركيب فيما لا تركيب فيه كان ذلك جهلاً فإذا هما متغايران في الحقيقة وأما في الوجود الخارجي فيمتنع تغايرهما في الوجود. وأما في الوجود الذهني فإن التغاير حاصل غير ممتنع . فإن قيل الفصل

علة لوجود الجنس وما هو علة لوجود الجنس يجب أن يكون له وجود مستفيد حتى يفيد الوجود لغيره فنقول مفيد الوجود هو الحق وله التقدم على كل مستفيد. فإن قيل ما به الامتياز غير ما به الاشتراك والذي به الاشتراك هو اللون والذي به الامتياز هو القابضية فينبغي أن تكون ماهية كل واحد منهما غير ماهية الآخر فوجب أن يكون لأحدهما تقدم على الآخر في الوجود لأنه لا يخلو إما أن يكون كل واحدة من الماهيتين غنية عن الأخرى فيكون التركيب موجوداً في الخارج أو كل واحدة منهما محتاجة إلى الأخرى فيلزم الدور، أو تكون إحداها محتاجة إلى الأخرى فيكون المشترك متقدماً حتى يلحقه التميز بينه وبين غيره فيستدعي وجوداً متقدماً ووجوداً لاحقاً فنقول التقدم لا يجب أن يكون بالوجود فإن أجزاء الماهية متقدمة على الماهية لا بالوجود كما تحقق ذلك في باب الوجود.

وإن عورض بأن هذا البرهان جار في التركيب الخارجي فنقول ليس الأمر كذلك فإن كل واحد من جزئي المركب بالتركيب الخارجي موجود بنفسه بحيث يبقى إذا بطل الثاني بخلاف التركيب الذهني فإن كل واحد منهما ليس له وجود متميز.

الفصل السابع في أصناف المركبات

أجزاء الماهية إما أن تكون متداخلة أو متباينة^(١) والمعنى بالتداخل: أن يكون البعض أعم من البعض فإن كانت متداخلة فيما أن يكون أحد الجزئين أعم من

(١) في «المواقف»: «في تقسيم الأجزاء وهو من وجهين: الأول: أنها إن صدق بعضها على بعض فمتداخلة وإلا فمتباينة، أما المتداخلة فإن صدق كل منهما على كل أفراد الآخر فهما متساويان، نحو الحساس والمتحرك بالإرادة، وإلا فينهما عموم وخصوص، إما مطلقاً وحيث: إما أن يقوم العام الخاص نحو الجسم الأبيض، أو لا، نحو الحيوان، فإن الناطق هو النقوم للحيوان وإما من وجه نحو بالحيوان الأبيض، وأما المتباينة فيما أن يعتبر الشيء مع علة أو معلول أو ما ليس له علة ولا معلولاً. والأول إما مع الفاعل نحو العطاء أو القابل نحو الفطوسة، أو الصورة نحو الأفتيس أو الغاية نحو الخاتم... والثاني نحو الخالق، والثالث: إما متشابهة نحو أجزاء العشرة أو متخالفة إما عقلاً، كالجسم المركب من الهولي والصورة، أو خارجاً، نحو الإنسان المركب من النفس والبدن، والخلفة المركبة من اللون والشكل، (ص ٦١).

الآخر مطلقاً والآخر أخص منه مطلقاً وإما أن يكون كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص منه من وجه آخر فإن كان أحدهما أعم من الآخر مطلقاً فإما أن يكون العام متقوماً بالخاص أو يكون الخاص متقوماً بالعام فإن كان العام متقوماً بالخاص، فإما أن يكون العام موصوفاً والخاص صفة وإما أن يكون العام جارياً مجرى الصفة والخاص جارياً مجرى الموصوف. فإن كان العام متقوماً بالخاص وكان جارياً مجرى الموصوف بالخاص فالعام هو الجنس والخاص هو الفصل وذلك مثل الحيوان فإنه متقوم بفصوله مثل الناطق والناهق وهو الموصوف بتلك الفصول. وأما إذا كان العام متقوماً بالخاص ولكنه يكون جارياً مجرى الصفة والخاص جارياً مجرى الموصوف فذلك التركيب لا يكون تركيباً جنسياً وفصلياً وهو مثل الأبيض فإنه أعم من الإنسان والثلج والعاج وسائر موضوعاته ثم إنه متقوم به ومع ذلك فإن التركيب من الأبيض والإنسان ليس تركيباً جنسياً وفصلياً وكذلك الوجود^(١) فإنه أعم من كل واحد من المقولات العشر وهو متقوم بتلك الماهيات فإنه عارض لها والعارض متقوم بالمعروض ومع ذلك فإن التركيب من الوجود والماهية ليس تركيباً جنسياً وفصلياً وأما إذا كان الخاص متقوماً بالعام فذلك بأن تكون الماهية متقومة بنفسها ثم تعرض لها عوارض لا يتوقف تقوم الماهية عليها بل يتوقف تقومها على تقوم الماهية وذلك مثل النوع الأخير المقوم لما يعرض له من الصفات والأعراض. والفرق بين انقسام الجنس بالفصول وانقسام النوع بالخواص بعد اشتراكهما في أن العام منهما موصوف والخاص صفة أن في الجنس العام متقوم بالخاص وفي النوع الخاص متقوم بالعام وأما الذي يكون كل واحد من الجزئين أعم من الآخر من وجه وأخص منه من وجه آخر فهو مثل اجتماع الحيوان والأبيض فإن الحيوان تارة يكون أبيض وتارة يكون غير أبيض كما أن الأبيض تارة يكون حيواناً وتارة يكون غير حيوان وأما الذي لا يكون بين الجزئين عموم وخصوص فإما أن تتكون تلك الماهية من تركيب الشيء بإحدى علله أو بمعلولاته أو بما لا تكون علة له ولا معلولاً.

(١) في نسخة: الموجود.

أما إذا تركب الشيء مع إحدى علله فإما أن يتركب مع العلة الفاعلية وهو مثل العطاء فإنه اسم لفائدة مقرونة بالفاعل أو مع العلة المادية وهو مثل الأفتس^(١) إذا جعلناه اسماً للتقير الذي في الأنف أو مع العلة الصورية وهو مثل الأفتس إذا جعلناه اسماً للأنف الذي فيه تقير أو مع العلة الغائية كالخاتم فإنه اسم لحلقة مقرونة بما هو غاية لها وهو التجمل بها في الإصبع وأما إذا تركب مع معلولاته فهو مثل الخالق والرازق وغير ذلك . وأما إذا تركب مع ما لا يكون علة له ولا معلولاً فأما أن يحصل التركيب عن أمور بعضها عدمي وبعضها وجودي مثل لفظ «الأول» فإنه موضوع لمجموع أمرين أحدهما ثبوتي وهو كونه مبدأ لغيره والثاني عدمي وهو أنه لا مبدأ له ، وإما من أمور كلها ثبوتية وهي إما أن يكون كلها أموراً حقيقية أو يكون كلها أموراً إضافية أو يكون بعضها حقيقياً وبعضها إضافياً فإن كانت كلها أموراً حقيقية فإما أن تكون أموراً متشابهة وهي كتركب العدد من الأحاد وإما أن تكون مختلفة وهي إما أن تكون معقولة أو محسوسة فإن كانت معقولة فتركب الجسم من الهيولي والصورة وتركب العدالة من العفة والشجاعة والحكمة وتركب الشجاعة من الإقدام والعقل وإن كانت محسوسة متركب البلقة^(٢) من السواد والبياض وإن كانت كلها إضافية فهو مثل الأقرب والأبعد فإنهما دالان على إضافة عارضية لإضافات وإن كان بعضها إضافياً حقيقياً فهو كالسرير فإنه مركب من أجزاء خشبية وهي موجودات حقيقية ثم إنه لا يكفي^(٣) في تكونه حصول تلك الأجزاء بل لا بد من وجود الترتيب بين تلك الأجزاء فالترتيب أحد أجزاء السرير وهو أمر نسبي لا أنه ماهية مستقلة بنفسها .

(١) فُطس الرجل من الفُطس وهو نظامن قصبة الأنف وانتشارها أو انفراس الأنف في الوجه
القاموس المحيط ٢/٢٤٦ .

(٢) في القاموس المحيط للفيروز آبادي : «البَلَقُ سوادٌ وبياضٌ كالبُلْقَةِ بالضم وارتفاع التحجيل إلى الفخذين وقد بَلِقَ كفرح وكرم بَلِقاً وأبْلَقَ فهو أبْلَقٌ وهي بَلْقَاءُ ٣/٢٢٢ .

(٣) في نسخة : وأيضاً فالسرير لا يكفي .

الفصل الثامن في بيان ما وجد من الأقسام المذكورة في الجواهر

والأعراض

أعلم أن الجوهر قد يكون مؤلفاً من جنس وفصل عقليين لا خارجيين، وذلك مثل العقول المفارقة والنفوس فإنها داخلة تحت جنس الجوهر على قولهم ومخالفة للجسم والصورة والهيولي . وكل ماهيتين داخلتين تحت جنس واحد فلا بد وأن يتميز كل واحدة من الأخرى بفصل . فإذا العقول المفارقة مركبة من الجنس والفصل مع أنه لا يمكن أن يتميز جنسها عن فصلها في الوجود الخارجي . وكذلك القول في النفوس الناطقة وأما أن الجوهر قد يكون مؤلفاً من جنس وفصل خارجيين فهو ظاهر وهو مثل الإنسان . وأما أن العَرَض قد يكون مؤلفاً من جنس وفصل عقليين فهو ظاهر وهو الذي بينا أن السواد والبياض وسائر الكيفيات والقوى كذلك . وأما أن العرض قد يكون مؤلفاً من جنس وفصل خارجيين فهو كالأشكال مثلاً المثلث فإنه : «سَطْح يحيط به ثلاثة أضلع» فالسطح جنسه والأضلع الثلاثة وإحاطتها بالسطح فصله ولكل واحد من هذا الجنس والفصل وجود يتميز به في الخارج عن الآخر . وأما أن الجوهر قد يكون مؤلفاً من أجزاء لا يكون البعض جنساً للبعض بل لا يكون شيء منها محمولاً على الآخر أما في العقل فتركب الجسم على الهيولي والصورة . وأما في الجس فتركب بدن الإنسان عن الأعضاء وتركب البيت عن السقف والجدران والبناء . وأما في الأعراض فكما ذكرناه من تأليف العدد عن الوحدات . وكذلك القول في العدالة والشجاعة وغيرهما وكذلك القول في الخلقة فإنها مركبة من تأليف اللون والشكل .

الفصل التاسع في الفرق بين المادّة والجنس والفصل والصورة

فلنفرض الكلام في مثال واحد وهو الحيوان فنقلو قد عرفت أن الحيوان من حيث هو حيوان لا بشرط شيء من القيود له اعتبار والحيوان بشرط أن يكون معه قيد وجوديّ وليكن ذلك هو الناطق له اعتبار والحيوان بشرط أن يكون معه قيد عديمي وهو بشرط أن لا يكون معه غيره له اعتبار وهذه الاعتبارات الثلاثة متغايرة فإن الاعتبار

الأول وهو اعتبار الحيوان من حيث أنه حيوان هو أعم من اعتبار الحيوان بشرط قيد وجودي أو قيد عدمي بل هو مشترك بين الاعتبارين وإذا ثبت ذلك فنقول الحيوان بشرط التجرد عن جميع القيود غير محمول على الإنسان لأنه لا يصدق على الإنسان كونه حيواناً مجرداً عن جميع القيود واللواحق بل الحيوان بشرط التجرد يكون مادة الإنسان ولا يكون محمولاً عليها. فأما الحيوان لا بشرط شيء أصلاً فهو الذي يصح حمله عليه فإن الحيوان سواء قارنه قيد وجودي أو عدمي فهو لا يخرج بسبب ذلك القيد عن حيوانيته.

واعلم أن الهُوَ هُوَ^(١) يستدعي الاتحاد من وجه والمغايرة من وجه آخر فإذا قلنا للإنسان إنه حيوان فالمغايرة هنا حاصلة في الماهية لأن ماهية الإنسان غير ماهية الحيوان والاتحاد حاصل في الوجود فإنه ليس الحيوان موجوداً والإنسان موجوداً آخر بل الحيوان الموجود هو الإنسان بعينه وهذا فيه نوع غموض فإنه كيف يمكن أن يكون للماهيتين وجود واحد؟ وتقريره وهو أن الحيوان لا يوجد إلا ويكون قد تقيد إما لقيد الناطقية أو اللاناطقية والأبيضية أو اللابيضية فإنه يستحيل أن يكون في الوجود حيوان لناطق ولا لا ناطق ولا أبيض ولا لا أبيض ويجب أن يكون تقيده بأحد هذين القيدين سابقاً على وجوده لأنه يستحيل أن يوجد مطلقاً ثم يتقيد بل يتقيد أولاً ثم يوجد وإذا كان كذلك

(١) الهُوَ هُوَ: هو «أحد تصورات الفكر الأساسية ويطلق على مطابقة الشيء للشيء من كل وجه، وإن تميز عنه، أو على الشيء الذي يبقى واحداً وإن طرأ عليه التغيير. قال ابن سينا في النجاة: والهُوَ هُوَ اتحاد بين اثنين جُعلا اثنين في الوضع فيصير بينهما اتحاد بنوع من الاتحادات الواقعة بين اثنين» (ص ٣٦٥)، وهذا الاتحاد أعم من الاتحاد في الكيفية (المشابهة) والاتحاد في الكمية (المساواة) والاتحاد في الجنس (المجانسة) والاتحاد في النوع (المشاكله)، والاتحاد في وضع الأجزاء (الموازاة)، والاتحاد في الأطراف (المطابقة). وقال الفارابي: «الهو هو معناه الوحدة والوجود» (التعليقات ص ٢١). وقال ابن رشد: «الهو هو يقال على جهات معادلة للجهات التي يقال عليها الواحد. فمنه ما هو في العدد. وذلك فيما كان له إسمان كقولنا إن محمداً هو ابن عبد الله... ومنه ما هو في النوع، كقولك إنك أنت أنا في الإنسانية، ومنه ما هو بالجنس، كقولنا إن هذا الفرس هو هذا الحمار في الحيوانية، ومنه ما هو بالمناسبة وبالموضوع وبالعرض (تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٢)...» (عن المعجم الفلسفي - للدكتور صليبا ٥٢٧/٢ وانظر أيضاً: معجم لالاند النقدي ص ٤٥٥ - ٤٥٨، والمعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية ص ٢٠٧).

فالوجود إنما يعرض لذلك المقيد الذي هو مجموع الحيوان مع القيد وإذا كان المقيد موجوداً واحداً كان الوجود الواحد وجود الحيوان ولذلك القيد فظهر أن وحدة الوجود كيف تعقل مع تعدد الماهية ومتى تقرر ذلك ظهر حقيقة الحَمْل والوَضع فظهر الفرق بين الحيوان المحمول وبين الحيوان الذي هو مادة وبهذا يظهر الفرق بين الصورة والفُصل أيضاً وكذلك القول في سائر المحمولات

الفصل العاشر في الطريق إلى معرفة كون الماهية مركبة من الجنس والفصل

إعلم أن الحقيقتين إذا اشتركتا من وجه واختلفتا من وجه آخر قضى العقل بأن جهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز ولكن هذا القَدْر لا يقتضي كون الماهية مركبة في نفسها فإن الاشتراك لو كان في قيد سلبي أمكن أن يكون الامتياز بتمام الحقيقة فحينئذ لا يلزم كونها مركبة. والدليل عليه أن كل مركب فلا بد وأن ينحل إلى البسائط ولا شك أن تلك البسائط تكون مشتركة في سلب ما عداها عنها ولا يجب من اشتراكها في ذلك السلب وقوع التركيب فيها. وأيضاً فلو كان الاشتراك في أمر ثبوتي والامتياز بقيد سلبي لم يلزم وقوع الكثرة لأن البسيط يكون مشاركاً للمركب في طبيعته ثم لا يكون تميزه عنه موجباً لوقوع الكثرة فيه. ومثاله الحيوان وحده يشارك الإنسان في طبيعة الحيوانية ولكنه يتميز عنه بقيد سلبي وهو أن الحيوان ليس له إلا الحيوانية وللإنسان أمر آخر وراء الحيوانية فالمركب مشارك للبسيط في طبيعته فلو اقتضى تميز البسيط عن المركب وقوع الكثرة فيه لزم أن لا يكون البسيط بسيطاً فثبت أن الاشتراك والامتياز ما لم يكونا في وصفين ثبوتيين لم يجب وقوع التركيب في الماهية. وأيضاً فإن الاشتراك والامتياز في الأوصاف الثبوتية لا يقتضيان كيف ما كان وقوع التركيب في الماهية فإنه من المحتمل أن يقع الاشتراك في وصف ثبوتي خارجي والامتياز بتمام الماهية وحينئذ لا يجب وقوع الكثرة في الماهية مثل الوجود الذي هو مشترك بين طبائع الأجناس العالية ولا يلزم من اشتراكها فيه وقوع التركيب فيها بل الفصول المقومة للأنواع الداخلة تحت جنس واحد مشتركة في طبيعة ذلك الجنس ولا يلزم من ذلك حاجتها إلى فصل وإلا لزم التسلسل وذلك لأجل أن طبائع الأجناس خارجة عن

ماهيات الفصول. وأيضاً يحتمل أن يكون الاشتراك بتمام الماهية والامتياز بأوصاف ثبوتية خارجية وذلك مثل الأوصاف العارضة لطبائع الأنواع الأخيرة فأما إذا وجدنا ماهيتين تشتركان في بعض مقوماتهما وتختلفان في مقومات أخرى فما هنا نعلم قطعاً أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالذي به تمام الاشتراك هو الجنس والذي به تمام الامتياز هو الفصل فحينئذ نعلم كون كل واحدة من تينك الماهيتين مركبة من الجنس والفصل.

ولنضرب لما ذكرنا أمثلة لزيادة الإيضاح فأنا إذا دللنا على كون الوجود زائداً على الماهيات بأن قلنا الثبوت مشترك فيه بين الأمور الثابتة وخصوصيات الماهيات غير مشتركة فيها فيلزم أن يكون الوجود مغايراً لخصوصيات الماهيات. فإذا قيل: إن الثبوت مشترك للماهيات الثابتة في أصل الثبوت ومتمايز عنها في الحقيقة فيلزم أن يكون للثبوت ثبوت آخر دفعنا ذلك بأن الاشتراك في وصف ثبوتي والامتياز في قيد سلبي. فإن الثبوت يتميز عن الماهيات الثابتة بأن الثبوت ليس إلا مفهوم الثابتة وللماهيات الثابتة أمور أخرى وراء ذلك المفهوم فلا يلزم أن يكون للثبوت ثبوت فإذا قيل الثبوت مشترك لسائر الصفات في كونه صفة ويتميز عن غيره فيلزم وقوع التركيب فيه دفعنا ذلك بأن مشاركة الوجود لغيره من الصفات إنما كان في قيد سلبي فلا يجب وقوع الكثرة وإذا قيل البسائط مشتركة في الوجود ومتباينة في الحقائق فلزمت الكثرة دفعنا بأن الاشتراك وقع في وصف ثبوتي خارجي وإذا قيل أفراد النوع الواحد يتميز بعضها عن البعض مع كونها متشاركة في الماهية فلزمت الكثرة دفعنا بأن الامتياز وقع في أوصاف خارجية.

الفصل الحادي عشر في أن الجنس غير داخل في حقيقة الفصل

لما كان الجنس عبارة عن كمال المشترك الذاتي والفصل عبارة عن كمال المميز الذاتي وصريح العقل حاكم بمباينة جهة الاشتراك لجهة الامتياز وجب أن يكون الجنس خارجاً عن طبيعة الفصل وكذلك الفصل يكون خارجاً عن طبيعة الجنس.

وعند هذا التحقيق يسقط قول من قدح في وجود الفصل بأن قال لو كان الشيء إنما يتميز عن غيره بالفصل وذلك الفصل يجب أن يكون متميزاً عن غيره فيلزم أن يكون تميزه عن غيره بفصل آخر ويلزم منه التسلسل لأننا نقول نحن لم نحكم بأن التميز كيف ما كان يجب أن يكون بالفصل بل بالشرط المذكور والفصل وإن كان مشاركاً للنوع إلا أنه متميز عنه بغير سلب فالناطق الذي به يتميز الإنسان عن الفرس المشتركين في الحيوانية مغاير للحيوانية لا محالة ثم الناطق وإن كان مفهومه مشتركاً بين الناطق الذي هو الفصل وبين الإنسان إلا أن الناطق الذي هو الفصل متميز عن الناطق الذي هو الإنسان بغير سلب وهو أنه ليس يدخل في مفهوم الناطق الحيوانية ويدخل في مفهوم الإنسان ذلك فانقطع التسلسل. اللهم إلا أن يقال الناطق مشترك لشيء آخر في شيء من الذاتيات فحينئذ يستدعي فصلاً آخر ولكن لا يلزم منه التسلسل لأنه لا يجب أن يكون لكل شيء حقيقة يشاركها في شيء من المقومات على ما بيناه فاندفع الإشكال.

وأعلم أنا لا نتخلص عن هذه الشكوك إلا إذا جعلنا الجوهرية من قبيل اللوازم الخارجية^(١) بالنسبة إلى ما تحتها إذ لو كانت من المقومات وفصل

(١) بين أبو حامد الغزالي رحمه الله في «معيار العلم» أن: «كل معنى ينسب إلى شيء: فإما أن يكون ذاتياً له، مقوماً لذاته، أي قوام ذاته به. وإما أن يكون غير ذاتي مقوم، ولكنه لازم غير مفارق. وإما أن يكون لا ذاتياً ولا لازماً، ولكن عرضياً...» وأما إدراك الفرق بينهما فله معياران:

«الأول: أن كل ما يلزم ولا يرتفع في الوجود، إن أمكن أن يرتفع بالوهم والتقدير، وبقي الشيء معه مفهوماً فهو لازم... فإذا ما يرتفع في الوجود والوهم جميعاً فهو ذاتي، وما يرتفع في الوجود والوهم، فهو عرضي، وما يقبل الارتفاع في الوهم دون الوجود فهو: لازم، غير ذاتي... إلا أن هذا المعيار غير مطرد...»

المعيار الثاني عند العجز عنه الأول: إن كل معنى إذا أحضرته في الذهن مع الشيء الذي شككت في أنه لازم له أو ذاتي فإن لم يمكنك أن تفهم ذات الشيء. إلا أن تكون قد فهمت له ذلك المعنى، أو لا، كالحیوان والإنسان... فاعلم أنه ذاتي، وإن أمكنك أن تفهم ذات الشيء دون أن تفهم المعنى أو أمكنك الغفلة عن المعنى بالتقدير فاعلم أنه غير ذاتي، ثم إن كان يرتفع وجوده إما سريعاً كالقيام والقعود للإنسان أو بطيئاً ككونه شاباً. فاعلم أنه عرضي مفارق. وإن كان لا يفارقه أصلاً ككون الزوايا من المثلث مساوية لقائمتين فهو لازم...»

الجوهر يجب أن يكون جوهرًا فحينئذ يكون الفصل مشاركاً للنوع^(١) في أمرٍ مقوم وهو الجوهر ومبايناً له في الماهية فيلزم أن يكون للفصل فصل آخر إلى غير النهاية فلا خلاص عنه إلا بأن يقال الجوهرية مقولة على ما تحتها قول اللوازم لا قول المقومات.

ومن المغالطة الواقعة للجهل بهذه الأصول أنا إذا قلنا الوجود مشترك بين الماهيات وخصوصياتها غير مشتركة بينها فيلزم أن يكون الوجود زائداً فقيل إن تلك الماهيات في أنفسها ثابتة فهي مشاركة للوجود في كونها ثابتة وتممايزة عنه في حقائقها فيلزم التسلسل فنقول لما عرفت أن جهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز وعرفت أن الثبوت جهة الاشتراك وخصوصيات الماهيات جهة الامتياز فإذا اعتبرنا جهة الامتياز وحدها فلا يجوز أن يدخل فيها جهة الاشتراك. فعلى هذا إذا اعتبرنا خصوصيات الماهيات لا يمكننا أن نحكم عليها من حيث هي هي بالثبوت لأن الثبوت جهة الاشتراك وهي غير داخلية في جهة الامتياز بل تلك الخصوصية من حيث هي هي ليست ثابتة ولا لا ثابتة^(٢) أي ليس الثبوت واللاثبوت داخلين في مفهوماتها بل هما لازمان لها وهذا اللازم هو جهة الاشتراك والملزوم جهة الامتياز فإذا اعتبرنا الملزومات من حيث هي هي وجب أن لا يدخل فيها الثبوت وإنما أكثرنا تكرير هذه الأمثلة لأجل اشتباهها على أكثر الناظرين في العلوم فطولنا الكلام فيه مبالغة للإيضاح.

الفصل الثاني عشر في أن الفصل والجنس هل يتلازمان أم لا؟

أما الفصل فلا يمكن أن يكون لازماً للجنس وإلا لم يكن مقسماً له وأما أن الجنس هل يكون لازماً للفصل؟ ففيه خلاف: فبعضهم لم يوجب ذلك وزعم أن النطق مشترك بين المَلَك والإنسان لأن النطق عبارة عن القوة على

= الخ (معيار العلم ٩٤ - ٩٧).

(١) في نسخة: مساوياً للنوع.

(٢) في نسخة: أولاً ثابتة.

إدراك المعلومات وهذا مشترك وأيضاً الحيوانية مشتركة بين الإنسان والفرس فإذا اعتبر حال الإنسان مع الفرس كان الحيوان جنساً والناطق فصلاً وإذا اعتبر حاله مع الملك كان الناطق جنساً والحيوان فصلاً فثبت أن الجزء الواحد من الماهية قد يفيد فائدة الجنس في حال وفائدة الفصل في حال آخر وإذا ثبت ذلك ثبت أنهما غير متلازمين فنقول قد دللنا على أن أجزاء الماهية الواحدة وحدة حقيقية لا بد وأن يكون لبعضها تعلق ببعض ولما استحال كون الفصل ملازماً للجنس وجب أن يكون الجنس ملازماً للفصل تحقيقاً للملازمة وأيضاً فقد بينا أن الجنس يجب أن يكون جارياً مجرى المادة والفصل يكون جارياً مجرى الصورة والجزء المادي متميز عن الجزء الصوري في نفس الأمر. وأما حديث القوة الناطقة فإن عني به نفس إدراك الحقائق فذلك ليس بمقوم للحيوانية وإن عني به الجوهر القوي على هذه الأحوال فهو فصل مقوم لكن النفس البشرية مخالفة للنفوس السماوية في الحقيقة فزال الإشكال.

الفصل الثالث عشر في كيفية تقوُّم الجنس بالفصل

هذا بحث شريف يجب الاهتمام به فنقول قد بينا أن أجزاء الماهية لا بد وأن يكون بعضها علة لوجود البعض ويستحيل أن يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي وإلا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له فيكون الشيء الواحد مختلفاً متقابلاً هذا خلف. فبقي أن يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي ويكون مقسماً للطبيعة الجنسية المطلقة وعلة للقدر الذي هو حصة النوع منه وجزءاً للمجموع الحاصل منه ومما يتميز به عن غيره وذلك مثل الناطق الذي هو علة الحيوان.

ثم لقائل أن يقول: الناطق إن كان علة للحيوان المطلق لم يكن مقسماً له وإن كان علة للحيوان المخصوص فلا بد وأن يفرض تخصيص ذلك الحيوان أولاً حتى يكون الناطق علة له لكن ذلك الحيوان متى تخصص فقد دخل في الوجود ومتى دخل في الوجود استحال أن يكون الناطق علة لوجوده.

وحله أن الحيوان بطبيعته المطلقة محتاج إلى علة تقوم وجوده فأما أن

تكون تلك العلة هي الناطقية فليس لأن الحيوان بحيوانيته يقتضي ذلك بل لأن الناطقية لذاتها علة لذلك الحيوان فالحاجة المطلقة إنما جاءت من طبيعة الجنس وتعين المحتاج إليه إنما جاء من قبيل الفصل والإطناب^(١) في إيضاح هذا الكلام سيأتي في باب العلة والمعلول فإن قيل ولماذا وجد ذلك الفصل حتى صار علة لتلك الحصة من الحيوانية فنقول لأجل استعداد خاص في القابل مثلاً: مزاج النطفة الإنسانية بعد استحالة أمشاجها^(٢) يفيد استعداداً تاماً لحدوث النفس الناطقة فإذا تم الاستعداد حَدَثَت النفس وإذا حدثت النفس أوجبت الحيوانية فالحيوانية لنفسها لا تحتاج إلا إلى فصل كيف كان وأما إسناد هذه الحيوانية إلى الناطقية فليس من جانب الحيوانية بل من جانب الناطقية. وأما الفرق بين تخصص الجنس بالفصول وتخصص النوع بالخواص فقد مضى ذكره في الفصل السابع من هذا الباب.

الفصل الرابع عشر في أحكام الفصل وهي عشرة

الأول يجب أن يكون مَقْسَماً وإلا لم يكن فصلاً.
 الثاني أن تكون القسمة لازمة فإن لم تكن لازمة مثل صيرورة الشيء الواحد تارة متحركاً وأخرى لا متحركاً مع بقاءه بعينه فذلك لا يكون فصلاً.
 الثالث أن لا يكون عارضاً بسبب شيء أعم منه أو أخص منه فإنه إن كان عارضاً بسبب شيء أعم منه مثل أن الحيوان منه أبيض وأسود والإنسان منه ذكر وأنثى فليس ذلك من فصوله بل الحيوان إنما صار أبيض وأسود لأنه جسم قائم بالفعل موضوع لهذه العوارض والإنسان إنما صار مستعداً للذكر والأنثى لأجل أنه حيوان وأما إن كان عارضاً بسبب شيء أخص منه لم يكن

(١) الإطناب هو أداء المقصود بأكثر من العبارة المتعارفة وأن يُخبر المطلوب بمعنى المعشوق بكلام طويل، لأن كثرة الكلام عند المطلوب مقصودة، فإن كثرة الكلام توجب كثرة النظر. وقيل: الإطناب أن يكون اللفظ زائداً على أصل المراد (التعريفات ٤٦ - ٤٧)، والكليات لأبي البقاء ٢٢٣/١).

(٢) الأمشاج من مَشَج ومعناه خَلَط، ونطفة أمشاج ومختلطة بماء المرأة ودمها والأمشاج التي تجتمع في السُرَّة، القاموس ٢١٥/١. قال تعالى: ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً﴾.

ذلك فصلاً قريباً بل أما أن يكون ذلك لازماً للفصل القريب أو فصلاً بعيداً مثال اللازم ما إذا قيل الجوهر إما أن يكون قابلاً للحركة أو لا يكون فإن قابلية الحركة عرضت للجوهر بسبب شيء آخر هو الفصل وهو الجسمية ومثال الفصل البعيد أن يقال الجسم إما ناطق وإما غير ناطق فإن الجسم بما هو جسم غير مستعد لذلك بل يحتاج إلى أن يكون أولاً ذا نفس حتى يصير ناطقاً.

الرابع وهو أن المقسم اللازم الذي يقسم ما يعرض له لما هو أعم منه ولا لما هو أخص منه قد لا يكون فصلاً أيضاً وذلك مثل الذكورة والأنوثة ويدل عليه أمور أربعة: أحدها: أنه يمكننا أن نتوهم الحيوان موجوداً بالفعل لا ذكراً ولا أنثى والفصل لا يكون كذلك لأنه لا يمكننا أن نتوهم الحيوان لا ناطقاً ولا أعجم. وثانيها: أن الحيوان الذكر إنما صار ذكراً لِحَرارة عَرَضت لمزاجه في ابتداء تكونه ولو قَدَرنا أنه عرضت له برودة بدلاً عن تلك الحرارة لكان ذلك الشخص بعينه أنثى والفصل ليس كذلك لأن الحيوان الذي صار إنساناً يستحيل أن يعرض له عارض آخر حتى يصير ذلك الحيوان بعينه فرساً. وثالثها: أن الذكورة والأنوثة آلات التناسل، والتناسل بعد الحياة فآلات التناسل إنما تعتبر بعد الحياة فلا تكون مقومة لجوهر الحي. ورابعها: وهو الأقوى أن الإنسان ناطق وذَكَر وليس له أحد الوصفين بواسطة الآخر فإنه قد يوجد الإنسان غير ذكر والذكر غير إنسان فالوصفتان إذاً في حقه في درجة واحدة فإما أن يكون كل واحد منهما فصلاً وهو محال لاستحالة أن يكون للنوع الواحد فصلان مقومان وإما أن يكون الفصل أحدهما لكن الناطق فصل بالاتفاق فالذكورة لا تكون فصلاً. وإذا عرفت ذلك فنقول المقسم اللازم متى كان فيه أحد هذه الأمور الأربعة لم يكن فصلاً بل كان لازماً للفصل فأما إذا لم يوجد فيه أحد هذه الأمور الأربعة كان فصلاً سواء كان مأخوذاً من المادة كالتغذي وعدم التغذية أو من الصورة كالناطق والعجمة. الخامس: أن لا يكون عديمياً لأن الفصل سبب وجود حصة النوع من الجنس والعدم لا يكون علة. السادس: أنه يستحيل أن يتطرق الاستزادة والنقص إليه لأن القدر المعبر في العلة إن انتقص وجب أن لا يبقى العلة وإن ازداد لم يكن للزيادة أثر. السابع

يُمتنع أن يكون للشيء الواحد أكثر من فصل واحد في درجة واحدة لاستحالة أن تكون للمعلول الواحد علتان مستقلتان. فإن قيل أليس أن الحيوان له فصلان مقومان في درجة واحدة وهما الحُساس والمتحرك بالإرادة فنقول إذا أخذ الحس في حَدِّ الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل الفصل فإنه ليس هوية الحيوان أن يحس ولا هويته أن يتخيل ولا هويته أن يتحرك بالإرادة وإنما فَصْلُهُ: جوهرُ النفس الذي هو مبدأ هذه الأمور كلها وكذلك الناطق للإنسان ولكن عدم شعورنا بالفصول وعدم الأسماء لها يضطرنا إلى الانحراف عن حقيقة الفصل إلى لوازمها وليس كلامنا في هذه الأمور على حسب تعقلنا وتصرفنا بل من جهة كيفية الوجود في نفسه. الثامن: ليس يمتنع أن يكون للشيء الواحد فصول مرتبة لصحة أن تكون للشيء علل مرتبة. التاسع: لما تلخص أن الجنس محتاج في وجوده إلى الفصل استحالة حاجة الفصل إليه لاستحالة الدور بل لا بد وان يكون غنياً عنه وكل ما كان حالاً في الشيء كان محتاجاً إلى المحل فإذا الفصل المقسم للجنس المقوم للنوع يمتنع أن يكون حالاً فيه فعلى هذا لا إشكال في جعل النفس الناطقة فصلاً للحيوان وإنما الإشكال في جعل قوة النمو وأمثالها فصلاً مقوماً للجسم وكذلك القول في النفس الحيوانية الجسمانية فإن هذه صفات محتاجة إلى المحال التي هي الأجسام والمحل متقدم بالوجود على الحال والمتقدم بالوجود على الشيء يمتنع كونه معلولاً له. وقد تمحلنا لذلك أجوبة سنذكرها في باب تعلق المادة بالصورة. ولعل الحق أن يقال للموصول سواء كان علة للصفة أو معلولاً لها فإنه يكون جنساً والصفة فصلاً ولكننا إذا قلنا ذلك بطل الفرق حينئذ بين انقسام الجنس بالفصل وانقسام النوع بالخاصة^(١). وسنذكر اختيارنا في

(١) الخاصة: إصطلاح منطقي يقصد به: «كلية مقولة على أفراد حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً: سواء وُجد في جميع أفرادها، كالكتاب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان، أو في بعض أفرادها، كالكتاب بالفعل بالنسبة إليه، فالكلية مستدركة. وقولنا: فقط يُخرج الجنس والعرض العام، لأنهما مقولان على حقائق. وقولنا: قولاً عرضياً. يخرج النوع والفصل، لأن قولهما على ما تحتها ذاتي لا عرضي» (التعريفات ص ١٢٨ - ١٢٩).

وعرفها ابن سينا بقوله: هي الكلبي الدال على نوع واحد في جواب؛ أي شيء هو؟ لا بالذات بل بالعرض، إما نوع هو جنس، كساوي الزوايا من المثلث لقائمتين، فإنه خاصة =

هذا الباب في باب تعلق الهيولي بالصورة إن شاء الله تعالى . العاشرة: أنه يظهر مما قررناه أن الفصل الأخير هو العلة الأولى مثلاً الناطقية علة لوجود النفس الحيوانية وهي علة للقوة النامية وهي علة للجسمية وهي علة للجوهرية فالفصل الأخير هو العلة الأولى والجنس العالي هو المعلول الأخير والمراتب التي بينهما أمور متوسطة فهي علة للعام الذي فوقها ومعلولة للخاص التي تحتها وذلك يوجب تناهي المقومات المرتبة والأجناس العالية المتصاعدة والأنواع المتنازلة . وهذا الذي قلناه يدل على أن الماهية الواحدة يستحيل تقومها بأجزاء غير متناهية . وأيضاً فإن الماهية والحقيقة لا بد من صحة الإشارة إليهما وما لا نهاية لأجزائه يستحيل استحضاره في الذهن على التفصيل فيستحيل تصوّره والعلم به وبالله التوفيق .

الفصل الخامس عشر في كيفية ترتب الأجناس

الجنس القريب علة لحمل الجنس البعيد على النوع فإنه من المستحيل أن يحمل الجسم على الإنسان إلا بعد صيرورته حيواناً فإن الجسم الذي ليس بحيوان مسلوب عن الإنسان لا أنه موجب عليه ولما كانت الحيوانية

= للمثلث، وهو جنس، وإما نوع ليس هو بجنس مثل: الضاحك للإنسان، وهو خاصة ملازمة مساوية، ومثل: الكتابة وهو خاصة غير ملازمة ولا مساوية بل أخص، (النجاة ٤٨ - ٤٩) وانظر الإشارات ٢٤٨/١ .

وللخاصة عند أرسطو أربعة معانٍ لخصها فوفوريوس في كتاب: إيساغوجي وهي:

١ - ما هو موجود لنوع واحد لكنه مع ذلك لا يوجد لكّله بل لبعضه . ويكون مما يجوز أن يكون لذلك البعض، مثل المهندس للإنسان .

٢ - ما هو موجود للنوع كله لكنه مع ذلك يوجد لغيره، كذي الرجلين للإنسان بالقياس إلى الفرس .

٣ - ما كان موجوداً للنوع كله وله وحده، لا دائماً بل مؤقتاً كيباض الشعر بالقياس إلى الإنسان .

٤ - ما كان موجوداً للنوع كله وله وحده دائماً في كل وقت كالضاحك بالقياس للإنسان . (المعجم الفلسفي ٥١٦/١) .

وانظر أيضاً: منطق أرسطو بتحقيق الدكتور بدوي ٣/١٠٨٥ - ١٠٨٦ معيار العلم - للغزالي

ص ١٠٦، المبين للأمدى ص ٣٢٠ وأسس المنطق الصوري ومشكلاته ص ١٣٨ - ١٤٠،

مدخل إلى المنطق الصوري للدكتور محمد مهران ص ١٠٢ معجم لالاند ص ٨٤٥ المعجم

الفلسفي لمجمع اللغة ص ٧٩ والموسوعة الفلسفية العربية ص ٤٠٨ . ومتن إيساغوجي

للأبهري ضمن مجموع مهمات المتون ص ٢٧٣ .

شَرَط حمل الجسمية على الإنسان كان حمل الحيوانية عليه أقدم من حمل الجسمية عليه فظهر أن حمل الجنس القريب على النوع أقرب من حمل الجنس البعيد عليه .

فإن قيل الجنس البعيد جزء الجنس القريب والجزء متقدم على الكل لبساطته فالجسم أسبق وجوداً من الحيوان فنقول لا شك أنه في وجوده أسبق من الحيوان ولا كلام فيه وإنما الكلام في أن الجسم وجوده للإنسان متأخر عن الحيوان في وجوده له إذ من الجائز أن يكون المتأخر في وجوده عن غيره يكون حصوله لشيء ثالث علة لحصول ذلك الأقدم لذلك الثالث فيكون المتقدم في وجوده المطلق متأخراً في وجوده لذلك الثالث .

واعلم أن حمل الجنس القريب على النوع علة أيضاً لحمل الفصل القريب عليه لأن تأثير الناطق أولاً في وجود الحيوان ثم إذا وجد الحيوان فحينئذ يصير مجموع الحيوان والناطق إنساناً فالناطق يؤثر أولاً في الحيوان وبواسطته في الإنسان وذلك هو المطلوب .

الفصل السادس عشر في العلامة التي يمكننا بها أن نميز الطبيعة الجنسية عن الطبيعة النوعية

قال الشيخ: الجسم إذا أخذ - بشرط لا - وهو الاعتبار الذي به يكون جنساً كان كالمجهول لا ندري أنه على أي صورة وكم صورة يشمل ويكون النفس طالبة لتحصيل ذلك لأنه لم يتقرر بعد بالفعل شيء هو جسم محصّل وكذلك إذا أخذنا اللون وأخطرناه بالبال فإن النفس لا تقنع بتحصيل شيء غير متقرر بالفعل بل تطلب في معنى اللون زيادة حتى يتقرر بالفعل لون . وأما طبيعة النوع فليس يطلب فيها تحصيل معناها بل تحصيل الإشارة إليها وأما طبيعة الجنس فإنه وإن كانت النفس إذا طلبت فيها تحصيل الإشارة كانت قد فعلت الواجب فإن ذلك الجنس لا بد وأن يكون مشاراً إليه آخر الأمر ولكنها مع ذلك تكون طالبة لتحصيل ماهيتها قبل طلبها للإشارة فإن النفس لا يمكنها أن تجعل اللون مشاراً إليه إلا بعد أن تضيف إليه أموراً آخر تنوع لونيته

وتحصل ماهية تلك الأنواع . وكذلك القول في المقدار وفي الكيفية . وأما النوع فإن العقل لا يطلب تكميل معناه بضم شيء آخر إليه بل يطلب الإشارة إليه وذلك هو طلب الشخصية .

الفصل السابع عشر في أن الشخص زائد على ماهية النوع وأنه أمرٌ ثبوتي

وبرهانه هو أن كل ماهية فإن نفس تصورهما لا يمنع من حملها على كثيرين ولذلك فإن من ادعى حملها على كثيرين موجودين لم تكن دعواه متناقضة بل يطالب عليه بالبرهان ومن ادعى انحصارها في شخص واحد لم تكن دعواه في الصحة أولية بل يطالب عليه بالبرهان وأما الشخص المعين من حيث أنه ذلك الشخص فإن نفس تصورهما يمنع من حمله على كثيرين ولذلك لا يحتاج في العلم بفساد قول من حمله على كثيرين وفي العلم بصحة قول من حصره في ذلك الشخص إلى برهان ولولا أنه دخل في مفهوم الشخص ما لم يكن داخلاً في مفهوم الحقيقة النوعية لما اختلفا من هذا الوجه .

والذي يدل على أن هذه التعينات والتشخصات أمورٌ ثبوتية وجهان^(١) :

(١) بين الإيجي في المقصد الحادي عشر من المرصد الأول من كتابه «المواقف» أن «الماهية تقبل الشركة دون التعين فهو غيرها . وقد اختلف في التعين هل هو وجودي أم لا؟ فذهب المحققون إلى أنه وجودي . . . ثم عرض لحجة الرازي الثانية . . . فقال : لا نسلم أنه لو كان عديمًا لكان عدماً . بل المراد بالوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له نحو السواد ، لا أن يكون ذلك باعتبار وجودهما في العقل واتصافه به فيه . وهو أعم من الموجود لجواز وجودي لا يعرض له الوجود أبداً . . .

وأما المتكلمون فقالوا: التعين أمر عديمي لوجهين:

الأول: لو كان وجودياً لتوقف انضمامه إلى الماهية على تميزها، وتميزها موقوف على انضمامه إليها فيدور . . الخ .

الثاني: لو كان موجوداً . لكان معيناً . فهو مشارك للتعينات في كونها تعيناً . وتمتاز عنها بتعين فيتسلسل . . الخ .

والحق أن الدليلين مبنيان على كون التعين أمراً منضمّاً إلى الماهية في الخارج ممتازاً عنها، وقد علمت أنه نفس الهوية . وهذا هو الذي حاول المتكلمون نفيه فلإذا النزاع لفظي . (المواقف ٦٥ - ٦٧) .

الأول أن تعين الشيء وخصوصيته عبارة عن هويته والشخص من حيث هو هو ثابت والهوية داخلية فيه من حيث أنه هو وما هو جزء الثابت من حيث أنه ثابت يجب أن يكون ثابتاً فالهوية ثابتة. الثاني أن التعيين لو كان أمراً عديمياً فإما أن يكون عبارة عن عدم اللاتعيين مطلقاً أو عن عدم تعين غيره فإن كان عبارة عن عدم اللاتعيين مطلقاً فهو أمر عديمي وهو بديهي فيكون التعيين عدماً للعدم فيكون أمراً وجودياً، وإن كان عبارة عن سلب تعين غيره عنه فتعين غيره إما أن يكون عديمياً وهو عدمه فيكون ثابتاً لكن تعينه كتعين غيره فتعين غيره أيضاً ثابت إن كان تعين غيره ثبوتياً وتعينه كتعين غيره فتعينه أيضاً يكون ثبوتياً.

فإن قيل التعيين لا يمكن أن يكون أمراً ثبوتياً وبيانه من وجوه أحدها: أنه لو كان التعيين أمراً ثبوتياً زائداً على الماهية لكان له تعين أيضاً ولذلك التعيين تعين ثالث فيلزم التسلسل. وثانيها: أن اختصاص ذلك الزائد بذلك التعيين دون غيره إنما يكون بعد امتياز ذلك التعيين عن غيره وإلا لم يكن اختصاصه به أولى من اختصاصه بغيره أو اختصاص غيره به فيجب أن يكون اختصاص ذلك المتميز بذلك التميز بعد تميزه عن غيره فإذا يجب أن يكون متميزاً قبل أن يكون متميزاً هذا خلف. وثالثها: أنه لو كان تشخص الشخص الذي له ما يشاركه في نوعه أمراً زائداً فله لا محالة عليه مزية وليست هي تلك الماهية وإلا لكان نوعها في ذلك الشخص، وليست العلة الفاعلية لأن الفاعل ليس له إلا أن يوجد وإيجاده له لا يقتضي أن يكون الحاصل هو ذلك بعينه ولا العلة الصورية لأن وجودها متأخر عن وجود المحل فلا تكون علة لهويته ولا العلة الغائية لأن وجودها متأخر عن وجود الشيء ولا العلة القابلية لأن الكلام في تعين ذلك القابل كالكلام في تعين ذلك الشيء فأما أن يكون لتعينه فيلزم الدور أو لتعين قابل آخر فيلزم التسلسل، أو لنفس ماهية ذلك القابل فيلزم أن يكون نوع كل قابل يلزم في شخصه وذلك محال لأن الأجسام مشتركة في الجسمية فأما أن لا يكون لها ما يقبلها فحينئذ قد وجدنا أموراً متحدة في الماهية بشخصه لا بسبب القوابل. وأما إن كان لها ما يقبلها فتلك القوابل إن اشتركت في الماهية عاد الإلزام وإن لم تكن كذلك فحينئذ يجب أن تكون

قوابل الأجزاء التي يمكن افتراضها في الجسمية متميزة بالفعل لكن الأجزاء الممكنة الافتراض فيها غير متناهية فالقوابل المتميزة بالماهية غير متناهية وتكون الجسمية الحالة في كل واحد من تلك القوابل غير الجسمية الحالة في الآخر فيكون الجسم مركباً من الأجزاء التي لا نهاية لها بالفعل هذا خلف فثبت أن القول بكون التشخص زائداً أفضى إلى هذه المحالات فيكون باطلاً.

والجواب أما الأول فحله ما مضى في باب الوجود وهو أن التعين إن كان له مفهوم وراء المفهوم من التعينية فحينئذ يقتضي بأن مفهوم التعينية مقارن لمفهوم آخر وإلا فيكون التعين تعيناً لذاته ويكون تعينه نفس ذاته لا زائداً عليه ولا يلزم التسلسل. وأما الثاني فهو أن كل ما لا يكون تعينه معلول ماهيته حتى يكون نوعه في شخصه فلا بد له من مادة ومادته لا بد وان تكون متخصصة بأعراض شخصية ويكون تشخص المادة بتلك الأعراض علة لتشخص ذلك الحادث ومن الممتنع أن يقترن بتلك المادة في ذلك الوقت فرداً آخر من ذلك النوع حتى يلزم الإشكال. ولا نقول أيضاً بأن ذلك الشيء يوجد ويوجد التعين ثم بعد حصولهما يتقارنان بل حصول الشيء في تلك المادة المخصوصة هو تعينه. وتذكر ما أعطيناك من القانون في باب الوجود فإنه يخرج عليه كثير من الإشكالات.

الفصل الثامن عشر في علة تشخص الأشخاص^(١)

أعلم أن الماهية إما أن يكون تعينها من لوازمها وإما أن لا يكون فالأول يقتضي أن لا يكون ذلك النوع إلا في شخص واحد وأما الثاني فإن التشخص

(١) «قال الحكماء: التعين إن عُلل بالماهية إما بالذات أو بواسطة ما يلزمها انحصار نوعها في الشخص وإلا فلا يعلل بما يحل فيها، لأنه فرع تعينها، ولا بما ليس حالاً ولا محلاً لها، إذ نسبتها إلى الكل سواء بل بمحلها فيجوز تعددها بتعدد القوابل، إما بالذات وإما بسبب أعراض تكتنفها، وبنوا على هذا أن ما ليس بمادي ويسمى مجرداً ومفارقاً فنوعه منحصر في الشخص والنفوس الإنسانية إنما تعددت وإن لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف...» (المواقف ٦٧).

يستدعي علة مغايرة لتلك الماهية ويجب أن تكون علة التشخيص سابقة على حصول ذلك التشخيص، وتلك العلة إما أن تكون مباينة لذلك الشخص أو ملاقية له، والأول محال لأن نسبة ذلك المباين إلى ذلك الشخص كنسبته إلى شخص آخر فلا يمكن أن تكون علة تشخيصه ذلك الشخص، وإن كانت ملاقية له فإما أن تكون حالة في الشخص أو يكون الشخص حالاً فيه، والأول محال لأن الحال مسبوق بالمحل وعلة التشخيص يستحيل أن تكون متأخرة عن الشخص فإذاً يجب أن يكون الشخص حالاً فيه فإذاً كل ما نوعه يوجد في أشخاص كثيرة فإن تلك الكثرة لا تحصل إلا بسبب المادة فكل ما ليس نوعه في شخصيته يجب أن يكون مادياً وذلك على قسمين: فإنه إما أن يكون التشخيص بمجرد الإضافة إلى المادة من غير أن يكون معنى في الذات وذلك مثل تشخيصات البسائط والأعراض فإن تشخيصها يكون بحصولها في موادها ومحالها وأما أن يكون هناك أحوال زائدة على الإضافات والتشخيص كيف ما كان فإنه يلزم من فرض عدمه وارتفاعه عدم الشخص وارتفاعه لوجوب عدم المعلول عند عدم العلة ولكن كل عارض للشخص وخاصة له لا يلزم من عدمه الشخص فإنه لا يكون من جملة المشخصات بل يكون عارضاً بعد تحقق الشخص ولا يكون من جملة مقومات الشخص بل من جملة المقوم به.

ثم يجب أن تعلم أن تقييد الكلّي بالكلّي لا يقتضي الشخصية فإنك إذا قلت لزيد إنه إنسان ففيه شركة فإن قلت إنه الإنسان الورع العالم المظلوم ففيه شركة فإن قلت ابن فلان ففيه احتمال شركة أيضاً فإن زدت وقلت هو الذي تكلم يوم كذا في موضع كذا فهذه الأوصاف أيضاً كلية فإنه لا يمتنع في العقل حمل مجموع هذه القيود على كثيرين وبعبارة أخرى وهي أن الماهية إما أن يكون نوعها في شخصها وإما أن لا يكون فإن كان نوعها في شخصها كان تشخيصه معلول ماهيته وإن لم يكن نوعها في شخصها فتشخيصها لا بد وأن يكون لما يقارنها من العوارض الموجودة وهي إما إضافات فقط من غير أن يكون معنى في الذات وذلك مثل تشخيصات الأعراض والبسائط فإن تشخيصها

تكون بحصولها في موادها ومحالها وإما أن تكون هناك أحوال زائدة على الإضافات وقد سبق تمام القول في العبارة السابقة .

الفصل التاسع عشر في مناسبة الحد للمحدود

أعلم أنا إذا حدّدنا الإنسان فقلنا إنه حيوان ناطق فليس مرادنا بذلك أن الإنسان هو مجموع الحيوان والناطق بل مرادنا أنه الحيوان الذي ذلك الحيوان ناطق لأن الحيوان لا بشرط شيء غير محصل ولا تام إلا إذا شرط فيه إما ثبوت غيره له أو عدم غيره عنه. فإذا قيدناه بالناطق فعند تقيده بالناطق يتحصل ويوجد لا أن الحيوان يوجد أولاً ثم ينضاف إليه الناطق وكذلك المقدر فإنه معنى يجوز أن يكون خطأً وسطحاً وجسماً لا على أن يقارنه بعد وجوده شيء فيكون مجموعهما الخط والسطح والجسم بل على معنى أن نفس الخط ونفس السطح ذلك لأن معنى المقدر هو: شيء يحتمل المساواة لا بشرط شيء آخر وقرق بين هذا وبين الشيء الذي يحتمل المساواة بشرط أن لا يوجد معه غيره فإذا أخذنا الشيء المحتمل للمساواة لا بشرط شيء آخر أمكن أن يكون هذا الشيء نفسه خطأً وأمكن أن يكون سطحاً فإذا عينا كونه خطأً فليس الحاصل هنا موجودين متقاربين بل موجوداً واحداً .

والحاصل أنا متى أخذنا كل واحد من الحيوان والناطق - بشرط لا - كان كل واحد منهما جزءاً ولم يكن محمولاً ومتى أخذناهما لا بشرط شيء كان أحدهما جنساً والآخر فصلاً وكانا محمولين على الماهية فالجنس والفصل من حيث هما كذلك لا يمكن أن يكونا جزئين للحد .

الفصل العشرون في أجزاء الماهية

أعلم أن أجزاء الماهية منها ما لا بد وأن تؤخذ في حدود الماهية ومنها ما تؤخذ في حدودها الماهية. أما التي تؤخذ في حدود الماهية فكأجزاء الأجسام المركبة مثل المعاجين وبدن الإنسان فإنها مأخوذة في حدود كليتها . وأما التي تؤخذ في حدودها الماهية فهي إما أن تكون موجودة بالفعل أو لا تكون فالتى تكون موجودة بالفعل كإصبع الإنسان فإنه جزء موجود بالفعل

للإنسان ولا بد وأن يؤخذ في حده الإنسان فأما الإنسان فلا يتوقف تحديد ماهيته على أن يؤخذ في حده الإصبع بل إذا حاولنا تحديده من حيث هو إنسان كامل وجب أن يؤخذ الإصبع في حده لأنه يكون ذلك له جزءاً ذاتياً في كونه إنساناً كاملاً وإن كان خارجاً عن طبيعته النوعية إذ قد عرفت أن المشخصات مقومة للشخص وإن كانت خارجة عن طبيعته النوعية. وأما التي لا تكون موجودة بالفعل فهي أيضاً على قسمين فإنه إما أن تستحيل أن توجد ما فرض جزءاً إلا إذا وُجد ما فرض كلاً وإما أن لا يكون كذلك مثال الأول قطعة الدائرة فإنها لا توجد إلا في دائرة بالفعل. ومثال الثاني الحادة^(١) فإنها جزء القائمة. ولكن ليس من شرط وجود الحادة أن تكون جزء قائمة موجودة بالفعل بل هي في نفسها حادة بسبب وضع أحد ضلعيها عند الآخر وإنما احتجنا إلى أخذ القائمة في تحديد الحادة لأجل أن الحادة إنما تحصل بسبب الميل والقرب بين الخطوط بعضها إلى بعض وذلك مما يتعلق به إضافة ما فلا جرم لا يمكن تعريف الحادة إلا بالإضافة. ثم لما كانت الزاوية إنما تحدث من قيام خط على خط وكان الميل الذي يحدث هو ميل عن اعتدالٍ مالاًنا لو أخذنا قرب أحد الخطين من الآخر مطلقاً وأخذنا ميله إليه مطلقاً من غير تعيين الميل عنه لم يكن ذلك إلاميلاً مطلقاً والميل المطلق يوجد للحادة والمنفرجة والقائمة فإن خطوطها فيها أيضاً ميل لبعضها إلى بعض فلما كان كذلك وجب ضرورة أن يكون هذا الميل محدوداً عن شيء ولما كان ذلك الشيء يجب أن يكون بُعداً خطياً ولم يمكن أن تُتوهم خطوط يميل عنها هذا الخط إلا الخط المتصل على الاستقامة بالخط الثاني الذي يفعل زاوية منفرجة أو حادة أو قائمة فكان اعتبار الميل مطلقاً غير صحيح وإلا فالمنفرجة والقائمة حادة وكذلك اعتبار الميل عن الخط الفاعل للمنفرجة غير جائز لأن الميل عن الانفراج قد يختلف فلا يحفظ الانفراج إذ قد تكون منفرجة أصغر من منفرجة وكذلك حكم الحادة مع أن الحادة لا يمكن تعريفها بالحادة لاستحالة تعريف

(١) أي الزاوية الحادة التي هي أقل من الزاوية القائمة. بعكس المنفرجة التي هي أكثر من زاوية قائمة.

الشيء بنفسه فبقي ضرورة أن يكون تعريفها بالقائمة التي لا تبقى حقيقتها مع الميل عنها فكأنه يقول الحادة هي التي تحدث عن خطين قام أحدهما على الآخر وماز إليه أزيد مما في القائمة. ولا نعني بذلك أن الحادة مقيسة بقائمة موجودة بالفعل بل بقائمة موجودة بالقوة وهي من حيث أنها بالقوة موجودة بالفعل أي كونها بالقوة حاصلة بالفعل وبالجمله فالقائمة حقيقة متحدة وأما الحادة والمنفرجة فغير متحدين بل لهما أقسام غير محصورة فلا جرم دعت الضرورة في تعريف الحادة والمنفرجة إلى أخذ القائمة فيهما فهذا جملة الكلام في الماهية ومتى أضيف هذا الباب إلى ما أوردناه في أول المنطق كان مستوعبا لجميع الأبحاث الواقعة فيها والله أعلم .

الباب الثالث في الوحدة والكثرة وفيه عشرون فصلاً

الفصل الأول في الفرق بين الوجود والوحدة

ربما يظن أنهما عبارتان عن معبر واحد وسبب هذا الظن أن لكل موجود هوية^(١) وخصوصية. وهم ظنوا أن تلك الخصوصية هي وجوده ووحدته حتى أن الكثرة من حيث هي هي تعرض لها وحدة فيقال هذه كثرة واحدة

(١) الهوية كما يقول الجرجاني: الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق. والهوية السارية في جميع الموجودات: ما إذا أحد حقيقة الوجود لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء، التعريفات (ص ٣٢٠). واسم الهوية ليس عربياً في أصله وإنما اضطر إليه بعض المترجمين، فاشتق هذا الاسم من حرف الرباط (الرابطة) أعني الذي يدل عند العرب على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره، وهو حرف «هو» في قولهم زيد هو حيوان أو إنسان، ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة ص ٥٥٧. واسم الهوية مرادف لاسم الوحدة والوجود، ولكن اسم الهوية التي تدل على ذات الشيء غير اسم الهوية التي تدل على الصادق، وكذلك اسم الموجود الذي يدل على ذات الشيء هو غير الموجود الذي يدل على الصادق، (ابن رشد - المرجع نفسه ص ٥٦٠).

وقال الفارابي: «هوية الشيء وعينته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له، كل واحد. وقولنا إنه هو إشارة إلى هويته، وخصوصيته، ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه إشراك» (التعليقات ص ٢١). (عن المعجم الفلسفي للدكتور صليبا ٥٢٩/٢ - ٥٣٢).

فكلمة هوية إذن كلمة مولدة، مشتقة من فعل الكينونة في اللغات الهندو أوروبية الذي يربط بين الموضوع والمحمول، ففي الفارسية - كما يقول الفارابي - استعملت كلمة «هست» وفي اليونانية «أستين». وللغة استعمال قديم عند الفلاسفة واستعمال حديث. انظر الموسوعة الفلسفية العربية ص ٨٢١ - ٨٢٢ ومعجم لالاند الفلسفي النقدي ٤٥٥ - ٤٥٨.

ونحن نقول الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج فليس كل موجود بواحد فإذا الوحدة مغايرة للوجود فإن قيل الكثير من حيث هو كثير له خصوصية وامتياز عن غيره وإلا لم يكن شيئاً موجوداً فهو أيضاً من حيث أنه كثير واحد فنقول إن الوحدة تعرض لتلك الكثرة لا أن الوحدة تعرض لما عرضت له الكثرة مثلاً العشرية عارضة للجسم أو لأمر أخرى والوحدة عارضة للعشرية من حيث أنها عشرية فهذا هنا شيان الكثرة وموضوعها. فالكثرة عارضة للموضوع والوحدة لتلك الكثرة فوحدة الكثرة لا تناقض تلك الكثرة لأن التعاند إنما يعرض عند اتحاد الموضوع وأما جوهر الموضوع فإنما يصح عروض الوحدة والكثرة له لأنه من حيث هو هولا واحد ولا كثير على ما بيناه^(١).

الفصل الثاني في الفرق بينها وبين التشخيص والتعين والهوية

لقائل أن يقول الوحدة مغايرة للهوية لأن الجسم إذا لم يوجد فيه سبب من الأسباب الثلاثة المكثرة إياه بالفعل كان واحداً فإذا أورد عليه التفريق حتى يكثر هوية ذلك الجسم باقية ووحدته زائلة والباقي غير الزائل فالهوية غير الوحدة.

فإن قيل الوحدة كما^(٢) زالت عن اتصال ذلك الجسم بطلت هوية ذلك الاتصال وحدث اتصالان آخران فنقول هب أن تلك الصورة عدت فهل بقي من ذلك الجسم شيء أم لا فإن لم يبق منه شيء كان تفريق الجسم إعداماً له بالكلية وذلك باطل يدفعه الحس. وأيضاً فلأنه قد ثبت أن الكون والفساد يستدعيان مادة باقية الذات معها فنقول الجسم حين ما كان واحداً فمادته كانت واحدة أو متكثرة فإن كانت كثيرة بحسب الانقسامات الممكنة فيه فقد كان في الجسم المتصل مواد متميزة بالفعل غير متناهية لأن الانقسامات

(١) راجع المقصد الأول من المرصد الرابع من «المواقف» ص ٧٨.

(٢) في الأصل: كما، ولعلها: كلما.

الممكنة فيه غير متناهية وهو محال. وبتقدير ثبوته فأما أن يكون الحال في كلها صورة واحدة أو الحال في كل واحدة منها صورة أخرى تخصها فإن كان الحال في الكل صورة واحدة كان الحال الواحد حالاً في محال كثيرة وذلك محال. وإن كان لكل مادة صورة تخصها كان هناك أجزاء متميزة بالفعل لا إلى نهاية وهو محال. فبقي أن يقال إن المادة للجسم الواحد واحدة. فنقول: لما تكثر الجسم فهل تكثرت المادة أم لا؟ فإن لم تتكثر وقد تكثرت الصور لزم أن تجتمع في المادة الواحدة صور كثيرة من نوع واحد وهو محال وبتقدير أن يكون ذلك جائزاً لم يكن الحاصل هناك أجساماً متباينة الذوات والأشخاص بل يكون هناك محل واحد موصوف بصفات كثيرة ولا تحصل من ذلك ذوات متميزة فإذا يجب أن يقال المادة كانت واحدة حين ما كان الجسم واحداً ومتكثرة عندما يتكثر فإن كان زوال الوحدة عن الشيء يوجب فساد هويته لزم أن تكون المادة متعرضة للعدم فحينئذ يستدعي مادة أخرى إلى غير النهاية. ومع القول بتسليم التسلسل فإما أن تكون هناك مادة باقية الذات ولا تكون ومحال أن تكون هناك مادة باقية الذات لأن كل مادة تفرض كذلك فقد كانت واحدة عند كون الجسم واحداً وكثيراً عند صيرورة الجسم كثيراً وزوال وحدة المادة يوجب فساد هويتها وإن لم يكن هناك شيء باقٍ لزم أن يكون التفريق إعداماً بالكلية وذلك محال. ولما بطل ذلك تعين أن يقال هوية الجسم وتعينه باقٍ في حالتي وحدته وكثرته وذلك يقتضي كون الهوية مغايرة للوحدة. ولمن زعم أن الهوية عين الوحدة أن يقول المتكثر إذا اتحد فإما أن تبقى عند الاتحاد تانك الهويةتان أو لا تبقياً، فإن بقيتا فإليهما إشارتان فهما مشار إليهما فهما شيان لا شيء واحد، وإن لم تكن إليهما إشارتان لم تكن هناك هويتان فذلك المشار إليه وتلك الهوية ما بقيت بل حدث شيء ثالث فهذا ما يمكن أن يقال من الجانبين وهو مشكل جداً. ولعل الحق أن يقال: الوحدة هي الهوية ويجب عن الإشكال المذكور فيه بأن الأجسام المحسوسة مركبة من أجزاء غير قابلة للإنقسام بالفعل فعلى هذا الذي يقبل الإنقسام ليس واحداً حقيقة والذي هو واحد حقيقة لا يقبل الانقسام وسيأتي الاستقصاء في ذلك في باب الجزء الذي لا يتجزأ وهو دقيق جداً فليتأمل فيه.

الفصل الثالث في أن الوحدة غنية عن التعريف

أعلم أن للوحدة أسوةً بالوجود في كثير من الأحكام فمنها: أنه لا يمكن تعريفها لأن الأمور المساوية للوجود في العموم يعرض لها أن لا يمكن تعريفها إلا مع الدور أو تعريف الشيء بنفسه فقد قيل الواحد هو الذي لا ينقسم من جهة ما قيل له إنه واحد وهذا تعريف للواحد بالمتكثر.

ثم قيل في تعريف الكثرة: إنها المجتمعة من الوحدات، والمجتمع من الوحدات نفس الكثرة أو أمرٌ لا يعرف إلا بالكثرة وقيل أيضاً: العدد كثرة مؤلفة من وحدات والكثرة نفس العدد لا كالجنس أو اللازم له ثم فيه دور فإنه عرّف الكثير بالواحد مع أنه كان قد عرف الواحد بالكثير أي المنقسم الذي هو نفس الكثير ولا يعرف إلا بالكثير. وقيل: أيضاً العَدَد كمية منفصلة ذات ترتيب^(١) وهو خطأ أيضاً أما أولاً فلأننا نعرف أن أسلم رسوم الكمية أن يقال هي التي بذاتها يصح أن يفرض فيها واحد بعدها فقد أخذنا الواحد والعدد في تعريف الكمية فلو أخذنا الكمية في تعريف العدد كان دوراً وأيضاً فإن الانفصال وذات الترتيب لا يمكن تعريف شيء منها إلا بالعدد فالحق أن الواحد والكثير تصورهما أولي مُستغنٍ عن التعريف لكن الكثرة تخيلها أولاً لأن الخيال منتزع عن المحسوس وفي المحسوس كثرة. وأما الوحدة فهي عقلية محضة ولذلك فإن أول ما يتصرف العقل في الأشياء بالتقسيم فيتصور الواحد ثم يقسمه إلى ما يكون كذا وإلى ما لا يكون كذا. والوحدة تعقلها أولاً فتعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيه على معنى عقلي بمعنى خيالي وتعريفنا الكثرة بالوحدة تعريف لمعنى خيالي بمعنى عقلي وعلى هذا الطريق لا يلزم الدور.

(١) العدد عند الجرجاني هو: الكمية المتألّفة من الوحدات فلا يكون الواحد عدداً، وأما إذا فُسر العدد، بما يقع به مراتب العدد، دخل فيه الواحد أيضاً. . الخ، ص ١٩١ وكذا عرفه أبو البقاء في الكليات ٢٥٤/٣، والكم نوعان متصل ومنفصل، والمنفصل هو الذي يتناول العدد.

الفصل الرابع في بيان أن الوحدة أمر زائد على الذات وأنها من الأمور الثبوتية

لا شك أن واحداً أمر ثبوتياً فالواحدية إما أن تكون أمراً سلباً أو ثبوتياً وباطل كونها سلبياً لأنها إن كانت أمراً سلبياً لم تكن عبارة عن سلب أي شيء كان بل عن سلب الكثرة والكثرة إما أن تكون أمراً عديمياً وإما أن تكون أمراً ثبوتياً فإن كانت الكثرة أمراً عديمياً والوحدة عبارة عن عدم الكثرة كانت الوحدة عبارة عن عدمّ العدم فتكون الوحدة أمراً ثبوتياً وقيل إنها ليست كذلك هذا خُلف وإن كانت الكثرة أمراً ثبوتياً وهي عبارة عن مجموع الوحدات فلو كانت الوحدة أمراً عديمياً كان مجموع العدميات أمراً ثبوتياً وهو محال. فثبت أن الوحدة أمر ثبوتي. فنقول إذا قلنا للسواد أو الجوهر أو الإنسان إنه واحد فلا يخلو إما أن تكون الواحدية نفس كونه سواداً أو جوهرراً أو إنساناً وإما أن تكون أمراً داخلياً في تلك الماهيات وإما أن تكون أمراً خارجاً عنها. وباطل أن تكون نفس تلك الماهيات لثلاثة أوجه: أما أولاً فلأن الفرق بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد واحد ظاهر وذلك يقتضي كون السوادية مغايرة للواحدية. وأما ثانياً فلأن الواحد يقابله الكثير والسواد لا يقابله الكثير بل البياض وغيره. وأما ثالثاً فلأن الواحدية أمر مشترك بين السواد ومقابله وكونه سواداً غير مشترك بينه وبين مقابله فثبت بهذه الوجوه وسائر ما ذكرنا من الوجوه في باب الوجود أن واحدية السواد ليست نفس كونه سواداً.

وباطل أيضاً أن تكون الواحدية أمراً مقوماً للماهيات كالجنس لها لثلاثة أوجه^(١): أما أولاً فلأننا نعقل كل واحدة من الماهيات مع الذهول عن كونها واحدة ولو كانت الوحدة من المقومات لامتنع ذلك. وأما ثانياً فلأن الواحد لو كان جنساً لكان الفصل المقوم لنوعه نوعاً له من حيث يكون واحداً فيحتاج

(١) يقول ابن سينا في النجاة: «في أن الوحدة من لوازم الماهيات لا من مقوماتها، لكن طبيعة الواحد من الأعراض اللازمة للأشياء، وليس الواحد مقوماً لماهية شيء من الأشياء، بل تكون الماهية شيئاً إما إنساناً وإما فرساً أو عقلاً أو نفساً، ثم يكون بعد ذلك موصوفاً بأنه واحد وموجوده ٢٤٥.

إلى فصل آخر إلى غير النهاية. وأما ثالثاً فلأن الواحد لو كان جنساً لكان امتياز الواجب عن الممكن بعد اشتراكهما فيه بفصل فيكون واجب الوجود مركباً من الجنس والفصل وذلك محال. فثبت أن الواحدية صفة ثبوتية مقولة على الماهيات لا قول المقوم بل قول الخارج عن الماهية وذلك هو المطلوب.

فإن قيل إن كانت الوحدة زائدة على ماهية الشيء الذي قيل له إنه واحد لزم أن تكون وحدة الواحد زائدة عليها وذهب ذلك إلى غير النهاية فنقول ما يوصف بأنه واحد إن كانت له ماهية وراء كونه واحداً وجب أن تكون واحدته زائدة على ماهيته وأما الوحدة فليس لها ماهية أخرى أزيد من كونها واحدة فلا يلزم التسلسل فإن قيل الوحدة لها ماهية لا يمنع نفس تصورهما من أن تكون مقولة على أشخاص كثيرة فإذا تشخص الوحدة العينية زائد على ماهياتها. فنقول: هب أن تشخصها زائد على ماهياتها لكن لا يلزم أن تكون للوحدة وحدة أخرى بل يكون للوحدة تشخص وذلك التشخص متشخص لذاته كما بيناه فاندفع الشك، والإشكال بعد قائم لأن هذا التشخص بعينه يشارك سائر الشخصيات في كونه تشخصاً فإن كانت جهة الاشتراك موجبة للامتياز كان كل التشخص هو هذا التشخص بعينه وهذا محال. وإن كانت الجهتان متميزتين فيما أن تكون جهة الامتياز لازمة لجهة الاشتراك فيعود المحال المذكور وإما أن تكون حاصلة لعلة أخرى فيعود التسلسل بحاله.

الفصل الخامس في أن الوحدة ليست جوهرًا بل هي عرض

وعليه برهانان: الأول أن العرض يعني به ما يوجد فيه قيود أربعة: الأول: أن يكون صفة لشيء. الثاني: أن لا يكون جزءاً داخلاً في الماهية. وقد بينا ذلك. الثالث: أن لا يكون محلّه متقوماً به كالحال في الصورة والهيولي وظاهر أن الأمر كذلك. الرابع: أن لا يصحّ انتقاله عن المحل الذي هو فيه. والوحدة كذلك لأننا لو قدرنا قيامها بنفسها لكان إما أن يكون ذلك القائم بنفسه هو مجرد أنه لا ينقسم أو يكون هناك أمر آخر تحمل عليه اللامنقسامية. والأول باطل فإنه لا أقل من أن يكون هناك وجود وذلك الوجود لا ينقسم

ويكون مفهوم ذلك الوجود مغايراً لمفهوم الوحدة ومقارناً لها. فإما أن يكون ذلك الوجود جوهرًا أو عرضاً فإن كان عرضاً فله موضوع فالوحدة العارضة له أولى أن تكون في موضوع. وإن كان جوهرًا فلا يخلو إما أن يصح على تلك الوحدة مفارقة ذلك الجوهر أو لا يصح فإن كانت المفارقة ممتنعة فهو المطلوب وإن كانت ممكنة فلا بد وان تنتقل إلى جوهر آخر. فذلك الجوهر قبل أن تنتقل إليه تلك الوحدة وإما أن لا تكون فيه وحدة أو تكون فإن لم تكن فيه وحدة لم يكن ذلك الجوهر واحداً لو لم تنقل إليه هذه الوحدة فتكون فيه كثرة وانتقلت إليه وحدة فكان واحداً كثيراً معاً هذا خلف. وان كانت فيه وحدة وانتقلت إليه هذه الوحدة كانت فيه وحدتان فيكون واحدين. ثم لا يخلو إما أن يكون كل وحدة موجودة في واحد غير الذي فيه الأخرى فحينئذ لا تكون الوحدة المتقلة منتقلة إليهما بل إلى أحدهما ويعود التقسيم فيما انتقل إليه تلك الوحدة فقد صار أيضاً واحدين ويذهب الأمر فيه إلى غير النهاية. وأما أن يكون كل واحد من الوجودتين موجودة في كلا الجوهرين فتكون كل وحدة إثنية^(١) هذا خلف فثبت أن الوحدة وجدت فيها الشرائط الأربعة فتكون عرضاً.

البرهان الثاني كون الجوهر واحداً أما أن يكون مساوياً لكون العرض واحداً من حيث أنه واحداً أو لا يكون مساوياً فإن لم يكن وجب أن لا يشتركا في مفهوم اللانقسامية. فإننا لا نعني بالوحدة شيئاً غير كونه بحال لا ينقسم وأيضاً فلأنه لا يصح تقسيم الواحد إلى الجوهر والعرض ومورد التقسيم مشترك بينهما وان اشتركا في مفهوم الواحدية فذلك المشترك إما أن يكون غنياً عن الموضوع في الوجود أو لا يكون فإن كان غنياً كان جوهرًا فكان يجب امتناع حمله على العرض فإن كل ما يحل في العرض فهو بالعرضية أولى لكنه مشترك فيه فهو إذاً ليس بجوهر فهو عرض ولا يلزم من كونه عرضاً أن لا يوجد في الجوهر فإن الأعراض قد توجد في الجوهر.

(١) إثنية: أي إثنية، نسبة إلى اثنين. وهو مستعمل في «الطبيعة» لأرسطو.

الفصل السادس في أقسام الواحد^(١)

الواحد إن كان مقولاً على كثيرين بالعدد فتكون وحدتها من جهة كثرتها، وتلك الجهة إما أن تكون من الأمور المقومة أو ليست كذلك فإن لم تكن فإما أن تكون من عوارضها أو لا تكون وما لا يكون فهو مثل ما يقال إن حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينة فأما يكون بسبب عوارضها فهو على وجوه ثلاثة: الأول أن يكون موضوعاً لمحمول واحد عرضي فيقال: الإنسان هو الكاتب، والثاني أن يكون محمولان عرضيان لموضوع واحد فيقال: الإنسان هو الكاتب والضاحك، والثالث أن يكون موضوعان لهما محمول واحد كما يقال الثلج والجص^(٢) أبيضان. وأما إن كانت وحدة الأمور المتكثرة في مقوم فإما أن يكون المقوم مقولاً في جواب ما هو؟ بالشركة فيكون واحداً إما بالجنس وللأجناس مراتب كما علمت والواحد بالجنس فقط لا محالة كثير بالنوع، وإما بالنوع وللأنواع مراتب والواحد بالنوع يجب أن يكون واحداً بالجنس وإن يكون واحداً بالفصل هذا إذا كان ما به الوحدة مقولاً على كثيرين بالعدد وإن لم يكن كذلك فلا يخلو: إما أن تصح عليه القسمة أو لا تصح فإن لم تصح فإما أن يكون وجوده هو أنه شيء ليس بمنقسم وليس له وراء ذلك مفهوم آخر وهو الوحدة أو يكون له مفهوم أزيد من ذلك فلا يخلو إما أن يكون له وضع فتكون نقطة وإما أن لا يكون كذلك مثل العقل والنفس. وأما إن صحت القسمة على ذلك الواحد فإما أن ينقسم إلى أجزاء مساوية لكلها في الحقيقة أو لا تكون. والقسم الأول لا يخلو إما أن يكون قبله لذلك الانقسام لذاته وهو المقدار أو لغيره وهو كالأجسام البسيطة وأما المقدار فتعلم أنه وإن كان سبباً لصيرورة المادة مستعدة لقبول القسمة إلا أنه يمتنع عروض القسمة له فهو واحد بالاتصال. وأما الأجسام المتشابهة الأجزاء

(١) راجع في هذا الفصل «معيار العلم» للفزالي ص ٣٤١ - ٣٤٣ و«المواقف» للإيجي ٧٩ - ٨٠، والمبين في ألفاظ الحكماء والمتكلمين للامدي ص ٣٧٧ - ٣٧٨، والنجاة لابن سينا ص ٢٥٩ - ٢٦٠.

(٢) الجص بالفتح وبالكسر، ما يستعمل في البناء.

فإما أن يُعتبر حالها قبل حصول الانقسام فيها فيكون هو أيضاً واحداً بالاتصال لأن صورته وهَيُولاه واحدة وأمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى عند حد مشترك وإما أن يعتبر حاله عند حصول القسمة فإنه لا بد وأن يكون تلك الأجزاء من شأنها أن يتَّجَدَ موضوعاتها بالفعل لا كأشخاص الناس فإنه ليس من شأنها الاتحاد فهذا القسم مع أنه واحد بالنوع واحد أيضاً بالموضوع .

واعلم أنه يقال واحد بالاتصال على معانٍ أُخر وهو كل مقدارين يلتقيان عند حد مشترك كالخطين المحيطين بالزاوية ويقال أيضاً لكل مقدارين يتلازم طرفاهما تلازماً يوجب حركة أحدهما حركة الأخر وهو على أنواع وأولاهما بالاتصال ما يكون فيه الالتحام طبيعياً وهذا القسم شبيه بالوحدة الاجتماعية وإنما أوردناه ها هنا لثلاثي يكون الكلام في الوحدة الإتصالية منقطعاً ولنُعذَّ إلى موضعنا الذي فارقناه .

فنقول وكلُّ واحد من القسمين أعني المتشابه الأجزاء والمختلف الأجزاء إما أن يكون فيه حاصلًا جميع ما يمكن أن يكون له فيسمى : واحداً بالتمام أو لا يكون فهو كثير . والوحدة التمامية إما أن تكون بالوَضْع كدِرهم واحد أو دينار واحد أو بالصناعة كالبيت الواحد أو بالطبيعة كالإنسان الواحد . ولأنه لما كان الخط المستقيم قابلاً للزيادة في طوله على الاستقامة وليست بموجودة فلا جَرَم لا يقال له إنه واحد تام والخط المستدير لما لم يكن قابلاً للزيادة كان تاماً فقد تكلفنا حصر أقسام الواحد فلنُعذُّها عدداً فنقول الواحد بالعرض الواحد بالجنس ، الواحد بالنوع ، الواحد بالفصل ، الواحد بالمناسبة الواحدة بالذات . فمنه كالوحدة ومنه كالنقطة ومنه كالعقل ومنه كالإنسان ومنه كالمقدار الواحد ومنه كالماء الواحد ويقال له باعتبار آخر واحد بالموضوع وباعتبار ثالث واحد بالاتصال وباعتبار رابع واحد بالتمام وهي الوحدة الحقيقية الاتصالية وتتلوها الوحدة الإتصالية الإضافية وثالثها الوحدة بالتماس ورابعها الوحدة بالاجتماع وبالله التوفيق^(١) .

(١) عبارة ابن سينا أكثر إيجازاً فإنه يقول :

الفصل السابع في أن الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك^(١)

إنا وإن بينا أنه مقول على ما تحته قول العوارض على المعروضات إلا أن العوارض قد تكون مقولة على ما تحتها بالتواطؤ^(٢) وقد تكون بالتشكيك

= يقال واحد لما هو غير منقسم من الجهة التي قيل له إنه واحد. فمن غير المنقسم ما لا ينقسم في الجنس، فيكون واحداً في الجنس، ومنه ما لا ينقسم في النوع فيكون واحداً في النوع، ومنه ما لا ينقسم بالعرض العام فيكون واحداً بالعرض، كالغراب والقار في السواد، ومنه ما لا ينقسم بالمناسبة فيكون واحداً في المناسبة كما يقال إن نسبة الملك إلى المدينة والعقل إلى النفس واحد، ومنه ما لا ينقسم في الموضوع، فيكون واحداً في الموضوع، وإن كان كثيراً في الحد ولهذا يقال إن الذابل والنامي واحد في الموضوع. ومنه ما لا ينقسم معناه في العدد، أي لا ينقسم إلى أعداد لها معانيه، أي ليست بالفعل أعداد لها معانيه، فهو واحد بالعدد، ومنه ما لا ينقسم بالحد، أي حدّه ليس لغيره، وليس له في كمال حقيقة ذاته نظير فهو واحد بالكلية، ولهذا يقال إن الشمس واحدة،

والواحد بالعدد: إما أن يكون فيه بوجه من الوجوه كثرة بالفعل، فيكون واحداً بالتركيب والاجتماع، وإما أن لا يكون. وإن لم تكن بالفعل وكانت بالقوة فهو متصل وواحد بالاتصال، وإن لم تكن ولا بالقوة، فهو واحد بالعدد على الإطلاق» (النجاة ٢٥٩ - ٢٦٠).

(١) التشكيك كما يقول الجرجاني قد يكون «بالأولية: هو اختلاف الأفراد في الأولوية وعدمها، كالوجود، فإنه في الواجب أتم وأثبت منه وأقوى منه في الممكن. وبالتقدم والتأخر: هو أن يكون حصول معناه في بعضها متقدماً على حصوله في البعض، كالوجود أيضاً، فإن حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن، وبالثدّة والضعف: هو أن يكون حصول معناه في بعضها أشد من البعض، كالوجود أيضاً فإنه في الواجب أشد من الممكن» (التعريفات ص ٨٢).

أما الغزالي فالمشكك عنده هو اسم واحد يدل على شيئين بمعنى واحد في نفسه، لكن يختلف ذلك المعنى بينهما من جهة أخرى، وقد يكون المشكك مطلقاً أو بحسب النسبة إلى مبدأ واحد، كقولنا: طيّب ل: الكتاب والمبضع والدواء، أو لانتسابه لغاية واحدة، كقولنا: صحّي ل: الدواء والرياضة والفصد، وقد يكون إلى مبدأ وغاية واحدة، كقولنا ل: جميع الأشياء، إنها إلهية» (معيان العلم ٨٢ - ٨٣) وانظر أيضاً: المبين للأمدي ص ٣١٧ من «المصطلح الفلسفي...» والمعجم الفلسفي - صليبا ٣٧٨/٢.

(٢) التواطؤ يقابل التشكيك ويُعرّف المتواطىء بأنه «هو الكلي الذي يكون حصول معناه وصدقه على أفراده الذهنية والخارجية على السوية كالإنسان والشمس، فإن الإنسان له أفراد في الخارج وصدقه عليها بالسوية، والشمس لها أفراد في الذهن، وصدقها عليها أيضاً بالسوية» =

فلنبين أن ذلك مقول بالتشكيك وذلك لأن الواحد بالعدد أولى بالواحدية من الواحد بالنوع والواحد بالنوع أولى بالواحدية من الواحد بالجنس، وهو أولى من الواحد بالعرض، والوحدة من أقسام الواحد بالذات أولى بالواحدية من العقل والنفس، والنقطة وهي أولى بالواحدية من الذي ينقسم إلى أجزاء متشابهة وهو أولى من الذي ينقسم إلى أجزاء غير متشابهة والواحد بالاتصال الحقيقي أولى بالواحدية من الواحد بالاتصال الإضافي فظهر أنه مقول على ما تحته بالتشكيك وهو أحد ما يدل على أنه ليس بجنس.

الفصل الثامن في أن اتحاد الاثنين محال

برهانه أنهما بعد الاتحاد إما أن يبقيا فيكونا شيئين لا شيئاً واحداً، أو لا يبقى كل واحد منهما فلم يتحدا بل عُدما ووجد غيرهما أو بقي أحدهما وعدم الآخر فلا يكون ذلك أيضاً اتحاداً. وتحقيق هذا الكلام هو أن كل شيء له خصوصية هو بها هو فمتى كانت الخصوصية باقية استحال الاتحاد ومتى زالت الخصوصية انعدم ذلك الشيء فيمتنع الاتحاد ويجب أن يعلم أن بناء هذا البرهان على أن الخصوصية والهوية يجب زوالهما عند زوال الوحدة وفيه الشك الذي ذكرناه.

الفصل التاسع في إثبات العدد

لا شك أن في الموجودات أعداداً وليست ماهياتها المجردة أعداداً فإن ماهياتها الجماد أو النبات أو الحيوان فكونها أعداداً أمرٌ زائد على ماهياتها وليس ذلك عبارة عن سلب الوحدة فإن العدد مركب من الوحدات، والمركب من الأمور الوجودية لا يمكن أن يكون عدماً فهو إذاً أمرٌ زائد على الماهيات، وهو المطلوب. ولأن العشرة مثلاً من الناس من حيث أنها عشرة مخالفة

= (التعريفات ص ٢٥٧). ويعرفه الأمدى بأنه «عبارة عما يدل على أشياء فوق واحد باعتبار معنى واحد، لا اختلاف بينها فيه. كالحيوان بإزاء الإنسان والفرس ونحوه» (المبين - ص ٣١٧).

للإنسان الواحد من حيث هو واحد مع تساوي الواحد والعشرة في الطبيعة الإنسانية فعلمنا أن العَشْرِيَّة والواحدية أمر زائد على ماهية العشرة والواحد ولأن الوحدة كما بينا أمر زائد على الماهيات فتكون الوحدات زائدة على الماهيات ولا معنى للعدد إلا مجموع تلك الوحدات. ولما بينا أن الوحدة عرض كانت الكثرة التي هي عبارة عن مجموع الوحدات يجب أن تكون أيضاً عرضاً.

فإن قيل الإثنوية إن كانت أمراً موجوداً في الإثنين فإما أن توجد في كل واحد من الواحدين أو في أحدهما. ومحال أن توجد فيهما لوجهين: الأول لاستحالة حلول العَرَض الواحد في محلين. الثاني أنه إذا وجدت الإثنوية فيهما لزم أن يكون كل واحد منهما اثنين فيكون الواحد اثنين ويكون الاثنان أربعة ويكون الكلام في كل واحد من تلك الأحاد كالكلام في الأول فيلزم أن يكون في الإثنين آحاد غير متناهية بل وان لا يوجد فيه واحد أصلاً لأن كل ما فيه من واحد فالإثنوية حاصلة فيه فلا يكون واحداً ويلزم من نفي الواحد نفي الإثنين وبهذا يتبين أيضاً أنه يستحيل أن تكون الإثنوية موجودة في أحد ذينك الواحدين.

والجواب أن الإثنوية يستحيل عُروضها لواحد من ذينك الواحدين بل إنما تعرض لمجموعهما وذلك المجموع من حيث هو ذلك المجموع مغاير لكل واحد من جُزئيه وغير قابل للقسمة فإن القابل لا بد وان يبقى مع المقبول وذلك المجموع من حيث هو هو يستحيل أن يبقى بعد القسمة وللمتشكك أن يعود فيقول: الإشكال الذي أوردته في كيفية عروض الإثنوية أوردته في كيفية عروض الوحدة التي جعلتموها شرطاً لعروض الإثنوية وهو مشكل ويتضح الكلام إذا بينا أن العشرة ليست خمستين بل ما يحصل من اجتماع الخمستين وهو عشرة واحدة.

الفصل العاشر في تحقيق ماهية العدد

لكل مرتبة من مراتب الأعداد اعتباران: عام وهو أن فيها كثرة وذلك يعم كل عدد. وخاص وهو اعتبار خصوصية العدد وصورته النوعية التي بها هو هو وتعرض له من ذلك وحدة نوعية وبدل عليه أمور ثلاثة:

الأول. أن الأعداد مع اشتراكها في معنى الكثرة مختلفة في الخواص مثل الأولية، والتركيب، والصمم، والمنطقية^(١)، والزائدية، والتمامية، والناقضية، وهذه الخواص يمتنع عليها أن تفارق موضوعاتها فهي إما فصول وإما لوازم، فإن كانت فصولاً ثبت المطلوب، وإن كانت لوازم فهي مستندة إلى الأمر المشترك بين الأعداد لاستحالة أن يكون لازم الأمر المتفق أموراً متقابلة فيجب أن يستند إلى خصوصية أخرى ولا يمكن أن يستند كل لازم إلى لازم آخر بغير نهاية فلا بد وان ينتهي إلى خصوصية ذاتية وهو المطلوب.

الثاني: العشرة من حيث أنها عشرة لا تقبل القسمة لأن القابل يجب أن يبقى مع المقبول والعشرة لا تبقى عشريتها بعد وقوع القسمة فيها وهي من حيث أنها كثرة تقبل القسمة فعلمنا أنه ليس اعتبار أنها عشرة هو اعتبار أنها كثرة.

الثالث: لا يجوز أن يقال العشرة تسعة وواحدة لأنه إما أن يكون المراد به العطف كما يقال النار حارة ويابسة أي هي موصوفة بالحرارة واليبس فتكون العشرة تسعة ومع كونها تسعة تكون واحدة أيضاً وهذا محال وإما أن يكون المراد به التقييد كما يقال الإنسان حيوان ناطق أي الإنسان يحمل عليه الحيوان الذي يكون ناطقاً فتكون العشرة تسعة أي التسعة التي هي واحدة وذلك محال وإما أن يكون المراد أن التسعة محمولة على العشرة بشرط أن

(١) الصمم ليس كما يتبادر للذهن من فقدان حاسة السمع بل هو وصف للعدد، حيث يقال: العدد الأصم بمعنى أنه ليس له جذر، وكل عدد ليس بينه وبين الواحد قياس مشترك فهو عدد أصم. وأما العدد الصحيح الذي له جذر فيسمى بالمنطقي - وفي الفرنسية Rationnel مقابل Irrationnel.

(المعجم الفلسفي لصليبا ٦٢/٢).

تكون هذه التسعة مع الواحد وذلك محال فإن التسعة سواء كانت مع الواحد أو لم تكن فليست محمولة لعي العشرة فإذاً ليس شيء من أجزاء العشرة محمولاً عليها بل الأمر الحاصل من اجتماع تلك الأجزاء هو العشرة فإذاً العشرة من حيث هي هي اعتبار به تكون تلك الأفراد واحدة وهو المطلوب .

الفصل الحادي عشر في كيفية تحديد العدد

كل نوع من أنواع العدد فهو مركب من الأحاد التي مبلغ جملتها ذلك النوع ويكون كل فرد من تلك الأفراد كالجاء الداخل في ماهيته فيجب إذا أردنا تحديده بأن نقول لكل عدد من اجتماع واحد وواحد إلى أن يستغرق ذكر تلك الأحاد كلها وإلا لم يكن التعريف بالأمر المقومة فإن ذكرنا بدل تلك الأحاد الأعداد صار التعريف رسماً .

وبيانه أنا إذا قلنا في تحديد العشرة هي الحاصلة من اجتماع خمسة وخمسة لم يُجز لأنها كما تركبت من خمسة وخمسة فهي مركبة من ستة وأربعة ومن سبعة وثلاثة ومن ثمانية واثنين ومن تسعة وواحد وليس تعلق هوية العشرة بأحد هذه أولى من الآخر لكن الأمور الدالة على الماهية تستحيل أن تكون أكثر من واحد فإذاً تركب العدد من الأعداد ليس أمراً ذاتياً بل من العوارض اللازمة على أن تحديده العشرة بالخمستين يحوج إلى تحديد الخمسة مرة أخرى وينحل ذلك آخر الأمر إلى ذكر الأحاد وظاهر أن الأعداد لا يمكن تحديدها إلا بذكر جميع أحادها وحينئذ يقع تركيبها من الأعداد لازماً لا مقوماً وذلك صالح لأن نذكر رسماً لا حدّاً وهو معنى قول أرسطو: لا تحسبن أن الستة ثلاثان بل هي ستة مرة واحدة .

الفصل الثاني عشر في بيان كون الاثنين عدداً وأنه كيف يوصف بكونه قليلاً تارة وكثيراً أخرى

ذكر بعضهم أن الإثنين ليس بعدد لوجوه ثلاثة: الأول أنه الزوج الأول فلا يكون عدداً قياساً على الفرد الأول. الثاني أن العدد كثرة مؤلفة من الوحدات والوحدات لفظ جمع وأقله أن تكون ثلاثة. الثالث أنه لو كان عدداً

لكان أما أن يكون مُركباً فكان يجب أن تعدّه غير الواحد وهو محال. أو أولاً فلا يكون له نصف وذلك محال.

والجواب أنا نعني بالعدد ما يكون مؤلفاً من الأحاد والاثنان كذلك فهو عدد أما الواحد فإنما لم يكن عدداً لأنه لم يكن مؤلفاً من الوحدات والاثنان مؤلف منهما فظهر الفرق وقولهم الوحدات لفظ جَمع فلا يتناول الاثنين فهو باطل لأننا نعني بالوحدات ما زاد على الواحد لا ما يريدُه النحويون^(١). وأيضاً فهم مختلفون في أن أقل الجمع ثلاثة أو اثنان^(٢) وقولهم لو كان عدداً لكان إما أولاً وإما مركباً فنقول إنه أول وليس من شرط الأول أن لا يكون له نصف بل أن لا يكون له نصف هو عدد.

واعلم أن كل عدد فله في نفسه كثرة على معنى أن فيه وحدات فوق واحد وهو من هذه الجهة كَمُ منفصل وله كثرة أخرى إضافية وهي أن يوجد فيها ما في شيء آخر وزيادة وحينئذ يوصف الزائد بكونه كثيراً والناقص بكونه قليلاً والكثرة بهذا المعنى من باب المضاف بالعرض لأنه مقول بالقياس إلى

-
- (١) يقصد ما يريدُه النحويون من معنى «الجَمع» الذي هو في لفظ «الوحدات» جمع مؤنث سالم.
- (٢) اختلف النحاة في أقل الجمع إن كان اثنان أو ثلاثة، وكذلك اختلف اللغويون، والأصوليون من علماء أصول الفقه. فاللغويون يطلقون اسم الجمع على الاثنين، ويستدلون بقوله تعالى: ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث... وكنا لحكمهم شاهدين﴾ وقوله عز وجل: ﴿إن تنوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما﴾. بينما النحاة لا يطلقون اسم الجمع إلا على ما زاد عن الاثنين. راجع النحو الوافي للدكتور عباس حسن الجزء الأول ص ١١٩ و ١٣٧ - ١٣٨.
- أما الأصوليون فقد صور لنا خلافهم الأمدى في «الإحكام في أصول الأحكام» فقال رحمه الله: «مذهب عُمرَ وزيد بن ثابت ومالك وداود - الظاهري - والقاضي أبي بكر - الباقلائي - والأستاذ أبي إسحاق - الإسفراييني - وجماعة من أصحاب الشافعي رضي الله عنه، كالفزالي وغيره أنه اثنان، ومذهب ابن عباس والشافعي وأبي حنيفة ومشايع المعتزلة وجماعة من أصحاب الشافعي أنه ثلاثة وذهب إمام الحرمين - الجويني - إلى أنه لا يمتنع رد لفظ الجمع إلى الواحد» (٢٠٤/٢) وللطرفين حجج ومناقشات أنظرها أيضاً في المستصفى للفزالي ٩١/١ - ٩٥ والتقريب والتجبير شرح ابن أمير الحاج على تحرير الكمال بن الهمام (١/١٩٠ - ١٩٢، ومسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت، الأول لمحج الله بن عبد الشكور والثاني لعبد العلي الأنصاري ٢/٢٦٩ - ٢٧١ ونهاية السؤل للسنوي ٢/٣٤٨ - ٣٤٩ والأحكام لابن حزم ٤/٤١٣.

الغير فالإثنان كثير بالإعتبار الأول وليس كثيراً بالاعتبار الثاني لأنه ليس تحته عدد ليكون هو بالقياس إليه كثيراً لكنه يعرض له أن يكون قليلاً بالقياس إلى سائر الأعداد.

وعند هذا التحقيق عاد من أنكر كون الإثنية عدداً فقال الإثنان لو عرضت القلة الإضافية لها لعرضت الكثرة الإضافية لها كما في سائر الأعداد لكن يستحيل أن يعرض الكثرة الإضافية للإثنين فيستحيل أن يعرض القلة الإضافية لها وكل ما بالإضافة إلى شيء من الأعداد قليلاً وكثيراً فهو ليس بعدد فالإثنان ليس بعدد.

والجواب أنه لا يلزم إذا كان سائر الأعداد عرضت له الإضافتان معاً أعني: الكثرة الإضافية والقلة الإضافية وجب أن لا يوجد شيء تعرض له إحدى الإضافتين كما أنه إذا وجد شيء هو مضاف فليس يقتضي أن لا يوجد شيء غير مضاف أو شيء هو جنس ونوع وجب أن لا يوجد شيء هو جنس وحده إذ لو وجب ذلك لزم التسلسل بل يجب أن يكون المبدأ من حيث هو مبدأ غير عارض له الإضافتان فإنه إن عرضت له الإضافتان فإنما يكون بالنسبة إلى عدد تحته وقد فرضنا أنه ليس تحته عدد على أنه ليس عروض القلة الإضافية للعدد بسبب عروض الكثرة الإضافية له بالقياس إلى شيء آخر بل لأجل عروض الكثرة الإضافية لشيء آخر ذلك الشيء بالقياس إليه كثير فالإثنية هي القلة التي أقل أما قلتها بالقياس إلى كل عدد فإنها أنقص من كل عدد وأما أنها أقل فلأنها ليست كثيرة بالنسبة إلى عدد أقل وإذا لم تقس الإثنية إلى شيء آخر لم تكن قليلة وأما سائر الأعداد فهي كثيرة في ذاتها بالاعتبار الأول وقليلة بالقياس إلى ما فوقها وكثيرة بالقياس إلى ما تحتها فقد تحقق أن تقابل الكثرة الإضافية والقلة الإضافية تقابل التضاييف^(١).

(١) التضاييف إصطلاح لدى المناطقة يقصدون به: «كون الشئين بحيث يكون تعلق كل واحد فيهما سبباً بتعلق الآخر به، كالأبوة والبنوة، وكون تصور كل واحد من الأمرين موقوفاً على تصور الآخر» (التعريفات ٨٤). وانظر المعجم الفلسفي - صليبا ٢٩٠/١ - ٢٩١). وسيأتي مبحث الإضافة عند الرازي.

الفصل الثالث عشر في تقابل الواحد والكثير

إنك ستعرف أن أقسام التقابل أربعة فأقول ليس بينهما تقابل التضاد .
أما أولاً فلأن الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من المقوم بضد . وأما ثانياً فلأن كل ضديين فموضوعهما واحد ولا شيء من الوحدة والكثرة موضوعهما واحد لأن الوحدة الطارئة إذا طرأت فلا بد وأن تُعدم الوحدات التي كانت ثابتة قبل ذلك وإذا بطلت تلك الوحدات بطل موضوع الكثرة فإن موضوع الكثرة هو مجموع تلك الوحدات . وأما ثالثاً فلأن الوحدات الموجودة في الكثرة مقومة لها ولا يمكن إعدام المعلول وهو الكثرة إلا بإعدام علته فإنه ما دامت العلة تكون باقية استحال عدم المعلول فإذا لا يمكن إعدام المعلول وهو الكثرة إلا بإعدام ما فيها من الوحدات فلا يكون التنافي والتعاند بين الوحدة والكثرة أولياً فلا يكون بينهما تضاد بل إن كان ولا بد فالتنافي حاصل بين الوحدة الطارئة والوحدات الزائلة وذلك أيضاً ليس على وجه التضاد . أما أولاً فلأن الضدين يجب أن يكونا على غاية التباعد وليس الأمرها هنا كذلك . وأما ثانياً فلأن موضوع الضدين يجب أن يكون واحداً وليس الأمرها هنا كذلك لأن موضوع كل واحد من الوحدات الزائلة ليس موضوعاً للوحدة الطارئة بل جزء موضوعه فبطل القول بالتضاد .

وباطل أن يكون التقابل بين الوحدة والكثرة تقابل العدم والمملكة لأنه يستحيل أن يكون أمران كل واحد منهما عدم ملكة بالقياس إلى الآخر بل المملكة منهما هو الثابت في نفسه . وأما العدم فهو أن لا يحصل ذلك الشيء فإذا لا بد وأن يكون إما الوحدة وإما الكثرة أمراً موجوداً والآخر عدماً له فإن كانت الوحدة هي المملكة والكثرة عبارة عن عدم الوحدة مع أن الكثرة عبارة عن الوحدات لزم أن يكون مجموع الأمور الوجودية أمراً عديمياً وهو باطل وإن كانت الوحدة هي العدم والكثرة عبارة عن الوحدات لزم أن يكون مجموع الأمور العدمية أمراً وجودياً وهذا مُحال .

وليس التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب لأن ما كان من ذلك في الألفاظ فهو خارج عن موافقة هذا الاعتبار وما كان منه في الأمور فهو من جنس تقابل العدم والمملكة ويرجع إلى ما ذكرناه .

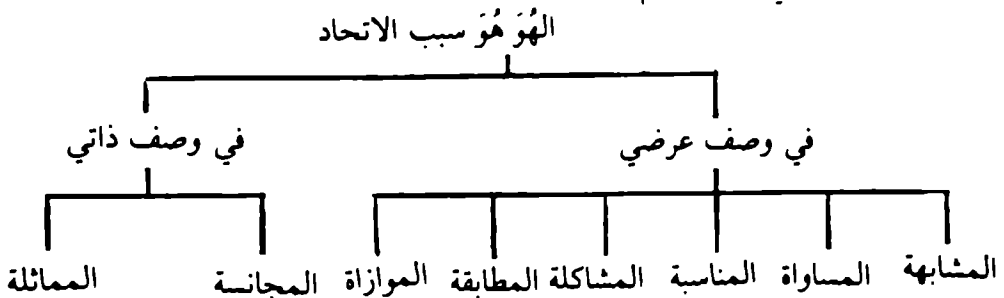
وليس بينهما تقابل التضاييف لوجهين: أما أولاً فلأن الوحدة مقومة للكثرة والمقوم متقدم على المتقوم والمضافان يجب أن يكونا معاً والشيثان يستحيل أن يكونا معاً ويكون أحدهما أقدم من الآخر نعم الكثرة من حيث هي معلولة مضافة إلى الوحدة من حيث هي علة وهما معاً من هذا الاعتبار لكن ليس اعتبار كون الوحدة وحدة والكثرة كثرة هو اعتبار كون الوحدة علة والكثرة معلولة. وأما ثانياً فلو كانت الكثرة مضافة إلى الوحدة لكانت الوحدة مضافة إلى الكثرة لما سيثبت أن الانعكاس واجب في المضافين ولو كان كذلك لاستحال أن تعقل الوحدة إلا إذا عقلت الكثرة أيضاً وذلك باطل لأنه لا يمكن أن تصير الوحدة معقولة عند الذهول عن الكثرة بل توجد الوحدة وإن لم توجد الكثرة فثبت أنه ليس بين ماهية الوحدة وماهية الكثرة تقابل أصلاً بل التقابل إنما يعرض لهما من جهة عارض عرض لهما وذلك هو أن الوحدة من حيث هي مكيال تقابل الكثرة من حيث هو مكيال وليس كون الشيء وحدة وكونه مكيالاً واحداً بل بينهما فرق كما علمت والمكيالية والمكيلية من باب المضاف فيكون التقابل عارضاً لهما من جهة إضافة عارضة لماهيتهما وذلك هو المطلوب^(١).

الفصل الرابع عشر في الهُوهُو وما يقابله^(٢)

الهوهو أن يكون للكثير من وجه وحدة من وجه آخر. فقياس الهُوهُو

(١) بخلاف الإيجي فإنه يرى «أن مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية لأنهما لا يعرضان لموضوع واحد بالشخص، ولأن الوحدة متقدمة على الكثرة فلا تكون متضايفة ولا ضداً لها، ومقومة فلا تكون عدماً ولا ضداً، بل بينهما مقابلة بالعرض وذلك لإضافة عرضت لهما، وهي المكيالية والمكيلية، فإن الواحد مكيال للعدد، وعاد له، والعدد مكيال بالوحدة ومعدود بها، والشيء من حيث أنه مكيال لا يكون مكيالاً وبالعكس». (المواقف ص ٧٩).

(٢) يمكننا بيان ذلك في هذا الرسم:



قياس الواحد فكل ماله يقال: هو هو فإما أن يكون الهو هو سبب الاتحاد في وصف عرضي أو في وصف ذاتي. فإن كان في صف عرضي فقد يكون في الكيف وذلك هو المشابهة. وقد يكون في الكم وذلك هو المساواة. وقد يكون في الإضافة وذلك هو المناسبة. وقد يكون في الخاصة وذلك هو المشاكلة. وقد يكون في اتحاد الأطراف وذلك هو المطابقة، وقد يكون في اتحاد وضع الأجزاء وهو الموازاة. وإن كان في سائر الأعراض فليست لها اسماً خاصاً وإن كان في وصف ذاتي فإما أن يكون في الجنس وذلك هو المجانسة وإما أن يكون في النوع وهو المماثلة. وكما أن الهو هو كالجنس لهذه الأقسام فالغير وهو مقابل الهو هو كالجنس لمقابلات هذه الأقسام وهي مثل الغير في الجنس والغير في النوع والغير في الفصل والغير في العرض. ويجب أن يعلم أن الشيء الواحد يجوز أن يكون غيراً لنفسه بالعرض وأما الآخر فهو اسم خاص بالمغائر بالشخص وهذه أمور لفظية لا بد وأن يكون معانيها ملخصة ويليق بهذا الموضع الكلام في المتقابلات.

الفصل الخامس عشر في حقيقة المتقابلين وأقسامهما

المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة وأقسامهما أربعة: أولها تقابل السلب والإيجاب سواء كان مثل قولك زيد فرس زيد ليس بفرس، أو مثل قولك الفرس اللافرس، أو مثل قولك الفرسية اللافرسية^(١). فهذه أقسام ثلاثة ولكن يجب أن تعلم أن التقابل الأول وبالذات هو ما ليس فيه الموضوع فأما إذا أخذ فيه الموضوع كان التقابل لا بالذات بل بالقصد الثاني.

واعلم أن هذا التقابل منسوب إلى القول والضمير لأن السلوب ليس لها في أنفسها ثبوت وتعيين وإلا لكان في كل شيء أمور غير متناهية لأن فيه

(١) الاسم منه محصل، كقولنا زيد، ومنه غير محصل تُرن فيه لفظ السلب (لا - غير) بشيء هو اسم محصل، وجعل مجموعهما اسماً دالاً على ما يخالف المعنى المحصل كقولنا: لا إنسان، وهذا هو الاسم المعدول (النجاة ٤٩).

اسلوباً غير متناهية. وثانيها تقابل المتضايين وسيأتي ذكره في باب الإضافة. وثالثها تقابل الضدين وهما الذاتان الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد أو محل وبينهما غاية الخلاف وذلك مثل الحرارة والبرودة والمائية والنارية إن اكتفى في الضدية تعاقبهما على محل ما هيولي كان أو موضوعاً. ورابعها تقابل العدم والملكة فمنه مشهور ومنه حقيقي. أما المشهور من الملكة فليس مثل الإبصار بالفعل ولا مثل القوة على الإبصار بل أن يكون الشخص بحيث متى شاء إبصار أمكنه ذلك والمشهور من العدم هو ارتفاع هذا المعنى عن المادة المتهيئة لقبوله في الوقت الذي من شأنها ذلك مثل العمى للبصر والدرد^(١) للأسنان والصلع للشعر فإن العمى ليس عدم البصر فقط فإن الجرو الذي لم يفتح^(٢) عادم للبصر ولا يقال له أعمى.

وأما العدم الحقيقي فهو عدم كل معنى وجودي يكون ممكناً لشيء أما بحسب جنسه أو نوعه أو شخصه قبل الوقت أو فيه أما الذي بحسب الجنس أما القريب فكالاتوثة التي هي عدم الذكورة الممكنة لجنس الحيوان أو كالفردية التي هي عدم الانقسام بمتساويين الممكن لجنس العدد. وأما بحسب الجنس البعيد فكعدم البصر عن الحائط مع أن ذلك ممكن له بحسب جنسه البعيد وهو كونه جسماً. وأما الذي بحسب النوع فكعدم اللحية للمرأة الممكنة لنوع الإنسان. وأما الذي يكون بحسب الشخص فقد يكون لأن الوقت فات كالدرد وقد يكون لأن الوقت لم يجيء كالمرد^(٣)، وقد يكون في الوقت. وذلك العدم إما أن يزول عنه كانتثار الشعر بداء الثعلب وإما أن لا يزول كالعمى. وإذا قد ذكرنا أقسام المتقابلات فلنذكر الفرق بينهما. أما الفرق بين تقابل السلب والإيجاب وبين سائر الأقسام فلوجهين: أما أولاً فكون التقابل بينهما في القول والضمير لا في الوجود. وأما ثانياً فهو أن السلب

(١) الدرد: ذهاب الأسنان (القاموس ٣٠٢/١).

(٢) ففتح الجرو كمنع فتح عينه أول ما يفتح وهو صغير. والتفتح: التفتح. (القاموس ٢٤٩/١).

(٣) الأمرد الشاب طرّ شاربته ولم تنبت لحيته، ومرد كفرح، مرداً ومرودة وتمرد: بقي زماناً ثم التحي... (القاموس ٣٥٠/١).

والإيجاب يكون أحدهما لا محالة صادقاً والآخر كاذباً وسائر المتقابلات يجوز أن يكذباً جميعاً. أما في المضاف فإذا قلت زيد بن خالد وأبو خالد جاز أن يكذباً جميعاً. أما الضدان فإنهما يكذبان عند عدم المحل وقد يكذبان أيضاً عند وجود المحل عند الخلو عنهما سواء وجدت الوسطة كالأحمر والأصفر أو لم توجد كالشُفاف وأما العدم والملكة المشهوران فهما يكذبان قبل دخول الوقت وأما الحقيقيان فيكذبان عند عَدَم المحل.

وأما الفرق بين المتضايفين وسائر الأقسام فهو أن كل واحد من المتضايفين مقول بالقياس إلى الآخر ملازم له وجوداً وعدماً في الذهن وفي الخارج وليس الأمر في الثلاثة الباقية كذلك.

وأما الفرق بين الضدين وبين العدم والملكة فهو أن الضدين أمران وجوديان وعلّة كل واحد منهما غير علّة الآخر وأما العدم فليس إلا زوال نفس الملكة ولا علّة له إلا زوال علّة الملكة فإننا سنبين: أن علّة العدم عدم العلّة كما أن الشمس إذا طلعت كانت علّة لإشراق الجو وإذا غابت كانت علّة لإظلامه.

الفصل السادس عشر في أبحاث تتعلق بالتقابل^(١)

وهي ثلاثة: البحث الأول: في أن التقابل ليس جنساً لهذه الأقسام الأربعة

(١) قال صاحب «المواقف»: «قال الحكماء: المتقابلان أمران لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة، فإما أن لا يكون أحدهما سلباً للآخر أو يكون. والأول: إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر فهما المتضايقان، وإلا فهما الضدان. وقد يشترط في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعد، كالسواد والبياض دون الحمرة والصفرة، قالوا: وقد يلزم أحدهما المحل إما بعينه كالبياض للثلج أو لا بعينه كالحركة والسكون للجسم وقد يخلو المحل عنهما، إما مع اتصافه بوسط ويعبر عنه باسم وجودي كالمز أو بسلب الطرفين كما يقال: لا عادل ولا جائر، أو دونه فيخلو عن الوسط كالشُفاف. وأيضاً قد يمكن تعاقبهما على المحل كالسواد والبياض، أو لا كالحركتين الصاعدين والهابطتين إن قلنا بينهما سكون...»

والثاني: إن اعتبر فيه نسبتها إلى قابل للأمر الوجودي فعَدَم وملَكَة فإن اعتبر قبوله له في ذلك الوقت... فمشهوريان وإن اعتبر قبوله له أعم من ذلك بل بحسب نوعه أو جنسه القريب أو البعيد فحقيقيان... الخ (المواقف ٨٣ - ٨٤).

وبرهانه أن المضاييف ماهيته أنه مقول بالقياس إلى غيره ثم يلحق هذه الماهية أن لا تُجامع المضاييف الآخر في موضوع واحد في زمان واحد ومن الجائز أن يعقل المضاييف معقولاً بالقياس إلى غيره وان لم يخطر بالبال امتناع حصوله مع المضاييف الآخر في المحل الواحد في الوقت الواحد وإذا كان كذلك لم يكن المضاييف متقوماً بكونه متقابلاً فلا يكون التقابل^(١) جنساً.

البحث الثاني في حل شكين يذكران على المتقابلين: أحدهما أن السواد من حيث هو ضد البياض مقول بالقياس إلى البياض وهو من حيث إنه مقول بالقياس إليه مضاييف له فالسواد من حيث هو ضد للبياض مضاييف له فإذا كونه ضداً له إما أن تكون هو نفس إضافته أو يكون داخلاً في تلك الإضافة وكيف ما كان امتنع أن يجعل التضاد قسماً للإضافة. وثانيهما أن التقابل من حيث هو مقابل من المضاف وأنتم قد جعلتم المضاف أخص من المقابل فيكون ذلك محالاً وحل الأول أن نقول الحرارة من حيث هي حرارة يصدق عليها كونها مضادة للبرودة من حيث هي برودة فإن الحرارة من حيث هي هي منازعة للبرودة من حيث هي هي في الموضوع ويكذب على الحرارة أنها من حيث هي هي مضافة إلى البرودة من حيث هي هي فإن الحرارة من حيث هي هي غير مقول الماهية بالقياس إلى البرودة من حيث هي هي فالتضاد إذاً غير التضاييف، نعم الحرارة من حيث هي مضادة للبرودة مضاييفة لها فيكون التضاد عارضاً لنفس الحرارة والبرودة ويكون التضاييف عارضاً للتضاد أو للحرارة أو للبرودة مع التضاد. وحل الثاني أن قوله المقابل داخل تحت المضاييف كاذب لأن الضدين داخلان تحت المقابل وغير داخلين تحت

(١) التقابل المذكور هنا هو تقابل الحدود لا تقابل القضايا. وراجع في موضوع تقابل الحدود: التقريب لحد المنطق لابن حزم ضمن «رسائل ابن حزم الأندلسي» ١٨٠/٤، المبين للآمدي ص ٣٧٩ (ويسمى فيه تقابل التضاييف «بتقابل المتسابقين»، «المواقف» للجرجاني ٨٣ - ٨٤، «المنطق الصوري والرياضي» لبدوي ص ٦٠ - ٦٧، البصائر النصيرية للساوي ص ٣٦، أسس المنطق الصوري ومشكلاته لأبي ريان ص ١١٢ - ١١٧، المعجم الفلسفي - صليبا ٣١٨/١ - ٣٢٠ معجم لالا ند الفلسفي النقدي ص ٧١٧ - ٧١٨.

المضايف ولو كان المقابل داخلاً تحت المضايف لاستحال ذلك وكذلك
العدم والملكة داخلان تحت المقابل وغير داخلين تحت المضايف بل
المتقابلان من حيث هما متقابلان يعرض لهما التضاييف ولا شك أن المُقابل
أعم من المقابل من حيث هو مُقابل لأن مطلق المقابل يصدق على كل
ما يقال له إنه مقابل سواء كان مفهومه هو أنه مقابل له أو له ماهية عرض لها
أنها مقابلة ولا استحالة في أن يكون الخاص عارضاً لكل ماله طبيعة العام عند
اعتبار شرط يصير العام به أخص كأخذ الحيوانية من حيث هي حيوانية بشرط
حذف سائر القيود فإنه حينئذ يلزم الحيوانية أمور غير محمولة على جزئيات
الحيوان فإن الحيوان الذي يكون كذلك يكون عديم النطق وليس كل حيوان
يكون عديم النطق.

البحث الثالث: فيما يدل على حصر المتقابلين في هذه الأقسام
الأربعة. وبيانه أن نقول الأمران اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد إما أن
يكون كل واحد منهما وجودياً وإما أن لا يكون كذلك فإن كان واحد منهما
وجودياً فإما أن تكون ماهية كل واحد منهما مقولة بالقياس إلى الآخر وإما أن
لا تكون كذلك والأول هو تقابل المضايف والثاني تقابل الضدين وهذا نوع
من الحصر لا يوجب أن يكون ما بين المتضادين تلك الغاية من الخلاف على
أن ذلك شرط من المتضادين فإذا الحصر قاصر. وأما إذا لم يكونا وجوديين بل
أحدهما وجودي والآخر عديمي فلا يخلو إما أن ينظر إلى الإيجاب والسلب
بشرط وجود موضوع يستعد لقبول ذلك الإيجاب بحسب جنسه أو نوعه أو
شخصه وذلك هو العدم والملكة الحقيقيتان وأما أن يكون بشرط وجود
الموضوع في الوقت الذي يمكن حصول ذلك الوصف فيه وذلك هو العدم
والمملكة المشهورتان وأما أن لا يشترط في الإيجاب والسلب شيء من هذه
الشرائط بل يعتبر حالهما على الإطلاق وذلك هو السلب والإيجاب ويظهر مما
قلنا إن العدم والمملكة هما السالبة والموجبة بعينها مخصصة بجنس أو نوع أو
موضوع أو وقت أو حال معين.

الفصل السابع عشر في أحكام الأضداد وهي ستة

الحكم الأول أن الضدين إما أن يكون أحدهما بعينه لازماً للموضوع مثل البياض للثلج والسواد للقار^(١) وإما أن لا يكون كذلك. وذلك على قسمين فإنه: إما أن يمتنع خلو المحلّ عنهما أو لا يمتنع، فالأول مثل الصحة والمرض فإن بدن الحي لا يخلو عنهما على ما سيظهر في موضعه. والثاني على قسمين وذلك لأن المحلّ عند خلوه عن الضدين: إما أن يكون موصوفاً بما يتوسطهما أو لا يكون فالأول مثل الفاتر المتوسط بين الحار والبارد والأحمر المتوسط بين الأسود والأبيض وهذا إذا كان للمتوسط اسم محصل وقد لا يكون له اسم محصل وحينئذ يعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر لكن ليس كل ما يعبر عنه بسلب الطرفين كان ذلك متوسطاً فإننا نقول للفلك إنه لا ثقيل ولا خفيف ولا نشير به إلى حصول حالة متوسطة بين الثقل والخفة له وأما الثاني فهو مثل الشفاف فإنه خال عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما.

الحكم الثاني أن الطبائع الجنسية لا تتضاد بل التضاد إنما تعرض لأنواع الأخيرة ويدل عليه الإستقراء وقد ظن بعضهم وقوع التضاد في الأجناس لأن الخير والشر ضدّان وكل واحدة منهما جنس لأنواع كثيرة وهذا الظن خطأ أما أولاً فلا نسلم أن الخير والشر ضدّان لأن الخير عبارة عن حصول كمال الشيء والشر عبارة عن عدم ذلك الكمال ففيهما تقابل العدم والملكة^(٢). وأما ثانياً فلا نسلم أن الخير والشر جنسان لأنواع كثيرة. وذلك لأن كل ما يوافق الإنسان ويلائمه فإنه يسميه خيراً وكل ما لا يلائمه فإنه يسميه شراً. فالخيرية عبارة عن كون تلك الأشياء ملائمة واعتبار كون تلك الأمور ملائمة للإنسان اعتبار أمر خارج عن ماهيات تلك الأمور فإن الحلاوة مثلاً لها

(١) القار: شيء أسود يطلى به السفن والإبل وهو الزفت.

(٢) تقابل الملكة والعدم يمثل له بالعمى والبصر، فإن العمى ليس انعدام البصر فحسب وإنما هو عدم البصر في وقت إمكانه وتهبؤ الموضوع له، مع ارتفاع التهبؤ فلا يعود البصر البتة.

ماهية ثم يعرض لها كونها ملائمة لحس الذوق فإذا كانت الخيرية والشرية عبارتين عن أحوال خارجة عن الماهيات التي تقالان عليها وجب أن لا تكونا مقولتين عليها قول الجنس نعم إذا اعتبرنا نفس الملائمة والمنافرة مجرداً عن موضوعاتهما كانتا ماهيتين نسبيتين نوعيتين فلا يلزم من تضادهما حينئذ تضاد الجنس .

الحكم الثالث أن من شروط عروض التضاد للأنواع الأخيرة دخولها تحت جنس واحد قريب يدل عليه الاستقراء وظن بعضهم خلاف ذلك لأن الشجاعة مضادة للتهور مع أنهما داخلتان تحت جنسين فإن الشجاعة تحت جنس الفضيلة والتهور تحت جنس الرذيلة وهذا الظن خطأ لأن الشجاعة في نفسها كيفية وكونها فضيلة صفة عارضة لها خارجة عن ماهيتها وكذلك التهور في نفسه كيفية ويعرض له أن يكون رذيلة فالفضيلة والرذيلة ليستا من الأجناس بل من العوارض والشجاعة في ماهيتها وسط بين التهور والجبن فلا تكون مضادة لهما وأما التهور والجبن فلما كانا في غاية التباعد كانا متضادين نعم الشجاعة لها عارض وهو كونها فضيلة والتهور له عارض وهو كونه رذيلة وبين هذين العارضين تضاد ولا يلزم من وقوع التضاد بين العارضين وقوع التضاد بين المعروضين .

الحكم الرابع أن ضد الواحد واحد لأن الضد هو الذي يلزم من وجوده عدم الضد الآخر فنقول الذي يلزم من وجوده عدم البياض مثلاً إما أن يكون شيئاً واحداً وإما أن يكون أكثر من واحد فإن كان شيئاً واحداً لم يكن ضد البياض إلا ذلك الواحد وإن كان هناك أمور كثيرة يلزم من وجود كل واحد منها عدم البياض. فلا يخلو إما أن تكون مخالفة بعض تلك الأمور للبياض أقل من مخالفة الباقي وأما أن يكون كل تلك الأمور في غاية المخالفة للبياض فإن كانت مخالفة بعض تلك الأمور للبياض أقل من مخالفة الباقي لم تكن كل تلك الأمور ضداً للبياض لأننا شرطنا في الضدين أن تكون بينهما غاية الخلاف وإن كانت تلك الأمور كلها في غاية الخلاف للبياض فذلك محال لأن التخالف بين تلك الأمور وبين البياض إما أن يكون من جهة واحدة أو من

جهات كثيرة فإن كان البياض يخالف تلك الأمور من جهة واحدة كانت تلك الأمور مشتركة في جهة واحدة بها تكون مخالفة للبياض فتلك الأمور إنما تكون مضادة للبياض باعتبار تلك الجهة الواحدة فيكون مضاد البياض تلك الجهة الواحدة ف ضد الواحد واحد وإن كان البياض يخالف تلك الأمور بحسب جهات كثيرة فيه كان ذلك وجوهاً في التضاد لا وجهاً واحداً وليس كلا منا فيه .

ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون البياض بالاعتبار الواحد يخالف أموراً كثيرة وإن لم يكن لتلك الأمور اشتراك في أمر واحد به تقع المخالفة فإنه لا يلزم من اشتراك تلك الأمور في مضادة البياض اشتراكها في أمر باعتبارها تقع المضادة؟ فإننا سنبين في باب العلة والمعلول أن الأمور المختلفة في الماهية يجوز أن تكون مشتركة في لازم واحد وأقرب ما يدل عليه أن الاشتراك في المضادة إن كان مستنداً إلى أمر مشترك بين تلك الأمور ثم لزوم ما به الاشتراك لما به الاختلاف ليس بواسطة أمر آخر مشترك وإلا لزم التسلسل وعلى كل حال ينتهي إلى أن تصير جهة الاشتراك لازمة لجهة الاختلاف وإذا جاز ذلك جاز أن تكون مضادة البياض أمراً مشتركاً بين ماهيات كثيرة فإن قيل قولكم بأن ضد الواحد واحد باطل بالشجاعة فإن لها ضدتين وهما التهور والجبن قلنا ليس بين ماهية الشجاعة وبين ماهية الجبن والتهور مضادة لأن الشجاعة وسط بين التهور والجبن والوسط لا يضاد الطرفين نعم الشجاعة عرض لها أن تكون فضيلة والتهور والجبن عرض لهما أن يكونا رذيلتين فالتضاد بين الرذيلة والفضيلة فليس للواحد ضد أكثر من واحد .

الحكم الخامس أن الأضداد منها ما يصح حصول بعضها عقيب البعض مثل البياض والسواد ومنها ما لا يصح مثل الحركة عن الوسط والحركة إلى الوسط فإنه يمتنع تعاقبهما لما ثبت أن بين كل حركتين سكوناً ومع ذلك فالأكثر أن الانتقال إلى الضد إنما يكون بعد الانتقال إلى الوسائط مثل أن الأبيض يغبر أو يحمر أو يخضر ثم يسود .

الحكم السادس أنه ثبت أن الأضداد هي الأنواع الأخيرة الداخلة تحت جنس قريب واحد ولا شك أن موضوعها يكون واحداً ثم ذلك على وجهين :

أحدهما أن يكون الموضوع قابلاً للضدين من غير استحالة في غيرهما مثل أن الجسم الحار قد يصير بارداً. وثانيهما أن لا يتغير الموضوع فيهما إلا بعد تغيره في غيرهما مثل أن لجسم الحلو لا يصير مرّاً إلا إذا تبدّل مزاجه أولاً.

الفصل الثامن عشر في أن التقابل بالسلب والإيجاب أقوى من التقابل بالتضاد^(١)

قد عرفت أن التقابل بالسلب والإيجاب إنما يكون في العُقْد^(٢) والقول ولا شك أن القول تابع للعقد فليُنظر في هذه المتعاقبات من حيث هي متعقدة فليكن عقد في الخير أنه خير وعقد فيه أنه ليس بشر وعقد في الشر أنه ليس بخير وعقد فيه أنه شر. فنقول: التنافي بين عقد أنه خير وبين عقد أنه ليس بخير أقوى من التنافي بين عقد أنه خير وبين عقد أنه شر ويدل عليه أمور خمسة: الأول أن ما ليس بخير ففيه عقد أنه ليس بخير وعقد أنه خير وعقد أنه ليس بشر وعقد أنه شر فنقول عقد أنه ليس بخير لا ينافيه عقد أنه شر لأنهما

(١) يعبر عن تقابل السلب والإيجاب بالتناقض - في التصورات لا في القضايا - والتناقض المشار إليه هو علاقة السلب الموجودة بين حدّين يستنفذان فيهما بينهما كل عالم المقال المشار إليه في الحكم، ولا يكون فرد في عالم المقال هذا يمكن أن يصدق عليه معاً. والتقابل بواسطة التناقض لا يجعل بين الحدّين وسطاً. ولهذا فإن المتناقضين لا يمكن أن يصدقوا معاً ولا يمكن أن يكذبا معاً لأنهما يستنفذان كما قلنا كل أفراد عالم المقال. أما في التضاد فإن الحدّين لا يستنفذان كل عالم المقال، ولهذا فإنهما قد يكذبان معاً، بمعنى أن شيئاً قد لا ينطبق عليه أحدهما، إذ بينهما وسط، ولو وجد هذا الوسط الذي قد يمتد إلى غير نهاية، فإن البعد بين الحدّين المتضادين أكبر بكثير من البعدين الحدّين المتناقضين. ولهذا نجد التعريف المشهور في الكتب العربية والمأخوذ عن أرسطو يقول: إن المتضادين هما الذاتان الوجوديان المتعاقبان على موضوع أو محل واحد وبينهما غاية الخلاف، (البصائر، ص ٣٦) . . . ولنوضح هذا بمثال: أبيض لا أبيض (التقابل بالتناقض) وأبيض أسود (تقابل بالتضاد) . . . أما إذا فهمنا البعد بمعنى الشدة في التقابل فمن الواضح أن البعد أكبر جداً في حالة التناقض منه في حالة التضاد لعدم وجود وسط في الحالة الأولى، (عن المنطق الصوري والرياضي - لبدوي ص ٦٤).

ويقول الإيجي في «المواقف»: «التقابل بالذات هو بين السلب والإيجاب. . . وقيل: بل التضاد إذ فيهما مع السلب أمر آخر زائد، وهو: غاية الخلاف، ص ٨٤.

(٢) العُقْد هنا بمعنى الاعتقاد.

قد يصدقان ولا ينافيه أيضاً عقد أنه ليس بشر لأنهما قد يصدقان أيضاً فإذا المنافي له عقد أنه خير وإذا ثبت أن المنافي لعقد أنه ليس بخير هو عقد أنه خير ثبت أن يكون المنافي لعقد أنه خير هو عقد أنه ليس بخير تحقيقاً للمنافاة من الجانبين. الثاني: إذا قلنا للخير أنه خير صدقنا في أمر ذاتي وإذا قلنا إنه ليس بشر صدقنا في أمر عرضي لأن السُّلوب أوصاف عرضية ولأنه أمر إنما يتقرر بسبب نسبه إلى غيره. وإذا ثبت ذلك فنقول إذا قلنا ليس بخير فقد رفعنا عنه ذاته وإذا قلنا إنه شر فقد رفعنا عنه الأمر العرضي وهو كونه ليس بشرٌ ومعلوم أن المعاندة بين ماهية الشيء وبين رفع تلك الماهية أقوى من المعاندة بين الماهية وبين رفع عوارضها وأيضاً فإن لوازم الماهية معلولة لها وارتفاع المعلول مسبوق بارتفاع العلة فإذا معاندة عقد أنه ليس بخير بعقد أنه خير أقدم من معاندة عقد أنه شر لعقد أنه خير فتكون أقوى.

الثالث: أن الشر لولا أنه ليس بخير ما كان يمتنع اعتقاد أنه خير وأنه شر ولو كان بدل الشر شيئاً آخر مما ليس بخير لكان مع ذلك يستحيل اعتقاد أنه خير وأنه ليس بخير وذلك يدل على أنه ليس التنافي في الأول وبالذات إلا بين الإيجاب والسلب. الرابع: أن الخير يمكن أن يعتقد فيه عقائد غير متناهية كلها كاذبة مثل أن يعتقد بياضاً وحجراً ومثلثاً وسائر ما لا نهاية له وقد عرفت أن ضد الواحد واحد فإذا الضد بالحقيقة ما يعم كل هذه الأمور وهو عقد أنه ليس بخير فمعاندته أقوى من معاندة سائر الأمور. الخامس: أن كثيراً من المحمولات لا أضداد لها مع أن معاند القضية فيها السلب كقولنا هذا إنسان وهذا ليس بإنسان فإذا مقابل الموجبة بما هي موجبة ليس ما أوجب فيها ضد محمولها وإلا لكان لكل موجبة ضد مقابل فبقي أن مقابل الموجبة بما هي الموجبة السالبة التي تقابلها في كل مادة. ولقائل أن يقول ما ذكرتموه يدل على أن التقابل بالسلب والإيجاب أعم من التقابل بالتضاد ولكن لم قلت: إنه متى كان أعم كان أقوى؟ ويمكن أن يجاب بأن الحكم إذا ثبت في العام والخاص فثبوته في العام يكون أولاً وبالذات وفي الخاص ثانياً وبالعرض.

الفصل التاسع عشر في حكاية ما قيل في جعل الوحدة والكثرة مبادئ الأشياء

الأمور الطبيعية هي التي يتوقف تعقلها على تعقل مادة معينة معها مثل :
الإنسانية فإنه لا يمكن تعقلها إلا في مادة معينة والأمور التعليمية هي التي لا
يتوقف تعقلها على تعقل مادة معينة مثل الدائرة والمثلث فإنه لا يتوقف
تعقلها على تعقل مادة معينة لهما وإذا عرفت ذلك فنقول : من القدماء .
من قَدَّم التعليميات^(١) على الطبيعيات من وجهين : الأول هو أن التعليميات
وهي المقادير والأعداد والأشكال هي الأمور المعقولة بأنفسها ويندرج فيها
الآين ومتى والوضع^(٢) فإن كل ذلك أمور منسوبة إلى الكم . فأما الكيفيات فهي
غير معقولة بنفسها ولذلك يتعذر تحديدها فإن من حاول تحديدها^(٣) أنواع الألوان
والطعوم والروائح وغير ذلك فقد تكلف شططاً وذلك بسبب أن العقل لا
يدركها بل إنما يتخيلها الخيال تبعاً للحس . الثاني أن التعليمات علة
للطبيعيات ثم إنهم اختلفوا فقال فيثاغورس^(٤) الوحدة مبدأ أول للعدد والعدد
علة للجسمانيات^(٥) . أما كون الوحدة مبدأ للعدد فعلى ثلاثة أوجه : أولها على
وجه العدد العددي وذلك أن يجعل الوحدة في أول الترتيب ثم الثنائية ثم

(١) التعليميات أو علوم التعاليم هي : الرياضيات .

(٢) الآين ، ومتى ، والوضع من المقولات العشر ، وسيأتي الحديث عنها إن شاء الله .

(٣) تحديد ، من الحدّ أو التعريف .

(٤) فيثاغورس (٥٧٢ - ٤٩٧) ق . م . نشأ في ساموس الجزيرة الأيونية طوّف في أنحاء الشرق ،
ولما ناهز الأربعين قصد إلى إيطاليا الجنوبية ، وكان المهاجرون اليونان قد بلغوا فيها درجة
عالية من المدنية والثقافة . ونزل ثغر أقروطونا حيث كانت مدرسة طيبة شهيرة . . ثم أنشأ فرقة
تشبه الأورفية - من الديانات السرية آنذاك التي تعبد ديونيسوس - وكانت فرقته منظمة تنظيماً
دقيقاً . . . وكل ما ينسب لفيثاغورس من مؤلفات كالأشعار الذهبية وكتب ثلاثة : المهدب
والسياسي والطبيعي ، فهو منحول . . . (تاريخ الفلسفة اليونانية - يوسف كرم ص ٢٠ - ٢١)
وانظر أيضاً (ربيع الفكر اليوناني للدكتور عبد الرحمن بدوي ص ١٤٢ - ١٥٦ وأخبار الحكماء
للقفطي ص ١٧٠) .

(٥) الأشياء عند الفيثاغوريين جوهرها العدد كما ذكر أرسطو في « ما بعد الطبيعة » (انظر المرجع
السابق لبديوي ص ١٤٣) .

الثلاثية. وثانيها على وجه العدد التعليمي وهو أن تجعل الوحدة مبدأ ثم الثاني ثم الثالث. وثالثها على وجه التكرار وهو إنشاء العدد بتكرير وحدة بعينها لا بإضافة الأخرى إليها وأما كون العدد مبدأ للجسمانيات فمنهم من جعل العدد أولاً مبدأ للصور الهندسية ثم يجعل الصور الهندسية مبدأ للجسمانيات فجعل الخط مركباً عن الوحدتين والسطح عن أربع وحدات ثم من هؤلاء من يمنع عن تصنيف المقادير ومنهم من لا يرى بأساً بأن تكون التعليميات مركبة من أعداد ثم يعرض لها بعد التركيب أن ينقسم إلى غير النهاية. ومنهم من لم يوسط الصور الهندسية بين العدد وبين الجسمانيات بل جعل لكل مرتبة من مراتب الأعداد صورة مطابقة لصورة طبيعية حتى تكون عند التجريد رتبة عدد وعند الخلط صورة إنسان أو فرس مثلاً.

ومن الناس من جعل المبادئ الزائدة والناقصة والمساوية وجعل المساوي مكان الهيولي إذ عَنه الاستحالة إلى أحد الطرفين. ومنهم من جعله مكان الصورة لأنه المحصور والمحدود ولا حد للزائد والناقص.

واعلم أن الناس قد أكثروا على هؤلاء من الإلزامات وأما نحن فقد بينا أن الوحدة والعدد أعراض متقومة بالجواهر ولا سيما المساوي والزائد والناقص فإنها أمور إضافية تعرض بعد استكمال الماهيات فكيف تكون مبادئ لمقوماتها. وأيضاً فتلك الوحدات إما أن تكون متساوية أو لا تكون فإن كانت متساوية لم يكن الاختلاف بين الأشياء إلا بزيادة تلك الوحدات ونقصانها فيكون الخلاف بين الإنسان والفرس أن أحدهما أكثر والآخر أقل لكن الأقل موجود في الأكثر فأحدهما موجود في الآخر هذا خُلْف. وإن جعل الوحدات غير متساوية فمن المحال أن يقع الاختلاف في نفس مفهوم الواحدية كما سبق فلا بد وأن يقع في ماهيات أخرى مقارنة للوحدة فلا تكون المبادئ للأشياء هي الوحدة ولما كان هذا المذهب في غاية الضعف قنعنا في الكلام عليه بهذا القدر وأحلنا بالاستقصاء فيه على الكتب القديمة. ولنتكلم الآن في المثل فإن الكلام فيه مناسب لما نحن فيه.

الفصل العشرون في إبطال المُثل^(١)

من الناس من زعم أن القسمة العقلية توجب وجود شيئين في كل شيء كإنسانين في معنى الإنسانية إنسان محسوس فاسد وإنسان معقول أبدي واحتجوا عليه بأن الإنسان من حيث هو إنسان موجود إذ لو لم يكن الإنسان موجوداً لم يكن هذا الإنسان موجوداً لأن هذا الإنسان عبارة عن الإنسان المقيد بقيد هذا الشخص فإن لم يكن الإنسان في الوجود لم يكن الإنسان الذي مع هذا القيد في الوجود وإذا ثبت أن الإنسان موجود ولا شك أن ماهية

(١) المُثل أو الصور كما يترجمها البعض - Forms - عند أفلاطون هي الصورة المجردة العقلية الثابتة الأزلية، ذلك أن المحسوسات على تغيرها تمثل صوراً كلية ثابتة هي الأجناس والأنواع، وتحقق على حسب أعداد وأشكال ثابتة كذلك. يقول الفارابي في «الجمع بين رأيي الحكيمين»: «إن أفلاطون في كثير من أقاويله يومئ أن للموجودات صوراً مجردة في عالم الإله، وربما يسميها بالمثل الإلهية وأنها لا تذثر ولا تفسد ولكنها باقية، وأن الذي يدثر ويفسد إنما هو هذه الموجودات التي هي كائنة (ص ١٠٥). والمثل الأفلاطونية مبدأ المعرفة لأن النفس لا تدرك الأشياء ولا تعرف كيف تسميها إلا إذا كانت قادرة على تأمل المثل، وهي مبدأ الوجود لأن الجسم لا يتعين في نوعه إلا إذا شارك بجزء من مادته في مثال من المثل. فالمعرفة إذا «تنقسم إلى قسمين رئيسيين - كما يقول الدكتور بدوي -: التصور الصحيح والعلم الحقيقي. والتصور الصحيح هو خطوة بين العلم الحقيقي وبين اللاوجود، فكل ما يعلم فهو موجود، وكل ما لا يعلم فهو غير موجود والوجود الخالص معلوم واللاوجود غير معلوم، وبين الإثنين وجود يجمع بين الحالتين ويكون مقابلاً للتصور. وهذا النوع الوسط هو الوجود المتغير أو الصيرورة. فالنقطة التي يتقاطع فيها الوجود مع اللاوجود هي النقطة التي تظهر فيها ضرورة وجود الصور، ذلك لأن العلم الحقيقي هو العلم بالماهيات، فإذا كان التصور الصحيح لا يتناول الماهيات وإنما يتناول الوجود المتغير، فلا بد من وجود موضوع للعلم الصحيح يكون ثابتاً غير متغير، وهذا الوجود هو وجود الصور أو وجود الماهيات. . . . موسوعة الفلسفة - الجزء الأول ص ١٦١ - ١٦٢ . . .

راجع أيضاً: تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٧٢ - ٧٦ الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها - ألبير ريفو - ترجمة الدكتور عبد الحليم محمود وأبو بكر زكري ص ١٣٢ - ١٣٤، ورسالة المثل العقلية الأفلاطونية بتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي وفيها دراسة لهذه النظرية عند الفلاسفة الإسلاميين. وكذلك كتابه «أفلاطون - والموسوعة الفلسفية العربية إصدار معهد الإنماء العربي ٥٣٦ - ٧٢٨ والمعجم الفلسفي - صليبا ٧٤١/١ و ٣٣٥/٢، ومعجم لالاند الفلسفي النقدي ص ٣٧٠ - ٣٧٣ والمواقف للإيجي ص ٦٠ - ٦١ والموسوعة الفلسفية المختصرة - سلسلة الألف كتاب بإشراف الدكتور زكي نجيب محمود ص ٤٧ - ٤٨ وأفلاطون لجيروم غيث.

الإنسان مشتركة بين هذه الأشخاص المحسوسة فيجب أن يكون مجرداً عن جميع العوارض وإلا لم يكن مشتركاً فيه بين الأشخاص ذوات العوارض المختلفة ولا شك أن الإنسان المجرد المشترك غير فاسد بفساد هذه المحسوسات فإذا ما هنا إنسان مشترك بين هذه الأشخاص المحسوسة فيجب أن يكون مجرداً عن كل العوارض باقياً ثابتاً أبدياً وهو المطلوب والجواب عنه ما بيننا من الفرق بين الإنسان لا بشرط شيء وبين الإنسان بشرط لا شيء فالإنسان بالاعتبار الأول موجود ولكنه لا يجب أن يكون مجرداً لأن الإنسان بلا شرط هو اعتبار الإنسان من حيث هو إنسان فقط مع قطع النظر عما معه من القيود. وأما الإعتبار الثاني وهو الإنسان بشرط أن لا يكون معه مفهوم آخر فذلك مما لا يمكن أن يكون موجوداً ولا الحجة التي ذكرها توجب ذلك. ثم أعلم أن أفلاطون^(١) أثبت للطبيعيات صوراً مفارقة ولم يثبت للتعليمات صوراً مفارقة ومنهم من عكس الأمر فأثبت للتعليمات ولم يثبت للطبيعيات وزعم أن الطبيعيات إنما تتكون من مفارقة الصور التعليمية للمادة مثلاً التعيير معنى مفارق فإذا صار مقارناً للمادة حصلت الفطوسة وهي صورة طبيعية.

وزعم الشيخ الفاضل أبو نصر الفارابي^(٢) في كتاب «اتفاق رأي

(١) أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م.) ولد في أثينا أو في إجينا (الجزيرة الواقعة قبالة أثينا) في أسرة عريقة تلمذ على أفراطيلوس أحد أتباع هراقليطس ثم على يد الفيلسوف المشهور سقراط. سافر إلى قورينا ومصر، وصقلية وجنوبي إيطاليا. وعاد إلى أثينا سنة ٣٨٧ وأنشأ بها مدرسة على أبواب المدينة في أبنية تطل على بستان أكاديموس، فسميت لذلك بالأكاديمية وشملت الدراسة فيها: الفلسفة والرياضيات والفلك والفيزياء... الخ ثم قام برحلة ثانية وثالثة إلى صقلية ثم عاد إلى أثينا ودرّس بالأكاديمية إلى أن توفي سنة ٣٤٧ ق.م. من آثاره: المحاورات كهيباس الأصغر، وبروتاغوراس، والدفاع عن سقراط وأقريطون وجورجياس والمأدبة وفيدون وبرمنيدس والسياسي والسوفسطائي وطيماوس... الخ. (راجع الكتب المذكورة في الملاحظة السابقة بالإضافة إلى أخبار الحكماء للقفطي ١٣ - ٢١، وعيون الأنباء لابن أبي أصيبعة ٧٨/١ - ٨٤، والفهرست لابن النديم ٣٥٧ - ٣٥٨، وطبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل ص ٢٣ - ٢٥).

(٢) أبو نصر الفارابي، الفيلسوف الكبير الملقب بالمعلم الثاني في مقابل أرسطوطاليس الملقب بالمعلم الأول، ولد في مدينة وسيج. إحدى مدن فاراب ولاية في حوض سيرداريا، من بلاد الترك. وقيل إن والده كان قائداً عسكرياً ومن أصل فارسي. ارتحل إلى حران، بحث تلقى =

الحكيمين^(١) أنه لا خلاف بين أرسطو وأفلاطون إلا في اللفظ لأن الوجودات معقولة للمبدأ الأول وذلك بأن تكون صورها حاضرة عنده ولما استحال التغيير على المبدأ الأول كانت تلك الصورة باقية بعيدة عن التغيير والتبدل فتلك الصور هي التي يسميها أفلاطون بالمثل وهذا التأويل حسن ومع ذلك فإنه يجب علينا إقامة البرهان على إبطال المثل المفارقة فنقول الدليل على بطلان القول بهذه المثل أنا لو قدرنا إنساناً مجرداً في الوجود الخارجي لكان لا يخلو إما أن يكون مشتركاً بين الأشخاص المحسوسة أو لا يكون كذلك، ومحال أن يكون مشتركاً لأن الإنسانية التي في عمرو إن كانت بعينها وشخصها موجودة في زيد كان ما يعرض لها في زيد من الصفات الغير الإضافية مثل السواد والبياض وغيرهما موجودة لها وهي في عمرو فيلزم في كل صفة حاصلة في زيد أن تكون حاصلة لعمرو وأن تكون الذات الواحدة موصوفة بالأضداد المتعاندة وكل ذلك محال. وأما ان كانت المثل المفارقة غير مشترك فيها فذلك باطل لأن الإنسانية المجردة إما أن تكون مساوية في الماهية النوعية للإنسانية المحسوسة أو لا تكون فإن كانت مساوية لها لزم محالات كثيرة ولنذكر منها ثلاثة.

أما أولاً فقد بينا أن الماهية النوعية إنما تتكثر وتشخص بسبب المادة وعوارضها فتلك الإنسانية المجردة إنما تشخصت وامتازت عن سائر الأشخاص المساوية لها في النوع بسبب المادة فتلك الإنسانية مع أنها تكون

= طرفاً من علوم الأوائل على يد يوحنا بن حيلان (؟)، ثم ارتحل إلى بغداد ثم منها إلى بلاط سيف الدولة في حلب في سنة ٣٣٠ هـ، قتل في طريقه إلى عسقلان على يد جماعة من اللصوص سنة ٣٣٩ هـ. من تصانيفه: الألفاظ وشرح العبارة لأرسطو والجمع بين رأيي الحكيمين والسياسة المدنية وإحصاء العلوم وغيرها... راجع في ترجمته: إخبار العلماء للقفطي ص ١٣ - ٢١، وفيات الأعيان لابن خلكان ٢٣٩/٤ عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة ١٣٤/٢ شذرات الذهب ٣٥٠/٢. معجم المؤلفين - كحالة ١٩٤/١١ موسوعة الفلسفة بدوي ٩٣/١ - ١١٨ الموسوعة الفلسفية المختصرة ٢٠٧ - ٢١٠. تاريخ الفلسفة الإسلامية لماجذ فخري ١٥٧ - ١٧٨. من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية لمرحبا ص ٣٧٢ - ٤٧٣ تاريخ الفلسفة في الإسلام - دي بور - ١٢٧ - ١٥٧ وغيرها... (١) سبق أن أشرنا إلى هذا القول في موضوع المثل.

مجردة تكون مادية هذا خُلف.

وأما ثانياً فلأن الإنسانية المعقولة والإنسانية المحسوسة إذا كانتا متساويتين في الماهية وجب أن يصح على كل واحدة منهما ما يصح على الأخرى فيلزم أن يصح على الإنسان المحسوس أن يصير إنساناً معقولاً أزلياً أبدياً وعلى الإنسان المعقول أن يصير إنساناً محسوساً فاسداً حادثاً وكل ذلك محال.

وأما ثالثاً فلأن الإنسان المحسوس إما أن يكون محتاجاً إلى الإنسان المعقول أو لا يكون محتاجاً إليه فإن كان محتاجاً إليه فتلك الحاجة إما أن تكون لنفس ماهيته فيلزم منه احتياج الإنسان المعقول إلى إنسان آخر معقول لا إلى نهاية، بل يلزم حاجة ذلك الإنسان المعقول إلى نفسه وإن احتاج إليه لا لنفس ماهيته بل لشيء من عوارضه كانت عوارض الشيء توجب وجود شيء أقدم منه وهو محال وإن كان الإنسان المحسوس غير محتاج إلى الإنسان المعقول لم تكن المفارقات عللاً للمحسوسات ولا مبادئ^(١) لها وأما إن لم يكن الإنسان المعقول مساوياً للإنسان المحسوس لم يكن مثلاً له وليس كلامنا فيه.

الوجه الثاني في إبطال هذه المثل أنه يلزم أن تكون تلك المفارقات أنقص وأقل حالاً من المقارنات فأنا نعلم أن الشكل الإنساني الساذج أحسن من الشكل الإنساني الحي الفاعل فهذا القدر من الكلام الكلي كاف في إبطال هذه المثل^(٢). وأما الكلام المفصل في إبطالها فسيأتي عند بياننا امتناع

(١) في الأصل «مبادئ».

(٢) راجع تلخيص حجج ابن سينا في نقد المثل الأفلاطونية في «المثل العقلية الأفلاطونية» بتحقيق الدكتور بدوي. ص ١٦ - ٢٦ وكيفية تأثير الرازي بتلك الحجج. يذكر ابن سينا مثلاً في الشفاء: «بالنسبة إلى الشق الثاني - وهي ألا تكون المادة مع العوارض محتاجة إلى المفارقات - فإن المفارقات لن تكون حينئذٍ عللاً لها ولا مبادئ أولى وهناك «يلزم أن تكون هذه المفارقات ناقصة، فإن هذا المقارن للمادة يلحقه من القوى والأفاعيل ما لا يوجد للمفارق... وكم الفرق بين شكل إنساني ساذج (= مجرد) وبين شكل إنساني حيّ فاعل، (المرجع السابق ٢٤)»

مفارقة الصور والأعراض عن موادها. وأما أن الصور العقلية كيف تكون كلية فسيأتي في باب العلم وأما الفرق بين الكلّي والكل فسيأتي في باب الإضافة.

= وقد عقد ابن سينا في «النجاة» فصلاً لإثبات «أن المادة لا تتجرد عن الصورة» ص ٢٣٩ - ٢٤٢.

الباب الرابع في الوجوب والامكان والامتناع وفيه اثنا عشر فصلاً

الفصل الأول في تعريف الواجب والممكن والممتنع

أعلم أنه لا يمكننا تعريف كل واحد من هذه الأمور الثلاثة إلا ببيانات دورية^(١) لأننا إذا حاولنا تعريف الواحد منها لم نجد شيئاً نعرفه به إلا بسلب

(١) يعرف ابن سينا: الواجب الوجود بأنه «هو الموجود الذي متى فُرض غير موجود عرض منه محال، وإن الممكن الوجود وهو الذي متى فُرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال» ٢٦١. أما الفرق بين الواجب والممتنع فذلك أن الواجب الوجود ضروري في الوجود، والمستحيل أو الممتنع ضروري في العدم. (ص ٥٦ - ٥٩) ويعرف الرازي الممكن في «المحصّل» بما يقارب تعريف ابن سينا فيقول: الممكن لذاته هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه من حيث هو محال» (ص ١٠١) أما واجب الوجود أو «واجب الثبوت لذاته وهو الله تعالى» (ص ٩٣ من المرجع السابق). وقد جرى علماء العقائد أو أصول الدين والمناطقة المسلمين على هذا التقسيم، الثلاثي حتى أيامنا الحاضرة.

فالفزالي في «معيار العلم» يخصص فصلاً للقول في انقسام الوجود إلى الممكن والواجب يتحدث فيه عن الواجب لذاته والواجب لغيره والممكن لذاته والممكن لغيره والممتنع لذاته والممتنع لغيره، (ص ٣٤٣ - ٣٤٧).

ويعرف الجرجاني الواجب لذاته بأنه: هو الموجود الذي يمتنع عدمه امتناعاً ليس الوجود له من غيره بل من نفس ذاته (ص ٣٢٢). أما الممتنع بالذات فهو ما يقتضي لذاته عدمه (ص ٢٩٦). والممكن بالذات هو ما يقتضي لذاته أن لا يقتضي شيئاً من الوجود والعدم، كالعالم (٢٩٦).

أما الأمدي فيعرف الواجب بأنه عبارة عما يلزم من فرض عدمه المحال، والممكن بأنه عبارة =

الأخرين عنه، مثل أن نقول الممكن هو الذي لا يكون ضرورياً. والضروري هو الذي لا يمكن عدمه أو الذي لا يمكن وجوده. وإذا لم نجد شيئاً في تعريف كل واحد منها إلا سلب الآخرين عنه صار التعريف دَوْرِيّاً وبقي ها هنا شيء وهو أن كل ما كان من هذه الثلاثة أقرب إلى طبيعة الوجود كان أعرف عند العقل ولما كان الوجوب أقرب إليه لا جرم كان أعرف عند العقل فلهذا يكون تعريف الإمكان والامتناع بالوجوب أولى من العكس وأما تفصيل القول في معاني الممكن وفي أقسام الواجب فذلك مما قد ذكرناه في المنطق^(١) فلا نعيده ثانياً فلنذكرها هنا نمطاً آخر من الكلام لاثقاً بهذا الموضوع.

الفصل الثاني في تفصيل القول في الوجوب والإمكان

أعلم أن الممكن له أمران: أحدهما أنه ليس في ذاته اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم. وثانيهما أن له حاجة في الوجود والعدم إلى الغير وحاجته إلى الغير معلولة لكونه في ذاته غير مقتضٍ للوجود ولا للعدم. وبين هذين الاعتبارين فرق من وجهين: الأول هو أننا إذا حكمنا على شيء بأنه في وجوده محتاج إلى الغير طلب العقل لذلك علة فإذا أسندنا ذلك إلى كونه في ذاته غير مقتضٍ للوجود ولا للعدم قنع العقل بذلك ولولا أن عدم اقتضائه للوجود والعدم مغائر لتعلقه بالغير لما صح هذا النوع من التعليل. الثاني أن كونه في ذاته غير مقتضٍ للوجود ولا للعدم هذا باعتبار حاله من حيث هو مغاير مع قطع النظر عن وجود غيره وعدمه. وأما تعلقه بالغير وتوقفه عليه فذلك اعتبار حاله مع الغير ومن المعلوم أن اعتبار حال الشيء من حيث هو هو مغاير لاعتبار حاله من حيث أنه مع غيره فظهر الفرق بين هذين الاعتبارين. وإذا

= عن ما لو فُرض موجوداً أو معدوماً لم يلزم عنه لذاته محال. والممتنع بأنه عبارة عن ما لو فرض موجوداً لزم عنه المحال (المبين ص ٣٢٧).

وقد جعل المتأخرون من العلماء أقسام الممكنات والممتنعات أو المستحيلات والواجبات ثلاثة: عقلاً وعادة وشرعاً، فتحصل منها تسعة أقسام.

(١) من كتب الرازي في المنطق «الآيات البينات في المنطق» - الصغير والكبير - و«مباحث الحدود». و«المنطق الكبير».

عرفت الفرق بينهما في جانب الإمكان فظهر الفرق بينهما أيضاً في جانب الوجوب فإن الوجوب أيضاً له أمران، أحدهما: كونه مستحقاً للوجود من ذاته. والثاني: عدم توقفه في وجوده على الغير وهذا الاعتبار وهو عدم توقفه في وجوده على الغير معلول الاعتبار الأول هو كونه مستحقاً للوجود من ذاته وهذا التفصيل لا بد منه في البحث عن حقيقة الواجب والممكن.

الفصل الثالث في أن الوجوب أمر ثبوتي

فنقول الوجوب بالاعتبار الأول وهو كونه مستحقاً للوجود من ذاته أمر ثبوتي فأما الاعتبار الثاني وهو عدم توقفه على الغير فلا شك أنه أمر سلبي. والدليل على أنه بالاعتبار الأول ثبوتي وجوه أربعة.

الأول هو أن استحقاق الوجود في مقابلة - لا استحقاق الوجود، ولا استحقاق الوجود يصدق على أمرين أحدهما: الممتنع وهو واجب العدم والآخر الممكن وهو جائز العدم فإذا - استحقاق الوجود صادق على المعدوم والصادق على المعدوم يمتنع أن يكون ثبوتياً لأن المعدوم مستحيل أن يكون موصوفاً بوصف ثبوتي فإذا - لا استحقاق الوجود وصف سلبي فيجب أن يكون استحقاق الوجود وصفاً ثبوتياً ضرورة اختلاف النقيضين بالسلب والإيجاب. فإن قيل قولكم اللااستحقاق محمول على الممتنع والممكن وهما معدومان مغالطة لأن الممتنع إما أن يكون له تخصص وتميز في نفسه أو لا يكون فإن كان له في نفسه تخصص أمكن أن يكون موصوفاً باللااستحقاق وإن كان وصفاً ثبوتياً وإن لم يكن له في نفسه تخصص حتى يكون مستعداً للموضوعية ولا الاستحقاق في نفسه بأمر معقول حتى يستعد للمحمولية لم يكن الحكم باللااستحقاق على الممتنع إلا من حيث أن الذهن يستحضر ماهيته ثم يحكم عليها بلا استحقاق حصول الوجود الخارجي لها فالمحكوم عليه بهذا الحكم هو تلك الماهية المحصلة في الذهن والحكم هو لا استحقاق حصول الوجود الخارجي لها كما بينتموه في باب الوجود وإذا كان كذلك لم يكن المحكوم عليه باللااستحقاق إلا أمراً ثبوتياً في الذهن وإذا كان كذلك جاز أن يكون اللااستحقاق أيضاً وصفاً ثبوتياً واندفع كلامكم وحله إنما يظهر من الأمور المذكورة.

الوجه الثاني وهو أن استحقاق الوجود عبارة عن نسبة خاصة للماهية إلى الوجود وتلك النسبة ليس تحققها بحسب فرض العقل فإن الشيء في نفسه واجب سواء اعتبره العقل أو لم يعتبره ولو جاز أن لا يكون اقتضاء الوجود وصفاً وجودياً مع أنه في نفسه نسبةً محققةً محصلةً لجاز أن يقال إن نسبة الجسم إلى الجهة والحيز بالحصول فيه ليس أمراً ثبوتياً بل عديمياً وعند هذا يظهر للمنصف أن الاشتباه الواقع في أن الوجوب هل هو أمر ثبوتي أم لا؟ إنما كان بسبب عدم التمييز بين المعنيين المذكورين فتارة يسبق الذهن من الوجوب إلى عدم توقفه في الغير فحينئذ يحكم بكونه عديمياً وتارة إلى كونه عبارة عن استحقاق الوجود فحينئذ يحكم بكونه ثبوتياً فإن اقتضاء الثبوت كيف لا يكون ثبوتياً ولكن لعدم التمييز بين المفهومين ربما يتحير الذهن . الوجه الثالث هو أن الشيء ما لم يجب أولاً لا يوجد. فإذا الوجود سابق على الوجود فإنه لا بد من تقدم جهة الاستحقاق على حصول المستحق وجهة الاستحقاق في الواجب هو كونه مستحقاً للوجود من ذاته ووجود الشيء سابق على أوصافه السلبية لأن السلوب ليس لها في أنفسها تعينات وتخصّصات وإلا لكانت أموراً ثبوتية بل تخصصها وتعينها تبع لتخصص الموجودات التي وصفت بتلك السلوب . وإذا ثبت ذلك كان وجود الشيء سابقاً على سلب غيره عنه وإذا كانت السلوب بأسرها متأخرة عن وجود الشيء وكان الوجوب أمراً سلبياً لكان متأخراً في الاعتبار عن الوجود لكنا بينا أن الوجوب سابق على الوجود فوجب أن لا يكون وصفاً سلبياً ولقائل أن يقول استحقاق الوجود سابق عليه والسابق على وجود الشيء يمتنع أن يكون صفة ثابتة للشيء وهذا بديهي .

الوجه الرابع أن الوجوب تأكّد الوجود فلو كان وصفاً عديمياً لكان الشيء متأكداً بنقيضه وذلك محال . ومن الناس من احتج على كون الوجوب ثبوتياً بأن الوجوب نقيض الامتناع والامتناع عديمي إذ لو كان ثبوتياً لكان موصوفه يجب أن يكون ثبوتياً فحينئذ يكون الممتنع ثابتاً هذا خلف . وإذا كان الوجوب نقيضاً للامتناع والامتناع عديمي لزم أن يكون الوجوب ثبوتياً لأن عدم العدم

ثبوت. لقاتل أن يقول كما أن الوجوب يقابله الامتناع كذلك يقابله الإمكان فالإمكان عدمي أو ثبوتي فإن جعلتم الإمكان ثبوتياً والوجوب مقابله ومقابل الثبوت عَدَمَ لزم أن يكون الوجوب عَدَمياً وان جعلتم الإمكان عدمياً وهو مقابل الامتناع لزم أن يكون الامتناع ثبوتياً لأن عَدَمَ العَدَمَ ثبوت وإذا كان الامتناع ثبوتياً والوجوب مقابله لزم أن يكون عدمياً لأن عدم الثبوت عدم. والحق أن الوجوب لا يناقض الامتناع بل هو أحد أجزاء نقيضه.

ولمن جعل الوجوب عدمياً أن يحتج بأمور ثلاثة: أولها أن الوجوب لو كان أمراً ثبوتياً لكان مساوياً في ثبوته لسائر الموجودات ومخالفاً في ماهيته لها فيكون وجوده زائداً على ماهيته فإما أن تكون ماهيته مستحقة لما هي هي لذلك الوجود أو لا تكون فإن لم تكن لم يكن الوجوب واجب الثبوت بل كان ممكن الزوال وإذا كان الوجوب ممكن الزوال كان الواجب أيضاً ممكن الزوال فلا يكون الواجب واجباً هذا خُلف. وإن كانت ماهيته مستحقة لذلك الوجود لما هي هي كان استحقاق ماهيته لوجوده زائداً على ماهيته وعلى وجوده فيكون وجوب الوجود زائداً عليه. والكلام فيه كالكلام في الأول ويتسلسل. وثانيها أن الوجوب متقدّم على الوجود لأنه عبارة عن استحقاق الوجود واستحقاق الوجود متقدم على نفس الوجود على ما بينتموه فلو كان الوجوب وصفاً ثبوتياً لزم أن يكون ثبوت للماهية سابقاً على ثبوت نفس الماهية وذلك مُحال. وثالثها أنه لو كان الوجوب وصفاً ثبوتياً لكان إما أن يكون داخلياً في ماهية الواجب أو خارجاً عنها. ومحال أن يكون داخلياً فيها لأن استحقاق الوجود نسبة للماهية إلى الوجود وماهية الشيء متقدمة على انتسابها إلى غيرها فإذا ماهية الشيء متقدمة على وجوبها والمتقدم يستحيل أن يتقوم بالمتأخر، ومحال أيضاً أن يكون خارجاً عنها لوجهين: أحدهما أن الوصف الثبوتي الخارج عن الماهية متقوم بها والمتقوم بالماهية محتاج إليها ممكن في ذاتها فيلزم أن يكون الوجوب^(١) بالذات ممكناً بالذات والممكن إنما يجب

(١) في نسخة: الواجب.

بوجوب سببه فلما هيته وجوب آخر قبل هذا الوجوب وهذا محال لأنه يلزم منه التسلسل . وثانيهما أن اقتضاء الماهية للوجود لو كان وصفاً ثبوتياً زائداً لكان اقتضاء الماهية لذلك الوصف أيضاً زائداً ويلزم منه التسلسل وهذه كلمات مشكلة نسأل الله تعالى التوفيق لتحقيق الحق فيها^(١).

الفصل الرابع في أن الإمكان العام هل هو أمر ثبوتي أم لا؟

لمن زعم أنه عديمي أن يحتج بأنه محمول على الممكن الخاص الذي يجوز أن يكون معدوماً وما يجوز حمله على المعدوم كان عديمياً فالإمكان العام وصفٌ عديمي ولمن زعم أنه ثبوتي أن يقول إنه نقيض الامتناع الذي هو وصفٌ عديمي ونقيض العدمي يجب أن يكون ثبوتياً . واعلم أنه بتقدير كونه ثبوتياً لا يمكن أن يكون مقولاً على ما تحته قول الجنس على أنواعه وإلا لكان امتياز الواجب عن الممكن بعد دخولهما فيه بفصل فيكون الواجب مركباً عن الجنس والفصل وهو محال وأيضاً فقد تعقل الماهية مع الذهول عن كونها واجبة أو ممكنة وذلك يدل على أنه ليس من المقومات .

الفصل الخامس في أن الإمكان الخاص هل هو أمر ثبوتي أم لا؟

الأكثرين اعتقدوا كونه ثبوتياً وعمدة الحجج فيه أنه إن كان عديمياً فلا فرق بين قول القائل إمكانه عديمي وبين قوله لا إمكان له فلو لم يكن الإمكان ثابتاً لم يكن الشيء في ذاته ممكناً فإذا الإمكان أمرٌ وجودي والحجة منقوضة بالامتناع فإنه إن جاز أن يكون الممتنع ممتنعاً في ذاته مع أن الامتناع لا يمكن أن يكون حكماً ثبوتياً فليكن الإمكان كذلك وأيضاً يلزم منه أن يكون نفس العدم أمراً وجودياً فإن العدم إن لم يكن وصفاً ثبوتياً لم يكن العدم ثابتاً له فكان معدوماً أنه معدوم وما ليس بمعدوم فهو موجود وقد فرضناه معدوماً

(١) راجع (المواقف ص ٦٩) «المقصد الثاني من المرصد الثالث في أن الوجوب والإمكان والامتناع أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج». وقد عاد الرازي في «معالم أصول الدين» - من أواخر كتبه - إلى القول بأن: الوجوب بالذات لا يكون مفهوماً ثبوتياً وإلا لكان إما تمام الماهية أو جزءاً منها أو خارجاً عنها والثلاثة باطلة... ص ٣١ - ٣٢.

هذا خلف. فإذا العدم أمر وجودي وأي استحالة أظهر من أن يجعل الشيء نفس مُقابله أو يوصف بمقابله؟ ثم الجواب عنه أن المعدوم إنما يوصف بالإمكان إذا حضر في العقل وحينئذ يكون موجوداً من الموجودات الذهنية فصح وصفه بالإمكان أو الاستحالة لأي حاجة إلى طلب قابل آخر للإمكان فإن قيل العقل إذا أُحضره في الذهن فيقضي عليه بأن له إمكاناً موجوداً في الأعيان وإن كان هو معدوماً فيها فنقول إنه ليس كذلك فإن العقل لا يقضي بوجود إمكانه في الخارج بل بإمكان وجوده في الخارج وهذا القضاء الثاني لا يستدعي موصوفاً خارجياً كما ذكرناه في المثالين وقالوا أيضاً بالإمكان لكونه عدماً للامتناع العدمي وجودي فنقول بل هو لكونه عدماً للوجوب الوجودي عدمي فإن جعلوا الوجوب عدمياً فقد ناقضوا لأنه عدم الامتناع العدمي .

والحق عندي أن الإمكان ليس وصفاً ثبوتياً وبراهينه خمسة : الأول لو كان الإمكان أمراً ثبوتياً لكان إما أن يكون ممكن الثبوت أو واجب الوجود لا يكون أكثر من واحد . وأما ثانياً فلأن الإمكان عارض للممكنات وكل ما كان عارضاً للمحتاج وتابعاً له فهو بالحاجة أولى فإذا الإمكان ممكن لذاته فيلزم التسلسل ولا يقال بأن ثبوته للممكن واجب فكيف حكمتم عليه بالإمكان لأننا نقول يجوز أن يكون الشيء في ذاته ممكناً وإن كان ثبوته لغيره واجباً كجميع لوازم الماهيات ولا يقال بأن إمكان الإمكان هو نفس كونه إمكاناً لأننا نقول إذا كان الإمكان أمراً وجودياً كان وجوده زائداً على ماهيته والإمكان وصف يعرض له بالنسبة إلى وجوده والعارض مغاير للمعروض فإمكان وجوده يكون زائداً على ماهيته . الثاني وهو أن إمكان قبول السواد مغاير لإمكان قبول البياض لأنه يصح أن يعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر فإن كانت المادة قابلة لأمر غير متناهية على البَدَل لزم أن تكون فيها إمكانات غير متناهية فتكون فيها معان غير متناهية هذا خلف فإن قيل الحكماء عولوا في بيان أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد على أن مفهوم أنه صدر عنه كذا غير مفهوم أنه صدر عنه شيء آخر وأنتم قد زيفتم هذه الطريقة فكيف عولتم عليها الآن فنقول هَبْ أنا زَيِّفناها ولكنها لازمة على أصولهم وأيضاً فلا شك أن اختلاف

المفهوم يدل على التغاير ولكننا قلنا في العلة التي يصدر عنها معلولان إن اختلاف المفهوم عائد إلى نسبتي المؤثر إلى الأثرين لا إلى نفس المؤثر فلا يجب وقوع الكثرة في ذات المؤثر وأما ها هنا فاختلاف المفهوم إنما وقع في هذه الإمكانيات المشخصة فلا جرم اقتضى ذلك وقوع التعدد فيها. الثالث أنه لو كانت الإمكانيات ثبوتية لكانت إما غنية عن المؤثر أو محتاجة إليه. والأول باطل لأن كل موجود لا يكون واجب الوجود فهو محتاج إلى السبب فإن احتاجت إلى المؤثر فالمؤثر إما أن يكون تلك الماهية أو شيئاً آخر. ومحال أن يكون المؤثر شيئاً آخر لأن الأمر الخارجي لا يعطي صفة للشيء إلا بعد أن يكون ذلك الشيء قابلاً لها. فإذا هذه الإمكانيات إنما تفيض عن واهبها بعد أن تكون الماهية قابلة لها وذلك القبول هو الإمكان. فإذا قبل الإمكان إمكان ويتسلسل أو ينتهي إلى إمكان لا يكون حاصلًا من الفاعل الخارجي وهو المطلوب.

وأما كان المؤثر في تلك الإمكانيات هو نفس تلك الماهيات فهو باطلٌ لثلاثة أوجه: أما أولاً فلأن تأثير الماهية في وجود ذلك الإمكان وقبوله له إما أن يكون بجهة واحدة فيكون الشيء الواحد بالجهة الواحدة فاعلاً وقابلاً وهو عندهم محال أو بجهتين فيعود إلى القسم الذي قد أبطلناه. وأما ثانياً فلأن العلة عندهم متقدمة بالوجود على المعلول فلو كانت الماهية علة لوجود الإمكان لكان وجود الماهية قبل إمكانها هذا خلف. وأما ثالثاً فلأن الإمتصاف بالوصف الوجودي متأخر عن وجود الموصوف فلو جعلنا الماهية علة لوجود الإمكان والإمكان متقدم على وجود الماهية لزم أن يكون وجود الوصف سابقاً على وجود الموصوف وهو محال. الرابع أنه لو كان الإمكان أمراً ثبوتياً لاستدعى محلاً ثابتاً ومحلّه إما أن يكون هو نفس ذلك الشيء أو شيئاً آخر والأول باطل لأن الشيء قبل حدوثه موصوف بالإمكان وقبل حدوثه يستحيل أن يكون موصوفاً بوصف وجودي^(١) والثاني باطل لأن الإمكان للماهيات صفة

(١) في نسخة: بأمر وجودي.

لازمة لها ولوازم الماهية يمتنع ثبوتها في غيرها. الخامس أن الإمكان من مقولة المضاف^(١) وهذا لا يتصور إلا بين اثنين وهو نسبة بين الذات والوجود وثبوت الإضافة يتوقف على ثبوت كلا المضافين فلو كان الإمكان وصفاً ثبوتياً محصلاً في الخارج لكان ثبوته متأخراً عن ثبوت الماهية وعن ثبوت الوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الإمكان وذلك محال فظهر أن الإمكان ليس من الأمور الثبوتية.

الفصل السادس في تقسيم الواجب^(٢)

أعلم أن الواجب قد يكون واجباً لذاته وقد يكون واجباً لغيره. أما الواجب لذاته فبتقدير كون الوجوب وصفاً ثبوتياً زعموا أنه يمتنع أن يكون خارجاً عن الذات لأن كل ما كان خارجاً عن الذات فلا يخلو إما أن يكون مستقلاً بنفسه أو لا يكون فإن كان مستقلاً بنفسه كان شيئاً قائماً بذاته ولا يكون وصفاً لشيء آخر لأن كل ما كان مستقلاً بنفسه فهو متحقق سواء فرض غيرُه متحققاً أو غير متحقق. وكل ما كان كذلك فإنه لا يكون وصفاً للغير. فإذا وجوب الوجود يكون قائماً بنفسه ووجوبه هو عين ذاته فإذا وجوبه ليس خارجاً عن ذاته وهو المطلوب^(٣). وأما إن لم يكن مستقلاً بذاته كان معناه أنه لو فرض تبدل الموصوف وارتفاعه فإنه يرتفع ذلك الوصف وكل ما كان قوامه متوقفاً على غيره فإنه لما هو هو مع قطع النظر عن غيره يكون ممكناً. وكل ممكن فإنه صحيح العدم بحسب ذاته فإذا الوجوب يصح عليه العدم فلو امتنع عدم ذاته لم يكن ذلك الامتناع لأجل نفس مفهومه بل لامتناع سببه الذي هو الذات فإذا

(١) مقولة المضاف أو الإضافة من المقولات العشر. وسيأتي الكلام عنها.

(٢) يقول ابن سينا في «النجاة»: «ثم إن الواجب الوجود قد يكون واجباً بذاته، وقد لا يكون بذاته. أما الذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته لا لشيء آخر، أي شيء كان، يلزم محال من فرض عدمه. وأما الواجب الوجود لا بذاته فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود، مثلاً أن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها ولكن عند فرض اثنين واثنين...» (ص ٢٦١).

(٣) راجع «المحصل» للرازي ص ٩٧. مسألة: الواجب لذاته لا يجوز أن يكون وجوبه زائداً عليه.

حاله بين أمرين إما أن يصح عدمه أو لا يصح. فإن صح فمتى صح عدم الوجوب صح عدم الواجب هذا خلف وإن لم يصح وقد بينا أن وجوب المعلول تابع لوجوب العلة فيلزم أن يكون للماهية وجوب قبل وجوبها ويلزم التسلسل وبتقدير جوازه فنقول الذات هل تقتضي لما هو وجوباً أم لا؟ فإن اقتضت وجوباً فذلك الوجوب هو مقتضى الذات فلا يكون بين الذات وبينه وجوب آخر. وإن لم تقتض وجوباً أصلاً كان ذلك نفيًا للوجوب عن الذات بالكلية فثبت أن الوجوب بالذات يمتنع أن يكون خارجاً عن الماهية. أما الوجوب بالغير فهو تبع لوجوب العلة فلا جرم صح أن يكون خارجاً عن الماهية. واعلم أن بعض ما في هذا الفصل من الإشكالات قد ذكرناه فيما مضى ونذكر الآن إشكالاً آخر مع الجواب فإن قيل وجوب الوجود وصف للوجود والوصف منفصل عن الموصوف فمن جعل وجوب الشيء نفسه فقد تجاهل. قلنا إن الشيء إذا أخذ بشرط وجوده يصير ممتنع العدم وما كان مانعاً للعدم كان مانعاً لإمكان العدم والوجود فإذا الوجود من حيث أنه وجود يمنع الإمكان وما كان مانعاً من الإمكان لزمه الاستغناء عن المقتضى^(١) فالوجود بشرط التجرد عن الماهية أولى بالمنع من الإمكان لأن الشيء الذي له اعتبار الإمكان إذا أخذ مع الوجود يدخل في الوجوب فالذي لا اعتبار له إلا الوجود فهو بالوجوب أولى. وهذا الجواب متفرع على قول من قال وجود الله عين ماهيته^(٢) وأما على مذهبنا فيصلح ذلك للتمثيل^(٣)، والبرهان ما سبق واعلم

(١) في الأصل: المقتضى.

(٢) في «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» للرازي: «قوله: واجب الوجود إما أن يكون وجوده عين ماهيته أو غيرها» قلنا: بل عين ماهيته» ص ٢٢٠ وكان في هذا الكتاب على مذهب الأشعري كما سبق والمحنا. أما في «معالم أصول الدين». فيعود إلى القول بأن «مسمى الوجود مفهوم مشترك فيه بين كل الموجودات» وأن «الوجود» زائد على الماهيات» وأن «وجود الله تعالى عارض للماهية». فقد انبرى في المسألة العاشرة من الباب الثالث للرد على أبي علي بن سينا في أنه «لا حقيقة لله تعالى إلا الوجود المتقيد بقيد كونه غير عارض للماهية» فقال: «الثاني: أن الوجود إن اقتضى لنفس كونه وجوداً أن يكون مجرداً عن الماهية فكل وجود كذلك. فهذه الماهيات الممكنة إما أن لا تكون موجودة أو يكون وجودها نفسها وذلك هو محال، وإن اقتضى أن يكون عارضاً للماهية فكل وجود كذلك، فوجود الله تعالى =

أن كل ما دل على أن الوجود مشترك بين الماهيات فهو دال أيضاً على أن الوجود مشترك بين الأمور الواجبة لو كانت موجودة.

الفصل السابع في كيفية عروض الإمكان للماهيات

أعلم أن الماهيات إذا أخذت مع وجودها يستحيل أن يعرض لها الإمكان لأنها بشرط كونها موجودة يستحيل أن تصير معدومة وكذلك بشرط كونها معدومة يستحيل أن تصير موجودة. فإذا الماهيات متى شرط لها وجودها أو عدمها أو وجود سببها أو عدم سببها استحال عروض الإمكان لها فأما إذا أخذت لا بشرط شيء أصلاً والتفت إليها من حيث هي هي فحينئذ يصح الحكم بالإمكان عليها لأنها من حيث هي لا يلزم من فرض وجودها ولا من فرض عدمها محال أصلاً فإن قيل كون الشيء ممكناً غير معقول، فإن الماهية من حيث هي لا يمكن وصفها بالإمكان لأن الإمكان وصف إضافي والأمور الإضافية إنما تعقل بين الأمرين. فالأمر الواحد مما يستحيل عروض الإمكان له والوجود أيضاً أمر واحد فيستحيل عروض الإمكان له والنسبة الحاصلة بينهما أيضاً أمر واحد فيستحيل أيضاً عروض الإمكان لها. وإذا استحال وصف كل واحد من هذه الثلاثة بالإمكان استحال وصف المجموع به أيضاً وبالجملة استحال وصف المفردات بالإمكان لأن الأمور الإضافية لا

= عارض للماهية، وإن لم يقتض لا هذا ولا ذاك لم يصر موصوفاً بأحد هذين القيدين إلا بسبب منفصل، فالواجب لذاته واجب لغيره وهذا محال... (ص ٥١).

أما في المطالب العالية فيقول: إن الوجود صفة لله تعالى زائدة على ماهية قال: وهو - أي هذا المذهب - الذي نصرناه في أكثر كتبنا يقول الدكتور الزركان: «ورغم أن الرازي يقول إن هذا المذهب هو مذهب أبي هاشم وكثير من المتكلمين فإن عبارات بعض المؤلفين المتأخرين توهم أن الرازي هو صاحب هذا القول والتميز به فمثلاً يقول البيجوري في حاشيته على متن السنوسية: «وهذا القول هو للإمام الرازي» (ص ١٧) (فخر الدين الرازي - محمد صالح الزركان ص ١٧٣).

(٣) التمثيل كما في «معيار العلم» للزالي: هو الذي تسميه الفقهاء قياساً ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد. ومعناه أن يوجد حكم في جزئي معين واحد فينقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما... (ص ١٦٥).

تعرض للمفردات ومتى استحال وصف المفردات بالإمكان استحال وصف المركبات به لأن المركب عبارة عن مجموع تلك المفردات وحله ما بينا في باب الماهية أن الماهيات المفردة مجعولة .

الفصل الثامن في أقسام الممكنات

الممكن ينقسم إلى ما يكون ممكن الوجود في ذاته وإلى ما يكون ممكن الوجود لشيء . وكل ما هو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود في ذاته ولا ينعكس^(١) . فإنه ربما يكون ممكن الوجود في ذاته ولا يكون ممكن الوجود لشيء . بل إما واجب الوجود لشيء كالصور والأعراض ، أو ممتنع الوجود لشيء كالجواهر القائمة بأنفسها . ثم إن كان ممكن الوجود في ذاته فإما أن يكون إمكان وجوده كافياً في فيضانه عن علته وإما أن لا يكون وهذا الكلام يستدعي زيادة تلخيص .

فنعلم أنك ستعرف أن الممكنات مستندة في وجودها إلى سبب واجب الوجود بذاته وواجب الوجود من جميع جهاته وكل ما كان كذلك استحال أن يخص بعض المستعِدَّات بالفيض دون البعض بل يجب أن يكون عام الفيض وأن يكون اختلاف الفيض لأجل اختلاف الاستعداد في القوابل . ثم إن للممكنات إمكاناً في نفسها وماهياتها فإن كان ذلك الإمكان كافياً في فيضان الوجود عن واجب الوجود عليها وجب أن يكون كان موجوداً وأن لا يتخصص وجودها بحين دون حين وإن لم يكن ذلك الإمكان الأصلي كافياً بل لا بد من

(١) من «العكس المستوي» ، وهو تلك العملية من عمليات الاستدلال المباشر التي نستدل فيها على قضية من قضية أخرى بحيث يكون موضوع القضية الأصلية محمولاً في قضية العكس ومحمول القضية الأصلية موضوعاً في العكس مع بقاء الكيف (الإيجاب - السلب) في القضيتين والاحتفاظ بالصدق والكذب على حاله في القضيتين .
فمثلاً القضية التي جاء بها الرازي :

«كل ما هو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود في ذاته» - قضية كلية موجبة والكلية الموجبة لا تنعكس إلى كلية موجبة أي لا يجوز أن تنعكس إلى «كل ما هو ممكن الوجود في ذاته فهو ممكن الوجود لشيء» بل تنعكس إلى جزئية موجبة «بعض ما هو ممكن . . .» .

حصول شروط أخر حتى يستعد لقبول الوجود عن واجب الوجود. كان لمثل هذا الشيء إمكانان: أحدهما: الإمكان العائد إلى ماهيته وهو كونه بحال لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال. وثانيهما: الاستعداد التام وأعني به اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وتكون تلك الشرائط سابقة سبقاً زمانياً على وجود الحوادث وإلا فيكون الحادث معها فلا يكون للحادث حدوثاً فلا استعداد التام في مثل هذه الأشياء إنما يكون لحدوث حوادث سابقة عليها. وستعرف بعد أن الحوادث لا يمكن حدوثها إلا عند حركة تُقرب عللها إليها بعد بُعدها عنها ثم إنه لا بد لتلك الحوادث من محل ليصير المحل بسببها تام القبول لما يحدث بعده وذلك هو المادة.

الفصل التاسع في أن الإمكان محوج إلى السبب^(١)

الحكماء اتفقوا على أن الإمكان هو المُحَوِّج إلى السبب. وبرهان ذلك أن الشيء إذا كان يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون كلا الجانبين بالنسبة إليه على السواء استحال أن يترجح أحدهما على الآخر إلا لسبب. ثم تارة يُدعى العلم البديهي في هذا المقام وتارة تذكر حُجَّة عليه بأنه لو ترجح أحد طرفيه على الآخر من غير مرجح لكان ذلك الطرف به أولى من الطرف الآخر^(٢) وذلك

(١) قال الرازي في «المعالم» الممكن لذاته لا بد وأن يكون نسبة الوجود والعدم إليه على السوية... والممكن المتساوي لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح والعلم به مركز في فطرة العقلاء بل في فطرة طباع الصبيان، فإنك لو لظمت وجه الصبر وقلت حصلت هذه اللطمة من غير فاعل البتة فإنه لا يصدقك فيه البتة، بل في فطرة البهائم فإن الحمار إذا أحس بصوت الخشبة فزع لأنه تقرر في فطرته (!) أن حصول صوت الخشبة بدون الخشبة محال... (ص ٣٢).

وانظر تفصيل المسألة بشكل أوفى في «المحصل» ص ١٠٦ - ١١٥. والمطالب ٧٤/١ - ١٣٠.

(٢) قد بين الإيجي في «المواقف» أن في إثبات أن الإمكان محوج إلى السبب منهجين: الأول: دعوى الضرورة فإن الممكن ما يتساوى طرفاه ومعنى كونه محوجاً إلى السبب أنه لا يترجح أحد طرفيه إلا لأمر يرجح أحدهما على الآخر، والحكم بعد تصورهما ضروري تجزم به الصبيان بل مركز في طباع البهائم، ولذلك تفر من صوت الخشب. قلنا: ذلك لحدوثه لا لإمكانه... الخ.

ينقُضُ فَرَضُنَا أَنْ كِلَا الطَّرْفَيْنِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ عَلَى السَّوَاءِ. وَمِنَ الْجَدَلِيِّينَ مَنْ يَزْعَمُ أَنَّ الْإِمْكَانَ غَيْرَ مَحْجُوجٍ إِلَى السَّبَبِ. فَلِنَذْكُرْ مَا يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ مِنْ جَانِبِهِمْ فَإِنَّ لَهُمْ أَنْ يَقُولُوا: الْعِلْمُ بِأَنَّ الشَّيْءَ إِذَا كَانَتْ نِسْبَةُ الْوُجُودِ إِلَيْهِ كَنِسْبَةِ الْعَدَمِ فَإِنَّهُ لَا يَتَرَجَّحُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ إِلَّا بِسَبَبٍ إِمَّا أَنْ يَكُونَ أَوْلِيَاءً وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مَكْتَسِبًا لَا جَائِزَ أَنْ يُجْعَلَ أَوْلِيَاءً. لِأَنَّ إِذَا عَرَضْنَا عَلَى الْعَقْلِ هَذِهِ الْقَضِيَّةَ وَقَوْلُنَا الْوَاحِدَ نِصْفَ الْاِثْنَيْنِ لَمْ نَجِدْ الْقَضِيَّةَ الْأُولَى فِي الْقُوَّةِ مِثْلَ الْقَضِيَّةِ الثَّانِيَةِ وَأَيْضًا فَإِنَّ أَكْثَرَ فِرْقِ الْعُقَلَاءِ التَّزَمُّوا وَقُوعَ الْمُمْكِنِ لَا عَنَ سَبَبٍ فِي سِتَّةِ مَبَاحِثٍ وَمَا كَانَ كَذَلِكَ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْأَوْلِيَاءِ. وَبَيَّانَ ذَلِكَ (أ) أَنَّ بَعْضَهُمْ يَقُولُ إِنَّهُ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى خَلَقَ الْعَالَمَ فِي وَقْتٍ مُعَيَّنٍ دُونَ سَائِرِ الْأَوْقَاتِ لَا لِمَرْجَحٍ يَخْتَصُّ بِهِ ذَلِكَ الْوَقْتُ. (ب) بَعْضُهُمْ يَقُولُ إِنَّهُ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى خَصَّصَ الْأَفْعَالَ بِأَحْكَامٍ مَخْصُوصَةٍ مِنَ الْوَجُوبِ وَالْحِظْرِ وَالْحَسَنِ وَالْقَبْحِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ فِي تِلْكَ الْأَفْعَالَ مَا يَقْتَضِي تِلْكَ الْأَحْكَامَ^(١). (ج) إِنْ الْهَارِبُ مِنَ السَّبَبِ إِذَا عَنَّ لَهُ طَرِيقَانِ مُتَسَاوِيَانِ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى غَرَضِهِ فَإِنَّهُ يَخْتَارُ أَحَدَهُمَا دُونَ الْآخَرِ لَا لِمُرَجَّحٍ. (د) كَذَلِكَ الْمَخِيرُ بَيْنَ أَخْذِ رَغِيفَيْنِ مُتَسَاوِيَيْنِ مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ. (هـ) مِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ الَّتِي يَخْتَصُّ بِهَا أَحَدُ الْمَتَمَثِّلِينَ دُونَ الْآخَرِ أَنَّهُ لَا يُعَلَّلُ لِأَنَّهُ بَأَيِّ شَيْءٍ عُلِّلَ فُسِدَ. (و) مِنْهُمْ مَنْ

= الثاني : الاستدلال عليه وفيه طرق :

الطريق الأول : الماهية مقتضية للتساوي ، فلو وقع أحدهما لا لمرجح كان راجحاً وهو خلاف المفروض . قلنا : إنما يناقضه اقتضاء الذات له ، لا حصوله لعلّة .

الطريق الثاني : واختاره الإمام الرازي - لا بد قبل الوجود أن يترجح طرف والترجح صفة وجودية ، فله محل ، وليس هو الأثر ، وإلا كان موجوداً قبله فهو المؤثر . قلنا لا نسلم ، بل يترجح مع الوجود ، وأيضاً فالترجح صفة الوجود فلا يقوم بغيره .

الطريق الثالث له : قد بناه على قول الفلاسفة أنه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده أو بعده ، وإلا فيزمان ، ويجتمع الوجود والعدم . . . (ص ٧١ - ٧٢ من المواضع) .

(١) يتعلق هذا الأمر بالخلاف الحاصل في أحكام الحسن والقبح العقليين ، عند المتكلمين والأصوليين . فهناك فريق يرى أن العقل لا دخل له في معرفة الحسن والقبح ، وهم الأشاعرة ، وفريق آخر يرى أن العقل قد يستقل بمعرفة ذلك وفرعوا عليه وجوب شكر المنعم عقلاً ، وجواز التكليف قبل ورود الشرع ، وهم المعتزلة وفريق ابغى التفصيل والتوفيق وهم الماتريدية . (راجع المسألة ومناقشتها في «أعلام النبوة للماوردي - بتحقيقنا - ص ٤٢ و ٤٦) .

يقول: الذوات بأسرها متساوية في الذاتية ثم إن بعضها يختص بصفة معينة دون سائر الصفات لا لأمر^(١) وإذا كان وقوع الممكن لا عن سبب أمر قد ذهب إليه جمع كثير من العقلاء فكيف يجعل ذلك من الأوليات؟ وإن جعلتموه نظرياً فلا بُدَّ من البرهان وقولكم أنه لو ترجح من غير سبب لكان ذلك مناقضاً لقولنا إن الطرفين بالنسبة إليه على السواء فنقول هذه مغالطة لأن المعنى بقولنا إن الطرفين بالنسبة إليه على السواء أنه ليس فيه اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم وذلك يناقضه إسنادنا ترجح أحد الطرفين على الآخر إليه فأما إذا لم يسند ذلك الترجح إلى شيء أصلاً لم يكن ذلك مناقضاً لما قلنا.

ثم الذي يدل على أن الإمكان غير محوج إلى السبب وجوه ثلاثة: الأول أن الحاجة لو ثبتت لكانت أمراً ثبوتياً في الخارج وذلك محال فيستحيل ثبوت الحاجة بيان أنها لو ثبتت لكانت أمراً ثبوتياً أنها تناقض اللاحاجة المحمولة على الممتنع الذي يجب أن يكون معدوماً والمحمول على المعدوم فاللاحاجة أمرٌ عدمي. فالحاجة التي تناقضها تكون أمراً وجودياً. وليبان استحالة كون الحاجة أمراً وجودياً وجوه ثلاثة: الأول أننا بيننا أن الإمكان أمرٌ عدمي فلو عللنا الحاجة به لزم تعليل الأمر الوجودي بالأمر العدمي وهو محال لأنه لو جاز ذلك لجاز مثله في كل الممكنات. الثاني أن الحاجة سابقة على الوجود فلو كانت الحاجة وصفاً ثبوتياً لكانت ثابتة للماهية قبل وجودها فيكون ثبوت الوصف للموصوف سابقاً على وجود الموصوف هذا خلف. الثالث أن الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت في الثبوت مساوية لغيرها من الأمور الثابتة وفي الماهية ممايزة عنها فيكون ثبوتها زائداً على ماهيتها فحصول وجودها لماهيتها ليس بالوجوب وإلا لكان واجباً لذاته وهو محال لاستحالة أن يكون الوصف الإضافي المفترق في تقوُّمه إلى ما ليس بواجب واجباً فإذاً يكون ممكناً لذاته

(١) زاد في «المواقف» قول الحكماء في اختصاص الفلك بالحركة إلى جهة وعلى قسطين واختصاص الكواكب بمواضعها واختصاص طرفي المتمم بمقدارهما وعلق على تلك الحجج بأن ذلك يلزمهم ولا يلتزمون به بل يحتالون للجواب قوية كانت الأجوبة أو ضعيفة» (ص ٧١).

فتكون ماهية الحاجة في الاتصاف بالوجود محتاجة إلى مؤثر والكلام في تلك الحاجة الثانية كالكلام في الأولى فيتسلسل . فثبت أن القول بجعل الحاجة من الأوصاف الوجودية يؤدي إلى المحالات .

الثاني أن الحاجة أمر إضافي لا يعقل إلا بين أمرين أحدهما محتاج والآخر محتاج إليه والإضافيات متأخرة في الرتبة عن المضافين فلو احتاج وجود الممكن إلى السبب لكانت حاجة وجوده إلى السبب متأخرة عن وجوده وعن وجود السبب ومتى أخرت الحاجة عن الوجود استحال أن تكون بالوجود حاجة . فإذا القول بحاجة الوجود إلى السبب يفضي إلى تقدم الوجود على الحاجة تأخره عنها وذلك محال .

الثالث أن إمكان الوجود بعينه هو إمكان العدم فالإمكان لو أحوج الممكن في جانب الوجود إلى السبب أحوجه إليه في جانب العدم وذلك محال . والذي يقال إن سبب عدم الممكن هو عدم علة وجوده باطل لأن الموصوف بالسببية موصوف بوصف ثابت والموصوف بالوصف الثابت يجب أن يكون ثابتاً ثم إنه لو كان للعدم من الخصوصية ما يكفي في انتساب حكم إليه فليُكف ذلك القدر في جانب الوجود حتى يعلل وجود الممكن بعلة عدمية هذا ما يمكن أن يقال من جانب الجدليين .

والحكماء اتفقوا على أن العلم بأن متساوي الطرفين لا يترجح أحدهما على الآخر إلا لسبب، علم فطري أولي ومن أنكره فقد فارق مقتضى عقله لساناً ويعودُ إليه ضميراً والذي قالوه إن بعض العقلاء جوزوا وقوع الممكن لا عن سبب فنقول لا نسلم أن أحداً جوز ذلك نعم ربما لزم ذلك وليس كل ما يلزم إنساناً يجب أن يكون قائلاً به وقولهم العلم بأن الواحد نصف الاثنين أجلى من هذا العلم فنقول هبْ أنه كذلك ولكن لا يخرج بذلك عن كونه أولياً فإن الأوليات يجوز أن تكون متفاوتة كما أن النظريات قد تكون متفاوتة . وقولهم الحاجة أمر ثبوتي ممنوع واستدلّاهم عليهم بأن اللاهجة عدمية فالحاجة تكون ثبوتية فقد بينا أنه لا اعتماد على هذا النوع من الدلائل لأننا إذا

قلنا اللامتناع يصح حمله على الممكن المعدوم والمحمول على المعدوم
عدمي فاللامتناع يكون عديمياً فالإمتناع يلزم أن يكون ثبوتياً ولا شك في
بطلان ذلك ولما كان هذا النوع من الاستدلال ينتج النتائج الباطلة علمنا أنه
لا يجوز التعويل عليه وباقي الشكوك ظاهرُ الفساد.

الفصل العاشر في أنه هل يعقل أن يكون شيء يصح عليه الوجود والعدم ومع ذلك يكون أحد الطرفين أولى به؟

من الناس من جوز ذلك لوجوه ثلاثة: الأول أن الموجودات السَّيَّالة
مثل: الصوت والزمان والحركة لا شك أن العدم بها أولى وإلا لصح بقاؤها
ولا شك في أنه يصح الوجود عليها وإلا لما وُجِدَتْ أصلاً فإذا جاز أن يصح
على الشيء الوجود والعدم ومع ذلك يكون العدم به أولى جاز أيضاً ذلك في
جانب الوجود. الثاني أن العلة قد توجد ثم يتوقف إيجابها معلولها على تحقق
شرط أو انتفاء مانع ولا شك أن تلك العلة أولى بها اقتضاء المعلول وإلا لم
تتميز العلة عن غيرها فتلك العلة صَحَّ عليها الإيجاب وصح عليها أيضاً عدم
الإيجاب مع أن الإيجاب أولى بها من عدم الإيجاب وذلك يدل على
ما قلناه.

والحكماء اتفقوا على أن من العِلل ما اقتضاؤها لمعلولاتها أكثرى لا
دائم مثل طبيعة الأرض فإن اقتضاءها التَسْفُل أكثرى^(١) إلا أنها قد تمتنع عن
ذلك عندما ترمي قسراً فثبت ما أردناه. الثالث أن الماهيات أمور متعينة فإما
أن يكون فيها اقتضاء الوجود أو اقتضاء العدم أو ليس فيها اقتضاء واحد منهما
وهذا الأخير يوجب صحة خُلُوقها عنهما وأما القسم الأول فلا يخلو إما أن
يكون الماهية تقتضيهما جميعاً أو تقتضي أحدهما والأول ظاهر البطلان والثاني
لا يخلو إما أن يقتضي أحدهما بعينه أو لابعينه والثاني باطل لأن الماهية
المتعينة في نفسها لا بد وأن تكون مقتضية لشيء معين إذ المبهم يمتنع أن

(١) التَسْفُل: الحركة إلى أسفل، ويقصد به الجاذبية الأرضية.

يكون له حصول فإنه من المستحيل أن يكون في الوجود شيء هو في نفسه غير متعين وإذا استحال حصول المبهم في نفس الأمر استحال أن تكون الماهية مقتضية له فثبت أن كل ماهية فإنها تقتضي أحد الطرفين بعينه مع أنه يصح طرفان الطرف الآخر عليه وذلك هو المطلوب.

ولمن أنكر ذلك أن يتمسك بأمرين^(١): الأول أن تلك الأرجحية إما أن يُعتبر فيها عدم السبب للعدم أو لا يعتبر ذلك. فإن اعتبر ذلك فيها لم يحصل ذلك الرَّجْحَانُ إلا عند اعتبار عدم ما يقتضي العدم فيكون هو لما هو هو لا يقتضي ذلك الرجحان وإن لم يعتبر فيها ذلك فسواء تحقق عدم السبب للعدم أو لم يتحقق فإن ذلك الرجحان حاصل وإذا كان حاصلًا عند تحقق السبب للعدم لم يكن ذلك السبب قوياً على إعدامه فيكون الوجود ممتنع الزوال عنه من كل الوجوه فيكون واجب الوجود هذا خُلف. فظهر أن كل ما يصح عليه الوجود والعدم كانا بالنسبة إليه سواء.

الثاني أن الماهية لو كانت أولى بالوجود لم يتخلف عنها الوجود إلا لوجود ما ينافي ذلك الوجود ومعلوم أن كل ما وجوده يكون منافياً لوجود الشيء كان وجود ذلك الشيء أيضاً منافياً لوجوده لأن المنافاة لا تتحقق إلا من الجانبين فهذه الأشياء المتعارضة لا يخلو إما أن يكون البعض أقوى من البعض في اقتضاء الوجود أو لا يكون فإن كان البعض أقوى من البعض وتلك القوة أمر لازم للماهية لنفسها لا لغيرها وذلك الضعف أيضاً كذلك فيستحيل أن ينقلب القويّ ضعيفاً والضعيف قوياً فحينئذ يبقى القوي موجوداً ممتنع الزوال لأنه لو عدم لكان عدمه لأجل وجود معارضةٍ ومعارضه أضعف منه فلا يوجد مع وجوده إذ لو وجد مع وجوده لكان أقوى منه فإذا القوي يكون دائم الوجود ممتنع الزوال والضعيف يكون دائم العدم ممتنع الحصول والأول هو الواجب والثاني هو الممتنع فحينئذ يخرجان عن قضية الإمكان. وأما إن كانا

(١) قال في «المحصل»: الممكن لذاته متساوي الطرفين لأنه لا يجوز أن يكون أحد طرفيه أولى من الآخر... (ص ١١٣) وانظر هذه المسألة في «المواقف» ص ٧٣ - ٧٤.

متساويين في القوة والضعف فلم يكن اندفاع أحدهما بالآخر أولى من اندفاع الآخر به فلا يحصل الترجيح إلا لأمر من خارج وحينئذ يحصل التساوي المطلوب. وأما قوله الشيء قد يكون أولى بالعدم فهو ممنوع أما الحركة فالذي يمكن أن يقال عليها إنا إن أثبتنا الجزء الذي لا يتجزأ فلا بد أن نزعم أن الحركة عبارة عن أول حصول الجوهر في الحيز الثاني ومعلوم أن ذلك الحصول أمكن أن يبقى وأمکن أن لا يبقى فليس الأولى به العدم، وإن نفينا الجزء الذي لا يتجزأ وجب أن نقول الحركة من أول المسافة إلى منتهاها حركة واحدة وإن الأجزاء فيها ليس إلا بالقوة ومعلوم أن الحركة من أول المسافة إلى منتهاها ليس العدم أولى بها بل استمرارها ممكن كما أن انقطاعها ممكن وقوله العلة قد يتخلف عنها المعلول مع أنه أولى بها فلا نسلم أنه أولى بها بل الأولوية إنما تحصل عند اجتماع الشرائط بالكلية وهناك يحصل الوجوب. وقوله الماهية متعينة فمقتضاها متعين فنقول عدم الخلو من الوجود والعدم أمر متعين وذلك هو المقتضي فإن قالوا قد جعلتم الحقيقة مقتضية لأمر عدمي فنقول وأي مانع يمنع من كون الحقيقة مقتضية لبعض السلوب.

الفصل الحادي عشر في أن الممكن ما لم يصِر واجباً^(١) لم يوجد

برهانه أن الممكن مع السبب إما أن يكون حاله كَهْوَ لا مع السبب أو لا يكون كذلك، والأول باطل لأنه لو كان كذلك لم يكن السبب سبباً هذا خلف وإن كان حاله مخالفاً لتلك الحالة المتقدمة وقد كان لامع السبب على حد التساوي فمع السبب خرج عن حد التساوي وصار أحد الطرفين به أولى فنقول الطرف المرجوح مُمتنع الوقوع لأنه حين ما كان مساوياً ولم يكن مرجوحاً كان ممتنع الحصول. فحين ما صار موجوداً لا يكون أقوى به في امتناع

(١) واجباً بالغير. . لا واجباً لذاته. وله وجوبان: وجوب سابق، لاحتياجه إلى العلة وكون الأولوية غير كافية، ووجوب لاحق، وهو أنه إذا وجد فبشرط الوجود يمتنع عدمه وهذان الوجوبان بالغير فلا ينافيان الإمكان الذاتي، (انظر المواقف ص ٧٤).

الحصول فكان ذلك أولى ومتى صار الطرف المرجوح ممتنع الحصول صار الطرف الراجح واجب الحصول لاستحالة الخروج عن طرفي النقيض فإن قيل الممكن متردد بين الوجود والعدم لا بين الوجوب والامتناع فكيف جعلتم الوجوب سابقاً على الوجود؟ فنقول إن للممكن وجوبين: أحدهما يعرض له بعد وجوده وذلك لما عرفت أن الشيء بشرط وجوده يكون واجب الوجود، والآخر قبل وجوده وذلك لما بيننا أنه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم يدخل في حد الوجوب استحال أن يعرض له الوجود لكن لما كان الوجود والعدم غايته الوجوب والامتناع لا جرم يقال الحقيقة مترددة بين الوجود والعدم لا بين الوجوب والامتناع فإن قيل الوجوب وصف ثابت فيستدعي موصوفاً ثابتاً فلو كان الوجوب سابقاً على الوجود لكان ثبوت الصفة سابقاً على ثبوت الموصوف فنقول أما أن الوجوب هل هو وصف ثبوتي أم لا؟ فقد سبق وبتقدير كونه ثبوتياً فهو أمر يعرض للفاعل في تأثيره في الفعل إذ الفاعل يصير محكوماً عليه بوجوب أن يصدر عنه ذلك الفعل والفاعل سابق بوجوده على الفعل فلا بأس بأن يوصف بهذا الوجوب.

الفصل الثاني عشر في أن الإمكان وصف لازم للممكنات

برهانه أن إمكان الممكنات إما أن يكون واجباً أو ممكناً فإن كان واجباً فالممكن ممكن أبدأ بالضرورة فإذا الممكن في وقت ممكن في كل وقت وإن كان ثبوت الإمكان ممكناً فإمكان الإمكان حاصل وهو متضمن للإمكان. ثم إن إمكان الإمكان إن كان واجباً فقد حصل المطلوب وإلا فالكلام فيه كالكلام في الأول ويتسلسل. وأيضاً فإن كان الإمكان أمراً جائزاً فإنه لا يوجد إلا بسبب لكن السبب لا يؤثر فيه إلا بعد كونه ممكناً في نفسه فإذا الشيء يكون ممكناً قبل كونه ممكناً هذا خلف فإذا الإمكان دائماً ثابتاً للممكنات وقد عرفت أن الإمكان محوج إلى السبب فإذا حاجة الممكنات إلى السبب دائماً ثابتة^(١) ومما بقي من مباحث الإمكان أن تعلم أن الإمكان في الممكنات

(١) قال صاحب المواقف: «الإمكان لازم للماهية، وإلا جاز خلو الماهية عنه، فينقلب الممكن =

وصف مشترك وكل ما دل على كون الوجود مشتركاً دل على كون الإمكان مشتركاً فلا نطول بالإعادة^(١). وأعلم أنك متى ضمنت ما أوردناه في الوجوب والإمكان ها هنا إلى ما أوردناه في المنطق لم تجد شيئاً من مباحث هذا الباب خارجاً عنه وبالله التوفيق.

= ممتنعاً أو واجباً أو بالعكس، وإنه ينفي الأمان عن الضروريات. وربما يحتج عليه بأن حدوث الإمكان إما لأمر وهو ممكن فيتسلسل، أو لا فيلزم نفي الصانع أونقول: حدوثه إن توقف على حادث تسلسل، وإلا فاخصاه بذلك الوقت بلا مرجح.

والحق أن الدعوى أظهر من الدليلين، وربما يشكل عليه بأن حدوث العالم غير ممكن في الأزل، ثم يصير ممكناً فيما لا يزال، وكذا فاعلية الباري تعالى، وأيضاً فيحدث مع الوجود المقدورية بعد إمكانه، والجواب عن الأول: أن أزلية الإمكان ثابتة، وهي غير إمكان الأزلية.

وعن الثاني: أنه أمر اعتباري وغير الامتناع الذاتي، مع أن الباقي مقدور» (ص ٧٤).

(١) راجع الفصل الثاني من الكتاب الأول من «المباحث المشرقية» نفسه.

الباب الخامس في القدم والحدوث وفيه خمسة فصول

الفصل الأول في بيان حقيقتهما

الحدوث^(١) يقال على وجهين: أحدهما بالقياس وهو الشيء الذي يكون

(١) يعتبر الرازي في «المحصل» تقسيم الموجودات للقديم والمحدث، هو تقسيم «على رأي المتكلمين». أما المحدث فهو «ما لوجوده أول وهو ما عدا القديم» (ص ١١٧).
أما ابن سينا فإن المحدث عنده يقال على وجهين أيضاً: أحدهما هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة، والآخر هو الذي لزمانه ابتداء، وقد كان وقت لم يكن وكانت قبلية هو فيها معدوم، وقد بطلت تلك قبلية...» (النجاة ص ٢٥٤).

ويقسم الغزالي الحادث إلى «حادث بحسب الزمان وهو الذي لزمان وجوده ابتداء وبحسب الذات: هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة» (معيار العلم ص ٣٣٤) والإحداث اسم مشترك يطلق على وجهين:

أحدهما: زمني ومعنى الإحداث الزماني الإيجاد للشيء بعد أن لم يكن له وجود في زمان سابق. ومعنى الإحداث غير الزماني، هو إفادة الشيء وجوداً، وذلك ليس له في ذاته ذلك الوجود لا بحسب زمان دون زمان بل بحسب كل زمان» (ص ٢٩٤ - ٢٩٥).
وقد فصل شيخ الغزالي، وهو إمام الحرمين في «الشامل في أصول الدين» القول في معنى الحادث فقال رحمه الله:

«وأما الحادث فقد اختلفت عبارات الأئمة في ذكر حقيقته. فصار صائرون إلى أنه الذي كان بعد أن لم يكن. وذهب آخرون إلى أن الحادث ما لم يكن ثم كان. وقال آخرون هو الموجود الذي له أول. وقال آخرون: هو المفتوح وجوده. والذي ارتضاه شيخنا من غير رغبة منه من العبارات التي قدمناها أن قال الحادث هو المتأخر. وربما انبسط القول: هو المتأخر بوجوده عن الأزلي.

ورام باختيار هذه العبارة قطع تشغيبات لابن الراوندي ولأبرقلس أوردها يحى النحوي في =

ما مضى من زمان وجوده أقل مما مضى من زمان وجود شيءٍ آخر. وثانيتها حدوث المطلق وهو أيضاً على وجهين: أحدهما زمني ومعناه حصول الشيء بعد أن لم يكن له وجود في زمان سابق. وبهذا التفسير لا يعقل حدوث أصل الزمان لأن حدوثه لا يتقرر إلا إذا سبقه زمان قارنه عدمه فيكون الزمان موجوداً عندما فرض معدوماً هذا خلف. وثانيتها غير زمني وهو أن لا يكون للشيء وجود مستند إلى ذاته بل إلى غيره سواء كان ذلك الإسناد، مخصوصاً بزمان معين أو كان مستمراً في كل الزمان وهذا هو الحدوث الذاتي. وأما القدم^(١) فيقال على وجهين: أحدهما بالقياس: وهو الشيء الذي

= نقضه كلام الدهرية. . (ص ٢٥٩).

وقد عرف الإيجي الحدوث بأنه «المسبق بالعدم أي يكون عدمه قبل وجوده فيكون له أول هو معدوم قبله، وقيل: هو المسبق بالغير فيكون أعم. .» (المواقف ص ٧٦) وهكذا عرفه الجرجاني (التعريفات ص ١١٠ و ١١٣) والأمدى في (المبين ص ٣٨٣ - ٣٨٤). (١) القدم أيضاً عند الرازي في «المحصّل» هو الذي لا أول لوجوده وهو الله سبحانه وتعالى» (ص ١١٧). وعند ابن سينا في النجاة «يقال قديم للشيء إما بحسب الذات وإما بحسب الزمان. فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة. والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه» (ص ٢٥٤) والقدم عند الغزالي «يقال على وجوه يقال قدم بالقياس وقدم مطلق. والقدم بالقياس: هو شيء زمانه في الماضي أكثر من زمان شيء آخر فهو قديم بالقياس إليه. وأما القدم المطلق: فهو أيضاً يقال على وجهين: يقال بحسب الزمان وبحسب الذات. فأما الذي يحسب الزمان، فهو الشيء الذي وجد في زمانٍ ماضٍ غير متناهٍ. وأما القديم بحسب الذات فهو الذي ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب.

فالقديم بحسب الزمان هو الذي ليس له وجود زمني وهو موجود للملائكة والسموات وجملة أصول العالم عندهم - أي الفلاسفة -.

والقديم بحسب الذات، هو الذي ليس له مبدأ أعلى، أي ليس له علة، وليس ذلك إلا الباري عز وجل» (ص ٢٩٥ من معيار العلم ٣٣٤) وهو الكلام الذي قاله ابن سينا في رسالة الحدود (راجع المصطلح الفلسفي عند العرب ص ٢٦٢).

وفي الاقتصاد في الاعتقاد يذكر أنه «لا نعني بقولنا قديم إلا أن وجوده غير مسبق بعدم» (ص ٢٦).

أما الإمام الأشعري الذي ينتسب لمذهبه الغزالي والرازي فإنه كان يرى أن القدم وجود على شرط التقدم، ولم يكن يراعي في ذلك تقدّم الأزل بلا غاية دون تقدم بغاية، بل كان يقول: إن المحدث يوصف بأنه قديم على الحقيقة إذا أريد به تقدمه على ما حدث بعده. . وكان يقول إن القديم الذي لم يزل موجوداً هو أحد وصفي القدم ونوعي معناه» (مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، لابن فورك ص ٢٧ - ٢٨).

يكون ما مضى من زمان وجوده أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر وأخرهما القَدَم المطلق وهو أيضاً على وَجْهين: أحدهما بحسب الزمان وهو الشيء الذي لا أول لزمان وجوده. والزمان بهذا المعنى ليس بقديم لأن الزمان ليس له زمان. وأخرهما بحسب الذات وهو الشيء الذي ليس لوجود ذاته مبدأ به وَجَبَ، والقديم بهذا المعنى مرادف للواجب.

الفصل الثاني في إثبات الحدوث الذاتي

والمذكور فيه برهانان: الأول كل ممكن فإنه لذاته يستحق العدم، ومن غيره يستحق الوجود، وما بالذات أقدم مما بالغير. فالعدم في حقه أقدم من الوجود تقدماً بالذات فيكون مُحدثاً حدوثاً ذاتياً. وفيه شك وهو أنه لا يجوز أن يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فإنه لو استحق العدم من ذاته لكان مُمتنعاً لا ممكناً بل الممكن يصدق عليه أنه ليس من حيث هُوهُو بموجود ولا يصدق عليه أنه من حيث هُوهُو ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين قد عرفته فيما مضى، بل كما أن الممكن يستحق الوجود من وجود علته فإنه يستحق العدم من عدم علته فإذا كان استحقاقه للوجود والعدم من الغير ولم يكن واحد منهما من مقتضيات الماهية ولم يكن لأحدهما تقدّم على الآخر فإذا لا يكون لعدم تقدّم ذاتي على وجوده. ولعل المراد من هذه الحجة هو أن

= ولهذا فالمحدث عنده - وقد اختاره من العبارات عن ذلك في كتاب الأصول الكبير فهو الذي تأخر وجوده عن وجود ما لم يزل... المرجع السابق ص ٣٧. وينقل لنا الاختلاف في تعريف القديم على مذهب المتكلمين الإمام الجويني فيقول:

«فأما القديم فقد اختلفوا في معناه فقال المتقدمون من مشايخنا: إن القديم هو الموجود الذي لا أول لوجوده. وذهب معمر بن عباد إلى أن القديم من أسماء الإضافة وكذلك الحادث، وزعم أن وصف القديم لا يتحقق للباري قبل حدوث الحوادث... وذهب المتأخرون من المعتزلة إلى أن القديم هو الإله. وأول من أحدث ذلك الجبائي... والذي اختاره شيخنا رضي الله عنه في القديم هو المتقدم في الوجود على شريطة المبالغة وليس يتخصص بالذي لا أول لوجوده، بل يطلق عليه ويطلق أيضاً على المتقدم المتقادم من الحوادث، والذي اختاره هو الأصح، الشامل ص ٢٥١ - ٢٥٢.

وانظر أيضاً المواقف ص ٧٦ والتعريفات ٢٢٢ - ٢٢٣ والمبين في ألفاظ الحكماء والمتكلمين ص ٣٨٣ - ٣٨٤ والمطالب العالية للرازي ٣١٨/١ - ٣٢٩.

الممكن يستحقُّ من ذاته اللااستحقاقية للوجود والعدم وهذه اللااستحقاقية وصف عدمي سابق على الاستحقاق فيتقرر الحدوث من هذا الوجه .

الثاني قالوا كل ممكن فإن ماهيته مغايرة لوجوده وكل ما كان كذلك استحال أن يكون وجوده عين ماهيته وإلا لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة فإذا لا بد وان يكون وجوده مستفاداً من الفاعل وكل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوqاً بغيره بالذات وكل ما كان كذلك كان مُحدثاً بالذات وقد عرفت ما في هذه الحجة من الأبحاث .

الفصل الثالث في أن الحدوث هل يمكن أن يكون سبباً للحاجة إلى السبب؟

أكثر الجدليين^(١) يذهبون إليه والحكماء ينكرونه لأن الحدوث هو مسبوqية وجود الشيء بالعدم وهي صفة لاحقة لوجود الشيء ووجود الشيء متأخر عن تأثير العلة فيه وتأثير العلة فيه متأخر عما لأجله احتاج إلى المؤثر فإذا يمتنع أن يكون الحدوث علة للحاجة أو جزءاً للعلة وإلا لكان مُتقدماً على نفسه بمراتب وذلك محال . والحكماء ربما فرّعوا على ذلك بيان أن الإمكان مُحوج إلى السبب وذلك بأن قالوا لا شك في احتياج المحدث إلى السبب وذلك الاحتياج إما للإمكان أو للحدوث لأننا لو قدرنا ارتفاعهما بقي الشيء واجباً

(١) كآني بالرازي يتابع ابن سينا والغزالي في تقسيم الناس إلى : برهانين وجدليين وخطابين . والحكماء هم البرهانيون ، والمتكلمون هم الجدليون . وهو تقسيم يرجع إلى أرسطو وتقسيمه الأدلة إلى البرهان والجدل والخطابة (راجع الجزء الثاني من منطق أرسطو بتحقيق الدكتور بدوي) .

ويقول ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» في بحث «أصناف القياسات من جهة موادها وإيقاعها للتصديق: (١) القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها إن كانت ضرورية ليستتج منها الضروري . . أو ممكنة يستتج منها الممكن . (٢) والجدلية مؤلفة من المشهورات . . (٣) والخطابية مؤلفة من المظنونات ومن المقبولات . . ٥١٠/١ - ٥١٥ .
أما الغزالي فإنه يعتبر مراتب التصديق الجازم ستاً: أقصاها بالبرهان ثم بالأدلة الوهمية الكلامية، ثم بالأدلة الخطابية . . (راجع إجماع العوام عن علم الكلام بتحقيقنا ص ١١٢ - ١١٣) .

قديمًا وهذا الشيء لا يكون محتاجاً إلى السبب فإذا ثبت أن هذه الحاجة إما
للإمكان أو للحدوث وقد بطل مما ذكرنا كون الحدوث مُحَوِّجاً فثبت أن
المُحَوِّج هو الإمكان^(١).

الفصل الرابع في أن الحدوث هل هو كيفية زائدة على وجود الحادث أم لا؟

أعلم أنه ليس حُدُوث الحادث هو وجوده الحاصل في الحال وإلا لكان
كل موجود حادثاً ولا العدم السابق من حيث هو عدم وإلا لكان كل عدم
حُدُوثاً بل الحدوث هو مسبوقية الشيء بالعدم ومسبوقية الشيء بالعدم كيفية
زائدة على الوجود والعدم فإن قيل تلك الكيفية هل هي حادثة أم لا فإن كانت
حادثة فحدوثها زائد عليها فتسلسل وإن لم تكن حادثة وجب أن يكون حدوث
الحادث قديمًا وهذا محال فنقول كما أن الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث
بذاته وتمام تقريره ما مضى .

الفصل الخامس في أن الحدوث الزماني مشروط بتقدم المادة والزمان عليه^(٢)

أما المادة فلأن كل مُحَدَّث فقد كان قبل وجوده مُمكن الوجود وهذا

(١) يعتبر الرازي في «المحصّل» أن «علة الحاجة إلى المؤثر - أو السبب - الإمكان لا الحدوث
لأن الحدوث كيفية في وجود الحادث فيكون متأخراً عنه والوجود متأخر عن تأثير القادر فيه
المتأخر عن احتياج الممكن إليه المتأخر عن علة احتياجه إليه . فلو كانت العلة هي الحدوث
لزم تأخير الشيء عن نفسه بمراتب . . . (ص ١١٣ - ١١٤) وهكذا يكون الرازي قد مال لرأي
الحكماء في هذه المسألة . بل ولرأي ابن سينا في «النجاة» حيث عقد فصلاً للإثبات «أن علة
الحاجة إلى الواجب هي الإمكان لا الحدوث على ما يتوهمه ضعفاء المتكلمين» فقال:
واعلم أن الفاعل الذي يفيد الشيء وجوداً بعد عدمه يكون لمفعوله أمران: عدم قد سبق
ووجود في الحال . وليس للفاعل في عدمه السابق تأثير، بل تأثيره في الوجود الذي للمفعول
منه، فالمفعول إنما هو مفعول لأجل أن وجوده من غيره، لكن عرض أن كان له عدم من
ذاته، وليس ذلك من تأثير الفاعل . . . (ص ٢٤٩ - ٢٥٠).

(٢) راجع هذه المسألة في «النجاة» - فصل في أن كل حادث زماني فهو مسبوق بالمادة لا
محالة (ص ٢٥٤ - ٢٥٦) والإشارات والتنبيهات - (٤٩٩/٣ - ٥١٣) . وفي «المحصّل»: =

الإمكان ليس هو الإمكان العائد إلى القادر لأننا قلنا القادر يصح منه إيجاد الممكن ولا يصح منه إيجاد الممتنع فلو قيل لنا لماذا صحَّ منه إيجاد الممكن ولم يصحَّ منه إيجاد المحال؟ قلنا لأن الممكن في نفسه صحيح الوجود والمحال ليس بصحيح الوجود كان الكلام حسناً ومنتظماً ولولا أن الصحة العائدة إلى ذات المقدور مغايرة للصحة العائدة إلى ذات القادر لكان ذلك تعليلاً للشيء بنفسه وهو محال فثبت أن الصحة العائدة إلى ذات الممكن مغايرة للصحة العائدة إلى القادر فنقول إن الصِّحَّة العائدة إلى ذات الممكن أمر ثبوتي كما سبق فلا يخلو إما أن يكون جوهرًا أو عرضاً والأول باطل لأن الإمكان أمر إضافي نسبي فلا يكون جوهرًا فهو إذا عرض فلا بد له من محلِّ ومحلُّه إن كان حادثاً احتاج إلى محلِّ آخر ولزم التسلسل وهو محال فإذا لا بد من محلِّ قديم وهو الهَيُولِي . فثبت أن كل محدث فإنه مسبوق بمادة فيها إمكان وجوده وذلك المحدث قد يكون تارة موجوداً عن تلك المادة كالأعراض وتارة فيها كالصُّور وتارة معها كالنفوس الناطقة. وهذا البرهان فيه إشكالات استقصيناها في باب الإمكان وأما بيان أن كل محدث فهو مسبوق بالزمان فسيأتي في باب الزمان واعلم أن أعظم المباحث في الحدوث والقدم أن الحدوث هل يكون شرطاً للحاجة إلى المؤثر وان القدم الزماني هل يكون مانعاً من ذلك أم لا ونؤخر الكلام فيه إلى الكلام في حدوث العالم وقدمه وهو من أعظم المباحث فأخرنا الكلام فيه إلى باب العلة والمعلول فإنه بذلك أليق وبالله التوفيق .

= «زعمت الفلاسفة (!) أن كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة...» (ص ١٢١ - ١٢٣).
وأيضاً «المواقف» للإيجي ص ٧٧ - ٧٨ .

الكتاب الثاني
في أحكام الجواهر والأعراض
والكلام فيه مرتب على مقدمة وجمتين

أما المقدمة ففي بيان حقيقة الجوهر والعرض وأحكامهما بالكُلِّيَّة وفيها خمسة عشر فصلاً.

الفصل الأول في تحقيق ماهية الجوهر والعرض^(١)

أعلم أن كل موجود فإما أن يكون في شيء وإما أن لا يكون في شيء، ولفظة في وإن كانت مستعملة في معاني كثيرة بالاشتراك أو التشابه كما يقال للشيء إنه في الزمان أو في المكان أو في العَرَض أو في الغاية أو في الكل أو في الجزء إلا أنا نريدها هنا نفي أن يكون الشيء مختصاً بشيء آخر ويكون سارياً فيه بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر تقديراً أو تحقيقاً، ومع ذلك يكون ناعياً له وحينئذ يسمى الناعيت حالاً والمنعوت محلاً ولما كان الحال والمحل لا يُعقلان إلا إذا كان كل واحدٍ منهما مغايراً لصاحبه فلا بُدَّ وأن يكون لأحدهما احتياج إلى صاحبه وإلا لم يتوقف وجود الواحد

(١) يلخص لنا الرازي في «معالم أصول الدين» هذه التقسيمات قائلاً:

الممكن إما أن يكون قائماً بنفسه أو قائماً بغيره، والقائم بنفسه إما أن يكون متحيزاً أو لا يكون متحيزاً، والمتحيز إما أن لا يكون قابلاً للقسمه وهو الجوهر الفرد، أو يكون قابلاً للقسمه وهو الجسم، والقائم بالنفس الذي لا يكون متحيزاً ولا حال في المتحيز هو الجوهر الروحاني . . . وأما القائم بالغير فهو العرض فإن كان قائماً بالمتحيزات فهو الأعراض الجسمانية، وإن كان قائماً بالمفارقات فهو الأعراض الروحانية» (ص ٣٣).

منهما على الآخر ولا تمتنع حصول ذلك الحلول فإما أن يكون المحل سبباً لوجود الحال أو يكون الحال سبباً لوجود المحل. فإن كان الحال سبباً لوجود المحل فالمحل يسمى هَيُولِي والحال يسمى صُورَة. وإن كان المحل سبباً لوجود المحل فالمحل يسمى هَيُولِي والحال يسمى صُورَة. وإن كان المحل سبباً لوجود الحال فالمحل يسمى موضوعاً والحال يسمى صُورَة. وإن كان المحل سبباً لوجود الحال فالمحل يسمى موضوعاً والحال يسمى عرضاً فالموضوع والهَيُولِي مشتركان اشتراك أخصين تحت أعم وهو المحل، والصورة والعرض يشتركان اشتراك أخصين تحت أعم وهو الحال.

وينبغي أن تعلم أن الشيء إذا كان أعم من غيره فسلب ذلك العام أخص من سلب ذلك الخاص، فكما أن اللون أعم من السواد فعدم السواد أعم من عدم اللون فإنه لا يصدق أن هذا الشيء غير ملون إلا ويصدق عليه بأنه غير أسود وقد يصدق أنه ليس بأسود وإن كذب أنه غير ملون فإذا اللاسواد أعم من اللاألون وإذا عرفت ذلك فنقول شرط الجوهر أن لا يكون في موضوع واللاكون في الموضوع أعم من اللاكون في المحل لأن الموضوع أخص من المحل فيكون سلبه أعم من سلب المحل فالجوهر هو الموجود لا في موضوع والعرض هو الموجود في موضوع.

وإذا عرفت هذه القاعدة فنقول الجوهر إما أن يكون في محل وإما أن لا يكون في محل، والذي يكون في المحل الصورة الجسمانية والذي ليس في المحل فلا يخلو إما أن يكون محلاً لشيء مقوم به أو لا يكون فإن كان محلاً فهو الهَيُولِي وإن لم يكن محلاً فلا يخلو إما أن يكون مركباً من الهَيُولِي والصورة وهو الجسم وإما أن لا يكون وحينئذ لا يخلو إما أن يكون له علاقة بالمحل بالتدبير والتحريك وهو النفس وإما أن لا يكون وهو العقل. فهذا هو تحقيق القول في الجوهر والعرض وهو كافٍ في هذا الباب إلا أنا نورد الرسمين المشهورين للجوهر والعرض اقتداء بالمتقدمين.

الفصل الثاني في تعريف العرض^(١)

العرض هو المَوْجُود في شيءٍ غير متقومٍ به لا كَجُزءٍ منه ولا يصحُّ قوامه

(١) العَرَضُ في اللغة يدل على ما يظهر ويبدو ولا يدوم مكثه ومنه قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا﴾ وقال سبحانه عن قوم عاد وقد أظلمهم العذاب: ﴿قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾... أما في اصطلاح الحكماء والمتكلمين فله تعاريف عدة:

فالتعريف الأرسطي له أنه «ما هو في موضوع» (تلخيص المقولات لابن رشد ص ٧٩). ويعرفه ابن سينا في «رسالة الحدود» بأنه «اسم مشترك يقال عَرَضٌ لكل موجود في محل ويقال عرض لكل موجود في موضوع، ويقال عرض للمعنى المفرد الكلبي المحمول على كثيرين حملاً غير مقوم وهو العرضي، ويقال عرض لكل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه، ويقال عرض لكل معنى يُحمل على الشيء لأجل وجوده في آخر يقارنه، ويقال عرض لكل معنى وجوده في الأول الأمر لا يكون» (ضمن: المصطلح الفلسفي عند العرب - للدكتور عبد الأمير الأعسم ص ٢٥٠).

أما الغزالي في «معيار العلم» فإنه يكرر باللفظ ما قاله ابن سينا في رسالة الحدود، والذي يبدو أنه نقل منها الكثير في الفصل الذي خصصه للمصطلحات في آخر كتابه (ص ٣٠١).

ويعرفه الخوارزمي في «مفاتيح العلوم» بأنه «ما يتميز به الشيء عن الشيء لا في ذاته كالبياض والسواد والحرارة والبرودة وغير ذلك» (ضمن المصطلح الفلسفي... ص ٢١٦). أما الأمدى فإنه يُعرِّف موضوع العَرَضُ بأنه عبارة عن المحل المقوم بذاته لما يحل فيه.. (المرجع السابق ٣٢٣) وأما العرض فهو عبارة عن «الموجود في موضوع» (ص ٣٧١).

وأما الجرجاني فإنه يعرفه بأنه «الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع في محل يقوم به كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم به» والأعراض عنده نوعان قار الذات وهو الذي يجتمع أجزاؤه كالبياض والسواد وغير قار الذات وهو الذي لا يجتمع أجزاؤه في الوجود كالحركة والسكون» (التعريفات ص ١٩٢).

أما صاحب «الكليات» - أبو البقاء - فيكتفي بتعريفه بأنه «معنى زائد على الذات أي ذات الجوهر» ٢٢٦/٣.

ويبين لنا الإيجي أنه عند المتكلمين يختلف تعريفه فهو عند الأشاعرة «موجود قائم بمتحيز وعند المعتزلة هو ما لو وجد لقام بالمتحيز لأنه ثابت في العدم عندهم وعند الحكماء - أي الفلاسفة - فهو ماهية إذا وُجدت في الخارج كانت في موضوع أي محل مقوم» (المواقف ٩٧).

وذلك لأن الأشعري نفسه فيما ينقله عنه ابن فورك يعتبر أن الموجودات على قسمين: منها ما لا يقتضي بوجوده ما يتعلق به من محل أو غيره ومنها ما يقتضي محلاً أو متعلقاً به (مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري ص ٢٨).

والجويني وهو أشعري النهج قال: اختلف عبارات أهل الحق في حد العرض وجملتها راجعة إلى محصول واحد. فمنهم من قال: العرض ما لا يبقى وجوده... وهذا الحد لا ترتضيه المعتزلة إذ من أصلهم القول ببقاء معظم الأعراض. وعبر بعض الأئمة عن حد العرض =

دون ما هو فيه . فهذه قيود أربعة: الأول قولنا في شيء ذلك لأن العرض الواحد يمتنع أن يوجد في أشياء بل لا وجود له إلا في شيء واحد فإن قالوا يبطل هذا بالعدد فإنه عرض مع أنه موجود لا محالة في أشياء كثيرة وكذلك معنى الكلّية وكذلك الإضافات فإنها موجودة في المضامين فنقول إنه ليس يجب أن يكون موضوع العرض واحداً من جميع الوجوه بل يجب أن يكون واحداً من حيث هو موضوعه، وإن كان فيه كثرة من جهة أخرى . فهاهنا الموضوع الذي للعشرية ليس موضوعاً لها من حيث هي أمور حتى يكون كل واحد منها حاملاً للعشرية بل هناك مجموع واحد وهو الحامل للصورة النوعية للعدد وهكذا القول في الكلّية ولقائل أن يقول الإشكال عائد في كيفية عروض تلك الوحدة . وأما الإضافة فستعلم أن كل واحد من المضافين مختصّ بأمراً لا يوجد في صاحبه .

فإن قيل الكلّ بما هو كل موجود في الأجزاء لا في الأحاد بل في مجموعها والمجموع من حيث هو ذلك المجموع أمر واحد فالكل من حيث هو كل موجود في شيءٍ إلا في أشياء فيلزم أن يكون الكل عَرَضاً فنقول هذا باطل لأن نسبة الكل إلى الأجزاء إما أن تكون إلى كل واحدٍ واحد من الأجزاء فيكون كل واحدٍ واحدٍ من الكل كلاً هذا خلف وإما أن تكون إلى

= فقال: هو الذي يقوم بغيره، ويخرج من الحدّ الجواهر ولا تدرج فيها صفات الباري سبحانه وتعالى فإنها لا تقوم بغيرها . ولو قلت: العرض ما يقوم بالجواهر كان أوضح . ولا يستقيم ذلك على أصول المعتزلة وعبر بعض الأئمة فقال: العرض ما كان صفة لغيره، وهذا تأباه المعتزلة أيضاً . . . (الشامل ص ١٦٧ - ١٦٨) .

أما عن نفاة الأعراض فنقل لنا البغدادي في «أصول الدين» أنه قد أنكرها «طوائف من الدهرية والسمنية والأصم» (ص ٣٦ - ٣٧) .

ويمكن أن نرجع هذه التعريفات إلى المعنيين التاليين - فيما يقول الدكتور جميل صليبا -:

الأول: العرض ضد الجواهر، لأن الجواهر هو ما يقوم بذاته ولا يفتقر إلى غيره ليقوم به . على حين أن العرض هو الذي يفتقر إلى غيره ليقوم به

الثاني: العَرَض ضد الماهية وهو ما لا يدخل في تقويم طبيعة الشيء أو تقويم ذاته، كالقيام والعقود للإنسان . . . (المعجم الفلسفي ٦٩/٢) (راجع أيضاً الموسوعة الفلسفية العربية ص ٥٨٥ - ٥٨٧، ومعجم لالاند التقني والنقدي للفلسفة ص ١٣ والمعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية ص ١١٨) .

مجموع الأجزاء وذلك أيضاً ممتنع فإن الكل هو نفس مجموع الأجزاء لا أنه في مجموع الأجزاء .

واعلم أن قولنا الموجود في شيء يفرق بين وجود العرض في الموضوع وبين وجود الكليات في الجزئيات كالجنس في أنواعه والنوع في أشخاصه فإنها غير موجودة في شيء بل في أشياء .

القيد الثاني قولنا «غير متقوم به» هو احتراز عن وجود الصورة في المادة فإن المادة متقومة بالصورة فلا جرم لم تكن عرضاً وقال بعضهم العرض هو الموجود في شيء متقوم بنفسه وهذه عبارة فاسدة لأن العرض كما سيظهر يجوز قيامه بالعرض فالعرض الذي هو المحل غير متقوم بنفسه وإلا لصار العرض جوهرًا نعم هو غير متقوم بما يحل فيه فالأولى في العبارة ما ذكرنا .

القيد الثالث قولنا «لا كجزء منه» هو احتراز عن وجود الجزء في الكل، ووجود الجنس في النوع، والنوع في الشخص، والصورة في المركب، والمادة في المركب، فإن هذه كلها أمور موجودة في أشياء هي أجزاء لها وكذلك وجود النوع في عموم الجنس فإن النوع جزء من عموم الجنس فيكون النوع الموجود في الجنس موجوداً في جزء منه وأما وجود العرض في الموضوع فبخلاف ذلك .

القيد الرابع قولنا «ولا يصح قوامه دون ما هو فيه» فالمعنى به أنه يمتنع وجود ذلك الشخص بما هو ذلك الشخص إلا في ذلك المحل المعين فإن كان هذا الامتناع ليس لوجوده الخاص بل لأمر آخر عرض له في ابتداء تكونه فصار لأجله بحيث يمتنع انفكاكه عما هو فيه، فذلك لا يوجب كونه عرضاً وبهذا يقع الفرق بين وجود العرض في الموضوع ووجود الجسم في المكان وفي الزمان وفي العرض، وكون الشيء في الغاية مثل كون الإنسان في السعادة وكون المادة في الصورة وذلك لأن الجسم قد يفارق مكانه وزمانه وعرضه والإنسان غايته مع بقاء جسميته وإنسانيته وكذلك المادة قد تفارق بعض صورها مع بقاء وجودها فإن تقومته بحسب الصورة . فإن قيل الجسم وإن كان يفارق المكان والزمان المقيدين إلا أنه لا يفارق المكان والزمان المطلقين وكذلك لا يفارق العرض المطلق فما الفرق بينه وبين كون العرض

في الموضوع فنقول إن معنى قولنا ولا يمكن مفارقتة عما هو فيه أن الشيء لشخصيته يقتضي ذلك المحل وهذا بخلاف وجود الجسم في المكان والزمان المطلقين لأن الأمور الكلية لا وجود لها في الخارج^(١) وما لا يكون موجوداً في الخارج امتنع أن يوجد فيه الجسم في الخارج وكلامنا في كون العرض في الموضوع وجوداً خارجياً لا وجوداً ذهنياً وعلى أن بعض الأجسام يمتنع وجوده في المكان وهو الجُرم الأقصى وكذلك الجسم حين ما يحصل في الآن لا يكون حاصلًا في الزمان.

فإن قيل الأجسام الإبداعية يمتنع عليها مفارقة أمكتتها^(٢) الخاصة فلتكن أعراضاً فنقول الفرق هو أن الأعراض إنما تشخص بسبب موضوعاتها المعينة وأما الإبداعيات فليس تشخصها لحصولها في تلك الأحياء فإن نوعها في شخصها. فالمشخص لها هو طبيعة نوعها ثم إن حصولها في تلك الأحياء نابع لتشخصها فإن قيل يبطل ما ذكرتموه بمواد الأجرام الفلكية فإنها موجودة في صورها، وصورها متحصلة القوام وليست أيضاً جزءاً منها ولا يصح قوام تلك المادة دون ما هي فيه وهي تلك الصورة. فنقول لا نسلم أن المادة يصح أن يقال لها إنها في الصورة لأننا ذكرنا أن معنى في هو أن يكون ناعماً للمحل والمادة لا تنعت الصورة بل بالعكس.

الفصل الثالث في رسم الجوهر

الجوهر هو الموجود لا في موضوع^(٣) فإن قيل يلزم منه أن يكون الله

(١) بناء على مذهب أرسطو في رفضه للمثل الأفلاطونية، واعتبار هذه المعاني الكلية موجودات ذهنية.

(٢) في نسخة: خير مفارقة أمكتتها الخاصة.

(٣) الجوهر: هو المقولة الأولى من المقولات العشر الأرسطية، وهو عنده أحق المقولات باسم الوجود، أما التسع الباقية فلا تسمى وجودات إلا بالتبعية لأنها حالات للجوهر، وهو سابق عليها وهي تقوم به وهو يتقوم بذاته... ويقال الجوهر على الهولي موضوع الصورة، وعلى الصورة موضوع الخصائص والعارضات وعلى المركب من الصورة والهولي (تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٧٤) والجوهر يقابل العرض، باعتبار أنه من «الموجودات التي تحمل على موضوع وليست في موضوع» كالحيوان والإنسان (تلخيص المقولات لابن رشد =

تعالى جوهرًا وأيضاً فإن الجواهر الكلية موجودة في الموضوع. فنقول أما تفسير

= (ص ٧٩).

والجوهر في اللغة العربية هو كل حجر يستخرج منه شيء، ينتفع به فهو جوهر والواحدة منه جوهرة. وجوهر كل شيء ما خلقت عليه جبلته، والجوهر النفيس هو الذي تتخذ منه الفصوص وكوها وجوهر السيف فرنده، وقيل الجوهر هو الأصل أي أصل المركبات.

وقد عرفه ابن سينا من الفلاسفة الإسلاميين بأنه «هو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع، أي في محل قريب، قد قام بنفسه دونه بالفعل لا بتقويمه» (النجاة ص ١١٦) أما في «رسالة الحدود» فيقول:

حد الجوهر: هو اسم مشترك يقال: جوهر لذات كل شيء كان كالإنسان والبياض. ويقال جوهر: لكل موجود لذاته لا يحتاج في الوجود إلى ذاتٍ أخرى يقارنها حتى يقوم بالفعل، وهذا معنى قولنا: الجوهر قائم بذاته.

ويقال جوهر لما كان بهذه الصفة وكان من شأنه أن يقبل الأضداد بتعاقبها عليه. ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في محل. ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في موضوع. وعليه اصطلاح الفلاسفة القدماء منذ عهد أرسطو طاليس في استعمالهم اسم الجوهر. (ضمن المصطلح الفلسفي... ص ٢٤٩).

وعرفه الكندي في «الحدود والرسوم»: بأنه هو القائم بنفسه وهو حامل للأعراض لا بتغير ذاته موصوف لا واصف» (المرجع السابق ص ١٩١).

ويقول لنا الخوارزمي في «مفاتيح العلوم» بأن الجوهر هو كل ما يقوم بذاته كالسماء والكواكب.

... ويسمي عبد الله بن المقفع الجوهر عيناً... (المرجع السابق ص ٢١٧). وكذلك يعرفه الأمدى بأنه - على أصول الحكماء - هو الموجود لا في موضوع، والمراد بالموضوع المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه» (المرجع السابق ص ٣٦٩).

وفي «معيار العلم» يكرر الغزالي ما قاله ابن سينا في اشتراك الجوهر وإطلاقه على عدة معان... (ص ٣٠٠).

أما الجرجاني فيغير من بعض الألفاظ في التعريف فيقول: الجوهر: ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع... (التعريفات ص ١٠٨).

أما عند المتكلمين من المسلمين فهو عند الأشعري ما لا يقتضي بوجوده ما يتعلق به من محل أو غيره، وكان يختار في حد الجوهر من العبارات أنه «يكون قابلاً للون واحد وحركة واحد، لينفصل بذلك عن حدّ العرض والجسم والقديم تعالى...» (مجرد مقالات الأشعري ص ٢١٠).

وينقل لنا الإمام الجويني بعض تعاريف الأصوليين له. فمنها قول بعضهم: الجوهر ما يقبل العرض... ومنها أنه: ما يشغل الحيز أو المتحيز. ومنها: أنه كل جزء قال: وهذا من أحسن الحدود، ويؤول إلى المتحيز ولكنه أبين منه عند الإطلاق. وربما عبّر القاضي عنه فقال: الجوهر ما له حظ من المساحة. وقال المعتزلة: الجوهر ما تحييز في الوجود... (الشامل في أصول الدين ص ١٤٢). أما ابن حزم الأندلسي فيعرف الجوهر في كتابه «التقريب لحد المنطق» بأنه: كل قائم بنفسه حامل لغيره» (ص ١١٥ ضمن رسائل ابن حزم - الجزء =

قولنا أنه لا في موضوع فهو أنه ماهيته إذا وجدت كانت لا في موضوع وتحقيق ذلك هو أن الموجود لا في موضوع قد نعني به الشيء المحصّل في الخارج مع أنه ليس في موضوع وهذا لا يصدق إلا إذا كان موجوداً في الخارج وقد نعني به الشيء الذي إذا كان موجوداً في الخارج لكان لا في موضوع وهذا المعنى يصدق سواء كان في الخارج أو لم يكن مثاله يقال للسكين إنه قاطع فإنه إن عني به أنه في الحال قاطع فذلك يكذب عليه عندما لا يكون قاطعاً وإن عني به أنه الذي يكون بحيث يقطع إذا وجد المنفعل^(١) فذلك يصدق عليه سواء كان قاطعاً بالفعل أو لم يكن ونحن إذا قلنا للجوهر أنه الموجود لا في موضوع عنيها به المعنى الثاني وإلا لما كان يمكننا أن نحكم على شيء بالجوهرية إلا إذا علمنا وجوده في الخارج وليس كذلك وإذا تحقق ذلك فنقول أما الصُّور الكُلية الموجودة في الأذهان فهي وإن كانت عند ما تكون

= (الرابع).

ويعتبر أبو البقاء الكفوي وأن الجوهر والذات والماهية والحقيقة أفاظ مترادفة، وأن المشهور فيما بين الفلاسفة استعمال الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة، وبين المتكلمين هو بمعنى المتحيز بالذات. ومعنى القيام بنفسه أن يصح وجوده من غير محل يقوم به، لا ما يستغني وجوده عن غيره كما قاله الأشعري حتى قال: لا قائم بالنفس إلا الله، فأنكر قيام الجواهر بنفسها.

. . واسم الجوهر ليس باسم لمطلق الوجود بل هو اسم لموجود يتركب منه ومن غيره الجسم، أو لما هو قابل للأعراض. . . ثم الجوهر ممكن الوجود لا في موضوع عند الحكماء وحادث متحيز عن المتكلمين. والمتحيز: الشاغل للتحيز الذي هو عند المتكلمين الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان ذا خلاء كداخل الكوز للماء. وقد يذكر - أي الجوهر - ويراد به أحد أمور أربعة.

الأول: المتحيز الذي لا يقبل القسمة، هذا على قول من ثبت الجوهر الفرد.

الثاني: هو الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها.

الثالث: أنه الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كانت في موضوع أي ذات.

والرابع: أنه الموجود الغني عن محل يحل فيه. . . .

(الكليات - ج ٢/١٦١ - ١٦٣).

وللجوهر تعريفات أخر عند المحدثين. . . راجع: الموسوعة الفلسفية العربية ٣٤٥ - ٣٤٧، والموسوعة الفلسفية بإشراف روزنتال ويودين ص ١٧١ والمعجم الفلسفي - جميل صليبا ٤٢٤/١ - ٤٢٧، والمعجم الفلسفي - لمجمع اللغة العربية ص ٦٤، ومعجم لالاند (الفرنسي) ص ١٠٤٨ - ١٠٥٢.

(١) المنفعل هنا أي الشيء الذي ينقطع بالسكين.

ذهنية فهي في موضوع إلا أنه يصدق عليها أنها لو كانت في الخارج لكانت لا في موضوع فحينئذ تكون جوهرًا. وأما الباري تعالى فلا يصدق هذا المعنى عليه لأن هذا المعنى إنما يتحقق إذا كان للشيء ماهية مغايرة للوجود حتى يُحكم عليها بأنها عند عروض الوجود لها تكون لا في موضوع وذلك كاذب على الباري. وهذا الجواب مبني على أن وجود الباري نفس ماهيته^(١).

الفصل الرابع في أن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس أم لا

الأكثر على أنه محمول على ما تحته حمل المقوم المتقوم المقول في جواب ما هو؟ بحال الشركة أي حمل الجنس على أنواعه.

والأقل على أنه محمول حمل اللوازم الغير المقومة^(٢) والحق مع

(١) لا يجوز أيضاً إطلاق اسم الجوهر على الله سبحانه وتعالى لعدة أسباب:

أولاً: لأن الأسماء توقيفية على النص، من القرآن أو السنة الثابتة.

ثانياً: لأننا إذا عدلنا عن الأسماء الشرعية المنقولة، لم يبق لنا إلا الأسماء المصطلح عليها إما بالوضع أو بالعرف، أما بأصل وضع اللغة فقد عرفت أنه لا يطلق لفظ الجوهر عند العرب على الله سبحانه، وأما بالعرف فالجوهر اصطلاح عند قوم معينين هم الفلاسفة، فلا يجوز نقله للاستعمالات الشرعية، لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى، حيث إن خطاب الشارع خطاب عام للإنسان لا خطاباً خاصاً لفئة.

ثالثاً: لأن الأسماء الحسنی لها تعلق بالإنسان من طرف، ولذا قوله تعالى: ﴿والله الأسماء الحسنی فادعوه بها﴾ بينما لفظ جوهر، فيه نظر للوجود من حيث أنه وجود.

رابعاً: لأن اللفظ عربي التركيب، وغير عربي المعنى أي أنه مترجم، أو معرب عن اللغات غير العربية كالإيونانية والسريانية. . وإنما نتعبد الله عز وجل باللسان العربي المبین.

خامساً: عدم خضوع مفهوم الألوهية لمقياس المقولات العشر الأرسطية. وبطلان القياس أصلاً بين الغائب والشاهد بالنسبة لله عز وجل، والموجودات.

ثم إن الجوهر على قول جنس عالٍ، والله تعالى ليس جنساً عالياً مقولاً على كثيرين. وقل مثل ذلك في اعتباره الجزء الذي لا يتجزأ والجسم. على قول المتكلمين.

(٢) يعرف هذا بإدراك الفرق بين اللازم والمقوم. أما اللازم فهو: ما يمتنع انفكاكه عن الشيء

(التعريفات للجرجاني). وأما المقوم فهو الشيء الذي يدخل في ماهيته فتلتزم ماهيته منه

ومن غيره (منطق المشركين - ابن سينا).

ويفرق الغزالي بينهما قائلاً:

«كل معنى ينسب إلى شيء، فإما أن يكون ذاتياً له مقوماً لذاته، أي قوام ذاته به، وإما أن =

الأقلين وإن كانت حجتهم فيه ضعيفة فلنذكرها ثم نبين ضعفها ثم نردفها بالحجج الحقة فيه. فنقول تمسكوا فيه بوجوه خمسة: الأول أن الجوهر هو الموجود لا في موضوع، والموجود غير داخل في شيء من الماهيات ولا في موضوع أيضاً، غير داخل لكونه سلبياً وإذا لم يجز دخول واحد منهما في الماهية لم يجز أيضاً ذلك عند تقيّد أحدهما بالآخر. الثاني لو كان الجوهر جنساً وهو مقول على واجب الوجود فيكون لواجب الوجود جنس فذاته مركبة من الجنس والفصل الثالث لو كان الجوهر جنساً وهو مقول على العقول والنفوس لكان امتيازها عن الأجسام بفصل مقوم لها فيكون المعلول الأول مركباً فيكون قد صدر عن واجب الوجود الأحدي الذات أكثر من الواحد. الرابع لو كان الجوهر جنساً لكان أقل أحواله أن يكون مقولاً على ما تحته بالتواطؤ وليس كذلك فإن الجواهر المفارقة أولى بالجوهريّة والاستغناء عن الموضوع من الأجسام وهي أولى بالجوهريّة من الهولي. الخامس كليات الأجسام غير متساوية لجزئياتها في الماهية فلو كانت الجوهريّة من الأمور المقومة لكانت متساوية فيها وهو باطل فنقول أما الوجه الأول فهو مبني على أن المفهوم من رسم الجوهر أنه الذي يحصل وجوده ومع ذلك لا يكون في موضوع وقد بينا أنه ليس المراد ذلك بل هو الذي لو اتصف بالوجود الخارجي كان بريئاً عن الموضوع. وأما الثاني فحلّه ما بيننا أن الجوهر على الوجه المذكور لا يتناول واجب الوجود. وأما الثالث فإننا نبين بعد ذلك ما بينا أنه ليس إيجاد النوع هو أن يوجد الجنس ثم يوجد الفصل ثم يضم أحدهما إلى الآخر بل إيجاد الجنس هو نفس إيجاد النوع لا أنه مغائر له وأيضاً فهب أن إيجاد الجزء الجنسيّ متقدم لكن المؤثر يؤثر في الفصل المؤثر في تقويم الجنس فيكون تأثيره في الجنس بواسطة الفصل وذلك لا استحالة فيه من البسيط وأيضاً فالحق عندنا أنه لا استحالة في صدور أكثر من الواحد من البسيط. وأما الرابع فحلّه أنه ليس بعض الجواهر أولى بالجوهريّة من

= يكون غير ذاتي مقوم، ولكنه لازم غير مفارق. وإما أن يكون لا ذاتياً ولا لازماً، ولكن عرضياً... (معيار العلم ص ٩٥) ويقسمون اللازم إلى لازم للماهية، وإلى لازم للوجود، وإلى لازم بين ولازم غير بين راجع المعجم الفلسفي - د. جميل صليبا ٢٠٢٢/٢.

البعض بل بعضها أولى بالوجود الخارجي من البعض . وقد قلنا إن الوجود الخارجي ليس داخلاً في مفهوم الجوهرية فما هو الجوهرية لا تفاوت فيها بالتقدم والتأخر وأما التقدم والتأخر فعائدان إلى الوجود وهذا كما قلنا في الأعداد فإن الناقص متقدّم في الوجود على الزائد لكن ذلك التقدم لما لم يكن في العددية بل في الوجود لم يقدح ذلك في كون العدد جنساً فإنه ليس كون الثلاثة عدداً لأجل كون الاثنين عدداً وإن كانت الثلاثة إنما كانت موجودة لأجل كون الاثنين موجوداً . وأما الخامس فحلّه ما بيّناه .

وإذا عرفت ضعف هذه الأدلة فلنذكر المعتمد وهو أربعة : الأول الجوهر لو كان جنساً لكانت الأنواع الداخلة فيه يمتاز بعضها عن البعض بفصول وتلك الفصول إما أن تكون في ماهياتها جواهر أو لا تكون فإن لم تكن كانت أعراضاً وذلك مُحال لأن العرض قوامه بالجواهر وما يتقوم بالشيء لا يكون مقوماً له ، فتعيّن أن يكون جوهرًا . فقول الجوهر عليه إما أن يكون قول الجنس أو قول اللوازم فإن كان قول الجنس كان الفصل مساوياً للنوع في التقوم بطبيعة الجنس فيحتاج إلى فصل آخر ويلزم التسلسل وإن كان مقولاً قول اللوازم الخارجية فذلك هو المطلوب .

الثاني أن النفس الإنسانية جوهرٌ مجرد قائم بنفسه وسنستدل على أن علمها بنفسها لا يمكن أن يكون مكتسباً .

والحكماء اتفقوا على ذلك بل زعموا أن علمها بنفسها هو نفسٌ نفسها وذاتها وإذا كان كذلك فكان من الواجب أن يكون العلم بجوهريتها حاصلًا دائماً ويكون أولياً . ولما لم يكن كذلك ثبت أن الجوهرية غير داخلة في ماهيتها بل هي من جملة لوازمها . فإن قيل هب أن علم الإنسان لوجود نفسه غير مكتسب لكن لم لا يجوز أن يكون علمه بماهية نفسه مكتسباً؟ والجوهرية غير مقومة لوجود النفس بل لماهيتها وإذا كان العلم بماهيتها مكتسباً جاز أن يكون العلم بجوهريتها مكتسباً فنقول هذا باطل على أصول الحكماء لأنهم اتفقوا على أن علم الإنسان بنفسه هو نفس نفسه فإنه لو كان زائداً على نفسه لوجب أن تكون في نفسه صورة مساوية في نوعيته لنفسه ويلزم منه اجتماع المثليين وهو محال وإذا كان كذلك وجب أن يكون علمه بحقيقته هو نفسٌ حضور

حقيقته لحقيقته فإذا علم النفس بحقيقتها يجب أن يكون حاضراً أبداً وإذا كان كذلك توجه الإلزام .

الثالث أنا إذا قلنا للجسم إنه جوهر فها هنا أمور ثلاثة : أحدها استغناؤه عن الموضوع . وثانيها كون الماهية علةً لذلك الاستغناء بشرط الوجود . وثالثها الماهية التي عرضت لها هذه العلية فإن فسرنا الجوهرية بالاستغناء عن الموضوع لم يكن جنساً لأن الاستغناء عن الموضوع معنى سلبى . وإن فسرناها بكون الماهية علةً لذلك الاستغناء بشرط الوجود لم يكن ذلك أيضاً معنى سلبياً لأن علية الماهية حكم من الأحكام تلحق الماهية بعد تمام تحققها فإن الشيء ما لم تتحقق ماهيته استحال أن تصير ماهيته علة لشيء آخر هذا إذا سلمنا أن كون الماهية علة لهذا الحكم أمر ثبوتى مع أن الحق أن ذلك لا يمكن أن يكون أمراً ثبوتياً لأنه لو كان اقتضاء العلة معلولها وصفاً ثبوتياً زائداً عليها لكان اقتضاؤها لذلك الوصف الثبوتى أيضاً زائداً عليها ويلزم منه التسلسل . ومع القول بجوازه فالمقصود حاصل فإننا نقول هذه الماهية هل تقتضى بما هي هي أمراً أو لا تقتضى ؟ . فإن لم تقتض كان ذلك إخراجاً للماهية عن العلية وإن اقتضت لم يكن بين الماهية وبين ذلك المقتضى متوسط وإلا لكان ذلك المقتضى مقتضى للمتوسط لا للماهية مع أنا قد فرضناه مقتضى للماهية هذا خلف . فثبت أن كون الماهية علة الاستغناء يمتنع أن يكون وصفاً ثبوتياً فضلاً عن أن يكون معنى جنسياً .

وأما إن فسرنا الجوهرية بالماهية التي عرضت لها تلك العلية فنقول من المحتمل أن يكون معروض هذه العلية في الجسم خصوص كونه جسماً وفي العقل خصوص كونه عقلاً فإن الماهيات المختلفة يجوز أن تكون مشتركة في لازم واحد . وإذا كان ذلك محتملاً لم يكن هناك أمر مشترك فكيف تجعل الجوهرية جنساً مع أن أدنى مراتبه أن يكون هناك وصفاً مشتركاً فيه . الرابع هو أن الماهية التي يقال عليها أنها جوهر إما بسيطة وإما مركبة ، فإن كانت بسيطة فهي غير داخله أصلاً تحت جنس لأن الداخل تحت جنس لا بد وأن يكون امتيازُه عن النوع الآخر الداخل تحت جنسه بفصل فحينئذ تكون ماهيته

مركبة وقد فرضناها بسيطة هذا خلف. فإذا الماهية البسيطة غير داخله تحت الجنس أصلاً وهي داخله تحت الجواهر فيجب أن لا يكون الجوهرُ جنساً. وأما إن كانت الماهية التي يقال عليها الجوهر لا تكون بسيطة بل مركبة وقد عرفت أن كلَّ مركب ففيه أجزاء بسيطة وكل واحد من تلك الأجزاء إما أن يكون غنياً عن الموضوع أو لا يكون، فإن لم يكن كانت مقومات الجوهر غير غنيّة عن الموضوع والمتقوم بما لا يكون غنياً عن الموضوع لا يكون غنياً عن الموضوع. فالجوهر لا يكون غنياً عن الموضوع هذا خلف. وإن كانت تلك الأجزاء البسيطة غنية عن الموضوع فحينئذ يصدق عليها كونها جوهرًا ويكذب عليها أنها تحت جنس لما بيننا أن البسيط لا يكون تحت جنس فيلزم من ذلك أن لا يكون الجواهر مقولاً على ما تحته قول الجنس فهذه جملة ما نقول في بيان أن الجوهر ليس بجنس لما تحته. وأما المشتون لكونه جنساً فليس لهم شبهة في ذلك فضلاً عن حجة حتى نحتاج إلى القُدح فيها.

الفصل الخامس في بيان أن كليات الجواهر جواهر

الجواهر بأقسامه الخمسة^(١) قد يكون كلياً^(٢) وقد يكون جزئياً وكما أن

(١) أقسام الجواهر الخمسة ذكرها الرازي في «المحصل» فقال: الجوهر إما أن يكون في المحل وهو الصورة، أو يكون محلاً وهو الهيولي، أو مركباً من الصورة والهيولي وهو الجسم فقط بالاستقراء أو لا حالاً ولا محلاً ولا مركباً منهما وهو إما:

أن يكون متعلقاً بالأجسام تعلق التدبير وهو النفس، أو لا يكون وهو العقل، (ص ١٢٥).

ويستدرك الإيجي على هذا التقسيم فيقول - بعد أن يعتبره تقسيم الحكماء - «قلنا: الجوهر إما له الأبعاد الثلاثة فجسم أولاً، فأما جزؤه فإن كان به الفعل فصورة وإلا فمادة، وإن لم يكن جزءاً فإن كان متصرفاً فيه فنفس وإلا فعقل.

وقال المتكلمون: لا جوهر إلا المتحيز. . فأما أن يقبل القسمة وهو الجسم أولاً يقبلها وهو الجوهر الفرد» (المواقف ص ١٨٢).

(٢) ينقسم اللفظ بالنسبة إلى عموم المعنى وخصوصه إلى: جزئي وهو - كما يقول الإمام الغزالي رحمه الله - ما يمنع تصور معناه عن وقوع الشركة في معناه كقولك: زيد، وهذه الشجرة، وهذا الفرس، وإلى كلي، والكلي هو الذي لا يمنع نفس تصور معناه، عن وقوع الشركة فيه. فإن امتنع، امتنع بسبب خارج عن نفس مفهومه ومقتضى لفظه كقولك «الإنسان» و«الفرس» و«الشجر» وهي أسماء الأجناس والأنواع والمعاني الكلية العامة. . (معيان العلم ص ٧٣) وانظر «المبين» للأمدي ص ٣١٨.

الجزئيات جواهر فكذلك الكليات وبراهينه ثلاثة: الأول قد عرفت أنه ليس كونه جوهراً هو أنه في الخارج وليس في موضوع، بل جَوْهريته كونه بحال متى وجد في الخارج كان لا في موضوع وظاهر أن الصور الكلية الذهنية المطابقة للجواهر لها ماهيات تلك الماهيات متى وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع فإذا الكليات جواهر. الثاني أن الكليات تُحمل على الجزئيات التي لا شك في جوهريتها بهُوهُ ولا شيء من الأعراض تحمل على الجواهر بهُوهُ فإذا لا شيء من كليات الجواهر بأعراض فهي إذاً جواهر. الثالث: جوهرية الشخص إن كانت لأنه ذلك الشخص وجب أن لا يكون ما عدا ذلك الشخص جوهراً وإن لم يكن لشخصيته بل لماهيته وجب أن تكون تلك الماهية جوهراً كيف ما وُجدت.

وفي هذه الحجة نظر لأننا إذا جعلنا شخصية زيد علة لجوهريته لا يلزم ارتفاع الجوهرية عند عدم شخصية زيد لأن المعلول الواحد النوعي يجوز أن تكون له علل كثيرة كما سيأتي.

واحتج من اعتقد الجوهر جنساً لما تحته بأن الماهية لو كانت إنما تصير جوهراً عند وجودها في الأعيان ووجودها في الأعيان أمر عرضي لزم أن يكون عروض العارض للماهية سبباً لثبوت وصف ذاتي له وذلك محال ولكان زواله سبباً لزوال الأمر الذاتي وذلك أيضاً محال فإذا كليات الجواهر جواهر.

الفصل السادس في أن الجزئيات أولى بالجوهرية من الكليات

يجب أن تعلم أن الأولى مغاير للأول فإن الذي يكون ثبوت المَحْمُول له قبل ثبوته لغيره هو الذي يكون حمل ذلك المَحْمُول عليه بالتقدم والتأخر، مثل الوجود فإنه للواجب أولاً وللممكن ثانياً. فأما الأولي فهو الذي تكون اللواحق والكمالات العارضة له لما هو أكثر مما لغيره بعد تساويهما في الماهية وذلك التفاوت إما لتخلف شرط أو لتحقيق مانع. ثم إنا قد بينا أن الجزئيات ليست قبل الكليات في الجوهرية بل هي أولى بالجوهرية على التفسير المذكور وذلك من أربعة أوجه:

الأول من جهة الاستغناء والحاجة فإن الكلي محتاج إلى الشخص إذ لولا الشخص لما كان للكلي وجود، والشخص غني عن الكلي فإن الكلي هو المقول على كثيرين ولو احتاج الشخص إلى الكلي لاحتاج الشخص إلى شخص آخر يكون معه ليكون الكلي مقولاً عليهما.

الثاني تقدّمه بحسب استقرار الأمر المعتبر في الجوهرية وهو الوجود لا في موضوع، فإن الجوهرية هي كون الماهية بحيث إذا وجدت كانت لا في موضوع والأشخاص قد حصل لها ذلك الوجود والكليات لم يحصل لها بعد ذلك.

الثالث من حيث الفضيلة وهو أن القصد في التكوين متوجه إلى صيرورة النوع شخصاً ليتمكن أن يحصل في الأعيان.

الرابع سبق إلى التسمية لأن أول شيء عُرف أنه لا في موضوع هو الأشخاص الجزئية.

واعلم أن للكليات تفاوتاً في ذلك فالأنواع أولى بالجوهرية من الأجناس فإنها أشد مشاركة للأشخاص من الأجناس فتكون نسبة الجنس إلى النوع كنسبة النوع إلى الشخص فالأجناس تسمى الجواهر الثالثة^(١) لهذا السبب. واعلم أنا إذا قلنا الجواهر المحسوسة أولى بالجوهرية من المعقولة فلا نعني بالمعقولة إلا الكليات المحسوسة. وأما الأشخاص العقلية المجردة المفارقة فلا يخفى عليك أنها أولى بالجوهرية من الأشخاص المحسوسة. وكيف لا وهي

(١) في «تلخيص كتاب المقولات» لابن رشد: «الجواهر صنفان أول وثوان. فأما الجوهر الموصوف بأنه أول - وهو المقول جوهرًا بالتحقيق والتقديم - فهو شخص الجوهر الذي تقدّم رسمه أعني الذي لا يقال على موضوع ولا هو في موضوع، مثل هذا الإنسان المشار إليه والفرس المشار إليه.

وأما التي يقال فيها أنها جواهر ثوان فهي: الأنواع التي توجد فيها الأشخاص على جهة شبيهة بوجود الجزء في الكل وأجناس هذه الأنواع أيضاً.

... فزيد المشار إليه هو الجوهر الأول، والإنسان المحمول عليه والحيوان هما الجواهر الشوانية. (ص ٨٦ - ٨٧). وانظر تاريخ الفلسفة اليونانية لكرم ص ١٧٤ ومنطق أرسطو لبدوي: ٣٧/١.

أسبابها في الوجود وحيث كانت أسباباً لها في الوجود كانت غنية عنها فكان معنى الاستغناء الذي هو مُعتبر في الجوهرية لها أتم^(١). وأما الفصول فأما المنطقية فهي جواهر لأنها محمولة على الجواهر حَمْل هوو. وأما البسيطة كالنطق فهي أيضاً جواهر لأنها مقومات للأنواع التي هي جواهر ومقوّم الجواهر جوهر ولقائل أن يقول هذا باطل بالبياض فإنه جزء الأبيض المحمول على الجوهر مع أنه ليس بجوهر.

الفصل السابع في أن الجوهر لا ضد له^(٢)

هذه المسألة إنما تشكل في الجواهر الصورية. ولقد توسط الشيخ وبين أنه نزاع لفظي فإننا إن شرطنا الضدين أن يكون تعاقبهما على الموضوع فليست الصور بمتضادة، إذ ليس لها موضوع وإن لم نشترط ذلك بل حكمنا على كل معنيين يتعاقبان على المحل سواء كان المحل موضوعاً أو هيولي فالصور متضادة كالنارية والمائية والأرضية والهوائية.

الفصل الثامن في أن الجوهر مقصودٌ إليه بالإشارة^(٣)

قيل الإشارة دلالة حسيّة أو عقلية إلى الشيء لا يُشركه فيها غيره والإشارة إلى الأعراض إنما تكون بعد تمييزها وتميزها على ما علمت معلول المادة فإذاً الإشارة إليها بعد الإشارة إلى تلك المادة.

فإن قيل أليس أن تشخص المادّة معلولُ الأعراض التي تكتنفها فحلّه سيأتي في باب العلم.

(١) يقول ابن رشد في المرجع السابق؛ «والأنواع من الجواهر الثواني أولى بأن تسمى جوهرًا من الأجناس لأنها أقرب إلى الجواهر الأول من الأجناس...» (ص ٨٩)، أيضاً منطق أرسطو - بتحقيق بدوي - كتاب المقولات نقل إسحاق بن حنين - ٣٧/١.

(٢) قال ابن رشد في «تلخيص المقولات»:

«ومما يخصّ مقولة الجواهر أنه لا مضادّ لها. فإنه ليس يوجد للإنسان ولا للحيوان مضادّ...» (ص ٩٥)، منطق أرسطو - المقولات - ٤٠/١ - ٤١.

(٣) راجع الفصل الحادي عشر من المرجع السابق (ص ٩٤): «وقد يظن أن كل جوهر فإنه إنما يدل على الجوهر المشار إليه وهو الشخص...» قارن منطق أرسطو - ٤٠/١.

وأما الإشارة العقلية فهي لا تتناول الأعراض الشخصية إلا من جهة العلم بأسبابها والشيء إذا عرف بأسبابه كان كلياً كما سيأتي تحقيقه والكلّي لا يمكن الإشارة إليه لأنه أمر يُمكن وقوع الإشتراك فيه والإشارة تنافي ذلك وذلك يُنبهك على أن كليّات الجواهر أيضاً مما لا يمكن الإشارة إليها وأما الكلام في أن العقل هل يمكنه الإشارة إلى موجود مُجرّد بحيث يفرزه عما يساويه في نوعيته لو وُجد فسيأتي .

الفصل التاسع في بيان أن الجَوْهر هُوَ القابل للأضداد الغير الإضافية لاستحالته في ذاته لا على سبيل التبعيّة لغيره^(١)

واحتَرزنا بذلك عن الظن والقول. فإنهما يتغيران عن الصدق إلى الكذب تبعاً لتغير المظنون والمُخبر عنه، ومع ذلك فلا يتغير ذاتُ الظن وإنما يتغير نسبته وإضافته وهذه الخاصية غير حاصلة في الجواهر العقلية لبعدها عن التغير والانفعال ولا في الجواهر الكلّية لأن الكلّي مشتمل على كل شخص ولا يصدق أن كل شخص أبيض أو أسود.

فإن قيل العَرَض الكلّي يقبل الضدين كاللون يقبل البياضية والسوادية فنقول اللون الذي هو حِصّة السواد يمتنع أن يبقى عند زوال السوادية عنه حتى يتصّف بفضّل البياض نعم إنما يقال اللون يقبل الضدين إما بمعنى بعض وبعض وإما بأن تُجرّد اللونية في الوهم فيكون قابلاً لأيّ الفصلين شئنا منهما، وليس الكلام فيه إنما الكلام في شيء مُحصّل في الخارج يقبل الضدين ولو كان اللون في الخارج يقبل السواد تارة والبياض أخرى لما كان سواداً وبياضاً بل مسوداً ومبيّضاً وهذا باطل وإذ قد استوفينا خواص الجواهر فلنذكر خواصّ الأعراض .

(١) قارن المرجع السابق (الفصل الرابع عشر): وقد يظن أن أولى الخواص بالجواهر هو أن الواحد منها بالعدد هو بعينه القابل للمتضادات . . . الخ ص ٩٦ - ٩٧ منطق أرسطو ٣٨/١ .

الفصل العاشر في أن العَرَض ليس بجنس

المشهور والحق متطابقان على ذلك وبراهينه ثلاثة: الأول أنا نتصور ماهية السواد والبياض والخطُّ والسُّطْح ونشكُّ في كونها أعراضاً ولولا أن العَرَضِيَّة أمر غير مقوم لامتنع ذلك.

الثاني أن العرضية عبارة عن نسبة الشيء بالحلول إلى الموضوع والطبائع الجنسية لا بد وأن تكون مسندة^(١) إلى أمور داخلية في الذات لا إلى نَسَب عارضة للذات.

الثالث أن العرضية مقولة على ما تحتها بالتشكيك والجنس غير مقول على ما تحته بالتشكيك فوجب أن لا يكون جنساً. بيان الصغرى أن بعض الأعراض تعلقه بالموضوع أكد من البعض فإن النَسَب والإضافات أشد حاجة إلى الموضوع من البعض فإذا العَرَض يكون مقولاً على ما تحته بالتشكيك.

واعترض على هذا واحد من أهل العلم فقال أليس أن الحكماء^(٢) قالوا إن بعض الجواهر وإن كان قبل البعض ولكن ذلك التقدم لما كان في الوجود لا في الجوهرية لم يلزم إخراج الجوهر عن أن يكون جنساً وكذلك بعض الأعداد وإن كان متقدماً على البعض ولكن لما كان ذلك التقدم في الوجود لا في معنى العددية ولم يلزم إخراج العدد عن أن يكون جنساً فكذلك ها هنا لم لا يجوز أن يقال الأعراض كلها متساوية في حمل العرضية عليها ويكون التفاوت عائداً إلى وجوداتها وعلى هذا التقدير لا يلزم أن يكون العَرَض مقولاً على ما تحته بالتشكيك.

وأجيب عنه فقيل هذا إنما يلزم إذا كان للعَرَضِيَّة مفهوم آخر سوى كونه موجوداً في الموضوع فإذا لم يكن للعرضية معنى سوى وجوده في الموضوع فمتى وقع التفاوت فيه فقد وقع التفاوت في نفس مفهوم العَرَضِيَّة. وللقاتل

(١) في نسخة: مشيرة.

(٢) في نسخة: العلماء.

الأول أن يقول ليس من شرط كون العرض عرضاً أن يكون موجوداً في الخارج ويكون مع ذلك في موضوع بل من شرطه أن يكون بحال مثنى كان في الخارج كان في موضوع، كما قلتم في الجوهر إنه ليس عبارة عما وُجد في الخارج غنياً عن الموضوع بل الذي إذا وُجد في الخارج كان غنياً عن الموضوع فعلى هذا كون العرض عرضاً مغايراً لوجوده وعند هذا تعود المطالبة.

الفصل الحادي عشر في استحالة الانتقال على الأعراض^(١)

البرهان المشهور فيه أن العرض لا يخلو إما أن يكون محتاجاً إلى الموضوع أو لا يكون فإن لم يكن محتاجاً إلى الموضوع امتنع أن يعرض له ما يصير محتاجاً إلى الموضوع فإن الغني بذاته لا يصير محتاجاً إلى شيء آخر لأجل عارض يعرض له، وإن كان محتاجاً فلا يخلو إما أن يكون محتاجاً إلى موضوع معين أو موضوع غير معين ومُحال أن يكون غير معين لأن الشيء المعين لا يقتضي أي شيء كان فإذا لا بد له من موضوع معين فإذا خصوصيته متعلقة بذلك الموضوع فإذا يمتنع أن يفارق ذلك الموضوع.

ولقائل أن يقول: إن هذا يبطل بالجسم المعين فإنه لا بد وأن يكون له حيز معين ووضع ومع ذلك فلا يستدعي حيزاً معيناً شخصياً بحيث يمتنع انتقاله عنه وأيضاً فالمادة محتاجة إلى صورة لكن لا إلى صورة معينة بل إلى أي صورة كانت فلم لا يجوز أن يكون العرض كذلك وأيضاً فلم لا يجوز أن

(١) قال في «المحصل»: اتفق المتكلمون والفلاسفة على امتناع انتقال الأعراض، لأن الانتقال عبارة عن الحصول في حيز بعد الحصول في حيز آخر، وذلك إنما يُعقل في المنحيز والعمدة المشهورة أنا لو قدرنا العرض خالياً عن جميع الأوصاف اللازمة فلما أن لا يحتاج حينئذ إلى المحل أو يحتاج والأول باطل لأنه حينئذ يكون غنياً بذاته عن المحل يستحيل أن يعرض له ما يحوجه إليه، لأن ما بالذات لا يزول بما بالعرض، وإن احتاج فلما أن يحتاج إلى محل مبهم وهو محال لأن مقتضى الوجود في خارج موجود في الخارج، والمبهم من حيث هو كذلك غير موجود في الخارج، أو إلى محل معين فيلزم استحالة مفارقه عنه وهو المطلوب» (ص ١٦٠) وانظر «المواقف» ص ١٠٠.

يقال العَرَض محتاج إلى الموضوع وهو من حيث هو كذلك مُتَعَيِّن في طبيعة نوعه غير مبهم. فأما وحدته الشخصية فغير محتاج إليها. والحاصل أن الإبهام في الوحدة بالشخصية والحاجة إلى الوحدة بالنعوية. فما هو المحتاج إليه متعين وما هو غير متعين غير محتاج إليها. وأيضاً فإن النفس الناطقة محتاجة في حُدُوثها إلى مادة مُتَعَيِّنة مع أنها إذا فارقت تلك المادة لا تُعَدُّم، فلم لا يجوز أن يكون ها هنا كذلك؟ والأولى بنا أن نحزر هذا البرهان على وجه يسقط عنه هذه الاعتراضات.

فقول العَرَض المعين لا شك أن تعينه أمر زائد على ماهيته كما ثبت، وذلك التعين إما أن تقتضيه الماهية لنفسها، أو لشيء من لوازمها، أو لأمرٍ غير لازم. والقسمان الأولان يُوجِبَان أن يكون نوعه في شخصه لكنه ليس كذلك أيضاً يلزم أن يكون قائماً بذاته مُستغنياً عن كُلِّ الموضوعات لأنه يستغني في تعينه بذاته عن كلِّ شيء ولما بطل ذلك ثبت أن تلك الخصوصية لها عِلَّة من الخارج، وهي إن كانت محله امتنعت مفارقتُهُ عَنْهَا، أو حالة فيه فيكون هو مكتفياً في وجوده بموجده وفي تشخصه بما يحلُّ فيه فيكون غنياً عن المحل فلا يكون عارضاً هذا خُلْف، أو لا حالاً فيه ولا محلاً له فيكون نسبته إليه كِنِسْبته إلى غيره فلا تكون علته الشخصية معيَّنة وقد عرفت أن علة تلك الخصوصية هي المادة المتعيَّنة المكونة بالأعراض الشخصية السابق وجودها على وجود هذا الحادث بالزمان وإذا ثبت أن علة خصوصية العرض المعين هي تعلقه بالموضوع المعين فإذا فارقت تلك المادة فقد بطلت علة خصوصيته فتبطل خصوصيته. وتخرُج على هذا الإشكالات المذكورة. أما الجسم المُعَيَّن فتعيّنه لتعيّن الصورة المتعيّنة لمادته المتعيّنة لتعيّن الصورة السابقة وعلى هذا الترتيب لا إلى أول^(١) ولما لم يكن تعين الجسم بسبب الوضع والحيز المعين لا جرم أمكنه أن يفارق. وأما المادة فإنها محتاجة إلى الصُورة من حيث هي صورة والصُورة من حيث هي صورة أمر مُعَيَّن فإن قالوا لم لا يجوز أن

(١) لا إلى أول: أي في سلسلة متعاقبة لا أول لها من تعينات الصُور.

يَكُون العَرَض محتاجاً إلى الموضوع من حيث هو موضوع وهو من حيث هو كذلك معيّن؟ فنقول هذا هو الشك الثالث. وحلّه أن مبدأ وجود المادة ليس هو بشيء من هذه الصُّور بل العَقْل الفَعَال^(١) وهو موجود متعين الوجود متشخّص وهذه الصُّور شرائط في إمكان تأثيره في استبقاء هذه الهيولي ومن الجائز أن يكون المؤثر معيّنًا ويكون تأثيره موقوفاً على أمور كثيرة باعتبار وجه مشترك حتى إن أيّ واحد منها حصل كفى. وأما هنا فقد بينا أن الذي هو سبب

(١) العقل الفعال أحد أنواع العقول في الفلسفة قديماً. وقد عرفه ابن سينا في رسالة الحدود بأنه - من جهة ما هو عقل - «جوهرٌ صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها لا بتجريد غيرها عن المادة وعن علائق المادة هي ماهية كل موجود.

وأما من جهة ما هو عقل فعّال فهو أنه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهولاني من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه...» (ص ٢٤١ من المصطلح الفلسفي...) وانظر «معيار العلم» فقد كرر الكلام نفسه (ص ٢٨٩).

ويعرفه الخوارزمي بأنه: «القوة الإلهية التي يهتدي بها كل شيء في العالم العلوي والعالم السفلي من الأفلاك والكواكب والجماد والحيوان غير الناطق، والإنسان، لاجتلاب مصلحته وما به قوامه وبقاؤه، على قدر ما تهياً له وعلى حسب الإمكان. وهذه القوة التي في الأشياء التي في العالم الطبيعي تسمى الطبيعة» (المصطلح... ٢٠٩).

ويميّز الفارابي بين ستة أنواع من العقول - في رسالته في العقل - جعل في أحد أقسامها: العقل الذي ورد ذكره في المقالة الثالثة من كتاب «النفس» والذي جعله أرسطوطاليس على أربعة أنحاء: عقل بالقوة وعقل بالفعل - وعقل مستفاد وعقل فعّال. فالعقل الفعال هو «صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون في مادة أصلاً» وهو الذي ينقل العقل البشري من القوة إلى الفعل (انظر تاريخ الفلسفة الإسلامية لماجد فخري ص ١٧١ - ١٧٣).

فالعقل الفعال يعنى بعالم ما تحت فلك القمر أو عالم الكون والفساد. وفي «عيون المسائل» يعتبر الفارابي العقل الفعال هو «سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه وسبب وجود الأركان الأربعة (أي الماء والهواء والنار والتراب) بوساطة الأفلاك من وجه آخر» (عن تاريخ الفلسفة العربية لحنا الفاخوري وخلييل الجر ١١٨/٢). وهو آخر العقول المفارقة والسموية، وفي «المدينة الفاضلة» يذكر لنا أن المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل إذا حصلت معقولة بالفعل وهي تحتاج إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى أن يصيرها بالفعل والفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة» (تاريخ الفلسفة العربية د. جميل صليبا ص ١٦١).

ويخصص لنا ابن سينا فصلاً في «النجاة» لبيحث فيه «ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية والأجرام العلوية» يشرح فيه نظريته في العقول وترتيبها (ص ٣١٠ - ٣١٤) كما يخصص فصلاً آخر لبيحث فيه «الاستدلال بأحوال النفس الناطقة على وجود العقل الفعال وشرحه بوجه ما» (ص ٢٣١).

تعيّن العَرَضُ المعَيَّن هو الموضوع المتخصص باللواحق الجزئية فيمتنع أن تكون وحدته نوعية، إذ الواحد النوعي لا يتقرّر في الخارج فإذا لا بد من أن تكون علة تعينه شيئاً معيناً تعيناً شخصياً. وأما النفوس الناطقة فإن الأبدان كانت شرائط في حدوثها لأنها كانت في جوهريتها غنية عن تلك المواد ولهذا لم تنطبع فيها أصلاً وأما الأعراض فإنها كما احتاجت في حدوثها احتاجت في وجودها الحادث الذي هو تعينها إلى الموضوعات. فإذا مفارقتها عنها توجب انعدامها.

الفصل الثاني عشر في صحة قيام العَرَضُ بالعَرَضُ^(١)

المشهور امتناعه، لأن المعنى بقولنا إن (ج) حلّ في (ب) أن حصول (ج) في الحَيْثُ والحَيْزُ الذي حصل فيه (ب) ليس على سبيل الاستقلال بل على طريق التبع بحصول (ب) فيه فإن لم يكن لبّ حصول في ذلك الحيز على سبيل الاستقلال لم يكن جعل أحد الحصولين تبعاً للآخر أولى من العكس، فإما أن يقوم كل واحد منهما بالآخر وهو محال، أو لا يقوم واحد منهما بالآخر وهو الحق بل هما يحصلان في ذلك الحيز تبعاً لثالث فيكونان حاليّن في ذلك الثالث وذلك الثالث إن كان عَرَضاً عاد الكلام الأول وإن كان جوهرراً فهو المطلوب.

(١) «اتفق المتكلمون على امتناع قيام العَرَضُ بالعَرَضُ خلافاً للفلاسفة» (المحصل ص ١٦١) هكذا يقول الرازي في «المحصل» فلعله عاد عن رأيه في «المباحث».

أما حجج المتكلمين:

الأولى: أن قيام الصفة معناه تحيُّز الصفة تبعاً لتحيز الموصوف وهذا لا يتصور إلا في المتحيز، والعرض ليس بمتحيز، فلا يقوم به غيره.

الثانية: العرض المقوم به إن قام بعرض آخر عاد الكلام فيه وتسلسل، وإلا فجميع تلك الأعراض لا في محل. وقد عرفت بطلانه، وإن انتهت إلى الجوهر فالكل قائم به وهما ضعيفان... (المواقف ص ١٠٠).

راجع أيضاً (مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص ١٦، والشامل للجويني ص ١٩٧ - ٢٠٣، والمعتمد في أصول الدين لأبي يعلى ص ٣٦، والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ١٠٦/٥ - ١٠٨، وغيرها من الكتب الكلامية).

ونحن نقول الخلل فيما قالوه في تفسير الحُلُول بل الحق أن المعنى بالحلول أن يختص شيءٌ بشيءٍ بحيث يصير أحدهما منعوتاً بالآخر، وحينئذ يسمى الناعت حالاً والمنعوت مَحَلًّا فإن قالوا وما حقيقة ذلك الاختصاص؟ فنقول إنه لا طريق لنا إلى معرفة ماهية ذلك الاختصاص إلا بذكر هذا اللزوم وليس إذا لم يعرف حقيقة الشيء بمقوماته وجب نفي ذلك الشيء، فإن أكثر الأشياء إنما نعرفه باللوازم. ومما يحقق ما قلناه ما بيّنا أن الوجود زائد على الماهية ولا يمكن تفسير إتصاف الماهية بالوجود بما قالوه وأيضاً فلأن الموجودات قد توصف بالنعوت السلبية والإضافات مع أنه لا يمكن تفسير ذلك الإتصاف بما قالوه وأيضاً فلوجب الوجود نعوت سواء كانت حقيقية أو إضافية ولا يمكن تفسير ذلك الاتصاف بكون ذاته مؤثراً فيها، فإن المؤثرية حاصله له بالنسبة إلى العالم مع أنه غير موصوف بالعالم فبطل ما قالوه وإذا ثبت ذلك فنقول إنا إذا قدرنا عرضين يحصل بينهما من الاختصاص ما يصير أحدهما منعوتاً بالآخر مع امتناع اتصاف الجسم بذلك الآخر فعلمنا حينئذ أن أحد العرضين حالٌ في الآخر. مثاله أن البُطء وصف وجودي زائد على وجود الحركة فإنه سيظهر لك أن البُطء ليس لتخلل السُكنات بل هو كيفية زائدة على وجود الحركة ثم إن الجسم يمتنع أن يكون موصوفاً بالبُطء فإن الجسم الذي يكون في جسميته بطيئاً غير معقول، فإذا الموصوف بهذا البُطء هو الحركة لا الجسم وكذلك الأعراض الموجودة كل واحد منها موصوف بالوحدة وقد عرفت أنها عرض وهذه قاعدة شريفة عظيمة تبنى عليها أصول شريفة عظيمة فإن المخالفين يقدحون في إثبات الجواهر الغير الجسمانية بناء على هذه المقدمة وهي أنها إذا كانت موصوفة بالصفات والوصف يقتضي كون الموصوف متحيزاً لما ذكره فانتجوا مطلوبهم. ومن الناس من يثبت كون واجب الوجود جسماً بهذه المقدمة فلا بد من إمعان النظر فيها.

الفصل الثالث عشر في امتناع قيام العرض الواحد بالمحلين^(١)

جوز قَوْمٌ ذلك وبرهان بطلانه أنه لا يخلو إما أن يقال: العرض الواحد انقسم حتى وجد كل جزء منه في جزء من موضوعه وذلك مما لا نزاع فيه، أو يُقال الشيء الواحد بعينه موجود في كلا المحلين وهذا مُحال لأن البداهة حاكمة بأن الذي وجد في هذا المحل ليس هو الذي وجد في المحل الآخر ولأننا لو قدرنا أن يكون القائم بالمحلين عرضين لم يكن حال العرضين في الإثنينية إلا كحال العرض الواحد القائم بالمحلين فيؤدي إلى أن لا ينفصل

(١) ذكر لنا الإمام الرازي في «محصل أفكار المتقدمين...» أنهم «اتفقوا على أن العرض الواحد لا يحل في محلين إلا أبا هاشم فإنه قال: التأليف عرض واحد حال في محلين، ووافقنا على أنه يستحيل قيامه بأكثر من محلين، وجمع من قدماء الفلاسفة وزعموا أن الإضافة عرض واحد قائم بمحلين كالجوار والقرب» (ص ١٦٣). وقد علق عليه نصير الدين الطوسي بقوله: «يفهم من كون العرض الواحد حالاً في محلين معنيين: أحدهما أن العرض الواحد الحال في محل هو بعينه حال في الآخر. والثاني: أن العرض الواحد حال في مجموع شيئين صاراً باجتماعهما محلاً واحداً له. والأول باطل بما قاله، فإنه قاس العرض على الجسم الممتنع كونه في مكانين، ولو صح ذلك القيل يمتنع اجتماع عرضين في محل واحد قياساً على امتناع الجسمين في مكان واحد، لكن اجتماع الأعراض الكثيرة في محل واحد كالسواد والحركة والتأليف والحياة مما لا يدفعه أحد، والدليل على بطلانه أن العرض محتاج في وجوده إلى المحل الذي هو فيه ولو أمكن حلوله في محلين ثبت استغناء كل واحد منهما عن الآخر، فيكون محتاجاً إلى كل واحد منهما ومستغنياً عنه معاً وهو باطل. والثاني لم تقم حجة على امتناعه والفلاسفة يقولون بقيام العرض الواحد بمحل ينقسم إلى أجزاء كثيرة كالوحدة بالعشرة الواحدة، والتثليث مجموع الأضلاع المثلثة المحيطة بالسطح، والحياة بنية متجزئة إلى أعضاء.

وأبو هاشم إنما قال بقيام تأليف واحد بجوهريين لأن عدم انفكاك المؤلف عنهما دون المتجاورين يحتاج إلى علة ولو قام بكل واحد منهما ذلك للعلة يتعذر انفكاكهما، ولم يقل بقيامه بما فوق الاثنين لأن التأليف لو قام مثلاً بثلاثة جواهر ثم أزيل واحد منها من الاجتماع بالباقيين وجب انعدام التأليف لانعدام محله فلا يبقى الباقيان مؤلفين وذلك بخلاف ما عليه الوجود.

ويعود القول بامتناع قيام العرض الواحد إلى الأشعري نفسه (راجع مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري ص ١٦ و ٣٠ و ٢٠٣). راجع أيضاً: المواقف للإيجي ص ١٠٣ - ١٠٤ والفرق بين الفرق لعبد القاهر التميمي البغدادي ص ١٨٤ وكان ينسب القول بوجود العرض الواحد في أمكنة كثيرة ولو في أكثر من ألف مكان لا إلى أبي هاشم بل إلى أبيه (أبي علي الجبائي!).

الاثنان عن الواحد وهو مُحال . فإذا يمتنع قيام العرض الواحد بالمحلين . فإن قيل: هذا يبطل بالعدد فإنه عرض وهو عارض لأمور كثيرة وكذلك الكلية عارضة لأمور كثيرة فإن قلت: تلك المجموعات لها من حيث هي كذلك وحدة ثم تعرض لها باعتبار تلك الوحدة هذه العوارض فنقول: وتلك الوحدة إن عرّضت لها بعد عرّوض وحدةٍ أخرى يلزم التسلسل وإلا فالإشكال لازم الثاني: قالوا: المضافان أما أن يقوم بكل واحد منهما إضافة على حدة فحينئذ يكون كل واحدٍ منهما منقطعاً عن الثاني فلا بد بينهما من رابطة وما لم يتم بهما عرض واحد لم يكن الربط حاصلاً . فحل الأول أن لموضوعات الأعداد وحدة باعتبارها صارت موصوفة بتلك الصور العددية كما بينا فيما سلف . وأما الثاني فحله أن الرابط بينهما هو الوحدة النوعية وهي غير حالة في أحد الشخصين دون الآخر، فالمضافة مطلقاً أمر مشترك بين المضافين، وأما كون هذا مضافاً إلى ذلك فغير موجود في الآخر يؤكد أنه كوني قريباً لك مغاير لكونك قريباً لي فإن إضافتك بالنسبة إلي غير ثابتة لي وإلا لكنت أحياناً نفسي وأباً لنفسي وذلك محال وظهور هذا المعنى في المضافات المختلفة الطرفين أتم وأكمل .

الفصل الرابع عشر في أن الحال يجب أن ينقسم لانقسام المحلّ

احتج الشيخ^(١) على ذلك بأن قال الجسم ذو القوة البسيطة إما أن يكون

(١) هو الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، ولد سنة ٣٧٠ هـ / ٩٨٠ م . في قرية أفشنة بالقرب من بخارى، وانتقل منها إلى بخارى، أكمل العاشرة من عمره وقد أتى على حفظ القرآن وكثير من الأدب . . ثم تلقى الفلسفة والمنطق على يد أبي عبد الله الناطلي «المتفلسف» درس عليه كتاب «إيساغوجي» وكتاب اقليدس . ثم أخذ في قراءة الكتب الفلسفية لوحده، حتى أتى على علم الطب الذي رغب في تحصيله وبلغ فيه غاية الاتقان . وانفتحت عليه أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة وهو لم يتجاوز السادسة عشرة من عمره، ثم انكب على «ما بعد الطبيعة» . . . توفي والده وهو في الحادية والعشرين واضطربت الأمور في الدولة السامانية فرحل إلى كركانج، ثم إلى نسا ومنها إلى باورد ومنها إلى طوس ومنها إلى شقان، فسمتقان، فجاجرم، فجرجان، حيث أقام فيها ستين أو ثلاث سنوات اجتمع خلالها بأبي عبيد الجوزجاني - وهو =

القوة حاصلة في جسميته أو حاصلة في أطرافه مثل البياض والضوء، أولاً في جسميته ولا في أطرافه. فإن لم يكن في جسميته ولا في أطرافه فليس موجوداً فيه وإن كان في جسميته أو في أطرافه فأي جزء أخذته من الجسمية لم يخل إما أن توجد فيه القوة أو لا توجد، فإن لم توجد فذلك الجزء خال عن القوة فليس ذلك الجسم بكليته فيه تلك القوة بل تلك القوة في بعض من ذلك الجسم دون بعض. وهكذا الحال إذا كانت القوة في الأطراف المنقسمة، وإن كانت في طرف غير منقسم كالنقطة وجب أن لا توجد في الجسم الكروي لأن النقطة لا توجد إلا بعد الحركة التي هي بعد القوة التي هي في النقطة والشيء لا يتأخر عن نفسه وأيضاً ستعرف في علم النفس أن النقطة لا تكون حاملة لقوة ولا لصورة وإن وجد في كل واحد من أجزاء الجسم القوة

= الذي أتم سيرة ابن سينا الذي خطها بيده - ثم انتقل إلى الري، ومنها إلى قزوين، ومنها إلى همدان. . . حيث تقلد الوزارة، فتألب عليه العسكر. . . ولكن الأمير أنقذه وعاد إلى الوزارة ثانياً. وفيها بدأ كتابة «الشفاء» . . . ولكنه لم يلبث طويلاً حتى اضطربت الأمور وسافر من جديد إلى أصفهان: . . . وكان قد أصيب بمرض القولنج وهو مع الأمير علاء الدولة في بعض حروبه فحقن نفسه في يوم واحد ثماني مرات، حتى تقرحت بعض أمعائه. . . مما زاد في مرضه. . . حتى فارق الحياة سنة ٤٢٨ هـ.

له مؤلفات عظيمة في الطب والفلسفة. . . وكثير منها مطبوع ومتداول. فمنها: النجاة، والشفاء، والإشارات والتنبيهات، ومنطق المشركيين والمباحثات، والقانون في الطب. . . الخ.

راجع في ترجمته: عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة ٢/٢ - ٢٠، أنباء العلماء بأخبار الحكماء، للقفطي ص ٢٦٨ - ٢٧٨، وفيات الأعيان لابن خلكان ٢٤٢/٤ موسوعة الفلسفة للدكتور بدوي ٤٠/١ - ٦٧، الموسوعة الفلسفية المختصرة ترجمة فؤاد كامل وجلال العشري ص ١٢ - ١٤، تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري، خليل الجر ١٥٧/٢ - ٢٣٥، تاريخ الفلسفة الإسلامية للدكتور ماجد فخري ص ١٧٩ - ٢٢٢ تاريخ الفلسفة العربية للدكتور صليبا ٢٠٣ - ٢٨٠، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية للدكتور محمد عبد الرحمن مرجبا ص ٤٧٤ - ٥٧٨. النجوم الزاهرة ٢٥/٥، شذرات الذهب ٢٣٣/٣ - ٢٣٧، لسان الميزان ٢/٢٩١، إيضاح المكنون للبغدادي - ذيل كشف الظنون - ٥٥٥/٦، ٦٧٢. . . الخ. معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٤/٢٠ - ٢٣ الأعلام للزركلي العدد الخاص الذي صدر عن مجلة «التراث العربي» بمناسبة الذكرى الألفية لابن سينا (دمشق - ١٩٨١) وفيه فهرس وافية لمؤلفاته ومخطوطاتها. وقد كتبت عن ابن سينا كتب وأبحاث لا تحصى (راجع فهرس كحالة في معجم المؤلفين).

فإما أن تحصل تلك القوة بتمامها في كل واحد من تلك الأجزاء فيكون للحال الواحد محالاً كثيرة وقد أبطلناه، وأما أن يوجد في كل جزء من المحل جزءاً من الحال وذلك يقتضي انقسام الحال لانقسام المحل. ولا يعترض على هذه الحجة بالشكل حيث يقال الشُّكْلُ موجود بتمامه في الجسم ولا يُوجد الشُّكْلُ في أجزاء الجسم لأننا نقول أجزاء الشكل توجد في أجزاء الجسم ولكن أجزاء الشكل ليست مساوية لِكُلِّه في الماهية لأن للشكل فيها تركيباً ما فإن قيل من الأعراض ما لا ينقسم بانقسام محلّه كالوجود والوحدة والإضافة فلم لا يجوز أن يكون الأمر في سائرهما كذلك؟ واعلم أن الشيخ لما تمسك في إثبات تجرّد النفس الناطقة بقوله لو كان النفس جسماً لانقسم العلم المتعلق بالأموال التي لا تنقسم بسبب انقسام ذلك الجسم أورد بعض تلامذته عليه هذه المعارضات فأجاب عنها بجوابين. الأول: أن قال المعقول من حيث هو معقول لا يَنقسم إلا إلى أجزاء مختلفة فلا تحل الأجسام وإلا لانقسمت إلى أجزاء متشابهة وأما هذه الأعراض فليست معقولات الذوات بل لها أن تكون معقولةً وغير معقولة، فلا بأس بأن يعرض لها قبول الانقسام إلى أجزاء متشابهة^(١). الثاني قال في موضع آخر الأشياء التي تعرض للأجسام يستحيل أن تعرض لها من حيث لا تقبل القِسْمَةَ بل لو كان شيء مثلاً لا يقبل القسمة في نفسه ثم عرّض للجسم فإنه عند ذلك يُصَيِّرُهُ قابلاً للقسمة فالشيء من حيث هو في جسم لا يكون إلا بحيث ينقسم. والمعقول من حيث هو واحد معقول لا ينقسم فالشيء الواحد لا يكون في الجسم من حيث هو معقول. وزيف بعض المتأخرين كلا الجوابين فقال: أما الأول فقوله الصُّورة العقلية لما امتنع انقسامها إلى أجزاء متساوية الطبيعة امتنع حلُّها في الجسم فهل ورد النقص إلا عليه؟ فإن الوحدة لا تنقسم البتة لا إلى أجزاء مختلفة ولا إلى أجزاء متشابهة ومع ذلك حلت الجسم وقوله الوحدة والوجود والإضافة العارضة للأجسام ليست معقولة بل لها أن يكون معقولة وغير معقولة فأمكن

(١) راجع «النجاة» لابن سينا، فصل «تفصيل الكلام على تجرّد الجوهر الذي هو محل المعقولات» وفصل «أن تعقل القوة العقلية ليس بالألة الجسدية» (ص ٢١٣ - ٢٢٠) وكتاب «الإشارات والتنبيهات» له - نشرة سليمان دنيا - (٢/٣٧١ - ٣٧٦ و ٣٧٩ - ٣٨٧).

أن تقبل هذا الضرب من القسمة فهو من العجائب لأنه إنما أحال حلول المعقول في الجسم لوحده لا لمعقوليته إذ لو جعل المانع من الحلول نفس المعقولة لكان ذلك تعليلاً للشيء بنفسه وينزل هذا الكلام منزلة قوله: المعقول يمتنع حلوله في الجسم لأن المعقول يمتنع حلوله في الجسم ومعلوم أن هذه القضية ليست بيّنة بذاتها بل هي محتاجة إلى الوسيط، وذلك الوسيط هو الوحدة في المعقولة. ونحن لما بيّنا أن نفس الوحدة لا يمتنع حلولها في الجسم فكيف تكون الوحدة مانعة غيرها عن الحلول في الجسم؟.

وأما الجواب الثاني فقوله: كل ما يعرض للجسم فهو منقسم منقوض بالوحدة. وقوله: لو كان شيء ممتنع الانقسام في نفسه ثم عرض للجسم فإنه يصير منقسماً بانقسامه فنقول: هذا الكلام باطل لأن الشيء ممتنع الانقسام إذا عرض للجسم فإما أن تبقى حقيقته أو لا تبقى، فإن بقيت حقيقته استحال أن يعرض له الانقسام لأن ما بالذات يمتنع ارتفاعه لعروض عارض، وإن لم تبقى حقيقته فكيف يقال إن ذلك الشيء انقسم؟ وأيضاً فإن جاز أن يكون الشيء في نفسه مُستحيل الانقسام ثم إنه يصير منقسماً لصيرورته عارضاً للجسم فليجوز أيضاً في الصورة العقلية ذلك. والذي نقوله نحن في الجواب عن الوحدة: إن الوحدة لها أقسام كثيرة كما ذكرنا والموجود منها في الجسم هو الوحدة الاتصالية وهذه الوحدة الاتصالية مانعة من الانقسام بالفعل وغير مانعة من الانقسام بالوهم. فلا جرم ما دامت حاصلةً يمتنع حصول الانقسام بالفعل فإن قيل فلم لا يجوز أن تكون الصورة العقلية وإن استحال عليها الانقسام بالفعل إلا أنه يجوز عليها الانقسام الوهمي وحينئذ تكون جسمانية فنقول لأن القسمة الوهمية في الجسمية توجب حصول أجزاء متشابهة في الوحدة الاتصالية وذلك غير ممتنع. وأما الصورة العقلية فلو حلت الجسم لافترضت فيها بالوهم أجزاء متشابهة. وقد قامت الحجة في كتاب النفس على امتناع أن تكون للصورة العقلية أجزاء متشابهة. وأما الإضافة فليست هي من الأعراض السارية في الجسم ولو سلم وجودها فلا يلزم انقسامها.

وتحقيق ذلك إنما يتحقق بذكر^(١) إشكال آخر وهو أن النقطة عرض ولها

(١) في الأصل «يذكر» بالياء ولا يستقيم.

موضوع وذلك الموضوع إن كان متجزئاً^(١) وجب انقسام النقطة بانقسامه أو غير متجزئ^(٢) ولا بد وان ينتهي إلى المتجزئ، ويعود لزوم الإنقسام وأجيب عنه بأن اختصاص الأعراض بمحالتها قد يكون بالسريان وقد لا يكون بالسريان فالأول مثل اللون الساري في سطح الجسم فإن أي جزء فرضته من السطح افترض فيه جزء من اللون فمثل هذا يجب أن ينقسم بانقسام محله.

وأما الثاني فكاختصاص النقطة بالجسم فإنك إذا فرضت في الجسم انقساماً فإنه لا يفترض في أجزاء الجسم أجزاء من تلك النقطة فمثل هذا لا يوجب الانقسام، وهكذا الإضافات فإنك إذا فرضت قسمة في ذات الأب فإنه لا يفترض في كل واحد من نصفه نصف الأبوة فإذا الحق أن يقال: العرض الساري في المحل المنقسم يجب أن يكون منقسماً بقي أن يقال الإختصاص الذي يكون على وجه السريان أمر معقول فاذكروا حقيقة الإختصاص التي تكون بغير السريان. فنقول: فأما الإختصاص فمشاهد فإن نهاية الشيء مختصة بالشيء وعدم السريان أيضاً معلوم فلا يضرنا الجهل بكيفية ذلك الإختصاص في عرضنا وإن التزم ملتزم أن النقطة ليست أمراً وجودياً كان ذلك أولى له عند الاستدلال في مسألة النفس. ثم نقول في إن الحال هل يكون سبباً بقوام محله؟ اتفق المتأخرون عليه وسموا مثل هذا الحال صورة، ومثل هذا المحل هيولي وهو عندنا مُحال لأن الحال محتاج في وجوده إلى المحل فلو احتاج المحل في وجوده إلى الحال لزم الدور. لا يقال مثل هذا الحال لا يحتاج إلى المحل بل يتبع وجوده وجود شيء يصير محلاً له وموصوفاً به بعد صدوره عنه ثم إن سلمنا حاجة الحال إلى المحل لكن المحل يحتاج إلى الحال بعد حدوثه والحال يحتاج إلى المحل في حدوثه والمحل قبل حدوثه مُتقومٌ بحالٍ آخر فيلزم الدور. ثم إن سلمنا أن الصورة محتاجة إلى المادة بعد حدوثها ولكنها محتاجة إلى تلك المادة بعينها وتلك المادة بعينها غير

(١) في الأصل «متجزياً».

(٢) في الأصل «متجز».

محتاجة إلى تلك الصورة بعينها بل إلى مطلق الصورة فلما اختلفت الجهتان انقطع الدور لأننا نقول: أما عن الأول فيلزم أن لا يكون حدوثها عن العلة المفارقة موقوفاً على استعداد المادة وذلك قد مضى بطلانه. وعن الثاني فلأن الصورة لو لم تحتج إلى المادة إلا في حدوثها لما انطبعت بعد حدوثها في المادة كما في النفوس الناطقة. وعن الثالث فلأن تلك الصورة غير محتاجة إلى عين تلك المادة وإلا لامتنع حلول مثلها في غير تلك المادة فإذا حاجة كل واحد منهما إلى الآخر من حيث ماهيته لا من حيث شخصيته فلم تختلف الجهتان. وإذا قد تكلمنا في الأحكام الكلّية للجواهر والأعراض^(١) فلنختم الباب

(١) لم يذكر الرازي في أحكام الأعراض مسألة شهيرة، اهتم بها الأشاعرة قبله وهي مسألة: «أن العرض لا يبقى زمانين» قال صاحب «المواقف»: «ذهب الأشعري ومتبعوه إلى أن العرض لا يبقى زمانين فالأعراض حملتها على التقضي والتجدد، وتخصيص كل بوقته للقادر المختار، ووافقهم النظام والكعبي وقالت الفلاسفة ببقاء الأعراض. وقالوا ما لا يبقى يختص بإمكانه بوقته لا قبل ولا بعد...» ثم ذكر الحجج في ذلك (ص ١٠١ - ١٠٣). وقد تناول المسألة الإمام أبو الحسن الأشعري في «مقالات الإسلاميين» وذكر الخلاف فيها كالتالي:

- ١ - قال قائلون الأعراض كلها لا تبقى وقتين.. والقائل بهذا أحمد بن علي الشطوي وأبو القاسم البلخي ومحمد بن عبد الله بن مملك الأصبهاني.
 - ٢ - قول النظام: لا عرض إلا الحركات وأنه لا يجوز أن تبقى.
 - ٣ - قول أبي الهذيل العلاف: الأعراض منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى، والحركات كلها لا تبقى والسكون منه ما يبقى ومنه ما لا يبقى.
 - ٤ - قول محمد بن شبيب أن الحركات لا تبقى وكذلك السكون لا يبقى.
 - ٥ - قول محمد بن عبد الوهاب الجبائي: الحركات كلها لا تبقى والسكون على ضربين سكون الجماد - وهو الذي يبقى - وسكون الحيوان وهو لا يبقى.
 - ٦ - قول بعضهم في أن الحركة لا يجوز أن تبقى ولا يجوز أن تعاد.
 - ٧ - قول ضرار بن عمرو والحسين بن محمد النجار: إن الأعراض التي هي غير الأجسام يستحيل أن تبقى زمانين.
 - ٨ - قول بشر بن المعتمر السكون يبقى ولا يتقضى إلا بأن يخرج الساكن منه إلى حركة وكذلك السواد... وسائر الأعراض... (٤٦/٢ - ٤٨) نشره محمد محيي الدين عبد الحميد).
- وانظر أيضاً في هذه المسألة: (مجرد مقالات الأشعري ص ١٢ و ١٣ و ١٠٨ و ٢٣٠... وأصول الدين للبغدادي ص ٥٠ - ٥٢.. والفصل لابن حزم ١٠٦/٥ - ١٠٨. أما رأي الرازي في «المحصل» فلم يكن واضحاً فقد اكتفى بذكر حجج المجوزين والمانعين =

بأمر مشترك بينهما وهو أنه هل يجوز أن يكون الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا معاً أم لا؟ .

الفصل الخامس عشر في أن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون جوهرًا وعرضًا

جَوِّزَ قَوْمٌ ذَلِكَ وَاسْتَبَعَدَهُ الشَّيْخُ غَايَةَ الِاسْتِبْعَادِ . وَهَذَا الْبَحْثُ إِنَّمَا يَقَعُ فِي الْجَوَاهِرِ الصُّورِيَّةِ وَأَمَّا فِي الْجَوَاهِرِ الْمَفَارِقَةِ فَكَلًّا لِأَنَّ الَّذِي يَكُونُ قَائِمًا بِذَاتِهِ لَا يَصِيرُ مَحْتَاجًا إِلَى الْمَحَلِّ وَاحْتِجَ الشَّيْخُ عَلَى امْتِنَاعِ ذَلِكَ بِأَنَّ قَالَ : إِنَّا نَعْنِي بِالْجَوْهَرِ مَا لَا يَكُونُ مَتَعَلِّقًا بِالْوُجُودِ بِالْمَوْضُوعِ أَصْلًا وَنَعْنِي بِالْعَرَضِ مَا يَكُونُ مَتَعَلِّقًا بِالْوُجُودِ بِالْمَوْضُوعِ أَيِّ مَوْضُوعٍ كَانَ وَالشَّيْءُ الْوَاحِدُ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ غَنِيًّا عَنِ كُلِّ الْمَوْضُوعَاتِ وَمَعَ ذَلِكَ يَكُونُ لَهُ تَعَلُّقٌ بِشَيْءٍ مِنَ الْمَوْضُوعَاتِ فَإِذَا الشَّيْءُ الْوَاحِدُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ جَوْهَرًا وَعَرَضًا .

وَأَمَّا الْمَجُوزُونَ لِذَلِكَ فَقَدْ احْتَجُّوا بِأُمُورٍ ثَلَاثَةٍ : الْأُولَى أَنَّ فَضُولَ الْجَوَاهِرِ جَوَاهِرٌ . ثُمَّ إِنْ الْحُكَمَاءُ يَقُولُونَ لِلْفُضُولِ إِنَّهَا كَيْفِيَّاتٌ وَالْكَيْفِيَّاتُ أَعْرَاضٌ فَالْفُضُولُ مَعَ أَنَّهَا جَوَاهِرٌ أَعْرَاضٌ . الثَّانِي أَنَّ الْحَرَارَةَ جِزَاءٌ مِنَ الْحَارِ وَالْحَارُ جَوْهَرٌ فَالْحَرَارَةُ جِزَاءُ الْجَوْهَرِ وَجِزَاءُ الْجَوْهَرِ جَوْهَرٌ فَالْحَرَارَةُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَارِ مِنْ حَيْثُ هُوَ حَارٌ جَوْهَرٌ لَكِنَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْجِسْمِ الْقَابِلِ لَهَا عَرَضٌ فَهِيَ جَوْهَرٌ وَعَرَضٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَمْرَيْنِ : الثَّلَاثُ الْعَرَضُ فِي الْمَرْكَبِ كَجِزَاءٍ مِنْهُ كَالْبَيَاضِ فِي الْأَبْيَضِ وَكُلُّ مَا هُوَ فِي الشَّيْءِ كَجِزَاءٍ مِنْهُ لَمْ يَكُنْ عَرَضًا فِيهِ وَكُلُّ مَا لَا يَكُونُ عَرَضًا فِي الشَّيْءِ كَانَ جَوْهَرًا فِيهِ لَكِنَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْجِسْمِ الْقَابِلِ لَهُ عَرَضٌ فَالشَّيْءُ الْوَاحِدُ جَوْهَرٌ وَعَرَضٌ .

فَنَقُولُ أَمَّا الْأُولَى فَهُوَ رَكِيكٌ لِأَنَّ قَوْلَ الْكَيْفِيَّةِ عَلَى الْكَيْفِيَّةِ الَّتِي هِيَ مَقُولَةٌ وَعَلَى الْفُضُولِ بِاشْتِرَاكِ الْأَسْمِ . وَأَمَّا الثَّانِي فَضَعِيفٌ لِأَنَّ الْحَارَ عِبَارَةٌ عَنِ الشَّيْءِ ذِي الْحَرَارَةِ وَلَا يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِ ذَلِكَ الشَّيْءِ جَوْهَرًا أَنْ تَكُونَ الْحَرَارَةُ

= (ص ١٦٢ - ١٦٣) ولكنه في «المعالم» وهو من أواخر كتبه قال :
«الحق عندي أن الأعراض يجوز البقاء عليها» فخالف فيها الأشاعرة وذكر الحجة التي نقلها
في المحصل للمجوزين ذلك . . (معالم أصول الدين ص ٣٧) .

جوهرأ. وأما الثالث فنقول قولكم العَرَضُ في المركب كجزءٍ منه مُسَلَّمٌ وقولكم كل ما هو في شيء كجزء منه فلا يكون عرضاً فيه فليس كذلك على الإطلاق فإنه ليس من شرط كونه عرضاً أن يكون حصوله في جميع الأشياء حصول العرض في الموضوع حتى يلزم أنه إذا لم يكن في المركب كون العرض في الموضوع أن يصير جوهرأ، بل شرط الجوهر أن لا يكون في موضوع أصلاً. فالعرض وإن لم يكن وجوده في المركب وجود العرض في الموضوع إلا أنه بالنسبة إلى المحل وجوده في موضوع وذلك يكفي في حصول العرضية. فالحاصل أن شرط الجوهرية: البراءة عن كل الموضوعات، وأما العرضية فهي مما يتحقق لأجل التعلق بموضوع واحد فالعرض في المركب وإن لم تكن عرضيته حاصلة من هذا الوجه إلا أنه عرض لأجل تعلقه بالموضوع. هذا محصل كلام الخصمين ونحن نقول إن لأصحاب هذا المذهب أن يحتجوا على مذهبهم بما هو أحسن من كل ما قالوه هكذا إذا حل شيء في شيء فإنه يكون لذلك الحال اعتبار أنه في ذلك المحل واعتبار أنه في ذلك المجموع. مثلاً الحرارة لها اعتبار أنها في الحار واعتبار أنها في الجسم. فأما اعتبار كون الحرارة في الحار فظاهر أنه لا يوجب العرضية لأن الحرارة جزء من الحار ومن شرط العَرَضُ أن لا يكون جزءاً من الموضوع. وأما اعتبار كونها في المحل فلا يخلو إما أن يعقل محل يتقوم بما يحل فيه أو لا يعقل ذلك. والأول باطل لوجهين: الأول: هو أن الحال محتاج في وجوده إلى المحل فلو احتاج المحل في وجوده إلى الحال لزم الدور. الثاني: أن هيولي العناصر مُشتركة بين صورها على ما سيظهر فلو كان لوجود شيء من صور العناصر مدخل في تميم وجود الهيولي لزم ارتفاع الهيولي عند ارتفاع تلك الصورة فحينئذ لا تكون الهيولي مُشتركة. ومما يؤكد ذلك ويوضحه أنا نرى الحيوانية إذا عدت فإنه لا تعدم جسميته بدون تلك الحيوانية وأيضاً أنهم قالوا الحيوان مُركَّبٌ من الجنس والفصل والجنس هو الجسمية والفصل هو الصورة الحيوانية وقالوا الصورة الحيوانية مقومة لتلك الجسمية وهذا باطل لأن القوة الحيوانية حالة في تلك الجسمية عُروض العَرَضُ في محله فلو افتقرت تلك الجسمية إلى الصورة الحيوانية فقد دار الافتقار على نفسه وإذا ثبت ذلك

فكيف يعقل أن يقال إن تلك الجسمية كانت مُتَقَوِّمَةٌ بتلك الصورة الحيوانية؟
 فظهر مما قلنا امتناع تقوم شيء من المحال بشيء مما يحلّ فيها. فإذا كل حال
 فهو بالنسبة إلى محله عرض. فأما أن يقال إنه عرض مطلقاً حتى يكون هو
 بالنسبة إلى المركب عرضاً فحينئذ يبطل الفرق بين الصورة والعرض ويكون
 ذلك مخالفاً للإجماع المنعقد بين أهل العلم وأيضاً فلأن جوهر الشيء في
 اللغة عبارة عن أصله والعرض هو الذي يكون عارضاً ولا بد وأن يكون خارجاً
 ومعلوم أن الحرارة بالنسبة إلى الحار من حيث هو حار داخلة فيه فيصح أن
 يقال إنها داخلة في الجوهر الحار وهي بالنسبة إلى الجسم القابل لها غير
 داخلة فيه بل تكون خارجة عنه عارضة له فتكون عرضاً بالنسبة إليه. فظهر أن
 الشيء الواحد كيف يمكن أن يكون جوهرًا وعرضاً هذا ما يمكن أن يتمسك
 به أصحاب هذا المذهب والجواب عنه سيأتي في باب تعلق المادة بالصورة
 وبالله التوفيق.

هذا ما أردنا ذكره من خواص الجواهر والأعراض في هذه المقدمة وأما
 الجملتان فإحدهما مشتملة على بيان أحكام الجواهر والأخرى على بيان
 أحكام الأعراض ويجب تقديم الجملة المشتملة على أحكام الجواهر على
 الجملة المشتملة على أحكام الأعراض لتقدم الجواهر على الأعراض بالذات
 إلا أن المباحث الواقعة في أقسام الجواهر وأحكامها لما كان أكثرها لا يتقرر
 ولا يتضح إلا بأصول مقررة في أحكام الأعراض فلهذا العذر قدمنا أحكام
 الأعراض على أحكام الجواهر.

الجملة الأولى في أحكام الأعراض وفيها مقدمة وفنون خمسة

أما المقدمة ففي بيان عدد المقولات وهي عند الحكماء المعبرين
 عَشْرًا^(١) واحدة جوهر والتسع الباقية عرض وهي: الكم والكيف والمضاف

(١) يرجع القول بهذه المقولات إلى أرسطو - في حدود ما نعلم - وقد كانت عنده عشر مقولات
 ذكرها في كتبه. ولفظ «قأطيفورياس» يعني عند أرسطو الإضافة أو الإسناد. فعلى ذلك هي
 أمور مضافة أو مسندة أو مقولة أي هي محمولات أو بتعريف أدق - كما يقول يوسف كرم -
 هي معنى كلي يمكن أن يدخل محمولاً في قضية (تاريخ الفلسفة اليونانية - يوسف كرم
 ص ١٢٠) وتسمى أحياناً بالأجناس العليا. وفي منطق أرسطو: «الألفاظ المفردة التي تدل =

= على معان مفردة هي ضرورة دالة على واحد من عشرة أشياء - إما على جوهر وإما على كم وإما على كيف، وإما على إضافة، وإما على أين، وإما على متى، وإما على وضع - أو موضوع - وإما على له - أو أن يكون له - وإما على أن يفعل، وإما على أن يفعل» (منطق أرسطو - كتاب المقولات نقل إسحق بن حنين ج ١/ ص ٣٥ - وتلخيص المقولات لابن رشد ص ٨٢).

وقد لخص ابن سينا هذه المقولات تلخيصاً جيداً في «عيون الحكمة». فقال: «كل لفظ مفرد يدل على شيء من الموجودات فإما أن يدل على جوهر وهو ما ليس وجوده موصوف به قائم بنفسه مثل: إنسان وخشبة؛

- وإما أن يدل على كمية: وهو ما لذاته يحتمل المساواة بالتطبيق أو التفاوت فيه، إما تطبيقاً متصلاً في الوهم - مثل الخط والسطح والعمق والزمان، وإما منفصلاً كالعدد! - وإما على كيفية: وهو كل هيئة غير الكمية مستقرة لا نسبة فيها، مثل البياض والصحة والقوة والشكل.

- وإما على إضافة كالنبوة والأبوة.

- وإما على أين كالكون في السوق والبيت؛

- وإما على متى كالكون فيما مضى أو فيما يستقبل أو في زمان بعينه؛

- وإما على الوضع، ككل هيئة للكل من جهة أجزائه كالقعود والقيام والركوع؛

- وإما على الملك والجدّة: كالتلبس والتسلح، (حاشية ص ١٢٢).

- وإما على أن يفعل شيء؛ مثل ما يقال: هوذا يقطع، هوذا يحرق؛

- وإما على أن يفعل شيء؛ كما يقال: هوذا ينقطع، هوذا يحترق، وهذه هي المقولات العشرة» (راجع عدد التراث العربي المذكور وموسوعة الفلسفة للدكتور بدوي ٤٥٨/١ - ٤٥٩).

وقد نظم هذه المقولات بعضهم في بيتين:

زيدٌ، الطويل، الأزرق، ابن مالك في داره، بالأمس، كان متكي
بيده سيفٌ، لواء، فالتوى فهذه عشر مقولات سوا

وقد بقيت لوحة المقولات هذه سائدة حتى جاء إما نويل كمنط بلوحة جديدة، في القرن الثامن عشر. أما عن وجه الحصر في هذه العشر فقد انتقده البعض كالأبيجي، فقال لم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه، وعمدتهم الاستقراء» (المواقف ٩٧).

ولكن حاول أن يلتمس لها البعض تعليلاً كالقديس توما الأكويني في شرحه على ما بعد الطبيعة (راجع تاريخ الفلسفة اليونانية - كرم ص ١٢١).

وقد هاجم المتكلمون المقولات منذ وقت مبكر مهاجمة شديدة وأدت هذه المهاجمة - من وجهة نظر ميتافيزيقية - إلى أن نشأت في العالم الإسلامي مشكلة لم يبحثها صاحب الأورجانون ولا الشراح من بعده وهي: هل هذه المقولات منطقية أم ميتافيزيقية. واتخذ الإسلاميون تجاه هذا مواقف مختلفة:

١ - فابن رشد - وهو يمثل إلى أكبر حد الاتجاه الأرسططالسي - اعتبر المقولات من منطق أرسطو وعالجها على هذا الأساس.

بالتواطؤ لا بالتشكيك فإنه لو كان بالتشكيك كما في مقولة الأين لم يكن جنساً فلأن الأين منه ما هو أول ككون الماء في الكوز ومنه ما هو ثانٍ ككون الرُّجُل في البيت. الرابع إذا بيَّنا أن الأمر الثبوتي مقول بالتواطؤ فلا بد وأن نبين أنه من الذاتيات لا من العرَضيات إذ لو جَوَّزنا أن تكون الكيفية مقولةً على الأقسام الأربعة التي جعلت أنواعاً لها قولُ اللازم لا قول المقومات لم تكن الكيفية جنساً بل ربما كان كل واحد من الأقسام التي تحتها جنساً عالياً حتى يكون أحد الأجناس العالية هو الذي يسمى بالإنفعاليات والإنفعالات والآخر هو الذي يسمى بالحالات والمَلَكات وحينئذُ تزيد المقولات على العشر. الخامس أن نبين أن ذلك المشترك المتواطىء الثبوتي المقوم كمال المشترك بين الأنواع كالحيوان لأنواعه لا كالحساس أو المتحرك فهذه المباحث الخمسة لا بد من تحقيقها حتى يمكن الحكم بأن هذه العشر أجناس عالية.

البحث الثاني في أن هذه العشر أجناس عالية ولا يمكن بيان ذلك إلا إذا بيَّنا أن هذه العشر لا يوجد اثنان منها داخلين تحت جنسٍ ولم نجد في كلام المتقدمين برهاناً على تصحيح هذه الدعوى بل الشيخ حكى أن من الناس من زعم أن الفعل والانفعال هما نفس الكيفية مثل أن التسخين والتسخن هما نفس السخونة وهذا باطل لأن التسخين لو كان هو السخونة لكان كل مسخن متسخناً فكانت الحركة مُتسخنة هذا خلف. وأما التسخن فهو عبارة عن طلب السُّخونة وطلب السخونة غير نفس السخونة لاستحالة كون الشيء طلباً لنفسه.

ومن الناس من جعل المقولات أربعاً: الجوهر والكم والكيف والنسبة^(١)

(١) ردُّ الرواقيون المقولات إلى أربعة: الكيف، والجوهر والإضافة والوضع. أما أفلوطين فإنه عرض في الفصل السابع من التاسوعات نظريته في المقولات. والمقولات لديه تنقسم إلى قسمين:

الأول: خمسة تعتبر مقولات العالم المعقول وهي: الجوهر، والسكون والحركة والموافقة والمخالفة.

والثاني: مقولات العالم المحسوس وهي الجوهر والإضافة والكيف والحركة والكم.. =

وجعل النسبة جنساً للست الباقية ومنهم من أخرج الوضع عن النسبة فإنه ليس هو نفس النسبة فإنه عَرَض يحصل بسبب ما بين أجزائه من النِسْب وأدخل الخمسة الباقية تحت النسبة. والشيخ لم يذكر هذا المذهب فضلاً عن أن يبطله مع أنه مختلٌ جداً ومنهم من جعل المضاف جنساً للست الباقية والشيخ أبطل ذلك بأن قال: المضاف الحقيقي لا يُحْمَل على شيء من المَقُولات الأخرى حَمَل الجنس ولكن يُوجَد في كل واحدة منها بأن يعرض له فإن الشيء متى كانت له نسبة إلى شيء فإنه يصير بها مضافاً إليه من غير أن يصير المضاف جنساً له فإن كونَ زيد في الدار هي النسبة التي هو بها عين وهذه النسبة ليست إضافة بل أيناً، ثم إذا اعتبرت التكرير وجدت الموصوف بالأين يعرض له من حيث هو ذو أين أن يصيرَ مقولَ الماهية بالقياس إلى ما هو فيه من حيث هو مَحْوِيٌّ وذلك حاوٍ لا من حيث هو أين فقط بل من حيث هو مَحْوِيٌّ حاوٍه فإذا اعتبرته من هذه الجهة وجدته قد عرضت له الإضافة كالبياض فإنه من حيث هو بياض ليس مضافاً بل كيف وهو مضاف من حيث هو الذي البياض فإن ماهيته مقولة بالقياس إلى ذي البياض لا ماهية أنه بياض بل ماهيته أنه الأبيض. وكذلك كون الشيء في مكان ليس هو نفس كون ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره بل هو موضوع لذلك من حيث تصير النسبة شاملةً للطرفين للحاوي والمحوي. وهذا معنى ما يقولون إن النسبة تكون لطرف واحد والإضافة تكون للطرفين فإنك إذا أخذت السَّقْف مُستَقراً على الحائط وجدت النسبة من جهة السَّقْف المستقر وأما جانب الحائط فلا نسبة فيه إلى شيء من حيث هو حائط وأما إذا أخذت النسبة من حيث أن السَّقْف مستقرٌ على مُستَقَرٍّ عليه والحائط مستقرٌ عليه لمستقرٌ انعكست النسبة وصلحت لأن تكون إضافة لكل نسبة لا تؤخذ في الطرفين جميعاً من حيث هي نسبة فهي نسبة غير إضافية وكل نسبة يُؤخذ الطرفان فيها من حيث النسبة فهي إضافية فذوات

= ويرد أفلوطين المقولات الثلاثة الأخيرة إلى الإضافة فمقولات العالم الحسي لديه هي الجوهر والإضافة. . (مناهج البحث عند مفكري الإسلام للدكتور علي سامي النشار ص ٥١).
وهكذا فإن المقولات الأربع والخمس التي ذكرها الرازي هنا تقترب من مقولات الرواقين ومن مقولات أفلوطين - والنسبة: هي الإضافة - .

الأمر تكون منسوبة فإن أخذت مع النسبة من حيث هي نسبة صارة مضافة هذا ما قاله الشيخ .

البحث الثالث في أنه لا مقولة خارجة عن هذه العشر واحتج الشيخ على ذلك بأن قالَ إنا بيِّنا أنحصار الممكنات في الجواهر والأعراض فإذا بيِّنا انحصار الأعراض في التسع الباقية فقد حصل المطلوب . والذي يدل عليه هو أن العرض إما أن يحتاج تصوره إلى تصور شيء خارج عن موضوعه أو لا يحتاج ، فإن كان لا يحتاج فإما أن يكون حصوله بسبب حصول نسبة بين أجزائه أو لا يكون كذلك فالأول هو «الوضع» والثاني لا يخلو إما أن يوجب ذلك العرض استعداد قبول الانقسام أو لا يوجب . فالأول هو «الكَم» والثاني هو «الكَيْف» فإنا لا نعني بالكيف إلا العرض الذي لا يحتاج تصوره إلى تصور شيء خارج عن موضوعه ولا يقتضي وقوع نسبة ولا قسمة في حامله ، وأما العرض الذي يحتاج تصوره إلى تصور شيء خارج عن موضوعه فلا بد وأن تكون له نسبة إلى ذلك الخارج . فتلك النسبة إما أن تكون بحيث تكون لذلك الخارج أيضاً نسبة إليه وهذا هو «المُضاف» وإما أن تكون النسبة لا تقتضي ذلك فنقول تلك النسبة إما أن تكون إلى الجواهر وإما إلى الأعراض لا جائز أن تكون إلى الجواهر فإنها لأنفسها لا تستحق أن يجعل لها أو إليها نسبة بل إنما تستحق لأمرٍ وأحوالٍ تختص بها فإذاً تلك النسبة إنما تكون إلى الأعراض فتلك الأعراض إما أن تكون من أعراض النسب أو لا تكون فإن كانت كانت النسبة بالحقيقة إلى الأعراض الغير النسبية فإن النسبة إلى النسبة تتأدى في آخرها إلى شيء غير نسبي حتى لا تتسلسل فتكون النسبة بالحقيقة إنما هي إلى أعراض غير نسبية فتكون إما إلى كمية أو كيفية أو وضع ثم إن الأشياء لا تنسب إلى الكيفيات كيف اتفقت بل إن نسبت إليها فذلك بأن يجعل جوهر مُتَكَمِّمٍ مقدراً لجوهر آخر وإنما يقدر ذلك الآخر إما بمقدار ذاته أو بمقدار صِفةٍ من صفاته وقد دلَّ الدليلُ على أنه ليس لشيء من صفات الجسم مقداراً غير مقدار الجسم إلا للحركة فإن كان الجسم المقدر غيره بمقدار ذاته فذلك بأن يكون حاوياً له أو محوياً فيه وإن كان يقدر غيره بمقدار

حركته فذلك هو التقدير بالزمان فإذا النسبة إلى الكم إما أن تكون نسبة إلى الحاوي وإما أن تكون نسبة إلى الزمان. فإن كانت نسبة إلى الحاوي فإما أن تكون نسبة إلى الحاوي الذي لا ينتقل بانتقاله وهو «الآين» أو إلى الذي ينتقل بانتقاله وهو «الملك». وأما النسبة إلى الزمان فهي «المتى». فثبت أن المقولات المتشعبة من النسبة إلى الكم هي الآين والملك والمتى. وأما النسبة إلى الكيف فاعلم أنه ليس كل كيفية تجعل الجوهر منسوباً إلى جوهر آخر بل كيفية تكون لنسبتها أثر من هذا في ذاك ومن ذاك في هذا وإذا كان كذلك فحال الذي يتكون فيه الكيفية هو مقولة «أن يفعل» وحال الذي يتكون منه الكيفية هو مقولة «أن يفعل». فهذا ما تكلفه الشيخ^(١) في بيان هذا الحصر مع اعترافه برداءته وضعفه.

فإن قيل ها هنا أمور خارجة عن هذه العشر كالوحدة والنقطة والآن وكذلك نفس الوجود والشئئية وبالجملة الاعتبارات العامة. وأيضاً فلأن المفهوم من الأبيض شيء ماله البياض وفهم هذا المعنى لا يتوقف على فهم كونه جوهرًا لأننا لا نمنع أن يكون الشيء ذو البياض عرضاً وإذا كان كذلك لم يكن مفهوم الأبيض داخلاً تحت جنس الجوهر وهو غير داخل أيضاً تحت مقولة الكيف لأن الداخلة تحت الكيف هو البياض وليس كلامنا فيه بل الكلام في مفهوم الأبيض، وظاهر عدم دخوله تحت سائر المقولات. فإذا مفهوم

(١) لا بد من الإشارة إلى تأثر القديس توما الأكويني بهذا التعليل «السبوي لمحاولة وضع المقولات في ترتيب منطقي. ذلك أن المحمول عنده نسبتته إلى الموضوع على ثلاثة أوجه:

١ - إما أن يكون المحمول هو الموضوع - الجوهر -.

٢ - وإما أن يؤخذ من ذات الموضوع، فيكون المحمول صفة للموضوع وهذه الصفة إما أن تكون لازمة للموضوع من مادته: «الكم»!

أو من صورته وهو «الكيف»؛
أو بالإضافة إلى آخر «الإضافة».

٣ - المحمول خارج عن الموضوع بالمرّة وهو إما «ملك» وإما مقاس، والمقاس إما «زمان» وإما مكان؛ والمكان إما «آين» غير ملحوظ فيه ترتيب أجزاء الجوهر في المكان وإما «وضع» ملحوظ فيه ذلك.

ثم الخارج بعض الشيء إما أن يكون الموضوع مبدأ له وهذا هو «الفعل» وإما أن يكون نهاية وهذا هو «الإنفعال» (تاريخ الفلسفة اليونانية - كرم ص ١٢١).

الأبيض خارج عن المقولات العشر وهكذا القول في جميع المفهومات من
الأسامي المشتقة وأيضاً فالحركة خارجة عن المقولات العشر وأيضاً فالأعدام
مثل العمى والجهل خارجة عنها.

والجواب أما «الآن» فغير وارد لأن ذلك مما لم يوجد بالفعل أصلاً على
ما نُبِّئنه وكلامنا في الأمور الوجودية وأما «الوحدة» و«النقطة» فلقائل أن يقول
إنها داخلية في مقولة «الكيف» لأنها أعراض لا يتوقف تصورُها على تصورَ
شيءٍ خارج عن حاملها ولا تقتضي قسمة ولا نسبة في أجزاء حاملها. والشيخ
لم يتعرض لإبطال هذا الوجه بل حكى عن بعضهم إدخالها في «الكَم» ثم
أبطل ذلك بأن الكَم هو الذي يقبل لذاته المساواة واللامساواة وذلك مما لا
يصدق حمله على الوحدة والنقطة. وحكى عن قوم أنهم أبطلوا دخول الوحدة
والنقطة في الكَم بأن قالوا هما مبدآن للكَم لأن الوحدة مبدأ للكَم المنفصل
والنقطة مبدأ للكَم المتصل والمبدأ يكون خارجاً عن ذي المبدأ وإلا لكان مبدأ
لِنَفْسِهِ ثم أبطل هذا القسم بأن قال الوحدة ليست مبدأ للكَم المطلق بل للكَم
الْمُنْفَصِل والنقطة أن ثبتت مبدئيتها فهي أيضاً ليست مبدأ إلا للكَم المتصل
وإذا كان كذلك فمن أدخلها في الكَم وجعلها مبدأ لبعض أنواع الكَم لا يلزمه
جعل الشيء مبدأ لنفسه. وحكى عن قوم آخرين إنهم يدخلونها تحت مقولات
كثيرة بحسب اعتبارات مختلفة فيقولون إن النقطة من حيث هي طرف من
المضاف وهي من حيث أنها ماهية ما فهي من «الكيف» وذلك باطل لأن
الماهية إذا تقومت بأحد الجنسين امتنع تقومها بما ليس من ذلك الجنس. ثم
إن الشيخ جَوَزُ خُرُوجِ هذه الأمور عن المقولات العشر وزَعَمَ أن ذلك لا
يناقض عَشْرِيَةَ المقولات لأنها إنما ادَّعينا عَشْرِيَةَ الأجناس العالية ومن الجائز أن
تكون هذه الأمور وإن كانت خارجة عن الأجناس العشرة إلا أنها لا تكون
أجناساً بل تكون أنواعاً وأشخاصاً وذلك مما لا يقدر في دعوانا في عَشْرِيَةَ
الأجناس. كما أن إنساناً إذا ادَّعى أن المُدُنَ عَشْرَةَ فإذا وجدت أقوامٌ بَدَأَ غير
متمدنين لم يكن ذلك قادحاً في دعوى عَشْرِيَةَ المدن. ولقائل أن يقول لما
سَلَّمْتُمْ أن هذه الأمور غير مندرجة تحت هذه العشر وجب عليكم أن تقيموا

البرهان على أنها ليست طبائع جنسية فإنكم قبل إقامة البرهان على ذلك تجوزون كونها أجناساً وذلك يمنع الجزم بعشرية الأجناس العالية والتعويل على الحصر المذكور غير مستقيم لأنكم إذا سلمتم خروج هذه الأمور عن الأجناس فقد التزمت فساد ذلك الحصر. وأما مفهومات الأسامي المشتقة فالحق أنها خارجة عن المقولات العشر. ولكن ذلك لا يقدر في دعوانا لانا إنما جعلناها أجناساً للماهيات التي تكون لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والإنسان والفرس وكون الشيء ذا بياض ليس كذلك فإن كون الشيء ذا بياض لا يجعل الشيء مُحصلاً للماهية مثل أن كون الحيوان ذا نُطقٍ يجعله مُحصلاً بالفعل، وأما الحركة فالحق أنها نفس مقولة «أن يفعل» وأما الأعدام كالعُمى والجهل فخارجة لأن الكلام في الأمور الوجودية لا في الأمور العدمية^(١).

(١) في رأيي أن «المقولات العشر» تتصل بمبدأين في تصنيفها:

١ - نظرية أرسطو الميتافيزيقية للوجود.

٢ - اللغة اليونانية.

ولهذا جاءت المقولات إلى الفكر الإسلامي عبر الترجمة، فالتزم الفلاسفة بعدها. ولو جاز لنا أن نطرح نظرية جديدة في المقولات يجب أن نراعي هذين المبدأين: البيان العربي، والنسق العقائدي الإسلامي.

ولا بد من لفت النظر إلى أسلوب الإستفهام في اللغة العربية الذي يمثل «المطالب» العقلية للتصور والتصديق على رأي المناطق. فلعلنا يمكننا أن نضع لوحة للمقولات تختلف بعض الشيء عن لوحة أرسطو وتتفق مع أسلوب العرب في الفهم والاستفهام.

فالعرب يستفهمون عن المكان بـ (أين)، وعن الزمان بـ (متى - وأيان للمستقبل -)، وعن السبب والحكمة والتعليل بـ (لِمَ)، وعن الكم والعدد بـ (كَمْ) وعن الكيف أو الحالة بـ (كيف) وعن الذات في غير العاقل بـ (ما)، وفي العاقل أو العالم بـ (مَنْ) - وفي هذه معنى الفردية المتميزة، وعن المُلْك بـ (لِمَن) - وفيها معنى أن التملك لا يكون لغير العاقل أو العالم -، وعن التمييز بين شيئين أو وصفين بـ (أَي - المشددة وأم)، وعن النسبة التصديقية (بالهمزة وهل). والذي يبدو أنها تصب جميعها بعيداً عن مفهوم الوجود والجوهر والشيء في ذاته. هذا وإن لم تكن هذه الأسماء الاستفهامية - خلا همزة - خاصة بالاستفهام فقد تستعمل في غيره كالتسوية والأفكار والتوبيخ والتقرير والأمر والتعجب... الخ.

وليس الخلاف على نفس تسمية بعض المقولات كالأين والمتى والكم والكيف بل الخلاف في معانيها والتي تدخل فيها كما ذكرنا، المفاهيم الميتافيزيقية. ولذا بعد تعداد هذه المقولات العشر ينبغي أن يراعى في تفسيرها البيان العربي قبل الإسلام وحين نزوله على الأخص. وهي مسألة تخرج بنا عن إطار «المباحث المشرقية»!

البحث الرابع في كيفية انقسام هذه المقولات إلى أنواعها

أعلم أنا إذا سلّمنا جنسية هذه العُشر فلا ندري هل تقسيمنا إياها إلى أقسامها بالفصول أو بالعوارض^(١)؟ وبتقدير أن يكون بالعوارض فهل التقسيم بتلك العوارض يكون مطابقاً للتقسيم بالفصول أو مخالفاً له؟ مثال الأول تقسيم الحيوان بقابل العِلْم وغير قابلِه فإنه مُطابق لتقسيمه بالناطق وغير الناطق مثال الثاني تقسيم الحيوان بالذكور والأنثى فإنه غير مطابق للتقسيم بالناطق وغير الناطق، بل هو مُداخلٌ له، وبتقدير أن يكون تقسيمنا هذه المقولات واقعاً على هذا الوجه الأخير لم تكن تلك الأقسام أنواعاً لما فوقها ولا أجناساً لما تحتها بل كانت مقولةً على ما تحتها قول الذكور والأنثى. فهذه جملة المباحث التي يحتاج إلى تحقيقها في أول المقولات والله وليُّ الخير والتوفيق.

(١) الفصول قد سبق الإشارة إليها، وأما العوارض - جمع عارض - والمقصود به هنا العَرَض العام. وهو كما يقول ابن سينا في النجاة: «كل كلي مفرد عرضي أي غير ذاتي يشترك في معناه كثيرون. كالبياض للثلج» (ص ٤٩) وهو أحد الكليات الخمس، راجع معيار العلم ص ١٠٧ والمبين ص ٣٢٠ والتعريفات ١٩٣ والتقريب ص ١٣٢ . . . الخ.

الفن الأول في الكَمّ وفيه أربعة وعشرون فصلاً

الفصل الأول في الفرق بين المقدار والجسمية

وذلك من وجوه ستة؛ أربعة منها مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزأ^(١).

الأول أن الجسم الواحد قد تتوارد عليه المقادير المختلفة مع بقاء جسيمته المخصوصة مثل ما إذا أخذت شمعة فشكلتها بأشكال مختلفة فتارة يصير طولها أزيد من عمقها وتارة بالعكس مع أن ذاتها في حدّ جسيمتها باقية وذلك يقتضي كون تلك المقادير زائدة على جسيمتها وهذا بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزأ^(٢) لأنه لو ثبت ذلك لكان ذلك التغيّر عائداً إلى اختلاف حال الأجزاء في تركيبها فإن قيل الجسم الكروي إذا يكعب فإن أبعاده لم تتغير إذ هو مساوٍ لما كان أولاً في المساحة فنقول إنك ستعلم أن المساوي يقال لما هو مساوٍ بالفعل ويقال لما هو مساوٍ بالقوة وإن أمثال هذه الأشكال لا مساواة لها بالحقيقة إلا بالقوة والذي بالقوة ليس بموجود بعد.

الثاني أن الأجسام مشتركة في مفهوم الجسمية مختلفة في المقادير

(١) في الاصل «يتجزى» وقد جرينا على كتابتها «يتجزأ» في كل موضع وردت فيه بعدها.
(٢) «الجزء الذي لا يتجزأ» مسألة شغلت المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين؛ ولها جذور في الفلسفة اليونانية، وسيأتي الرازي على بحثها في الجزء الثاني من «المباحث» فانظره. ونفاه «الجزء الذي لا يتجزأ» هم الحكماء.

والجزء الذي لا يتجزأ باطل حتى يقال إن ذلك عائدٌ إلى كثرة ما فيها من الأجزاء وقلّتها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم أن تكون مقادير الأجسام زائدة على جسميتها وهذا الوجه لا يحتاج فيه إلى تعاقب المقادير على الجسم الواحد وأما الوجه الأول فقد كان يحتاج فيه إلى ذلك.

ولقائل أن يقول كما أن الأجسام مشتركة في أصل الجسمية فهي مشتركة أيضاً في أصل كونها مُتَكَمِّمة متقدّرة فإن كان اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في أصل الجسمية يوجب أن تكون مقاديرها أعراضاً زائدة على جسميتها لزم أن يكون اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في أصل المُتَقَدِّرِية والمُتَكَمِّمِية يوجب أن تكون مقاديرها المخصوصة أعراضاً زائدة على مُتَكَمِّمِيتها ومُتَقَدِّرِيتها حتى يكون المقدار المشترك عرضاً والمقدار المخصوص عرضاً آخر، ولكن ذلك محال لأننا إن فرضنا أن يكون الأمر كذلك فتلك المقادير المخصوصة في أنفسها مشتركة أيضاً في أصل المقدارية فيلزم أن يكون هناك مقدار آخر مشترك ويلزم منه التسلسل، وإذا كان ما به الاشتراك موجوداً وما به الامتياز موجوداً آخر فيكون المقدار المخصوص مُركباً من مقدارين أحدهما مُشترك والآخر مَخصوص ثم الكلام في هذا المخصوص الثاني كما في الأول فيلزم منه التسلسل أيضاً فثبت أنه لا يلزم من اشتراك الأجسام في أصل المقدار واختلافها في المقادير الخاصة أن يكون أصل المقدار موجوداً مغايراً للمقدار المخصوص. وإذا جاز ذلك جاز أن تكون الأجسام مشتركة في الجسمية وتممايزة في مقاديرها المخصوصة وإن لم يكن المقدار موجوداً مغايراً للجسمية.

الثالث أن الأجسام صَحَّ أن يكون بعضها مُقَدَّرًا للبعض ومُتَقَدَّرًا به والمقدَّر إما أن يكون واجباً فيه أن يكون مساوياً للمتقدَّر وإما أن لا يكون واجباً ومحال أن تكون المساواة واجبة لأنه ربّما كان الأصغر مقدَّراً لما هو أكبر منه، فإذا المقدَّر صحَّ أن يكون مخالفاً لبعض ما يتقدر به وليست تلك المتقدِّرية بنفس الجسمية التي يستحيل أن يخالف جسم فيها جسماً فتلك المتقدِّرية إنما تكون بأمر زائد على الجسمية، والجزء الذي لا يتجزأ باطل

فلا يرجع ذلك إلى كثرة الأجزاء فهو بما ذكرناه والاعتراض المذكور متوجه عليه .

الرابع أن الجسم يسخن فيزداد حجمه من غير انضمام شيء إليه ولا وقوع خلاء بين أجزائه لاستحالة الخلاء ويبرد فيصغر حجمه من غير انتقاص شيء من أجزائه أو زوال خلاء كان قبل ذلك وذلك الجسم في حد جسميته محفوظ والجسم المحفوظ مغاير لهذه الأمور المتبدلة وهذه الحجة مبنية أيضاً على نفي الجزء الذي لا يتجزأ لأنها مبنية على القول بصحة التخلخل والتكاثف الذي لا يمكن إثباته إلا بنفي الجزء الذي لا يتجزأ فإننا لو قدرنا تركيب الجسم من أجزاء لا تتجزأ فيستحيل أن يتزايد في مقداره إلا إذا تزايد كل واحد من تلك الأجزاء في مقداره كان كل واحد منها قابلاً للقسمة بعد ازدياده فيكون الجزء الذي لا يتجزأ منقسماً هذا خلف ولقائل أن يقول لم قلت إن الجسم إذا عظم مقداره فإن تلك الجسمية بعينها باقية فإنه من الجائز أن لا يحصل ذلك العظم إلا عند تفرق اتصاله وذلك التفرق عندكم يوجب زوال تلك الجسمية ومع هذا الاحتمال لا يصح التعويل عليه .

الخامس أن وجود السطح في الجسم من توابع المادة ومن الأعراض المتعلقة بها على ما سنقيم البرهان عليه وتابع المادة لا يكون نفس الجسمية المقومة للمادة المتقدمة عليها بالعلية فإذا السطح مغاير للجسمية وإذا ثبت ذلك في السطح فهو في الخط الذي هو عارض من عوارض السطح أولى .

السادس الخط والسطح غير داخلين في مفهوم الجسمية فيكونان موجودين زائدين على ما به يكون الجسم جسماً وبيانه أن الجسم يصح أن يعقل مع الذهول عن كونه متناهيًا ولو كان ذلك داخلاً في مفهومه لكان من تصور جسماً غير متناه كان متصوِّراً جسماً لا جسماً وهذا محال فثبت أن الجسمية وإن امتنع انفكاكها عن السطح في الوجود الخارجي إلا أنه يصح انفكاكها عنه في الوجود الذهني ، وأما الخط فإنه يصح خلو الجسمية عنه في الوجود لأن الكرة لا يجب أن يكون فيها خط بالفعل ولا يتعين فيها محور

ولا منطقة ما لم تتحرك وليس من شرط الكُرة في أن تصير جسماً أن تكون متحركة وأيضاً فبتقدير استحالة انفكاك الجسم عن الحركة فإن الجسم متقدم عليها بالذات لأنه ما لم يوجد الجسم أولاً استحال عروض الحركة له فإذاً الجسم في ذاته متقدم على الحركة التي هي متقدمة على المنطقة والمحور فيستحيل تقوم الجسم بالخط وإلا لزم تقدم الشيء على ما هو متقدم عليه وذلك محال .

ولقائل أن يقول السطح له اعتباران : أحدهما: أنه مقدار قابل لفرض امتدادين وهو بهذا الاعتبار من مقولة الكم وليس بمُضاف وآخرهما كونه نهاية للجسم وهو بهذا الاعتبار كمّ عرضت له الإضافة فإن كان السطح غير داخل في مفهوم الجسم من حيث هو مُضاف لا يلزم أن لا يكون داخلاً فيه من حيث هو كمّ ثم ينتقض ما قلتموه بالهَيُولي والصورة فإن كليهما داخلان في قوام الجسم^(١) وقد لا يَعْلَمُهُما من عَلِمَ الجسم ثم لا يلزم من العلم بالجسم عند الذهول عنهما أو عن أحدهما أن لا يكونا مقومين للجسم فكذا ها هنا . ويمكن أن يجاب عن هذا الأخير بأننا إذا عَلِمْنَا الجسم عند الذهول عن الهَيُولي فليس الجسم بتمامه معلوماً لنا بل المعلوم أحد جزئيه وهو الجسمية

(١) القول بأن الجسم مؤلف من الهَيُولي والصورة يعود إلى أرسطو نفسه الذي نظر في الأجسام الطبيعية وتغيراتها، فرأى أنه لأجل تفسيرها يجب القول بأن المبادئ ثلاثة فقط، ويتبين ذلك من النظر في التغير فإنه يقتضي أولاً موضوعاً يتم فيه، وثانياً كون هذا الموضوع غير معين في نفسه، وإلا لم يكن أن يصير شيئاً وثالثاً ما يعين الموضوع بعد اللاتعين: فالأول الهَيُولي أوالمادة الأولى، والثاني: العدم والثالث: الصورة... (تاريخ الفلسفة اليونانية - كرم ص ١٣٦ أرسطو، المعلم الأول للدكتور ماجد فخري ص ٤٤).

إلا أن مبدأ الماهية هما الصورة والهَيُولي لا العدم الذي هو مبدأ بالعرض وقد انتقلت هذه الثنائية إلى الفلسفة الإسلامية. يقول أبو علي بن سينا: «الأجسام الطبيعية مركبة من مادة (هَيُولي) هي محل، وصورة هي حالة فيه. ونسبة المادة إلى الصورة نسبة النحاس إلى التمثال...» (ص ١٣٥ - ١٣٦). وقد تناول الرازي هذا «الزعم» في «محصل أفكار المتقدمين...» (ص ١٦٨) وأبطله. وكذا في المطالب العالية، وشرح الإشارات وشرح عيون الحكمة. وعلى النقيض من هذا الرأي الأرسطي وقف أيضاً المتكلمون المسلمون في إثبات الجوهر الفرد وبتلان القول بالهَيُولي والصورة... (راجع فخر الدين الرازي - محمد صالح الزرکان ص ٤١٨) والمطالب العالية للرازي الجزء السادس المخصص لهذه المسألة.

وأما الهيولي فلما صح أن تكون مجهولة عندما تكون الصورة معلومة لا جرم
وجب تغايرهما فها هنا إذا علمنا الجسمية وشككتنا في وجود السطح كانت
الصورة مغايرة للسطح وهو المطلوب.

الفصل الثاني في تعدد الخواص التي منها يمكن الوقوف على حقيقة الكمية^(١)

وهي ثلاثة: الأول ما بيننا من أن التقدير والمساواة واللامساواة أمور
إضافية تعرض بسبب الكمية لا بسبب الصورة الجسمية. الثاني قبول
الانقسام، وهذه الخاصية إنما تلزم الكم بسبب الخاصية الأولى ثم إن قبول
الانقسام على وجهين: أحدهما كَوْن المقدار بحيث يمكن أن يُفرض فيه
شيء غير شيء ولا يزال كذلك أبداً وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لأنه
معنى يوجد للجسم من حيث يُفاوت يُساوي فهذه القسمة لا توجب تغيراً في
نفس الجسم ولا حركة في المكان. ثانيهما الافتراق والانقطاع وهو كون
الجسم المتعين بحيث تحدث له هويتان بعد أن كانت له هوية واحدة ولا بد
في هذا المعنى من الحركة والانقسام وهذا المعنى من عوارض المادة
ويستحيل عُروضه للمقدار.

وبرهانه أن القابل لا بد وأن يبقى مع المقبول والانفصال إذا عَرَض
فإنه يستحيل أن يبقى المقدار الأول والصورة الجسمية الأولى لأنه إذا وجد
الانفكاك حتى يحصل جسمان يحل في كل واحد منهما مقدار غير الذي حل
في الآخر فلا يخلو إما أن يكونا قبل الانفصال موجودين بالقوة أو بالفعل لكنه
ليس بالفعل وإلا لكانت في مُتصل واحد مُتصلات كثيرة غير متناهية وذلك

(١) في «معيار العلم» للغزالي، هذه الخواص هي: المساواة، والتفاوت والتجزؤ (ص ٣١٧)
ويرفض الرازي المساواة المفاوتة، والخاصة الثالثة عنده هي «كونها بحال يمكن أن تصير
معدودة بواحد فيها أو ليس فيها» وهكذا عند الإيجي في «المواقف» (ص ١٠٤) ويقتصر ابن
سينا على تعريف الكم بأنه: «الشيء الذي يقبل لذاته المساواة واللامساواة والتجزؤ»
(النجاة ص ١١٦) وهكذا عرفه صاحب «البصائر النصيرية» (راجع البعجم الفلسفي لمجمع
اللغة ص ١٥٥).

محال، فإذا كانا موجودين بالقوة قبل وجود الانفصال وكانت المادة قبل ذلك الانفصال موصوفة بصورة واحدة وذلك الجسم كان موصوفاً بمقدار واحد فلما انفصلت بطلت تلك الصورة وبطل ذلك المقدار وحدثت صورتان ومقداران آخران. فقد صحَّ أن هذا الانقسام لا يعرض للمقدار المجرد بل يعرض للمادة ولكن تهيؤ المادة لقبول الانقسامات هو بسبب المقدار ولا يلزم من قولنا إن المقدار هو الذي يهيء المادة لقبول الانقسام أن يكون ذلك الاستعداد حاصلًا في نفس المقدار فليس كل ما يفعل فعلاً فإنه يفعل في نفسه ولا يلزم أيضاً أن يكون ذلك المقدار باقياً عند حصول الانقسام بالفعل فإن الحركة هي تهيؤ الجسم للسكون الطبيعي ولا تبقى مع السكون لأن فعل الحركة الأعداد للسكون وقد وجدت معه فكذلك المقدار فعله أعداد المادة لقبول القسمة فلا جرم وجد معه. وأما حصول القسمة بالفعل فبأسباب أخرى ولا يجب أن يوجد المقدار عند وجود تلك الأسباب.

وإذا عرفت ذلك فنقول قد ثبت أن الجسم يجب أن يكون مركباً من أجزاء متناهية ويجب أن لا يكون مركباً من أجزاء غير متناهية وإذا كان كذلك فلا بد من وجود جسم يكون متصلاً واحداً ويكون قابلاً للانقسامات ثم يصح أن يقال إن انقساماته دائماً متناهية ويصح أن يقال إن انقساماته دائماً غير متناهية فهو دائماً متناه من حيث أن ما وجد فيه من التقسيمات متناه دائماً غير متناه من حيث أنه دائماً موصوف بأنه لا ينتهي إلى قسمة لا تحتمل القسمة بعدها.

وإذا ثبت ذلك فنقول: الجسم قابل للتصنيف إلى غير نهاية والتصنيف في المقدار تضعيف في العدد فالعدد غير متناه في الزيادة وينتهي في طرف النقصان إلى الواحد والمقدار غير متناه في طرف النقصان وينتهي في طرف الزيادة. ولما ظهر أن المقدار لذاته قابل للتجزية وجب أن يكون لذاته قابلاً للتعدد لما بينا أن التصنيف في المقدار تضعيف في العدد والعدد مبدؤه^(١)

(١) في الأصل: مبداه.

الواحد فإذا المقدار لذاته قابل لأن يفرض واحد فيه أو في غيره ويصير هو معدوداً بذلك الواحد وكون العدد بهذه الصفة أمر واضح فقد ظهر بهذا التحقيق أن للكمية خواص ثلاثة وهي خواص لا يشاركها فيها غيرها مع وجودها في جميع أقسامها.

فالأولى قبول المساواة واللامساواة.

والثانية قبول التجزئة^(١).

والثالثة كونها بحال يمكن أن تصير معدودةً بواحدٍ فيها أو ليس فيها. فبعضهم اقتصر في تعريف الكمية بالخاصة الأولى وهو ضعيف لأن المساواة لا يمكن تعريفها إلا بكونها اتحاداً في الكمية فيكون ذلك دوراً.

ويمكن أن يجاب عنه بأن المساواة واللامساواة مما يُذكر بالحس، والكم لا يناله الحس مفرداً بل إنما يناله مع المتكّم تناولاً واحداً ثم إن العقل يجتهد في تمييز أحد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس.

ومنهم من ضمَّ إليها الخاصة الثانية وهي قبول القسمة وذلك خطأ فإن قبول القسمة من عوارض الكمّ المتصل لا من عوارض الكم المنفصل إلا إذا أخذ القبول باشتراك الاسم فالأولى إذا ما أشار إليه الشيخان أبو نصر الفارابي وأبو علي وهو أنه الذي لذاته يمكن أن يوجد فيه شيء يكون واحداً عادياً فإن ذلك لا يختلف إلا بأن كان موجوداً فيه بالفعل كما في المنفصل أو صحيحاً فرضه كما في المتصل مثاله الأربعة فإنها الواحد بعده أربع مرات والخط فإنه يقدر كله إما ببعض منه بفرض واحدٍ أو بجزء خارج عنه وكذلك السطح والجسم وكذلك الزمان فإنك تأخذ الساعة الواحدة وتقدر بها الليل والنهار وليس في هذا التعريف شيء دورِي لأن الواحد قد استعمل في هذا التعريف وهو من الأمور المساوية للوجود الغنية عن التعريف وكذلك العدد فإنه غني عن التعريف^(٢).

(١) في الأصل: التجزئة.

(٢) عرف ابن سينا العدد في «رسالة الحدود» بأنه «كثرة مركبة من الأحاد» (المصطلح .. =

الفصل الثالث في تقسيم الكم إلى المتصل والمنفصل^(١)

قبل الخوض في ذلك لا بد من تفسير المتصل فنقول المتصل إما أن يعني به حال المقدار في نفسه وإما أن يعني به حاله بالقياس إلى مقدار آخر. فالأول فصل الكم وهو الذي يمكن أن تفرض فيه أجزاء تتلاقى على حدٍّ مشترك تكون نهاية لأحد الجزئين وبداءة للجزء الآخر وقد يُرسم أيضاً بأنه: القابل للانقسامات الغير المتناهية على الوجه الذي حققناه والمنفصل في مقابل ذلك وهو الذي لا يمكن أن تُفرض له أجزاء تتلاقى على حد مشترك. والثاني وهو الذي بالقياس فهو على وجهين: أحدهما كل مقدارين تكون نهايتاهما واحدة. وذلك كالخط المتصل بخطٍ آخر على زاوية، وكالجسم إذا تجزأً بحلول عرضين فيه أما مضافين فكاختلاف مماسين أو متوازيين وأما غير مضافين كما في البُلقة فإن لكل واحد من الجزئين نهاية هي غير نهاية الجزء الآخر. وثانيهما كل مقدارين نهاية أحدهما غير نهاية الآخر، ولكن نهاية أحدهما تكون ملازمة لنهاية الآخر في الحركة. فالجسم إذا كان حاله عند جسم آخر أنه إذا انتقل عن موضعه نقل طرفه الذي يليه حتى يصير معه حيث صار فإنه متصل به. والمتصل الحقيقي بحسب هذا الموضع هو الذي ليس بمضاف وإن كان اسم المتصل إنما نقل إليه من المتصل الإضافي إذ كان يتوهم له أجزاء فيما بينها الاتصال الإضافي وكون هذا الاسم منقولاً عن الإضافي في الأصل لا يقتضي أن يكون غير مقصود إليه ها هنا فإن كثيراً

= (ص ٢٣٨). وعرفه الجرجاني بأنه «الكمية المتألفة من الوحدات» (التعريفات - ١٩١). وكذا أبو البقاء في «الكليات» ٢٥٤/٣.

(١) قارن: منطق أرسطو - للدكتور بدوي - كتاب المقولات نقل إسحق بن حنين ١/ص ٤٣ تلخيص كتاب المقولات لابن رشد ص ٩٩ - ١٠٦، النجاة ص ١١٦ معيار العلم ص ٣١٧ الحدود الفلسفية للخوارزمي ضمن المصطلح الفلسفي ص ٢١٧ - ٢١٨ المبين للآمدي ص ٣٧١ - ٣٧٢؛ التعريفات ص ٢٣٩؛ التقريب لابن حزم ص ١٤٦ - ١٥٣؛ المواقف ص ١٠٤ - ١٠٥؛ موسوعة الفلسفة لبدي ٢/٢٦٨ - ٢٦٩؛ المعجم الفلسفي لمجمع اللغة ص ١٥٥؛ المعجم الفلسفي - صليبا ٢/٢٤٠ - ٢٤٣؛ الموسوعة الفلسفية العربية ٦٩٦ - ٦٩٧؛ معجم لالاند ٨٦٨ - ٨٧٠.

مما ينقل اسم شيء إلى شيء آخر لفرض فيصير بحسب بعض الصنائع من ذلك الإسم أولى بالمنقول إليه .

وإذا ثبت ذلك فنقول الكم ينقسم إلى متصل ومنفصل بالوجه الأول، والمتصل إما أن يكون ثابت الأجزاء قار الذات وإما أن لا يكون، فالأول هو المقدار ولا يخلو من أن يكون إمتداده امتداداً واحداً ولا شك أنه حينئذ لا يحتمل إلا تجزئة واحدة ولا تعارضها تجزئة قائمة عليها وذلك هو «الخط»، وإما أن يكون محتملاً للتجزئة في جهة وأمكن أن تعارضها تجزئة أخرى قائمة عليها حتى يمكن فيها فرض بُعدين على قوائم ولا يمكن غير ذلك وهو «السطح». وأما أن يكون محتملاً للتجزئة في ثلاث جهات وهو «الجسم التعليمي»^(١) وهو أتم المقادير ويسمى ثخناً لأنه حشو ما بين السطوح وعمقاً لأنه ثخن نازل من فوق وسمكاً لأنه ثخن صاعد من أسفل ولا شك في كون هذه الثلاثة من الكميات المتصلة لأن الخط يمكن أن تفرض فيه أجزاء تتلاقى على نقطة مشتركة والسطح يمكن أن تفرض فيه أجزاء يجمع بينها خط مشترك والجسم يمكن أن تفرض فيه أجزاء يجمع بينها سطح مشترك.

وقد ترسم المقادير الثلاثة على وجه آخر فيقال الخط ما يرسم في الوهم من حركة شيء غير متجزئ^(٢) على بسيط، والسطح ما يرسم في الوهم من حركة الخط خلاف مأخذ امتداده، والجسم ما يرسم في الوهم من حركة السطح ارتفاعاً وانخفاضاً وستعرف أن ذلك تمثيل لا تحقيق. فهذا كله أقسام الكم المتصل القار الذات.

وأما الذي لا يكون قار الذات فهو الزمان. وهو كم متصل لوجهين:

(١) الجسم التعليمي هو الجسم ذو الأبعاد الثلاثة. وقد عرفه الجرجاني بأنه: «الذي يقبل الانقسام طولاً وعرضاً وعمقاً، ونهايته السطح. وهو نهاية الجسم الطبيعي، ويسمى جسماً تعليمياً إذ يبحث عنه في العلوم التعليمية، أي الرياضية الباحثة عن أحوال الكم المتصل والمنفصل، منسوبة إلى التعليم والرياضة، فإنهم كانوا يتدوون بها في تعاليمهم ورياضتهم لنفوس الصبيان، لأنها أسهل إدراكاً» (التعريفات ص ١٠٤). (قارن المبين للامدي ص ٣٧٢ - ٣٧٣).

(٢) في الأصل: متجزئ.

أحدهما أنه يمكن أن يُتوهم فيه شيء هو الآن بحيث يمكن^(١) نهاية للماضي وهو بعينه يكون بدءاً للمستقبل. وثانيهما أنه مطابق للحركة المطابقة للجسم المتصل القابل لتقسيمات غير متناهية ولو كان منفصلاً لاستحال ذلك.

وظنَّ بعضهم أنه منفصل لوجهين: أحدهما أنه عددٌ الحركة. وثانيهما أن انفصاله بسبب الآن. وليس الأمر كما ظنَّوه. أما كونه عدداً للحركة فذلك أمر عارضٌ له مثل ما يعرض للخط والسطح والجسم كونها معدودة وهو بما هو زمان فليس عدداً للحركة. وأما الآن فعنه جوابان: أحدهما أن الآن لا يوجد في الزمان بالفعل لأن الزمان مطابقٌ للحركة المطابقة للجسم القابل لانقسامات غير متناهية، فالزمان يكون كذلك فلو كانت الآتات الممكنة فيه حاصلةً بالفعل لحصلت آتاتٌ متتاليةٌ غير متناهية وذلك مُحال. وثانيهما أنه لو أمكن أن يوجد فيه الآن بالفعل لم يلزم من ذلك كون الزمان منفصلاً فإنه إذا كان الآن حاصلاً بالفعل كان به للماضي والمستقبل طرفٌ مشترك فكان متصلاً.

واعلم أن تحقيق الكلام في الزمان والآن وإن كان لائقاً بهذا الموضوع إلا أنا أخرناه إلى باب الحركة لشدة تعلقه بها. فقد ظهر مما قلنا إن أقسام الكم المتصل أربعة: الخط والسطح والجسم والزمان.

ومنهم من ظن أن المكان قسم خامس^(٢) وهو باطل فإن المكان على ما

(١) هكذا في الأصل ولعلها «يكون»، أو «يمكن اعتباره» وسقطت «اعتباره».

(٢) قال ابن حزم في التقريب؛

«ذكر الأوائل أن الكمية تقع على سبعة أنواع: أولها العدد، ثم الجرم ثم السطح، ثم الخط، ثم المكان، ثم الزمان، ثم القول. ثم تنقسم هذه السبعة على قسمين: أحدهما متصل والآخر منفصل. فالمتصل ما كان له فصلٌ مشترك وهي خمسة من هذه السبعة وهي: الجرم والسطح والخط والمكان والزمان...» (ص ١٤٦).

ويقسم الغزالي في «معيار العلم» الكم إلى ذِي وضع وإلى ما ليس بذِي وضع. وذو الوضع هو الذي لأجزائه اتصال وتساوق في الوجود معاً، بحيث يمكن أن يشار إلى كل واحد منهما، أنه أين هو من الآخر؟ فمن ذلك ما يقبل القسمة في جهة واحدة فقط كالخط، ومنه ما يقبل في جهتين متقاطعتين على قوائم وهو السطح. ومنه ما يقبل في جميعها على قوائم وهو =

سنيين هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وليست كميته لأجل أنه نهاية وباطن وحاو للسطح الظاهر من الجسم المحوي فإن كل ذلك إضافات فكميته إذا لكونه سطحاً فهو إما سطح مع عارض وإما نوع من السطح وكيف كان فلا يجعل قسماً خامساً وتحقيق القول في المكان سيأتي بعد ذلك .

وأما الكم المنفصل فهو العدَد. وأما كميته فلأنه لذاته معدود بواحد فيه أو ليس فيه وأما أنه منفصل فلأنه ليس بين أجزائه حد مشترك . فإن الخمسة إذا قسمتها إلى اثنين وثلاثة لم تجد حداً مشتركاً فإن عنيت واحداً من تلك الخمسة ليكون ذلك الواحد مشتركاً بقي الباقي أربعة وإن أخذت واحداً خارجاً عنها صارت الخمسة ستة .

وأعلم أنه لا يجوز أن يوجد كمٌ منفصل غير العدد، فإن المنفصل قوامه من المتفرقات والمتفرقات من المفردات، والمفردات آحاد، والواحد إما أن يؤخذ من حيث هو واحد أو يؤخذ من حيث أنه شيء واحد معين كإنسان واحد ومثلث واحد . ولا شك أن الوحدات هي التي لذاتها يجتمع منها شيء هو كمٌ منفصل لذاته ويكون عدد مبلغه تلك الوحدات . وأما الأمور التي فيها تلك الوحدات فهي حاملة للعدد الذي هو لذاته كم منفصل ثم لا توجد فيها كمية أخرى زائدة على تقديرها من حيث هي معدودة فإذا المتقدّر بالذات هو العدد وما عداه وإنما يتقدر بواسطة عُروض العدَد له .

وظنَّ بعضهم^(١) أن القَوْلَ كمٌ مُنفصل فجعلَ الكمَّ المنفصل جنساً

= الجسم . والمكان أيضاً ذو وضع ، لأنه السطح الباطن من الحاوي ، فإنه يحيط بالمحوي ، فهو مكانه . . . (ص ٣١٧ - ٣١٨) .

وهذا عين ما قاله ابن سينا في «النجاة» (ص ١١٦) . وسيتعرض الرازي لهذه القسمة في الفصل التالي .

والذي يبدو أن إدخال المكان في «الكم المتصل» يعود إلى أرسطو نفسه الذي ذكر أن «المتصل خمسة : الخط، والبسيط، والجسم، وأيضاً مما يطيف بهذه الزمان والمكان» (منطق أرسطو ١/ص ٤٣ - تلخيص المقولات ص ٩٩) . .

وقد جرى الإيجي والجرجاني والأمدي على تقسيم الرازي الرباعي .

(١) وهو قول أرسطو - (منطق أرسطو ص ٤٣ - تلخيص المقولات ص ٩٩) ولكن ابن سينا وهو =

لنوعين: أحدهما قارٌّ وهو: العَدَدُ والآخر غير قار وهو: القول واحتج عليه بأن القول يتركب من المقاطع ويتقدَّر بها، وهي أجزاء له وكل ذي جزء يتقدَّر بجزءٍ فهو كمّ. وبيان الصغرى وهو أن الحرف إما صامت وإما مُصَوِّت. والصامت ما يُمكن الابتداء به وهي الحروف الصَّحيحة، والمُصَوِّت: ما لا يمكن الابتداء به بل تكون هيئةً عارضةً للحرف المُبتدأ به وهو قسمان: مَقْصُور وهو الواقع في أقصر زمان يمكن الانتقال فيه من صامت إلى صامت وهي الفَتْحة والكسرة والضَّمة، ومَمْدُود وهو الواقع في ضعف ذلك الزمان أو أكثر كإشباع الحركات الثلاث. فالمقطع هو أقل ما يمكن أن يُتفوه به تاماً من الأصوات وهو صامتٌ مقرونٌ بمُصَوِّت، فإن الصامت لا يمكن أن ينطق به إلا مع المصوت إلا أن المصوت إن كان مقصوراً يُسمَّى المقطع مقطِعاً مقصوراً وإذا كان ممدوداً يُسمَّى المقطع مقطِعاً ممدوداً مثل (لا، لو، لي) ثم إن قرن المقطع المقصور بصامت آخر ساكن مثل هل كان في قوة المقطع الممدود لأن فيه ثلاثة أزمنة صِغار^(١) زمان صامت ثم زمان مصوِّت مَقْصُور ثم زمان صامت ساكن، فزمان المصوِّت المَقْصُور والصامت الساكن قريب من أن يكون مساوياً لزمان المصوِّت الممدود أقل تمديداً.

ثم إن المقاطع يتركب على وجهين: أحدهما أن يُذكر المقطع المقصور ثم يردف بالمقطع الممدود مثل على والآخر أن يذكر المَمْدُود ثم يردف بالمقصور مثل كان ثم تتركب هذه المقاطع مرة أخرى فتحدث أشياء أعظم مما تقدم. فأصغر ما يتقدَّر به الألفاظ هي المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة. وأكملها ما ذكر فيه المقصور أولاً ثم أُردِف بالممدود. والأقويل ربما تستغرق كلها واحدة من هذه المقاطع وربما لا تستغرق كلها واحدة بل تحتاج إلى أن يقدَّر باثنين أو أكثر كسائر المقادير فإن منها ما يقدره ذراع فيستغرقه ومنها ما يحتاج إلى ذراعين. فقد ثبت الصغرى وهي أن القول

= امتداد للفلسفة المشائية يعتبر أن العدد هو بالحقيقة الكم المنفصل (النجاة ص ١١٦). أما الغزالي فقد جعل القول قسيماً ثانياً للكم المنفصل (معيان العلم ص ٣١٨).
(١) في الأصل: (ضمار).

مركب من المقاطع التي هي أجزاءه وهو متقدّر بها وكل ما يتقدّر بجزءٍ فهو كمّ فالقول كمّ .

واعلم أن الخطأ في الكبرى فإنه ليس ما يتقدر بجزءٍ فهو كمّ بالذات ، بل يجوز أن تكون له حقيقة أخرى وقد عرض له إما مقدار أو عدد فتكمّم به وصار له بسببه^(١) جزء بعده والمقطع ليس جزئيته إلا لأنه واحد والقول كثير ، فالقول ليس له خاصية الكمّ إلا من جهة الكثرة التي فيه فإذا لم يلتفت إلى تلك الكثرة لم يكن القول كمية وإن صار القول كما بالذات لما فيه من الكثرة لزم أن كل ما عرضت له الكثرة وتقدرت تلك الكثرة بواحد منه أن يكون كمّاً بالذات فيكون كلُّ الأشياء كمّاً بالذات .

الفصل الرابع في تقسيم الكمّ بذوي الوضع وغير ذي الوضع^(٢)

وقبل الخوض في ذلك لا بد من تفسير الوَضْع^(٣) فنقول الوضع له معان ثلاثة : أحدها كَوْن الشيء بحيث يُشار إليه وبهذا المعنى للنقطة وضع وليس للوحدة وضع .

وثانيها كون الشيء ذا أجزاء قارة متّصل بعضها ببعض مترتبة ترتيباً يمكن أن يشار إلى كل واحد منها أنه أين هو عن صاحبه .

وثالثها أمر يحصل للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض بالإضافة إلى الجهات وهذا المعنى هو مقولة الوَضْع . وأما المعنى الثاني فهو فصل الكمّ وكأنه منقول من الوضع الذي هو المقولة فإنه وإن لم يكن لشيء من أجزاء المقادير مكان ولا جهة قبل حصولها بالفعل إلا أن تلك الأجزاء التي فيها بالقوة لها اتّصال وترتيب بحيث إن كلّ واحدٍ منها متى فرض فإنه

(١) هكذا في الأصل ولعل الأصح : بسببه .

(٢) راجع تلخيص المقولات لابن رشد ص ١٠٠ - ١٠١ ومنطق أرسطو ٤٤/١ - ٤٥ .

(٣) قارن «المبين . .» للأمدى (ص ٣٧٦ من المصطلح الفلسفي عند العرب) والتعريفات للجرجاني ٢٢٦ - بتحقيق إبراهيم الأبياري - ومعيان العلم للغزالي ص ٣٢٥ - ٣٢٦ . . .
وسيتحدث الرازي فيما بعد عن «مقولة الوضع» .

يمكن الإشارة إليه أنه أين هو عن صاحبه فبسبب ذلك أشبه مقولة الوضع .

وإذا عرفت ذلك فنقول الكم إما أن يكون ذا وَضْعٍ وإما أن لا يكون، والكم ذو الوضع ثلاثة الخط والجسم والسطح وأما الزمان فليس لأجزائه وضع لأنه ليس شيء من أجزائه مقارن الوجود لوجود الجزء الآخر، وأما العدد فلاجزائه ثبات ولكن ليس لها اتصال .

الفصل الخامس في الطول والعرض والعمق

الطُّول^(١) له خمسة معان: (أ) الإمتداد الواحد كيف كان، (ب) الإمتداد الذي يُفرض أولاً، (ج) أطول الإمتدادَيْن المحيطَيْن بالسطح من غير اعتبار تقدّمه وتأخّره، (د) البُعد الآخذ من رأس الأدمي إلى قدمه أو من رأس الحيوان إلى ذنبه، (هـ) الإمتداد الآخذ من مركز العالم إلى محيطه . وأما العَرْض^(٢) فله معان أربعة: (أ) المقدار الذي فيه بُعْدَان، (ب) البُعد الذي يُفرض مقاطعاً لبُعد آخر فَرَضاً أولاً، (ج) أقصر البُعدين المحيطين بالسطح، (د) البُعد الآخذ من يمين الحيوان إلى شماله .

والعُمُق^(٣) له معان أربعة: (أ) الثِّخَن الذي تحصره السطوح، (ب) البُعد المقاطع للبُعدين المفروضين أولاً فإن الخَطَّ إذا فُرِض ابتداء كان طولاً فإن فُرِض فيه خطُّ مقاطع للطول كان عَرْضاً وإن افترض الخطان ثم جاء ثالث قيل له عُمُق، (ج) الثِّخَن الذي تحصره السطوح بشرط الآخذ من فوق إلى أسفل حتّى أنه لو ابتداء من أسفل إلى فوق كان سَمَكاً، (د) البُعد الذي يحويه قُدَّام الإنسان وخلفه ومن الحيوان غير المنتصب فَوْقَه وأسفله وهذه المعاني كَمِّيَّات عرضت لها إضافات خاصة .

وإذا عرفت ذلك فنقول إن أريد بالطول والعرض والعمق نفس

(١) ذكر هذه المعاني الخمسة: أبو البقاء في الكليات ١٥٢/٣؛ والإيجي في المواضع ص ١٠٥ .

(٢) قارن المواضع ص ١٠٥؛ والكليات ٢٢٧/٣ - ٢٢٨ .

(٣) قارن المواضع ص ١٠٥؛ والكليات ٢٤٧/٣ .

الإمتدادات فهي كَمٌ بالذات، وإن أُريد بها سائر المعاني فهي كميات مأخوذة مع إضافات والدليل عليه أن كُلَّ خط فهو في نفسه طویل بمعنى أنه في نفسه بُعد وامتداد واحد ثم مع ذلك يقال إن هذا الخط طویل وذلك الخط الآخر ليس بطویل فالطویل المُسلوب عنه لیس هو طبيعة البُعد والامتداد بل المُسلوب هو الأمر الإضافي .

وإذا ثبت ذلك فنقول إن هذه الكميات إذا أخذت مُضافةً إلى شيء فقد تؤخذ بحيث لا تكون من شرط إضافتها إلى ذلك الشيء إضافتها إلى شيء آخر وقد تؤخذ بحيث يكون شرط إضافتها إلى شيء إضافتها إلى شيء ثالث .

مثال القسم الأول أما في الطویل فهو أن يُقال هذا الخط طویل عندما يقال للآخر أنه ليس بطویل وأما في السطح فهو أن يُقال هذا سطح عريض عند ما يقال للآخر أنه ليس بعريض وأما في الجسم فهو أن يُقال هذا جسم كثيف تُخِين عندما يُقال للآخر أنه ليس كذلك وإن كان كل سطح وجسم من حيث أنه كَمٌ كذلك وأما الكم المنفصل فهو أن يُقال هذا العَدَد كثير عندما يُقال للعَدَد الآخر أنه ليس بكثير وإن كان كل عدد كثيراً بمعنى أنه يُعدُّ بأحاده ومثال القسم الثاني الأطول والأعرض والأعمق والأكبر والأصغر والأعظم فإن الأطول أطول بالقياس إلى طویل وذلك الشيء طویل بالقياس إلى قصيره وكذلك القول في سائر الأقسام .

الفصل السادس فيما ليس بِكَمٍ بالذات بل بالعرض^(١)

وهو على أربعة أوجه : الوجه الأول أن يكون أمراً موجوداً في الكم مثل الأمور التي عَدَدناها . الوجه الثاني أن يكون الكَمٌ موجوداً فيه وذلك إما

(١) قارن «تلخيص المقولات» ص ١٠٢، ومنطق أرسطو ١/ص ٤٥ . والمواقف للإيجي ص ١٠٦ .

وقد لخص الإيجي أقسام الكم بالعرض في أربعة :

الأول : محل الكم كالجسم .

الثاني : الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح .

الثالث : الحال في محل الكم كالسواد فإنه مع الكم محلها الجسم .

الرابع : متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية أو غير متناهية باعتبار أثرها .

مُتَّصِلٌ أَوْ مُتَّصِلٌ فَالْمُنْفَصِلُ مَوْجُودٌ فِي الْمَفَارِقَاتِ وَالْمَادِّيَّاتِ إِذْ يَعْرِضُ لَهَا الْعَدَدُ فِي الْكَمِّيَّاتِ الْمُتَّصِلَةِ بِوَسْطَةِ قُبُولِهَا لِلتَّجْزِي فِي هِيَ مُتَّصِلَةٌ بِالذَّاتِ وَمُنْفَصِلَةٌ بِالْعَرَضِ . وَأَمَّا الزَّمَانُ فَلَهُ اتِّصَالٌ فِي ذَاتِهِ وَاتِّصَالٌ بِالْعَرَضِ وَانْفِصَالٌ بِالْعَرَضِ أَمَّا الْإِتِّصَالُ الَّذِي فِي ذَاتِهِ فَلَمَّا بَيْنَا أَنَّهُ دَاخِلٌ تَحْتَ الْكَمِّ الْمُتَّصِلِ . وَأَمَّا الْإِتِّصَالُ الَّذِي لَهُ بِالْعَرَضِ فَذَلِكَ بِسَبَبِ اتِّصَالِ الْمَسَافَةِ الَّتِي يُوجَدُ فِيهَا الْمُتَّحَرِّكُ فَيُقَالُ زَمَانٌ فَرَسَخٌ^(١) فَيُقَدَّرُ الزَّمَانُ بِالْفَرَسَخِ لِأَجْلِ كَوْنِ الزَّمَانِ مُطَابِقاً لِلْحَرَكَةِ الْمُتَّقَدِّرَةِ بِالْفَرَسَخِ فَيَكُونُ الزَّمَانُ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ دَاخِلاً بِالْعَرَضِ تَحْتَ الْكَمِّ الْمُتَّصِلِ وَلَا اسْتِحَالَةٌ فِي أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ فِي مَقُولَةٍ ثُمَّ يَعْرِضُ لَهُ مِنْ تِلْكَ الْمَقُولَةِ شَيْءٌ كَمَا أَنَّ الْإِضَافَةَ قَدْ تَعَرَّضَ لِلْإِضَافَةِ وَأَمَّا الْإِنْفِصَالُ الَّذِي لَهُ بِالْعَرَضِ فَهُوَ انْقِسَامُهُ إِلَى السَّاعَاتِ وَالْأَيَّامِ وَالسَّنِينَ .

وَأَمَّا الْكَمُّ الْمُتَّصِلُ فَالَّذِي مِنْهُ غَيْرُ قَارٍّ الذَّاتِ وَهُوَ الزَّمَانُ لَا يَوْجَدُ إِلَّا فِي الْحَرَكَةِ فَلَا جَرَمَ تُوصَفُ الْحَرَكَةُ بِأَوْصَافِ الْمَقَادِيرِ مِثْلَ أَنْ يُقَالَ لِلْحَرَكَةِ إِنَّهَا طَوِيلَةٌ وَقَصِيرَةٌ وَمَسَاوِيَةٌ وَغَيْرُ مَسَاوِيَةٍ وَذَلِكَ بِسَبَبِ الزَّمَانِ وَقَدْ تَوْصَفُ الْحَرَكَةُ

(١) الفرسخ مقدار من مقادير المسافات عند العرب . وقد بحثه علماء الفقه باعتبار تقدير مسافة قصر الصلاة به وبالأبراد وبالميل . . .

والفرسخ ثلاثة أميال، واختلفوا في تقدير الميل على ستة أقال:

١ - الميل أربعة آلاف خطوة والخطوة ثلاثة أقدام وكل قدمين ذراع فيكون الميل ستة آلاف ذراع، ويكون الفرسخ ١٨٠٠٠ ذراع.

٢ - أنه ألف باع، والباع أربعة أذرع، فيكون الميل = ٤٠٠٠ ذراع والفرسخ = ١٢٠٠٠ ذراع.

٣ - ما صححه ابن عبد البر المالكي . أن الميل = ٣٥٠٠ ذراع والفرسخ = ١٠٥٠٠ ذراع.

٤ - الميل = ٣٠٠٠ ذراع والفرسخ ٩٠٠٠ ذراع.

٥ - الميل = ٢٠٠٠ ذراع والفرسخ = ٦٠٠٠ ذراع.

٦ - الميل = ألف ذراع والفرسخ = ٣٠٠٠ ذراع.

واختلفوا في الذراع فمنهم من اعتبره: أربعاً وعشرين إصباعاً، ومنهم من اعتبره: ثمانية وعشرين، ومنهم من اعتبره ستة وثلاثين . . . واختلفوا في عرض الإصبع فمنهم من اعتبره ست شعيرات معتدلات معترضات ومنهم من اعتبره ست شعيرات بطن إحداها إلى بطن الأخرى، ومنهم من اعتبره: ست شعيرات بطن إحداها إلى ظهر الأخرى . . .

راجع تفصيلات المذاهب فيها في «تقدير المسافات عند المسلمين لأحمد بك الحسيني - دار البصائر» .

بهذه الأوصاف بسبب المسافة فيقال حركة طَويلة أي في مسافة طويلة وأما الكَميات المتصلة القارة الذات فهي لا توجد إلا في الأجسام فلذلك توصف الأجسام بأنها طَويلة وعَرِيضة .

الوجه الثالث ما يكون كَمِيته بسبب الحلول في المحل الذي حصل فيه الكَم كما يقال للبياض إنه طَويل وعَرِيض وعميق بسبب حُصوله في محل الكَم .

الوجه الرابع أن تكون قَوِي مؤثرة في أشياء يقال عليها الكَم بالذات فيقال لتلك القوي إنها متناهية أو غير متناهية لا لأن القُوَّة ذات كمية في نفسها بل لأن القوة تختلف بالزيادة والنقصان بالإضافة إلى شدة ظهور الفعل عنها أو إلى عدة ما يظهر عنها أو إلى مُدَّة بقاء الفعل والفرق بين اعتبار الشدة والمُدَّة من وجهين :

أحدهما أن كل ما كان زائداً بحسب الشدة كان ناقصاً بحسب المدة فإن المحرك إذا كان أشدَّ قُوَّةً بلغ النهاية الموجودة أو المفروضة أسرع .

ثانيهما أن الذي تتفاوت فيه القوي بحسب المدة ربما لا تتفاوت فيه بحسب الشدة فإن إبقاء الثقل في الجَوِّ لا يقبل الزيادة والنقصان بحسب الشدة وتختلف القوي فيه بالإبقاء الزمني بحسب الشدة وأما الفرق بين اعتبار المُدَّة والعِدَّة فلأن المدة هي في إثبات شيء واحد وليس اعتبار العِدَّة في إثبات شيء واحد وأما الفرق بين اعتبار الشدة والعدة فظاهر .

الفصل السابع في أن الخِفَّة والثِقَل غير داخلين بالذات في الكَم بل بالعرض

والذي غرَّهم شيءان أحدهما ما يقال عليهما من التساوي والزيادة والنقصان . وهو باطل لأن المساواة والمُفاوتة في الكَم هو أن يفرض للشيء جزء ينطبق على جزء آخر وينطبق كُلُّيته على كلية الآخر فإن انطبق الجزءان الآخران قيل له أنه مساوٍ وإن لم ينطبق قيل لأحدهما أنه زائد وللآخر أنه ناقص وهذا يستحيل ثبوته في الثِقَل والخِفَّة فإن الثِقَل: قُوَّة محرَّكة إلى أسفل

وهي إما الطبيعة وهي صورة جوهرية أو الميّل الذي هو السبب القريب للحركة وهو من مقولة الكَيْف.

وثانيتها قَبُولهما للتجزئة فإنه يوصف الثقيل بأنه نصف ثقيل آخر وهو خطأ أيضاً فإن ذلك بسبب أنه تحرك في الزمان في نصف المسافة أو تحرك في المسافة في ضعف الزمان فعروض المساواة والمفاوتة بسبب تأثيره في الحركة المتعلقة بالزمان ولأنه لما كان ثقل الأثقل يحركه إلى أسفل في الميزان حركة يلزم معها أن يتحرك الأصغر إلى العُلُوّ فإنه يقال إن أحدهما أزيد من الثاني كما يقال إن إحدى الحرارتين ضعف الثانية لأجل أنها تفعل في الضعف. وإذا قد فرغنا عن تعريف الكم وتعريف أقسامه فلنذكر أحكامه ثم أحكام أقسامه.

الفصل الثامن في أن الكَمَّ لا ضد له^(١)

أما المنفصل فعليه ثلاثة براهين: (أ) كل عدد يُفرض فإنه يُقوّم ما هو أكثر منه ويتقوّم بما هو أقلّ منه ولا شيء مما يقوم شيئاً أو يتقوم بشيء ضداً له فلا شيء من الأعداد بمتضادّ، (ب) الضدان كُـل واحدٍ منهما في غاية البعد عن الآخر إذ ليس يوجد عدد أقل من الاثنين^(٢) ثم ليس له من الأعداد ضد لأن كل عدد يفرض ضداً له فهناك عدد آخر بُعده عن الاثنين أكثر من هذا العدد الأول لأن الأعداد غير متناهية وإذا لم يكن شيء من الأعداد ضداً للاثنين لم يكن الاثنان ضداً لشيء منها لأن التضاد لا يتحقق إلا من الجانبين، (ج) الموضوع القريب للمتضادّين واحد ويستحيل أن يكون لنوعين من العدد موضوع قريب لأن كل عدد فهو إنما يتقوّم بمجموع وحدات مثلاً

(١) قارن منطق أرسطو - المقولات - ٤٥/١ - ٤٦. تلخيص المقولات ص ١٠٢.

(٢) هناك خلاف حول إن كان الواحد عدداً أم لا. فإذا نظرنا إلى أن العدد هو كل ما يقع في مراتب العد فاسم العدد يقع على الواحد، وإن نظرنا إلى أنه هو الكمية المتألّفة من الوحدات فلا يقع على الواحد. وعلى القول الأول كل عدد سوى الواحد مركّب منه. وعلى القول الثاني العدد كم منفصل، أي عَرَض يقبل القسمة لذاته، ولهذا فإن الواحد ليس عدداً لأنه لا يقبل القسمة. (راجع الكليات ٢٥٤/٣ والتعريفات ١٩١ والمواقف ص ١٠٦ - ١٠٧).

الثلاثة تتقوم صورتها عند اجتماع وحدة ووحدة ووحدة وما دامت هذه الوحدات موجودة استحال عروض الثنائية لها بل الموضوع لا بد وأن يعرض له، إما زوال تلك الوحدات وتبدلها بوحدين حتى يعرض له معنى الثنائية فحينئذ يكون الموضوع قد فسد وإما ارتفاع وحدة وبقاء وحدتين فقط حتى يعرض حينئذ معنى الإثنية وحينئذ لا يكون موضوع الإثنية نفس موضوع الثلاثة بل يكون جزءاً من موضوعها.

وأما الكم المتصل وهو المقادير والخطوط والسطوح فليس بعضها مضاداً للبعض لأوجه ثلاثة: (أ) أن كل واحد منها إما قابل للآخر وإما مقبول له والقابل والمقبول لا بد وأن يوجد معاً ويتقوم المقبول بالقابل ويكون القابل مقوماً للمقبول ولا شيء من الضدين بواجبي المقارنة ولا يقوم أحدهما الآخر، (ب) أنه لا يوجد مقدار في غاية البعد عن الآخر، (ج) أن موضوعها القريب ليس واحداً فإن الخط لا يوجد إلا في السطح والسطح لا يوجد إلا في الجسم والجسم لا يوجد إلا في المادة ثم ها هنا شكوك خمسة فلا بد من حلها.

الأول أن الزوجية كمية مضادة للفردية وجوابه أن الزوجية ليست من باب الكم فإنه لا تعرض لها لذاتها المساواة واللامساواة بل هي من باب الكيف ثم إن سلمنا ذلك ولكنها لا تضاد الفردية أما أولاً فلأن الفردية عبارة عن عدم الزوجية عما من شأنه أن توجد له الزوجية تحت جنسه فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والمملكة لا تقابل الضدين. وأما ثانياً فإنه وإن سلمنا كون الفردية أمراً وجودياً لكن العدد الذي تعرض له الزوجية يمتنع عروض الفردية له فإذا يمتنع تعاقبهما على موضوع واحد فهما غير متضادين.

الثاني أن الاستقامة والانحناء كميتان وهما متضادتان وجوابه أنهما من باب الكيف وأيضاً فلأننا سنبين في باب الكيف أن المستقيم يمتنع أن يصير هو بعينه منحنياً وإذا امتنع تعاقبهما على موضوع واحد لم تكن بينهما مضادة.

الثالث المتصل ضد المنفصل وهما كميتان وجوابه أنهما فضلاً نوعي

الكم فيستحيل اندراجهما تحت جنس الكم لامتناع أن يكون الفصل مساوياً للنوع في التقوم بالجنس الواحد هذا إذا سلمنا أن الانفصال أمرٌ وجودي مع أن الحق أنه أمرٌ عدمي وهو عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل كما إما بحق نوعه كالعناصر وإما بحق جنسه كالفلك.

الرابع المُساوي ضد المفاوت والعَظيم ضد الصَّغير والكثير ضد القليل وكل ذلك كَمِّيَّات وجوابه أن هذه إضافات في الكميات لا أنها في أنفسها وماهياتها كَمِّيَّات ولأن أمثال هذه الإضافات يمتنع عُروض التضاد لها على ما سنذكر ذلك في باب الإضافة.

الخامس المكان الأعلى ضدَّ للمكان الأسفل وجوابه أن المكان الأعلى يستحيل أن يوجد في موضوع المكان الأسفل فلما امتنع تعاقبهما على موضوع واحد لم يكونا ضدَّين نعم الأئنان أعني الحصول في الفوق والحصول في السفل متضادان وذلك غير المكان وأيضاً فالمكان من حيث هو مكان ليس بَفُوق ولا سفلى بل حقيقته سَطْح مأخوذ مع إضافة مخصوصة وهو كونه حاوياً لجسم آخر فأما كونه فوقاً وتحتاً فهو بالقياس إلى مكان آخر وإذا كانت الفوقية والتحتية من باب الإضافات امتنع عُروض التضاد لهما كما امتنع عُروضه للصغير والكبير.

الفصل التاسع في أن الكم لا يقبل الشدة والضعف^(١)

والفرق بينهما وبين الزيادة والنقصان من وَجْهين: الأول أن الحَظَّ إذا ازداد أمكن أن يُشار إليه بمثل ما كان مع الزيادة فقط. الثاني أن تفاوت الأزيد والأنقص غير مُنحصر وتفاوت الأشد والأضعف منحصر بين طرفي الضدَّين فإن الضدَّين بينهما غاية الخلاف وإذا ثبت ذلك فنقول من الظاهر أنه لا يمكن أن يكون عدداً ومقداراً أشد في عدديته أو مقداريته من عدد أو مقدار آخر.

(١) قارن منطق أرسطو - بدوي - المقولات ٤٧/١، وتلخيص المقولات لابن رشد ص ١٠٥ وقد عبَّر عنها «بالأقل والأكثر» لا بالشدة والضعف وقد بين الرازي الفرق بينهما.

واعلم أن عدم الضد وعدم قبول الشدة والضعف ليس أمراً مخصوصاً بالكم فإن الجوهر لا ضد له كما مضى، وبعض أقسام الكيف لا ضد له، كما سيأتي. وأما الخواص المساوية للكم فهي الثلاثة المذكورة وخاصة رابعة وهي قبول النهاية واللانهاية فلتتكلم في ذلك.

الفصل العاشر في الوجوه التي يقال لها التناهي واللاتناهي

ما لا نهاية له^(١) فيقال تارةً بالحقيقة وأخرى بالمجاز والذي يقال بالحقيقة فقد يقال على وجه السلب وقد يُقال على وجه العُدول وأما الذي يقال على وجه السلب فهو أن يسلب عن الشيء المعنى الذي لأجله يصح أن يوصف الشيء بالنهاية، وهو الكم، وذلك مثل ما يقال الله تعالى لا نهاية له^(٢) والنقطة لا نهاية لها وأما الذي على وجه العُدول فهو أن يكون الشيء الذي لأجله يصح أن يوصف الشيء بالنهاية حاصلًا إلا أن النهاية لا تكون حاصلة وذلك على وجهين: أحدهما أن يكون الشيء بحيث إذا أخذت منه أي مقدار

(١) عرّف ابن سينا في «رسالة الحدود» ما لا نهاية له بقوله: «هو كم أي أجزائه أخذ وجد منه شيئاً خارجاً عنه بعينه غير مكرره» (المصطلح الفلسفي ص ٢٥٣). وعرفه الغزالي بقوله: «هو كم ذو أجزاء كثيرة بحيث لا يوجد شيء خارج عنه وهو من نوعه، وبحيث ألا ينقضي» (معيار العلم ص ٣٠٧).

راجع أيضاً في موضوع اللامتناهي: كتاب الطبيعة أو السماع الطبيعي لأرسطو ترجمة إسحق بن حنين - بتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ص ٢٠٢ - ٢٧٠ (وعليه بعض الشروحات) وشروحات السماع الطبيعي لابن باجه ص ٣٣ - ٤٢، كتاب النجاة لابن سينا ص ١٦١ - ١٦٧، الشفاء لابن سينا - السماع الطبيعي بتحقيق سعيد زايد ص ٢٠٩ - ٢٢٢، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للإمام الرازي ص ١٩٣ - ١٩٤، موسوعة الفلسفة - بدوي ٢/٣٤٨ - ٣٥٣، المعجم الفلسفي - صليبا ١/٢٧١ - ٢٧٣ معجم لالاند ص ٥١١ - ٥١٣.

(٢) في مقالات الإسلاميين للإمام الأشعري - بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - ج ١/ص ٢٣٥، حين يشرح قول المعتزلة في التوحيد: «ولا يوصف بأنه متناه». والفارق بين الوصف السلبي «لا - متناه» والوصف المعدول «لا متناه»، أن الأول المعنى فيه سلبي، وحرف النفي فيه ليس جزءاً من المصطلح؛ بينما هو في اللفظ المعدول إيجابي وحرف النفي فيه جزء من اللفظة. . ولهذا صح عند بعض المتكلمين وصف الله تعالى بالأول لا بالثاني.

شِئَتْ وَجَدَتْ شَيْئاً خَارِجاً عَنْهُ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَى الْعَوْدِ . وَهَذَا هُوَ الَّذِي نُرِيدُ بِقَوْلِنَا الْأَجْسَامَ غَيْرَ مَتْنَاهِيَةِ فِي الْعِظَمِ . وَثَانِيَهُمَا أَنْ يَكُونَ سَطْحُهُ مَحْدُوداً بِحَدِّ هُوَ الْمَحِيطُ وَلَكِنْ لَا تَكُونُ فِي ذَلِكَ الْمَحِيطُ نَقْطَةً بِالْفِعْلِ يَنْتَهِي عِنْدَهَا الْخَطُّ بَلْ هُوَ مُتَّصِلٌ بِمَا فَصْلٌ فِيهِ كَالدَّائِرَةِ إِذَا لَمْ يَكُنْ قَطْعٌ فِيهَا بِالْفِعْلِ .

وَأَمَّا الَّذِي يُقَالُ عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ فَقَدْ يُقَالُ لِمَا لَا يَكُونُ سُلُوكُهُ مَقْدُوراً كَالطَّرِيقِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَيُقَالُ أَيْضاً لِمَا يَعْسُرُ ذَلِكَ فِيهِ وَإِنْ كَانَ مُمْكِناً تَشْبِيهاً لِلْعَسِيرِ بِالْمَعْدُومِ^(١) فَهَذِهِ جُمْلَةٌ وَجُوهُ مَفْهُومِ اللَّانْهِيَةِ وَيَلِيقُ بِهَذَا الْمَوْضِعِ أَنْ نَقِيمَ الْبَرْهَانَ عَلَى تِنَاهِيِ الْأَبْعَادِ .

الفصل الحادي عشر في بيان تناهي الأبعاد^(٢)

فلنذكر أولاً ما يمكن أن يُتَمَسَّكَ بِهِ فِي إِثْبَاتِ أَبْعَادِ غَيْرِ مَتْنَاهِيَةِ وَذَلِكَ أُمُورٌ سِتَّةٌ :

(١) لعل الأول - وهو ما ليس سلوكه مقدوراً كالطريق بين السماء والأرض - يدخل ضمن الثاني الذي هو العسير، بعد حصول ذلك في عصرنا، وتبين أنه مقدور، لكن بوسائط .

(٢) تعود جذور هذه المسألة إلى الفلسفة اليونانية، وقد لخص أرسطو طاليس مذاهب الذين سبقوه في «السماع الطبيعي» المقالة الرابعة، فذكر أن الفلاسفة السابقين تكلموا في اللامتناهي «وكلهم جعله كالمبدأ للموجودات مثل آل فوثاغورس، جعلوه في المحسوسات وذلك أنهم يقولون إن العدد ليس هو شيئاً، ولا ينسب إلى شيء آخر، بل هو بذاته جوهر. لكن الفوثاغوريين يقولون إن «اللانهاية» توجد في الأمور المحسوسة، لأنهم لا يجعلون للعدد مفارقاً ويقولون إن «لا نهاية» خارج السماء .

«وأما فلاطن فيقول: إنه ليس خارج الجسم جسم أصلاً، ولا الصورة من قبل أنها ليست عنده في مكان أصلاً. غير أنه يقول إن «لا نهاية» موجود في المحسوسات وفي تلك (أي في الصورة) .

«وقوم قالوا إن لا نهاية هو الزوج قالوا: فإن هذا وهو واحد إذا حوى وتنأهى عن الفرد (= أي إذا حده الفرد وحصره) أكسب الموجودات أن تكون بلا نهاية . . قالوا والدليل على ذلك ما يعرض في الأعداد . . فأما فلاطن فإنه قال إن «غير المتناهية» اثنان: الكبير والصغير . «وأما الطبيعيون فإنهم جميعاً يصفون «اللانهاية» طبيعة ما أخرى، غير المسماة إسطقسات مثل ماء أو هواء أو شيء . هو فيما بين هذين . فأما من جعل الاسطقسات متناهية، فليس منهم أحد يجعل أشياء لا نهاية لها . وأما الذين يجعلون الاسطقسات غير متناهية، مثل أنكساغورس وديمقريطس فإنهم يقولون: إن «لا نهاية» متصل بالتماسة، أما أنكساغورس فعن =

= الأجزاء المتشابهة (الهيومريات) وأما ديمقريطس فمن المعنى الذي يلقبه بـ «أصل وبذر كل شيء»...

أما أرسطو فإنه يحدد الوجود التي يقال عليها «اللامتاهي» وهي:

١ - اللامتاهي هو ما لا يمكن الشروع فيه لأنه ليس من شأنه أن نظفر به كما يقال في الصوت انه غير مرئي .

٢ - اللامتاهي هو . «ما كان مسلكه لا لآخر له، أو ما كان سلوكه بكدٍ ومشقة، أو ما كان في نفسه سلوكاً غير أنا لا نقدر على سلوكه وبلوغ آخره .

٣ - اللامتاهي هي هو ما لا نهاية له إما في الزيادة وإما في القسمة، وإما فيهما جميعاً .

... ثم يأخذ أرسطو في عرض آرائه في اللامتاهي فيقرر أن اللامتاهي لا يكون مفارقاً للمحسوسات وشيئاً قائماً بنفسه... ويمضي فيقول «إنه ليس يمكن بالجملة أن يكون جسم محسوس غير متناه . . والحل إذاً يكمن في التفريق بين اللامتاهي بالقوة واللامتاهي بالفعل . . . وهو يقرّ بالأول وينكر الثاني . يقر بالأول بالنسبة إلى سلسلة الأعداد وسلسلة النقط على الخط . . .» (راجع السماع الطبيعي - بتحقيق بدوي ص ٢٠٢ - ٢٧٠ الجزء الأول . والجزء الثاني من موسوعة الفلسفة للدكتور بدوي - وعنه نقلنا خلاصة الكلام - ص ٣٤٨ - ٣٥١ .

وبهذا فإن «اللامتاهي لا يمكن أن يوجد بالفعل، سواء أكان جوهرًا مفارقًا، أم جسمًا أم عددًا: فإنه إن كان جوهرًا مفارقًا، كان غير منقسم، ومن ثمة لم يكن لامتاهياً. وإن كان جسمًا طبيعيًا أو رياضياً، كان متناهياً، لأن الجسم يحده سطح بالضرورة، ولا عبرة بوهم الخيال، لأن الزيادة والنقصان تحصلان في التخيل لا في نفس الشيء. وإن كان عددًا كان قابلاً للعدّ وممكن العبور، فلم يكن لامتاهياً. وإنكار اللامتاهي بالفعل لا يبطل اعتبارات الرياضيين، إذ أنهم بغير حاجة إليه، ولا هم يستعملونه ولكنهم يستعملون مقادير مهما يفرضوا لها من عظم فهي متناهية، على أن اللامتاهي وإن لم يوجد بالفعل فهو موجود بالقوة، لا القوة التي تخرج كلها إلى الفعل بل التي تخرج إلى الفعل بحيث لا تقف عند نهاية أخيرة ليس وراءها مزيد . . . وإنما اللامتاهي بالقوة يبقى دائماً بالقوة، ويزيد باستمرار فهو متناه من غير شك مع اختلافه بلا انقطاع. وعلى ذلك فليس اللامتاهي ما قد قال القدماء من أنه فلا شيء خارجه ولكنه على العكس ما خارجه شيء دائماً. فهو ضد التام والكامل أي المحدود . . .» (تاريخ الفلسفة اليونانية - يوسف كرم ١٤١ - ١٤٢).

وقد عقد ابن سينا في الشفاء فصلاً: «في تنامي الأجسام ولا تناميها وذكر ظنون الناس في ذلك» ميز بين ما لانهاية له على الحقيقة وبين ما لا نهاية له على المجاز . . . وأتى بالتقسيمات ذاتها التي ذكرها الرازي في الفصل العاشر . . . ثم عقد فصلاً آخر في «أنه لا يمكن أن يكون جسم أو مقدار أو عدد ذو ترتيب غير متناه وأنه لا يمكن أن يكون جسم متحرك بكلية أو جزئية غير متناه . . .» ثم فصلاً في «تبين دخول ما لا يتناهي في الوجود وغير دخوله فيه وفي نقض حجج من قال بوجود ما لا يتناهي بالفعل»؛ ثم فصلاً رابعاً في «أن الأجسام متناهية من حيث التأثير والتأثر» (الشفاء - السماع الطبيعي بتحقيق سعيد زايد ص ٢٠٩ - ٢٣٢ .

الأول أن الإنسان كما تشهد فطرته بامتناع حصول الجسم الواحد في الزمان الواحد في مكانين كذلك تشهد فطرته بامتناع انتهاء هذه الأبعاد إلى حَدٍ ومقطعٍ، بل يوجب في كل مُتناه بأن يكون تناهيه إلى شيء آخر على نحو ما يشاهد من انتهاء كل بعد إلى بعد آخر. فإن وجب قبول حكم الفطرة في القضية الأولى وجب قبوله في الثانية وإن جاز الرد في الثانية جاز في الأولى. وذلك يوجب التَّشكِيك في الأوليات. لا يقال: إن الفطرة وإن شهدت بالقضيتين جميعاً إلا أنها في القضية الأولى لم تشهد بصحة ما يُنتج نقيضها وأما في الثانية فإنها شهدت بصحة ما ينتج نقيضها فعرفنا صدقها في الأولى وكذبها في الثانية. لأننا نقول إذا كانت معنا قضية شهدت الفطرة بصحتها ثم تبين لنا بطريق من الطرق فسأدها فحينئذ يزول الوثوق بحكمها وذلك يقتضي الشك في جميع الأوليات فأما إذا لم نجد ما يدل على فساد القضية فذلك لا يدل على صحتها إذ ربما كانت باطلة وإن كنا لم نقف على فساده بل إقامة الحجة على صحتها لا تُفيد أيضاً لأن الحجة لا تفيد العلم إلا إذا كانت مركبة من الأوليات، فالأوليات إن صححناها بالأدلة يلزم الدَّور وإن حكمنا بصحتها لأجل شهادة الفطرة فإذا جوزنا فساد بعض ما حكمت الفطرة بصحته استحال الحكم بصحة شيء لأجل شهادة الفطرة فثبت بهذا أنا لو جوزنا القَدْح في بعض ما شهدت الفطرة به لزم التشكيك في الأوليات بأسرها فضلاً عن النظريات، فإذا لا يجوز القَدْح في شيء مما شهدت الفطرة به. ولكن لا تنهي الأبعاد أمر فطري فوجب أن يكون حقاً.

= وكذلك فعل في النجاة الذي تحدث فيه عن النهاية واللانهاية.. ص ١٦١.

ثم إن الرازي في «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» عاد ليطرق هذه المسألة «مسألة الأجسام متناهية خلافاً للهند» (ص ١٩٣ - ١٩٤). فقال: «قلنا: إذا فرضنا خطأ غير متناه وفرضناه خطأ آخر متناهياً موازياً للأول، فأما إذا مال المتناهي عن الموازة إلى المسامته فلا بد من نقطة هي أول نقطة المسامته، لكن ذلك محال، إذ لا نقطة إلا وفوقها أخرى فتكون المسامته مع الفوقانية قبل المسامته مع التحتانية، فلأن فرض خط غير متناهية يقضي إلى هذا المحال، وهذا الدليل هو الذي اعتبره في المباحث «المذهب الحق» و«عليه المعول» كما سيأتي.

وقد ذكر أيضاً الإيجي في «المواقف» سبع حجج لإثبات أن الأبعاد متناهية ورد على حجج الخصوم (ص ٢٥٣ - ٢٥٦) فانظرها.

والثاني أن إنساناً لو وقف على طَرَف العالم فإما أن يمكنه^(١) مَدُّ اليد إلى خارج العالم أو لا يمكنه. فإن أمكنه فلا شك أن الذي يُتَّسَع في خارج العالم لِنَصْف اليد أقل من الذي يتسع لكل اليد وتلك خاصية الأبعاد فإذا خارج العالم وُجِدَت الأبعاد وإن لم يمكنه ذلك فهناك لا مَحَالَة جسم يمنع مَدُّ اليد فإذا كلا القسمين يوجبان بُعْداً وَجِسْماً خارجَ العالم.

والثالث أن العالم لو كان متناهيًا فلو قدرناه أزيد مما هو عليه الآن بذراع لم يتسع الحَيِّز الذي اتسع له الآن بل يكون ذلك الحيز أكبر. ولو قدرناه أزيد مما هو عليه الآن بذراعين لم يتسع له الحيز المفروض بل يكون أزيد منه. فإذا خارج العالم أحيّاز متقدرة في أنفسها بالزيادة والنقصان فتكون أموراً وجودية وهي إما مقادير وإما ذوات مقادير.

والرابع أن الجسمية حَقِيقَةٌ كلية فإما أن يجب أن يكون نَوْعُهَا في شَخْص وهو باطل بالحس ولأنه لا جسم إلا وَلَهُ جزء يساويه في الجسمية فيكون أبداً في الوجود أكثر من جسم واحد فإذا أمكن أن تكون تلك الماهية مقولةً على كثيرين ثم إن جُزئيات كلِّ كلي غير متناهية وليس بعضها أولى بالإمكان من بعض لأن الإمكان إذا كان من لوازم الماهية كان مشتركاً بين أفرادها فإذا وجود أجسام غير متناهية ممكن حاصل فإذا هي موجودة لأن واجب الوجود عام الفيض فلا يمنع مستحقاً حقه من الوجود.

والخامس أن الزَّمان لَيْسَ لَهُ بداية ونهاية فلا يكون للكون بداية ونهاية فيجب أن يكون لذلك مادةً غير متناهية.

والسادس أن قاسوا العِظْمَ على شيئين: أحدهما على الأعداد التي لا تنهاى في الزيادة. وثانيهما على لا تنهاى المقدار في جانب الصِّغَر.

(١) هذا الشرط المنوط بالقدرة والإمكانية، يغير من واقع المسألة ويجعلها داخلية في حَيِّز القدرة الإنسانية أو عدمها، وهو أمر يعسر ضبطه. ثم إن قول صاحب هذه الحجة «طرف»؛ «خارج» «العالم» غير متفق عليه، بل هو موضع النزاع. وقد رد الإمام الأشعري على هذه الحجة. راجع «مجرد مقالات الأشعري» للإمام ابن فورك ص ٢٤٤ و ٢٧٣.

والجواب: أما الذي ذكره أولاً فلا خلاص عنه إلا بمنع شهادة الفطرة بذلك فأما من سلم ذلك كما فعله الجمهور لم يمكنه الخروج عن السؤال الذي ذكرناه. والذي ذكره ثانياً من أن الواقف على طَرَف العالم هل يَمَكُنُه أن يمد اليد إلى الخارج أم لا فالجواب أنه لا يمكنه ذلك لا لِوُجُودِ جِسْمٍ يَمْنَعُ في الخارج من ذلك بل لعدم الشرط وهو عدم المكان، والحُكْمُ كما ينتهي لِوُجُودِ المانع فقد ينتهي لفوات الشرط. والذي ذكره ثالثاً فهو أمر وهيمي غير حاصل في الوجود فلا عبرة به .

والذي ذَكَرَهُ رابعاً من أن الجسمية غير مانعةٍ من الكثرة فنقول لا يكفي في عدم الامتناع أن يكون الشيء الواحد مانعاً منه فلعله امتنع لأمر آخر فإن الجسمية وإن كانت لا تمنع من ذلك إلا أن الصور النوعية التي للأفلاك تقتضي أن تكون أنواعها في أشخاصها فامتنع المزيد عليها لذلك .

فإن قيل: (١) هذا يُشكَلُ بجزء من أجزاء الفلّك حيث طبيعته طبيعة الكل فكانت الكثرة والكلية في الطبيعة بالنسبة إلى أجزائه حاصلة وإن كان الشخص واحداً لأن واجب الوجود واحد فأمكن أن يكون تعيينه لازم حقيقته فالأفلاك وإن اتحدت بالجسمية فقد اختلفت وتكاثرت بالصور فلم يمكن أن يكون قدر معين للكثرة دون غيره لازم ماهيتها المشتركة . فالجواب أن كلَّ عدد من الأعداد حقيقته وطبيعته مخالفة بالنوع لما عداه من الأعداد وإلا لجاز أن يكون العدد من حيث هو هو لازماً لماهية الجسم دون غيره من المعدودات .

والإشكال عليه أنه لو كان كذلك لكان كل شخص من أشخاص الأجسام مُنْفَرِداً بذلك العدد بعينه لإشتراك أشخاص الأجسام كلها في الجسمية .

والذي ذكره خامساً من لا تناهي الكون فهو لا يوجب لا تناهي الجسم إذ الجسم الواحد يمكن أن يَتَشَكَلَ بأشكال مختلفة في أحوال مختلفة .

(١) هذه العبارة إلى شروع الجواب الخامس ليست موجودة في النسختين .

والذي ذكره سادساً فهو مُجَرَّد تمثيل من غير جامع^(١) فلا يفيد الظن فضلاً عن اليقين^(٢).

ثم يجب أن يُعلم أن فيه بحثاً وهو أن بعض العلماء قال: كما أن الجسم لا ينتهي في الصغر إلى حد لا يوجد ما هو أصغر منه وإن كانت الانقسامات الغير المتناهية لا تخرج إلى الفعل بأسرها كذلك لا ينتهي في العظم إلى حيث لا يمكن أن يوجد ما هو أعظم منه وإن استحال وجود عظم غير متناه.

وذكر الشيخ^(٣) أن هذا يصح من وجه ويَبْطُل من وجه. أما وجه الصحة فهو أن لك أن تَقْسَم جسماً متناهياً قِسْمة لا تقف بأن تنصّفه ثم تضم إلى أحد النصفين نصف النصف الآخر وتضم إلى ذلك المجموع نصف الربع الباقي ولا تزال تأخذ جزءاً من الباقي أصغر منه فلا يزال يزداد ذلك النصف الأول إلى غير النهاية. ومع ذلك فلا يبلغ الجسم المزيد عليه تلك الزيادات إلى أن يساوي جملة الشيء المقسوم أولاً. وهذا الضرب من الزيادة لا يبلغ بالجسم كل عظم اتفق بل له حد لا يصل إليه البتة وهو تمام الجسم المنصّف أول مرة فضلاً عن الزيادة عليه وأما وجه البطلان فهو أن يصل الجسم إلى كل حد في النمو والعظم وذلك ممتنع وليس ذلك مثل الصغر لأن القسمة لا تحتاج إلى شيء خارج عن المقسوم، وأما التزايد فقد يكون إما بسبب المادة تنضم إلى الأصل وذلك يوجب أن يكون مواد الأجسام بغير نهاية وإما

(١) تمثيل: أي قياس التمثيل: «وسميّه الفقهاء قياساً والمتكلمون رد الغائب إلى الشاهد. ومعناه: أن يوجد حكم في جزئي معين واحد، فينقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما، معيار العلم للغزالي ص ١٦٥ ونظر الكلبيات لأبي البقاء ٧٤/٢ والمبين للآمدي ص ٣٣٨ والتعريفات للجزجاني ص ٩١ - ٩٢. والفقهاء يسمون الجزئي الأول: فرعاً والثاني: أصلاً والمشارك علةً وجامعاً. والقياس أحد الأدلة الأربعة في «أصول الفقه».

(٢) راجع في موضوع اليقين في «قياس التمثيل» كتاب الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٢٩٩ - ٣٠٠، ودره تعارض العقل والنقل له، بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، ٢٩/١ وكتاب الدكتور علي سامي النشار «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» ص ٢٠٠.

(٣) راجع الشفاء - السماع الطبيعي ص ٢١٨ - ٢١٩.

بَتَخْلُخِل^(١) لا يقف إلى حدٍ فيكون هناك حيز غير متناهٍ وكل ذلك محال .
ولنذكر الآن البراهين على المذهب الحق وهي ثلاثة .

الأول وعليه المعوّل أنه لو وجدت أبعاد غير متناهية لاستحال وجود حركة مستديرة^(٢) لأننا إذا فرضنا في تلك الأبعاد خطأ غير متناهٍ وكرة يخرج عن مركزها خطٌ متناهٍ موازٍ لذلك الخط فإذا تحركت الكرة حتى صار الخط الخارج عن مركزها مُسامتاً للخط الغير المتناهي بعد أن كان موازياً له فلا بد في الخط الغير المتناهي من نقطة يقع عليها أول المُسامتة لكن ذلك محال لأنه لا نقطة في ذلك الخط إلا وفوقها نقطة أخرى وأمكن وقوع الخط الخارج عن مركز الكرة بحيث يكون مُسامتاً لكل واحدة من تلك النقط والمسامتة مع النقطة الفوقانية أبداً قبل المسامتة مع النقطة التحتانية لأن المسامتة مع الفوقانية تحصل بميلٍ عن الموازاة أقل من الميل الذي به تحصل المسامتة مع التحتانية ولا شك أن الميل الكثير لا يحصل إلا بعد حصول الميل القليل فلا جرم لا يصير مسامتاً للنقطة إلا بعد أن كان مسامتاً للنقطة التي فوقها ولما كانت النقطة غير متناهية استحال أن تكون هناك نقطة هي أول نقط المسامتة والتالي محال فما أدى إليه يكون محالاً وهو فرضنا ذلك الخط غير متناهٍ فإذا نقيضه حق وهو وجوب كونه متناهياً .

الثاني أنه لو كانت الأبعاد غير متناهية لجاز أن يخرج امتدادان من مبدأ

(١) التخلخل كما في «رسالة الحدود» لابن سينا:

هو اسم مشترك فيقال: تخلخل لحركة الجرم من مقدار إلى مقدار أكبر يلزمه أن يصير قوامه ارقّ مع وجود اتصاله؛ ويقال تخلخل: لكيفية هذا القوام؛ ويقال تخلخل: لحركة أجزاء الجسم عن تقارب فيها إلى تباعد فيتخللها جرم ارقّ منها. وهذه حركة في الوضع، والأولى في الكيف؛ ويقال تخلخل: لهيئة وضع أجزاء على هذه الصفة، (المصطلح الفلسفي ص ٢٥٨) وكذا عرفه الغزالي في «معيار العلم» ص ٣٠٥.

وعرفه الأمدى بأنه: «عبارة عن زيادة حجم الجرم من غير زيادة في نفسه لورود خارج عنه» (المبين... ضمن المصطلح الفلسفي ص ٣٥٥ - ٣٥٦).

(٢) قارن: الشفاء - السماع الطبيعي ص ٢١٤.

واحد كساقِيّ مثلث لا يزال البعد بينهما يتزايد إلى غير النهاية وأيضاً يمكننا أن نفرض بينهما أبعاداً تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلاً نقدر البُعد الأول ذراعاً وبعده بُعداً آخر زاد عليه بشبر وبعده البُعد الثاني بُعداً آخر زاد عليه أيضاً بشبر وهكذا يكون الذي فوق زائداً على الأسفل منه بشبر وأيضاً كل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه تكون موجودة في البُعد الذي فوقه مثلاً زيادة الثاني على الأول موجودة في الثالث مع زيادة أخرى .

وإذا تلخّصت هذه الأمور فنقول: لا شك أنه تتحقق هناك زيادات غير متناهية فإما أن يكون كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بُعد واحد وإما أن لا يكون كذلك، وكلا القسمين يؤديان إلى المحال. فالقولُ بثبوت أبعاد غير متناهية مُحال أما إذا قلنا إنه ليس كل واحد من تلك الزيادات حاصلاً في غيره فإنه إذا كُذِب هذا الحُكْم على كل واحدٍ واحدٍ ففي جملة تلك الأحاد واحد كَذِب هذا الحكم عليه أيضاً فلا بد حينئذ أن يَصْدُق عليه أن ما فيه من الزيادة غير موجودة في غيره. وإذا كان كذلك لم يكن فوقه بُعدٌ آخر وإلا لكانت الزيادة الحاصلة فيه حاصلة فيما فوقه وقد فرضنا أنه ليس كذلك، وإذا لم يكن فوقه بُعد آخر فقد انقطع الامتدادان وإلا أمكن أن يوجد فوقه ما يكون فيه تلك الزيادة فإذا امتدادان يجب إن ينقطعاً مع أنا فرضناهما غير متناهيين هذا خُلف. ولما كذب قولنا: ليس كل واحد من تلك الزيادات حاصلاً في غيرها صدق نقيضه وهو أن كل واحد من تلك الزيادات حاصل في غيرها. وقد عرفت أن البُعد العاشر مثلاً ليس فيه زيادة التاسع على الثامن فقط بل وجميع الزيادات التي تحته فإنها عبارة عن مجموع البُعد الأول مع مجموع تلك الزيادات فظهر أنه لما صح أن كل واحد من تلك الزيادات موجود في غيره صح أن الكل بمجموعه لا بد وأن يكون موجوداً في بُعد واحد. فنقول تلك الزيادات غير متناهية فإذا هناك بُعد واحد قد وجدت فيه تلك الزيادات الغير المتناهية فيكون ذلك البُعد غير متناه مع أنه محصور بين حاصرين هذا خلف وأيضاً فالبعد المشتمل على تلك الزيادات إن كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على ما فوقه فلا يكون مشتملاً على تلك الزيادات وقد فرض كذلك

هذا خُلف. وإن لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان المفروضان الغير المتناهيين هذا خُلف وأيضاً فلأن المتحرك على التفاوت الأول يقطع التفاوت المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بالمسامة في زَمَانٍ متناهٍ وذلك محال فظهر أن القول بالأبعاد الغير المتناهية مُفضٍ إلى هذه المحالات فيكون مُحالاً فهذا ما يمكن في تصحيح هذه الطريقة المتكلفة ولنا عليه كلام في شرح «الإشارات»^(١).

الثالث أن نقول لنفرض بُعد (أب) وليكن غير متناهٍ إما من طرفي (أب) وإما من طرف واحد وعلى جميع الأحوال أمكن أن يفرض فيه حد يكون طرفاً لذلك الامتداد وليكن ذلك الطرف (ج) ويفرض فيه حدٌ آخر وهو (د) فيكون خط (ج ب) الغير المتناهي في طرف (ب) أزيد من خط (د) الغير المتناهي في طرف (ب) بمقدار (ج د) فإذا فرضنا انطباق نقطة (د) على نقطة (ج) فلا يخلو إما أن يمتدَّ معاً لا إلى نهاية فيكون الزائد مثلاً للناقص وهو

(١) «الإشارات والتنبيهات» وهو لابن سينا وللرازي عليه شرح. جاء في كشف الظنون لحاجي خليفة: «وهو شرح يُقال، وأقول: طعن فيه بنقض أو معارضة، وبالغ في الرد على صاحبه، ولذا سمي بعض الظرفاء شرحه جرحاً» (٩٤/١) وللطوسي عليه شرح، وقد طبع معه بتحقيق الدكتور سليمان دنيا، وإصدار دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٠. في ثلاثة أجزاء.

وفي الفصل الحادي عشر من النمط الأول من «الطبيعيات» من «الإشارات والتنبيهات»: «إشارة: يجب أن يكون محققاً عندك أنه لا يمتدُّ بُعد في ملاء أو خلاء - إن جاز وجوده - إلى غير النهاية. وإلا فمن الجائز أن يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد، لا يزال البعد بينهما يتزايد. ومن الجائز أن يفرض بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات. ومن الجائز أن يفرض بينهما هذه الأبعاد إلى غير النهاية، فيكون هناك زيادات على أول تفاوت يفرض بغير نهاية. ولأن كل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه قد توجد في واحد. وأية زيادات أمكنت فيمكن أن يكون هناك بُعد يشتمل على جميع ذلك الممكن، وإلا فيمكن إمكان وقوع الأبعاد إلى حد ليس للزائد عليه إمكان. فيكون إنما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة. فيصير البعد بين الامتدادين محدوداً في التزايد عند حدٍ لا يتجاوز في العظم. وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده، وإلا أمكنت الزيادة على أكثر ما يمكن، وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود، وذلك محال. فتبين أنه يكون هناك إمكان أن يوجد بُعد بين الامتدادين الأولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية، فيكون ما لا يتناهي محصوراً بين حاصرين. هذا محال» (١٦٠/٢ - ١٦٦).
وقد نقل نصير الدين الطوسي بعضاً من أقوال الرازي في شرحه على «الإشارات»..

مُحال وأما أن يَقْصُر عنه فيكون (دب) في طَرْف (ب) منقطعاً فإنه إن لم ينقطع كان دائماً موجوداً مع (ج ب) فلم يكن أنقص منه بل يكون مساوياً له وإذا كان (دب) في طرف(ب) منقطعاً كان في طرف (ب) متناهِياً و(ج ب) أزيد منه بمقدار (ج د) المتناهي والمتناهي إذا ضم إلى المتناهي يكون الكل متناهِياً فيكون (ج ب) في جهة (ب) متناهِياً وهو المطلوب^(١).

وفي هذا البرهان شك تَعَسَّر عليَّ حَلُّه وهو: أن تطبيق نهاية الزائد على نهاية الناقص إنما يُمكن على أحد وُجوه ثلاثة: أحدها أن يتحرك الناقص بكُلِّيَّته إلى جهة نهايته حتى تنطبق نهايته على نهاية الزائد أو يتحرك الزائد بكُلِّيَّته عن جهة نهايته حتى تنطبق نهايته على نهاية الناقص. وثانيها أن يزداد الناقص حتى ينطبق طَرْفه على طرف الزائد أو يتنقص طرف الزائد وينزل حتى ينطبق على طرف الناقص. وثالثها أن يبقى الزائد والناقص كما كانا ولكنه توضع نهاية الزائد على نهاية الناقص وحينئذ تظهر في الزائد فَضْلة لا تنطبق على الناقص بل تبقى متجافية عليها وذلك مثل خطين يتفاوتان في نهايتهما فإننا إذا طبقنا بين نهايتهما حدثت في الزائد فضلة متجافية لا تنطبق على الناقص ثم لا تزال تزيد تلك الفَضْلة وتبعدها إلى الجانب الآخر إلى أن تظهر الفضلة من الجانب الآخر.

وإذا عرفت ذلك فنقول إن ادَّعينا صحة التطبيق بين نهايتي المقدارين على الوجه الأول فقد صادرننا على المطلوب الأول. لأن الخط إنما يمكن أن يتحرك بكُلِّيَّته إذا خَلَى مكاناً وشغل غيره وذلك إنما يصح إذا كان متناهِياً من كل الجهات وإن ادَّعينا ذلك بالوجه الثاني فحينئذ يصير كل واحد منهما مع النمو والذُّبول مساوياً للآخر ولا يلزم منه مُحال وإن ادَّعينا ذلك بالوجه الثالث فللخصم أن يقول الزائد والناقص يمتدان إلى غير النهاية وتبقى في الزائد تلك الفَضْلة الغير المنطبقة أبداً ولا ينتهي إلى حيث تزول تلك الفضلة. فإذا هما يمتدان إلى غير النهاية، ولا يلزم مني أن أجعل الناقص مساوياً للزائد لأن

(١) قارن الشفاء - السماع الطبيعي - ص ٢١٢.

تلك الفُضلة أبدأ موجودة مع الزائد فهذا بيان هذا الشك^(١).

وها هنا شكوك أخر يمكننا حلها فإن قيل ما ذكرتموه من الحجة منقوض بالنفوس المفارقة عن الأبدان من زمان الطوفان^(٢) إلى ما مضى فإنها أقل من النفوس المفارقة في زماننا هذا إلى ما مضى مع أن النفوس غير متناهية^(٣) وأيضاً الحركات الماضية من زمان الطوفان أقل مما مضى من زماننا هذا مع أنه لا بداية للحركات.

وقد أجاب الحكماء عن هذا أن كُلاً كثرة تجتمع أجزاؤها ويكون لها ترتيب في الطبع أو في الوضع فدُخول ما لا نهاية فيها ممتنع أما الذي فيه ترتيب بالطبع فكالعلل والمعلولات وأما الذي فيه ترتيب في الوضع فكالمقادير. وأما إذا كانت الأجزاء لا توجد معاً بل كانت في الماضي والمستقبل كالزّمان والحركة فلا يمتنع فيه أن لا يكون متناهياً كما بيّنته وإما إذا وجدت الأجزاء معاً ولكن لا يكون بينها ترتيب في الطبع ولا في الوضع فحينئذ لا يكون فيها احتمال المطابقة ففي مثل هذه الصور لا يكون احتمال الزيادة والنقصان موجِباً للتناهي. وقد أشكل على كثير من أهل النظر ذلك ولم يعتبروا في اقتضاء احتمال الزيادة والنقصان للتناهي إمكان المطابقة فصار ذلك شبهة عظيمة وقعوا بسببها في ضلالات كثيرة.

(١) دليل التظابق هذا مبني على افتراض اللانهاية في الخط، والذي هو مقدار متناه، ومبني أيضاً على وقوع الزيادة والنقصان في اللامتناهي برغم أنهما متغايران في الحقيقة، ومبني أيضاً على افتراض اللامتناهي في سلسلة الأعداد، برغم أن العدد - كمفهوم - متغاير تماماً مع مفهوم اللامتناهي، ومبني أخيراً على المطابقة بين خطوط لا متناهية، في نقاط مشتركة، أي في خطوط متناهية.

(٢) اعتبرها أي طوفان نوح عليه السلام.

(٣) تعتبرها مسلّمة وليست مسلّمة، ثم إن وصف «غير متناهية هو نفسه موضع النزاع فكيف يجعل دليلاً؟. ثم إنه إما أن يقال إننا «لا نعلم نهاية لها» فيكون حكم بالجهل لا يترتب عليه إثبات ولا نفي ولا دليل وعدم العلم لا يفيد العلم بالعدم، وإما أن يقال إن النفوس قابلة للزيادة المستمرة لا إلى نهاية، وهي دعوى بلا دليل لأن افتراض صحة ذلك بالقوة لا يعني وقوعه بالفعل، ثم أخيراً مفهوم اللانهاية لا يتجانس مع مفهوم الزيادة التي تقتضي النهاية والعدد.

فمنهم من أبطل بقاء النفوس الناطقة بأن قال لو بقيت لكان الحاصلُ منها الآن عدداً غير مُتناهٍ لكون الأبدان غير متناهية وامتناع التناسخ^(١) لكن القول بوجود نفوس غير متناهية مُحال لاحتمالها الزيادة والنقصان فهي إذاً غير باقية ومنهم من ذهب إلى وجوب تناهي الحركات بقوله النفوس متناهية لاحتمال عددها للزيادة والنقصان والتناسخ باطل فيلزم تناهي الأبدان ويلزم من تناهيها تناهي الحركات ومنهم من ذهب إلى التناسخ لأن الأبدان غير متناهية والنفوس متناهية.

ونحن بعون الله تعالى نكشف الغطاء عن هذه الشبهة فنقول العلم بأن كل ما يحتمل الزيادة والنقصان يكون متناهياً إما أن يقال إنه من الأوليات أو من النظريات، وباطل أن يكون من الأوليات لأن العقلاء اختلفوا فيه^(٢) فمنهم

(١) عرّف الجرجاني التناسخ بقوله: «عبارة عن تعلق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر، من غير تخلل زمان بين التعلقين، للتعشق الذاتي بين الروح والجسد» (ص ٩٣)، ويقول صاحب «الكليات»: التناسخ المحال: تعلق بدن بيدن آخر لا يكون مخلوقاً من أجزاء بدنه ولا يكون عين البدن الأول شرعاً وعرفاً؛ وتبدل الشكل غير مستلزم لكون الثاني غير الأول عرفاً، فإن زيداً من أول عمره إلي آخره يتوارد عليه الأشكال مع بقاء وحدته الشخصية عرفاً... والتناسخية يسمون: تعلق روح الإنسان بيدن إنسان: نسخاً، أو بيدن حيوان آخر مسخاً، وبجسم نباتي: فسخاً وبجسم جمادي: رسخاً، بناء على أن الأرواح المفارقة عن الأبدان باقية ومتناهية، والدورات الماضية غير متناهية بناء على قدم العالم، والأبدان الماضية أيضاً غير متناهية، لأنها نتائجها، فإذا قسمت على الأبدان يصل بكل منها نفس واحدة» (٩٠/٢). وسيأتي الإمام فخر الدين الرازي على بحث «بطلان التناسخ في ثنايا حديثه عن «النفس» في الجزء الثاني.

(٢) لا أوافق الرازي في ربطه بين «إجماع العقلاء» وبين «الأوليات» ودعوى أن الإختلاف دليل على أن الأمر من النظريات لا من الأوليات قد يجهز على الأوليات نفسها فلا تبقى هي أوليات لأنها أيضاً مختلفة فيها!.. وهذا يقودنا من بحث الأوليات كأوليات وبديهيات فطرية، إلى بحث الاتفاق والإجماع لكل العقلاء وإمكانه ووقوعه!..

وكان عليه أن يبين أن هذه المسألة لا تدخل في «الأوليات» لذاتها... ثم إن قوله «اختلفوا فيه» لا يعني الاختلاف في دخوله في الأوليات أو عدم دخولها. بل يعني أنهم قالوا بخلافه وهو أن بعض ما يحتمل الزيادة والنقصان غير متناهٍ، الذي يلزم عنه عدم دخولها في الأوليات.

من زعم أن الأجسام مركبة من أجزاء لا نهاية لها بالفعل ومنهم من زعم أن العالم مركب من أجزاء كرية الشكل صلبة لا نهاية لها ومنهم من قال بالخليط الغير المتناهي. والمسلمون اتفقوا على أن معلومات الله تعالى ومقدوراته غير متناهية ومنهم من زعم أن أنواع الأكوان المقدورة لله تعالى غير متناهية والجزء الذي لا يتجزأ عندهم يمكن حصوله في أحياء غير متناهية على البَدَل وكذلك يمكن أن تتقوم به أفراد غير متناهية من نوع واحد على البَدَل ومنهم من أثبت في العدم ذوات غير متناهية ومنهم من أثبت لله تعالى صفات غير متناهية. وكذلك نعلم بالبداهة أن مراتب الأعداد غير متناهية وكذلك نَعْقِل أن تضعيف الألف مراراً لا نهاية لها أقل من تضعيف الألفين مراراً لا نهاية لها وكذلك نعلم أن الإمكانات الماضية لا بداية لها والحركات الحادثة في المستقبل أي التي يمكن حدوثها لا نهاية لها مع أن كل هذه الأمور مُحْتَمِلَة للزيادة والنقصان فإن عدد نصفها أقل لا محالة من عدد كلها.

فهذه المذاهب كلها تفيدنا إجماعاً منعقداً بين العقلاء على أنه ليس كل ما يقبل الزيادة والنقصان فإنه يجب أن يكون متناهياً فكيف يمكن أن يقال إن العلم بوجوب تناهي ما يقبل الزيادة والنقصان من البديهيات فإذا هذه القضية لا تصح إلا بالبرهان وذلك لا يتقرر إلا فيما يحتمل الإنطباق.

وبيانه أن المُوجب للتناهي هو أنه يجب انتهاء الناقص إلى حد لا يبقى منه شيء ويبقى بعده من الزائد، وهذا إنما يجب لو تعدد وقوع جزء من الجملة الناقصة في مقابلة جزئين من الجملة الزائدة فإنه إن كان ذلك ممكناً لم يجب انتهاء الناقص إلى حد لا يبقى منه شيء ويبقى بعده من الزائد شيء وذلك إنما يتحقق فيما يحتمل الإنطباق لأنه إذا فرض جزء من الجملة الزائدة منطبقاً على جزء من الجملة الناقصة استحال أن ينطبق جزء آخر من الجملة الزائدة على ذلك الجزء من الجملة الناقصة لاستحالة حصول الجسمين في حيز واحد فلا جرم إذا صار جزء من الجملة الناقصة مشغولاً بمماسة جزء من الجملة الزائدة استحال أن يصير هو بعينه مشغولاً بمماسة جزء آخر بل المشغول بمماسة جزء آخر من الجملة الزائدة جزء آخر من الجملة الناقصة

وذلك يوجب أن ينتهى الناقص إلى حد ينقطع ويبقى بعد ذلك من الجملة الزائدة مقدار الزيادة فأما الأمور التي لا تحتمل الانطباق فليس هناك بين أجزاء الجملتين مماسّة حتى تكون مماسّةً جزءً جزءاً تمنعه من أن يماسه جزء آخر بل ليس بينهما نسبة إلا من وجهين: أحدهما كون كل واحد منهما مثلاً لصاحبه لكن لا يلزم من كون الشيء مثلاً لشيء أن لا يكون مثلاً لغيره وأما في المقادير فإن الجزء المشغول بمماسة جزء يمتنع أن يكون هو بعينه في تلك الحالة مشغولاً بمماسة جزء آخر فلا جرم كانت المماسة والانطباق مظهرين للفضل الخالي عن العوض. وثانيهما أن يفرض في الذهن تقابل إحدى الجملتين بالجملة الأخرى وذلك أيضاً على وجهين: فإنه إما أن يفرض تقابل إحدى الجملتين بالجملة الأخرى من حيث هما جملتان فلا يكون في ذلك إلا مقابلة شيء واحد لشيء واحد وأما أن يفرض تقابل أحاد إحدى الجملتين بأحاد الجملة الأخرى فذلك محال لأن العقل لا يقوى على استحضار أعدادٍ لا نهاية لها على التفصيل وإما أن تُقابل بعضُ أحاد إحدى الجملتين ببعض أحاد الجملة الأخرى فلا يلزم منه وقوع النقصان في الكل فظاهر مما قلنا إن الفضل الخالي عن العوض إنما يلزم عند وجود الإنطباق فثبت أن احتمال الزيادة والنقصان لا يوجب التناهي إلا بهذا الشرط. وأما بيان الشرط الثاني وهو أن تكون الأجزاء حاضرة معاً فنذكره في الفصل الذي يليه.

الفصل الثاني عشر في معنى اللانهاية في الماضي والمستقبل^(١)

أعلم أن الحوادث إما أن يُعتبر لا نهايتها في الماضي أو في المستقبل

(١) هذه المسألة متصلة من قريب بمسألة قدم العالم، وقدم الزمان وأبديته، وقد تناولها الغزالي بالنقض في كتاب «تهافت الفلاسفة» - تحقيق موريس بويج - ص ٧٠ و ٨١ - ٨٨. ويتحقق سليمان دنيا (طبعة ١٩٤٧) ص ٤٩ - ٩٩. وانظر أيضاً رد ابن رشد في «تهافت التهافت» ج ١/ص ٥٥ - ٢٧٠.

بل تناول موضوع «أنه لا أول للزمان من ذاته» ابن سينا في الشفاء - السماع الطبيعي ص ٢٣٢ - ٢٣٩، والنجاة ١٥٤، والإشارات ٣/٥٢٤ - ٥٢٥ وانظر موضوع قدم العالم =

ولا بد من تلخيص المعنى في كل واحد من الاعتبارين فالنظر الأول باعتبار الماضي فإذا قلنا الأشخاص الماضية غير متناهية فهو محتمل لوجهين: أحدهما أن كل واحد من الأشخاص الماضية غير متناه وهذا ظاهر البطلان. وثانيهما أن جملة الآحاد حال الاجتماع لها عدد غير متناه وهذا إما أن يفهم بحسب ما في الوجود أو يفهم بحسب ما في التوهم. أما الذي بحسب الوجود فإما أن يفهم على وجه السلب أو على وجه العدول أما الذي يفهم على وجه السلب بأن يقال: إن جملة الأشخاص الماضية ليست أمراً له عدد متناه. وأما الذي يفهم على وجه العدول بأن يقال هكذا جملة الأشخاص الماضية أمر له عدد غير متناه وأما الذي بحسب التوهم فهو أن يقال إن المتوهم من جملة الأشخاص الماضية أي واحد أخذته تجد واحداً غيره قد حصل في الوجود ولا ينتهي الحساب البتة إلى واحد غير مسبق بغيره.

ف نقول أما الوجه الأول فهو حَقٌّ لأن نقيضه باطل وهو قولنا: إن جملة الأشخاص الماضية هي أمر له عدد موجود وذلك لأن هذه القضية موضوعها أمر غير موجود وممتنع الوجود لأن جملة أشياء كل واحد منها لا يثبت مع آخر بل يعدم لا يكون لها جملة موجودة البتة لأنها لو كانت موجودة لكان وجودها إما في الخارج وإما في الذهن. وليس في الخارج لأن وجودها في الخارج إما أن يكون في كل الأزمنة أو في زمان معين إما في الماضي أو الحال أو المستقبل وكل ذلك باطل. وبطل أن يكون لها وجود في الذهن لأن الذهن لا

= وعلاقة هذه المسألة بموضوع لا تنتهي الزمان في: «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» للرازي ص ١٩٤ - ١٩٨ والمطالب العالية له ٥/٤ - ٣٢٩ و«الجمع بين رأيي الحكيمين» للفارابي - بتحقيق الدكتور ألبير نادر - ص ١٠٠ - ١٠٤ و«الشامل في أصول الدين» للجويني ص ٢١٥ - ٢٣٧، الفصل لابن حزم ٩/١ - ١٢.

وانظر أيضاً كتاب الدكتور محمد جلال أبو الفتوح شرف. «الله والعالم والإنسان» ص ٣ - ٢١٨. وكتاب الدكتور يحيى هويدي «دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ١٢٧ - ١٧٩»، وكتاب الدكتور محمد عاطف العراقي «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا» ص ٢٥٤ - ٢٥٩ وكتاب الدكتور حسام الدين الألوسي القيم «الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم ومقالة الدكتور الألوسي بالعنوان نفسه في عالم الفكر ص ١٠٩ - ١٨٦ (العدد الثاني من المجلد الثامن ١٩٧٧).

يقوى على استحضار عدد لا نهاية له بالفعل بل إنما يرتسم فيه ما كان مُقدراً محدوداً مثل العشرة والألف. نعم الذهن يحصل فيه معنى اللانهاية من حيث أنه مَحْمُول وصفة فأما أن يحصل في الذهن العدد الموصوف بكونه غير متناهٍ فذلك محال فثبت أن مَوْضُوع هذه القضية ممتنع الحصول في الأعيان وفي الأذهان فيستحيل أن يحكم عليه بالأحكام الثبوتية. فإذا استحيل الحكم عليه بأنه غير متناهٍ بمعنى العُدُول بل يجب وصفه بأنه غير متناهٍ بمعنى السلب وبه تبين أيضاً ما ذكرناه في الفصل الذي مضى من أن الحوادث الماضية لا يمكن وصفها بالزيادة والنقصان فإن قيل فكيف تقول للجملة الماضية أنها عشرة مثلاً؟ فنقول هذا الحكم بالحقيقة حكم على الصورة المرتسمة منها في الذهن والذهن يقوى على استحضار العشرة والألف وغيرهما ولكنه لا يقوى على استحضار عددٍ غير متناهٍ فثبت أن الإعتبار الأول حق والثاني باطل.

وأما الاعتبار الثالث فنقول إنه يصح أن نقول إن الأشخاص الماضية جُمْلَةٌ معقولة في الذهن من حيث هي جملة من غير أن يحتاج في ذلك إلى تعقل الأحاد وان الذهن متى استحضر واحداً مما يوصف بأنه كان موجوداً وجد واحداً آخر بمثل صفته فهكذا ينبغي أن يتصور معنى قولنا الأشخاص الماضية غير متناهية.

والنظر الثاني في اللانهاية بحسب المستقبل إما أن يكون في وجودها وإما أن يكون في تنهايتها ولا تنهايتها. أما النظر في وجودها فلا شك أنها ليست موجودة بالفعل لأن الذي في المستقبل فهو بعد غير موجود بل هي موجودة بالقوة ثم لا يخلو إما أن نعتبر حال كون كل واحدٍ واحدٍ من تلك الأمور في المستقبل وإما إن نعتبر حال كلها فإن اعتبرنا كل واحدٍ واحدٍ من تلك الأمور فإما أن يكون كل واحد منها موجوداً بالقوة في وقت واحدٍ وإما أن يكون كل واحد واحد موجوداً بالقوة في جميع الأوقات فالأول حق والثاني باطل لأن الحادث الواحد لا يمكن أن يبقى مستمراً أبداً وأما إذا اعتبرنا وجود الكل من حيث هو كل فذلك الاعتبار على وجهين:

الأول أن يكون ذلك الكل موصوفاً دائماً بأن بعضاً منه موجود، وهذا

القسم يصح من وجه ويبطل من وجه أما وجه بطلانه فإن الكُلُّ بما هو كُلُّ موجودٌ حتى يُوصَفَ بوصفٍ ثبوتي على ما بيَّناه وأما وجه صحته فلأن الماهية التي تفرض لها آحاد تُحمل هي عليها يصح أن يقال إن ما تحمل عليه تلك الماهية دائماً شيءٌ موجود ولا يجوز أن يخرج إلى الفعل بحيث لا يبقى بعده منه شيءٌ بالقوة .

الوجه الثاني أن يكون ذلك الكل بحيث يكون كل واحد من المعدومات منه موجوداً بالقوة بحسب وقتٍ معين وإن لم يكن شيءٌ منه بالفعل فهذا هو النظر في وجود الأشياء المستقبلية .

وأما النظر في تنهايتها ولا تنهايتها فاعلم أنه يصح أن يقال للأشياء التي في طريق التكون إنها أبدأً متناهية بالفعل ويصح أن يقال إنها أبدأً مُتناهية بالقوة ويصح أن يقال إنها أبدأً غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة أما أنها متناهية أبدأً بالفعل فلأنها أبدأً تكون واصلةً إلى حد معين فتكون بحسب ذلك الحد متناهية وأما أنها متناهية بالقوة أبدأً بذلك بحسب النهايات الأخرى التي بالقوة بعد النهاية الحاصلة وأما أنها غير متناهية لا بالقوة ولا بالفعل أبدأً فبالقياس إلى النهاية الأخيرة التي لا يحصل بعدها شيءٌ آخر والحاصل أنها بالقياس إلى النهاية الحاضرة متناهية بالفعل وبالقياس إلى ما سيحضر متناهية بالقوة وبالقياس إلى النهاية التي لا تحصل بعدها نهاية أخرى غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة وإذا عرفت ذلك صح أن يقال إن ما لا نهاية له موجود بالفعل دائماً أي من جهة أنه غير متناهٍ إلى نهاية لا تحصل بعدها نهاية أخرى وصح أن يقال إن ما لا نهاية له موجودٌ بالقوة دائماً أي من طبيعته دائماً شيءٌ هو بالقوة .

الفصل الثالث عشر في بقية أبحاث اللانهاية وهي خمسة

البحث الأول: أن قولنا «لا نهاية لها» تارة نعني بها: الأمور التي توصف بذلك وتارة نعني بها: نفس هذا المفهوم كما إذا أن قلنا هو عشرون ذراعاً فتارة نعني به: الخشبة التي هي عشرون ذراعاً وتارة: نفس طبيعة هذه الكمية. ثم إن بعضهم جعل اللانهاية بالمعنى الثاني مَبْدأً وهو باطل لوجهين: أحدهما أن اللانهاية أمر اعتباري نسبي وليس له مفهوم مستقل فكيف يعقل أن يكون موجوداً وحده فضلاً عن أن يكون مبدأً لغيره.

ثانيهما أن اللانهاية لا يخلو إما أن يكون منقسماً أو لا يكون فإن كان منقسماً وجب أن يكون جزؤه مساوياً لِكُلِّه لأنه ليست هناك طبيعة أخرى وراء ذلك المفهوم فيجب أن يكون كل واحد واحد من أجزائه غير متناهٍ أيضاً وهو مُحال. وإن لم يكن قابلاً للقسمة فهو غير متناهٍ على معنى السلب وليس غير متناهٍ على معنى العُدول الذي هو مُرادنا.

البحث الثاني: في تفسير قولهم «اللانهاية طَبِيعَةٌ عَدَمِيَّةٌ» وبيانه أن الذي لا نهاية له لا ينتهي إلى زوال طبيعة القوة عنه بل طبيعة القوة محفوظة فيه دائماً فيكون ما لا نهاية له ثباته وحقيقته متعلقة بالقوة والقوة متعلقة بالمادة لا بالصورة التي هي بالفعل ويخرج منه أن ما لا نهاية له لا يكون كلاً وجملة لأن الكل صُورَةٌ أو دُوْ صُورَةٌ واللانهاية طبيعة عدمية.

البحث الثالث: أن الجسم الذي لا نهاية له يستحيل أن يكون متحركاً^(١) لأنه إما أن يكون غير متناهٍ من كل الجهات أو من بعض الجهات فإن كان من كل الجهات لم يخلُ عنه مكان حتى ينتقل إليه وإن كان من بعض الجهات فهو باطل من ثلاثة أوجه:

الأول أن تناهيه من ذلك الحد إن كان مقتضى طبعه وجب أن يكون متناهياً من سائر الجهات لأن الطبيعة الواحدة يتساوى فعلها من كل الجوانب

(١) قارن الشفاء - السماع الطبيعي ص ٢١٣.

وان كان بالقسر فذلك القاسر أما إن أفاده ذلك الحد بأن قطعه فلا يكون ذلك الانتهاء إلى فضاء بل إلى مقطوع من جنسه فلا يكون هناك مكان يتحرك إليه وأما إن أفاده حدوداً من غير أن قَطَعَ منه شيئاً كما يجعل الجسم المتناهي صغيراً بالتكثيف وكبيراً بالتسخين فيكون من شأن ذلك الجسم أن يعتبر متناهيًا بذلك القياس وغير متناهٍ بمقتضى طبعه وسنين فيما بعد أن ذلك ممتنع .

الثاني: إن سلّمنا أنه يمكن أن يكون محدوداً من جانب دُونَ جانب لِكِنه إذا انتقل إلى الجهة الفارغة لم يَخُلْ إما أن يخلو من الجهة المقابلة الفارغة لها أو لم يخلُ فإن لم يخلُ فلم ينتقل إليه لكنه ازداد من ذلك الطرف وإن خلافاً لجهة الغير المتناهية متناهية . الثالث: أن تلك الحركة لا يمكن أن تكون طبيعية لأن الطبيعي هو الذي يطلب أيناً طبيعياً واحداً معيناً وكلّ حَدٍ فهو محدود والمحدود لا ينتقل إليه ما لا حد له وإذا لم يمكن أن تكون طبيعية لم يمكن أيضاً قسرية لأن القسر على خلاف الطبيعة فحيث لم تكن طبيعية لم تكن قسرية .

البحث الرابع: الجسم الذي لا نهاية له لا يكون لأجزائه حركة طبيعية^(١) لأن الجسم لو كان غير متناهٍ من كل الجهات لم يكن ما عَنهُ الحركة مخالفاً لما إليه فلا تُعقل حركة طبيعية، وإن كان غير متناهٍ من بعض الجهات حتى يكون الجزء يتحرك إذا كان خارجاً عن الحد فلا محالة ذلك الجزء إنما يتحرك إلى مكان مطلوب له بالطبع وهو الذي يطلبه الكل أيضاً لكن الكل لا يطلب مكاناً بالطبع إذ ليس له محيط حتى يطلبه وليس مطلوبه البعد الخلائي على ما سيظهر، فإذاً ليس للكل حيز مطلوب فليس للجزء ذلك أيضاً لتشابه طبيعتهما فإذاً الأجسام التي لأجزائها حركات طبيعية إلى جهات محدودة كلها متناهية .

البحث الخامس أن الجسم الذي لا نهاية له يجب أن يكون فعله

(١) قارن المرجع السابق ص ٢١٥ - ٢١٧ .

وانفعاله واقعين لا في زمان^(١) ومتى كان الفعل والانفعال زمانين فالجسم متناهٍ أما أنه لا يجوز أن يكون الجسم الغير المتناهي فاعلاً فعلاً زمانياً فلأن ذلك المنفعل إما أن يكون متناهياً أو لا يكون متناهياً، فإن كان متناهياً فمن شأن جزء من المنفعل أن يفعل عن جزء من الفاعل فإذا فعل جزء من غير المتناهي في المتناهي أو في جزء منه كانت نسبة ذلك الزمان إلى الزمان الذي يفعل فيه المتناهي عن غير المتناهي كنسبة قوة الغير المتناهي إلى قوة المتناهي إذ الأجسام كلما كانت أعظم صارت قوتها أقوى فزمان فعلها أقصر فيجب من ذلك أن يكون فعل غير المتناهي لا في زمان وقد فرض في زمان وإن كان ذلك المنفعل غير متناهٍ فإن نسبة انفعال جزء منه إلى انفعال الكل كنسبة الزمانين فيجب أن يقع انفعال كل جزء منه لا في زمان ويكون انفعال الجزء الأصغر منه أسرع من انفعال الجزء الأكبر إذا كان الصغر مقتضياً للسرعة فكيون أسرع من الكائن لا في زمان.

وإذا عرفت ذلك من جهة الفعل فلك أن تعرف مقابله من جهة الانفعال فمعلوم من هذا أن الأسطقسات^(٢) التي يفعل بعضها في بعض فعلاً زمانياً

(١) قارن أيضاً الشفاء ص ٢٢٣ - ٢٣٢ (الفصل العاشر في أن الأجسام متناهية من حيث التأثير والتأثر).

(٢) الأسطقسات جمع أسطقس، وقد تُضبط عند البعض على «إسطقس» و«أسطقس» و«إسطقس». قال الدكتور عبد الأمير الأعسم: «وكلها غير صحيحة... واسطقس هي لفظة معربة عن اليونانية التي تعين العنصر المادي على الإطلاق. وقد وردت في استعمالات أرسطوطاليس في حديثه عن أصول المادة... (الطبيعة - تحقيق بدوي ٢/٩٥٠). ولقد ورث الفلاسفة العرب (الكندي، الفارابي ابن سينا، الغزالي، ابن رشد... الخ) استعمالها من عصر الترجمة في القرن الثالث الهجري حيث لم يستقر المصطلح الفلسفي ولم يوضع بديله العربي... (المصطلح الفلسفي عند العرب ص ٣٨٢).

أما تعريف الأسطقس فهو عند الكندي في رسالة الحدود والرسوم ما منه يكون الشيء، ويرجع إليه مُتَحَلًّا، وفيه الكائن بالقوة، وأيضاً هو عنصر الجسم، وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم» (المرجع السابق ص ١٩٣) أما الخوارزمي فيقول: الأسطقس هو الشيء البسيط الذي منه يتركب المركب وقد يسمى الأسطقس الركن. والاسطقسات الأربعة هي: النار والهواء والماء والأرض - (التراب) وتسمى العناصر» (المرجع السابق ص ٢١١). أما ابن سينا فيعرفه في رسالة الحدود: «هو الجسم الأول الذي باجتماعه إلى أجسام أولى مخالفة له =

كانت كلما عظمت ازدادت قُوَّةً والصورة وإن كانت لا تشتد في جَوْهَرِها على ما سيأتي فإنها تشتد في تأثيرها فإنه وإن لم يجز أن تكون الصورة التي في هذه النار تشتد وتضعف وَلَكِنَّها في ضعفها تكون أقوى وليست هذه الزيادة زيادة الشدة في الجوهر بل زيادة الأثر والمقدار وقد جرت العادة بأن يعقب هذا الموضع بيان أن القوى الجسمانية متناهية الآثار ونحن أخرجناها إلى باب القوى والصُّور ويليق بهذا الموضع الكلام في انقسام الأجسام ولكننا أخرجناه إلى باب الجسم لأنه أليق بذلك من حيث أن الانقسام الذي بالفعل إنما يكون بسبب المادة لا بسبب الكم على ما بيَّناه .

ولما قضينا وطرنا عن أحكام الكمِّ من حيث هو كمِّ خواصه وجب أن نخوض بعد ذلك في أحكام أقسام الكمِّ أما الكم المنفصل فإثبات وجوده وبيان عرضيته قد مر في باب الوحدة والكثرة فبقي علينا في هذا الموضع أن نتكلم في أحكام أقسام الكم المتصل أما الزمان فقد أخرجنا الكلام فيه إلى باب الحركة لأنه به أليق وأما الآن فلنذكر أولاً الأحكام المشتركة بين الثلاثة الباقية وهي الخط والسطح والجسم ثم نخوض ثانياً في بيان ما يختص بكل واحد منها .

الفصل الرابع عشر في المباحث المشتركة بين الثلاثة وهي أربعة

البحث الأول في أن المقدار^(١) لا يوجد في الخارج مفارقاً عن المادة خلافاً لأصحاب الخلاء^(٢) والدليل على ما قلناه أن المقادير المتواردة على

= في النوع يقال إنه اسطقس لها، فلذلك قيل إنه أصغر ما ينتهي إليه تحليل الأجسام فلا توجد فيه قسمة (المرجع السابق ص ٢٤٦). وانظر أيضاً المبين للامدي في المرجع السابق ص ٣٨٢ ومعيار العلم للغزالي ص ٢٩٨ والتعريفات للجرجاني ص ٣٩.

(١) يعرف الجرجاني المقدار بأنه: «هو الاتصال العرضي وهو غير الصورة الجسمية والنوعية فإن المقدار إما امتداد واحد، وهو الخط، أو إثنان، وهو السطح أو ثلاثة وهو الجسم التعليمي . فالمقدار لغة هو الكمية واصطلاحاً: هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والخط والسطح والشحن بالاشتراك . فالمقدار والهوية والشكل والجسم التعليمي كلها أعراض بمعنى واحد في اصطلاح الحكماء» (ص ٢٩٠).

(٢) قال ابن سينا في «الإشارات»: ليس قد بان لك أن المقدار - من حيث هو مقدار - أو الصورة =

الجسم لا شك أنها حالة في المادة فلو قدرنا مقداراً مجرداً لكان تجرّده إما أن يكون للماهية أو للوازم تلك الماهية أو لما يلزم تلك الماهية فإن كان ذلك الاستغناء لنفس تلك الماهية أو للوازمها وجب أن يكون كل مقدار غنياً عن المادة ولو كان كذلك لاستحال أن يوجد شيء منها حالاً في المادة لأن الغني بذاته عن الشيء يستحيل أن يعرض له ما يصيره بعينه محتاجاً إليه .

فإن قيل أليس أن الحيوانية محتاجة إلى الناطقية في بعض المواضع ثم لا يلزم احتياجها إليها مطلقاً فهذا أيضاً لا يلزم من احتياج البعد إلى الموضوع في موضع حاجته إليه في كل المواضع . أجاب الشيخ عن هذا بأن قال البعد الذي ينقسم في الجهات الثلاث طبيعة نوعية محصلة ، وكذلك السطح والخط . والطبيعة النوعية المحصلة لا تختلف باختلاف المقارنات وأما الطبيعة الجنسية فإنها تنفصل بفصول تلحق تلك الماهية ويكون العقل مقتضياً للحقوقها حتى يكمل في العقل تصورها فإن مجرد المفهوم من أمر يقبل الانقسام مفهوم غير محصل بل إنما يتم بسبب ما يلحقه من الفصل وهو أنه قابل للانقسام في جهة أو في جهتين أو في الكل فأما كون البعد بحيث يكون بعضه قائماً لا في مادة وبعضه قائماً بالمادة فليس بمنوع للبعدي فيجب أن تختلف لوازم مثل هذه الطبيعة .

ولقائل أن يقول إنما ورد النقص على قولكم الشيء إذا احتاج إلى شيء في موضع وجب أن يحتاج إليه في كل المواضع فإننا بينا أن الجنس يحتاج إلى الفصل المعين في موضع ولا يحتاج إليه موضع آخر مع أن ماهية الجنس واحدة . وإذا جاز ذلك فمن الجائز أيضاً أن يحتاج البعد إلى الموضوع تارة وأن لا يحتاج إليه أخرى . وأما أن الطبيعة الجنسية طبيعة غير محصلة والطبيعة النوعية طبيعة محصلة فبتقدير صحة هذا الكلام كان فرقاً في غير محل الجمع فالأولى في الجواب أن يقال : إن الجنس محتاج إلى فصل يقومه

= الجرمية - من حيث هي صورة جرمية - مقارنة لما تقوم معه وتكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاً وشيئاً هو في نفسه لا امتداد لا صورة جرمية له؟ (١٥٩/٢).

مطلقاً فلا جرم هذه الحاجة لازمة له أبداً وأما تعيين الفصل فليس من جانب الجنس بل من جانب الفصل كما بيناه في باب الماهية فاندفع الإشكال .
ولنرجع إلى التقسيم فنقول وأما إن كان ذلك التجرد لأمر عارض فلا يخلو إما أن يكون المقدار حالاً في ذلك الأمر، أو ذلك الأمر يكون حالاً في المقدار، أو يكونان حالين في ثالث . فإن كان المقدار حالاً فيه فهو إن كان غنياً عن الموضوع كان المقدار مقارناً للغني عن الموضوع وحالاً فيه فلا يكون مجرداً عن الموضوع وإن لم يكن ذلك الأمر غنياً عن الموضوع كان المقدار المحتاج إلى الموضوع حالاً فيما يحتاج إلى الموضوع فيستحيل أن يكون المجموع غنياً عن الموضوع . وباطل أيضاً أن يكون ذلك الأمر حالاً في المقدار فإن المقدار إن كان لذاته محتاجاً إلى الموضوع استحال أن يصير غنياً عنه بسبب ما يعرض له وإن كان غنياً عنه لذاته استحال أن يعرض له ما يحوجه إليه لأن ما بالذات لا يزول بسبب العوارض . وباطل أن يكون ذلك الأمر حالاً في محل المقدار لأنه يكون المقدار حينئذ مادياً مع أنه قد فرض مجرداً فثبت أن المقدار لا يتجرد عن المادة .

البحث الثاني في بيان المقادير التعليمية إن المقدار وإن كان لا يفارق المادة في الوجود الخارجي إلا أنه يفارقتها في الذهن فإنه يمكننا أن نتصور المقدار مع الذهول عن كل المواد . فإذا تخيلنا الأبعاد الثلاثة من غير أن نلتفت إلى شيء من المادة وأحوالها كان ذلك المتخيل جسماً تعليمياً ثم إنه لا يمكننا أن نتخيل ولا أن نحس إلا جسماً متناهيماً . ومتى تخيلنا الجسم المتناهي فقد تخيلنا نهايته، وذلك هو السطح . فإذا تخيلنا السطح من غير أن نستصحب معه الجسم ولا عرضاً من الأعراض التي تكون في سطوح الأجسام الطبيعية كالألوان والخشونة والملاسة كان المتخيل هو السطح التعليمي . ثم إذا تخيلنا السطح متناهيماً ونظرنا إلى نهايته من غير أن نستصحب معه السطح كان ذلك المتخيل خطأ تعليمياً ثم إذا تخيلنا الخط متناهيماً فقد تخيلنا نهايته وهي النقطة فإذا نظرنا إليها من غير أن نستصحب معها الخط الذي هي نهايته فقد جردنا النقطة حينئذ عن الخط فالحاصل أن

هذه المقادير إذا حصلت في الوهم مجردة عما عداها فهي المقادير التعليمية .
البحث الثالث في الفرق بين كون الجسم تعليمياً وبين كون الخط
والسطح تعليميين .

قد عرفت مما مضى الفرق بين أن يُنظر إلى الشيء لا بشرط أن يكون
مع غيره وبين أن ينظر إليه بشرط أن لا يكون معه غيره .
فأما الأبعاد الثلاثة فيمكنك أن تتخيلها بالاعتبارين . أعني أن تتخيلها لا
بشرط أن تلتفت معها إلى المادة وأن تتخيلها بشرط أن لا تكون معها مادة .
وأما السطح فلا يمكنك أن تتخيله بشرط أن لا يكون معه جسم لأنك إذا
تخيلت السطح فلا بد وأن تتخيله على وضع خاص وتوهم له جهتين توصلان
الصائر إليه أيضاً لا يلقي منه جانبين متغايرين فيكون المتوهم ذا حدّين فيكون
جسماً لا سطحاً^(١) .

وبهذا البيان يظهر أنه لا يمكن تخيل الخط بشرط أن لا يكون في
السطح ولا يتخيل النقطة بشرط أن لا تكون في الخط . فإذا السطح والخط
والنقطة لا يمكن تخيلها بشرط أن لا يكون معها غيرها نعم يمكن تخيلها لا
بشرط أن يكون معها غيرها وأما الأبعاد الثلاثة فيمكن تخيلها بالاعتبارين
جميعاً .

البحث الرابع في بيان عرضية هذه الأمور أما بيان عرضية الجسم فمن
وجهين :

أحدهما أنه يزيد وينقص والجوهر باقٍ على طبيعة نوعيته فهو عرض .
وثانيهما أن الجسم البسيط إذا نصفته كان نصفه مساوياً لكُله في الماهية مع
كونه مخالفاً له في المقدار ولو كان المقدار مقوماً لكان المختلفان في المقدار
مختلفين في الماهية .

(١) في الإشارات : «الجسم يلزمه السطح ، لا من حيث تقوم جسميته به بل من حيث يلزمه
التناهي بعد كونه جسماً فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهياً أمر يدخل في تصوره جسماً ،
ولذلك قد يمكن قوماً أن يتصوروا جسماً غير متناهٍ إلى أن يتبين لهم امتناع ما يتصورونه»
٢١٩/٢ - ٢٢٠ .

وأما بيان عَرَضِيَّةِ الثلاثةِ الباقيةِ فذلك فَرَعٌ عَلَى بيان وجودها. فمن الناس من أنكر كونها أموراً وجودية لوجهين: الأول أن السُّطحَ عبارة عن نهاية الجسم ونهاية الشيء هي أن يفنى الشيء فلا يبقى منه شيء. فالسطح إذا أُمِرَ عَدَمِي وهكذا القول في الخط والنقطة والثاني أن السُّطحَ لَوْ كَانَ أمراً وجودياً لكان إما متحيزاً فيكون قابلاً للقسمة في الجهاتِ الثلاث وإما أن لا يكون متحيزاً فيكون قائماً بالمتحيز فيكون قائماً بالمنقسم فيكون منقسماً في الجهات الثلاث لأن القائم بالمنقسم مُنقسم. وهكذا القول في الخط والنقطة فإن النقطة إن كانت عَرَضاً فلها مَحَلٌّ، وذلك المحل ان كان عرضاً آخر تسلسل أو لا يتسلسل بل ينتهي لا محالة إلى الجسم فتكون النقطة لا محالة في شيء منقسم فيجب أن تكون منقسمة لكن التالي باطل فإذا النقطة ليست أمراً وجودياً.

واعلم أن كلام هؤلاء مختلٌ والذي يُمكن أن يُتَمَسَّكَ به في إثبات هذه الأمور أنا نجد الأجسام متماسةً وليست مماسَّتها بتمام ذواتها فإن ذلك هو المداخلة، بل مماسَّتها بسُطوحها ومن المعلوم بالضرورة أن ما به التماس لا بد وأن يكون أمراً وجودياً وهو مُشكِلٌ لأن التماس بالعرض مُشكِلٌ جداً ومتى سَأَغَ أن يقال يتماسان بالعرض لا بالأجزاء سَأَغَ أن يقال يتماسان بالعدم وما الفارق بين القولين والذي يُقال من أن الجسم المتصل إذا قطع حدث له سَطْحٌ بعد أن لم يكن فلا بُدَّ وأن يكون أمراً وجودياً ليس بشيء لأنه يمكن أن يقال إن الذي حدث هو تفرُّق الإتصال وهو أمرٌ عَدَمِي.

وأما الجواب عما تمسكوا به فقد مضى في الفصول السابقة. وإذا ثبت وجود هذه الأمور ثبتَ عرضيَّتها لأنها تزول وتطرأ مع بقاء الحقيقة بحالها فإنك إذا صبَّبت الماء على الماء فقد بطل ما كان لكل واحدٍ من السُّطحِ المعين وحدث لكل سَطْحٌ واحد ثم فرَّقته مرةً أخرى فحينئذ يزول ذلك السطح الواحد ويحدث سَطْحانِ آخَرانِ غير الذي عُدِمَ أولاً لاستحالة إعادة المعدوم مع أن حقيقة الجسم وطبيعته باقية بحالها. فعلمنا بذلك أن السطح عرضٌ وبمثله يثبت عرضية الخط والنقطة.

الفصل الخامس عشر فيما يختص بكل واحد منها من المباحث وهي أربعة

البحث الأول في أن الجسمية من توابع المادة.

واعلم أن المقدار المعين لا يقتضيه الصورة الجسمية لذاتها وإلا لكان كل جسم على ذلك المقدار، ولأنا بينا أن الجسم الواحد يختلف عليه المقادير وليس أيضاً بسبب الفاعل فإن الفاعل إذا أعطى الصورة الجسمية مقداراً معيناً ثم أعطاها مقداراً آخر فذلك إنما يكون بأن تتمدد الصورة الجسمية إلى جانب وتقلص من جانب آخر وما كان كذلك كان قابلاً للوصل والفضل فتكون الصورة الجسمية وحدها قابلة للفضل والوصل وذلك مُحال. فبقي أن يكون المقدار المعين بسبب المادة لكن لا مطلقاً وإلا لوجب التشابه المذكور بل بسبب أحوالٍ عرّضت للمادة لأجلها يتخصّص استعدادها لقبول ذلك المقدار دون سائر المقادير.

واعلم أنه وإن كان الأمر على ما بينا إلا أن المقدار يفارق المادة في الوهم وأما الصورة فإنها لا تفارقها لا في الوهم ولا في الوجود.

البحث الثاني في السطح^(١)

أعلم أن للسطح اعتبارين أحدهما كونه قابلاً لفرض بُعْدَيْنِ فيه متقاطعين على زاوية قائمة. وكونه كذلك إنما كان بسبب كونه نهايةً للجسم الذي هو قابلٌ لفرض الأبعاد الثلاثة فإن كون الشيء نهايةً لقابل الأبعاد الثلاثة من حيث هو نهايةً لمثل ذلك لا أنه نهايةً مطلقاً مقتضاه أن يكون قابلاً لفرض

(١) السطح كما يعرفه ابن سينا: هو مقدار يمكن أن يحدث فيه قسمان متقاطعان على قوائم وهو نهاية الجسم، (رسالة الحدود - المصطلح الفلسفي ص ٢٥٤) وكذا الغزالي في «معيار العلم ص ٣٠٧. ويعرفه الأمدى بأنه عبارة عن بُعد قابل للتجزئة في جهتين متقاطعتين فقط، (المبين - المصطلح الفلسفي ٣٧٢).

وقولهم في تعريفه نهاية المقصود بها «ما لو فرض الفارض الوقوف عنده لم يجد بعده شيئاً آخر من ذي الطرف كالتقطعة للخط والخط للسطح والآن للزمان» (المرجع نفسه ص ٢٥٣ وص ٣٥١).

بُعدين . واعلم أن السطح بهذا الاعتبار ليس بمقدار بل هو من باب المضاف الذي لا يكون إلا للمقدار . واعلم أنه فرق بين قولنا: السطح قابل لفرض بُعدين وبين قولنا: السطح قابل للطول والعرض فإن الأول حق، والثاني باطل، لأن السطح هو العرض والطول نفسه فكيف يجعل قابلاً للعرض لأن قابل الشيء يجب أن يكون مغاير المقبولة .

والاعتبار الثاني للسطح كونه بحيث يمكن أن يخالف غيره من السطوح في القدر والمساحة وهو بهذا الاعتبار كمّ وأما بيان أن السطح الواحد والخط الواحد لا يكون مورداً للإستقامة والانحناء فسيأتي في باب الكيفيات المختصة بالكمّيات .

البحث الثالث في أحكام النقطة^(١) وهي ثلاثة

الأول أنها غير قابلة للانقسام لأن النقطة نهاية الخط فلو انقسمت لافترض لها جزءان ولكان الجزءان من الخط ولكان الجزء الأخير هو النهاية وأما الجزء الذي قبله فلا يكون نهاية لأن بعده شيئاً آخر فإذا نهاية الخط غير متجزئة وبهذا ثبت أن الخط لا يتجزأ في العرض ولا في السطح ولا في العمق .

الثاني أن الذي يُقال «إن النقطة يرتسمُ بحركتها الخطُ» فهو للتفهيم لا للتحقيق لوجهين: أما أولاً فلأن حركة النقطة تكون لا محالة في شيءٍ أو على شيءٍ . فذلك الشيء يكون قابلاً لأن يتحرك فيه فيكون جسماً أو سطحاً فتكون هذه الأشياء موجودة قبل حركة النقطة ولا تكون حركة النقطة علة لوجودها . وأما ثانياً فلأن الشيء إذا ماسه شيءٌ وفارقه فإن حاله بعد المماسه كحاله قبلها فإذا كان الأثر لا يبقى بعد زوال المماسه استحال أن يحصل الامتداد من أجزاء المماسه .

(١) النقطة عند ابن سينا: «ذات غير منقسمة ولها وضع وهي نهاية الخط» رسالة الحدود - (المصطلح الفلسفي ص ٢٥٣)، وفي معيار العلم كذلك (ص ٣٠٧) .

الثالث أن النُّقْط إذا اجتمعت فلا يحصل من اجتماعها الخط لأن النقط الثلاث إذا اجتمعت فالواسطة إن لقيت كليهما بكلا الطرفين فهي مداخلية فيهما وهما مداخلتان فيها والمداخل لا توجب العظم. وإن كانت الواسطة ما لقيت كليهما بكلا الطرفين بل بعضُ منها يُلاقي أحد الطرفين وبعضُ آخر يلاقي الجانب الآخر لزم انقسامها وقد أبطلنا ذلك.

وبهذا الدليل يظهر أنه لا يحصل الخط من تألفِ النُّقْط ولا السطح من تألفِ الخطوط ولا الجسم من تركبِ السطوح وبهذا تبين أنه يستحيل أن تكون بين الخطوط والسطوح نسبة أو بين السطوح والأجسام نسبة أصلاً.

البحث الرابع في رَسْمِ النُّقْطَة: قال أوقليدس^(١) «النقطة شيء لا جزء له» فقيل ليس غرض أوقليدس من ذلك إلا تميّزها عن المقادير ولا شك أن النقطة تتميز بالوصف المذكور عن المقادير. فأما من أراد ذكر رَسْمِ تمييز

(١) أوقليدس (٣٣٠ - ٢٧٠) رياضي يوناني عاش في الإسكندرية حوالي ٣٠٠ ق.م. صاحب «مبادئ الهندسة» أو «الأصول» جمعها ورتبها في حوالي ثلاثة عشر كتاباً. وقيل خمسة عشر. وقد نقل أعماله إلى العربية ثابت بن قرة - يقول القفطي عن كتاب الأصول الهندسية لأوقليدس «وسماه الإسلاميون «الأصول» وهو كتاب جليل القدر عظيم النفع أصل هذا النوع لم يكن لليونان قبله كتاب جامع في هذا الشأن...» وقد ذكره ابن خلدون في «المقدمة» فقال:

«والكتاب المترجم لليونانيين في هذه الصناعة كتاب أوقليدس ويسمى كتاب الأصول الأركان، وهو أبسط ما وضع فيها للمتعلمين، وأول ما تُرجم من كتب اليونانيين في الملة أيام أبي جعفر المنصور ونسخه مختلفة باختلاف المترجمين فمنها لحنين بن إسحاق ولثابت بن قرة وليوسف بن الحجاج ويشتمل على خمس عشرة مقالة أربعة في السطوح وواحدة في الأقدار المتناسبة، وواحدة في نسبة السطوح بعضها إلى بعض، وثلاثة في العدد والعاشرة في المنطقات والقوى على المنطقات، ومعناه الجذور، وخمس في المجسمات. وقد اختصره الناس مختصرات كثيرة. كما فعله ابن سينا في تعاليم الشفاء أفرد له جزءاً منها اختصه به. وكذلك ابن أبي الصلت في كتاب الاقتصار وغيرهم وشرحه آخرون شروحاً كثيرة وهو مبدأ العلوم الهندسية بإطلاق». (ص ٩٠٢).

ولابن الهيثم أعمال في الهندسة وشروحات على أوقليدس - (راجع إسهام علماء المسلمين في الرياضيات للدكتور على عبد الله الدفاع ص ١٠٥).

انظر أيضاً الفهرست لابن النديم ص ٣٨٥ - ٣٨٦ وطبقات الأطباء والحكماء لابن جليل ص ٣٩ - ٤٠.

النقطة عما عداها فلا بُدُّ وأن يزيد في هذا الرسم شيئاً لئلا يدخل فيه ذات الباري تعالى والوحدة.

فمنهم من قال النقطة شيء ذو وضع لا جزء له والباري تعالى ليس له وضع ولا إليه إشارة وكذلك الوحدة لا وضع لها ولا إشارة إليها ومنهم من رسمها بكونها نهاية للخط.

وأما بيان أن النقطة هل تتحرك أم لا تتحرك فأخبرناه إلى باب الحركة وقد بقي علينا من مباحث الكم المتصل أمر المكان فإنه عبارة عن السطح الحاوي^(١) فلتتكلم فيه.

(١) للمكان تعريفات. فالكندي يعرفه - في رسالة الحدود والرسوم - بأنه: نهايات الجسم ويقال: هو التقاء أفقي المحيط والمحاط به، (المصطلح الفلسفي ١٩٢). وعند الخوارزمي - في الحدود الفلسفية - هو سطح تغيير الهواء الذي فيه الجسم أو سطح تغيير الجسم الذي يحويه الهواء، (المصدر نفسه ص ٢١١). أما ابن سينا فالمكان عنده - كما في رسالة الحدود والرسوم - هو السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي. ويقال مكان للسطح الأسفل الذي يستقر عليه جسم ثقيل. ويقال مكان بمعنى ثالث إلا أنه غير موجود وهو: أبعاد مساوية لأبعاد المتمكن تدخل فيها أبعاد المتمكن، وإن كان يجوز أن يبقى من غير متمكن كانت نفسها هي الخلاء، وإن كان لا يجوز إلا أن يشغلها جسم كان أبعاداً غير أبعاد الخلاء؟ ألا أن هذا المعنى من اسم المكان غير موجوده (المصدر نفسه ص ٢٥٥).

أما الأمدى فيعرفه بأنه: «عبارة عن السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجرم المحوي كالسطح الباطن من الكوز المماس للسطح الظاهر من الماء الموضوع فيه» (المصدر نفسه - ٣٤٨ - ٣٤٩). ويعرفه الغزالي بالتعاريف السينية الثلاثة (معيان العلم ص ٣٠٣).

ويفرق الجرجاني بين تعريف الحكماء، المذكور وتعريف المتكلمين. إذ المكان عندهم هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وتنفذ فيه أبعاده، (التعريفات ص ٢٩٢). أما عند الحكماء الإشراقين فهو البعد المجرد الموجود وهو اللفظ من الجسمانيات وأكثف من المجردات ينفذ فيه الجسم وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في أعماقه وأقطاره فعلى هذا يكون المكان بُعداً منقسماً في جميع الجهات، مساوياً للبعد الذي في الجسم، بحيث ينطبق أحدهما على الآخر، سارياً فيه بكلية (كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي) عن المعجم الفلسفي لصليبا - ٤١٢/٢.

وقد بحث أرسطو في السماع الطبيعي موضوع المكان فقال: إنا مجمعون على أن المكان أما أولاً فإنه يحوي الشيء الذي هو له مكان، وليس بشيء من ذلك الأمر... فإذا كان =

الفصل السادس عشر في إثبات المكان

إن الشيء قد يكون معلوماً من جهة بعض خواصه وأعراضه وإن كان مجهول الوجود والماهية وحينئذ يكون كل واحد منهما مطلوباً والمكان من هذا الجنس لأن المفهوم منه عند الجمهور: أنه أمر يصح للجسم أن ينتقل عنه وإليه بالحركة وأن يسكن فيه.

ثم اختلفوا في أن هذا الأمر هل له وجود أم لا؟ فبعضهم أنكروا وجوده وقال لأن القول بوجوده يؤدي إلى محالات أربع^(١).

= المكان ليس هو واحداً من الثلاثة: لا صورة ولا هيولي ولا بعداً... فواجب أن يكون المكان: هو نهاية الجسم الباقي من الأربعة وهو نهاية الجسم المحيط وهو نهاية الجسم المجتوى تماس عليها ما يحتوي عليه أعني الجسم الذي يحتوي عليه المتحرك حركة انتقاله (٣٠٢/١ - ٣١٢).

والمكان الأرسطي نوعان مكان مشترك، يوجد فيه جسمان أو أكثر، ومكان خاص يوجد فيه كل جسم أولاً... (تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٤٢).

أما أفلاطون فقد نقل عنه في المكان تفسيرات مختلفة. فبعضهم ينقل عنه أنه كان يرى أن المكان هو المسافة الممتدة والحاوية العامة للكائنات المحسة. وينقل الإيجي والتفتازاني في شرح المواقف أن المكان عنده هو البعد الموجود الذي ينفذ فيه الجسم (راجع فخر الدين الرازي - للزركان ص ٤٣٩).

بينما يرى الرواقيون أن المكان إنما هو فراغ متوهم تشغله الأجسام وتنفذ فيه أبعادها. وإذن فالمكان عندهم ليس له وجود في ذاته... والمكان لا حقيقة له... (المرجع السابق ص ٤٤٠).

وقد لخص الأشعري في «مقالات الإسلاميين» مذاهب المتكلمين في المكان فقال رحمه الله: «واختلفوا في المكان:

١ - فقال قائلون: مكان الشيء ما يُقَلُّه ويعتمد عليه، ويكون الشيء متمكناً فيه.
٢ - وقال آخرون: مكان الشيء ما يماسه، فإذا تماس الشئان فكل واحد منهما مكان لصاحبه.

٣ - وقال قائلون: مكان الشيء ما يمنعه من الهوي، معتمداً كان الشيء عليه أو غير معتمد.

٤ - وقال قائلون: مكان الأشياء هو الجو، وذلك الأشياء كلها فيه.

٥ - وقال قائلون: مكان الشيء هو ما يتناهى إليه الشيء.

وإنما ذكرنا قول المتحليين للإسلام في المكان دون غيرهم من الأوائل (ج ٢/ص ١٣٠).

والرازي نفسه قد خصص لبحث ماهية المكان جزءاً من المجلد الخامس من المطالب العالية ص ١٧٩/١٠٩.

(١) قارن بالشفاء - السماع الطبيعي ص ١١١ - ١١٤، والمواقف لعضد الدين الإيجي ص ١١٣ - ١٢٠.

الأول لو كان المكان موجوداً لكان إما أن يكون جوهرًا أو عرضاً فإن كان جوهرًا فإما أن يكون جسمًا أو لا يكون فإن كان جسمًا فهو باطل لثلاثة أوجه: أما أولاً فلأن كل جسم محتاج إلى المكان فلو كان المكان جسمًا لاحتاج إلى مكان آخر ويلزم منه التسلسل وهو مُحال. وأما ثانياً فلأن كل مكان فالمتمكن مداخل فيه فلو كان المكان جسمًا لكان الجسمُ الممكن مُدخلاً في الجسم وذلك محال. وأما ثالثاً فلأنه لو كان جسمًا فإما أن يكون بسيطاً أو مركباً وليس شيء من البسائط والمركبات يمكننا أن نشير إليه فنقول إنه هو المكان. وباطل أيضاً أن يكون جوهرًا غير جسم لوجهين: أما أولاً فلأن المكان مطابق للممكن ويستحيل أن يكون مطابق الجسم جوهرًا معقولاً. وأما ثانياً فلأن كل مكان فإليه إشارة ولا شيء من الجواهر المعقولة إليه إشارة فلا شيء من المكان بجوهرٍ معقول.

وباطل أن يكون عرضاً لأنه إما أن يكون قائماً بالمتمكن أو بغيره والأول باطل لوجهين: أما أولاً فلأنه لو كان عرضاً لكان منتقلاً مع الممكن فحينئذ يكون الممكن منتقلاً مع المكان لا من المكان ولا إليه هذا خلف. وأما ثانياً فلأن العرض يكون موجوداً في المحل ولا يكون المحل موجوداً فيه فيلزم أن لا يكون الجسم موجوداً في المكان بل يكون المكان موجوداً فيه.

وباطل أن يكون حالاً في غير الممكن لأن الممكن اسم مشتق من المكان فلو كان المكان عرضاً قائماً بجسم آخر لكان الممكن ذلك الشيء لأن العرض متى قام بالشيء اشتق للمحل اسم من اسم الحال كالأبيض والأسود فكان يجب أن يكون الممكن هو الحاوي لا المحوى وهو باطل.

الثاني لو كان المكان أمراً لا بد منه للحركة لكان لا يخلو إما أن يكون المكان محتاجاً إلى الحركة وذلك باطل، لأن المكان قد يوجد مع عدم الحركة، وإما أن تكون الحركة محتاجة إلى المكان وقد ثبت أن ما يحتاج إليه الشيء فهو أحد العلل الأربع^(١) فإما أن يكون علّة فاعلية للحركة وهو باطل

(١) يرجع القول بالعلل الأربعة إلى أرسطو الذي يقسم العلل إلى أربعة (يراجع الطبيعة =

لأن كل حَرَكَة تحصل فلها عِلَّة فاعلية غير المكان وإما أن يكون عِلَّةً عُنصرية وهو ظاهر الفساد لأن العِلَّة العنصرية للحركة هي المتحرك لا المكان. وإما أن يكون عِلَّةً صُورية وهو أيضاً ظاهر الفساد. وإما أن يكون علة غائية وهو باطل لثلاثة أوجه: أما أولاً فلأن العلة الغائية إنما يجب وجودها في الأعيان عند الوُصول إلى الغاية والمكان يجب حصوله قبل الوصول إلى الغاية. وأما ثانياً فلأنَّ المكان لو كان كما لا يشتاق إليه المتحرك لكان من كمالات الإنسان أن يحصل في أمكنة يشتاق إليها. وأما ثالثاً فلأنَّ الكمال^(١) منه خاص ومنه مشترك والخاص هو صورة الشيء والمكان ليس صورة المتحرك ولا صورة الحركة وأما المشترك فإنه يكون للشيء أو لغيره والمكان عندكم خاص.

الثالث لو كان الجسم في مكان لكانت الأجسام النامية في مكان ولكان مكانها يتحرك معها فكان لمكانها مكان إلى غير النهاية والتالي محال فالمقدم مثله .

الرابع أن حَرَكَة الجسم عبارة عن الإنتقال واستبدال القُرب والبُعد وكما أن هذا الاستبدال قد يَقع للجسم كذلك يقع للسطح والخط والنقطة فلو كان هذا الانتقال يُوجب للجسم مكاناً لأوجب أيضاً للنقطة مكاناً ولكن ذلك محال لوجوه ثلاثة .

= (١٣٦/١):

١ - العلة المادية: وهي التي لا يلزم عن وجودها بالفعل وحدها حصول الشيء بالفعل، بل ربما كان بالقوة كالخشب والحديد بالنسبة إلى السرير.

٢ - العلة الصورية: وهي التي يجب عن وجودها بالفعل وجود المعلول لها بالفعل كالشكل والتأليف للسرير.

٣ - العلة الفاعلة: وهي ما تكون مؤثرة في المعلول موجودة له كالنجار الذي يصنع السرير.

٤ - العلة الغائية: وهي التي يكون وجود الشيء لأجلها، كالجلوس على السرير. (المعجم الفلسفي صليبا ٩٦/٢ وانظر أيضاً تاريخ الفلسفة اليونانية لكرم ص ١٣٨ - ١٣٩). وقد عبر الرازي عن العلة المادية بالعنصرية، وسيعود الرازي ليشرح بالتفصيل مسائل العلل الأربعة وانظر أيضاً ابن سينا في الشفاء السماع الطبيعي ص ٤٦ - ٦٠.

(١) هكذا في الأصل والصحيح: المكان.

أما أولاً فلأن مكان الشيء يجب أن يكون مساوياً له حتى لا يسعه غيره
والمساوي للنقطة نقطة. فإذا كان المكان نقطة ثم ليس إحدى النقطتين بأن
تكون مكاناً للأخرى أولى من العكس فحينئذ يلزم أن يكون كل واحدة منهما
مكاناً للأخرى فيكون كل واحدة منهما حالاً ومحللاً وهذا محال.

وأما ثانياً فلأن كل مائة مكان فلا بد وأن يكون له مكاناً طبيعياً ومكان
غريب ويكون له لا محالة ميل إلى المكان الملائم وميل عن المكان الغريب
والميل هو الثقل والخفة فيلزم أن يكون للنقطة ثقل أو خفة وذلك محال.

وأما ثالثاً فلأن النقطة كما مضى أمرٌ عَدَمِي فيستحيل أن يكون لها مكان
فهذه جُملة شبه مُنكِرِي المكان.

والجواب عن الأول هو أن المكان عَرَض قائمٌ بغير المتمكن. فإنه عبارة
عن: «السُّطْحُ الباطن من الجِسْم الحاوِي المماسَّ للسُّطْح الظاهر من الجِسْم
المحوي» وقولكم إذا كان المكان حالاً في شيء آخر وجب أن يكون اسم
المتمكن ثابتاً لذلك الشيء فنقول إن اشتقاق الإسم للمحل من اسم الحال
قضية غير عقلية حتى يجب وجودها لا محالة فربما لم يوجد كما في كثير من
الأعراض وأما المتمكن فلا نُسلم أنه مشتق من المكان بل هو مشتق من
التمكن^(١) والتمكن عَرَض موجود في الجِسْم المحوي.

ثم إن سلّمنا أن المتمكن مشتق من المكان لكان من الجائز أن يشتق
الاسم للجِسْم من العرض الحال في الجِسْم الآخر كالعِلْم فإنه في العالم
ويشتق منه الاسم للمعلوم.

والجواب عما ذكره ثانياً أن الحركة محتاجة إلى المكان ولكن لم قلت
إن كل ما يحتاج إليه الشيء فإنه لا بد وأز، يكون أحد العلل الأربعة؟ فإن
الاثنين محتاج إلى الواحد مع أن الواحد ليس فاعلاً له ولا عنصراً ولا صورة
ولا غاية بل هذا النوع من التقدم يسمى تقدماً بالطبع.

(١) يقصد أن لفظ «تمكن» هو اسم فاعل مشتق من فعل «تمكّن».

والجواب عما ذكروه ثالثاً أن النامي يستبدل بنموه مكاناً بعد مكان فلا يلزم ما قالوه .

والجواب عما ذكروه رابعاً أنه إنما يلزم ما قلتم لو قلنا إن الانتقال سواء كان بالذات أو بالعرض يوجب المكان، ونحن لا نقول كذلك بل نقول: إن انتقال الشيء بالذات وهو أن يفارق ما يحيط به مفارقة بذاته لا بسبب لزومه للمفارق بذاته وهو الموجب للمكان وأما الخط والسطح والنقطة فإنها في المفارقة ليست مستقلة بل هي تابعة للجسم فهذا هو الجواب عن شبه المنكرين لوجود المكان .

والذي يُدلّ على وجوده^(١) أمور ثلاثة: أولها الانتقال فإنه عبارة عن التغيير في الأين لأنه قد يوجد الانتقال وإن لم يحصل التغيير في الجوهر والكم والكيف وسائر الأعراض وقد لا يوجد الانتقال عند حصول التغيير في كل تلك

(١) اختلف قول الرازي في وجود المكان وتعريفه . فهو في كتبه المبكرة كالمباحث المشرقية والأربعين في أصول الدين يعرفه بالتعريف الأرسطي، ويعارض المتكلمين الذين يقولون إن المكان لا وجود له بل هو أمر يفرضه الذهن، ويهاجم قدماء الفلاسفة الذين يقولون إن المكان هو البعد .

بيد أنه في «الملخص» حيث ناهض الفلسفة المشائية - لا يتخذ موقفاً معيناً بل يعرض قول أرسطو والرأي الذاهب إلى أنه البعد، ويعقبهما بالنقض والشكوك ثم يقول للقاري «واليك الاختيار بعقلك بعد ذلك . . . وفي التفسير الكبير يضطرب في تعريف الزمان فمرة يقول إنه عبارة عن الفضاء والحيز والفراغ الممتد» (١٨١/١) ومرة أخرى يقول إنه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، (١٠٣/١٤) . ثم إنه يرجع بعد ذلك في كتابه المتأخر جداً «شرح عيون الحكمة» إلى ترجيح مذهب أفلاطون على مذهب أرسطو . وفي آخر كتبه «المطالب العالية» يقطع بقول أفلاطون من أن المكان أبعاد موجود . وسواء كان المكان هو السطح أو البعد فهو يقول دائماً بأنه موجود لا موهوم . لأنه أولاً: معلوم بالضرورة - (المباحث والملخص) .

وثانياً: لأن الأجسام متخالفة بالماهية متباينة بالعدد . والعدم ليس فيه تخالف وتباين (كما في أساس التقديس) .

وثالثاً: يرد في «المطالب العالية» على المتكلمين بأن الجبل لو انتقل من مكان إلى آخر فهذا الانتقال «حاصل من نفس الأمر سواء وجد العقل أو الذهن، أو لم يوجد، فثبت أن الفضاء والخلاء أمر موجود» (عن الرازي - للزركان ص ٤٤١ - ٤٤٣) .

الأمر فعلنا أن الانتقال هو التغير في الأين أي هو تغير في نسبه إلى المكان وذلك يوجب وجود المكان .

وثانيها أنا شاهد الجسم يكون حاضراً ثم يغيب ويحضر جسم آخر حيث هو والبداة تقتضي أن يكون للمتعاقيين مورد مشترك وليس ذلك إلا المكان الذي كان للأول ثم صار للآخر .

وثالثها أن وجود الفوق والسفل معلوم بالضرورة وذلك يقتضي وجود المكان والأولى أن يقال إن العلم بوجود المكان علمٌ بديهي فإنه لو سلم كونه استدلالياً لتوجهت الشكوك على هذه الوجوه .

الفصل السابع عشر في ضبط المذاهب في ماهية المكان

قد ذكرنا أنا نعني بالمكان ما ينتقل الجسم عنه وإليه بالحركة ولا يتسع مع ذلك الجسم لجسم آخر فنقول هذا الأمر إما أن يكون جزءاً من الجسم وإما أن لا يكون فإن كان جزءاً من الجسم إما أن يكون هيولاه أو صورته وإن لم يكن جزءاً له ولا شك أنه يجب أن يكون مساوياً له فلا يخلو إما أن يكون عبارة عن بعد يساوي أقطاره فهو يشغله بالاندساس^(١) فيه وإما أن يكون عبارة عن سطح من جسم يُلاقيه سواء كان سطح جسم يكون حاوياً له أو يكون محوياً له، وإما أن يكون عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فهذه مذاهب خمسة . وقد ذهب إلى كل واحد منها ذاهب والحق هو الأخير .

واحتج من جعل المكان هيولي^(٢) بأن المكان يتعاقب عليه أشياء هي

(١) في نسخة أخرى: اندماس . والاندساس من الدس وهو الإخفاء ودفن الشيء تحت الشيء - (القاموس المحيط ٢/٢٢٣) . والاندماس من الدمس وهو الدفن حياً كان أو ميتاً (القاموس ٢/٢٢٤) . لكن الأصح اندساس لأن ابن سينا يستعمل هذه اللفظة في مباحث المكان (الشفاء - السماع الطبيعي ص ١١٥) .

(٢) المكان عند أرسطوئيس هيولي لا بعداً ولا صورة . يقول في «الطبيعة»: وقد يظن بالهيولي أيضاً أنها مكان إذا جعل النظر من حيث قد يكون في =

المتمكّنات والمادة تتعاقب عليها أشياء هي الصُّور فالمكان هو الهولي .

واحتج من جعله صورةً بأن المكان محدّد حاصر والصُّورة محدودة محصّورة والذي يدل على بطلان المذهبين معاً أمور ثلاثة: أحدها أن المكان قد يُترك بالحركة والهولي والصُّورة لا تُتركان أصلاً. وثانيها أن المكان يُطلب بالحركة والهولي والصُّورة لا تُطلبان بالحركة وثالثها أن المركّب يُنسب إلى الهولي فيقال باب خشبي ولا يُنسب إلى المكان فلا يقال باب مكاني والذي تمسّكوا به فهو قياسٌ من موجبتين في الشكل الثاني فإن أصلحوه وقالوا المكان تتعاقب عليه المتمكّنات وكل ما تتعاقب عليه أشياء فهو مادةً فحيثُ تصير الكبرى كاذبة واعلم أن الأشكال في هذه المسألة في أن المكان هل هو البعد أم لا؟ فلتكلم فيه .

الفصل الثامن عشر في الكلام على أصحاب البعد^(١)

زعم هؤلاء أن بين غايات الإناء الحاوي للماء أبعاداً ثابتةً تتعاقب عليها الأجسام وهي المكان ثم منهم من جوزَ خلو هذه الأبعاد عن الأجسام وهم أصحاب الخلاء ومنهم من منع ذلك. ونحن نبطل في هذا الفصل القول بوجود هذه الأبعاد في الفصل الثاني الذي يليه نبطل القول بالخلاء .

فاعلم أن أصحاب البعد منهم من زعم أن العلم بذلك ضروري لأن الناس كلهم يحكمون بأن الماء إنما حصل في الأحياء التي بين أطراف الإناء . ومنهم من احتجَّ على إثباته ولهم في هذا الاحتجاج طريقتان: أولهما أن يدلوا على إثبات مذهبهم بأن المكان هو البعد وآخرهما أن يحتجوا على فساد

= ساكن شيء يتغير من غير أن يفارق، بل يبقى متصلاً. فكما أن في الاستحالة ههنا شيء موجود هو في هذا الوقت أبيض وقد كان قديماً أسود، وفي هذا الوقت صلب وقد كان قديماً ليناً... كذلك ظننا أن المكان موجود وبهذه الجهة من التخيل... وكذلك رد ابن سينا هذا القول في «الشفاء» ص ١١٥.

(١) قارن «الطبيعة» لأرسطو ٣١٠/١ - ٣٢٣ والشروح عليه، والشفاء - السماع الطبيعي ص ١١٥ - ١٢٣، والنجاة لابن سينا ص ١٥٦، والموافق للإيجي ص ١١٤ - ١١٧.

قول أصحاب السطح ثم يلزمون من ذلك صحة القول بالأبعاد .

أما الطريق الأول فمن وجهين : أحدهما أن اختلاط البسائط قد يكون سبباً لاشتباه بعضها ببعض وإنما يزول ذلك الاشتباه برفع شيء يعد شيء من تلك المختلطات حتى لا يبقى إلا ذلك البسيط فحينئذ يتميز هو عن تلك الأشياء والبعد الذي ادعيناه من هذا الباب فإننا إذا توهمنا خروج الماء من الإناء وعدم دخول الهواء فيه لزم أن يكون البعد الثابت بين أطراف الإناء موجوداً وذلك يعرفنا أن ذلك البعد أيضاً كان موجوداً عندما كان فيه ماء أو هواء . وثانيهما أن كون الجسم في مكان ليس لسطحه فقط بل ومع جسمه أيضاً فيجب أن يكون ما فيه مساوياً له لكن المتمكن فيه جسم ذو أبعاد ثلاثة فالمكان يجب أن يكون ذا أقطارٍ ثلاثة .

وأما الطريق الثاني فمن وجوه خمسة : أولها أن المكان لو كان سطحاً محيطاً لسطح الجسم لكانت الحركة عبارة عن مفارقة سطح متوجه إلى سطح آخر ثم الطائر الواقف في الهواء أو الحجر الواقف في الماء عندما يجري الهواء والماء عليهما يجب أن يكونا متحركين فإن الذي فرض مكاناً لهما قد تبدل عليهما ولما لم يكن الطائر الواقف في الهواء والحجر الواقف في الماء متحركين بل ساكنين وكل ساكن فسكونه في مكان وإذ ليس لازمين لسطح واحد فليس هناك ما يفرض سكونهما فيه سوى البعد الذي يشغله الذي لا يتحرك ولا يتبدل بوجه بل يكون لا بشأ أبداً على حالة واحدة . وثانيها أن المكان يجب أن يكون شيئاً لا يتحرك بوجه ولا يزول ونهايات المحيط قد تتحرك بوجه ما وتزول . وثالثها أن الناس يصفون المكان بالفراغ والامتلاء ولا يصفون السطوح بذلك . ورابعها أنا لو جعلنا المكان عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي لم يكن لأجزاء الأجسام مكان وذلك محال ولو جعلناه عبارة عن البعد كان لأجزاء الأجسام مكان فهذا الذي قلناه أولى . وخامسها أن النار في حركتها إلى فوق والأرض في حركتها إلى أسفل تطلب مكاناً بالكُلِّية ومُحال أن يطلب نهاية الجسم الذي فوقه أو تحته فإن النهاية محال أن تلاقىها كلية الجسم بل إنما تلاقىها نهاية الجسم فإذا المطلوب هو البُعد على الترتيب .

والجواب أما الذي ذكروه أولاً فنقول لا شك أنه يلزم فيما فرضتموه وجود البعد ولكن الذي فرضتموه مُحال عندنا واللازم عن المحال لا يجب أن يكون صحيحاً بل يجوز أن يكون محالاً .

وأما الذي ذكروه ثانياً من أن الجسم يقتضي المكان لا بسطحه بل بجسميته فنقول ما الذي تعنون بكون الجسم مقتضياً للمكان فإن عنيتم به أنه الجسمية يصح أن يحيط به جسم آخر فذلك مُسَلَّم ويلزم منه مقصودكم وإن عنيتم به أن كل بُعد من جسميته يقتضي بُعداً يكون فيه فهو مُصادرة على المطلوب الأول .

وأما الذي ذكروه ثالثاً من الطير الواقف في الهواء فنقول إن عني بالسكون أن لا تتبدل نسبه إلى الأمور الثابتة فهو بهذا المعنى ساكن ولكن لم قلت إن السكون بهذا المعنى يقتضي الاستقرار في مكان واحد وإن عني بالسكون نفس الاستقرار في مكان واحد فهذا الجسم ليس بساكن ولا متحرك وهم لم يقيموا دليلاً على امتناع ذلك ونحن نشرح وجه إمكانه في باب الحركة .

وأما الذي ذكروه رابعاً من أن المكان يجب أن يكون شيئاً لا يتحرك فنقول مُسَلَّم أن المكان لا يتحرك بالذات . أما أنه لا يتحرك بالعرض فهو غير مسلم ولا مشهور كيف والجمهور يرون الجرة مكاناً للماء ويرون حركتها .

والذي ذكروه خامساً من أن النار في حركتها إلى فوق والأرض في حركتها إلى أسفل يطلب مكاناً بالكلية فنقول أولاً إن الأمور المبنية على العرف والعادات لا تصلح أن يعول عليها في العقليات وأيضاً فإنهم لا يمتنعون من أن يقولوا إن البسيط الذي هو أدخل الجرة مملؤ وفارغ . وثانياً أنه وأي برهان قام على إن لكل جسم مكاناً حتى يجعل لأجله البعد مكاناً نعم لكل جسم وضع وللفلك الأقصى وضع وحركته في الوضع على ما سنبينه فأما أن يكون لكل جسم مكان لا محالة فذلك مما لم يثبت أصلاً وإذا لم يثبت ذلك لم يلزمنا الحكم بأن المكان هو البعد لا غير

والجواب عما ذكره سادساً^(١) من أن طلب النهاية ممتنع فنقول إن طلب النهاية على وجهين: أحدهما أن يطلب الحَجْم بأن يدخل في نفس السطح وذلك محال وآخرهما أن يطلب بأن يلاقيه الجسم الآخر ملاقاة المُحيط لِمُحاط وهذا المعنى يتحقق مع القول بجعل النهاية مكاناً.

وإذ قد فرغنا عن حل شبههم فلنذكر ما يدل على فساد قولهم فنقول: لو كان للمكان بُعد وللجسم بُعد آخر فإذا حصل الجسم في ذلك البعد فلا يخلو إما أن يبقى البُعدان أو لا يبقيا أو يبقى أحدهما دون الآخر فإن لم يبقيا فقد عدم المتمكن والمكان عندما يكون المتمكن في المكان هذا خُلف وإن لم يبق أحدهما لزم عدم المتمكن عند حصول المكان أو عدم المكان عند حصول المتمكن وكلاهما محال وإن بقي البُعدان فإما أن يتحدا وقد أبطلناه أو لا يتحدا بل يكون كل واحد منهما باقياً متميزاً عن صاحبه وهذا هو الذي ذهب إليه أصحاب البعد فنقول إن ذلك مُحال من وجوه أربعة:

أولها أنه يلزم اجتماع البُعدين متماثلي الماهية في مادة واحدة وحينئذ لا يتميز أحدهما عن الآخر بشيء من الذاتيات ولا بشيء من العوارض سواء كانت لازمة أو مفارقة لأنه متى اجتمع المِثْلان في مادة واحدة فليس بأن عروض العارض لأحدهما أولى من أن يكون هو بعينه عارضاً للآخر فإذا يكون عارضاً لهما جميعاً وإذا كان ذلك العارض مشتركاً بينهما استحال أن يكون سبباً للتمييز فإذا البُعدان لا يتميز أحدهما عن الآخر بخصوصية شخصه فإذا ارتفع التميز ارتفعت الإثنية وحصل الاتحاد وقد أبطلناه.

فإن قيل تميّز أحدهما عن الآخر بكون أحدهما حالاً في الجسم والآخر حالاً فيه الجسم فنقول إن البُعدين المتماثلين ليس أحدهما بالحالية والآخر بالمحلية أولى من العكس ويعود الإلزام المذكور.

ثانيها أنه لا معنى للبعد الشخصي إلا البعد الذي بين طرفي هذا الإناء

(١) ليس في وجوه الطريق الثاني إلا خمسة. وهذا السادس يدخل في الوجه الخامس.

فلو جاز أن يكون البُعد الموجود بين طرفي هذا الإناء بُعدين مع أن الماهية واحدة والإشارة الحسية إليهما واحدة جاز أن يكون الشخص الإنساني المشار إليه شخصين وإن كانت الماهية واحدة والإشارة واحدة بل ليس بأن يكون شخصين أولى من أن يكون ثلاثة وأربعة ويلزم منه تجويز أن لا يكون الشخص الواحد المشار إليه واحداً بل أشخاصاً غير متناهية .

فإن قيل أنا إنما حكمنا بأن الموجود بين طرفي هذا الإناء بُعدان لأننا لما قدرنا خروج الماء عن ذلك الإناء وعدم دخول جسم آخر فيه وجدنا فيه بعداً فلما دخل فيه الماء علمنا أنه اجتمع ذلك البعد مع بعد الماء فحكمنا باجتماع البعدين ولم يوجد مثل هذا الطريق في الإنسان الواحد حتى يلزمنا أن نقول هذا المشار إليه ليس واحداً بل اثنين فنقول قد بينّا أن فرض عدم دخول جسم آخر في الإناء عند خروج الماء منه محال فيكون المبني عليه فاسداً .

وأما الآن فنقول هَبْ أن هذا الفرض ممكن ولكننا بهذا الفرض نستفيد أن الواحد في الماهية وفي الإشارة الحسية قد لا يكون واحداً بالشخص بل قد يكون أشخاصاً وإذا جَوَزنا ذلك فهَبْ أن هذا الطريق لم يوجد في الإنسان المشار إليه ولكن مع ذلك لا يمكننا أن نقطع بكونه إنساناً واحداً لأنه وإن لم يوجد ذلك الطريق فلعلّ ها هنا طريقاً آخر به يعرف كون ذلك الإنسان المشار إليه إنسانين وإن كنا ما عرفنا ذلك الطريق. فثبت أن ما قالوه يوجب الشك في وحدة جميع الأشخاص .

وثالثها أنا نُشاهد الأجسام متمانعة من التداخل. والمعنى من امتناع تداخلها هو أن يبقى كل واحد منها في حيز غير حيز الآخر وهذا الحكم لا يثبت إلا في^(١) والشيء الذي له بذاته حصول في الحيز والجهة لأن الذي لا يكون له حصول في حيز وجهة استحال أن يقتضي أن يكون حصوله في جهة غير جهة الشيء الآخر الشيء الذي يكون له لذاته لا لغيره حصول في الجهة هو المقدار لا الهيولي ولا الصورة ولا سائر الأعراض. أما الهيولي فلأنها في حد ذاتها مجردة عن الوضع والحيز كما ستعرف وأما الصورة فلأن الجسم

(١) هكذا في الاصل. ولعل الواو زائدة.

الواحد قد يتخلخل فيشغل حيزاً كبيراً ثم يتكاثف فيشغل حيزاً صغيراً مع بقاء صورته الجسمية بحالها فعلمنا أن الصورة الجسمية ليست في حد ذاتها شاغلة للحيز وأما سائر الصورة والأعراض فظاهر من أمرها أنها لا تشغل الأحياز شغلاً بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار وإذا كان امتناع المداخلة حكماً حصل بالذات للمقدار وبالعرض لغيره علمنا أن المقدارين متمانعان من الدخول .

ورابعها كل بُعدين فهما لا محالة أكبر من بُعد واحد وكل بعد أكبر من بعد آخر فهو أعظم منه لأن زيادة المقدار على المقدار توجب العظم. فلو كان بين نهائيّ الإناء بُعد آخر سوى بعد الجسم لكان مجموعهما أعظم من البعد الواحد. ومعلوم أن الأمر ليس كذلك لأن مجموعهما هو الذي بين النهايات وذلك بعينه قدر كل واحد منهما .

ولقائل أن يقول متى يكون البُعدان أعظم من البعد الواحد عند تداخلهما أولاً عند تداخلهما . والأول باطل لأن البُعدين إنما يكونان أعظم من البعد الواحد إذا كانت الإشارة إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر ومتى كانا كذلك لم يكونا متداخلين .

وإن ادعيتم أن البعدين يكونان أعظم من البعد الواحد إذا لم يتداخلا فهذا مُسلم ولكن لم قلتم بأنه لم يحصل هنا هذا التداخل وهل النزاع إلا فيه فالحاصل أنه لا يمكن بيان كون البُعدين أعظم من البعد الواحد إلا بُعد بيان امتناع تداخلهما فلو بينّا امتناع تداخلهما بوجوب كون مجموعهما أعظم من كل واحد منهما لزم الدّور فهذا ما عندي في هذا الموضوع .

الفصل التاسع عشر في الرد على القائلين بالخلاء^(١)

أصحاب الخلاء على قسمين : فالأكثرون منهم زعموا أن الخلاء ليس

(١) للخلاء تعاريف عدّة، فقد حدّه الكندي في رسالة «الحدود والرسوم» بأنه عند القائلين به عبارة عن المكان المطلق الذي يُنسب إلى متمكن فيه . وعند أكثر الفلاسفة إنه لا خلاء في العالم ولا خارج العالم، (المصطلح الفلسفي ص ٢١١) .

وهو عند ابن سينا: «بُعد يمكن أن تُفرض فيه أبعادٌ ثلاثة، قائم لا في مادة من شأنه أن يملأ جسم وأن يخلو عنه» وهو يقابل الملاء الذي هو: «جسم من جهة ما تمنع أبعاده دخول جسم آخر فيه» (رسالة الحدود - المصطلح... ص ٢٥٥). وعند الغزالي في «معيان العلم» كما عند ابن سينا، وبلفظه (ص ٢٨٥ و ٣٠٣). أما الأمدى فالخلاء عنده «عبارة عن بُعد قائم لا في مادة من شأنه أن يملأ الجسم» (المصطلح ص ٣٤٩).

ويعرفه أبو البقاء في «الكليات» بأنه: «هو أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس بينهما ما يماسهما ليكون ما بينهما بُعداً موهوماً ممتداً في الجهات، صالحاً لأن يشغله جسم ثالث، لكنه الآن خال عن الشواغل.

وعند المتكلمين: هو بُعد موهوم كالفروض فيما بين الأجسام على رأيهم.

وقال بعضهم: الخلاء بمعنى عدم الملاء عدم صرف كوراء العالم، وهو بهذا الاعتبار لا يكون مكاناً للجسم إذ المكان مما يمكن الإشارة إليه ويصح أن يوصف الجسم بأنه فيه وأن منتقل عنه وإليه، وذلك غير متصور في العدم.

وقد يطلق الخلاء ويراد به البُعد القائم لا في محل من شأنه أن تتعاقب عليه الأجسام ويملا، وهو بهذا الاعتبار مختلف في إثباته وفي كونه مكاناً (٢٩٧/٢ - ٢٩٨).

وفي «التعريفات» للجرجاني: «هو البُعد المفطور عند أفلاطون، والفضاء الموهوم عند المتكلمين، أي الفضاء الذي يثبت الوهم ويدركه من الجسم المحيط بجسم آخر، كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء في داخل الكوز، فهذا الفراغ الموهوم هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم وأن يكون ظرفاً له عندهم، وبهذا الاعتبار يجعلونه حيزاً للجسم، وباعتبار فراغه عن شغل الجسم إياه يجعلونه خلاء، فالخلاء عندهم هو هذا الفراغ مع قيد ألا يشغله شاعل من الأجسام فيكون لاشياً محضاً. لأن الفراغ الموهوم ليس بموجود في الخارج بل هو أمر موهوم عندهم، إذ لو وجد لكان بُعداً مفطوراً، وهم لا يقولون به» (ص ١٣٥).

(أنظر أيضاً في تعريف الخلاء؛ المعجم الفلسفي - صليبا ١/٥٣٧ - ٥٣٨ ومعجم لالاند الفلسفي ص ١٢٠٤).

ويعود القول بالخلاء إلى ديمقريطس (٤٧٠ - ٣٦١ ق.م) ولو قيوس اللذين كانا مقتنعين من جهة بقول الإيليين إن الوجود كله ملاء، وأن الحركة ممتعة بدون خلاء، والخلاء لا وجود. ويتميز الخلاء الذي يفصل بين الذرات، بأنه ليس عدماً ولكنه امتداد متصل متجانس، ويفترق عن الملاء بأنه يخلوه من الجسم والمقاومة (تاريخ الفلسفة اليونانية - يوسف كرم ص ٣٩).

أما أرسطو فإنه ينكر الخلاء، وهو عنده غير ضروري للنقلة، إذ أن الأجسام تستطيع أن يحل بعضها محل الآخر دون فرض خلاء... (المرجع نفسه ص ١٤٣). وقد خصص لمسألة الخلاء فصلاً من «السماع الطبيعي» - التعليم الثالث عشر، الرابع عشر، الخامس عشر، السادس عشر، السابع عشر، الثامن عشر - ج ١/ص ٣٥٧ - ٤٠٤.

وأرسطو ينفي وجود الخلاء داخل العالم وخارجه على السواء وقولنا «خارج» يدل على مكان بالقوة لا بالفعل..

ثم جاء الرواقيون فأروا أن العالم جسم كامل كروي كله وجود أي ملاء، وخارجه إلى ما لا

= نهاية اللاوجود أي الخلاء. . (تاريخ الفلسفة اليونانية - كرم ص ٢٢٧).

وجرى على رأي أرسطو في رفض الخلاء داخل العالم وخارجه الفارابي في عيون المسائل، وابن سينا في عدة من كتبه، كالنجاة (ص ١٥٦ - ١٦١). والشفاء حيث عقد فصلاً «في مناقضة القائلين بالخلاء» (السماع الطبيعي ص ١٢٣ - ١٣٦) والإشارات والتنبهات، الجزء الثاني ص ٢٢٥ - ٢٢٧ والثالث ص ٦٢٧ - ٦٢٨).

أما المتكلمون فيجوزون الخلاء داخل العالم أو خارجه قال الإيجي:

«جوزه المتكلمون ومعه الحكماء، لما مر من التقدر، وأما خارج العالم فمتفق عليه، فالنزاع في التسمية بالبعد، فإنه عند الحكماء عدم محض يشبه الوهم، وعند المتكلمين بُعد» (ص ١١٧).

والمسألة وثيقة الصلة بمسألة أخرى هي «إثبات الجوهر الفرد» فمن أثبته أثبت الخلاء ومن نفاه نفى الخلاء.

أما الإمام فخر الدين، فلم يثبت على رأي واحد في هذه المسألة. فقد عرف الخلاء في المحصل: «كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسانه قال: والخلاء جائز عندنا وعند كثير من الفلاسفة خلافاً لأرسطاليس وأتباعه (ص ١٩١) وكذا كان رأيه في نهاية العقول وشرح الإشارات (فخر الدين الرازي - الزركان ص ٤٤٥). وقد رد الطوسي عليه بعد أن ذكر قوله في شرحه على الإشارات فقال:

هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الأجسام وهو الذي يُسمى «بُعداً مفطوراً» ولا يتناول الذي لا يتناهي» (الإشارات ٢/٢٢٥).

وتجدر الإشارة إلى أن ابن سينا يقول هو نفسه في الإشارات والتنبهات - الفصل الثلاثون - «إنك تجد الأجسام في أوضاعها، تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة متقاربة. وقد تجدها في أوضاعها بحيث يسع ما بينها أجساماً ما محدودة القدر، تارة أعظم وتارة أصغر. فتبين أن الأجسام غير المتلاقية، كما أن لها أوضاعاً مختلفة، كذلك بينها أبعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها، اختلافاً قدرياً، فإن كان بينها خلاء غير أجسام وأمكن ذلك، فهو أيضاً بُعد مقداري، وليس - على ما يقال - لا شيء محض وإن كان لا جسم» وفي الفصل الحادي والثلاثون يتابع: «وإذ قد تبين لك أن البعد المتصل لا يقوم بلا مادة، وتبين أن الأبعاد الجسمية لا تتداخل لأجل بُعديتها، فلا وجود لفراغ هو بُعد صرف سلكت الأجسام في حركتها، تنحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بُعد مفطور فلا خلاء» (٢/٢٢٥ - ٢٢٧).

فالرازي إذن يخالف في «المحصل» مذهبه في المباحث. بينما في «الملخص في الحكمة والمنطق» نجده يتردد ويتوقف فقال: «والشبهة بعد غير زائلة والميل إلى الإثبات - أي إثبات الخلاء - بسبب الحجة الأولى. وكذلك فإنه في «الأربعين» و«المطالب العالية» يثبت الخلاء - (الرازي - الزركان ص ٤٤٧) و«المطالب العالية ٥/١٥٥ - ١٨٥».

ويذهب الرازي في التفسير الكبير ١٢/١٥٠ إلى أنه «قد حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له بدليل أنا نعلم بالضرورة، أنا لو فرضنا أنفسنا واقفين على طرف الفلك الأعلى فلنا نميز بين الجهة التي تلي قدامنا من الجهة التي خلفنا وثبوت هذا الامتياز معلوم بالضرورة» =

أمراً وجودياً ونحن نُعبّر عنه بعبارة لا توهم كونه أمراً وجودياً أصلاً فنقول إننا نجوز وجودَ جسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما فهذه عبارة محصّلة للمقصود وغير موهمة كون الخلاء أمراً وجودياً.

وأما الذي يتوهم من أن بين ذينك الجسمين أبعاداً هي أمورٌ وجودية فذلك وَهْمٌ باطل كما أن الذي يتوهم خارج العالم خلاء أو ملاء وَهْمٌ باطل عند الحكماء.

ومن الناس من سلّم أن الخلاء أمرٌ وجودي وزعم أن الأبعاد الثلاثة إذا حلّت في المادة حصل الجسم من ذلك وإن لم يحصل فيها كان ذلك خلاءً . ونحن نذكر أولاً ما يُفسد القول الأول خاصة ثم ما يفسد القول الثاني خاصة ثم ما يُفسدهما جميعاً.

فالذي يدل على فساد المذهب الأول أن نقول: الجسمان اللذان لا يتلاقيان ولا يلاقيهما جسمٌ قد يكون ما بينهما بحيث يملأه ذراع وقد يكون بحيث لا يمتلئ بالذراع الواحد وقد يكون بحيث لا يتسع للذراع الواحد والذي بين جسمين آخرين قد يكون مخالفاً لما بين الجسمين الأولين في احتمال الجسم العظيم والصغير . فليست هذه الأحكام أحكاماً وهمية كاذبة فإن اتّسع ما بين الجسمين المفروضين تارة للذراع وتارة لما هو أقل منه أو أكثر أمر حاصل ممكن الوقوع بل واقع بخلاف الأبعاد المتوهمة خارج العالم فإنها أمور كاذبة وهمية ممتنعة الوجود.

= بالضرورة .

وبإمكاننا أن نلخص رد ابن سينا على القائلين بالخلاء في ست نقاط، (وقد تناولها الرازي):

- ١ - ادعاء أن المشاهدة المبدئية تثبت الخلاء .
- ٢ - حجة التخلخل والتكاثف .
- ٣ - حجة النمو - حيث إن النامي ينمو بنفوذ شيء فيه . .
- ٤ - الأناء المملوء بالرماد ثم بالماء .
- ٥ - حجة القارورة التي تمص .
- ٦ - التجربة بالتين: السراقة والزراقة . . . راجع كتاب الدكتور محمد عاطف العراقي - الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٢٨٦ - ٢٩٩ .

والذي يدل على فساد مذهب الفريق الثاني أمران: الأول أن نقول الخلاء مما يمكن مَسْحُه وتقديره فإننا نعلم بالضرورة أن الخلاء الذي بين السماء والأرض أضعاف الخلاء الذي بين قدمين^(١) وقبول المَسْح والتقدير من خواص الكم فالخلاء إذا كَمَّ. فإما إن يكون كَمًّا منفصلاً أو متصلاً. والأول باطل لوجهين: أما أولاً فلأن الكم المنفصل حُصوله من اجتماع الوحدات الغير القابلة للانقسام فكان يستحيل أن يحصل فيه الجسم القابل للانقسام أبداً. وأما ثانياً فلأن الكم المنفصل غير ذي وَضْع، ومكان الجسم يجب أن يكون ذا وضع فالخلاء إذا كَمَّ متَّصل فإما أن يكون كَمًّا متصلاً بالذات وإما أن يكون كَمًّا متصلاً بالعرض، فإن كان كَمًّا متصلاً بالذات ولا شك أنه كم ذو وَضْع فإذا الخلاء مقدار، ومتى كان كذلك استحال أن يوجد إلا في المادة لما مضى، ومتى كان كذلك كان الخلاء جسماً، فكان الخلاء ليس بخلاء وإن كان كَمًّا متصلاً بالعرض فلا يخلو إما أن يكون الخلاء حالاً في المقدار أو المقدار حالاً في الخلاء، أو الخلاء والمقدار يكونان حالين في ثالث، فإن كان الخلاء حالاً في المقدار وهو حال لا محالة في المادة فكان الخلاء ملاء وهكذا القول إن فرض الخلاء حالاً في محل المقدار وأما إن فرض الخلاء مَحَلًّا للمقدار كان الخلاء جِسْماً لأنه لا معنى للجسم إلا الذي فيه قابلية للأبعاد فثبت أن الذي فُرِضَ خلاء فهو جسم فإذا القول بالخلاء باطل.

الثاني أن هذه الأبعاد المفارقة إما أن تكون متناهية أو غير متناهية والقسم الثاني قد أبطلناه فتعين القسم الأول وهو كَوْنُ تلك الأبعاد متناهية وكُلُّ متناهٍ فله حدٌّ أو حُدود، وكل ما كان كذلك فهو مشكل وذلك الشكل إن كان لذاته كان شكل جُزئِهِ مساوياً لشكل كله لا اشتراك جزئه وكله في الطبيعة النوعية مع ما ثبت من وجوب اشتراك المشتركين في الماهية وفي لوازمها ولو كان كذلك لما كان ذلك الشكل حاصلاً لِكُلِّه. فإذا لو كان ذاته يقتضي شكلاً لما كان ذلك الشكل حاصلاً له هذا خُلْف. ومُحال أن يكون ذلك الشكل

(١) في نسخة: بين مدينتين.

بسبب الفاعل وإلا لكان المقدار الواحد الجسماني مُستقلاً بقبول الفصل والوصل والتمدد وذلك محال. فبقي أن يكون ذلك الشكل بسبب المادة فإذا ذلك المقدار مادّي والمادة الموصوفة بالمقدار يلزم أن تكون جسماً فإذا الخلاء جسم هذا خلف.

وأما الذي يدل على فساد القولين فعلى وجهين: أحدهما أدلة عقلية، وثانيهما علامات طبيعية أما الأدلة العقلية فثلاثة:

الأول أن الجسم لو حصل في الخلاء لاستحال أن يكون ساكناً أو متحركاً والتالي مُحال فالمقدم مثله. بيان الشرطية أن الخلاء لا يخلو إما أن يكون متشابه الأجزاء وإما أن لا يكون ومحال أن لا يكون متشابه الأجزاء لأن ما به يخالف جزء جزءاً إما أن يكون لازماً لذلك الجزء أو لا يكون فإن كان لازماً فذلك اللزوم إما أن يكون لنفس ماهية ذلك الجزء أو لمحلّه أو لحاله ومُحال أن يكون لماهية ذلك الجزء، لأن الخلاء إما أن يكون عبارة عن عدم الأجسام وإما أن يكون عبارة عن الأبعاد المفارقة. وكيف ما كان فلا اختلاف في مُجرد هذا المفهوم. ومُحال أن يكون لأمر يحلّ فيه لأن لوازم الماهية مشتركة بين أفرادها فلو لزم جزءاً من الخلاء لازمٌ لزم كل جزء ذلك اللازم فحينئذ لا يخالف فيه جزء جزءاً. ومحال أن يكون لأمر يحلّ فيه الخلاء لأنه حينئذ يكون ملاء لا خلاء. وأما إن لم يكن وجه المخالفة لازماً فليفرض زائلاً وحينئذ يحصل التساوي بين الأجزاء المفروضة في الخلاء وإذا كان كذلك استحال أن يكون موضع بالطبع مطلوباً للجسم وأن يكون موضع آخر مهروباً عنه بالطبع لاستحالة أن يكون أحد المثليين مطلوباً والآخر مهروباً وإذا كان كذلك لم يكن للجسم مكان طبيعي فحينئذ لا يكون له سكون طبيعي ولا حركة طبيعية وبهذا ثبت أنه يستحيل أن تكون له حركة أو سكون إرادي، فإن الإرادة يستحيل أن تخصّ أحد المثليين بحكم دون الثاني وإذا ثبت ذلك استحال أن تكون له حركة قسرية لأن القسر على خلاف الطبع فإذا لم يكن له ميل طبيعي إلى حيزٍ معين استحال وجود القسر.

الثاني أن الجسم إذا تحرك في مسافة فكلما كان الجسم الذي في المسافة

أرق كانت الحركة فيها أسرع وكلما كان أغلظ كانت الحركة فيها أبطأ لأن الرقيق شديد الانفعال عن الدافع الخارق والغليظ شديد المقاومة وأيضاً المشاهدة تدل على ذلك. وإذا ثبت ذلك فنقول إذا فرضنا الجسم متحركاً في خلاء لا بد وأن يكون في زمان لأن كل حركة فهي قطع مسافة وكل مسافة فهي منقسمة وقطع نصفها قبل قطع كلها فتكون تلك الحركة في زمان. ولنفرض ذلك الجسم أيضاً متحركاً في ملاء ولا شك أن زمان حركته في الملاء أطول من زمان حركته في الخلاء ولا شك أن لزمان الحركة الخَلائية إلى زمان الحركة الملائية نسبة فلتكن تلك بالعشر ثم لنفرض ملاء آخر نسبة رفته إلى رقة الملاء الأول كنسبة زمان الحركة الخَلائية إلى الحركة الملائية فيلزم أن يكون الحركة في هذا الملاء الرقيق مُساوية للحركة في الخلاء لأن الملاء الرقيق ليس فيه إلا عُشر ما في الملاء الكثيف من المقاومة وقد بينا أن نقصان زمان الحركة التي في مسافة معينة مُساوٍ لزيادة لطافة الجسم التي في تلك المسافة وإذا كانت رقة الملاء الثاني عشرة أضعاف رقة الملاء الأول وجب أن يكون زمان الحركة فيه عشر زمان الحركة في الملاء الأول وذلك هو مقدار زمان الحركة في الخلاء فيلزم أن يكون زمان الحركة في الخلاء مساوياً لزمان الحركة في الملاء وإن أخذت الملاء الثاني بحيث تكون نسبة رفته إلى رقة الملاء الأول أزيد من نسبة زمان الحركة الخَلائية إلى الحركة الملائية الكثيفة لزم أن تكون الحركة في هذا الملاء الرقيق أسرع من الحركة في الخلاء فيلزم أن تكون الحركة مع المانع مُساوية للحركة لا مع المانع أو أسرع وكل ذلك محال.

الثالث أنا سنبين في باب الحركة أن الحجر إذا رُمي قسراً إلى فوق فهو إنما يتحرك لأن المُحرك أفاده قوة تحركه إلى فوق وتلك القوة إنما تبطل بمصادمات الهواء الذي في المسافة فلو لم يكن في المسافة هواء بل كان خلاء صِرفاً لما وُجدت المصادمات فكان يجب أن لا تضعف القوة ولا تبطل فكان يلزم أن لا يرجع الحجر المرمى إلى فوق إلا بُعد وصوله إلى سطح الفلك ولما لم يكن كذلك علمنا أن هذه المسافة غير خالية.

واعلم أن على هذه الأدلة الثلاثة التي ذكرناها شكوكاً. أما الأول فلقائل أن يقول إنه ليس يجب إذا كانت لشيء واحد مواضع متشابهة أن يلزمه أن لا يسكن في كل واحد منها فإن أمثال هذه المواضع أيها أتفق للجسم الحصول فيه وقف فيه بطبعه ولم يهرب عنه كحال جزء من أجزاء الهواء في جملة حيز الهواء وجزء من أجزاء الأرض في جملة حيز الأرض ولولا هذا لما كان سُكُون ولا حركة بالطبع لشيء من أجزاء العنصر الواحد في حيزه فإن الحيز دائماً يفضل على مشتغل الأجزاء.

أما الثاني فلقائل أن يقول المحال الذي ذكرتموه إنما لزم لأنكم أخرجتم الحركة عن أن يكون لها في ذاتها استحقاق للزمان بل جعلتم استحقاقها للزمان بسبب ما في مسافتها من المقاومة وذلك باطل فإن الحركة ماهيتها أنها قطع المسافة ولا محالة يكون قطع الجزء سابقاً على قطع الكل فالحركة لذاتها تستدعي أن يكون لها زمان ولذلك فإن حركة الفلك لها زمان وإن لم يكن لها شيء من المقاومات نعم ما في مسافتها من المقاومة يوجب أن يصير زمانها أطول. فطول الزمان إنما حصل بسبب المقاومة وأما أصل الزمان فإنما حصل بسبب أصل الحركة. وإذا ثبت ذلك فنقول أما الزمان الذي يقابل أصل الحركة فهو حاصل للحركة التي تكون في الخلاء وأما الزمان الذي يقابل المقاومة فلا شك أنه يقل بقلّة المقاومة ويكثر بكثرتها وإذا ظهر ذلك فنقول لنفرض الزمان الذي تقطع فيه مائة ذراع من الخلاء ساعة واحدة والزمان الذي تقطع فيه مائة ذراع من الملاء عشر ساعات فحينئذ تكون الساعة الواحدة في مقابلة أصل هذه الحركة وباقي الساعات بسبب مقاومة الملاء. فإذا فرضنا ملاء نسبة مقاومته إلى مقاومة الملاء الأول كنسبة زمان الحركة الخلاقية إلى الحركة في الملاء فحينئذ تكون مقاومة ذلك الملاء عشر مقاومة الملاء. فتلك الحركة تستحق ساعة واحدة لأجل كونها حركة وتستحق عشر الساعات التسع بسبب أن ما فيها من المقاومة عشر ما في الملاء والزمان الذي تستحقه مقاومة الملاء تسع ساعات فالزمان الذي تستحقه مقاومة هذا الملاء الرقيق عشر ذلك الزمان فيكون زمان الحركة في هذا الملاء الرقيق ساعة

وعِشْرَ تَسْعَ سَاعَاتٍ فَلَا يَلْزَمُ مِنْ هَذَا أَنْ تَكُونَ الْحَرَكَةُ فِي الْخَلَاءِ مَسَاوِيَةً
لِلْحَرَكَةِ فِي الْمَلَاءِ.

وأما الثالث فهو الذي لا يدل على وجود الملاء في العالم فضلاً عن أن يدل على وجوبه بل يدل على أن المسافة التي بين السماء والأرض لَيْسَتْ خَلَاءَ صِرْفًا وأما دلالة على كونه^(١) ملاءً بالكُلِّيَّةِ فلا لِأَنَّ المحتمل أن يكون الغالب في هذه المسافة هو الهواء وإن كان يتخللها خلاء كثير ثم إن ذلك القدر من الهواء يكفي في تضعيف الميل القسري لمصادماته وتعويقاته فهذه شكوك حسنة ذكرها صاحب «المعتبر»^(٢) على هذه الأدلة.

(١) في نسخة، فإما أن يدل على كونه.

(٢) المعتبر هو كتاب «المعتبر في الحكمة» ومؤلفه هو أبو البركات، هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي، المعروف باسم «أوحد الزمان». ولد في بغداد سنة ٤٨٠ هـ. في أغلب الظن وتوفي بهمدان سنة ٥٦٠ هـ. ويقال إن الرازي قد تأثر به كما تأثر بابن سينا (الدكتور ماجد فخري - تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٠٠). وكان الطبيب والفيلسوف، وفي أول أمره كان يهودياً (?) وأسلم في آخر عمره، وكان في خدمة المسترشد والمستضيء والمستنجد بالله العباسي واتهمه السلطان محمد بن ملكشاه بأنه أساء علاجه فحبسه مدة. وفي قصة إسلامه روايات مختلفة ذكرها القفطي وابن أبي أصيبعة. بعضها أنه أسلم خوفاً وبعضها أنه أسلم حمية. لكن بناته فيما يروى بقين على الملة اليهودية. قلت: وقد لفت نظري أن بعض المترجمين له يذكر أنه هبة الله بن علي - فكيف يكون اسم والده علياً وهو يهودي؟ إلا إذا اعتبرنا أنه يهودي بتبعيته لأمه وأن أباه كان مسلماً متزوجاً من كاتبة يهودية.

وكان له اهتمامات بالطب والميكانيكا، فضلاً عن توسعه في الفلسفة. ويذكر الشهرزوري أن أكثر ما يورده فخر الدين الرازي من حجج وشبه هو لأبي البركات البغدادي، لكن علينا - كما يقول الدكتور يحيى هويدي أن نقبل كلام الشهرزوري في شيء من التحفظ لأنه كان إشراقياً أكثر من الطعن في الإمام الرازي. إلا أنه على كل حال يرفع من شأن أبي البركات لكن الذي ذكر ابن ملكا كثيراً وعرف فضله وأشاد بردوده على أرسطو والمشائين هو ابن تيمية، الفقيه الحنبلي الذي امتدحه كثيراً وخاصة في كتابه الرد على المنطقيين، كما ذكر في منهاج السنة أن أبا البركات كان أقرب إلى السنة والحديث من ابن سينا الذي نشأ بين المتكلمين النفاة للصفات ومن ابن رشد الذي نشأ بين الكلابية «دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية» (ص ٢٤٥).

راجع ترجمته في:

عيون الأنباء - لابن أبي أصيبعة ٢/٢٩٦ - ٣٠٠ وأخبار الحكماء للقفطي ص ٣٤٣ - ٣٤٦،
الأعلام ٦٣/٩ وهدية العارفين ٢/٥٠٥ - ٥٠٦ معجم المؤلفين ١٤/١٤٢ - ١٤٣.

النمط الثاني من الأدلة على بطلان الخلاء وهو العلامات الطبيعية وفيه وجوه أربعة: الأول أن الإناء الضيق الرأس إذا كانت في أسفله ثقبه ضيقة إذا ملئ ماء فإن فتح رأسه ينزل الماء وإن ضم رأسه لم ينزل، فعدم نزوله إما أن يكون لعدم ما يقتضي بنزوله أو لوجود ما يقتضي عدمه. والأول باطل لأن طبيعة الماء علة نزوله بشرط أن يكون خارجاً عن مكانه الطبيعي وهذا المعنى حاصلها هنا فعلمنا أن عدم الحركة ليس لعدم المقتضى لوجود الحركة فإذا عدمها لوجود المانع وذلك المانع إما أن يكون خارجاً عن القارورة أولاً يكون والمانع الخارجي إما انسداد المنافذ وهي تلك الثقبه بالأهوية المحتسبة فيها وإما امتلاء العالم بحيث لم يبق للماء خارج الإناء مكان. والقسم الأول باطل لثلاثة أوجه: أما أولاً فلأنه كان يجب لو فتحنا رأس الأنية أن لا ينزل الماء. وأما ثانياً فلأن الثقبه متى كانت واسعة وجب أن لا ينزل الماء لأن مجاورته من الهواء أكثر فإن الهواء القليل إذا منع جميع الماء الذي في الأنية عن النزول فالهواء الكثير المجاور للثقبه الواسعة أولى. وأما ثالثاً فلأنه إذا كان خارج الإناء خلاء فكان يجب أن ينزل الماء ويندفع الهواء بسببه إلى تلك الأحياز الخالية. وأما القسم الثاني فهو قول بالملاء ولكنه لا يدل على وجوب الملاء وامتناع الخلاء إذ ربما كان الملاء حاصلًا وإن لم يكن واجباً وأما إن كان المانع من تلك الحركة ليس خارجاً عن القارورة فذلك إنما يكون إذا كان سطح القارورة حافظاً لما فيه من الماء مانعاً لنزوله، ثم من المعلوم أنه ليس يحفظه بخصوص كونه ماءً بدليل أنه لو فتح رأس الإناء ينزل الماء فعلمنا أنه إنما يمسكه لأن سطحه يقتضي أن يماسه سطح أي جسم كان أو لأن سطح الماء ملازم بالطبع لسطح الإصبع الذي لا يتمكن من النزول فبقي الماء محبوساً بسبب ذلك وكل ذلك يدل على الخلاء.

فإن قيل لا يجوز أن تكون العلة في عدم نزول الماء من الإناء ما ذكرتموه من تلازم سطوح الأجسام لثلاثة أوجه: أما أولاً فلأنه يلزم أن لا ينزل عند اتساع الثقب. وأما ثانياً فكان يجب أن يمتنع نزول الزئبق إذا كان الإناء مملوءاً زئبقاً. وأما ثالثاً لأنه إذا كان نصف الإناء مملوءاً ماءً ونصفه هواءً ثم إذا

شددنا رأس الإناء وجب أن ينزل الماء لإمكان أن ينسبط الهواء الذي فيه حتى يشتغل كل الإناء .

فنقول أما الأوّل فغير لازم لأن الثقبه إذا كانت واسعة أمكن أن ينزل الماء من ناحية ويصعد الهواء من ناحية أخرى وهو مُشاهد في القارورة الضيقة الرأس المكبوبة على الماء فإنه يضطرب نزول الماء في رأس الإناء لمزاحمة صعود الهواء له . وأما الثاني فنقول فرط ثقل الزئبق ربما أوجب زيادة مدافعة الهواء المجاور للثقب فيضطره ذلك إلى التحرك فإذا لم يجد مكاناً وراءه اضطر ذلك إلى مزاحمة الزئبق ودخوله من ناحية من نواحي الثقب كما ذكرنا من قبل . وأما إن تعذّر ذلك احتبس الزئبق ولم ينزل وأما الثالث فنقول إن الطبيعة تفعل الأسهل فالأسهل ولا يمتنع أن يكون وقوف الماء أسهل على الطبيعة من تعظيم حَجْم الهواء .

الثاني الأنبوية إذا غُمِس أحد طرفيها في الماء ومُصَّ الطرف الآخر فإن الماء يصعد حال خروج الهواء ومعلوم أنه ليس من شأن الماء الصعود فبقي أن يكون ذلك لأن سطح الهواء ملازم لسطح الماء فإذا مص الهواء انجذب فتبعه الماء في الانجذاب ويشبه ذلك بما يشاهد من ارتفاع اللحم عند مصّ المِحْجِمة ولا عِلَّة لذلك إلا تلازم السطوح . وهذه الوجوه تتأكد إذا أبطلنا قول من قال : الخلاء فيه قُوَّة جاذبة للأجسام أو قوة دافعة لها .

فإن قيل لو ارتفع اللحم لأجل وجوب الملاء لوجب إذا ألقينا المِحْجِمة على الحديد ثم مَصَصناها أن يرتفع الحديد بتبعية الهواء فنقول إذا وضعنا المِحْجِمة على الحديد ولم يكن بينها وبينه منافذ يدخل الهواء فيها فالهواء إما أن لا يخرج بالمص أصلاً أو أن يخرج البعض وينسبط الباقي فيشغل كل المكان . ولهذا إذا فرط الإنسان في مص القارورة أو المِحْجِمة وكانت رقيقة انكسرت ولو كان الخلاء ممكناً لما وجب انكسار القارورة وكذلك إذا وضعنا المِحْجِمة على السُّندان ومَصَصناها فإنه يرتفع السُّندان بارتفاع المِحْجِمة .

الثالث أنا إذا أدخلنا رأس أنبوية داخل قارورة ثم أحكمنا الخلل الذي

بَيْنَ عُنُقِ الْقَارُورَةِ وَعُنُقِ الْأَنْبُوبَةِ شَيْءٌ مِمَّا يَسُدُّ الْخَلْلَ فَإِنْ جَذَبْنَا الْأَنْبُوبَةَ وَالْحَالُ هَذَا بِحَيْثُ لَا يَدْخُلُ الْهَوَاءُ فَإِنَّ الْقَارُورَةَ تَنْكَسِرُ إِلَى دَاخِلِ ذَلِكَ لِاسْتِحَالَةِ الْخَلَاءِ وَإِنْ أَدْخَلْتَ الْأَنْبُوبَةَ أَكْثَرَ إِلَى بَاطِنِ الْقَارُورَةِ بِحَيْثُ لَا يَخْرُجُ الْهَوَاءُ عَنْهَا انْكَسَرَتْ إِلَى خَارِجِ ذَلِكَ لِأَنَّ الْإِنَاءَ كَانَ مَمْلُوءاً فَإِذَا أَدْخَلْنَا الْأَنْبُوبَةَ لَمْ يَحْتَمِلْهَا فَانْشَقَّ الْإِنَاءُ إِلَى الْخَارِجِ.

الرابع لو أمكن الخلاء لجاز في بعض الأوقات أن تُكَبَّ القارورة في موضع يكثر فيه الخلاء فينزل الماء بسهولة فيندفع الهواء إلى الأماكن الخالية ولا يصعد الهواء إلى القارورة حتى كنا لا نرى النفاخات والبقابيق لأن الهواء ما دام يجد المواضع الفارغة خارج الإناء فإنه لا يتكلف الصعود إليها ولا يفرق اتصال الماء.

وأما القائلون بالخلاء فمنهم من ظن في الهواء أنه خلاء صرف لاعتقاده أنه لو كان موجوداً لكان جسماً ولو كان جسماً لكان محسوساً بالبصر فلما لم يُحَسَّ بالبصر علمنا أنه ليس بموجود فلأجل ذلك حكموا في الإناء الذي فيه هواء أنه ليس فيه إلا الأبعاد الخالية وهذا القول ظاهر الفساد لأن الزقاق^(١) المنفوخة مقاومة للمسّ فدل ذلك على كون الهواء جسماً.

ومنهم من سلّم أن الهواء ليس خلاءً صرفاً بل زعم أنه ملاء يخالطه خلاءً وشبههم في ذلك محصورة في نوعين: أحدهما علامات عقلية والآخر علامات حسية. أما الوجوه العقلية فخمسة: الأول لو كان العالم ملاء لا تمتنع حركة الأجسام فيه لأن الجسم إذا انتقل فيما أن ينتقل إلى مكان كان مملوءاً أو كان فارغاً فإن كان فارغاً فقد صح القول بالخلاء وإن كان مملوءاً فيما أن ينتقل الجسم الذي كان فيه أو لا ينتقل فإن لم ينتقل منه حين انتقال هذا الجسم إليه اجتمع جسمان في مكان واحد وأن انتقل منه فيما أن ينتقل إلى مكان آخر أو إلى المكان الذي كان فيه الجسم أولاً. والأول باطل لأن

(١) جمع زق وهو: السقاء أو جلد يُجرُّ ولا يتنف للشراب وغيره (القاموس المحيط ٢٤٩/٣) وهو أيضاً وعاء الخمر.

القول فيه كالقول في الأول فيلزم أن تتدافع الأجسام بأسرها حتى يلزم من حركة البقعة حركة السماوات والأرضين وذلك معلوم البطلان بالضرورة. والقسم الثاني باطل لوجهين: أحدهما أنه يلزم أن يتوقف انتقال الجسم الأول إلى المكان الثاني على انتقال الجسم الثاني من ذلك المكان إلى مكان الجسم الأول ويتوقف انتقال الجسم الثاني على انتقال الجسم الأول ويلزم منه الدور. وثانيهما أنه لو أمكن أن يتحرك الجسم إلى مكان الهواء ويتحرك الهواء إلى مكان الجسم لأمكن أن نأخذ كوزين مملوئين من الماء فينتقل الماء من أحدهما إلى الآخر في حال انتقال الماء من الكوز الآخر إلى الكوز الأول ولما لم يمكن ذلك بطل هذا القسم فثبت أن القول بالملاء يؤدي إلى أقسام باطلة فيكون الملاء باطلاً. والثاني قالوا إنا نرى الأجسام تتخلخل وتتكاثر من غير دخول شيء فيها أو خروجه عنها فالتخلخل تباعد الأجزاء بحيث يترك ما بينها خالية والتكاثر^(١) رجوع الأجزاء

(١) في رسالة الحدود لابن سينا: «التخلخل: هو اسم مشترك فيقال: تخلخل لحركة الجرم من مقدار إلى مقدار أكبر يلزمه أن يصير قوامه أرق مع وجود اتصاله. ويقال تخلخل لكيفية هذا القوام، ويقال تخلخل لحركة أجزاء الجسم عن تقارب فيها إلى تباعد فيتخللها جرم أرق منها. وهذه حركة في الوضع، والأولى في الكيف. ويقال تخلخل لهيئة وضع أجزاء على هذه الصفة.

أما حد التكاثر، فإنه يفهم من حد التخلخل ويُعلم أنه اسم مشترك يقع على أربعة معانٍ مقابلة لتلك المعاني، واحد منها حركة في الكم، والآخر كفيته، والثالث حركة في الوضع والرابع وضع (المصطلح الفلسفي ص ٢٥٨) وكذا نجده باللفظ نفسه تقريباً عند الغزالي في (معيار العلم ص ٣٠٥). وعند الأمدى: التخلخل عبارة عن زيادة حجم الجرم من غير زيادة في نفسه لورود خارج عنه. وأما التكاثر ففي مقابله (المبين - ضمن المصطلح الفلسفي ص ٣٥٥ - ٣٥٦).

أما أبو البقاء فيقول في «الكليات» (٨٩/٢):

التخلخل الحقيقي هو أن يزداد حجم الشيء من غير انضمام شيء آخر إليه، ومن غير أن يقع بين أجزائه خلاء، كالماء إذا سخن تسخيناً شديداً.

والتكاثر الحقيقي: هو أن ينقص حجم الشيء من غير أن يزول عنه شيء من أجزائه، أو يزول عنه ذلك، أو يزول خلاء كان بينهما. وهما غير الانتفاش وهو أن تباعد الأجزاء ويدخلها الهواء أو جسم غريب، كالقطن المنفوش، وغير الاندماج أيضاً وهو ضده: وهو أن تتقارب الأجزاء الوجدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفسه، وإن كان يطلق عليها الاسم بالاشتراك راجع أيضاً «في إثبات التخلخل والتكاثر» في النجاة لابن سينا ص ٢٤٢ - ٢٤٤.

إلى الأحياء الخالية. والثالث أن النامي ينمو لنفوذ شيء فيه ولا محالة ينفذ ذلك الشيء في الخلاء لا في الملاء. والرابع أن الجسم إما أن يجب أن يلاقي سطحه سطح جسم آخر أو لا يجب. فإن وجب لزم أن يكون كل سطح مماساً لسطح آخر فيلزم وجود أجسام لا نهاية لها وذلك باطل وإن لم يجب فحينئذ جاز أن يوجد جسم لا يلقاه جسم آخر وذلك هو القول بالخلاء. والخامس وهو الحجة القوية لمثبتي الخلاء إن قالوا إذا وضعنا سطحاً أملس على سطح آخر أملس بحيث تلاقي كلية أحدهما كلية الآخر فيمكننا أن نرفع الأعلى من الأسفل بحيث يرتفع جميع جوانبه من جميع جوانب الأسفل دفعة واحدة في الجسم فهذا الارتفاع الذي حصل في الجسم دفعة إما أن يكون قد حصل في الحقيقة دفعة أو لا يكون كذلك بل حصل ارتفاع أحد الجوانب قبل ارتفاع الجانب الآخر وإن خفي ذلك على الجسم لقصر زمان التفاوت ولنبتل أولاً هذا القسم الأخير.

فنقول الجزء الأول من السطح الأعلى إذا ارتفع عن السطح الأسفل فلو بقي الجزء الثاني من السطح الأعلى مماساً للسطح الأسفل لزم وقوع التفكك في أجزاء السطح الأعلى لأن الجزء الأول إذا ارتفع فقد تحرك إلى فوق وقد بقي الجزء الثاني مماساً لما كان مماساً له قبل ذلك فهو حينئذ لم يتحرك أصلاً والجسم إذا تحرك أحد جانبيه ولم تحرك الجانب الآخر أصلاً لزم أن يتفكك كل واحد من هذين الجزئين عن الآخر وهذا هو الذي احتج به الحكماء في إبطال الجزء الذي لا يتجزأ حيث قالوا أن تحرك بعض أجزاء الرّحى عند سكون البعض لزم التفكك فثبت أنه لو ارتفع بعض أجزاء السطح الأعلى قبل ارتفاع البعض لزم وقوع التفكك في ذلك السطح والتالي مما يشهد الجسم بفساده فالمقدم أيضاً كذلك.

ولنفرض أيضاً وقوع التفكك فنقول اللامماسية من الأمور التي تحصل في الآن. فنقول الجسمان المفروضان لا شك أنهما كانا متماسين فإذا صارا لامتماسين فهذا الذي صار - لا مماساً - دفعة إما أن يكون سطحاً منقسماً أو غير منقسم فإن كان سطحاً منقسماً فله جوانب وأطراف فهو بجميع جوانبه

وأطرافه ارتفع عما كان مماساً له من السطح الأسفل فثبت جواز ارتفاع جُملة السطح الأعلى من السطح الأسفل وإن كان ذلك الشيء غير منقسم لزم تركيب ذلك السطح من النقط وهو محال فثبت بما قلنا إمكان ارتفاع أحد السطحين بكليته عن الآخر دفعة، ويلزم من ذلك خلو وسطحهما من الجسم وقتاً من الزمان لأنه لو كان بينهما جسم لم يخل ذلك الجسم من أن يكون قد كان بينهما من قَبْلُ أو انتقل إليهما حين رَفَعْنَا الأعلى من الأسفل. والأول باطل لأنه من الممكن أن ينطبق سطح جسم على سطح جسم آخر وإلا لكان بين كل جسمين ثالث اللانهاية ومع ذلك فلا بُدَّ وأن توجد أجسام تتلاقي سطوحها وإلا لم يكن التلاقي حاصلًا أصلاً فتلك السطوح المتلاقية ليس بينها شيء آخر وَهَبْ أنه لا يمكننا الجزم في شيء من السطوح المشاهدة بذلك لاحتمال أن يتخلل بينها شيء آخر ولكننا لما علمنا إمكان ذلك كفانا في مقصودنا ذلك لأن اللازم من الممكن مُمكن لا محالة والقسم الثاني وهو أن ينتقل من الخارج إلى الوسط فلا يخلو إما أن ينتقل إليه من مَسَامِ الأعلى والأسفل أو من الجوانب. والأول باطل لأن الأجسام وإن كانت فيها ثقب ومنافذ إلا أن بين كل ثقبين سَطْحاً مُتَّصِلاً لا ثقبه فيه وإلا لَمْ يكن في الجسم ذي الثقب سَطْحٌ مُتَّصِلٌ فحينئذٍ يَكُونُ الجِسْمُ عِبَارَةً عن نُقْطٍ متفرقة وذلك مُحال. وإذا كان في الجسم سطح مُتَّصِلٌ ونجد الجسم ذا الثقب يرتفع عما تحته فعلمنا أن كل واحد من السطوح المتصلة الموجودة فيه قد ارتفع عما تحته وقد بيَّنا أن ذلك الإرتفاع دفعة فقد وَجَدْنَا سطحاً لا مَسَامِ فيه ولا ثقب أصلاً ارتفع عما تحته دفعة واحدة وإذا لم تكن فيه ثقب ولا مسام استحال أن يقال الهواء يدخل من مسامه في ذلك الوسط.

وأما القِسْمُ الأخير وهو أن تنتقل الأجسام إلى ذلك الوَسْطِ من الجوانب فهو أيضاً باطل لأن انتقال تلك الأجسام من الجوانب إلى الوسط إما أن يحتاج فيه إلى المرور بالطَّرْفِ أو لا يحتاج والقسم الأخير ظاهر الفساد وأما الأول فلا يخلو إما أن يقال تلك الأجسام حينما تُكُونُ في الطرف تكون في الوسط وهو محال لاستحالة حصول الجسم الواحد في مكانين وإما أن يَكُونُ حُصُولُهَا في

الوسط بعد حصولها في الطرف فتلك الأجسام حين كانت في الطرف ما كانت في الوسط وكان الوسط حينئذ خالياً فثبت بما ذكرنا خلو وسط ذئتك الجسمين وهو المطلوب .

وأما العلامات الحسية فهي خمس :

الأولى أن القارورة إذا يكب ثقبها في الماء فلا يدخل منه فيها شيء فإذا مُصَّت مصّاً شديداً وُضِمَّ الثقب بالإصبع قبل دخول الهواء فيه ضمّاً شديداً ثم كبت الثقب في الماء ثم أزيل الإصبع والثقب في الماء دخل فيها ماءً كثير فلو كانت مملوءة هواء بعد المص كما كانت قبل المص لما دخل فيها من الماء بعد المص شيء كما لم يدخل فيها قبل المص .

والثانية أنا لو ألصقنا أحد جانبي الزق مع الآخر بحيث لا يبقى بينهما شيء من الهواء وشدّدنا الجوانب شداً وثيقاً وقيرناه^(١) ثم رفعنا أحد الطرفين عن الآخر فإنه لا يكون بينهما جسم لامتناع دخول الجسم فيه فقد حصل الخلاء .

والثالثة أن التجربة دلت على أنه يمكننا إدخال مسلة^(٢) في زق مضموم الرأس قد تراحم فيه الهواء وانتفخ به فلو لم يكن في اثناء خلاء الهواء تجتمع إليه أجزاءه حتى يحصل لرأس المسلة مكان لاجتماع جسمان في مكان واحد وهو مُحال .

الرابعة أنا نرى إناءً مملوءاً من رماد يسع الماء أيضاً مع امتلائه بالرماد فلولا أن هنالك خلاء استحال ذلك .

الخامسة أن الدّن^(٣) مثلاً يملأ شراباً ثم يجعل الشراب بعينه في الزق ثم

(١) أي طليناه بالقار أو القير وهو الزيت .

(٢) هي الإبرة العظيمة .

(٣) وعاء كبير، يستعمل للشراب والخمر، ويسمى أحياناً بالراقود (راجع القاموس المحيط

٣٠٦/١ و ٢٢٥/٤ .

وفي شعر أبي نواس (ديوان أبي نواس ص ٩٢) .

يجعلان معاً في ذلك الدن بعينه فيسعهما الدن فلولا أن في الشراب خلاء
انحصر فيه مقدار مساحة الزق لاستحال ذلك فهذا مجموع أدلة القائلين
بالخلاء.

والجواب. عما تمسكوا به أولاً من وجهين: أحدهما أنا نختار القسم
الأخير مما ذكره وهو أن الجسم ينتقل إلى مكان الهواء عند انتقال الهواء إلى
مكانه. وقولهم يلزم منه توقّف حركة كل واحد من الجسمين على حركة
الجسم الآخر إن أرادوا به أن كل واحد منهما سبب للآخر فذلك غير صحيح
بل السبب في تحرك الجسم الثاني تحرك الجسم الأول وليس تحرك الجسم
الثاني سبباً لتحرك الجسم الأول. وإن أرادوا به أن تحرك كل واحد منهما مع
تحرك الآخر فذلك غير منكر. فإن حركة الخاتم مقارنة لحركة الأصبع وأن
كانت حركة الأصبع علة لحركة الخاتم. وأما تشبيههم ذلك بحركة ما في
الكوزين من الماء فالفرق هو أنه إذا كان كل واحد من الكوزين مملوءاً ماء
فعند انضمام فوهة كل واحد منهما على الآخر فإنه يتكافى
دفع كل واحد منهما الآخر فلا جرم لم يخرج كل قطعة
من الماء عن مكانه لتكافؤ الدفع وحضر جنبات الكوز لكل قطعة من الماء
ومنعها إياها من التحرك إلى جانب مخصوص نعم لو اعتمد الماء من جانب
الكوز على الماء الذي في الكوز الآخر كان يمكن أن يخرج من الجانب
الأخر إلى الكوز الآخر ولكن لا يمكننا أن نفعل ذلك لأننا إنما نعتمد على
جملة الكوز وأما إذا لم تنضم فوهة كل واحد من الكوزين على الآخر وأملنا
كل واحد منهما فساعة ما نميله يخرج الماء منه ويرسب في الهواء وأما الهواء
الذي يتحرك فيه فليس كذلك لأنه لا يجوز أن يرسب فلذلك يمكنه أن يتحرك
إلى المكان الذي كان فيه.

ثم الذي يدل على إمكان هذا القسم تحرك السمكة في الماء فإن الماء
يتحرك عن جنبها إلى مكانها والذي يقال إن في الماء فرجاً خالية فإذا تحركت

واستقي دمه من جوف مجروح
والدُّن منطرحُ جنماً بلا روح.

= ما زلت استلُّ روح الدُّن في لطف
حتى اثبتت ولي رُوحان في جسدي

السمكة اندفع الماء إلى تلك الفُرج فحصل المكان للسمكة، باطل لوجهين: أما أولاً فلأنه لو كان كذلك لما انحدر الماء إلى مكان السمكة لأنه لما وجد فيما يلي مكان السمكة أماكن كثيرة غير المكان الذي كانت السمكة فيه فأبي حاجة به إلى دخول ذلك المكان؟ وأما ثانياً فلأن الماء لطيف سيال فلماذا لم يدخل تلك الفُرج الخالية؟. وثانيهما من الجواب وعليه معول الحكماء أن المتحرك يدفع ما يليه من قدام من الهواء ويمتد ذلك إلى حيث لا يطبع فيه الهواء المتقدم للدفع فيتبدل الموج من المندفع وغير المندفع ويضطر إلى قبول حجم أصغر وأما خلفه فيكون بالعكس بعضه ينجذب معه وبعضه يعصي فلا ينجذب فيتخلخل ما بينهما إلى حجم أكبر.

والجواب عما تمسكوا به ثانياً أن نقول التخلخل والتكاثف على وجهين: أحدهما أن تتخلل أجزاء الجسم المخصوص أجزاء هوائية فإذا خرجت الأجزاء الهوائية ودخلت أجزاء ذلك الجسم في تلك الأحياء فحينئذ يكون قد تكاثف. وثانيهما أن تتصف المادة بمقدار أصغر بعد أن كانت موصوفة بمقدار أعظم ويقابله التخلخل وستعرف البرهان على إمكان ذلك في باب الحركة وحينئذ يندفع الإشكال.

والجواب عما تمسكوا به ثالثاً أن نقول لو كان الغذاء إنما ينفذ في الخلاء لكان الحجم في حال دخوله وقبل دخوله على حال واحد ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوه بل الحق أن الغذاء ينفذ بين الأجزاء المتماسمة من الأعضاء بأن يبعد جزءاً عن جزء ويسكن بينهما.

والجواب عما تمسكوا به رابعاً أن من الجائز أن يكون الجسم يقتضي أن يلقاه جسم آخر لا مطلقاً حتى يلزم لا تناهي الأجسام بل بشرط أن يوجد جسم آخر خارجاً عنه وبهذا التقدير يندفع الإشكال فيه. والذي تمسكوا به خامساً فهو مُشكل وسيظهر الحق فيه.

والجواب عما تمسكوا به سادساً أن نقول لو كانت العلة فيما ذكرتموه خلوا القارورة لما وجب صعود الماء إليها لأن الماء الخارج قد وجد مكاناً

فارغاً في العالم وفراغ بعض القارورة أمر ممكن وليس من شأن الماء الصعود فلولا امتناع الخلاء لما صعد الماء فهذا بان يستدل به على القول بالملاء أولى .

ثم التحقيق في الجواب ما بيناه أن المادة الواحدة قد تتصف بمقدار عظيم بعدما كانت موصوفة بمقدار صغير وكما أن الكيفيات مثل الحرارة والبرودة قد تكون طبيعية وقد تكون قسرية فتلك المقادير قد تكون طبيعية وقد تكون قسرية ثم إن المصّ الشديد يُخرج بعض الهواء من القارورة فيصير المصّ المخرج لبعض ما فيها من الهواء سبباً لأن يجذب به الباقي وينبسط ويعظم بحيث يصير شاعلاً لكلية المكان لا سيما وحركة المصّ موجبة للسخونة التي هي أحد أسباب الخلخلة وعظم المقدار وعلى هذا لا يلزم وقوع الخلاء . ثم لما كان ذلك العظم أمراً قسرياً كانت المائدة شديدة التهيوّن لأن تعود إلى مقدارها الأول فإذا لقيها برّد الهواء تكاثف وعاد إلى ما كان له من المقدار الطبيعي فتصاعد الماء بضرورة الخلاء .

والدليل على جواز التخلخل والتكاثف بالمعنى المذكور أنا إذا أخذنا قارورة ضيقة الرأس ونفخنا فيها ووضعنا الإصبع مع قطع النفخ سريعاً على فمها لثلا يخرج ما نفخنا فيها دخل هواء أزيد مما كان قبل النفخ وإنما عرفنا ذلك من إناء متى غمسناها منكوسة والإصبع موضوعة على فمها ثم رفعنا الإصبع يتبقي^(١) الماء وليس يتبقي متى نكسنا عليه قارورة غير منفوخ فيها فهذا الهواء الذي أدخلناه إما أن يكون قد دخل فيما كان خالياً قبل ذلك وإما أن لا يكون كذلك . والأول يقتضي أن لا يخرج الهواء عن القارورة في الماء وأن لا يتبقي فلما خرج علمنا أن القارورة كانت مملوءة وأنا لما أدخلنا الهواء الجديد فيها تكاثف الهواء الذي كان فيها قسراً حتى حصل للدخل بالقسر مكان فلما زال القاسر خرج الهواء الجديد وعاد الهواء الأول إلى مقداره

(١) البقبة - كما في القاموس - حكاية صوت الكوز في الماء ونحوه، والبقباق الفم، وبقبق علينا الكلام فرقه، (٢٢١/٣) .

الطبيعي وهو يدل على ما قلناه .

والجواب عما تمسكوا به سابقاً أنه يدخل الهواء في مسام الزق وقد جربنا ذلك فإننا طويينا ورقة وخططناها وطينا موضع الخياطة بالنشا ثم رُمنا رفع أحد الجانبين عن الآخر فصعب ذلك ثم ارتفع السير منه ثم خلينا فلم يرجع إلى مجاورة الجانب الآخر ووضعنا أيدينا عليه فأحسننا بالهواء في داخل الورقة يمانع أيدينا ويتحرك من جانب إلى جانب وهذا بأن يدل على القول بالملاء أولى لأنه لولا الملاء لما وجب أن يدخل الهواء من المسام الضيقة مع أنه ليس من شأن طبعه ذلك .

والجواب عما تمسكوا به ثامناً أن المسلة إذا دخلت خرج بعض الهواء من مسام الزق ومنافذه الغير المحسوسة أو ترتفع أطراف الزق ارتفاعاً يسيراً بقدر ما يدخل من رأس المسلة وليس يمكن أن يقال إن محيط الزق لا يمكن أن يمتد أكثر مما امتد أو يقال الهواء انقبض وخلي عن مكان المسلة .

والجواب عما تمسكوا به تاسعاً من أمر الرماد فهو كذبٌ صرفٌ إذ لو كان كذلك لكان الإناء كله خالياً لا رماد فيه .

والجواب عما تمسكوا به عاشراً من حديث الدن والشراب فيجوز أن يكون المقدار الذي للزق لا يظهر تفاوته في الدن جِساً ويجوز أن يكون الشراب ينعصر فيخرج منه بخار أو هواء فيصير أصغر ويجوز أن يصغر بتكاثف طبيعي أو قسري كما ذكرنا فهذا هو الجواب عن شبه القائلين بالخلاء ولنذكر الآن فرعاً من فروع الخلاء .

الفصل العُشرون في أن الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة للأجسام ولا قوة دافعة لها

قال محمد بن زكريا الرازي^(١) إن للخلاء قُوَّةً جاذبةً للأجسام ولذلك

(١) محمد بن زكريا الرازي (أبو بكر)، الطبيب والفيلسوف الشهير. وند بالري سنة ٢٥٠ هـ تقريباً وسافر إلى بغداد، تعلم الطب على علي بن ربن الطبري، وقرأ الفلنفة على ابلخي . ولم =

يَحْتَبَس الماء في الأواني التي تسمى سراقات الماء وينجذب في الأواني التي تسمى زرافات الماء^(١).

ومنهم من أثبت للخلاء قوة دافعة للأجسام إلى فوق فإن الجسم إذا تخلخل بكثرة خلاء يداخله صار أخفّ وأسرع حركة إلى فوق.

والذي يدل على بطلان الأول وجهان: الأول أن أجزاء الخلاء متشابهة كما بيّنا فلو كان لبعضها قوة جاذبة لكان جميع الأجزاء كذلك فما كان يجب أن يكون الانجذاب إلى اليمين أولى منه إلى اليسار. الثاني أنه لو كان حابس الماء في السراقة^(٢) هو الخلاء الذي امتلأ به فلم يزل الماء المنفوش في الهواء الشاغل لخلل الهواء الخالي ينزل وان كان ثقله يَغلب جَذْب ذلك الخلاء فلم ينتقل الماء المنكب عليه القارورة ولا يغلب الخلاء بل ينجذب وإمساك الثقيل المشتمل عليه أسهل من إمساكه الثقيل المبين وأيضاً فلم أنه

= يدع علماً إلا واطّلع عليه وقرأ فيه، فخير الكيمياء والطب والفلسفة والرياضيات والموسيقى والدين... تولى البيمارستان في مرو، ثم في بغداد، قبيل وفاته أصيب بمرض نزل في عينيه، فرفض المعالجة وقال: «قد أبصرت من الدنيا حتى مللت. توفي سنة ٣٢٠ هـ. صنف الكثير: فمن مصنفاته: مجموع من الرسائل في المنطق، مجموع من الرسائل في الفلسفة الإلهية، الهيولي المطلقة والجزئية، الخلاء والملاء والزمان والمكان. سمع الكيان، الشكوك على برفلس، آراء فلوطرخس في الطبيعة، كيفيات الأبصار، الآراء الطبيعية سبب وقوف الأرض فوق الفلك، السيرة الفلسفية، الحاوي في الطب، الجدرى والحصبة. والحصى في الكلي والمثانة، كتاب إلى من لا يحضره طبيب... الخ». وللعلماء حوله آراء كثيرة..

راجع: عيون الأنبياء ٣٤٣/٢ - ٣٦١، الفهرست ص ٤٣٠ - ٤٣٤، إخبار الحكماء ص ١٧٨ - ١٨٢ وفيات الأعيان ١٠٣/٢ - ١٠٤، طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل ص ٧٧ - ٨٠، شذرات الذهب ٢٦٣/٢ النجوم الزاهرة ٢٠٩/٣... معجم المؤلفين ٦/١٠ الأعلام للزركلي أعلام الفيزياء في الإسلام للدكتور علي الدفاع ص ١٢٥ - ١٦١، تاريخ الفلسفة الإسلامية للدكتور ماجد فخري ص ١٣٥ - ١٤٦، الموجز في تاريخ العلوم عند العرب للدكتور مرجحاً هدية العارفين ٢٧/٢ - ٢٩.

(١) في القاموس: «زَرَفَ قفزوا إليه تقدّم، والزرافات المنازل التي يُنَزَفُ بها الماء للزرع وما أشبه ذلك» (١٥٢/٣).

(٢) السراقة كما يقول الجرجاني في شرح المواقف ١٥٨/٥: آنية ضيقة الرأس في أسفلها ثقبه ضيقة وتسمى بالفارسية آب دزد. وإذا ملئت ماءً وفتح المدخل خرج الماء من الثقب الضيقة. وإذا سدّ المدخل وقف الماء عن الخروج والنزول... (عن الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - للدكتور العراقي ص ٢٩٠).

إذا فتح رأس الأنية ينزل الماء بل كان يجب أن يحبس الخلاء الماء هناك ولا يتركه حتى ينزل ولا يدع الإناء الذي فيه ينزل أيضاً بل يبقى مرتفعاً مشالاً. فإن قالوا ثقل الإناء غلب جذب الخلاء أبطلنا ذلك بما إذا كان الإناء أخف وزناً من الماء الذي فيه.

والذي يدل على بطلان القول الثاني وجهان: الأول أن الخلاء الذي يحرك الأجسام إما أن يكون هو الخلاء المبعوث داخل الجسم أو الخارج عنه المحيط به. فإن كان الأول فلا يخلو إما أن يكون الخلاء المبعوث داخل الجسم المحرك له محركاً مع ذلك لأجزائه وإما أن لا يكون فإن كان محركاً لأجزاء الجسم فهذا مُحال لأن كل واحد من تلك الأجزاء ليس فيه خلاء فحينئذ لا يكون حركة شيء من الأجزاء بسبب الخلاء بل لكل واحد من تلك الأجزاء محركٌ آخر ومجموع تلك المحركات إذا حركت مجموع تلك الأجزاء كان ذلك سبباً لحركة كل ذلك الجسم فتكون حركة كل الجسم لا لأجل الخلاء بل بسبب آخر وقد فرضنا خلاف ذلك. هف^(١) وان كان الخلاء غير محركٍ لشيء من أجزاء الجسم استحال أن يكون محركاً لكليته لأن تحريك ما يتركب عن الأجزاء لا بد وأن يكون بواسطة تحريك تلك الأجزاء.

وأما إن كان المحرك هو الخلاء المحيط فمعلوم أن الخلاء المحيط بجسم كبير لا يُصعده إلى فوق فإذا ليس كل جسم يفعل عن الخلاء بل بعض جسم يقتضي طبيعته أن يتخلل الخلاء بين أجزائه فيكون معنى ذلك أن بعض الأجسام مقتضى طباعه أن يتباعد بعض أجزائه عن بعض، وذلك مُحال لوجوه أربعة.

أما أولاً فلأن هرب الأجزاء المتجانسة بعضها عن البعض محال. وأما ثانياً فلأن تحدّد المباعدة في ذلك الهرب بحدّ معين محال. وأما ثالثاً فلأن الهرب إلى جهاتٍ مختلفة بعضها يُمنه وبعضها يسره وبعضها قدام وبعضها خلف مع اتحاد الطبيعة محال. وأما رابعاً فلأنه إما أن يكون هناك مهروب عنه أو لا يكون ومحال أن

(١) هكذا في الأصل ولعلها: مَب.

يكون مهروب عنه مع تشابه الأجزاء وإذا لم يكن هناك مهروب عنه كان الكل هارباً من غير أن يكون هناك مهروب عنه وذلك محال .

الوجه الثاني أن الخلاء المتخليل لأجزاء الجسم إن كان هو الذي يوجب حركته إلى فوق وموجب الشيء ملازم له فيكون الخلاء ملازماً للمتخلل حركته فيكون منتقلاً معه فيكون الخلاء محتاجاً إلى مكان آخر طبيعي له حتى يكون مطلوب له يتحرك إليه هذا خلف . وأما أن لا يكون كذلك بل لا يزال الجسم يستبدل في حركته خلاء آخر بعد خلاء فلا يكون ملاقاةً الجسم للخلاء الواحد إلا في آنٍ واحد وفي الآن لا يُحرَك شيءٌ شيئاً، وبعد الآن لا يكون مُلاقياً له فعسى أن يقال إن الخلاء يعطي للجسم قوة من شأنها أن تبقى ويكون المحرك هو تلك القوة ويكون كل خلاء يؤثر أثراً جديداً ولا يزال ذلك الأثر يشتدُّ والحركة تُسرَع . وذلك أيضاً باطل فإن الخلاء متشابه فليس بعضُ أجزائه بهذا الاقتضاء أولى من بعض .

الفصل الحادي والعشرون في تحقيق ماهية المكان

وإذ قد أبطلنا المذاهب الفاسدة في المكان فحري بنا أن نحقق القول فيه فنقول المكان كما ذكرناه له خواص أربع : الأولى أن يكون الجسم فيه . والثانية أن لا يسع غيره معه . والثالثة أنه يُفارق بالحركة . والرابعة أنه يقبل المنتقلات . ثم قد يُقال مكان لما يستقر عليه الجسم فيمنعه من النزول . ثم إنهم لما تأملوا عرفوا أن الجسم الأسفل ليس بكليته مكاناً للجسم الأعلى بل سطح الجسم الأسفل هو المكان وأيضاً فهم يجعلون للسهم النافذ في الهواء مكاناً مع أنه ليس تحته ما يمنعه من النزول فحصل من ذلك أن المكان هو السطح المماس .

ثم من الناس من زعم أن المكان هو السطح كيف ما كان ويقولون كما أن سطح الجرة مكان الماء كذلك سطح الماء مكان الجرة لأنه سطح مماس لجملة بسيطة متصلة به .

واحتجوا عليه بأن الفلك الأعلى متحرك وكل متحرك فله مكان فالفلك

الأعلى له مكان لكن ليس له نهاية حاوية من مُحيط. فليس كلُّ مكان هو النهاية الحاوية من المحيط بل مكانه هو السطح الظاهر من الفلك الذي تحته وهذه الحجة ضعيفة لأن حَرَكَة الفلك الأعلى^(١) وضعية لا مكانية على ما ستعرف.

ثم الذي يدل على فسَاد قولهم اتفاق الجمهور على أن الجسم ليس له إلا مَكَانٌ واحد ولو جعلنا السطح الذي يماسه من المُحاط به مكاناً له لزم أن يكون للجسم الواحد مكانان.

فإن قيل معنى قولهم الجسم الواحد له مكان واحد أن بسيطاً واحداً لجسم واحد لا يلاقي إلا بسيطاً واحداً في آنٍ واحدٍ وأما أن بسيطاً آخر لا يلاقي شيئاً حال ملاقة بسيط آخر منه لشيء آخر فذلك غير مُتفق عليه. فإذا عبرنا عن هذا المعنى بالمكان وجاز في الوجود أن يلاقي بعض الأجسام ببسيطه بسيطية جسمين وجعلنا كل بسيط يلازمه مكان له كان له مكانان فإذا ليس للجسم مكانان من جهة واحدة وجاز أن يكون له مكانان من جهتي كونه مُحيطاً ومُحاطاً به فنقول هذا البحث ليس في أمر عقلي بل في أمر لفظي فإن المحاط لا شك أنه يلاقي ببسيطه بسيط المحيط إلا أنا اختلفنا في أن بسيط المحاط به هل يسمى مكاناً أم لا فالشيخ منع من هذه التسمية بناء على اتفاق الكل على أن الجسم الواحد ليس له إلا مكان واحد فدل هذا على أنهم لا يسمون سطح الجسم المحاط به مكاناً.

وإذ قد ظهر فساد هذا القسم بقي أن يكون المكان هو «السطح الحاوي» لأن الصفات الأربع موجودة فيه فالجسم يحصل فيه ولا يسع غيره معه ويفارق بالحركة ويقبل المنتقلات فهذا هو المذهب الحق في المكان.

الفصل الثاني والعشرون في أقسام المكان

إن المكان قد يكون سطحاً واحداً وقد يتفق أن يكون عدة سطوح يلتصق منها مكان واحد كما للماء في النهر فإن مكانه مُركَّب من سطحين أحدهما

(١) في نسخة الفلك الأقصى.

سطح الأرض الذي تحته والآخر سطح الهواء الذي فوقه .
وقد يتفق أن يكون بعض هذه السطوح متحركاً بعضها ساكناً كما إذا
كانت الحجارة موضوعة على الأرض والماء يجري عليها .
وقد يتفق أن يكون المحيط متحركاً والمُحاط به ساكناً كالحال في
الأرض والفلك .

وقد يكون المحيط والمحاط به متحركين مُتخالفَي الجهة كما في كثير
من السماويات . فهذه جملة ما نقوله في المكان والكلام في الجهات مناسب
لهذا الموضع فلتكلم فيه .

الفصل الثالث والعشرون في تعقب

ما يقال إن جهات الأجسام ست^(١)

لما ثبت امتناع ذهاب الأبعاد إلى غير النهاية وجب أن يكون لكل بُعدٍ
مُستقيم نهايتان وافترضت لهما بينهما جهتان إلى كلِّ نهايةٍ جهة . والمشهور أنَّ
للخطِّ جهتين وللسطح أربعاً وللجسم ستاً . وقولهم في الخطِّ صحيح وفي
سائر ذلك نظر أما السطح فإن كان مربَّعاً واعتبرت نهاياته التي هي الخطوط دون
النقط فكانت أربعة وإن اعتبر جميع أنواع التناهي حتى النقط صارت الجهات
ثمانية وإن كان مُسدَّساً أو مسَّبَّعاً أو غير ذلك من المضلعات فله بحسب كل
حد جهة . وأما الدائرة فلا جهة لها بالفعل إلا واحدة . وأما بالقوة فجهاتها غير
متناهية ، إذ لا نقطة أولى بها من غيرها والحال في الجسم كالحال في السطح
وسبب اشتها هذه المقدمة أمران عامي وأمر خاصي^(٢) .

أما الأمر العامي^(٣) فهو أن الإنسان يحيط به جنبان عليهما اليَدان وظَّهر

(١) قارن: الشفاء - السماع الطبيعي بتحقيق سعيد زايد - ص ٢٤٦ - ٢٥٨ .

(٢) في نسخة رأي عامي ورأي خاصي .

(٣) يقول ابن سينا في المرجع المذكور:

«وأما السبب في اشتها هذه المقدمة، وهو أن لكل جسم ست جهات، فأمران: أحدهما
رأي عامي، والآخر اعتبار خاصي . فالذي سببه رأي عامي، فهو أنه لما سبق إلى أوهام =

وبطن ورأس وقدم فالجهة القوية التي منها ابتداء الحركة سموها باليمين واليسار ما يقابلها والفوق في الإنسان ما يلي رأسه والأسفل ما يلي رجليه وفي سائر الحيوانات الفوق ما يلي ظهورها والأسفل ما يلي بطونها والقدام ما إليه حركاتها بالطبع وهناك حاسة الإبصار، والخلف ما يقابله ولما لم يكن عندهم جهة غير هذه جعلوا في الإنسان طوله من رأسه إلى قدمه وعرضه من يمينه إلى يساره وعمقه من قدامه إلى خلفه. ولما لم تكن الأسماء إلا لهذه وقفت الأوهام على هذا المبلغ.

وأما الأمر الخاصي فهو أن الأجسام يمكن أن توجد فيها أبعاداً ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ولا يجوز غيرها ولكل خط من الخطوط المتقاطعة طرفان فتكون الأطراف ستة فتكون الجهات ستاً ولكن إنما تكون هذه المقاطعات ثلاثاً لا غير إذا فرض امتداد واحد وجعل ذلك أصلاً من غير أن يكون ذلك بالطبع فحينئذ يعرض عليه الخطان الأخران بالقوائم ولو فرض بدل ذلك الامتداد آخر مما ليس موازياً له لوقعت ثلاثة خطوط أخرى متقاطعة على قوائم غير ذلك بالعدد ووقعت جهات غير تلك بالعدد.

واعلم أن هذه الجهات غير متخالفة بالماهية حتى تكون في كل جسم جهة هي بعينها اليمين وأخرى هي اليسار وإنما تميز ذلك في الحيوان بسبب

= العامة أن الحيوان وخصوصاً الإنسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم، وكان له يمين ويسار... وكان له فوق وأسفل... الخ. «الاعتبار الخاصي، هو أن الأجسام يوجد فيها إمكان وقوع مقاطعات ثلاث على قوائم ولا يجوز غيرها، وتتهي كل مقاطعة إلى طرفي الخط الذي عليه المقاطعة فتكون ستة أطراف فتكون ست جهات... الخ.» ويقول أبو البقاء في «الكليات»:

والجهات المتبدلة بالعرض غير متناهية لأن الجهة طرف الامتداد، ويمكن أن يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية فيكون كل طرف منها جهة. فالحكم بأن الجهات ست شهور عامي وليس بحق عند الخاص. فإن الجسم يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم، ولكل بُعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست. فهذا الاعتبار يشتمل على الاعتبار المشهور مع زيادة هي تقاطع الأبعاد على زوايا قوائم. ولا شك أن قيام بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب في اعتبار الجهات فتكون غير متناهية لإمكان أن يفرض في جسم واحد امتدادات غير متناهية. هكذا حققه بعض الفضلاء (الكليات ١٦٦/٢).

أن الجانب الأقوى لما خالف مقابله فبسبب ذلك صار اليمين مخالفاً لليساير وكذلك القول في سائر الجهات إلا الفُوق والسفل فإن اختلافهما قد يكون بالعرض وقد يكون بالطبع أما بالعرض فعلى ما يتفق وضعه فكل جانب يلي الأرض من الجسم فهو الجهة السافلة وما يقابله فهو الفُوق.

ثم إن الأرض عندما تكون حاصلة في حيزها الطبيعي امتنع أن يقال إن لها جهة تلي الأرض فمن هذا الوجه يُحتمل أن يقال إنه لا جهة لها إلا الفوق إن عُني بالجهة ما يلي نهاية الشيء لأن نهاية الأرض سَطْح وسَطْحها يلي السماء.

أما إذا كانت الجِهَة لا تقتضي النسبة إلى سَطْح بل إلى كل طَرَف كَبُعد مُفترض للجسم فتكون حينئذ للبعد المفترض في الأرض جِهَة عند مركز كُرْتِه الذي هو مَرَكز الكُل وجِهَة أُخرى عند سطحه لكنه لا تكون جهة العلو كجهة السفل لأن جهة العلو سَطْح موجود بالفعل وجهة السفل نقطة موجودة بالقوة لكنه يحتمل أيضاً أن يُقال جِهَة الفوق للأرض هي طرف البعد المتصل بالمركز والسطح وهو نُقْطة وعلى هذا لا تكون الجِهَتان بالفعل بل يكون وكل واحد منهما بالقوة. لكننا قد بيّنا أن أحد أسباب انقسام المتصل المُسامتة والمحاذاة فإذا حصل الأفق للأرض بالفعل لوجود قائم عليها حصل ذلك البُعد بالفعل وحصلت النقطتان اللتان هما الجهتان بالفعل.

فإن قيل لَو لم يكن للأرض عُلُو إلا السماء لوجب أن يكون لها عُلُو لكن العلو عُلُو بالقياس إلى السفل فيكون لها سفل لكن السفل لا يتعيّن إلا بتعيّن بُعد والبُعد لا يتعين لوجود السماء بل لأجل قائم يجعل الأرض أفقاً فيلزم أن يتعيّن العلو بوجود السماء وإن لا يتعين هذا خُلْف فنقول العلو يراد به ما يقابل السفل ويراد به ما يلي جهة السماء كما أن الخفيف يراد به ما يقابل الثقيل ويراد به ما يُريد الوصول إلى سَطْح الفلَك واحد العلوين مقول بالقياس إلى السفل وكذلك أحد الخفيفين مقول بالقياس إلى الثقيل.

وأما المعنى الثاني فمعمول بنفسه لا يحوِّج تعقله إلى اعتبار وجود ما

يقابله فللأرض بالقياس إلى السماء وحدها جهة علو ولها بالقياس إلى غاية البعد التي هي مركزها علو ولما تغاير المعنيان اندفع الخلف .

واعلم أن الفوق والسفل بالطبع يوجدان للنبات والحيوان فإن للنبات جهة أغصان وجهة أصول واحدهما بالطبع فوق والآخر بالطبع لكن يعرض أن يصير العلو أسفل والسفل أعلى ويكون الفوق مع ذلك حافظاً للطبيعة الفوقية وكذلك السفل وأما القدام والخلف فهما حاصلان للحيوان حالتي الحركة والسكون وأما غير الحيوان فإنما تعرض له هاتان الجهتان عند الحركة فإن الجهة التي إليها الحركة تكون قدام والتي عنها الحركة تكون خلف ومتى تغيرت الحركة تغير القدام والخلف ولا كذلك الحيوان فإن قدامه وخلفه متعينان بالطبع. واعلم أن غير الحيوان تارة يكون قدامه وفوقه واحداً وذلك عندما يتحرك إلى الفوق وتارة يتخالفان وذلك إذا كانت حركته لا إلى الوسط ولا عنه بل معترضة بينهما .

الفصل الرابع والعشرون في كيفية تحدد الجهات^(١)

الجهة التي يقصدها المتحرك وتتناولها الإشارة فلا بد وأن تكون أمراً موجوداً .

فإن قيل أليس أن المتغير من السواد إلى البياض يقصد البياض وهو غير موجود فنقول المتغير يقصد تحصيل ما إليه التغير والمنتقل لا يقصد تحصيل نفس الجهة بل الوصول إليها فثبت أن الجهة أمر وجودي مشار إليها وظاهر أنها ليست من الأمور المجردة عن الوضع والإشارة وإلا لما كانت الحركة والإشارة إليها فنقول وجب أن تكون الجهة غير منقسمة في امتداد ماخذ الإشارة وإلا كنا إذا فرضنا وصول المتحرك إلى بعض المفاصل المفترضة فيها لم يقف فلا يخلو ما أن يقال إنه يتحرك إلى الجهة أو عن الجهة فإن كان يتحرك إلى الجهة فالجهة وراء ذلك المفصل وإن تحرك عن الجهة فالجهة ذلك المفصل

(١) قارن: الشفاء (السمع الطبيعي) ص ٢٥١ - ٢٥٨ .

وما بعد ذلك فليس من الجهة فإذا الجهة حدٌ غير منقسم .

ولما ثبت لنا أن الأبعاد متناهية وجب أن يكون لكل امتداد مستقيم ويحصل طرفان فنقول هذه الأبعاد الواقعة المتحدة لا بُدَّ لها من محدّد ولا بد وأن يكون جسماً فلا يخلو إما أن يكون واحداً أو أكثر من واحد فإن كان واحداً فلا يخلو إما أن يكون واحداً أو أكثر من واحد فإن كان واحداً فلا يخلو إما أن يكون مستديراً أو غير مستدير وباطل أن لا يكون مستديراً لأن محدّد الجهات لا بد وأن يكون بسيطاً على ما ستعرف . والبسيط شكّله الكرة على ما ستعرف . فإذا إن لم يكن مستديراً لم يكن على شكّله الطبيعي وكل ما لا يكون على شكّله الطبيعي أمكن أن يعود إلى شكّله الطبيعي عند زوال القاسر وذلك إنما يكون بتغير الشكل والمقدار الذي لا يخلو عن حركات مكانية فيكون المحدد للجهات قابلاً للحركة المكانية وكل حركة مكانية فعن جهة إلى جهة فإذا الجهات متحددة قبل وجود المحدد هذا خلف فإذا ذلك الجسم يجب أن يكون مستديراً . وذلك المستدير إما أن يحدّد بمركّزه أو بمُحيطه فإن كان يحدّد بمركّزه تحدد غاية القرب منه ولم يتحدد غاية البعد عنه .

فبقي أن يكون تحدّده بمحيط فلا يخلو إما أن يتحدد الجهتان بحدّين يفترضان عليه أما على سطحه الداخِل أو الخارج وأما بحدّين لا يفترضان عليه والأول باطل لأنه جسم بسيط فالنقط المفترضة فيه متشابهة فلا تتحدد بها الجهات المختلفة بالنوع ولأنه كان يجب أن يكون عدد الجهات المختلفة بالنوع بحسب عدد النقط المفترضة فيه فإذا الجهات إنما تتحدّد بالجسم المستدير بسبب أنه يتحدد إحدى الجهتين لمحيطه هو غاية القرب بالمحيط والأخرى بمركّزه الذي هو غاية البعد عنه وذلك هو الحق .

وأما إن كان المحدّد أكثر من واحد فإن كانت مُتَّفقة في النوع امتنع أن تكون الحدود المفترضة فيها المتشابهة بالنوع علة للجهات المختلفات بالنوع وإن كانت مختلفة في النوع كانت أكثر من واحد فإن كانت أكثر من اثنين لزم أن يكون عدد الجهات على حَسب عدد تلك الأجسام .

وإن كانت اثنين فلا يخلو إما أن يكون اختلاف الجهتين لاختلاف تبيينك الطبيعتين من غير اعتبار وضع خاص لهما أو مع اعتبار وضع خاص لهما. والأول باطل لأن إحدى الجهتين إذا تعيّنت تعيّنت الأخرى وامتنع زوالها ولو لم يعتبر في مخالفتها إلا تانك الطبيعتان دون الوضعين وجب أن تكون الجهتان متضادتين كيف كان وضع أحدهما من الآخر وبعده منه وكانت الجهة تنتقل بانتقال أحد الجسمين إلى مسافة البعد من الأول وليس الأمر كذلك بل إذا تعيّنت إحدى الجهتين تعيّنت الأخرى ولم تنتقل إليه البتة.

فبقي أن يكون من جملة الشروط وضع محدود فإن لم يكن الواحد منهما محيطاً بالآخر بل فرض على جانب منه فلا يخلو إما أن يكون طالباً لذلك الجانب بعينه أو طالباً لأيّ جانب يكون بعده من آخر ذلك البعد. والأول يوجب أن يكون ذلك الجانب متميزاً في نفسه عن سائر الجوانب إذ لو كان تميزه عن غيره بسبب ذلك الجسم لكان حيث يحصل ذلك الجسم وجب أن يكون حال ذلك حيث كحال حيث الأول.

وأما الثاني فيوجب أن يكون ذلك البعد المتساوي من كل الجوانب متحدداً لا محالة بمُحيطٍ لما قد ثبت أنه لا يتحدّد بالخلاء وقد فرض ذلك الجسم غير مُحيط فظهر أن اختصاصه بذلك الوضع ليس لذاته وأنه جائز المفارقة عنه فإذا ذلك الوضع متميز قبل حصول ذلك الجسم فيه فلا يكون ذلك الجسم سبباً لتحدّده. فظهر أنه لا يمكن أن يتحدّد الجهات إلا على سبيل المُحيط والمُحاط به وثبت أن المحيط كافٍ لتحديد الطرفين لأنه يتحصل غاية القرب منه وغاية البعد عنه. وأما المحاط به فإنه وإن تحدد به غاية القرب لكن لا يتحدد به غاية البعد عنه. فهذه جملة الفصول التي عقدناها في بيان الكمّ وأحكامه وخواصه وأقسامه وبالله التوفيق.

الفن الثاني في الكيف^(١)

والكلام فيه يشتمل على مقدّمة وأربعة أقسام . أما المقدمة فمشملة على فصلين .

(١) الكيف أحد المقولات العشرة التي تعود إلى أرسطو، إذ يقول في قسم المقولات من منطق: «وأسمي بالكيفية تلك التي لها يقال في الأشخاص: كيف هي؟» ويقسمها إلى أجناس مختلفة: إحداها: الكيفية التي تسمى ملكة وحالاً. والثانية: وهي ما تقول في الشيء أنه له قوة طبيعية أو لا قوة له طبيعية مثل قولنا مصحح وممرض. . والثالثة: ما يقال لها كفيات انفعالية وانفعالات، كالطعوم والملمسات والألوان. . . والرابعة: الشكل والخلقة الموجودان في واحد واحد من الأشياء والاستقامة والانحناء وما يشبه هذا» (راجع منطق أرسطو بتحقيق بدوي ٥٥/١ - ٥٨. وتلخيص منطق أرسطو لابن رشد بتحقيق جيرار جهامي ٤٧/١ - ٥٠. وتلخيص المقولات لابن رشد أيضاً بتحقيق الدكتور محمود قاسم ص ١٢٠ - ١٢٦).
أما تعريف الكيف عند الفلاسفة المسلمين فيتشابه مع التعريف الأرسطي عند البعض ويختلف عند الآخرين؛

١ - فالكندي يعرفها «بأنها كل شيء يقع تحت جواب: كيف؟ أعني: هيئات الأشياء أحوالها والألوان والطعوم والروائح والملمسات كالحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة والأخلاق والعوارض النفس كالفرز والخجل ونحو ذلك» (رسالة الحدود والرسم - ضمن المصطلح الفلسفي ص ٢١٨).

٢ - وابن سينا يعرف الكيف في «النجاة» بأنه «كل هيئة قارة في جسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى خارج، ولا نسبة واقعة في أجزائه، ولا لجملة اعتبار يكون به ذا جزء، مثل البياض والسواد. . . الخ» (ص ١١٦). وكذا عرّفه أبو حامد الغزالي في «معيار العلم» ص ٣١٩.

٣ - ويعرفه الأمدى في «المبين» في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين: «بأنه عبارة عن هيئة قارة للجوهر لا يوجب تعقلها تعقل أمر خارج عنها وعن حاملها ولا يوجب قسمة ولا نسبة في =

الفصل الأول في رَسْمه

المشهور أنه «هيئة لا يُوجب تصوُّرها تصوُّر شيء خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي قسمةً ولا نسبةً في أجزاء حاملها» فكونها «قارة» يميزها عن أن يفعل وأن يفعل والزمان و«كون تصورها لا يوجب تصور غيرها» يميزها عن المضاف والأين والتمتى والملك وكونها «غير مقتضية قسمة» يميزها عن الكم وكونها «غير مقتضية نسبة في أجزاء حاملها» يميزها عن الوضع هذا ما قيل وفيه سبعة أبحاث.

البحث الأول أن المفهوم من «أن يفعل» مؤثريّة الشيء في الشيء وهذان الشيطان إما أن يكونا ثابتين أو متغيرين أو أحدهما ثابتاً والآخر متغيراً. فإن كانا ثابتين كانت مؤثريّة المؤثر في المتأثر أيضاً ثابتة لأن المؤثريّة من لوازم الماهية المؤثرة ولازم الثابت ثابتٌ وإذا كانت تلك المؤثريّة ثابتة غير متغيرة فقولنا «هيئة قارة» لا يفيد الاحتراز عن تلك المؤثريّة الثابتة، اللهم إلا أن يقال إن المؤثر إن كان متغيراً كانت مؤثريته زائدة على الذات وإن كان ثابتاً لم تكن المؤثريّة حكماً زائداً على الذات، وإذا كانت مؤثريّة المؤثر الثابت أمراً غير

= أجزائها وأجزاء حاملها» (المصطلح الفلسفي - ص ٣٧٤).

٤ - أما الجرجاني فالكيف عنده: «هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته. فقوله «هيئة» يشمل الأعراض كلها، وقوله «قارة في الشيء» احتراز عن الهيئة الغير القارة، كالحركة والزمان والفعل والانفعال. وقوله «لا يقتضي قسمة» يُخرج الكم؛ وقوله «ولا نسبة» يخرج باقي الأعراض النسبية؛ وقوله «لذاته» ليدخل فيه الكيفيات المقتضية للقسمة أو النسبة بواسطة اقتضاء محلها بذلك. (التعريفات ص ٢٤١ - ٢٤٢).

٥ - أما الإيجي فيقول عن الكيف بأنه «عرض لا يقتضي القسمة واللاقمة اقتضاء أولياً، ولا يكون معناه معقولاً بالقياس إلى الغير وهذا رسم ناقص. وهو الغاية في الأجناس العالية ويجوز بالأمور الوجودية والعدمية بشرط أن تكون أجلى...» (المواقف ص ١٢٠ - ١٢١).

راجع أيضاً موسوعة الفلسفة لبدوي ٣٣٧/٢ - ٣٣٨، الموسوعة الفلسفية العربية ٧٠٠ - ٧٠١، المعجم الفلسفي - صليبا ٢٥١/٢ - ٢٥٤، المعجم الفلسفي - مجمع اللغة العربية ص ١٥٦، معجم لالاند النقدي ص ٨٦٤ - ٨٦٧.

وتجدد الإشارة إلى أن الرازي لا يرتضي التعريف المشهور ويعرف الكيف بتعريف «أقرب». وهو أنه العرض الذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقمة في محله اقتضاء أولياً.

ثبوتِي فحينئذ لا يحتاج إلى الإحتراز عنها في الرُّسْم ولكن ذلك تحكُّم فإنه ليس بأن يكون مؤثرية المؤثر المتغير زائدة على ذاته أولى من أن يكون مؤثرية المؤثر الثابت زائدة على ذاته.

البحث الثاني أن قولنا «لا يوجب تصوُّرها تصوُّر شيءٍ خارجٍ عنها وعن حاملها» يفيد الإحتراز عن مقولتي «أن يفعل وأن يفعل»^(١) لأن تصورهما يوجب تصور شيءٍ خارجٍ عنهما وعن حاملهما وإذا كفي هذا القيد في الإحتراز لم يكن إلى ذكر القارِّ حاجةً فإن قالوا احترزنا به عن الزمان^(٢) فنقول قولكم لا يقتضي قسمة في أجزاء حاملها كافٍ في ذلك لأن الزمان يقتضي قسمة حامله وهو الحركة.

البحث الثالث أن الصَّوت من مقولة الكَيْف وهو هيئة غير قارّة أما أنه من مقولة الكيف فلأنه ليس من الجَوْهر ولا من الكَمِّ أيضاً لأن الكَمِّ كما ثبت إما متَّصل وأما مُنفصل، والمتَّصل إن كان غير قارٍ فهو الزمان وإن كان قاراً فليس بصَّوت ولا أيضاً من المضاف والأين والتمى والمِلْك والفِعْل والإنفعال لأنه ليس هو نفس الحركة على ما هو متفق عليه بين أهل التحقيق ومقرر بالبراهين التي سيأتي ذكرها ولا مقولة سوى هذه المعدودة فإذا الصوت ليس داخلًا في شيء منها فلا بد وأن يكون من الكَيْف، وأما أنه ليس بقارِّ الوجود فلأن المعنى من قارِّ الوجود ما تكون الأجزاء المفترضة فيه توجد في آنٍ واحدٍ ومَعْلوم أن الصَّوت ليس كذلك وهذا بيِّن بنفسه ولأن الصوت معلولٌ تموجُ الهواء والتموجُ حركةٌ فالصوت معلول الحركة والحركة غير قارّة ومعلول غير القارِّ يجب أن لا يكون قاراً. فثبت أن الصوت غيرُ قارٍ مع أنه من الكيف فثبت أنه لا يجوز اشتراط القارِّ في حد الكيف.

البحث الرابع أن الوحدة عَرَضٌ قارٌّ ولا يوجب تصورها تصور شيءٍ خارجٍ عنها وعن حاملها ولا تَقْتَضِي قِسْمَةً ولا نِسْبَةً في أجزاء حاملها وكذلك

(١) أي مقولتي: الفعل والإنفعال. من المقولات العشر.

(٢) باعتبار أن الزمان غير قار.

النقطة فلئن قلتم المعقول من النقطة إنها نهاية الخط وذلك لا يُعقل إلا عند تعقل الخط، والوحدة معنى يلزمه عدم الانقسام وهو لا يعقل إلا عند تعقل الانقسام فإذا تصورهما يوجب تصور غيرهما فلا جرم لم يندرجا تحت الرسم المذكور. فنقول إن كنتم تعتبرون في الكيف أنه لا يلزم من تصور تصوير غيره مطلقاً فلعل أكثر أنواع الكيف ليس كذلك. لأنه لا يمكننا أن نتصور الانحناء والاستقامة إلا في مقدار وإن كنتم لا تشرطون فيه ذلك بل المعتبر أن لا يلزم من تصور تصوير شيء خارج عن محله فأماما يلزم من تصور تصوير محله أو تصور ما يوجد في محله فهو من الكيف فالوحدة والنقطة من الكيف لأن الوحدة لا يلزم من تصورهما إلا تصور محلها أو تصور حال من أحوال محلها وكذلك القول في النقطة فقد توجه الإشكال.

البحث الخامس أن الإدراك والعلم والقُدرة والشهوة والغضب وجميع الأخلاق لا يمكن تعقلها إلا ويكون تصورهما موجبا لتصور متعلقاتها أعني: المدرك والمعلوم والمقدور والمشتهي والمغضوب عليه.

فإن قيل إنه وإن لزم من تصور هذه الكيفيات تصور متعلقاتها ولكن تصورهما سابق على تصور متعلقاتها فإننا قد نعقل حقيقة العلم أولاً ثم بعد ذلك نعلم أنه لا بد له من متعلق. وأما النسب والإضافات فلا بد وأن يعقل المنسوب والمنسوب إليه أولاً حتى يصير تعقلهما سبباً لتعقل تلك الأمور النسبية. فالحاصل أن الكيفية يتقدم تعقلها على تعقل ما هي منتسبة إليها والإضافات تعقلها متأخر عن تعقل معروضاتها فظهر الفرق فنقول هذا الفرق وإن كان صحيحاً في الحقيقة إلا أن العبارة التي ذكرتموها لا تفيد ذلك المعنى لأن حاصله راجع إلى أن الكيف هو الذي لا يتوقف تصويره على تصور غيره. اللهم إلا أن يُقرأ هكذا «ما لا يوجب تصوُّره تصوُّر غيره» ويكون إعراب الأول نصباً وإعراب الثاني رفعاً وحينئذ لا تكون هذه القراءة ملائمة لتمام الرسم.

البحث السادس هَبْ أنا حملنا قولكم ما لا يوجب تصويره تصور غيره على أنه ما لا يكون تصويره معلولاً لتصور غيره فمع ذلك كيف يطرُد ذلك

الرسم في الأشكال نحو التلث والتربيع وخواص الأعداد كالكعبية والجذرية. فإن التربيع عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب إحاطة الحدود الأربعة بالسطح ومعلوم أنه ما لم يتقدم العلم بالحدود الأربعة المحيطة بالسطح لا يحصل العلم بتلك الهيئة. فإذا العلم بتلك الهيئة لا يحصل إلا بعد العلم بأمورٍ أُخر مع إنكم جعلتم تلك الهيئة من الكيف وهكذا القول في خواص الأعداد فيكون تصورها كتصور غيرها كما ترى.

البحث السابع أن هذا الرسم مشتمل على عدة ألفاظ منها: الهيئة وهي مقولة بالاشتراك على خمسة أمور: فيقال هيئة الوجود، ويقال هيئة الإستقلال والإستقرار، ويقال هيئة الجوهرية والعرضية، ويقال هيئة الجلوس والإضطجاع، ويقال هيئة التأثير والتأثر. ومعلوم أن استعمال تلك اللفظة في هذه المواضع لا يمكن أن يكون إلا بالاشتراك الصرّف ومثل هذه الألفاظ مجتنب عنه في الرسوم.

ومنها القارّ وقد بينا أنه لا يمكن اعتبار ذلك.

ومنها قوله «لا يوجب تصوورها تصوّر شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في أجزاء حاملها» ولا فرق بين هذا وبين أن يقال الكيف هو الذي لا يكون كماً ولا وضعاً ولا سائر الأعراض النسبية. ومعلوم أنه لو صرح بذلك لم يكن تعريفاً يعتدّ به فإنه لو صح أن يقال الكيف ما ليس بكم ولا وضع ولا متى صحّ مثل ذلك في سائر الأقسام بل ذلك أولى لأن الأمور النسبية لا تُعرف إلا بعد معروضاتها التي هي في الكيفيات وسيأتي الجواب عن هذا الشك فهذه المباحث لا بد من معرفتها في هذا الرسم.

ولعل الأقرب أن يقال: «الكيف هو العرض الذي لا يتوقّف تصوّره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاءً أولياً، فقولنا «العرض» يميزه عن البارئ تعالى وعن الجوهر وقولنا «الذي لا يتوقّف تصوّره على تصور غيره» يميزه عن الأمور النسبية فإن تصوراتها متوقفة على تصور أمورٍ أُخر. وأما الكيفيات فإنه وإن لزم من تصوراتها تصور غيرها لكن لا على

أن تصوراتها معلولة لتصورات غيرها بل على أن تصوراتها علة لتصورات غيرها. وستعرف الفرق بين الأمرين في باب العلة والمعلول ويدخل فيه الصوت فإن تصوره لا يتوقف على تصور غيره. وقولنا «لا يقتضي القسمة واللاقسمة» يميّزه عن الكم فإنه يقتضي القسمة ويميزه عن الوحدة والنقطة فإنهما يقتضيان اللاقسمة. وقولنا «اقتضاء أولياً» احتريزنا به عن العلم بالمعلومات التي لا تنقسم فإنه لذاته يمتنع من الانقسام ولكن ذلك الاقتضاء ليس بأولي بل بواسطة وحدة المعلوم.

واعلم أن الأجناس العالية^(١) لا يمكن أن نذكر لها حداً أو رسماً تاماً كما علمت بل الممكن ذكر رسم ناقص. ثم المذكور في ذلك الرسم الناقص تارة أمور سلبية وتارة أمور ثبوتية. ولكن يجب أن تكون تلك القيود أعرف من المعرف ثم من المعلوم أن طبائع الأجناس العالية أمور خفية فإذا قيل الكيف ما لا يكون جوهرًا ولا كمًا ولا أينًا ولا متى كان المذكور سلب أمور ليست هي أعرف مما حاولنا تعريفه فلا جرم لم يكن تعريفاً صحيحاً وأما إذا اعتبرنا العرضية وهي عبارة عن الحلول في المحل المتقوم بذاته واعتبرنا أن لا يتوقف تصوره على تصور الغير واعتبرنا أن لا تكون علة الانقسام واللاقسام كانت هذه السلوب سلوباً جلية ظاهرة ومتى كان كذلك كان ما حاولناه من ذلك الرسم الناقص حاصلًا فهذا ما عندي في هذا الرسم.

الفصل الثاني في تقسيم الكيف إلى أنواعه الأربعة^(٢)

اتفقوا على أن الكيفية جنس لأربعة أنواع.

الأول الكيفيات المحسوسة فإن كانت ثابتة راسخة سميت «إنفعاليات»

وإن كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل سميت «انفعالات».

الثاني الكيفيات المختصة بذوات الأنفس فإن كانت ثابتة راسخة سميت

(١) الأجناس العالية، هي المقولات العشر، والرازي يرى أنها من اللامعرفات كما سبق في أول كتابه.

(٢) سبقت الإشارة إليها في ذكر الكيف عند أرسطو... انظر المراجع المذكورة آنفاً.

ملكة وإن كانت سريعة الزوال كغضب الحليم سُميت «حالات» .
الثالث الاستعداد الشديد إما نحو الإنفعال ويسمى «لا قوة» ووهناً
طبيعياً وإما نحو اللانفعال ويسمى «قوة» .

الرابع الكيفيات المختصة بالكميات كالتربيع والتثليث والاستقامة
والانحناء والزوجية والفردية وذكروا في بيان انحصار جنس الكيفية في هذه
الأنواع الأربعة طُرُقاً أربعة .

الأول وهو أجودها^(١) أن يقال الكيفيات إما أن تكون مختصة بالكمية أو
لا تكون فالأولى مثل الاستدارة والتربيع والزوجية والفردية والثانية^(٢) إما أن
تكون محسوسة أو لا تكون. والمحسوسة هي المسماة بالإنفعاليات
والإنفعالات. وإن لم تكن محسوسة فإما أن تكون استعداداً نحو الكمال أو
تكون نفس الكمال فالأولى هي المسماة بالقوة واللاقوة والثانية هي المسماة^(٣)
بالحال والملكة. فإن قيل خواص الأدوية ما اندرجت تحت هذه الأقسام فنقول
إنها صور مقومة لنوعيات تلك المركبات والصور جواهر لا أعراض .

واعلم أنا لما قلنا الكيفية التي لا تكون مختصة بالكمية ولا تكون

(١) قاله ابن سينا في النجاة وعبارته هكذا:

الكيف «إما أن يكون مختصاً بالكم، من جهة ما هو كم، كالتربيع بالسطح والاستقامة بالخط
والفردية بالعدد، وإما أن لا يكون مختصاً به . وغير المختص به إما أن يكون محسوساً يتفعل
عنه الحواس ويوجد بانفعاله الممتزجات، فالراسخ فيه مثل صفرة الذهب وحلاوة العسل
تسمى كيفيات انفعالية، وسريع الزوال منه وإن كان كيفية بالحقيقة فلا تسمى كيفية، بل
انفعالات، لسرعة استبدالها، مثل حمرة الخجل وصفرة الوجع . ومنها ما لا تكون محسوسة
وهذا إما أن يكون استعدادات إنما تتصور في النفس، بالقياس إلى كمالات . فإن كان
استعداداً للمقاومة وإباء للإنفعال، سُمي قوة طبيعية كالمصحاحية والصلابة، وإن كان
استعداداً لسرعة الإذعان والانفعال، سُمي لا قوة طبيعية، مثل المحراضية واللين . وإما أن
يكون في أنفسها كمالات، لا يتصور أنها استعدادات لكمالات أخرى، وتكون مع ذلك غير
محسوسة بذاتها، فما كان ثابتاً سمي ملكه، مثل العلم والضحة، وما كان سريع الزوال سمي
حالاً، مثل غضب الحليم ومرض المصحاح، وفرق بين الصحة والمصحاحية فإن المصحاح
قد لا يكون صحيحاً، والمراض قد يكون صحيحاً» (ص ١١٧) .

(٢) في نسخة: والتي لا تكون .

(٣) في الأصل: المسماة .

محسوسة إما أن تكون استعداداً أو تكون كمالاً وادعينا أن الكمال هو الحال والملكة وفسرنا الحال والملكة بالكيفية النفسانية. فكأننا أدعينا أن الكيفية التي لا تكون مختصة بالكمية ولا تكون محسوسة إذا لم تكن حقيقتها كونها استعداداً لأمر فهي نفس الكيفية النفسانية. وهذه دعوى لا دليل عليها إذ من الجائز وجود كفيات جسمانية لا تكون مختصة بالكميات ولا تكون محسوسة ولا تكون مختصة بذوات الأنفس ولا تكون ماهيتها نفس الإستعداد. وإذا كان ذلك محتملاً فالجزم بأن ما يكون كمالاً لا بد وأن تكون كيفية نفسانية دعوى لا دليل عليها.

الثاني قال الشيخ : الكيفية إما أن تكون بحيث تصدر عنها أفعال على نحو التشبيه أولاً على نحو التشبيه فالأول مثل الحار يجعل غيره حاراً والسواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل فإن فعله في جسمه التحريك وليس ذلك ثقلاً. أقول هذا تصريح بإخراج الثقل والخفة عن الكيفيات المحسوسة. ثم إنه عند شروعه في بيان الكيفيات المحسوسة نصّ على أن الثقل والخفة من هذا الباب إذ ليسا من الكم ولا من مقولة أخرى ولا يمكن إدخالهما في سائر الأنواع الثلاثة من هذه المقولة فتعين إدخالهما تحت هذا النوع. وهذا كما تراه مناقضة. ولنرجع إلى حيث فارقناه. وأما التي لا تكون كذلك فإما أن تكون متعلقة بالكم من حيث هو كم أو لا تكون والتي لا تكون فإما أن تكون الأجسام من حيث هي طبيعية أو من حيث هي نفسانية فالتى تفعل مثل نفسها تسمى كفيات انفعاليات أو انفعالات، والتي تتعلق بالكم فهي الأشكال وغيرها، والتي للأجسام من حيث هي طبيعية فهي القوة الفعلية والانفعالية والتي تختص بذوات الأنفس فهي الحال والملكة.

الثالث الكيفية إما أن تكون متعلقة بوجود النفس أو لا تكون، والتي لا تكون فإما أن تتعلق بالكمية أو لا تكون والتي لا تتعلق فإما أن تكون هويتها استعداداً أو هويتها فعلاً، فالأول هو الحال والملكة والثاني الكيفيات المختصة بالكميات والثالث القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات والانفعالات.

الرابع الكيفية إما أن تفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات

والانفعالات وإما أن لا تكون كذلك وحينئذ إما أن لا تتعلق بالأجسام وهي الحال والملكة أو تتعلق وذلك التعلق إما من حيث كميتها وهي المختصة بالكميات أو من حيث طبيعتها وهي القوة واللاقوة. وعلى هذا التقسيم تضييع الكيفيات المختصة بالأعداد. وهذه الطرق الثلاثة مذكورة في «الشفاء» وكلها ضعيفة^(١). القسم الأول في الكيفيات المحسوسة وهي المسماة «بالانفعاليات والانفعالات» وفيه خمسة أبواب.

الباب الأول في أمور كلية لهذا القسم وفيه أربعة فصول

الفصل الأول فيما سمي لأجله هذا النوع بالانفعاليات والانفعالات
أعلم أن الكيفيات المحسوسة إن كانت ثابتة سُميت انفعاليات وإن كانت غير ثابتة سُميت انفعالات. والفرق بينهما في أمرٍ عرضي مفارق. وإنما سميت الثابتة بالانفعاليات لعلتين إحداهما لانفعال الحواس عنها ثم نحن نُبين أمرين: إما أن نعتبر في ذلك أن يكون الإحساس بها إحساساً أولياً أو لا نعتبر ذلك. فإن اعتبرناه لزمنا أمران: أحدهما أن الشيخ نصّر في فصل «الأسطقسات» من «الكون والفساد» من طبيعيات «الشفاء» أن الثقل والخفة مما لا يُحسّ بهما إحساساً أولياً فوجب إخراجهما عن هذا القسم. لكنه نص في كتاب «المقولات» من منطق «الشفاء» على أنهما من هذا القسم. وثانيهما أنه يلزم خروج الألوان عن هذا القسم لأنها لا تحس إلا بواسطة الضوء والضوء هو المحسوس أولاً وبالذات. ويمكن أن يجاب عنه بأن الضوء شرط كون اللون موجوداً بالفعل لا شرط كونه محسوساً بعد وجوده. ولما لم يكن اللون تابعاً للضوء في كونه محسوساً لم يخرج عما قلناه وإن كان وجوده تابعاً له. هذا إذا اعتبرنا في هذا القسم أن يكون محسوساً أولاً. وأما إن لم نعتبر ذلك دخلت المحسوسات الثابتة فيه وذلك كالأشكال والحركات والسُّكُونات

(١) يرى صاحب «المواقف» أن طريق حصرها في هذه الأربعة «المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات والاستعدادات» هو الاستقراء، ورد الوجوه الأربعة التي ذكرها ابن سينا... (ص ١٢١).

وغيرها. العلة الثانية أن حدوثها تابع لانفعالات موادها مثل الصفرة التابعة لسوء المزاج الحار المستحکم في الكبّد، وإن لم يكن حدوثها لأجل الانفعالات ولكن من شأن تلك الحقيقة أن توجد عند الانفعالات أيضاً. فإن الحرارة النارية وإن لم يكن حصولها في النار بالانفعال ولكن من شأن الحرارة من حيث هي حرارة أن تحدث أيضاً بالانفعال في مادة واحدة. وحلاوة العسل وإن لم تحصل في العسل على سبيل انفعال من العسل ولكنها إنما حدثت على سبيل انفعال في أمور تكونت عسلاً فانفعلت انفعالاً فصارت لأجل ذلك حلوة وأما الكيفيات الغير المستقرّة فهي وإن كانت انفعالية لأجل العلتين المذكورتين ولكنها لقصّر مدتها وسرعة زوالها منعت اسم جنسها واقتصر في تسميتها على اسم انفعالاتها.

الفصل الثاني في خاصية هذا النوع

قيل الخاصية المساوية التي تُعمّ أنها تفعل في موادها أشياء يشاركها في المعنى فإن الحارّ يجعل غيره حاراً والبارد يجعل غيره بارداً والأسود يقرر شبحة في العين وهذه الخاصية بالحقيقة غير عامة لوجهين: أما أولاً فلأن الثقل والخفة من هذا النوع وهما لا يفعلان مثل نفسيهما. وأما ثانياً فلأن الشيخ يقول في فصل «الاسطقسات» من طبيعيات «الشفاء» في بيان أنه لم سميت الرطوبة واليبوسة كيفيتين منفعلتين؟ زعم أنه لم يثبت بالبرهان أن الرطب يجعل غيره رطباً واليابس يجعل غيره يابساً، فعلى هذا هاتان الكيفيتان لا تُفيدان مثل نفسيهما.

الفصل الثالث في الرد على من زعم أن كيفيات الأجسام نفس أشكالها

زعم بعض القدماء^(١) أن الكيفيات المحسوسة لا حقيقة لها في نفسها

(١) هو مذهب ديمقريطس الذي يفسر الإحساس بانبعث ذرات دقيقة من الأشياء بسبب الحركة الشديدة والحرارة، هي أشباه وصور لها حاملة خصائصها فتنفذ في مسام الجسم فتلاقي وتلامس الذرات المستديرة أي الذرات النفسية المجتمعة في مراكز الإحساس، ومن هذه =

بل هي إنفعالات تَعْرِضُ للحواس فقط فقليل لهم ولولا اختصاص المُلُون بكيفية مخصوصة لا توجد في غيره وإلا لم يكن انفعال الحس عن الملون أولى من انفعاله عن الشفاف فأجابوا بأن قالوا: ثَبَّتْ عندنا أن الأجسام مركبة من أجزاء لا تتجزأ بالفعل وإن كانت متجزئة بالفَرَض وهي مختلفة الأشكال ثم إن اختلاف أشكالها واختلاف وضعها وترتيبها سبب لاختلاف الآثار الحاصلة في الحواس المختلفة فالذي يُفَرِّق البصر هو البياض والذي يَجْمعه هو السواد. وكذلك الطعوم فإن الذي يقطع تقطيعاً إلى عدد كثير ويكون أجزاء صفاراً شديدة النفوذ وهو المُحْرَق الجَرِيف^(١) والمتلاقي لذلك التقطيع هو الحُلُو وكذلك القول في الروائح والحرارة والبرودة وغيرها. وبالجملة فاختلفت الإحساسات لاختلاف الأشكال والحواس المنفصلة لا لاختلاف الكيفيات الفاعلة التي يَعْدُونها كيفيات دون الأشكال واحتجوا على ذلك بأن الإنسان الواحد يُحسُّ جسماً واحداً على لَونين مختلفين بحسب وقوفين مِنْهُ كَطُوق الحمامة فإنه يُرى مرةً شقراء ومرة أرجوانية ومرة على لون الذهب بحسب اختلاف المقامات واستعداد المادة بحسبها ولو كان اللون شيئاً حقيقياً لما كان الأمر كذلك وأيضاً فالسُّكَّر في فم الصَّفراوي^(٢) يكون مُراً فدل ذلك على أن اختلاف الإحساس لاختلاف المنفعلات.

= الملاقاة أو الملامسة أو الإصطدام يحدث الإحساس، (راجع تاريخ الفلسفة اليونانية - كرم ص ٣٩ والإدراك الحسي عند ابن سينا للدكتور محمد عثمان نجاتي ص ٢٢٢).

وبصور لنا ابن سينا في الشفاء - قسم النفس - هذا المذهب قائلاً.

وأما ديمقريطس وطائفة من الطبيعيين فلم يجعلوا لهذه الكيفيات وجوداً البتة بل جعلوا الأشكال التي يجعلونها للأجرام التي لا تتجزأ أسباباً لاختلاف ما يتأثر في الحواس باختلاف ترتيبها ووضعها. قالوا: ولهذا ما يكون الإنسان الواحد قد يحس لونا واحداً على لونين مختلفين، بحسب وقوفين منه تختلف بذلك نسبتها من أوضاع المرئي، كطوق الحمامة فإنها ترى مرة شقراء ومرة أرجوانية ومرة على لون الذهب... الخ، (ص ٥٣ - ٥٤).

(١) الجَرِيف: الشيء الذي يلدغ اللسان بحرافته وكذلك بَصَلَ جَرِيف. ولا تقل حَرِيف. (مختار الصحاح ص ٩٩).

(٢) الصَّفراوي: هو أحد الأمزجة الأربعة المشهورة عند القدماء وهي الصفراوي والسوداوي والبلغمي والدموي. وسمي بالصفراوي نسبة إلى الصفراء التي يفرزها الكبد. (راجع المعجم الفلسفي ٢/٣٦٥ - ٣٦٦ ومعجم لالاند ص ١١٠٩).

ونحن نقول أما مذهب أصحاب الأشكال^(١)، فسنبطله في علم الكون والفساد ثم الذي يُميّز اللون عن الشكل وجوه ثلاثة: الأول أن الشكل محسوس باللمس واللون غير محسوس باللمس فالشكل غير اللون فإن قيل لسنا نقول المحسوس هو الشكل بل المحسوس هو الهيئة الحاصلة في الحواس على ما صرّح الشيخ به في مواضع كثيرة ثم المؤثر في تلك الهيئة اختلاف أشكال الأجرام ومن الجائز أن يكون الشكل المخصوص يفيد لآلة البصر أثراً ولآلة اللمس أثراً آخر فنقول الآثار الحاصلة في الحواس أشكال أو غير أشكال فإن كانت أشكالاً وكل شكل ملموس فالأثر الحاصل في العين ملموس هذا خلف. وإن لم تكن أشكالاً فقد ثبت القول بوجود كفيات وراء الأشكال فإذا جاز ذلك فأبي مانع يمنع من إثباتها في الجسم الخارجي؟. ولكن لقاتل أن يقول: ما ذكرتموه لا يدل على وجود الكيفية في الخارج بل غايته الدلالة على بطلان استبعاد أن يكون للكيفية وجود في الخارج وذلك لا يفيد الجزم بوجودها ولكن يجب أن يُعلم أن هذا السؤال إنما يتوجه على من يسلم أن الإحساس عبارة عن انطباع صور المُبصرات في العين وأما نحن فقد أبطلنا هذا المذهب فلا يتوجه ذلك السؤال علينا وكفى بالمذهب فساداً أن يؤدي إلى الشك في هذه الكفيات المحسوسة. الوجه الثاني في إثبات الكفيات أن الألوان والطُعم والروائح فيها مُضادةٌ والأشكال ليس فيها مضادة. الوجه الثالث أن الإحساس بالشكل مُتوقّف على وجود اللون فلو كان اللون نفس الشكل لتوقف الإحساس بالشيء على الإحساس به. وأما طوق الحمامة فليس المرثي منه شيئاً واحداً بل هناك أطراف الريش ذوات جهات وكل جهة لها لون يستر لون الجهة الأخرى بالقياس إلى القائم الناظر وقولهم اختلاف الإحساسات لاختلاف المنفعلات فذلك مُسلم تجويزه لو سلمنا لهم أن الإحساس عبارة عن أنفعال البصر عن المحسوس وأما إذا أبطلنا ذلك فقد اندفع ما قالوه.

(١) قارن نقد ابن سينا المذهب أصحاب الأشكال في الشفاء - النفس ص ٥٥.

الفصل الرابع في الرد على من قال إن الكيفيات نفس الأمزجة^(١)

قالوا إن المزاج إذا كان بحد ما كان لوناً وطعماً معينين وإن كان بحالٍ آخر وبحد آخر كان لوناً وطعماً آخر وليس اللون والطعم وسائر الأمور التي تجري مجراها شيئاً والمزاج شيئاً آخر بل كل واحد منها مزاج مخصوص يفعل في القوة اللامسة شيئاً وفي القوة الباصرة شيئاً آخر وهذا أيضاً خطأ لأن كل واحد من الأمزجة على التفاوت الذي بينها لا يخرج عن الحدود المفترضة فيما بين الغايات ويكون ملموساً لا محالة وإن كان مخالفاً للآمس في القوة والضعف ولا يكون ملموساً إن كان مساوياً له وبالجملة فحدود الأمزجة والألوان غير ملموسة وأيضاً فهذه الكيفيات توجد فيها غايات في التضاد والأمزجة متوسطة ليست بغايات فهذه إذاً أشياء غير الأمزجة .

الباب الثاني في الكيفيات الملموسة

وهي اثنتا عشرة كيفية: وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلية والثقل والخفة وقد يدخلون في هذا الباب أربعة أخرى وهي الخسونة والملاسة والصلابة واللين . فلنذكر حد كل واحد وحقيقته وأحكامه^(٢) في أحد عشر فصلاً .

الفصل الأول في حد الحرارة والبرودة^(٣)

ذكر في الشفاء أن الحرارة هي التي تفرق بين المختلفات وتجمع بين

(١) المزاج كما يُعرفه الأمدى في «المبين» هو عبارة عن كيفية حادثة من تفاعل بين كيفيات العناصر بعضها عن بعض باجتماعها وتماسها» (المصطلح ص ٣٥٥) . أما الجرجاني فالمزاج عنده «كيفية متشابهة تحصل عن تفاعل عناصر مُنافرة لأجزاء مماسة، بحيث تكسر سورة كل منها سورة كيفية الأخر». (ص ٢٧٠) . وأما الإيجي فحد المزاج عنده «كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الأجزاء بحيث تكسر صورة كل سورة كيفية الأخر» (المواقف ص ٢٢٥) .

(٢) في نسخة: أقسامه .

(٣) قارن التعريفات للجرجاني ص ٦٥ و ١١٤ ، ومعيار العلم للغزالي ص ٣٠٤ ، ويعرف الحرارة =

المتشاكلات والبُرودة هي التي تجتمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات .
وذكر في حدود الحرارة أنها «كيفية فعلية محرّكة لما تكون فيه إلى فوق
لإحداثها الخفة فيعرض أن تجتمع المتجانسات وتُفرّق المختلفات وتحدث
تخلخلًا من باب الكيف وتكاثفًا من باب الوضع لتحليلها الكثيف وتصعيدها
اللطيف .

واعلم أن التخلخل قد يُعنى به رِقّة القوام وهو من باب الكيف وقد
يعني به انفشاش الأجزاء بحيث يخالطها جِرم غريبٌ وهو من باب الوضع .
فيكون التكاثف المقابل لذلك هو اجتماع الأجزاء الوجدانية بالطبع وخروج
الجِسم الغريب عما بينها فمن حيث أن الحرارة شأنها التلطيف والترقيق فهي
مفيدة للتخلخل الذي من باب الكيف ومن حيث أنها تجمع بين المتشاكلات
وتفرق بين المختلفات فهي مفيدة للتكاثف الذي من باب الوضع الذي هو
عبارة عن اجتماع الأجزاء الوجدانية بالطبع وخروج الجسم الغريب عما بينها .
واعلم أن قولنا تجمع المتشاكلات معناه أنها تجمع ما ليس بمجتمع واليسيط
مجتمع الأجزاء فإذا هذا الجمع والتفريق غير معتبر بالقياس إليه بل بالقياس

= جابر بن حيان في «الحدود» بأنها: غليان الهولي وهي حركتها في الهولي وهي حركتها في
الجهات كلها، أما البرودة فهي حركة الهولي من محيطها إلى مركزها (المصطلح ص ١٧٨)
أما الكندي فيعرف الحرارة بأنها علة جمع الأشياء من جوهر واحد، وتفريق الأشياء التي من
جواهر مختلفة، أما البرودة فهي علة جمع الشيء من جواهر مختلفة. وتفريق
الأشياء التي من جوهر واحد (المصطلح ص ١٩٦). أما ابن سينا فيعرف الحرارة في «رسالة
الحدود» بأنها «كيفية فعلية محرّكة لما تكون فيه إلى فوق لإحداثها الخفة فيعرض أن تجمع
المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث تخلخلًا من باب الكيف وتكاثفًا من باب
الوضع فيه لتحليله وتصعيده اللطيف أما البرودة فهي: «كيفية فعلية تفعل جمعًا بين
المتجانسات وغير المتجانسات لحصرها الأجسام بتكثيفها وعقدها اللذين من باب الكيف»
(المصطلح الفلسفي ص ٢٥٦) وانظر أيضاً تعريفِي الأمدي (المصطلح ص ٣٥٣).

ويبدو أن الرازي قد اطلع على تعريف ابن سينا في رسالة الحدود فذكره ورَّجَّحه على تعريفه
في «الشفاء» .

أما الإيجي فإنه يرد تعريف ابن سينا الأول للحرارة قائلاً: من جعل هذا تعريفاً للحرارة فقد
ركب شططاً. لأن ماهيتها أوضح من ذلك. ولأن ذلك الحكم لا يعلم إلا باستقرار جزئياتها
فمعرفة موقوفة على معرفة الحرارة، ويقبل بتعريفه الذي أورده في رسالة الحدود - كما فعل
الرازي. ويعرف البرودة بأنها كيفية مضادة للحرارة ويعتبر ذلك هو «الحق» (ص ١٢٢ -
١٢٤).

إلى جسم فيه مختلفات مجتمعة وهذا هو المركب . فهذا تلخيص قيود هذا الرسم .

فإن قيل أما أنها تجمع المتشاكلات فليس كذلك لأنها تُفَرَّقُ الماء بالتصعيد وكذلك ترمد الحطب وتفرقه . وأما أنها تفرق بين المختلفات فليس كذلك لأنها لا تقوى على تفرق الأجزاء العنصرية التي في الطلق^(١) والنورة^(٢) والحديد والذهب والحيوان المسمى بالسمندل^(٣) بل قد تجمع بين المختلفات أيضاً كما تزيد صفرة البيض وبياضها تلازماً ثم إن سلّمنا أن النار تجمع بين المتشاكلات وتفرق بين المختلفات لكن ذلك ليس فعلاً أولياً لها فلا يجوز تعريفها به .

وبيان أن ذلك ليس فعلاً أولياً أن فعلها الأول تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها ثم تصعيدها وتبخيرها فإن كانت المجتمعات مختلفة في قبول التحليل والتبخير كان بعضها أسرع وبعضها أبطأ فإذا بادر الأسرع دون الأبطأ والمطيع دون العاصي عرض من ذلك تفرقها فأما إذا كانت

(١) الطلق: معرب عن الفارسية و«يسمى كوكب الأرض وعروق العرس، وهو زئبق خالطه أجزاء أرضية وتغلب عليه اليبس فتلبد طبقات انعقدت بالبرد . وهو نوعان أبيض وأصفر . وأجوده القبرصي فالمغربي وأرداه اليميني من خواصه أنه لم يحترق إلا بنحو البورق والنوشادر وقشر البيض . . يمنع حرق النار . . . تذكره داود ٢٣٢/١ و«حكى أبو حاتم طلق كمثل وهو حجر براق يتشظى إذا دق صفائح وشظايا يتخذ منها مضاي للحمامات بدلاً من الزجاج وأجوده اليماني ثم الهندي ثم الأندلسي» (محيط المحيط لبطرس البستاني ص ٥٥٥).

(٢) النورة: السمة وحجر الكلس غلب على أخلاط تضاف إلى الكلس من زرنخ وغيره . ويستعمل لإزالة الشعر . قيل هي عربية وقيل معرب . (محيط المحيط ص ٩٢٣ وتذكرة داود ٣٣٣/١).

(٣) السمندل طائر بالهند لا يحترق بالنار (٤) (القاموس المحيط ٤٠٩/٣) وفي حيان الحيوان للدميري: . . . وسماه الجوهري السندل بغير ميم، وابن خلكان السمند بغير لام، وهو طائر يأكل البيض وهو نبت بأرض الصين يؤكل وهو أخضر بتلك البلاد . . . ومن عجيب أمر السمندل إستلذاذه بالنار ومكثه فيها، وإذا اتسخ جلده لا يغسل إلا بالنار . . . وزعم آخرون أن السمندل طائر ببلاد الهند يبيض ويفرخ في النار وهو بالخاصية لا تؤثر فيه النار ويعمل من ريشه مناديل . . . (١/٥١٤ - ٥١٥).

متشاكلة الطبائع كانت متشابهة في الاستعداد للحركة فلذلك لا تفرق وإذا ثبت أن الفعل الأول للحرارة هو تسهيل الرطوبات كان تعريفها بذلك أولى مما ذكرتموه فالجواب أن قولكم الحرارة تُفرَّق الماء ليس كذلك بل إذا أحالت جزء منه هواء فرقت بينه وبين الماء الذي ليس من طبعه ثم يلزمه أن تختلط بذلك الهواء أجزاء مائية فتصعد مع الهواء ويكون مجموع ذلك بخاراً وأما أنها تُرْمَد^(١) الحطب فلأن الأجزاء الأرضية التي فيها متماسكة بالرطوبات المائية التي فيها فإذا فرقت بين الرطب واليابس عرض منه تناثر الأجزاء اليابسة وأما الطلق والنورة والحديد فالنار قوية على تسيلها بالجِئِل التي نقلوها أصحاب الإكسير وخصوصاً إذا أُعِينت مما يزيد لها اشتعالاً كالكبريت والزرنيخ وأما الذهب فالنار إنما لا تفرقه لأن التلازم بين بسائطه شديد جداً فكلما مال شيء منه إلى التصعيد حبسه المائل إلى الانحدار فتحدث من ذلك حركة دوران وغليان ولولا هذا العائق لكانت النار تفرقه وليس امتناع التفرق عند العائق دليلاً على أن النار لا تحاول ذلك وأما عقد البيض فليس ذلك جمعاً له بل هو إحالة في قوامه ثم إن النار تفرقه عن قريب بواسطة التقطير. وأما قولهم الجمع والتفريق ليسا فعلين أوليين للنار فهو حق لأننا بينا أن هذا الجمع والتفريق مُعْتَبَران بالقياس إلى المركب والفعل الأول للحرارة التحريك إلى الفوق بواسطة ما يُفِيد من الميل المصعد لكن لما كانت أجزاء المركبات مختلفة الاستعداد لقبول التصعد فإن الماء أقبل لذلك من الأرض فإذا حركت الحرارة تلك الأجزاء إلى فوق بادر الأقبل منها للتصعد قبل مبادرة الأبطأ والأبطأ يتحرك دون العاصي فيحصل منه تفرق تلك المختلفات واجتماع المتشاكلات لأن الأشياء المتشاكلة الطبائع تكون متشاكلة الآثار فالذي يكون سريع القبول يتحرك بأسره والعاصي لا يتحرك شيء منه فيعرض لذلك اجتماعهما نعم قد يتفق أن يكون ما لا يقبل التصعد مخالطاً لما يقبله مخالطة شديدة فقبل أن يفرق الحار بينهما يتصعد اللطيف مستتباً لتصعد الكثيف المغلوب باللطيف في القوة فعلمنا أن الفعل الأول للحرارة والتصعيد إلى

(١) ترمد الحطب تجعله رماداً.

فوق. فلهذه العلة ذكر هذه الخاصية في تعريفها. فقال إنها قوة محرّكة لما يكون فيه إلى فوق لإحداثها الخفّة ثم قال فيعرض أن تجمّع المتجانسات وتفرّق المختلفات أي صدور هذا الجمع والتفريق من الحرارة ليس صدوراً أولاً بل ذلك تابع للخاصية الأولى وهي التحريك إلى الفوق على الوجه الذي بيّناه. فظهر أن الرسم المذكور في «الحدود» أولى من الرّسم المذكور في «الشفاء».

واعلم أن قوله كيفية فعلية مُحرّكة فيه نَظَر لأن المفهوم من الكيفية الفعلية الكيفية التي تؤثر في أمرٍ ما والمفهوم من المحرّك أن الذي يؤثر في أمرٍ ما هو الحركة والمفيد بشيء ما جزء من المفيد بشيء هو الحركة فيكون الدال على مفيد الحركة دالاً على المفيد المطلق بالتضمن فقوله كيفية فعلية محرّكة نازل منزلة قولك جوهر جسماني حيواني في كونه مكرراً فالأولى حذفه.

فإن قيل لا شك أن التعريف المذكور ليس بحدّ فإنه غير مركب من المقومات ولا أيضاً برسم لأن الرسم هو التعريف بلازم بين ينتقل الذهن منه إلى ماهية المألوم. وما ذكرتموه ليس كذلك لأنه ليس يلزم من فهم الحركة إلى فوق والجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات فهم أن المؤثر في ذلك هو الحرارة بل نحن ما لم نشاهد الحرارة ولم نشاهد منها هذه الآثار لم نعرف لزوم هذه الآثار لها فإذا كنا لا نعرف ثبوت هذه الآثار لها إلا بعد معرفتها ومعرفة استنادها إليها استحال أن تكون هذه الآثار معرفة لها وإلا لزم الدور^(١) فنقول ليس الغرض من رسوم هذه الكيفيات إفادة ماهياتها فإن الحس أفاد الممكن في ذلك بل الغرض هو ذكر خواصّها وآثارها بحيث تميّزها عن غيرها وذلك حاصل بذكر هذه اللوازم.

(١) هذه المسألة متصلة بمسألة فلسفية كانت مدار مناقشة بين الغزالي والفلاسفة وبينه وبين ابن رشد. وهي مسألة السببية والاقتران المشاهد بين الأثر والمؤثر، أو السبب والمسبب. راجع تهافت الفلاسفة للغزالي - دنيا - ص ٢٢٧ - ٢٤١ وبويج ص ١٩٥ - ٢٠٥، وتهافت التهافت لابن رشد ٧٧٧/٢ - ٨١٠.

الفصل الثاني في إثبات الحرارة والبرودة

من القدماء من جعل البرودة عدماً للحرارة وهو باطل لأن الجمود والتكثيف والسَّيلان والترقيق أفعال ثبوتية متقابلة ولا يمكن استناد الواحد منها إلى الجسمية المشتركة ولا إلى أمر عدمي لامتناع استناد الأثر الوجودي إلى المؤثر العدمي فلا بد من كفتين ثبوتيتين لتكونا مصدرتين للأفعال المتقابلة ولو قيل المؤثر في التكثيف هو الجسمية المشتركة بشرط عدم الحرارة فليس هذا بأولى من أن يقال المؤثر في التسييل الجسمية بشرط عدم البرودة.

الفصل الثالث في تقرير ما يقال له إنه حار أو بارد

الحار قد يقال على ما يحس بحرارته وسخوته كالنار وقد يقال على ما لا يكون كذلك بل يكون ظهور تلك الكيفية منه موقوفاً على ملاقاته لبذن الحيوان وذلك مثل الأغذية والأدوية التي يقال لها إنها حارة وكذلك البارد. ثم لمعرفة الحرارة والبرودة علامات على هذا الوجه يجمعها طريقتان: أحدهما التجربة والآخر القياس وذلك من وجوه. فإنهم تارة يستدلون باللون وهو أضعف الطرق وتارة بالطعم وتارة بالرائحة وتارة بسرعة الانفعال وعُسرِه. وذلك لأن المتخلخل، أسرع انفعالاً مما يلاقيه من المتكاثف وذلك لضعف جرمية المتخلخل وقوة جرمية المتكاثف. وإذا كان كذلك فالأجسام إذا تساوت في القوام ثم تفاوتت في قبول الحرارة من فاعل واحد فالذي هو أقبل وجب أن يكون في طبيعته أحرّ لأنه لما كانت نسبة الفاعل إليها واحدة وقبول الجسم للأثرين واحداً فلولا اختصاص الأشد قبولاً لذلك بما يعاضد الخارجي لم يكن الأثر الحاصل فيه أقوى من الحاصل في صاحبه. وأما إذا تفاوتت المنفعلات في القوام فالأقوى قواماً إن انفعال بسرعة دَلَّ على أن فيه ما يقتضي تلك الكيفية وأما الأضعف فلا يدل بسرعة انفعاله على شيء؛ لاحتمال أن يكون ذلك لضعف قوامه.

ومما يستدلون به حال الاشتعال والجمود وهو أيضاً على ما قلنا فإن الجسمين المتماثلين في القوام إذا عُرضوا على فاعلين متساويين في القوة

فالأسرع جموداً أبرد والأسرع اشتعالاً أحر. وأما إذا اختلفا في القوام فإن كان المتكاثف أشد اشتعالاً حُكِمَ بأنه أسخن وإن كان المتخلخل أسرع اشتعالاً أو جموداً فليس يمكن الحكم فيه فإنه ربما كان ذلك بسبب رقة القوام وتمام تقرير هذا النوع من البحث ذكرناه في شرحنا «للقانون»^(١).

الفصل الرابع في ماهية الحرارة الغريزية

ربما يظن أنها مخالفة بالنوع للحرارة الغريبة لأنه قال في «القانون»^(٢) إن الحارَّ الخارجي إذا حاول أن يبطل الإعتدال فإن الحار الغريزي أشد الأشياء مقاومةً له حتى أن السموم الحارة لا تدفعها إلا الحرارة الغريزية فإنها آلة للطبيعة تدفع ضررَ الحارِّ الوارد بتحريك الروح إلى دفعه وتدفع ضرر البارد الوارد بالمضادة وليست هذه الخاصية للبرودة فإنها إنما تعاوق وتنازع الحار الوارد بالمضادة فقط ولا تنازع البارد الوارد فالحرارة الغريزية هي التي تحمي الرطوبات الغريزية عن أن تستولي عليها الحرارة الغريبة فالحرارة الغريزية آلةٌ للقوى كُلِّها والبرودة منافيةٌ لها ولذلك يقال حرارة غريزية ولا يقال برودة غريزية.

وحكى في «حيوان الشفاء» عن المعلم الأول أنه قال الحرارة المنوية التي بها تقبل علاقة النفس لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الحارِّ الأسطقسي الناري بل من الجنس الحار الذي يفيض عن الأجرام السماوية فإن المزاج المعتدل بوجه ما مناسبٌ لجوهر السماء لأنه ينبعث عنه. وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الأسطقسي واعتبر ذلك بتأثير حو الشمس في أعين العشي^(٣) دون حر النار فتلك الحرارة تتبعها الحياة التي لا تتبع الحرارة النارية وبسببها صار الروح جسماً إلهياً نسبته من المني والأعضاء نسبة العقل من القوى النفسانية. فالعقل أفضل المجردات والروح أفضل الأجسام. والذي عندي في ذلك أن النار إذا

(١) هذا يدل على أن الإمام الرازي قد ألف شرح القانون قبل «المباحث».

(٢) هو «القانون في الطب» لابن سينا.

(٣) جمع أعشى وهو سيء البصر في الليل والنهار. كما في القاموس (٤/٣٦٤).

خالطت سائر العناصر وكانت تلك النارية تُفيد لذلك المركب طبخاً واعتدالاً وقواماً ولم تبلغ في الكثرة إلى حيث تبطل قوامها وتحرقها ولم تكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك هي الحرارة الغريزية وإنما تدفع الحرَّ الغريب لأجل أن الحر الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية أفادت من النضج والطبخ ما يعسر عنده على الحرارة الغريبة تفريق تلك الأجزاء فلهذا السبب تدفع الحرارة الغريزية الحرارة الغريبة فالتفاوت بين تلك الغريزية وتلك الغريبة ليس في الماهية بل في كونها جزءاً من ذلك المركب والغريبة ليست كذلك حتى لو توهمنا الحرارة الغريبة جزءاً من المركب والغريزية خارجة عنه لكانت الغريزية عند ذلك تفعل فعل الغريبة والغريبة تفعل فعل الغريزية. وأما أن يقال إن الحرارة الغريزية مخالفة بالماهية للغريبة فذلك مما لا سبيل إليه.

الفصل الخامس في الرطوبة واليبوسة^(١)

قال الشيخ إن الجمهور يظنون أن الجسم إنما يكون رطباً إذا كان

(١) الرطوبة عند الكندي - في رسالة الحدود والرسوم - هي علة سهولة اتحاد الشيء بذات غيره، وعسر انحصاره بذلك. واليبس هو علة سهولة انحصار الشيء بذاته وعسر انحصاره بذات غيره، (المصطلح ص ١٩٦).

أما ابن سينا فإنه يعرفها في رسالة الحدود - أي الرطوبة - بأنها كيفية انفعالية تقبل الحصر والتشكيل الغريب بسهولة ولا تحفظ ذلك بل ترجع إلى شكل نفسها ووضعها للذين بحسب حركة جرمها في الطبع - وفي نسخة أخرى: يرجع . . . وضعه . . . جرمه . . . أي أنه يقارب نقل الرازي له.

أما اليبوسة فحدها: «هي كيفية انفعالية عسرة القبول للحصر والتشكيل الغريب عسرة الترك له والعود إلى شكلها الطبيعي - وفي نسخة: شكله الطبيعي. (المصطلح الفلسفي ص ٢٥٧).

وكذلك يعرف الغزالي الرطوبة إلا أنه يقول: كيفية انفعالية بها يقبل الجسم . . . ويعرف اليبوسة بأنها كيفية انفعالية لجسم عسير الحصر والتشكيل الغريب عسر الترك له، والعود إلى شكله الطبيعي» (معيان العلم ص ٣٠٤).

وعند الأمدى: الرطوبة «ما كان من الكيفيات بها يسهل قبول الجسم للانحصار والتشكل بشكل غيره وكذا تركه. أما اليبوسة فمقابلة للرطوبة» (المصطلح ص ٣٥٣ - ٣٥٤). والرطوبة عند الجرجاني: كيفية تقتضي سهولة التشكل والتفرق والاتصال. وعكسها اليبوسة =

بَحِيثٌ يَلْتَصِقُ بما يلامسه كالماء ويعتقدون أن الرطوبة حقيقتها هذا وهو باطل لأن الجسم كلما كان أرق كان أقل التصاقاً بما يلامسه وكلما كان أغلظ كان أشدّ وأكثر ملازمة فإن الماء اللطيف الجيد إذا غُمِسَ فيه الإصبع كان ما يلزم الإصبع منه أقل مما يلزم من الماء الغليظ أو الدهن أو العسل فلو كان الالتصاق بالغير لأجل الرطوبة لكان كل ما هو أشد رطوبة أشد التصاقاً وليس كذلك فثبت أن الالتصاق لازم للكثافة والغلظ. ولما بطل هذا الاعتبار بقي للرطوبة واليبوسة سهولة التشكل بشكل غيره مع سهولة تركه له ولللباس عسر قبول الأشكال الغريبة وعسر تركها. فإذا الرطوبة هي «الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب وسهل الترك له واليبوسة هي «الكيفية التي بها يعسر قبول الشكل الغريب وبها يعسر تركه» هذا ما قاله في الشفاء وهذا الرسم أولى مما قاله في الحدود من أن الرطوبة «كيفية انفعالية تقبل الحصر والتشكّل الغريب بسهولة ولا يحفظ ذلك بل يرجع إلى شكل نفسه واليبوسة كيفية انفعالية عسرة القبول للتشكّل» فإن في هذه العبارة خللاً من وجهين.

الأول أنه جعل الرطوبة قابلة للتشكّل وذلك محال فإن الرطوبة غير قابلة للتشكّل بل الجسم يقبل التشكل بسبب الرطوبة إلا أن يقال أراد به أن الجسم يكون سهل القبول للتشكّل بسبب تلك الكيفية وذلك هو الذي صرح به في كتاب «الشفاء».

الثاني أنه قال: كَيْفِيَّةٌ انفعالية قابلة للتشكّلات فالقابل للتشكّلات يدل على الانفعالية دلالة التضمّن فيجب حذفه فإذا حذفنا هذا القيّد وحملنا قوله

= وهي كيفية تقتضي صعوبة التشكل والتفرق والاتصال (التعريفات ص ١٤٨ و ٣٣١).
 أما الإيجي والرطوبة عنده سهولة الالتصاق والانفصال. واليبوسة هي عسر الالتصاق والانفصال أو هي عسر التشكل وتركه (ص ١٢٤ - ١٢٥).
 فظهر لك أن الكندي يعتبر في حد الرطوبة: الانحصار والاتحاد، وأن ابن سينا يعتبر الحصر والتشكيل، وكذلك الغزالي، والأمدي. أما الجرجاني فلا يذكر سوى، التشكل والتفرق والاتصال. وعند الإيجي العبرة في حدها: بالالتصاق والانفصال.

قابلة للتشكلات على أنها هي التي لأجلها يقبل الجسم التشكلات صار حدُّ الرطوبة هكذا الرطوبة هي الكيفية التي لأجلها يقبل الجسمُ التشكلات وهذا هو المذكور في الشفاء فهذا ما يتعلق بالرسم . ولقائل أن يقول: إنا فسرنا الرطب بما من شأنه أن يسهل التصاقه بغيره ويسهل انفصاله عنه والدليل عليه اتِّفاق الجُمهور على أن الرُّطب من حيث هو رطب إذا اختلط باليابس أفاده الاستمساك عن التشتت وذلك لا يمكن إلا بأن يلتصق بما يلامسه فإن الهواء لو اختلط بالتراب اليابس لا يفيد الاستمساك بل يفيد زيادة تشتت فعلنا أن الالتصاق بالمماس شرطٌ للرُّطوبة وأيضاً فلو فسرنا اليبوسة بالكيفية التي باعتبارها يعسرُ قبول الأشكال لم يبق بينها وبين الصلابة فرق فكان يجب أن تكون النار صلبة لكونها يابسة، وهذا باطل . فإن النار أطفُت العناصر وأكثرها رِقَّةً وأبعدُها عن الكثافة وإذا كان كذلك فالنار أقبل العناصر للأشكال الغريبة بسهولة فكان يجب أن تكون النار أرطب العناصر وذلك مما لا يقول به عاقل .

وقال بعضهم إنا إذا أوقدنا تنوراً شهراً أو شهرين فإن الهواء الذي في داخل التنور ينقلب أكثره ناراً فكان ينبغي أن يظهر في ذلك الهواء ممانعة لأن النار يابسة واليابس ممانع ولكننا إذا أدخلنا فيه جسماً لم نجد فيه ممانعة أصلاً بل ربما صار ذلك الهواء عند استحالته ناراً أطفه وأقبل للخرق فدل على بطلان ما قالوه .

فأما قول الشيخ لو كانت الرطوبة لأجل الالتصاق لكان الأكثر التصاقاً أكثر رطوبة: فجوابه أن كثرة الالتصاق أن عُنيت به سهولة الالتصاق فلا شك أن الشيء كلما كان أرطب كان أسهل التصاقاً بالغير، ولكن العسل ليس أسهل التصاقاً بغيره من الماء بل الماء أسهل وذلك محسوس . وأيضاً فالعسل أعسر انفصلاً وكل ما كان كذلك فإنه يكون أعسر اتصالاً فلا يلزم على هذا التقدير أن يكون العسل أرطب من الماء . وإن عُنيت بكثرة الالتصاق دَوام الالتصاق فنحن لا نُفسر الرطوبة بدوام الالتصاق حتى يلزمنا أن يكون الأدموم التصاقاً أرطب . وكيف نقول ذلك والأدموم التصاقاً لا بد وأن يكون أعسر التصاقاً؟ وذلك ضد ما جعلناه تفسيراً للرُّطوبة وهو سهولة الالتصاق . فالحاصل أن

المُحال الذي ذكروه إنما يلزم لو فسّرنا الرطوبة بدوام الالتصاق فأما إذا فسرناها بسهولة الالتصاق فلا يلزم ما قالوه .

فإن قيل لو كان الالتصاق معتبراً في حقيقة الرطوبة بأي اعتبار كان لزم أن يكون الأديم التصاقاً أرطب فنقول لئسنا نذهبُ إلى أن الرطوبة نفس الالتصاق وكيف والالتصاق عرض من باب الإضافة والرطوبة من باب الكَيْفِ، بل الرطوبة هي الكيفية التي باعتبارها يستعد الجسم للالتصاق بالغير وتلك الكيفية تلزمها لا محالة سهولة الانفصال المُنافي لصعوبة الانفصال وهذا كما أنهم لا يقولون إن الرطوبة هي الشكل نفسه حتى يكون الأثبت شكلاً وهو اليابس أرطب بل يقولون إن الرطوبة سهولة قبول الشكل فكذا هاهنا فإذا ما يكون عسير الانفصال يكون عسير الاتصال رطباً ونحن إذا جعلنا سهل الاتصال رطباً لا يلزمنا أن نجعل عسر الاتصال رطباً فظهر ضعف ما قالوه فثبت أن الرطوبة هي «الكيفية التي يستعدُّ الجسم باعتبارها لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه» .

وأما اليابس فلعل الأقرب في حقيقته أن يقال: إنا نرى من الأجسام ما تتفرق أجزاؤه وتنفرك بسهولة ثم هي على قسمين: منها ما تكون مركبة من أجزاء صغار لا يقوى الحس على إدراك كل واحدٍ منها مفرداً وكل واحد منها يكون صلباً ولا يكون سهل الانفراك ولكن البعض منها متصل ببعض بلحامات سهلة الانفراك ومنها ما يكون كل الجسم في طبيعة تلك اللحامات في سهولة الانفراك فالأول هو الهَش. والثاني هو اليابس واليبوسة هي «الكيفية التي يكونُ الجسمُ بها سريع التفرق عسير الاجتماع» فظهر الفرق بين اليبس والهشاشة والصلابة وهذا الكلام وجدته في مباحث ثابت بن قرة^(١).

(١) ثابت بن قرة: هو أبو الحسن ثابن بن قرة بن مروان بن ثابت بن كرايا بن إبراهيم . . . المترجم الشهير، والعالم بالعلوم المختلفة كالرياضيات والفلك والطب وغيرها. ولد بخران سنة ٢٢١ هـ وتوفي سنة ٢٨٨ . وكان صيرفياً صابئاً بخران . ثم نرح إلى كفرتوما فالتقى بمحمد بن موسى الخوارزمي، الرياضي الشهير وهو الذي صحبه إلى بغداد وقدمه للخليفة المعتضد فأدخله في جملة المنجمين . قال ابن أبي أصيبعة: وهو أصل ما تجدد للصابئة من =

الفصل السادس في إثبات الرطوبة واليبوسة

أعلم أنا إذا قلنا «الرطوبة ما لأجله يسهل للجسم قبول الأشكال» فذلك كلام مجازي لأن السهل والصعب من باب المضاف^(١) والرطوبة واليبوسة ليستا من باب المضاف بل التحقيق فيه أن الرطب هو الذي لا مانع له في طباعه عن قبول التشكلات الغريبة وعن رفضها واليابس هو الذي في طباعه مانع يمنع عن ذلك مع إمكانه وعلى هذا التقدير يشبه أن يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لأن الرطوبة صارت مفسرة بعدم المانع ويكون الإحساس بها ليس إلا أن لا يرى مانع ولا معاوق وباليبوسة أن يرى مانع والرطوبة وحدها لا تدل على وجود الجسم واليبوسة وحدها تدل على ذلك.

ومما يحقق ذلك أن الرطوبة إما أن تكون قابلة للأشكال^(٢) أو علة قابليتها فإن كان الأول لم تكن أمراً وجودياً لأن قابلية الشيء للشيء لو كانت زائدة على الذات لكانت قابلية تلك الذات لتلك القابلية زائدة عليها فيتسلسل وإن كانت الرطوبة علة لتلك القابلية فذلك مُحال لأن الجسم لذاته

= الرئاسة في مدينة السلام (بغداد) وبحضرة الخلفاء، ولم يكن من يماثله في صناعة الطب ولا في غيره من جميع أجزاء الفلسفة... ولثابت أرساد حسان للشمس تولاها ببغداد وجمعها في كتاب بين فيه مذهبه في حركة الشمس وما أدركه بالرصد في موضع أوجها ومقدار سنيها وكمية حركاتها، وصورة تعديلها وكان جيد النقل إلى العربي حسن العبارة، وكان قوي المعرفة باللغة السريانية وغيرها... .

وقد ترجم كتاب «المدخل إلى علم العدد» الذي وضعه نيقوماخس الجاراسيني إلى العربية... وله كتب مختلفة منها: في المخروط الكافي، والمسائل الهندسية وإبطاء الحركة في فلك البروج، في أشكال إقليدس، حساب الأهلة، تسهيل المجسطي، رسالة في الحصى المتولد في المشانة، وجع المفاصل والقرص، اجناس ما توزن به الأدوية، في الحصبة والجذري وغيرها... أنظر: الفهرست لابن النديم ص ٣٩٤، عيون الأنباء ١٩٣/٢ - ٢٠١، طبقات الأطباء والحكماء لابن جلدجل ص ٧٥، أخبار الحكماء للقفطي ص ٨٠ - ٨٥، وفيات الأعيان ١٢٤/١ - ١٢٦ شذرات الذهب ١٩٦/٢ - ١٩٨، معجم المؤلفين ١٠١/٣ - ١٠٢، تاريخ العلوم عند العرب للجر وصعبي. وغالب ص ١١٤ - ١٤٨.

(١) أي من باب الإضافة وهي مقولة من المقولات العشر غير مقولة الكيف.

(٢) في نسخة: قابلية الأشكال.

قابل لكل الأشكال ولذلك فإن القبول حاصل لليابس ولما كان قابلية الجسم للأشكال حكماً ثبت له لذاته استحالة أن يستدعي علة زائدة فثبت أن الرطوبة بهذا التفسير لا يمكن أن تكون أمراً وجودياً.

وأقول لو كانت الرطوبة على تفسيرهم كيفية وجودية فالأشبه أنها غير محسوسة لأن الهواء لا محالة رَطْبٌ بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكان يجب إذا كان هواء معتدل لا حَرٌّ فيه ولا بَرْدٌ وكان ساكناً لا حركة فيه أن يكون الامس يدرك رطوبته ولو كان كذلك لكان الهواء دائماً محسوساً ولو كان الهواء دائماً محسوساً لكان الجمهور لا يشكون في وجوده ولا يظنون هذا الفضاء الذي بين السماء والأرض خلاء صرفاً. ولما لم يكن كذلك علمنا أن الرطوبة على تفسيرهم غير محسوسة. فأما إذا عينا بها الكيفية التي يكون معها الجسم سهل الالتصاق فالأظهر أنها أمرٌ وُجُودِيٌّ وأنها من محسوسات وإن كان للبحث فيه مجال.

والشيخ مالٌ في فصل الأسطقسات إلى أنها غير محسوسة وذكر في كتاب «النفس» أنها من المحسوسات^(١) ولعله أراد بالرطوبة الغير المحسوسة الرطوبة بمعنى سهولة قبول الأشكال وبالرطوبة المحسوسة الرطوبة بمعنى سهولة الالتصاق وهي البلة.

(١) النص الذي عثرت عليه في الشفاء - قسم النفس - جاء هكذا: «أما الأمور التي تلمس، فإن المشهور من أمرها أنها: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والثقل والخفة. وأما الصلابة واللين والزوجة والهشاشة وغير ذلك فإنها تحس تبعاً لهذه المذكورة. فالحرارة والبرودة كل منهما يُحس بذاته لا لما يعرض في الآلة من الإنفعال بها. وأما الصلابة واللين واليبوسة والرطوبة فيظن أنها لا تحس لذاتها، بل يعرض للرطوبة أن تطيع لنفوذ ما ينفذ في جسمها، ويعرض لليبوسة أن تعصي فتجمع العضو الحاس وتعصره...» (ص ٥٩).

الفصل السابع فيما لأجله يقال للحرارة والبرودة أنهما كئيفيتان فاعلتان وللرطوبة واليبوسة أنهما كئيفيتان مُنفعلتان

لقائل أن يقول كما أن التأثير والتأثر حاصل بين الحار والبارد فكذلك هو حاصل بين الرطب واليابس فلماذا خصصتم إحدى الطبيعتين بالفعل والأخرى بالانفعال؟ فنقول لوجوه خمسة:

الأول أن الأضداد لا يجب أن تكون كلها متفاعلة لأن ثقل الثقيل لا يغير خفة الخفيف مع بقاء طبيعة الخفيف بل تغير خفة الخفيف تابع لتغير طبيعته فكذلك هنا الرطب إذا خالط اليابس فيله فأما أن يجعل اليابس رطباً فذلك لم يثبت بالبرهان وكذلك اليابس يخالط الرطب فينشفه. فأما أن يجعله يابساً فلم يثبت بالبرهان. وأما في الحرارة والبرودة فسنتقيم البرهان في علم الكون على أن الحار ينقلب بارداً من غير أن يخالطه البارد وكذلك البارد يصير حاراً من غير مخالطة الحار. فالحاصل أن تفاعل الحار والبارد ثبت بالبرهان وتفاعل الرطب واليابس لم يثبت بالبرهان. ولا شك أن البرد يفيد الكثيف واليبس والحر يفيد الترقيق والرطوبة. فإذا الحرارة والبرودة كل واحدة منهما فاعلة في الأخرى وهما فاعلتان للرطوبة واليبوسة وأما الرطوبة واليبوسة فليس لواحدة منهما فعل في الأخرى ولا لهما أيضاً تأثير في الحرارة والبرودة فلا جرم جعلوا الحرارة والبرودة^(١) فاعلتين والرطوبة واليبوسة منفعلتين.

والثاني وإن سلمنا أن بين الرطوبة واليبوسة تفاعلاً كما بين الحرارة والبرودة لكننا إذا عرفنا الحرارة فلا نعرفها بفعالها في ضدها لأنها لا نعقل فعالها فيضدها إلا بعد تعقل ضدها وإنما نعقل ضدها بفعالها فيها على هذا الفرض فحينئذ يتوقف كل واحد منهما على الآخر بل المعرف للحرارة لوازم فعلية وهي الصعود إلى فوق والجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات وكذلك البرودة إنما نعرفها بأفعال آخر. وأما الرطوبة واليبوسة فإنما يمكننا

(١) في الأصل: والبرودة.

تعريفهما بسهولة قبول الأشكال وعدم ذلك ، وهذه لوازم انفعالية فلما عرّفنا الحرارة والبرودة باللوازم الفعلية والرطوبة واليبوسة باللوازم الانفعالية لا جرم جعلنا إحدى الطبيعتين فاعلة والأخرى منفعة .

والثالث أن الكيفية لا تكون منفعة البتة بل المنفعلة هو الموضوع المستقل بنفسه والكيفية ليست كذلك بل الكيفية قد تكون علة لصيرورة الموضوع المستقل بنفسه مستعداً للإنفعال وقد تكون علة لصيرورته مستعداً نحو الفعل والرطوبة واليبوسة من القبيل الأول فلا جرم سميتهما بالانفعالية والحرارة والبرودة من القبيل الثاني فلا جرم سميتهما بالفعلية .

والرابع أنا إذا أضفنا الحرارة والبرودة إلى الرطوبة واليبوسة وجدناهما فاعلتين فيهما والرطوبة واليبوسة لا تفعلان فيهما إلا بالعرض مثل الخنق المنسوب إلى الرطوبة . وذلك إما بسبب أن الرطوبة تجمع الحار على شكل مضاد لطبيعته فحينئذ يبطل طبيعته وإما لأن الرطب الكثير لا ينفع عن الحار ولا يستحيل إلى المادة الصالحة لحفظ الحرارة فلا يتولد حار بعد حار فإذا انفصل الأول لم يعقبه الثاني كما يعرض عند كثرة دهن السراج .

والخامس أن اللمس يتأثر عن الحار والبارد ولا يتأثر عن الرطب واليابس وهذا إذا قلنا إنهما غير محسوسين .

الفصل الثامن في اللطافة والكثافة^(١)

قال في الطبيعيات : اللطافة تقع على معنيين : أحدهما رقة القوام . والثاني قبول الانقسام إلى أجزاء صغيرة جداً وللکثافة معنيان متقابلان لهما ويشبه أن يكون التخلخل متشابهاً لللطافة بالمعنى الأول إلا أن التخلخل يستدعي معنى زائداً على الرقة وإن كان تابعاً لها حتى تكون الرقة تدل عليه دلالة الملزوم على اللازم والتخلخل يدل عليها دلالة التضمن فإنه يفيد الرقة

(١) يُعرف سيف الدين الأمدي اللطافة بقوله : «وأما اللطافة فقد تُطلق بإزاء رقة القوام على قبول القصة إلى غاية الصغر في الجسم الآخر بالإشتراك» (المصطلح ص ٣٥٤) .

مع الزيادة في الكم حتى لو لم يوجد ذلك كان أولى بالمعنى اسم اللطافة والرقة ويقال التخلخل ويراد به تباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرج يشغلها ما هو أطف منها وهذا المعنى غير مشتغل به ها هنا .

ثم قال لكن اللطيف والمتخلخل غير نافع بالمعنى الأول في الفعل والانفعال إلا بالعرض وهما جاريان مجرى الثقل والخفة ويكادان يلازمانهما حتى أن كل ما هو أثقل فهو أغلظ وأشد تكاثفاً .

وقال في المقولات قد يقال تخلخل: انتفش كالصوف المنفوش ويقال إذا صار الجسم إلى قوام أقبل للتقطيع والتشكيل من غير انفصال يقع فيه ويقال تقبل المادة حجماً أكبر فالأول من الوضع والثاني من الكيف والثالث كم ذو إضافة أو إضافة في كم وللتكاثف معان ثلاثة مقابلة لها وقد يظن في الثاني والثالث أنهما واحد وذلك للغفلة فإن النار أشد تخلخلًا من الهواء بمعنى زيادة الحجم وليس أقبل منه للتشكيل والتقطيع إذ الهواء أرطب جداً والنار يابسة والهواء إذا استحال ناراً ازداد حجمه وازدادت رفته^(١) هذا ما قالوه في هذين الموضوعين وها هنا ثلاثة أبحاث .

الأول أنه حكم في الفصل الأول أن اللطيف والمتخلخل بالمعنى الأول غير نافع في الفعل والانفعال إلا بالعرض فالمعنى الأول هو الرقة التي فسرهما في المقولات بسهولة قبول التقطيع والتشكيل وذلك هو الذي فسر الرطوبة به فكأنه أخرج الرطوبة من الكيفيات النافعة في الفعل والانفعال مع أن مطلوبه في هذا الفصل من الطبيعيات إثبات ذلك وهو عجيب .

الثاني أنه حكم بكون الثقل والخفة لازمتين للكشافة واللطافة بهذا المعنى حتى إن كل ما كان أخف كان أطف بمعنى رقة القوام وقبول التقطيع

(١) في نسخة: وقلت رفته .

والتشكيل وهذا هو الرطب عنده فيلزم أن تكون النار أرطب الأجسام لأنها أخفها .

الثالث أنه حكم في الفصل الأول أن الرقة تدل على التخلخل دلالة الملزوم على اللازم والمُتخلخل يدل على اللطيف دلالة التضمن وهذا يناقض ما ذكره في المقولات من أن الرُّقّة قد توجد دون الزيادة في الحَجْم مثل النار إذا صارت هواء فإنه يزداد رقتة وينقص مقداره .

وبالجملة فالجمع بين ما قاله الشيخ في الموضوعين مُشكل . ولعل الأقرب إلى الحق أن يقال: سهولة قبول الأشكال هي الرقة واللطافة وأما سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الإنفصال فهي الرطوبة. والكثافة عبارة عن صعوبة قبول الأشكال. ولا شك في أن اللطافة غير نافعة في الفعل والانفعال إلا بالعرض من حيث لا تمنع من الاختلاط بالغير فأما الرطوبة بالمعنى الذي ذكرناه فهي نافعة لأنها تفيد الاجتماع عن التشتت .

الفصل التاسع في اللزوجة والهشاشة والبلبة والجفاف

أما اللزوجة^(١) فكيفية مزاجية غير بسيطة . وذلك لأن اللزج هو الذي يسهل تشكيله بأي شكل أريد ولكن يعسر تفريقه بل يمتد متصلاً فهو مؤلف من رطب ويابس شديدي الالتحام والامتزاج فإدعائه^(٢) من الرطب واستمساكه من اليابس فإنك إن أخذت تراباً وماء وجهدت في جمعهما بالدق والتخمير حتى يشتد امتزاجهما حدث لك جسم لزج .

والهش^(٣) ما يخالفه وهو الذي يصعب تشكيله ويسهل تفريقه وذلك

(١) قارن المبين للأمدي - ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب ص ٣٥٤ .

(٢) ادعائه . الدعن : سفع يضم إلى بعضه إلى بعض ويُرمَل بالشريط ويُبسط عليه التمر .

وأدعن الجمل إذا أطيل ركوبه حتى يهلك (لسان العرب ٢/١٣٨٥) .

(٣) الهش كما في رسالة الحدود لابن سينا «وهو جرم صلب سريع الإنفصال (المصطلح -

ص ٢٥٨) وعند الأمدي ما يقابل اللزج ص ٣٥٤ أما في اللغة فالهشاشة هي الارتياح

والخفة والنشاط والفعل (القاموس ٢/٣٠٥) .

لغلبة اليبس فيه وقلة الرطب مع ضعف المزاج.

وأما البلة والجفاف فاعلم أن هاهنا رطباً ومبتلاً ومنتقياً. فالرطب هو الذي صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة والمبتل هو الجسم الذي لا يقتضي صورته النوعية كيفية الرطوبة ولكن قارنه جسم بهذه الصفة. ثم المبتل قد يقال لما التصق الجسم الرطب بظاهره فقط وقد يقال أيضاً لما نفذ في عمقه وهذا القسم يقال له المنتقع.

الفصل العاشر في الثقل والخفة وأحكامهما وفيه ثلاث عشرة مسألة المسألة الأولى في حقيقة الميل

قال في الحدود^(١) «الاعتماد والميل كقيمتان يكون بهما الجسم مُدافعاً لما يمنعه عن الحركة إلى جهةٍ ما» أقول هذا تصريح بأن الميل علة المدافعة لا نفس المدافعة وستكلم في ذلك.

وأما الآن فلنبين أن هذه المدافعة مغايرة للحركة والقوة المحركة. أما مغايرته للحركة فلأن الزق المنفوخ إذا حُبس تحت الماء قسراً أحس القاسر منه بالميل الصاعد مع أن الحركة غير موجودة فالميل الصاعد غير الحركة

(١) رسالة الحدود - (المصطلح الفلسفي ص ٢٥٦). وعند الغزالي في معيار العلم: «... إلى جهته» (ص ٣٠٤).

وعند الجرجاني: «الميل هو كيفية بها يكون الجسم موافقاً لما يمنعه وحالة تعرض للجسم مغايرة للحركة تقتضيه الطبيعة بواسطتها لو لم يُعق عائق، وتعلم مغايرته لها بوجوده بدونها في الحجر المدفوع باليد، والزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء. وهو عند المتكلمين: الإعتداء» (ص ٣٠٦).

وقد اختلف فيه المتكلمون. فنفاه الأستاذ أبو إسحاق، وأثبت المعتزلة وكثير من أصحابنا كالقاضي بالضرورة ومنعه مكابرة للحس - كما يقول الإيجي - وهذا إنما يتم في نفس المدافعة... (المواقف ص ١٢٥).

ثم إن المعتزلة بعد أن اتفقوا على انقسام الإعتمادات إلى: لازم وهو الثقل والخفة، ومجتلب وهو ما عداهما... قد اختلفوا في أنها هل فيها تضاد؟ فقال الجبائي نعم، وقال ابنه لا تضاد للإعتمادات اللازمة مع المجتلب... الخ» (المرجع السابق ص ١٢٨ - ١٢٩) وانظر رأي الأشعري في «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري» ص ٢٤٦ و ٢٧٥ و ٢٧٦. وقد بحث الجويني في الشامل مسألة الاعتماد بالتفصيل فانظره. (ص ٤٩٠ - ٥٠٧).

وأيضاً فالثقل إذا سكنه المسكن في الجو كان ساكناً والميل الهابط فيه محسوس فالكلام الأول يفرق بين الميل الصاعد وبين الحركة والكلام الثاني يفرق بين الميل الهابط وبين الحركة. وأما الفرق بينه وبين الطبيعة فمن ثلاثة أوجه. أما أولاً فلأن المدافعة قد تكون نفسانية كما إذا اعتمد إنسان على إنسان بحيث لا يتحرك الواحد منهما فقد وجد الميل هناك دون الطبيعة. وأما ثانياً فلأن الجسم في حيزه الطبيعي تكون طبيعته باقية وتلك المدافعة غير حاصلة.

وأما ثالثاً فلأن المدافعة قابلة للأشد والأنقص والطبيعة غير قابلة لذلك.

المسألة الثانية في أن الميل هو نفس هذه المدافعة أو عِلَّتْهَا

ولمن أثبت أمراً وراء هذه المدافعة أن يحتج فيقول الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان حتى وقفت في الوسط لا شك أن كل واحد منهما فعل فيها فعلاً مُعَوِّقاً بفعل الآخر وليس ذلك هو نفس المدافعة فإنها غير موجودة أصلاً وليس أيضاً قوة الجاذب الآخر لأنه ان لم يفعل في المجدوب فعلاً لما صار مجرد قوته عائقاً لأن يفعل فيه غيره فعلاً فإذا قُدِّعَ كُلُّ واحدٍ منهما فيه فعلاً غير المدافعة. ثم لا شك أن الذي فعله كل واحد منهما لو خُلِّيَ عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة إلى جانبه. فثبت وجود شيء لو خلى عن المعاوقة لاقتضى الدفع إلى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لأنها تحرك إما إلى العلو وإما إلى السفلى والذي فعله المتجاذبان ليس كذلك فثبت أن لهذه المدافعة المحسوسة علة غير الطبيعة وغير القوة النفسانية.

المسألة الثالثة في تعريف الثقل والخفة

قال في الحدود^(١) «الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط

(١) أي في «رسالة الحدود» - أنظر المصطلح الفلسفي ص ٢٥٦ وكذا هما عند الغزالي (معيان العلم ص ٣٠٤).

وعند أبي البقاء في «الكليات»: «الثقل قوة يُحسُّ من محلها بواسطتها مدافعة هابطة كالحجر والمدور. والخفة قوة يحس من محلها بواسطتها مدافعة صاعدة كالنار والدخان...» (١٢٢/٢).

بالطَّبع . والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع ، أقول ما هنا
بحثان :

الأول أن المركز نُقطة والجِسم يستحيل حصوله بالكلية في النقطة
الواحدة لاستحالة حصول المنقسم الذاهب في الجهات في غير المنقسم
الغير الذاهب في الجهات ولما امتنع حصول الجسم في النقطة امتنع أن
يكون طالباً للحصول فيها والجواب أن معنى قولنا الثقيل يُطلب المركز أنه
طالب لأن ينطبق مركزُ ثِقَلِهِ على مَرَكز العالم لا أن يحصل هو بكلية فيه
فالجسم الثقيل إذا تحرك إلى مركز العالم حتى صار ملاقياً سطحه مركز العالم
فإنه لا يقف هناك بل يتحرك وينزل إلى أن ينطبق مركز ثقله على مركز العالم
وأعني بمركز الثقل النقطة التي يتعادل ما على جوانبها .

الثاني أن قوله قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع فقوله
بالطبع كالمكرر لأن قوله قوة طبيعية يعني عن ذلك والجواب أن قوله بالطبع
صفة للوسط فإن من الوسط ما هو بالطبع وسط وهو مركز الجسم الأول الفاعل
للجهات ومنه ما لا يكون كذلك وهو مراكز الكرات الخارجة المراكز فإن لكل
واحد منها وسطاً تكون حركته عليه ولكن ذلك الوسط لا يكون وسطاً بالطبع
بل بالنسبة إلى ذلك الجِرم المخصوص . والثقيل طالب لا لأيِّ وسط كان بل
للوسط الذي هو بالطبع وسط وهو مركز العالم فتبين أنه غير مكرر .

واعلم أن الثقل قد يُعنى به الطبيعة التي هي مبدأ الميل المحسوس
وقد يُعنى به نفس الميل فقوله قوة طبيعية يتناول قوة منسوبة إلى الطبيعة فهي
تكون مغايرة لها لا محالة فإذا هذا الرُّسم لا يتناول إلا الميل سواء قلنا الميل
هو نفس هذه المدافعة أو علتها .

المسألة الرابعة في أقسام الميل

الميل قد يكون انبعائه من طباع الجسم وقد يكون من تأثير غيره فيه
والمنبعث من طباع الجسم قد يكون ميلاً طبيعياً مثل المدافعة المحسوسة من
الزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسراً وقد يكون نفسانياً كما إذا اعتمد

الحيوان على شيء ودفعه والمنبعث من تأثير الغير يسمى قسرياً مثل المدافعة الموجودة في الحجر المرمى إلى فوق قسراً. فأما الميل الطبيعي فإنه توجه طبيعي نحو جهة والجهات الحقيقية اثنتان فالميل الطبيعي اثنان الثقل وهو الميل السافل والخفة وهو الميل الصاعد وأما الميل النفساني فقد يكون مستديراً وقد يكون مستقيماً وقد يختلف حاله بحسب اختلاف الحركات .

المسألة الخامسة

في أن الميل الطبيعي لا يوجد

عندما تكون الأجسام في أحيائها الطبيعية

هذا هو المنصوص عليه في «السماء والعالم» في «الشفاء» من غير حجة إقناعية فضلاً عن البرهانية . والذي يمكننا أن نقول في تصحيحه بناء على أن الميل عبارة عن المدافعة تلزمها الحركة لولا المانع فلو كان في الجسم الحاصل في حيزه الطبيعية مدافعة لوجب تحركه عنه لولا المانع وذلك محال فإذا تلك المدافعة غير موجودة .

فإن قيل لو وضعنا اليد تحت الحجر وجدنا منه مدافعةً ولا شك أن حال الحجر عند كون اليد تحته كحاله إذا لم تكن تحته فإذا المدافعة موجودة في الحجر الموضوع في حيزه الطبيعي . فنقول المدافعة إنما وجدت لأن الحجر خارج عن المركز ومتى كان كذلك كان طالباً للوصول إليه فكانت المدافعة فيه موجودة بالفعل .

فإن قالوا فالثقل يمتنع خلوه عن هذه المدافعة على ما ذكرتموه لاستحالة حصوله في حقيقة المركز بل يكون أبداً خارجاً عنه فتكون المدافعة بالفعل حاصلة فنقول قد بينا أن مَطْلُوب الثقل انطباق مركز ثقله على مركز العالم ثم ذلك الثقل لا يخلو إما أن يكون ذا أجزاء بالفعل أو لا يكون فإن كان ذا أجزاء كان لكل واحد منها حظ من الثقل لا محالة فيكون كل واحد من أجزائه طالباً للحالة المذكورة ولا يكون لواحد منها إلا جزء واحد فتكون المدافعة موجودة بالفعل فيما عدا ذلك الجزء وأما إن كان عديم الأجزاء فإذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم فذلك الجسم حينئذ يجب أن لا توجد فيه

المدافعة لأنها لو وُجدت لكانت إما في كل ذلك الجسم أو في أجزائه ومحال أن تكون في كله لأن كليته طالبة لتلك الحالة فيستحيل أن يوجد فيها طلب الخروج عنها ومحال أن تكون في أجزائه لأنها قد فرضناه عديم الجزء وإذا لم يكن له جزء فكيف يكون لجزئه ميل فثبت خلو ذلك الجسم عن الميل .

المسألة السادسة في أن الميل الطبيعي والقسري لا يجتمعان

قال الشيخ في الفصل الذي بين فيه أن بين كل حركتين سكوناً بالفعل : «ولا تُضغ إلى قول من يقول إن الميلين يجتمعان فكيف يمكن أن يكون شيء فيه بالفعل مدافعة إلى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها ولا يظن أن الحجر المرمى إلى فوق فيه ميل إلى أسفل البتة بل فيه مبدأ^(١) من شأنه أن يحدث ذلك الميل إذا زال العائق^(٢) .

أقول قوله كيف تُكون في الشيء مدافعة إلى جهة والتنحي عنها عند محاولته بيان امتناع اجتماع الميلين يدل على أن الميل عنده هو نفس هذه المدافعة لا أنه علتها إذ لو كان الميل عبارة عن علة المدافعة فمن الجائز أن يجتمعا ولكن لا يقتضيان المدافعتين كما لا منافاة بين الطبيعة والقوة الفاعلة للحركة القسرية .

وأقول قد جرى للشيخ كلام في موضع آخر من «الشفاء» يُوهم أنه يجوز الجمع بين الميلين فإنه قال في الفصل الذي يتكلم فيه في الحركة القسرية «السبب في الحركة القسرية قوة يستفيدها المتحرك من المحرك تثبت فيه مدة إلى أن تبطلها مُصاكَات كانت تتصل عليه مما يماسه وتخرق به فكلما ضعف بها قوى عليه الميل الطبيعي والمصاكة فمضى المرمى نحو جهة ميله الطبيعي»^(٣) فقوله قوى عليه الميل الطبيعي مُشعر بأن الميل الطبيعي موجود مع

(١) في الأصل : مبدء .

(٢) هذا النص بتمامه موجود في الشفاء - السماع الطبيعي - ص ٢٩٩ .

(٣) هذا الفصل هو الفصل الرابع عشر من الشفاء - السماع الطبيعي وفي الحركة القسرية وفي التي من تلقاء المتحرك . والكلام الذي نقله الرازي ليس من قول ابن سينا، إذ أن ابن سينا =

المَيْل القسري ولعله بني ذلك على أن الميل عبارة عن علة المدافعة وهي ممكنة الحصول مع الميل الغريب وبالجملة فيدعي أن المدافعة الطبيعية لا توجد مع المدافعة الغريبة وذلك قريب من الأوليات فإن الحجر الصاعد في الهواء ليس فيه مدافعة أصلاً نحو السفلى فإن من مسَّ الحجر الصاعد لا يحس منه بمدافعة نحو السفلى وإذا لم يكن كلامنا إلا في هذا الأمر المحسوس ونحن لا نحس به بل نحس بمضادّه ومنافيه وجب القطعُ بعَدَمِهِ .

فإن قيل أليس عندكم الميل موجوداً في آن الوصول وليس هناك مدافعة فإذا لا يلزم من عدم المدافعة عدم الميل فنقول بل المدافعة في ذلك الآن موجودة لأنه لو كان في ذلك الحيز جسم آخر يدفع به في ذلك الآن .

وَحُجَّةٌ من جَوَز اجتماع المَيْلين أنا نجد حال الحجرين المرميين من يد واحدة في مسافة واحدة بقوة واحدة مختلفة في السرعة والبُطء إذا اختلفا في العِظْم والصَّغَر وما ذلك إلا لأنَّ الميل المقاوم في الكبير أكثر وإن كان مغلوباً والجواب أن الطبيعة قُوَّة سارية في الأجسام فتقسم بانقسامها والتي في الجزء ما في الكل وهي معوقة للحركة القسرية فلا جرم كان الأثقل أبطأ .

المسألة السابعة في أنه هل يجوز اجتماع المَيْلين إلى جهة واحدة أحدهما طبيعي والآخر غريب؟

إن كان الجسم ذو الميل الطبيعي لا يعاوقه شيء مثل حركات الأفلاك عن ميولها وحركات العناصر لو قدرنا خلاء العالم كان ذلك مُحالاً لأن علة

= يذكر المذاهب التي في الحركة القسرية مع مفارقة المتحرك فيقول: «فمنهم من يرى أن السبب فيه رجوع الهواء المدفوع فيه إلى خلف المرمى والثامه هناك التثاماً بضغط أمامه . ومنهم من يقول إن الدافع يدفع الهواء والمرمى جميعاً لكن الهواء أقبل للدفع فيندفع أسرع، فيجذب معه الموضوع فيه . ومنهم من يرى أن السبب في ذلك قوة يستفيدها . . . وفي نص الرازي بعض الاختلافات: «ينحرف» بدلاً من «ينخرق»، ضعف بذلك» بدلاً من «ضعف بها» و«المصاكة فأبطلت القوة فمضى . . . وليست هذه الزيادة عند الرازي . ثم إن ابن سينا يرد القول الأول والثاني، ويأخذ بالثالث وهو الذي نسبه الرازي إليه ابتداءً .

الميل الطبيعي هي الطبيعة وإذا وجدت العلة غير ممنونة^(١) بالمنازع وجب أن يوجد أقصى الممكن من ذلك المعلول فحينئذ يكون ذلك الميل الطبيعي بالغاً إلى نهاية الشدة فيستحيل أن يحصل معه ميل غريب إلى تلك الجهة.

ولقائل أن يقول كل نوع من مراتب الأشد والآنقص مخالف لغيره بالنوع فيجوز أن تكون الطبيعة المخصوصة مقتضية أحد النوعين دون الثاني فلا تكون موجدة أقصى الممكن.

وأما إن كان الجسم معارضاً بما يدفعه مثل الحجر الهاوي فإن الهواء يقاومه ويقدر تلك المقاومة يحصل الفتور فلا يبعد أن يحصل مع الميل الطبيعي ميل آخر غريب وتكون الحركة عند تلك المقاومة أسرع مما يوجد عن الميل الطبيعي وحده وذلك كما إذا دفعنا الحجر إلى أسفل دفعاً شديداً فإن حركته ربما كانت أسرع مما إذا تحرك بطبيعته وحده.

المسألة الثامنة في بقاء الميّل عند الوصول إلى المطلوب

لما كان المحرك للجسم إلى تلك الجهة هو ذلك الميل والمدافعة ومحال أن يكون الموصل إليها غير المدافع إليها والموصل واجب الحصول عند وجود الوصول لامتناع انفكاك المعلول عن العلة فيلزم أن يكون الميل موجوداً عند وصول المتحرك إلى الجهة المطلوبة.

المسألة التاسعة في أنه مما يحدث دفعة

برهانه أنا بيّننا أن الميل لا بد من وجوده عند وصول الجسم إلى الجهة وهي أمر غير منقسم فإذا الميل لا بد من حصوله عند وصول الجسم إلى حد غير منقسم ووصول الجسم إلى حد غير منقسم إنما يكون في الآن فإذا لا بد من حصول الميل في الآن وذلك هو المطلوب

(١) «منه الله يَمْنِيه قُدْره أو ابتلاه واختبره، والمُنَى الموت وماناه جزاءه أو ألزمه وماطله وداراه وعاقبه في الركوب» (القاموس ٤/٣٩٤).

المسألة العاشرة في انحصار اشتداده وضعفه بين طرفين

أما قبول الميل للاشتداد والضعف فأمر لا شك فيه وكل تغير فمن شيء إلى شيء ولا بد أن يكون بينهما نوع تعاند فإن كان التعاند في الغاية فهما ضدان وإلا فهما متوسطان ومتى وجد المتوسط فلا بد من وجود الطرفين.

المسألة الحادية عشرة في سبب اشتداد الميل الطبيعي عند القرب من المطلوب وضعف الميل القسري عند الوصول إلى المطلوب

أما الأول فلأن الطبيعة إذا لم تكن ممنونة بالضد أوجدت الميل ولا يزال يزداد الميل ومعلوم أنه ليس تأثير الطبيعة وحدها كتأثيرها مع الميول التي تقويها وتعزدها. وأما الثاني فلتزايد ضعف الميل القسري عند الانتهاء إلى الغاية ولقائل أن يقول هذا يُبتنى على أن الشيء الواحد يقبل الشدة والضعف وأنه محال على سيأتي في الحركة.

المسألة الثانية عشرة في سبب اشتداد ميل القسري في الوسط

قيل سببه أن الحك إذا تكرر على المرمي تسخن أكثر فلا يزال يتسخن بالصك أكثر والقوة المستفادة تضعف إلا أن التلطيف المستفاد بالتسخين يكون متداركاً وموفياً على المعنى الذي يفوت بالضعف ما دام في القوة ثبات فإذا ترادف الصك على القوة واسترخت ضعف أيضاً الحك وبلغ مبلغاً لا يفي بتداركه تأثير الصك.

المسألة الثالثة عشرة في أنه ليس بين الثقيل والخفيف إنفعال

برهانه أن الثقل موجب بالذات حركة الجسم إلى المركز والخفة إيجابها بالذات حركة الجسم عن المركز وذلك يوجب تباعد كل واحد منهما عن الآخر والوصفان الموجبان تباعد الجسمين يستحيل أن يوجبا التفاعل الذي لا يحصل إلا بالمقاربة فهذه جملة ما أردنا ذكره من أحكام الثقل والخفة.

الفصل الحادي عشر فيما يظن أنه من الكيفيات الملموسة وليس منها

فمن ذلك الملاسة والخشونة وليستا من باب الكيف أصلاً فإن
الخشونة^(١) عبارة عن اختلاف وضع الأجزاء في ظاهر الجسم بأن يكون بعضها
ناتئاً وبعضها غائراً وهذا من باب الوضع. والملاسة^(٢) إستواء الأجزاء في
الوضع وأيضاً فإنه لا يُحس بهما إلا بواسطة المقادير والحركات والأشكال ومع
ذلك فإنهما لا تفعلان في الحس تأثيراً من جهة نفس الحالة العارضة لأجزائها
مطلقاً التي هي الوضع بل لأمر آخر وهو صلابة أو رخاوة أو حرارة أو برودة
فاذا هما خارجتان عن الكيف وعمما يكون محسوساً. ومن ذلك الصلابة^(٣)
واللين^(٤) فإنهما ليستا من هذا الباب لأن اللين له صفتان إحداهما الانغماز
الحاصل فيه وهو عبارة عن حركة حاصلة في سطحه مقارنة لحدوث شكل
التقعر فيه. والثانية شكل التقعر المقارن لحدوث تلك الحركة. فالأولى من
باب الحركة والثانية من باب الكيفيات المختصة بالكميات وليس اللين نفس
هذين الأمرين فإنهما مما يحسان بالبصر واللين غير محسوس بالبصر بل كونه

(١) حد الخشن عند ابن سينا: «وهو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء مختلفة الوضع» - رسالة
الحدود في المصطلح الفلسفي ص ٢٥٧. وكذلك عند الغزالي في «معيار العلم» ص ٣٠٤.
وفي «الكليات»: هي عدم استواء وضع الأجزاء بأن يكون بعضها أرفع وبعضها أخفض،
ص ٣٠٩/ج ٢.

(٢) الأملس عند ابن سينا «هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء متساوية الوضع» (المرجع نفسه
ص ٢٥٧) و«معيار العلم» ص ٣٠٤.

وبين الإيجي في المواقف أن «الملاسة عند المتكلمين استواء بعض الأجزاء والخشونة
عده. وعند الحكماء: كيفيتان قائمتان بالجسم وقيل بسطح الجسم» (المواقف ١٣١).

(٣) حد الصلْب في «رسالة الحدود» لابن سينا: «هو الجرم الذي لا يقبل دفع سطحه إلى داخله
إلا بعُسْر» (المصطلح ص ٢٥٧). وكذا «معيار العلم» ص ٣٠٤.

(٤) حد اللين عند ابن سينا «هو الجرم الذي يقبل دفع سطحه إلى داخله بسهولة» (المرجع السابق
ص ٢٥٧). وكذا «معيار العلم» ص ٣٠٤.

أما عند الإيجي فالصلابة كيفية بها ممانعة للغامز واللين عدم الصلابة عما من شأنه ذلك،
احترازاً عن الفلك فهو عدم ملكة لها، وقيل، بل كيفية بها يطبع الجسم للغامز فهو ضدها،
(المواقف ص ١٣١).

لِيناً عبارة عن كونه مستعداً لقبول ذلك الانغماز^(١) إستعداداً تاماً. وكذلك الصلب فيه أمران: أحدهما عدم الانغماز مع بقاء شَكْل ذلك السطح كما كان. والثاني المقاومة المحسوسة. أما عدم الانغماز فهو أمرٌ عَدْمِيٌّ وأما المقاومة المحسوسة فليست هي أيضاً نفس الصلاة فإن الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة وليست فيه صلابة فإن الهواء لم ينعقد ولم يصلب أصلاً وكذلك القول في الرياح بل الصلابة هي الاستعداد الطبيعي في ذلك الشيء نحو عدم الانفعال وظاهرٌ أن الاستعداد الشديد نحو عدم الانفعال غير محسوس فاللين والصلابة يجب أن لا تكونا محسوستين وليكن هذا آخر كلامنا في الكيفيات الملموسة فأما الأحوال الحاصلة من انفعالات الحار والبارد والرطب واليابس فسندكرها في الفن الذي نتكلم فيه في أمر الأجسام. ثم كان اللائق أن نُردِف هذا الباب بذكر الكيفيات المذوقة إلا أن الكلام فيها لما كان مختصراً أخرناه وأردفنا هذا بالكلام في الكيفيات المبصرة.

الباب الثالث في الكيفيات المبصرة وفيه تسعة فصول

الفصل الأول في إثبات الألوان^(٢)

من الناس من زَعَم أنه لا حَقِيقَة للون^(٣) بل البياض إنما يحصل بمخالطة الهواء الأجسام الشفافة المتصغرة جداً واحتج عليه بأن زبد الماء أبيض ولا سبب لبياضه إلا ذلك وكذلك الثلج أبيض لأنه أجزاء صغار جامدة شَفَافَة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء والبلور المسحوق والزجاج المسحوق لا يشفان بل يريان على لون^(٤) مع أن سُطُوحَهُما عند الاجتماع لم ينفعل بعضها

(١) من الغمز قال في القاموس: «غمزه بيده يغمزه شِبْهُ نَحْسَهُ وبالعين والجفن والحاجب: أشار وبالرُّجُل: سعى به شراً، أو داؤه أو عيُّه: ظهر، والدابة: مالت من رجلها، والكبش: غبطه. ١٩٢/٢٤٠.

(٢) قارن: الموافق للإيجي ص ١٣١ - ١٣٢.

(٣) في الأصل للون بثلاث لامات.

(٤) في نسخة: لَوْن البياض.

عن بعض حتى يقال حصل هناك لون وأيضاً الشفاف الكبير الحجم إذا عرّض فيه شتق رُئيَ ذلك الموضوع منه أبيض وكذلك اللخالخ والمناطق تبيضان لاحتقان الهواء فيهما مع الإشفاف الذي في طبعهما وأما السواد فإنما يتخيل لعدم غور الجسم وعمقه الضوء والإشفاف.

ومن هؤلاء من جعل الماء سبباً للسواد وقال شاهدنا أن الثياب إذا ابتلت مالت إلى السواد وأيضاً فلأن الماء يُخرج الهواء وليس إشفافه كإشفاف الهواء حتى ينفذ فيه الضوء إلى السطوح فلا جرم يبقى السطوح مظلمة وذلك هو السواد.

ومنهم من سلّم أن السواد لونٌ حقيقي ومنع ذلك في البياض وفرّق بينهما بأن السواد لا ينسلخ وأما الأبيض فهو قابل لكل الألوان والقابل للألوان كلها عارٍ عنها فالأبيض عار عن الألوان^(١).

واعلم أن الشيخ ذكر في فصل توابع المزاج من ثمانية الفن الرابع من الطبيعيات أنه لم يعلم أنه هل يحصل البياض بغير هذا الطريق المذكور أم لا؟ وأما في المقالة الثالثة من علم النفس^(٢) فقد قطع بوجود ذلك فقال: لا شك بأن اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون الأبيض ولكننا ندعي أن البياض قد يحدث من غير هذا الوجه أيضاً ويدل عليه أربعة أمور:

الأول أن البياض إذا سُلِق يصير بياضه الشفاف أبيض وليس يمكن أن يكون ذلك إلا أن النار أفادته تخلخلأ وأحدثت فيه هوائية لأنه يصير بعد الطبخ أثقل وذلك لمفارقتة الهوائية ولأن الهوائية لو دخلت فيه وببيضته لكان ذلك

(١) اللخالخ: لعلها جمع لخلخة وهي نوع من الطيوب. (أنظر لسان العرب لابن منظور ٤٠١٧/٥ ومحيط المحيط للبستاني ص ٨١٢).

والمناطق: لم أقف عليها. ولعل الرازي يقصد جمع نُطفة وهي معروفة.

(٢) ذكر ابن سينا هذه المذاهب الثلاثة في الشفاء - النفس ص ٩٥ - ٩٦،

(٣) نص ابن سينا كما في الشفاء - النفس :-

«ثم لسنا نمنع أن يكون للهواء تأثير في أمر التبييض، ولكن ليس على الوجه الذي يقولون، بل بإحداث المزاج المبيض، (ص ١٠٠).

موجباً للخثورة^(١) لا للانعقاد على ما ستعلم .

الثاني أن الدوّاء المسمى بلبن العذراء^(٢) يكون من خل طبخ فيه المردارسنج^(٣) حتى انحلّ فيه ثم يُصَفَى حتى يبقى الخل في غاية الإشفاف وإذا خلط بماء طُبِخ فيه القلي وصفي غاية التصفية حتى صار كأنه دَمْعَة فإنه إن وقع التقصير في شيء من ذلك لم يلتئم المزاج المطلوب . فكما يخلط هذا أن الماء أن ينعقد فيه المنحل الشفاف من المردارسنج ويبيض في غاية البياض كاللبن الرائب^(٤) يجفّ . وليس ذلك لأن شفافاً تفرق ودخل الهواء فيه فإن ذلك كان متفرقاً مُنحلاً في الخَل ولا لأن تلك الأجزاء المتفرقة تقاربت حتى انعكس بعضها إلى البعض فإن جِدَّة ماء القلي أولى بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على الوجه الذي قالوه .

الثالث أن الاتجاه من البياض إلى السواد من طُرُق ثلاثة : الأول الطريق السّاذج وهو أن يأخذ إلى الغبرة ثم إلى العُودية ثم إلى السوادية فكان من أول الأمر يأخذ من سواد ضعيف ولا يزال يشتد حتى ينتهي إلى الغاية . والثاني أن يأخذ إلى الحُمرة ثم إلى القتمة ثم إلى السوادية . والثالث أن يأخذ إلى الخضرة ثم إلى النيلية ثم إلى السوادية .

وهذه الطرق إنما يجوز اختلافها لاختلاف ما تتركب عنه الألوان فإن لم يكن إلا سواد وبياض وليس للبياض حقيقة إلا مخالطة الضوء بالأجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض إلا الأخذ في طريق واحد وهو ازدياد

(١) الخثورة من: «خثر اللبن خثراً وخثوراً وخشارة وخثورة وخثراناً» غَلَط . . (القاموس المحيط ١٨/٢).

(٢) لبن العذراء: «يؤخذ ماء القلي المصفى غاية التصفية ثم يخلط بالخل الذي طبخ فيه المرتك ويصفي . . . (المباحث المشرقية ٧٠٩/١).

(٣) المردارسنج أو المردارسنج كما في «المعتمد في الأدوية المفردة» لابن رسول الغساني «وهو المرتك، وهو يعمل من الرصاص ومنه ما يعمل من الفضة، . . . وهو دواء يجفف إلا أن تجفيفه قليل جداً وقوته قابضة ملينة مسكنة مبردة مغرية تملأ القروح لحمًا . . . وإذا طُلِيَ الرأس بالمرتك مع خل وزيت نفع من القمل . . . ص ٤٩٢ - ٤٩٣ .

(٤) في الأصل: الزائب. ويقال راب اللبن إذا خثر، ولبن رائب هو ما يُمخض ويُخرج زيده» (القاموس المحيط ٧٩/١).

الأجزاء الغير المشفة لا يقع الاختلاف فيه إلا بحسب النقص والاشتداد ولم يكن الطرق مختلفة .

الرابع وهو أن الضوء إذا انعكس من جسم أسود إلى الجسم الأخضر لم يصير المنعكس إليه أسود . فلو كانت الألوان المختلفة لأجل اختلاط الشفاف بغيره لكان يجب أن لا ينعكس من الأحمر والأخضر إلا البياض وأن لا ينعكس من الأجزاء السود شيء فكان يجب أن لا يصير المنعكس إليه احمر وأخضر .

وأما الذي تمسكوا به فلسنا نمنع من ذلك لكننا ندعي أن حصول البياض قد يكون على وجه آخر وهو الإستحالة^(١) .

وأيضاً فليس لنا أن نجزم بأن بياض الناظف لمخالطة الهواء وكذلك ابيضاض الجص ليس لما يفيد الطبخ من التخلخل وسهولة التفرق وإلا لكان السحق والتصويل^(٢) يفعلان فعل الطبخ في الجص والنورة بل السبب فيه أن الطبخ يفيد مزاجاً يوجب ذلك الابيضاض .

وقولهم الأسود غير قابل للبياض إن عنوا به على سبيل الاستحالة كذبهم الشباب والشيب وإن عنوا به على سبيل الصب فيحمل أن يكون ذلك لأن الصبغ المسود لا بد وأن يكون فيه قوة قابضة فيخالطه وينفذ فيه . والمبيضات غير نافذة فلذلك لا يمكنها النفوذ في الأسود على أن أصحاب الإكسير يبيضون نحاساً كثيراً برصاص مكلس وزرنخ مصعد وذلك يُبطل ما قالوه .

الفصل الثاني في أن النور ليس من الأجسام^(٣)

زعم بعضهم أن النور أجسام صغار تنفصل عن المضيء وتتصل

(١) الاستحالة عند الأمدي عبارة عن استبدال حال الشيء إما في ذاته، أو صفة من صفاته، لا دفعة وبل يسيراً يسيراً - المبين . . ضمن المصطلح الفلسفي ص ٣٥٥ . وعند الجرجاني، «حركة في الكيف، كتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية» (التعريفات ص ٣٢) .

(٢) قارنه بالفصل الثاني من المقالة الثالثة «في الإبصار» من الشفاء - قسم النفس . وهو «في =

بالمستضيء وذلك باطل من وجوه أربعة :

الأول أن كونها أنواراً إما أن يكون عين كونها أجساماً وإما أن يكون مغايراً لها، والأول باطل لأن المفهوم من النورية مغاير للمفهوم من الجسمية ولذلك يُعقل جِسْمٌ مُظْلَمٌ ولا يُعقل نورٌ مظلم وإما أن يقال بأنها أجسام حاملة لتلك الكيفية تنفصل عن المُضيء وتتصل بالمُستضيء فهذا أيضاً باطل، لأن تلك الأجسام الموصوفة بتلك الكيفيات إما أن تكون محسوسة وإما أن لا تكون محسوسة، فإن لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوساً. وإن كانت محسوسة كانت ساترةً لما تحتها ويجب أنها كلما ازدادت اجتماعاً ازدادت سترًا، لكن الأمر بالعكس فإن الضوء كلما ازداد اجتماعاً ازداد إظهاراً.

الثاني أن الشعاع لو كان جسماً لكان حركته بالطبع إلى جهة واحدة لكن النور مما يقع على كُلِّ جسم في كل جهة.

الثالث أن النور إذا دخل من الكوة ثم سدّذناها دفعة فتلك الأجزاء النورانية إما أن تبقى أو لا تبقى. فإن بقيت فإما أن تبقى في البيت أو تخرج فإن قيل إنها خرجت عن الكوة قبل أن سدّذناها فهو محال وإن قيل بأنها عُدمت فهو أيضاً باطل. فكيف يمكن أن يحكم بأن جسماً لما تحلّل بين جسمين عدم أحدهما؟ فإذا هي باقية في البيت ولا شك في زوال نوريتها عنها وهذا هو الذي قلنا من أن مقابلة المُستنير سبب لحدوث تلك الكيفية وإذا ثبت ذلك في بعض الأجسام فكذلك في الكل.

الرابع أن الشمس إذا طلعت من الأفق يستنير وجه^(١) الأرض كله دفعة ومن البعيد أن تنتقل تلك الأجزاء من الفلك الرابع إلى وجه الأرض في تلك اللحظة اللطيفة لا سيما والخرق على الفلك محال.

واحتج المخالف بأن الشعاع يتحرك وكل متحرك جسم فالشعاع جسم.

= مذاهب وشكوك في أمر النور والشعاع. وفي أن النور ليس بجسم بل هو كيفية تحدث فيه، (ص ٨٣ - ٨٧). وانظر أيضاً المواقف للإيجي ص ١٣٣ - ١٣٤.

(١) في الأصل: «وجهه» ولا يستقيم بها المعنى.

بيان الصغرى من ثلاثة أوجه: أما أولاً فلأن الشعاع مُنحدرٍ من عند الشمس أو النار والمنحدر مُتحرك. وأما ثانياً فلأنه يتحرك بحركة المُضيء. وأما ثالثاً فلأن الشعاع قد ينعكس عما يلقاه إلى غيره والانعكاس حركة.

والجواب أن قولهم الشعاع منحدر عند الشمس فهو باطل وإلا لرأيناه في وسط المسافة بل الشعاع يحدث في مقابل القابل دفعة ولما كان حدوثه من شيء عالٍ يوهم أنه ينزل. وقولهم الشعاع ينتقل فنقول إن الظل ينتقل مع أنه ليس بجسم بل الحق ما قلناه من أنه «كيفية حادثة في المقابل» وعند زوال المحاذاة عنه إلى قابل آخر يبطل النور عنه ويحدث في ذلك الآخر وكذلك القول في الانعكاس فإن التوسط شرط لأن يحدث الشعاع من المضيء في ذلك الجسم.

الفصل الثالث في حقيقة النور^(١)

المعترفون بأنه كيفية اختلفوا فمنهم من زعم أنه عبارة عن ظهور اللون فقط وزعموا أن الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بين الأمرين هو الظل وتختلف مراتبه بحسب مراتب القرب والبعد عن الطرفين فإذا أُلِفَ الجسمُ مرتبةً من مراتب الخفاء ثم شاهد فيما بين ذلك ما هو أكثر ظهوراً من الأول ظن هناك بريقاً وشعاعاً وليس الأمر كذلك بل ذلك بسبب ضعف الحس.

والدليلُ عليه أن ظهور الأشياء اللامعة بالليل أقل من ظهور السراج وظهور السراج أقل من ظهور القمر وهو أقل ظهوراً من الشمس. فالحس إذا صار ضعيفاً في الظلمة وكان لتلك اللوامع قدر من الظهور ليس لغيرها ظن ذلك الظهور كيفية زائدة. ثم إذا تقوى البصر بنور السراج ونظر إلى تلك الأشياء لم يرَ لها لمعاناً لزوال ضعف الحس وكذلك لمعانُ السراج يذهب عند ضوء

(١) قارن: الشفاء - المرجع السابق - ص ٨٦ والفصل الثالث من المقالة الثالثة «في تمام مناقضة المذاهب المبطلّة لأن يكون النور شيئاً غير اللون الظاهر وكلام في الشفاف واللامع» (ص ٨٨ - ٩٤).

القمر ولمعان ضوء القمر يذهب عند النور الذي يكون في البيوت المستنيرة نهاراً عن الشمس ومع ذلك فالناس يرون لظهور القمر لمعاناً ولا يروْنَ للنور الذي يكون في البيوت المستنيرة لمعاناً والسبب فيه ما ذكرناه .

ولا يقال نحن ندرك التفرقة بين اللون المستنير وبين اللون المظلم فإننا نقول ذلك بسبب أن أحدهما خفي والآخر ظاهر لا بسبب كيفية أخرى .

ثم من هؤلاء من بالغ حتى قال ضوء الشمس ليس إلا الظهور التام للونها ولذلك تبهر البصر فحينئذ يخفي اللون لعجز البصر لا لخفائه في نفسه كما أنا نحس في الليل بلمعان اللوامع ولا نحس بألوانها لأن الحس لضعفه في الليل يبهره ظهور تلك الألوان فلا جرم لا نحس بها ثم إذا تقوى النهار بنور الشمس لم يصر مغلوباً بالظهور تلك الألوان فلا جرم نحس بها .

هذا تقرير مذهبهم . ونحن نقول لسنا ننكر أن يكون لما قالوه تأثير في اختلاف أحوال الإدراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف حال الحس في قوته وضعفه ولكن ندعي مع ذلك أن الضوء كيفية وجودية زائدة على ذات اللون وبدل عليه أمور خمسة :

الأول أن ظهور اللون إشارة إلى تجدد أمر فذلك الأمر إما أن يكون هو اللون أو صفة غير نسبية أو صفة نسبية ، والأول باطل لأنه لا يخلو إما أن يجعل النور عبارة عن تجدد اللون أو عن اللون المتجدد والأول يقتضي أن لا يكون الشيء مستنيراً إلا في آن تجددِهِ والثاني يوجب أن يكون الضوء هو نفس اللون فلا يبقى لقولهم الضوء هو ظهور اللون معنى وإن جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور فذلك نزاع لفظي وإن زعموا أن ذلك الظهور تجدد حالة نسبية فهذا باطل لأن الضوء أمر غير نسبي ولا يمكن تفسيره بالحالة النسبية .

الثاني أن البياض قد يكون مضيئاً ومُشرقاً وكذلك السواد فإذا الضوء ثابتٌ لهما جميعاً فلو كان كون كل واحد منهما مضيئاً نفس ذاته لزم أن يكون الضوء بعضه بعينه مضاداً للبعض وذلك محال فإن الضوء لا تقابله إلا الظلمة .

الثالث أن اللون يوجد من غير الضوء فإن السواد قد لا يكون مضيئاً وكذلك سائر الألوان وكذلك الضوء قد يوجد بدون اللون مثل الماء والبلور إذا كانا في ظلمة ووقع الضوء عليهما فإنه حينئذ يُرى ضوءهما فذلك ضوء وليس بلون وإذا وجد كل واحد منهما دون الآخر فلا بُد من التغير.

الرابع وهو أنا نفرض الكلام في بعض الألوان المتوسطة بين السواد والبياض وليكن ذلك هو الحُمْرة فنقول لا يخلو إما أن يسلموا أن لها حقيقة مخصوصة أو يزعموا أنها عبارة عن اختلاط ظهورات بياضية بخفاءات سوادية فإن ذهبوا إلى هذا الثاني فنقول: الجسم الأحمر إذا انعكس عنه الضوء إلى جسم آخر صار ذلك الجسم أحمر فلا يخلو إما أن ينعكس الظهور عن الأجزاء الظاهرة والخفاء عن الأجزاء الخفية وإما أن ينعكس الظهور عن الأجزاء الظاهرة، ولا ينعكس الخفاء عن الخفية. والأول باطل لأن الأجزاء الخفية لا تفيد الخفاء للمقابل لأن الخفاء لو كان خالصاً لم يؤثر في المقابل والثاني باطل لأن الأجزاء الظاهرة لو فعلت إظهار ما يقابلها والإظهار هو التبييض فكان يجب أن يزيد ابيضاض المنعكس إليه لا أن يحمر. وأما إن اعترفوا بكون الحمرة لوناً حقيقياً في نفسه وزعموا أنها إذا ظهرت فعلت فيما يقابلها مثل نفسها فنقول إنها إذا كانت قليلة الظهور أفادت للمقابل مجرد الضوء ولا تخفي لون المقابل فإذا قويت في الظهور أخفت لون المقابل فلو لم يكن هناك إلا اللون وحده لكان يفعل عند الضعف لوناً ضعيفاً مثل نفسه وعند اشتداده يفعل لوناً قوياً مثل نفسه وليس كذلك فإنه يفيد أولاً ظهور لون المقابل إظهاراً شديداً ثم إذا صار أقوى أخذ في إبطال لَوْنِ المقابل أو إخفائه ويفيد لوناً آخر مثل نفسه فيكون أحد الفعلين لا محالة عن شيء غير ما عنه الآخر فيكون مصدر الإضاءة هو الضوء الذي لو كان الجسم لا لون له وله ضوء لكان يفعل ذلك مثل البلورة المضيئة والفعل الآخر يكون من لونه إذا اشتد ظهوره بسبب هذا الضوء حتى صار متعدياً إلى المقابل.

الخامس أن المضيء الملون تارة ينعكس منه الضوء وحده إلى غيره وتارة ينعكس منه الضوء واللون وذلك إذا كان قوياً فيهما جميعاً حتى يحمر

المنعكس إليه فلو كان الضوء ظهور اللون استحال أن يفيد لغيره بريقاً ساذجاً.

فإن قيل هذا البريق عبارة عن إظهار لون ذلك المقابل فنقول فلماذا إذا اشتد لون الجسم المنعكس منه وضوؤه أخفى لون المنعكس إليه وأبطله وأعطاه لون نفسه؟.

الفصل الرابع في الفرق بين النور والضوء والشعاع والبريق^(١)

أعلم أن الأجسام الملونة إذا صارت ظاهرة بالفعل مستتيرة فإن ذلك الظهور إما كيفية ثابتة فيها منبسطة عليها من غير أن يقال إنها سواد أو بياض أو صفرة أو حمرة وإما لمعان وهو الذي يترقق على الأجسام ويستتير لونها وكأنه شيء يفيض منها وكل واحد من القسمين إما أن يكون له من ذاته أو من غيره. فالظهور الذي للشيء من ذاته كما للشمس والنار يسمى «ضوءاً». والظهور الذي للشيء من غيره يسمى «نوراً». والترقق الذي للشيء من ذاته كما للشمس يسمى «شعاعاً». والذي يكون للشيء من غيره كما للمرآة يسمى «بريقاً».

الفصل الخامس في حدّ الضوء

حدّه أنه «كيفية هي كمال بذاتها للشفاف من حيث هو شفاف» والأولى أن يقال: إنه الكيفية التي لا يتوقّف الإبصارُ بها على الإبصار بشيء آخر» وذلك

(١) قارن: الشفاء - النفس، الفصل الأول من المقالة الثالثة: «في الضوء والشفيف واللون». ويكاد يكون كلام الرازي هو كلام ابن سينا نفسه.

ويقول أرسطو في كتابه «في النفس»: أن الضوء: شيء ذو صفاء وهذا الصفاء في الجملة شيء منظور إليه لا بذاته، وإنما يُنظر إليه بسبب لون غريب داخل عليه... الخ (ص ٤٥ - بتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي).

كما يقول الإيجي في المواقف (ص ١٣٥):

القائم بالمضيء لذاته هو: الضوء، كما في الشمس وبالمضيء لغيره: نور كما في القمر ووجه الأرض. قال تعالى: ﴿هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً﴾ غير أن ابن سينا يسمي الذي للشيء من ذاته - ضوءاً والمستفاد نوراً (المرجع السابق ٧٩).

لأن الشيء إما أن لا يتوقف صحة كونه مرئياً على اعتبار الغير، أو يتوقف، والذي لا يتوقف هو الضوء والذي يتوقف هو اللون. فإنه لا يصح رؤيته إلا بعد صيرورته مستتيراً وكل ما يصح رؤيه فإنه يَمْنَعُ عن رؤية ما وراءه لأن العين إذا أبصرت في جهة شيئاً استحال أن تُبصر في تلك اللحظة في تلك الجهة شيئاً آخر ولما كان إبصارها للمتوسط يجب أن يقع أولاً لا جرم صار ذلك مانعاً من إبصارها ما وراءه. فثبت أن اللون يمنع من إبصار ما وراءه والضوء أيضاً كذلك بدليل وقوع الظل من المصباح وذلك لأجل أن أحدهما يمنع أن يفعل الثاني في المقابل وكذلك الإنسان لا يرى ما يتوسط بينه وبين ذلك الشيء فظهر مما قلنا إن الشفاف يجب أن لا يكون مبصراً.

الفصل السادس في أن اللون إنما يحدث بالفعل عند حصول الضوء

الألوان غيره موجودة بالفعل في الأجسام حال كونها مظلمة^(١). والدليل عليه أنا لا نراها في الظلمة. فإما أن يكون ذلك لأجل عَدَمِها أو لأجل أن الهواء المظلم عائق عن الإبصار. والثاني باطل فإن الهواء نفسه غير مظلم وهو غير مانع من الإبصار فإنك إذا كنت في غار وفيه هواء كله على الصفة التي تظنها أنت مظلماً فإذا صار المرئي مستتيراً رأيتَه ولا يمنعك الهواء الواقف بينك وبينه فثبت أنه ليس في ذلك الهواء ما يمنع من الإبصار.

ولقائل أن يقول: لا شك أن اللون له ماهية في نفسه وأنه يصلح أن يكون مرئياً فلم لا يجوز أن يكون المتوقف على وجود الضوء هو هذا الحكم: وهو صحة كونه مرئياً لا حصول تلك الماهية. فإن قيل اللون هو الكيفية التي

(١) قارن بابن سينا - الشفاء - النفس - ص ٨١ و ٨٨ - ٨٩، والمواقف للإيجي ص ١٣٢ - ١٣٣. وينقل فيه الإيجي عن ابن الهيثم قوله: إنا نرى الألوان تضعف بحسب ضعف الضوء. فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون، فإذا انتفى طبقات الأضواء انتفى طبقات الألوان، - قال: - وهذا يوجب أن الألوان تنتفي في الظلمة ويحدث منه انتفاء اللون مطلقاً. . وأنت تعرف أن مذهب أهل الحق أن الرؤية أمر يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما. . . .

وانظر أيضاً: تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر لكamal الدين الفارسي ١/٢٢٤ - ٢٢٥.

يمكن رؤيتها فالأمر الموجود في الظلمة إذا لم يمكن رؤيته لم يكن لونا نعم الجسم عندما يكون مظلماً له استعداد أن يحصل له اللون المعين عند صيرورته مضيئاً فنقول استعداد الجسم لأن يكون له لون معين أمر ووجود ذلك اللون أمر آخر وكون ذلك اللون بحيث يصح أن يرى أمر ثالث فلم لا يجوز أن يكون المتوقف على وجود الضوء هذا الحكم لا أصل وجود اللون فثبت أن الذي عول عليه الشيخ في مخالفة هذا المشهور ليس بقوي .

ويتفرع على هذه مسألة أخرى وهي أن المشهور أن الألوان إنما توجد في سطوح الأجسام وأما أعماقها فليست الألوان موجوة فيها بالفعل لأن وجود اللون بالفعل مشروط بحصول الضوء . بالفعل فلما لم تكن أعماق الجسم مضيئة بالفعل لم تكن ملونة بالفعل . ونحن لما تشككنا في قولهم إن وجود اللون بالفعل موقوف على كون اللون مضيئاً لا جرم توقفنا في هذا الفرع أيضاً بل الأقرب أن كَوْن الشيء مُلَوْناً بالفعل لا يتوقف على كونه مضيئاً بالفعل . لأن قابلية الجسم للضوء موقوفة على كونه ملوناً بالفعل ولذلك فإن الشفاف لا يكون قابلاً للضوء والنور بالفعل فإذا كانت قابلية الجسم للضوء موقوفة على وجود اللون . فلو توقف وجود اللون بالفعل على وجود الضوء بالفعل لزم الدور .

الفصل السابع في تعدد الألوان المتوسطة

لَمَا عرفت أن السَّواد والبياض^(١) كفتان حقيقتان وان الضوء كيفية حقيقية زائدة عليهما فنقول البياض والسواد إذا اختلط أحدهما بالآخر حصلت

(١) «الألوان الأولية عند ابن سينا كما هي عند أرسطو اثنان: هما الأبيض والأسود، أما أفلاطون فقد قال بأربعة ألوان أولية هي الأبيض والأسود واللامع - أو الناصع، والأحمر، وقال ابناد قليس وديموقريطس بأربعة ألوان أولية: هي الأبيض والأسود والأحمر والأخضر . .» (الإدراك الحسي عند ابن سينا - للدكتور نجاتي ص ١١٤) .

ومن الألوان الأصلية تتركب الألوان الأخرى كما ذكر الرازي وكما ذكر قبله ابن سينا في الشفاء ص ٩٩ .

ويعلق على ذلك الإيجي بقوله: «والحق أن ذلك يحدث كفتيات في الحس، وأما أن كل كيفية فهو من هذا القبيل لشيء لا سبيل إلى الجزم به!» (ص ١٣٢) .

الغبرة، وإن خالط السواد ضوءاً وكان مثل الغمامة التي يشرق عليها الشمس ومثل الدخان الأسود الذي يخالطه النار فإن كان السواد غالباً حصلت الحمرة وإن اشتدت الغلبة حصلت القتمة. وأما إن غلب الضوء حصلت الصفرة ثم إن الصفرة إن خالطها سواد مشرق حصلت الخضرة ثم إن الخضرة إن انضم إليها سواد آخر حصلت الكراثية الشديدة وإن انضم إليها بياض حصلت الزنجارية ثم الكراثية إن خالطها سواد وقليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية إن اختلط بها حمرة حصلت أرجوانية وعلى هذا فقس.

الفصل الثامن في أن الظلمة أمر عديم^(١)

لأننا إذا غمضنا العين كان حالنا كما إذا فتحناها في الظلمة فكما أنا عند التغميض لا ندرك شيئاً فكذلك إذا فتحناها في الظلمة وجب أن لا ندرك كيفية من الجسم المظلم ولأننا لو قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياض صفة أخرى إليه لم يكن حاله إلا هذه الظلمة ومتى كان كذلك لم تكن الظلمة أمراً وجودياً.

الفصل التاسع في أنه هل يتوقف أبصار بعض الأجسام على الظلمة أم لا؟

قيل إن الجسم إما أن يرى بكيفية في غيره أو بكيفية فيه، فالأول هو

(١) يقول أرسطو في كتابه «في النفس»:

«وقد يظن أن الضوء ضد الظلمة وأن الظلمة عدم جدة الضوء من الصقيل ولا محالة أن حضوره هو الضوء. ولم يحسن ابنا دقليس ولا غيره ممن زعم أن الضوء يصير بين الأرض والهواء، فيذهب ذلك علينا ويخفي. وهذا القول يخالف العيان ويخالف معنى الحق لأنه لو كانت المسافة صغيرة جاز أن يخفي، فأما مسافة بعدها ما بين المشرق إلى المغرب فليست بصغيرة... الخ» ص ٤٦.

غير أن ابن سينا يذكر في الشفاء أن «الظلمة عدم الضوء فيما من شأنه أن يستنير وهو الشيء الذي قد يرى، لأن النور مرئي وما يكون فيه النور مرئي. والشاف لا يرى البتة فالظلمة هي في محل الاستتار وكلاهما أعني المحلين جسم لا يشف... ولم يكن ما يظن أن هناك ألواناً ولكنها مستورة بشيء، فإن الهواء لا يستر وإن كان على الصفة التي يرى مظلماً إذا كانت الألوان بالفعل... الخ» ص ٨١ وانظر أيضاً (المواقف ص ١٣٣).

الشفاف والثاني لا يخلو إما أن يكون إبصاره متوقفاً على شرط أو لا يكون. فإن كان متوقفاً كان مرثياً لذاته فهو المضيء وإن كانت صيرورته مرثياً يتوقف على شرط آخر فذلك الشرط قد يكون ضوءاً كما في الألوان وقد يكون ظلمة كما في الأشياء التي تلمع بالليل.

وقال الشيخ: لا يمكن أن تكون الظلمة شرطاً لصيرورة اللوامع مبصرة^(١) وذلك لأن المضيء يرى سواء كان الرائي في الظلمة أو في الضوء كالنار يراها الإنسان سواء كان في الضوء أو في الظلمة وأما الشمس فإنما لا يمكننا أن نراها في الظلمة لأنها متى طلعت لم تبق الظلمة وأما الكواكب واللوامع فإنما ترى في الظلمة دون النهار لأن ضوء الشمس غالب على ضوئها وإذا انفعل الحس عن الضوء القوي لا جرم لا ينفعل عن الضعيف. وأما في الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوئها فلا جرم ترى وبالجملة فصيرورتها مرثية ليس لتوقف ذلك على الظلمة بل لأن الحس في الليل لما لم ينفعل عن المحسوس القوي أمكنه إدراك الضعيف وبالنهار صار بالعكس من ذلك وهذا كما أن الهباء الذي في الجو من جنس ما يمكن أن يرى في الضوء ومع ذلك لا يرى لأن بصر الإنسان إذا كان مغلوباً بضوء الشمس وهو محسوس قوي لا جرم لا يقدر على إدراكها فأما عندما يكون في البيت ولم يصير منفعلاً عن الضوء القوي لا جرم يمكنه إدراكها فظهر أن الظلمة ليست شرطاً في هذا الباب.

(١) راجع الشفاء - النفس - ص ٩١ - ٩٢، وتنقيح المناظر للفارسي - بتحقيق مصطفى حجازي ص ٢٢٩ - ٢٣١.

الباب الرابع في الكيفيات المسموعة وفيه ستة فصول

الفصل الأول في سبب الصوت

سببه القريب تموج الهواء^(١) ولا نعني بالتموج حركة انتقال من هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الماء فإنه يحدث بالتداول بصدم بعد صدم مع سُكون قبل سُكون. وسبب التموج إما إمساس عنيف وهو القَرع أو تفريق عنيف وهو القَلع، وإنما اعتبرنا العنيف فيهما لأنك لو قرعت جسماً ليناً كالصوف بقَرع لين جداً لم تحس صوتاً ولو شققت شيئاً سيراً يسيراً وكان الشيء المشقوق لا صلابة فيه لم يكن للقَلع صوت. ثم من المعلوم أن تموج الهواء لازم من كِلا السببين لأن القارِع للهواء يحوجه إلى أن يتقلب من المسافة التي يسلكها القارِع إلى جنبتيها بعنف شديد وكذلك القالِع. ثم في

(١) يقول ابن سينا في المرجع السابق:

«إن الصوت ليس أمراً قائم الذات موجوداً ثابت الوجود يجوز فيه ما يجوز في البياض والسواد والشكل من أحكام الثبات على أن يصح فرضه ممتد الوجود، وأنه مثلاً لم يكن له مبدأ وجود زماني كما يصح هذا الفرض في غيره، بل الصوت بين واضح من أمره أنه: أمر يحدث وأنه ليس يحدث إلا عن قرع...» فيجب أن يتعرف هل الصوت هو نفس القلع أو القرع، أو هو حركة موجبة تعرض للهواء من ذلك أو شيء ثالث يتولد من ذلك أو يقارنه...»

ويذهب ابن سينا إلى إبطال الرأيين الأول والثاني، ويصحح الرأي الثالث... (ص ٧٠ - ٧١) تماماً كما فعل الرازي.

قارن أيضاً: في النفس لأرسطو ص ٤٩ - ٥٠ والمواقف للإيجي ص ١٣٥ - ١٣٦.

الأميرين جميعاً يلزم للمتباعدين من الهواء أن ينقاد للشكل والموج الواقعين هناك وإن كان القرعي أشد انبساطاً من القلعي .

الفصل الثاني في إبطال مذهب من جعل الصوت نفس التموج أو نفس القلع أو القرع

اشتبه على بعضهم الصوت بسببه فمنهم من اعتقد أنه نفس التموج الذي هو السبب القريب للصوت ومنهم من اعتقد أنه نفس القرع والقلع اللذين جعلناهما سبباً بعيداً له^(١) ويدل على بطلان المذهبين وجهان: الأول أن التموج مَحسوس باللمس لأن الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ فأفسده . والقلع والقرع يُحسَّان بالبصر بتوسط اللون ولا شيء من الأصوات يحس باللمس أو البصر فليس التموج والقلع والقرع بصوت الثاني أن الشيء قد يُعلم منه أنه تموج أو قرع أو قلع ويجهل كونه صوتاً وقد يعلم الصوت عندما تكون الأمور الثلاثة مَجْهولة فتلك الأمور الثلاثة مغايرة للصوت .

الفصل الثالث في إثبات الصوت في الخارج^(٢)

لمعتقد أن يعتقد أن الصوت لا وجود له في الخارج بل إنما يحدث في الحس من مُلامسة الهواء المتموج وهذا باطل لأننا كما أدركنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته ومعلوم أن الجهة لا يبقى منها أثر في المتموج عند بلوغه إلى الصماخ فكان يجب أن لا ندرك من الأصوات جهاتها لأنها من حيث أتت دخلت بحركتها تجويف الصماخ فيدركها الصماخ هناك ولا يميز بين الجهات كما أن اليد تلمس ما تلقاه ولا يشعر به إلا حيث تلمسه ولا تفرق بين وروده من اليمين أو من اليسار لأن اليد لا تدرك الملموس حين ما كان في أول المسافة بل حين انتهى إليها ولما كان التمييز بين الجهات وبين القريب والبعيد من الأصوات حاصلاً علمنا أننا ندرك الأصوات الخارجية حيث هي ولا

(١) في نسخة: سببين بعيدين له .

(٢) قارن: المواقف للإيجي ص ١٣٦، وابن سينا: الشفاء - النفس ص ٧٢، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ص ١٥٩ .

يمكننا أن ندركها حيث هي إلا وهي موجودة خارج الصّماخ.

فإن قيل إنا ندرك الجهة لأن الهواء القارح إنما توجهه من تلك الجهة وإنما نميز بين القريب والبعيد لأن الأثر الحادث عن القرع القريب أقوى وعن البعيد أضعف فنقول أما الأول فباطل لأن المصوت قد يكون على اليمين من السامع وهو يسُد الأذن الذي يليه ويسمع الصوت بالأذن الأيسر ومع ذلك يحصل له الشعور بكون المصوت على اليمين ومعلوم أنه لا يصل التموج إلى الأذن الأيسر إلا بعد أن ينعطف عن اليمين فبطل ما قالوه. وأما الثاني فهو باطل أيضاً وإلا لكنا لا ندرك الفرق بين البعيد القوي والقريب الضعيف ولكننا إذا استمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب أن نظن أن أحدهما قريب والآخر بعيد وبالجمله كان يجب أن يشبه علينا القوة والضعف بالقرب والبعد ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوه وأما السبب في إدراك الجهة فسنذكره في باب السمع.

الفصل الرابع في حقيقة القرع^(١)

إنه لا بد في القرع من حركتين من حركة قبله ومن حركة بعده. فالحركة التي قبله قد تكون من أحد الجسمين وهو الصائر إلى الثاني وقد تكون من كليهما فلا بد من قيام كل واحد منهما أو أحدهما في وجه الآخر قياماً محسوساً فإنه إن اندفع أحدهما كما لا يحس أي في زمان لا يحس لم يكن صوتٌ ثم ليس من شرط ذلك القيام أن يكون القائم صلباً فقد يكون في غاية الرطوبة لكن إذا حُمِل عليه بالقوة وكَفَّ الهواء أن ينفذ فيه ويخرقه خرقاً كثيراً في زمان قصير مع أنه لا يكون ذلك الجسم ممكناً لذلك النفوذ والخرق بسهولة فحينئذ يقوم في وجه ذلك النافذ وتقوم تلك المقاومة مقام الصلابة ومثاله إمرارك السوط في الماء برفق فإنك يمكنك أن تشقه شقاً من حيث لا يلزمك فيه مثونة وإن استعجلت استعصى وقاوم والهواء أيضاً كذلك. بل قد يجوز أن يصير الهواء أجزاء ثلاثة: منه قارح كالريح وجزء مقاوم وجزء منضغظ

(١) قارن: أرسطو «في النفس» ص ٤٧ - ٤٨، ابن سينا: ص ٧٣.

فيما بينهما على هيئة من التموج فظهر أنه ليست الصلابة والتكاثف علةً أوليةً لإحداث هذا التموج وأنهما إذا أحدثا الصوت فإنما يحدثانه بسبب حصول المقاومة فالعلة الأولى هي المقاومة. واعلم أن القارع والمقروع كلاهما فاعلان للصوت ولكن أولاهما به أصلبهما وأشدّهما مقاومةً. وأما الحركة التي بعد القَرع فهو اضطراب الهواء إلى أن ينقلب من المسافة التي يسلكها القارع إلى جنبتيها بعنف شديد ثم يلزم المتباعد من الهواء أن ينقاد للشكل والموج الواقعين هناك على ما بيناه.

الفصل الخامس في سبب ثقل الصوت وحِدته^(١)

سبب الحِدّة صلابة المقروع وملاسته في بعض الأجسام وقصره وشدة انحرافه في بعضها وضيقُ منفذ الهواء وقُربه من المنفخ في بعضها. فيحدث من هذه الأسباب تَلزُّز وقُوّة وملاسة سطح وتراصّ أجزاء الهواء المتموج فيتأدى على هذه الصورة إلى السمع وسبب الثقل أصداد هذه وكل واحد من هذه الأسباب محتمل للزيادة والنقصان فإن زادت الأسباب زادت المسبيات على تناسب واحد وبالعكس فتكون نسبة الطول إلى الطول كنسبة النغمة إلى النغمة في الحدة والثقل فيكون مثلاً نغم نصف الطول نصف نغم الكل في الثقل.

الفصل السادس في الصّدَى^(٢)

إن الهواء إذا تموّج وقاوم ذلك التموج شيء من الأشياء كجبل أو جدار لزم أن ينضغط بين هذا التموج المتوجه إلى قرع ذلك الجبل وبينه هواء آخر بحيث يرد ذلك التموّج ويصرفه إلى خلف ويكون شكله كشكل الأول وعلى هيئته كما يلزم الكرة المرمي بها إلى الحائط أن يضطر الهواء المتموج فيما بينهما وإن يرجع القهقري فحينئذ يحدث من ذلك صوت هو الصدى واعلم أن ها هنا بحثاً وهو أن الهواء المتموج المتوجه إلى ما يقاومه لا بد وأن تموج

(١) راجع: الإدراك الحسي عند ابن سينا - نجاتي ص ١١٠.

(٢) قارن ابن سينا: ص ٧٥ - ٧٦، والمواقف ص ١٣٦، وأرسطو- في النفس - ص ٤٨ - ٤٩.

هواء آخر بينه وبين ذلك المقاوم فهذا الصدى يحدث من تموج هذا الهواء أو من تموج الهواء الأول عند رجوعه فيشبه أن يكون الأول هو الحق ولذلك يكون على صفته وهيئته والهواء الأول لم يبق على تلك الهيئة ويشبه أن يكون لكل صوت صدئ ولكن لا يُسمع إما لأجل أن المسافة إذا كانت قريبة بين المصوت وبين عاكس الصوت لم يسمع في زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على تباينهما بخلاف ما إذا كان العاكس بعيداً فإن الحس حينئذ يقوى على إدراك التباين وإما لأن العاكس صلب أملس فهو لتواتر الانعكاس منه بسبب قوة النبوة يبقى زماناً كثيراً كما في الحمامات والفنجانات^(١) وهذا هو السبب في أن يكون صوت المغني في الصحراء أضعف وتحت السقف أقوى لتضاعفه بالصدى المحسوس معه في زمان كالواحد.

(١) الفنجانات: هكذا في الأصل. ولعلها الفيجانات جمع غير صحيح لفانجة وهي متشع ما بين كل مرتفعين من غلظ أو رمل. ومجمع على فوائج (لسان العرب ٣٤٩٧/٥).

الباب الخامس في الكيفيات المذوقة والمشموعة وبيان عرضية هذه الأجناس وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول في الطعوم^(١)

الأجسام إما أن تكون عديمة الطعم وإما أن يكون لها طعم فالتى تكون عديمة الطعم هي التفه المسيخ^(٢) وهو على قسمين لأنه إما أن يكون عادماً للطعم حقيقة وإما أن يكون عادماً له بحسب الحس فقط وهو الذى له في نفسه طعم إلا أنه لشدة تكائفه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فيدركه ثم إذا احتيل في تحليل أجزائه وتلطيفها أحس طعمه مثل النحاس والحديد. فإن اللسان لا يدرك منهما طعماً لأنه لا يتحلل من جرمهما شيء يصير إلى الرطوبة المبوثة في اللسان التي هي واسطة في حس الذوق ولو احتيل في تصيره أجزاء صغاراً لظهر له طعم قوي وأما إن كان فيها شيء من الطعوم فبساتطها ثمانية: الحرافة والمُلوحة والمرارة والدُسومة والحلاوة والعفوصة^(٣) والقَبْض والحموضة. وذلك لأن الجوهر الحامل للطعم إما أن يكون لطيفاً أو كثيفاً أو معتدلاً. والفاعل في الثلاثة إما الحرارة أو البرودة أو قوة معتدلة

(١) قارن: في النفس: أرسطو ص ٥٤ - ٥٦، الشفاء: ابن سينا ص ٦٤ - ٦٥، والمواقف ص ١٣٨.

(٢) والأطعمة التّفهة: ما ليس له طعم حلاوة أو حموضة أو مرارة ومنهم من يجعل اللحم والخبر منها (القاموس ٤/٢٨٤). والمسيخ: ما لا ملاحه له ولحم وفاكهة لا طعم له. (القاموس ١/٢٧٩).

(٣) العفوصة من العفص وهو القَبْض والمرارة (القاموس ٢/٣٢٠).

بينهما. فالحار إن فعل في الكثيف أحدث المرارة وإن فعل في اللطيف أحدث الحرافة وإن فعل في المعتدل أحدث الملوحة. والبارد إن فعل في الكثيف أحدث العفوصة وإن فعل في اللطيف أحدث الحموضة وإن فعل في المعتدل أحدث القَبْض. والمعتدل إن فعل في اللطيف أحدث الحموضة وإن فعل في المعتدل أحدث القَبْض. والمعتدل إن فعل في اللطيف أحدث الدُسومة وإن فعل في الكثيف أحدث الحلاوة وإن فعل في المعتدل أحدث التفه. فالحرافة أسخن الطعوم ثم المرارة ثم الملوحة لأن الجَرِيْف أقوى على التحليل من المُرِّ ثم المالح كأنه مُرٌّ مكسور برطوبة باردة لأن سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم أو عديمته أجزاء أرضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فإنها إن كثرت أمرت ومن هذا تتولد الأملاح وتملح المياه. وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بأن يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينغقد مِلْحاً أو يترك بنفسه فينغقد.

ومما يدل على أن المالح دُون المُرِّ في السُّخونة أن البُورَق^(١) والملح المُرُّ أسخن من الملح المأكول والعفص أبرد ثم القابض ثم الحامض ولذلك الفواكه التي تحلو تكون فيها أولاً عفوصة شديدة التبريد فإذا اعتدلت قليلاً بإسخان الشمس المنضج مالت إلى الحموضة مثل الحصرم وفيما بين ذلك تكون إلى قبض يسير ليس بعفوصة ثم تنتقل إلى الحلاوة إذا عملت فيها الحرارة المنضجة وقد تنتقل من العفوصة إلى الحلاوة من غير تحمض لكن الحامض وإن كان أقل برداً من العفص لكنه في الأكثر أكثر تبريداً منه للطافته ونفوذه في الظاهر والباطن والعفص والقابض متقاربان في الطعم لكن القابض يَقْبِض ظاهر اللسان والعفص يقبض الظاهر والباطن. وقد يجتمع طَعْمَان في جِرْم واحد مثل اجتماع المرارة والقَبْض في الحُضْض^(٢) ويسمى البشاعة ومثل

(١) البورق: ملح مائي معدني طبيعي مركب من النطرون وثاني بورات الصوديوم، المعجم العربي الحديث ص ٢٥٥. وهو «أصناف مائي وجبلي وأرمني ومصري وهو النطرون مسحوقه يلطخ به البطن قريباً من نار، فإنه يُخرج الدود ومدوفاً بعسل أو ديباج زنبق تطفى به المذاكير فإنه عجيب للباءة» (القاموس ٢٢٠/٣) وانظر المعتمد في الأدوية المفردة ص ٤١ - ٤٢.

(٢) الحُضْض «العربي منه عصارة الخولان والهندي عصارة الفيلز هرج، وكلاهما نافع للأورام»

اجتماع المرارة والملوحة في السَّبْخَة^(١) ويسمى الزُّعُوقَة^(٢) ومثل اجتماع الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ ومثل اجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان ومثل اجتماع المرارة والتفه في الهندبا. ويشبه أن تكون هذه الطعوم إنما تكثرت بسبب أنها مع ما يحدث ذوقاً يحدث بعضها لمساً فيتربك من الكيفية الطعمية ومن التأثير اللمسي شيء واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك الواحد كطعم واحد محض متميز فإنه يشبه أن يكون طعم من الطعوم المتوسطة بين الأطراف يصحبه تفريق وإسخان يسمى جملة ذلك حرافة وآخر يصحبه طعم وتفريق من غير إسخان وهو الحُموضة وآخر يصحبه مع الطعم تكثيف وتجفيف وهو العفوصة وعلى هذا فقس هذا ما يليق من أحكام الطعوم بالحكمة وأما سائر الأبحاث التي فيها فقد استوفيناها في الطب.

الفصل الثاني في الروائح^(٣)

إنه ليس عندنا للروائح اسم إلا من وجهين: أحدهما من جهة الموافقة والمخالفة بأن يقال طَيِّبَةٌ ومُتَنِّتَةٌ كما يقال للطعم أنه طَيِّبٌ وغير طَيِّبٌ من غير تصور فصل. وثانيهما أن يشتق لمشاكلتها للطعم اسم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة كانت الروائح التي اعتيد مقارنتها للطعوم تنسب إليها وتُعرَّفُ بها، فهذا جملة الكلام في الكيفيات المحسوسة بالحواس الخمس. وأما كيفية الإحساس بها فسيأتي في القسم الثالث من هذا الفن وهو الكلام في الكيفيات النفسانية وإذ قد أتينا على شرح أقسامها فلنبين عرضيتها.

= الرخوة والخوارة والقروح والنفاخات والرمد والجذام والبواسير ولسع الهوام... طلاءً وشرباً كل يوم نصف مثقال بماء، ويغزَّرُ الشعر، ونبات ودواء آخر... (القاموس المحيط ٣٤٠/٢). والمعتمد في الأدوية المفردة ص ٩٧ - ٩٩.

(١) السبخة الأرض ذات نِزٍ وملح، وما يعلو الماء كالطحلب (القاموس ٢٧٠/١).

(٢) الطعام المزعوق الذي كثر بلحه (القاموس ٢٤٩/٣).

(٣) قارن: في النفس لأرسطو ص ٥٢ - ٥٤، الشفاء - النفس لابن سينا ٦٥ - ٦٩، المواقف ص ١٣٩، الإدراك الحسي عند ابن سينا ص ١٠٠ - ١٠٤، المحصّل للرازي ص ١٥٩ -

١٦٠.

الفصل الثالث في بيان أن هذه الكيفيات المحسوسة أعراض لا جواهر

من الناس من زعم أن الكيفيات المحسوسة جواهر تُخالط الأجسام فاللون جوهر والحرارة جوهر وكذلك سائر الأمور المذكورة والدليل على عرضيتها أنها إن كانت جواهر فإما أن تكون أجساماً وإما أن لا تكون أجساماً فإن كانت أجساماً فيكون لها طول وعرض وعمق هو لون ومعنى أنه طول وعرض وعمق ليس معنى أنه لون وقد يزول اللون ويبقى ذلك الطول والعرض والعمق بعينه فأما أن يكون قد كان للون طول وعرض وعمق غير هذا أو لم يكن إلا هذا فإن كان للون مقدار غير هذا فقد دخل بعد في بعد وقد بينا فساده. وإن كان اللون ليس له غير هذا فليس لذات اللون إذاً مقدار بل يقدر بما يحله وهذا مما لا يخالفه. وأما إن فرضت غير جسمانية فإما أن تكون بحيث يجتمع من تركيبها أجسام أو لا يجتمع، فإن اجتمع من تركيبها أجسام فيكون ما لا قدر له يجتمع منه ماله قدر وذلك باطل. وأما إن لم يكن جزء الأجسام فإما أن يكون بحيث يصح أن يفارق الجسم الذي هو فيه أو لا يصح فإن صح فلا يخلو إما أن يصح أن لا يبقى في جسم أصلاً أو لا يصح، فإن صح أن يوجد لا في جسم فلا يخلو إما أن يكون مشاراً إليه أو لا يكون مشاراً إليه. فإن كان مشاراً إليه كان في جسم لوجهين: أما أولاً فلأن الخلاء مُحال فيستحيل أن يوجد اللون في جهة ولا يكون فيها جسم. وأما ثانياً فلأن الوضع المعين إنما تستحقه المادة المعينة كما ثبت فيمتنع أن لا يكون في مادة وأما إن لم يكن مشاراً إليه فحينئذ لا يكون محسوساً. فلا يكون هو البياض الذي كلامنا فيه وإنما نطلق البياض على اللون الذي من شأنه أن يفعل تفريقاً في البصر فما ليس كذلك لا يكون بياضاً وأما إن استحال أن يوجد لا في جسم أصلاً فحينئذ كان محتاجاً إلى المحل لذاته وقد عرفت فيما مضى أن المحتاج إلى المحل يمتنع انتقاله عنه. فثبت أن هذه الكيفيات أمور موجودة في الأجسام لا كجزء منها والأجسام غير متقومة بها ويمتنع مفارقة هذه الكيفيات عن تلك الأجسام ولا

نعني بالعرض إلا ذلك .

ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن تكون هذه الكيفيات أجساماً وقولكم مفهوم الطول والعرض والعمق غير مفهوم اللون قلنا: مُسَلَّم ولكن هذه الأبعاد ليست نفس الجسم حتى يلزم من كونها مغايرة للون^(١) كون الجسم مغايراً للون بل هذه الأبعاد أعراض من باب الكم- وأما الجسم فهو الأمر الذي يصح أن تفرض فيه هذه الأبعاد فلم لا يجوز أن يكون ذلك الأمر هو نفس اللون؟ .

فإن قالوا الجسمية عبارة عن قبول هذه الأبعاد والمفهوم من قبول هذه الأبعاد غير المفهوم من اللون فنقول ليست الجسمية عبارة عن نفس هذه القابلية لأن القابلية أمر نسبي إضافي والصورة الجسمية ليست مجرد نسبة وإضافة بل الصورة الجسمية ماهية تلزمها قابلية هذه الأبعاد فلم لا يجوز أن تكون تلك الماهية هي نفس اللون؟ .

فالحاصل أن كلامهم في هذا الموضوع إنما يتمشى إذا جعلوا ماهية الجسم نفس الطول والعرض والعمق وهم لا يقولون بذلك ومتى جعلوا ماهية الجسم الأمر الذي تلزمه هذه القابلية لم يمكنهم أن يثبتوا كون تلك الماهية مغايرة لمفهوم كونه لوناً ثم إن سلّمنا أن اللون ليس جوهرًا جسمانيًا فلم لا يجوز أن يكون جزءاً للجسم وقولكم يستحيل أن تتألف الأجسام من اجتماع مالا قَدْر له فنقول الهيولي والصورة ليس لواحد منهما في خاص ذاته هيئة ومقدار مع أن الجسم مركب منهما فلم لا يجوز أن يكون اللون عديم المقدار في ذاته وإن كان جزءاً للجسم؟ .

ونحن نحرر الدليل المذكور أولاً على وجه آخر فنقول إذا رأينا جسمًا أسود فإما أن يكون السواد نفس الجسمية أو جزءاً داخلاً فيها أو أمراً خارجاً عنها وباطل أن يكون السواد هو نفس الجسمية لثلاثة أوجه .

أما أولاً فلأن مفهوم الجسم أمر مُشْتَرَك بين الجسم الأبيض والأسود لأن

(١) في الأصل للوزن ثلاث لامات .

الجسم الأبيض والجسم الأسود مشتركان في مفهوم الجسمية وهما متباينان في مفهوم الأبيض والأسود وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالجسمية مغايرة للأبيض والأسود.

وأما ثانياً فلأن الجسم يصح وصفه بالأسودية والأبيضية ونفس الأسودية لا يصح وصفها بالأسودية ولا بالأبيضية.

وأما ثالثاً فلأن السواد له ضد وهو البياض والجسم لا ضد له أصلاً وباطل أن يكون السواد جزءاً من الجسمية لوجهين: أما أولاً فلأنه لو كان جزءاً للجسمية المشتركة وجزء المشترك مُشترك لزم أن يكون السواد مشتركاً. وأما ثانياً فلأنه ليس جعل السواد جزءاً له أولى من جعل البياض جزءاً له فيلزم إما جعلهما بمنجموعهما جزئين للجسم فيكون كل جسم أبيض وأسود معاً وذلك محال أو إخراجهما جميعاً عن جزئية الجسم وذلك هو المطلوب فثبت أن السواد أمر مقارن للجسم خارج عن مفهومه فلا يخلو إما أن يصح وجوده مفارقاً عن الجسم أو لا يصح. ومحال أن يوجد مفارقاً عن الجسم لوجهين. أما أولاً فلأنه ليس في العالم حيز خال حتي يوجد ذلك اللون فيه. وأما ثانياً فلأنه لو وجدت الجهة الفارغة وفرضنا حصول السواد فيها كان لذلك السواد امتداد في تلك الجهة ومفهوم الامتداد مغاير لمفهوم السودية فيكون مع ذلك السواد مقدار والمقدار على ما ثبت إنما يوجد في المادة فذلك السواد موجود في المادة.

وأما إن فرض غير مشار إليه فتلك الحقيقة التي كان يمكننا أن نشير إليها بالحس ما بقيت بل الباقي شيء آخر وليس كلامنا فيه فإن وقوع اسم السواد عليه وعلى هذا المشار إليه باشتراك الاسم فثبت أن السواد أمر مقارن للجسم خارج عن ماهيته ممتنع المفارقة عنه ولا شك أنه غير مَقوم له فإن الجسم إذا كان أسود ثم أبيض فإن حقيقته واحدة لا تختلف. فعلمنا أن السواد موصوف بجميع صفات الأعراض فيكون عرضاً وقد تم بهذا الفصل الكلام في الكيفيات المحسوسة.

القسم الثاني في القوة واللاقوة^(١) وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول في أنواعهما

أنواعهما في المشهور ثلاثة: الأول إستعداد شديد على أن يتفعل كالمرضية واللين وهذا يسمى باللاقوة. والثاني إستعداد شديد على أن لا يتفعل كالصلابة. والثالث استعداد شديد على أن يفعل كالمُصارعة وهذان القسمان يسميان بالقوة.

واعلم أنا إذا قسمنا الكيفية إلى أربعة أنواع وأردنا إدخال هذه الأقسام الثلاثة تحت نوع واحد فلا بد وأن نذكر معنىً محصلاً مشتركاً من هذه الأقسام الثلاثة ليمكننا أن نجعله نوعاً للكيف وجنساً لهذه الأقسام فإن أردنا أن نذكر معنى تدرج تحته الأقسام الثلاثة قلنا إنه استعداد جسماني كامل نحو أمر من خارج أو قلنا إنه المبدأ الجسماني الذي به يتم حدوث أمر حادث على أن حدوثه يترجح به وكانت هذه العبارة أولى من الأولى لأن الاستعداد من باب المضاف إذ لا يكون استعداد إلا لشيء مستعد له فكيف يكون نوعاً للكيف؟ وهذا الرسم متناول للأقسام الثلاثة فإن الفاعل والمنفعل يشتركان في أن حدوث الحادث إنما يتم بهما. ثم إن القوة على الانفعال يترجح بها حدوث ذلك الانفعال والقوة على المقاومة يترجح بها حدوث المقاومة والقوة على

(١) قارن: «النجاة» لابن سينا، فصل: في معاني القوة ص ٢٥٠ - ٢٥٤.

الفعل يترجح بها حدوث الفعل والأقسام الثلاثة مشتركة في كونها مبادئ جسمانية لحدوث حوادث مترجحة بها.

ثم اعلم أنه لا خلاف في أن القوة على الانفعال والقوة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع وأما أن القوة على الفعل هل هي داخلة تحت هذا النوع فالمشهور أنها منه والشيخ الرئيس يُخرجها منه وهو الحق فإذا أردنا أن نذكر أمراً مشتركاً بين القوة على الانفعال والقوة على اللانفعال بحيث لا يدخل في ذلك المشترك القوة على الفعل قلنا إنه الذي يترجح به القابل في أحد جانبي قبوله ولا قبوله فلنبين أولاً أن القوة على الفعل هل يمكن دخولها تحت هذه الأنواع أم لا ثم نتكلم في القسمين الأخيرين.

الفصل الثاني في أن القُوَّة على الفعل غير داخلة تحت هذا النوع

اعتقد المُتقدِّمون على أن القُوَّة على المصارعة داخلة في هذا النوع. ونحن نقول المصارعة تتعلق بأمور ثلاثة: الأول العِلْم بتلك الصناعة. الثاني القُوَّة القوية على تلك الأفعال وهذان الأمران من باب الحال والملكة على ما ستعرف فلا يمكن إدخال واحد منهما تحت هذا النوع لاستحالة دخول الحقيقة الواحدة تحت جنسين. الثالث كون الأعضاء في خلقها الطبيعية بحيث يَعْسُر عطفها ونقلها وهو في التحقيق عبارة عن القوة على المقاومة واللانفعال وهو أحد القسمين المذكورين.

فإن قيل القدرة على تلك الأفعال لها اعتبار من حيث أنها قُدرة من حيث أنها قُدرة شديدة أو من حيث أنها فاعلة بسهولة فهي من حيث أنها قدرة من الحال والملكة ومن حيث أنها شديدة أو فاعلة بسهولة فهي من هذا النوع فنقول الذي فيه قوة أن يَصْرَع^(١) أشد فيه قوة الصرع حاصلة لكنها قوية والذي فيه قوة أن يَصْرَع فيه قوة الانصرع حاصلة لكنها ضعيفة ففي كل واحد منهما قوة الأمرين حاصلة ولكنها في أحدهما أقوى وفي الآخر أضعف

(١) في نسخة: أن يَصْرَع.

فهذا الاختلاف إما أن يكون في الماهية أو في العوارض فإن كان في الماهية وجب أن لا تكون شدة القوة خارجة عن ذات القوة فإن الشيء لا يختلف باختلاف ما ينضم إليه من الخارج وإذا لم تكن الشدة موجودة أخرى بل القوة القوية موجودة بوجود واحد وهي بماهيتها الوجدانية مخالفة للقوة الضعيفة. فإذا كانت تلك الحقيقة داخلية في أحد الجنسين امتنع دخولها في الجنس الآخر وأما إن كان الإختلاف بينهما بالعوارض فذلك باطل ومع بطلانه يفيد المقصود.

أما وجه بطلانه فلأنه يلزم أن تكون هناك قوة واحدة باقية وتعرض لها الشدة لا كقوة أخرى انضفت إليها بل كيفية غير القوة تقارن القوة فتصير بها أشد تأثيراً أو فعلية وهذا محال.

وأما بيان أنه مع بطلانه يفيد المقصود فلأن القوة القوية إذا كانت من نوع القوة الضعيفة والقوة الضعيفة غير داخلية في هذا القسم من الكيفية فالقوة القوية أيضاً غير داخلية فإن مثل الشيء إذا لم يكن تحت جنس لم يكن الشيء أيضاً تحت ذلك الجنس.

ومما يستدل به أيضاً على بطلان مذهبهم أن الحرارة لها قوة شديدة على الإحراق فلو كانت داخلية في هذا الباب مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات والانفعالات لزم تقومها بجنسين وهو محال فثبت بهذا أن القوة الشديدة غير داخلية في هذا الجنس.

الفصل الثالث في أن اللين والصلابة هل هما أمران وجوديان أم لا؟

قد بينا في باب الكيفيات الملموسة أن الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو اللانفعال وأن اللين هو الاستعداد الطبيعي نحو الإنفعال فليس أحدهما بأن يجعل عدماً للآخر أولى من العكس فإذا ليس التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فهما إذاً كفتان وجوديتان.

ولكن لقاتل أن يقول إن ذلك الاستعداد الطبيعي تلزمه أمور ثلاثة واحد

عدمي واثنان وجوديان . أما العدمي فهو اللانغماز وأما الوجوديان فأحدهما المقاومة المحسوسة والثاني بقاء شكله على ما كان عليه فذلك الاستعداد لا يجوز أن يكون عدماً لأنه علة للأمرين الوجوديين وعلة الموجود موجودة فإذا ذلك الاستعداد أمر وجودي. وأيضاً فالانغماز كما حققناه عبارة عن حركة حاصلة في سطح الجسم مقارنة لحدوث شكل مخصوص فيه واستعداده لقبول الحركة لأنه جسم طبيعي واستعداده لقبول ذلك الشكل لأنه مُتَكَمَّم وإذا كان كونه جسماً طبيعياً ذا كَمِّ هو العلة لهذه القابلية إستحال أن تكون هناك كيفية أخرى تفيد هذه القابلية لأن ما ثبت لذات الشيء لا يكون محتاجاً إلى شيء آخر وإذا ثبت أن استعداد الانفعال ليس بكيفية زائدة وجب أن يكون الاستعداد نحو الانفعال لِعَلَّة وجودية إذ يستحيل أن يكون سببه نفس المادة التي هي علة الاستعداد ولا أيضاً زوال وصف عن المادة إذ ليس الاستعداد للانفعال علة وجودية حتى يكون زوالها علة لاستعداد اللانفعال. فإذا علة الاستعداد للانفعال أمر وجودي فهذه المباحث يغلب على الظن أن التقابل بين اللين والصلابة تقابل العدم والملكة .

القسم الثالث في الكيفية المختصة بذوات الأنفس وهي المسماة بالحال والملكة

أعلم أن الكيفيات النفسانية^(١) إذا لم تكن راسخة سُميت حالاً، وأما إذا صارت مُستحكمة سميت ملكة والإفتراق بينهما افتراق بالعوارض لا بالفصول ولا يجب تغايرهما بالذات فإن الشيء في ابتداء تكونه قبل صيرورته مستحكماً يسمى حالاً فإذا صارَ هو بعينه مُستحكماً يُسمى ملكة فيكون الشخص الواحد قد كان حالاً ثم يصير ملكة كما أن الشخص الواحد قد كان صبيّاً ثم يصير رجُلاً. فعلى هذا كل ملكة فقد كانت حالاً أي كانت قبل استحكامها حالاً وليس كلُّ حال فإنه يصيرُ ملكة. فهذا تلخيص المفهوم من لفظ الحال والملكة.

واعلم إن هذا القسم جنسٌ تدرج تحته أنواع ونحن نعقد في ذلك أبواباً أربعة إن شاء^(٢) الله عز وجل.

(١) راجع المواقف ص ١٣٩.

(٢) في الأصل: إنشاء الله.

**الباب الزول في العلم وأحكامه
والكلام فيه يتعلق بثلاثة أطراف العلم
والعالم والمعلوم**

الطرف الأول في العِلْم وفيه ثمانية وعشرون فصلاً

الفصل الأول في أن العلم بالشيء لا يحصل إلا بأنطباع صورة المعلوم في العالم

أعلم أنا قد بينا في باب الوجود أن للماهية المعقولة وجوداً في الذهن ونزيد ها هنا إيضاحاً فنقول الذي يدل على ذلك أن الممتنعات محكوم عليها بالامتناع والمحكوم عليه يجب أن يكون ممتازاً عن غيره وإلا لم يكن هو بذلك الحكم أولى من غيره وكل ممتاز فهو ثابت وليس ذلك الثبوت في الخارج وإلا لزم من وجود الامتناع وجوب وجود الممتنع في الخارج لوجوب الشرط عند وجود المشروط فحينئذ يكون الممتنع واجباً هذا خلف فإذا للممتنع وجود في الذهن حتى يتأتى للذهن أن يحكم عليه بامتناع أن يعرض له الوجود الخارجي .

فإن قيل لو كان كون الشيء ممتنع الوجود في الخارج لأجل حكم الذهن على الصورة الذهنية بامتناع حصولها في الخارج لكانت الممكنات بأسرها ممتنعة لأن الصور الحاصلة منها في الأذهان ممتنعة الحصول في الخارج فنقول الصورة الذهنية لها ماهية ولها وجود ولا شك أن اعتبار الماهية من حيث هي غير اعتبارها من حيث أنها موجودة . فإن الأول جزء من الثاني فتلك الماهية إذا أخذت من حيث هي ذهنية فهي ممتنعة الحصول في الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية مأخوذة عن الممتنع أو عن الممكن

ولكن إذا نظرت إلى تلك الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فإن حكم العقل بامتناع عروض الوجود الخارجي لها لكانت ممتنعة وإلا فهي ممكنة فالحاصل أن تلك الماهية لا بد في تحققها من الوجود الذهني لكن المحكوم عليها بالإمكان والامتناع تلك الماهية فقط .

ومن البراهين الدالة على ذلك أن كون الإنسان إنساناً غير كونه بحال لا يمنع نفس مفهومه عن الشركة فإن أحد المفهومين ليس هو الآخر ولا داخلاً فيه على ما عرفت فكونه بحال لا يمنع الشركة عارض لتلك الماهية لكن يمتنع أن يعرض له ذلك العارض عند وجوده الخارجي لأن كل ما يوجد في الخارج فإنه يكون شخصاً ويمتنع أن يكون هو بنفسه محمولاً على غيره على ما عرفت . فإذا هذا العارض إنما يعرض له عندما يكون في الذهن فإذا للماهية المعقولة وجود في الذهن وأما أن الإدراكات الجزئية لا بد فيها من هذا الارتسام فسيأتي في موضعه .

واحتج المنكرون لهذا الإرتسام بأمر ثلاثة :

أولها أنه لو كان التعقل لاجل الانطباع لكننا إذا عقلنا أن السواد يُضاد البياض لزم أن تنطبع صورة السواد والبياض فينا ولزم أن يكون محلها واحداً لأن القاضي على الشئين لا بُدَّ وأن يحضره المقضي عليهما، لكنهما لماهيتهما متافيان والتالي باطل فالمقدم مثله .

وثانيها أن الماهية إذا انطبعت في العقل فهي من حيث أنها صورة جزئية حاصلة في نفس جزئية موجودة في الخارج فوجوده الذهني إما أن يكون هو ذلك أو وجود آخر. والأول يلزم منه أن لا يبقى الفرق بين الوجود الذهني والخارجي أصلاً وكان يجب أن يتوفر على تلك الماهية حين ما تكون ذهنية جميع ما يتوفر عليها عندما تكون خارجية فتكون الحرارة المعقولة محرقة والسواد المعقول محسوساً قابضاً للبصر وذلك مُحال . وأما الثاني فهو أيضاً مُحال لأنه يقتضي أن يكون للشيء الواحد وجودان فيكون موجوداً مرتين وهو

محال أيضاً فهب أن له وجوداً آخر لكن الوجود الخارجي حاصل فكان يجب أن يتوفر عليه جميع ما يعرض له في الخارج .

وثالثها أن العِلْم بمضادة السواد للبياض يجب أن يكون متعلقاً بهما إذ لو لم يكن متعلقاً بهما لكان متعلقاً بالمضادة المطلقة لا بمضادتهما فتكون مضادتهما من حيث كونها مضادة منسوبة إليهما فلو كانت معلومة كانت بعِلْم واحد ولو كان العِلْم هو الانطباع لاستحال أن يكون العلم الواحد علماً بأكثر من معلوم واحد لأن الصورة العقلية لا بد وأن تكون مطابقة للمعقول والشيء الواحد يمتنع أن يكون مطابقاً لماهيتين مختلفتين .

والجواب عما ذكره أولاً أن من عَقِل بمضادة السواد والبياض فقد ارتسمت في عقله ماهيتهما . وقوله الضدان كيف يجتمعان فنقول إن ماهيتهما تقتضيان التضاد لا مطلقاً بل بشرط الوجود الخارجي فلا يلزم تحقق التنافي عند قَوَات هذا الشرط .

والجواب عما ذكره ثانياً أن للحرارة مثلاً ماهية ولها لوازم ولا يجب أن يكون ما يلزمها بحسب قابل يلزمها بحسب كل قابل فإنه من الجائز أن تختلف لوازم الشيء بحسب اختلاف حال القوابل حتى تكون الحرارة متى حلت المادة الجسمانية تعرض لها عوارض مخصوصة ومتى حلت النفس المجردة عن الوضع والمقدار لا يعرض لها شيء من تلك العوارض وتكون الماهية في الحالتين واحدة لأنها ليست هي هي بأنها مُسَخَّنَةٌ وإلا لكانت النار حين ما لا تكون مسخنة لغيرها لا تكون ناراً بل لأنها شيء يلزمها السخونة عند حلول المادة الجسمانية . وهذا الحكم صادق عليها عند كونها ذهنية ولكن السائل إذا وجه الأشكال في نفس السخونة لم يندفع بالجواب الذي ذكرناه فليتكلم فيه وقد ذكرنا تمام تقرير هذا الشك في علم النفس .

والجواب عما ذكره ثالثاً أن ذلك إنما يلزم إذا جعلنا العِلْم نفس الانطباع وأما إذا جعلناه إضافة مخصوصة مشروطة بالانطباع فالمحال غير لازم فلتتكلم في تحقيق ذلك .

الفصل الثاني في إبطال قول من قال العِلْم هو نفس انطباع ماهية المعلوم في العالم

وعليه ثلاثة أدلة: البرهان الأول لو كان التعقل عبارة عن حصول صورة الشيء في العاقل لزم أن لا نعقل ذواتنا والتالي باطل فالمقدّم مثله. بيان الشرطية أن تعقلنا لذواتنا إما أن يكون هو نفس ذاتنا أو لا بُد من حصول صورة أخرى في ذواتنا والقسمان باطلان. أما الأول فلأن الأشياء التي نعقل ذواتها ليس من جهة كونها عاقلة لذواتها إذ ليس تعقلنا لذات واجب الوجود هو تعقلنا لكونه عاقلاً. وأما الثاني فهو أيضاً باطل لوجهين: أما أولاً فلأن تلك الصورة لا بُد وأن تكون مُساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثليين. وأما ثانياً فلأن ما لم نعقل أن تلك الصورة صورة ذاتنا لم نعقل ذاتنا فإن عقلنا تلك الصورة فقد عقلنا لذاتنا قبل تعقلنا لتلك الصورة.

البرهان الثاني لو كان التعقل عبارة عن حصول صورة المعقول في العاقل وقد ثبت أنه ليس تعقلنا لذاتنا لأجل صورة أخرى بل لأجل أن ذاتنا حاضرة لذاتنا فيكون العقل والعاقل والمعقول واحداً. ثم إذا عَقَلْنَا عَقَلْنَا لذاتنا فَعَقَلْنَا لَعَقَلْنَا لذاتنا نفس عَقَلْنَا لذاتنا وإلا لزم اجتماع المثليين، وَعَقَلْنَا لذاتنا نفس ذاتنا. فإذا تَعَقَلْنَا لَعَقَلْنَا لذاتنا هو نفس ذاتنا. ثم إن في قوة النفس أن تَعَقِلَ أنها تَعَقِلَ أنها تَعَقِلَ وأن تركب ذلك إلى غير النهاية. وكل ذلك كما بينا عائد إلى وجود الذات فقط فيلزم أن يكون كل هذه التعقلات حاضرة بالفعل ما دامت ذاتنا موجودة لأن الشيء الواحد لا يكون بالقوة وبالفعل معاً لكن التالي باطل فالمقدم مثله.

ولا يُقال العِلْم بالعِلْم هو بعينه العِلْم بالمعلوم لأننا إذا استحضرنّا في ذهننا العِلْم بالعِلْم وجدنا التفرقة بين هذه الحالة وبين ما إذا لم نستحضر ذلك العلم مع أن العلم بالمعلوم حاصل في الوقتين.

البرهان الثالث لو كان الإدراك^(١) عبارة عن حصول ماهية المعقول

(١) الإدراك في اللغة اللحاق والوصول، يقال أدرك الشيء بلغ وقته ونهايته. وله تعاريف عند =

للعاقل ولا شك أن هذه الماهيات مقارنة للأجسام الجمادية لزم حصول ماهيات الجمادات في عقلنا حين تعقلنا إياها مع أنها عند الإدراك غير حاصلة لنا فعلمنا أن نفس حقيقة حصول هذه الماهيات للجوهر ليس هو التعقل لأن نفس حصولها لا يختلف في الوقتين.

فإن قيل الإدراك حقيقة حصول شيء مجرد لشيء آخر مجرد مُستقل بنفسه فنقول لما كان تجرد المدرك والمدرك شرطاً للإدراك كان الإدراك مغايراً لهما لا محالة. وأما بيان أن الإدراكات الجزئية ليست نفس الانطباع فسيأتي القول فيها في علم النفس فثبت أن العلم ليس هو نفس الانطباع.

= الفلاسفة والمتكلمين.

فابن سينا يعرف الإدراك بأنه «هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك، فإما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك، فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجة، مثل كثير من الأشكال الهندسية، بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق أصلاً، أو تكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي» الإشارات والتنبيهات - نشرة سليمان دنيا (٢/٣٣٤ - ٣٤٢).

وعند الجرجاني «الإدراك: إحاطة الشيء بكماله، وهو حصول الصورة عند النفس الناطقة، وتمثيل حقيقة الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي أو إثبات» (التعريفات ص ٢٩). ويرى أبو البقاء أن «الإدراك تمثل حقيقة الشيء عند المدرك يشاهدها ما به يدرك» وهو نفس تعريف ابن سينا إلا أنه يعود فيستدرك قائلاً: «واعلم أن الإدراك هو عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف على ما يحصل في النفس من جهة التعقل بالبرهان والخبر... ثم هذه الإدراكات ليست بخروج شيء من الآلة الداركة إلى الشيء المدرك، ولا بانطباع صورة المدرك فيها، وإنما هي معنى يخلقه الله تعالى في تلك الحاسة... الخ» (الكليات ١/٨٨). والإدراك مرادف للعلم بمعنى وهو يتناول جميع القوى المدركة، فيقال: إدراك الحس، وإدراك الخيال، وإدراك الوهم، وإدراك العقل. ولكن بعض الفلاسفة يحدد معنى الإدراك فيطلقه على الإحساس وحده، وحينئذ يكون أخص من العلم، وقسماً منه، كما أن بعضهم - كأبي البقاء - يوسع معناه فيطلقه على حضور صورة المشعور به في الشاعر، أو يطلقه على الكمال الذي يحصل به مزيد كشف... الخ» (المعجم الفلسفي - صليبا ١/٥٣ - ٥٤). وانظر أيضاً معارج القدس للغزالي - فصل حقيقة الإدراك ص ٦١ - ٦٢.

الفصل الثالث في الأمور التي يمكن أن يفسر العلم بها وإبطال الباطل منها

التعقل لا يخلو إما أن يكون أمراً عديمياً أو يكون أمراً ثبوتياً وإن كان ثبوتياً فإما أن يكون كيفية عارية عن الإضافة أو كيفية مع الإضافة أو نفس الإضافة فهذه أقسام أربعة .

وقد اضطرب كلام الشيخ في حقيقة العلم غاية الاضطراب فتارة يجعله أمراً عديمياً وذلك عندما بين أن كون الباري عقلاً وعاقلاً ومعقولاً يقتضي كثرة في ذاته فهناك يفسر العلم بالتجرد عن المادة وهو أمر عديمي^(١) . وتارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وذلك عندما بين أن تعقل الشيء لذاته ليس إلا حضور صورته عنده، وأيضاً نص على ذلك في النمط الثالث من الإشارات^(٢) حيث قال: إدراك الشيء هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المُدْرِك . وتارة يجعله مجرد إضافة وذلك عندما بين أن العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقليته لأجل حصول صور كثيرة فيه بل لأجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة في النفس . وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات إضافة إلى الشيء الخارجي وذلك عندما بين أن العلم داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض . وأيضاً عندما بين أن تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات إضافة . وإذا عرفت أن الشيخ ذهب في هذا الباب إلى كل الأقسام المحتملة فقد عرفت اضطراب رأيه في حقيقته فلنرجع إلى عقولنا ولنجتهد في طلب الحق .

فنقول أما القسم الأول وهو أن التعقل ليس أمراً سلبياً فذلك ظاهر من

(١) راجع ابن سينا: النجاة ص ٢٨٠ - ٢٨١ .

(٢) الإشارات والتنبيهات لابن سينا ٣٣٤/٢ وانظر تعليق الرازي والطوسي - الذي ذكر مذاهب الفلاسفة في تعريف الإدراك أيضاً: «المباحثات» لابن سينا ضمن أرسطو عند العرب للدكتور بدوي ص ١٢٤ .

حيث أنه لو جعل سلبياً لما كان أي سلب أتفق هو العلم بل سلب ما يقابله وهو الجهل فلا يخلو إما أن يكون عبارة عن عدم الجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم فيكون العلم عبارة عن عدم العلم فيكون أمراً ثبوتياً وإما أن يكون عبارة عن سلب الجهل المركب لكن لا يلزم من سلب الجهل المركب حصول العلم لاحتمال خلو المحل عنهما.

فإن قيل لا نجعله عبارة عن سلب الجهل بل عبارة عن سلب المادة ولواقعها فنقول هذا باطل من وجوه ثلاثة:

الأول وهو أقربها أن التجرد عن المادة لا يختص بشيء دون شيء آخر إذ من الممتنع أن يقال الشيء الفلاني مجرد عن المادة بالنسبة إلى هذا دون ذلك ولا يمتنع أن يقال الشيء الفلاني يعقل هذا دون ذلك. فالتجرد عن المادة غير متخصص بشيء دون شيء والتعقل متخصص بشيء دون شيء. فإذا التجرد ليس هو التعقل.

الثاني أنه ليس علمنا بكون الشيء مجرداً عن الوضع والإشارة علماً بكون ذلك الشيء عالماً بالأشياء ولا داخلاً في ذلك ومقوماً يل بعد العلم بكونه مجرداً يبقى الشك في كون ذلك مجرد عالماً أم لا ومن المستحيل أن تكون الحقيقة الواحدة مجهولة معلومة دفعة واحدة فثبت أن التعقل مغاير للتجرد.

الثالث أنا نجد من أنفسنا أن كوننا عالمين حالة متميزة عن سائر الأحوال المدركة من النفس لها خصوصية وانفراد عن غيرها وذلك لا يكون إلا إذا كانت تلك الحالة أمراً ثبوتياً فثبت بهذا أن التعقل بهذا لا يمكن أن يكون عبارة عن سلب المادة أو عن سلب شيء آخر.

وأما القسم الثاني وهو أن يكون عبارة عن حضور صورة المعقول عند العاقل فقد أبطلناه

فإن قيل نحن نقول التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند موجود مجرد عن المادة فنقول هذا أيضاً باطل من وجوه: الأول أنا قد بينا

أن الإدراك والتعقل عبارة عن حالة ثبوتية فيستحيل أن يكون التجرد عن المادّة داخلاً في حقيقة التعقل لأن الأمر الثبوتي لا يتقوم بالسلب فينبغي أن يقال: التعقل هو نفس حضور صورة الشيء أو حالة أخرى ثبوتية لا تتحقق تلك الحالة الثبوتية إلا عند التجرد عن المادة سواء قيل تلك الحالة وحدها هي الإدراك أو قيل إن المجموع الحاصل من الحضور ومن تلك الحالة هي الإدراك والأول فقد بطل والثاني يوجب الاعتراف بكون الإدراك مغايراً لنفس الحضور.

وأما القسم الثالث وهو أن يكون العلم حالةً إضافية من غير أن يكون هناك أمر آخر فذلك باطل أيضاً لما بينا أن الإضافات لا تتحصل إلا عند وجود المضافات ونحن قد ندرك ما لا وجود له في الأعيان.

وأما القسم الرابع فهو متعين لأن يكون هو الحق وذلك لأن العلم عبارة عن كيفية ذات إضافة ولكننا لا نشعر في تحقيق ذلك إلا بعد الفراغ من إبطال مذهبين فاسدين من الأقوال الفاسدة في حقيقة العلم إن شاء الله وحده.

الفصل الرابع في إبطال قول من قال النفس إنما تعقل الشيء لاتحادها بالعقل الفعال^(١)

هذا باطل من وجهين: الأول أن العقل الفعّال إما أن يكون شيئاً واحداً بعيداً عن التكثر أو يكون ذا أجزاء أو أبعاد، والأول يوجب أن يكون المتحد

(١) راجع: «في النفس» لأرسطوطاليس ترجمة إسحاق بن حنين ص ٧٤ - ٧٥ ورسالة في العقل لأبي نصر الفارابي ص ٢٣ - ٢٥، النجاة لابن سينا ص ٢٣١ والإشارات والتنبيهات له ٢/٣٦٧، الشفاء - في النفس ص ٢٠٨ - ٢١١، المباحثات له ص ١٩٣ - ١٩٤ - الحدود للخوارزمي (ضمن المصطلح الفلسفي) ص ٢٠٩ - ٢١١، الحدود لابن سينا (المرجع نفسه ص ٢٤١) معيار العلم للغزالي ص ٢٨٩، الكليات لأبي البقاء ٣/٢١٨ - ٢١٩، أرسطو للدكتور ماجد فخري ص ٧٣ - ٧٥، تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٦٤ - ١٦٥ تاريخ الفلسفة الإسلامية للدكتور فخري ص ١٧١ - ١٧٤ و ١٩٣ - ١٩٤، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية للدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا ص ٤٤٠ و ٥٢٨، المعجم الفلسفي - صليبا ٢/٨٦.

به لأجل تعقل واحد يعقل جميع المعقولات لأن المتجد بالعاقل بجميع المعقولات لا بد وان يعقل كل المعقولات. والثاني باطل أيضاً لأنه إن كان يتحد بـكله لزم ما ذكرنا من كون العاقل لشيء واحد عاقلاً لجميع المعقولات وإن كان يتحد ببعضه لا بـكله وجب أن يكون للعقل الفعال بحسب كل تعقل ممكن الحصول للإنسان جزء لكن التعقلات التي يقوى عليها الإنسان غير متناهية فللعقل الفعّال أجزاء غير متناهية.

ثم إن كل واحد من تلك التعقلات يمكن فيه حصول أعداد غير متناهية منه لأنفس غير متناهية فيكون كل واحد من تلك الأجزاء مركباً من أجزاء نوعية غير متناهية. فإذا العقل الفعال أمر مركب من أجزاء مختلفة الحقائق غير متناهية، لأن المعقولات المختلفة الماهية غير متناهية ثم كل واحد من تلك المعقولات يمكن حصولها للأنفس الغير المتناهية فيكون تعقل زيد مثلاً للسواد مثل تعقل عمرو فيجب أن يكون للعقل الفعال بحسبها أجزاء غير متناهية مُتحدة في النوع فيكون للعقل الفعال أجزاء غير متناهية لا مرة واحدة بل مراراً غير متناهية ولا مختلفة بالنوع بل متحدة وهذا مع ما فيه من المحالات فتلك المتحدات بالنوع لا تمتاز بالماهية ولوازمها بل بالعوارض وذلك بسبب المادة فالعقل الفعال مجرد فأجزاؤه مجردة فهي غير متمائزة بالعوارض فهي غير مُتكررة فالعقل الفعال بسيط وقد كان مركباً هذا خلف فالقول باتحاد النفوس بالعقل الفعال محال والثاني ما بينا في باب الوحدة أن الاتحاد محال.

الفصل الخامس في إبطال قول من قال إن التعقل عبارة عن اتحاد المعقول بالعاقل

وقد عرفت بطلان القول بالاتحاد والذي يخص هذا الموضوع أن من عَقَلَ شيئاً فلو اتحد به فإذا عقل شيئاً آخر حتى اتحد به فصارت حقيقته حقيقة المعقول الثاني فحينئذٍ وجب أن لا يبقى عاقلاً للمعقول الأول وإلا لكان للشيء الواحد حقيقتان مختلفتان وذلك محال فإذا يلزم أن لا يبقى عاقلاً للأول عند كونه عاقلاً للثاني وهو محال.

ثم اعلم أن الشيخ في جميع كتبه مُصِرٌّ على إبطال الإتحاد إلا في كتاب «المبدأ والمعاد» فإنه صرَّح هناك بأن التعقل إنما يكون باتِّحاد العاقل بالصورة المعقولة وذلك عندما حاول بيان أن واجب الوجود عاقل فقال الصورة المجردة عن المادة إذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلاً بالفعل لأن العقل بالفعل يكون منفصلاً عنها بالذات انفصال مادة الأجسام عن صورها فإنه لو كان منفصلاً بالذات عنها لكان العقل بالفعل أما أن تكون حينئذٍ هذه الصورة أو العقل بالقوة التي حصلت هذه الصورة فيها أو مجموعهما ولا يجوز أن يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له لأنه لا يخلو ذات العقل بالقوة إما أن تعقل تلك الصورة أو لا تعقلها فإن كانت لا تعقل تلك الصورة فلم تخرج بعد إلى الفعل وإن كانت تعقلها فأما أن يكون لأجل صورة أخرى فيها فيلزم التسلسل وأما أن تعقلها لوجودها لها فيما على الإطلاق فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلاً. لكنها حاصلة للمادة وعوارضها فإنها موجودة في الأعيان فتكون المادة وعوارضها عاقلة لتلك الصورة هذا خلف وإما لا على الإطلاق ولكن لأنها موجودة لشيء من شأنه أن يعقل فحينئذٍ إما أن يكون معنى أن يعقل نفس وجودها فيكون كأنه قال لأنها موجودة لشيء من شأنه أن يوجد له وأما أن يكون أن يعقل معناه مغايراً لِنَفْسٍ وجود هذه الصورة وقد فرض هاهنا أن التعقل نفس وجود هذه الصورة له هذا خلف. فإذا ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل إلا أن يوضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين.

ولا يجوز أن يكون العقل بالفعل هاهنا هو نفس تلك الصورة فيكون العقل بالقوة لم يخرج إلى الفعل لأنه ليس هذه الصورة نفسها بل قابلاً لها ووضع العقل بالفعل هذه الصورة نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلاً بالفعل بل موضوعاً له فيكون عقلاً بالقوة ولا يكون عقلاً بالفعل لأن الذي بالقوة لا يخرج إلى الفعل قط والذي بالفعل فهو دائماً كذلك.

ولا يجوز أن يكون العقل بالفعل مجموعهما لأنه لا يخلو إما أن يكون ذلك المجموع يعقل ذاته أو جزءاً من ذاته أو شيئاً خارجاً عن ذاته فإن عقل

شيئاً خارجاً فهو يعقله بأن يعقل صورته. فالكلام في تلك الصورة كالكلام في الأول ويتسلسل وأيضاً فلأن هذه الصورة ليست هي التي كَلَّمْنَا فيها.

ولا يجوز أن يعقل أجزاء ذاته لأنه إما أن يعقل الجزء الذي كالمادة أو الذي كالصورة أو كليهما وكل واحد من تلك الأقسام إما أن يعقله بالجزء الذي هو كالمادة أو الجزء الذي هو كالصورة والأقسام باطلة بأسرها فإن كانت المادة تعقل نفسها لكان ذلك الجزء عاقلاً لذاته ومعقولاً بذاته ولا منفعة للجزء الذي هو كالصورة في هذا الباب وإن كانت المادة تعقل الصورة عاد الكلام المذكور من أن تعقلها لحصولها لها على الإطلاق أو لأنها حصلت لشيء من شأنه أن يعقل وقد أبطلناهما وإن كانت الصورة تعقل نفسها كانت عاقلة ومعقولة بذاتها أو كانت تعقل المادة فكانت الصورة مَبْدَأً للقوة والمادة مَبْدَأً للفعل وهو باطل وإن كان الجزء ان يعقلان المادة كانت حقيقة المادة حالة في الجزئين فهي أكبر من ذاتها هذا خُلف. وكذلك القول في جانب الصورة وكذلك إن فرض أنه يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطلت الأقسام الثلاثة. وضح أن الصورة العقلية ليست نسبتها إلى العقل نسبة الصورة الطبيعية إلى الهيولي بل هي إذا حَلَّت العقل بالقوة إتحد ذاتهما شيئاً واحداً فلم يكن قابل ولا مقبول متميزي الذات فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة.

والجواب أن الحق من هذه الأقسام هو الأول وهو أن العقل بالفعل هو العَقل بالقوة عند حُلُول الصورة المجردة فيه.

وقوله العَقل بالقوة يعقل تلك الصورة لأجل حضورها فيه كيف ما كان أو لأجل حضورها في شيء من شأنه أن يعقل فنقول الحق هو الأخير وهو أنه يعقل تلك الصورة لأنها حَلَّت في شيء من شأنه أن يعقل.

وقوله تقدير هذا الكلام أنه إنما عقلها لأنها حَلَّت في شيء من شأنه أن يحل فيه شيء فهذا إنما يلزم إذا قلنا إن التعقل هو نفس حضور صورة المعقول ولسنا نقول بذلك بل الحق شيء آخر نصرح به الآن.

الفصل السادس في تحقيق القول الحق في العلم

فنقول العِلْم والإدراك والشعور حالة إضافية وهي لا توجد إلا عند وجود المضافين فإن كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل أن يعقل ذلك المعقول إلا عند وجوده فلا جرم لا حاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه فيه بل تحصل لذاته من حيث هو عاقل إضافة إلى ذاته من حيث هو معقول وتلك الإضافة هي التعقل.

وأما إن كان المعقول غير العاقل أمكن لذلك العاقل من حيث هو هو أن يعقل ذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوماً في الخارج فلا بد من ارتسام صورة أخرى من ذلك المعقول في العاقل لتتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما. وعلى هذه القاعدة استمرت الأصول المثبتة بالأدلة فإن الحجة لما قامت على أنه لا بد من الصورة المنطبعة لا جرم أثبتناها. ولما قامت الحجة على أن العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم أثبتنا إضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة. ولما حصرنا الأقسام وأبطلنا ما سوى هذا القسم تعين أن يكون الحق هو ذلك.

ومما يزيدُه تحقيقاً أن التقسيم الذي ذكره الشيخ في إثبات اتحاد المعقول بالعاقل تقسيم حاصر ولو لم نقل إن التعقل زائد على مجرد الحضور كان القول بالاتحاد لازماً لا محيص عنه لكن القول بالاتحاد باطل بالقول بأن التعقل زائدٌ على نفس الحضور حق وهو المطلوب فثبت أن الحق ما اخترناه في هذا الموضوع.

الفصل السابع في تحديد العلم^(١)

يُشبه أن يكون تعريفه بالحدِّ والرَّسْم ممتنعاً لأنه هو الحاكم بامتياز كل

(١) اختلف في مطلق العلم، في كونه له حد، أو ليس له حد، وإن كان له حد فما هو؟ والرازي في «المباحث» يرى أن العِلْم لا يُعرَّف لا بالحد ولا بالرسم، وفي «المحصل»: يذكر أن تصور العلم بديهي لأن ما عدا العلم لا ينكشف إلا به فيستحيل أن يكون كاشفاً له، ولأنني عالم بالضرورة كوني عالماً بوجودي وتصور العلم جزء منه البديهي بديهي فتصور العلم =

بديهي» (ص ١٤٥).

وقد فصل الإيجي في «تعريف مطلق العلم» المذاهب المختلفة في تعريفه، ما خلاصته .
المذهب الأول: واختاره الرازي أنه ضروري .

المذهب الثاني: وبه قال إمام الحرمين والغزالي: إنه ليس ضرورياً ويعسر تحديده. قالوا وطريق معرفته القسمة والمثال .

المذهب الثالث: أنه نظري وذكر له تعريفات:

١ - لبعض المعتزلة: «اعتقاد الشيء على ما هو به» .

٢ - للقاضي أبي بكر الباقلاني «إنه معرفة المعلوم على ما هو به» .

٣ - للشيخ - أبي الحسن الأشعري - فقال تارة هو الذي يوجب كون من قام به عالماً أو لمن قام به اسم العالم - وأخرى: إدراك المعلوم على ما هو به . .

٤ - لابن فورك: «ما يصح ممن قام به اتقان الفعل» .

٥ - للإمام الرازي أيضاً (?): اعتقاد جازم مطابق لموجب .

٦ - للحكماء: حصول صورة الشيء في العقل، ويقال هو تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك .

٧ - واختاره الإيجي: صفة توجب لمحلها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض» (المواقف ص ٩ - ١١) .

وقال الجرجاني: «العلم هو الإعتقاد الجازم المطابق للواقع» ثم ذكر من التعريفات السابقة الأولى (بلفظ: إدراك الشيء) والسادس وزاد عليها:

١ - قيل (هو) زوال الخفاء من المعلوم والجهل نقيضه .

٢ - وقيل: العلم صفة راسخة تدرك بها الكليات والجزئيات .

٣ - وقيل: العلم وصول النفس إلى معنى الشيء .

٤ - وقيل: عبارة عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول .

٥ - وقيل: عبارة عن صفة ذات صفة .

٦ - وقيل ما وُضع لشيء، وهو العلم القصدي، أو غلب وهو العلم الإنشائي الذي يصير عالماً لا بوضع واضح، بل بكثرة الاستعمال مع الإضافة أو اللزوم لشيء بعينه خارجاً أو ذهنياً

ولم تتناوله السببية» (التعريفات ص ١٩٩) .

وينقل ابن فورك عن الأشعري أنه يقول: «معنى العلم وحقيقته ما به يعلم العالم المعلوم»، وأنه كان ينكر أن يكون معنى العلم اعتقاد الشيء على ما هو به، وقال إن وصف علمنا بأنه

اعتقاد مجاز . . (مجرد مقالات الأشعري ص ١٠ - ١١) ويختار الجويني أن العلم: معرفة المعلوم على ما هو به . قال: وهذا أولى في رَؤْم تحديد العلم من ألفاظ مأثورة عن بعض

أصحابنا في حد العلم، منها قول بعضهم: العلم تبين المعلوم على ما هو به» ومنها قول شيخنا رحمه الله: «العلم ما أوجب بكون محله عالماً» ومنها قول طائفة: «العلم ما يصح

ممن اتصف به إحكام الفعل واتقانه» . . . أما أوائل المعتزلة فقد قالوا في حد العلم: «هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع توطين النفس» . . . فزاد المتأخرون فقالوا: . . . مع توطين

النفس إلى المعتقد إذا وقع ضرورة أو نظراً» . . (الإرشاد ص ٣٣ - ٣٤) .

= لكن الأمدي لم يرتض كل التعريفات السابقة وأبطلها في كتابه «أبكار الأفكار» قال:
«والمختار في ذلك أن يقال:

«العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصّف بها التمييز بين حقائق المعاني الكلية حصولاً لا يتطرق إليه احتمال نقيضه» (الإحكام في أصول الأخكام - للأمدي ١٣/١). ولكنه في «المبين» يعرف العلم بأنه: «عبارة عن حصول معنى في النفس حصولاً لا يتطرق إليه احتمال كذبه على وجه غير الوجه الذي حصل عليه» (المصطلح ص ٣٨٤).

واختار الباجي أنه «معرفة المعلوم على ما هو به» (الحدود في الأصول ص ١٤) وكذا أبو يعلى الفراء القاضي الحنبلي في «المعتمد في أصول الدين» (ص ٣٢).

واكتفى أبو منصور البغدادي بذكر حدود الأشعري والباقلاني ورد تعاريف المعتزلة:
- «اعتقاد الشيء على ما هو به» للكعبي.

- «اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة ودلالة» للجبائي.

- «اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس إليه» «لابنه أبي هاشم» (أصول الدين ٥ - ٦).

أما ابن حزم الأندلسي فيرى أن «العلم: تيقن الشيء على ما هو عليه عن برهان أولي أو راجع إلى أولي أو عن اتباع صادق قام البرهان على صدقه» (رسائل ابن حزم - الجزء الرابع - تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين في الأصول» ص ٤١٣).

وعرفه الكمال ابن الأهمام في «التحرير»: «العلم حكم لا يحتمل طرفاه نقيضه عند من قام به لموجب» قال شارحه ابن أمير الحاج: أي إدراك نسبة موجبة أو سالبة بين محكوم ومحكوم عليه لا احتمالان نقيض ذلك الإدراك عند المدرك كائن لموجب» (التقرير والتحجير ٤٠/١).

أما أبو البقاء الكفوي فبعد ذكره لجملة من التعريفات السابقة يقول: «والمختار أنه صفة توجب لمحلها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل متعلقه النقيض. وأحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم: هو أنه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به» ثم قال: «والعلم يطلق على ثلاثة معانٍ بالإشتراك:

أحدها: يطلق على نفس الإدراك.

وثانيها: على الملكة المسماة بالعقل في الحقيقة.

وهذا الإطلاق باعتبار أنه سبب للإدراك فيكون من إطلاق السبب على المسبب.

وثالثها: على نفس المعلومات وهي القواعد الكلية التي مسائل العلوم المركبة منها وهذا الإطلاق باعتبار متعلق الإدراك إما على سبيل المجاز أو النقل.

وقد يُطلق العلم على التهيؤ القريب المختص بالمجتهد وهو ملكة يُقتدرُ بها على إدراك الأحكام الجزئية...» (الكليات ٢٠٥/٣ - ٢١٣).

وهكذا فإنك ترى أن هذه التعريفات كلها تدور على ألفاظ مثل:

معرفة، إدراك، اعتقاد، صفة، تيقن، حُكم، حصول الصورة، تمثّل... الخ. ومن هنا اعتقد البعض أن في تعريف العلم بمثل هذه الأمور دَوْرًا ظاهراً، ولعله لهذا السبب اعتمد الرازي أن العلم لا يُعرّف لا بالحد ولا بالرّسم، لأنه أعرف من كل مُعرّفٍ له. والمشكلة

تتصل من طرف بمسألة بل مسائل عقائدية مثل:

=

شيء عما عداه فكيف لا يميز نفسه عن غيره ولأن كل ما يعرف به العلم فالعلم أعرف منه لأنه حالة نفسانية يجدها الحي من نفسه أبداً من غير لحبس ولا اشتباه وما هذا شأنه يتعذر تعريفه .

ومما يدل على أنه غني عن التعريف أن كل من عرف شيئاً أمكنه أن يعرف كونه عارفاً بذلك الشيء من غير برهان ونظر والعلم بكونه عالماً بشيء عبارة عن العلم باتصاف ذاته بالعلم والعلم باتصاف أمرٍ بأمرٍ يستدعي العلم بكل واحد من الأمرين أعني الموصوف والصفة فلو كان العلم بحقيقة العلم مكتسباً لاستحال أن نعلم كوننا عالمين بالشيء إلا بنظر واستدلال. ولما لم يكن كذلك ثبت أن العلم بحقيقة العلم غني عن الكسب^(١) والتعريف .

الفصل الثامن في الفرق بين حلول الصورة العقلية في النفس وبين حلول الصورة في المادة

وذلك من وجوه خمسة: الأول أن الصور المادية متمانعة فإن المتشكّل بشكل معين يمتنع عليه أن يتشكّل بشكل آخر مع الشكل الأول وأما الصور العقلية فهي متعاونة فإن النفس الخالية عن جميع العلوم يكون تصوّرها لشيء من الحقائق شاقاً شديداً وكلما ازداد علمها بالأشياء ازداد استعدادها للباقي .

الثاني أن الصور المادية لا يحل العظيم منها في المادة الصغيرة. وأما الصور النفسانية فقبول النفس منها للعظيم والصغير متساوٍ ولذلك تقدر النفس على تخيل السماوات والأرضين وجبل من زمرّد وبحر من زبّوق، والسبب فيه أن ما لا مقدار له في ذاته بل لغيره فنسبته إلى جميع المقادير نسبة واحد ولا يستبعدن أصحاب الشيخ ذلك فإن هذا هو الذي يحتج به الشيخ في أن المادة تقبل المقادير المختلفة .

الثالث أن الكيفية الضعيفة تنمّج عند حصول الكيفية القوية في المادة

١ - علم الله وشمول التعريف له ، وجواز قولنا في شأنه تعالى : إدراك ، معرفة . . .

٢ - شيئية المعدوم .

(١) هذا بناء على مذهب الرازي أن «العلم» ضروري لا كسبي أي نظري، ولذا هو بديهي .

بخلاف الصُّور النفسانية والعقلية فإن القوي لا يزيل الضعيف .

الرابع أن الكيفيات المادية تُحس بالحواس وأما الكيفيات العقلية فليست كذلك ولذلك قيل : النارُ العقلية لا تُحرق والثلجُ العقلي لا يُبرد . وبالجملة فالعقل لا يحكم بأنها حين ما تكون في العقل محرقة أو مبردة بل على أنها أمور متى وجدت في الأعيان كانت محرقة أو مبردة .

الخامس أن الصُّور العقلية بعد حصولها لا يجب زوالها ولو زالت فلا يحتاج في استرجاعها إلى تجشم كَسْب جديد بخلاف الصور المادية فإنها واجبة الزوال لاستحالة بقاء القوى الجسمانية أبداً وإذا زالت احتيج في استرجاعها إلى مثل السبب الأول وهاهنا فروق آخر وفيما ذكرناه كفاية .

الفصل التاسع في تحقيق كَوْن الصورة العقلية كلية

لا شك أن وقوع اسم الإنسان على زَيْد وَعَمْرٍو لَيْس بالاشتراك اللفظي الصُّرف بل على سبيل الاشتراك المعنوي وذلك المشترك لا بد وأن لا يدخل في مفهومه طول معين وهيئة معينة وشكل معين وإلا لم يكن مشتركاً بين الأشخاص ذوات الأعراض المختلفة .

وإذا ثبت ذلك فنقول إن الصورة العقلية إذا استحضرت ذلك المشترك بحيث يكون مجرداً عن جميع العوارض واللواحق الغريبة الخارجية فتكون تلك الصورة كلية وهي وإن كانت في نفسها شيئاً واحداً إلا أنه لا تختلف نسبتها إلى أي واحدٍ واحدٍ من الناس بل أي واحد من أشخاص الناس حضرت صورته في الخيال ثم انتزع العقل مجرد معناه عن العوارض حصل في العقل تلك الصورة بعينها. وإذا سبق واحد فتأثرت النفس منه بذلك الأثر لم يكن لما خلاه تأثير جديد إلا بحكم هذا الجواز ولو كان بدل أحد هذه المؤثرات شيء غير مجانس لها مثل فرس أو ثور لكان الأثر غير هذا الأثر فإذا المعنى بكون الصورة العقلية مشتركة فيها ما ذكرناه .

ثم إن تلك الصورة النفسانية هيئة جُزئية في نفس جزئية فهي أحد أشخاص التصورات وكما أن الشيء الواحد باعتبارات

مختلفة يكون عاماً وخاصاً فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كلياً وجزئياً فمن حيث أن هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية وهي من حيث أنها مشتركة فيها الإشتراك المذكور فهي كلية ولا تناقض بين الأمرين لأنه ليس يمتنع أن تعرض للذات الواحدة شركة بالإضافة إلى كثيرين. فإن الشركة في الكثرة لا تمكن إلا بالإضافة فقط وإذا كانت بالإضافة لكثرة إلى كثرة لم تكن هناك شركة فإذاً يجب أن تكون إضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد وهذه وإن كانت بالقياس إلى الأشخاص كلية فهي بالقياس إلى النفس الجزئية التي انطبعت فيها جزئية ولأن الأنفس كثيرة بالعدد فيجوز أن تكون هذه الصورة الكلية كثيرة بالعدد من الجهة التي هي بها شخصية ثم يكون لها معقول آخر كلي هو بالقياس إليها كهي بالقياس إلى ما هي في الخارج وتتميز إحداها عن الأخرى بأن كُلية إحداها بالنسبة إلى أمور في النفس وكلية الأخرى بالنسبة إلى أمور في الخارج ثم هي أيضاً شخصية على ما قلنا ولأن في قوة النفس أن تعقل وتعقل أنها عقلت وتعقل أنها عقلت وإن تركبت إضافات في إضافات إلى غير النهاية لكنها تكون بالقوة لا بالفعل لأنه ليس يلزم النفس إذا عقلت شيئاً أن تكون تعقل بالفعل الأمور التي يلزمها عن قريب فضلاً عما في البعيد مثل مُزاوجة أعداد بأعداد لا نهاية لها بالتضعيف فإنه ليس يلزم النفس في حالة واحدة أن تعقل ذلك كله. وهذا في النفوس الناطقة سهل لكن في العقول المجردة التي كل ما يمكن لها فيجب حصولها بالفعل مشكل لأن هذه الدرجات غير متناهية في كل واحد من المعلومات الغير المتناهية وهي مترتبة فتكون هناك علل ومعلومات لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مراراً غير متناهية ولكن لها بداية وأول. وبالجملة فالبرهان قام على وجوب البداية للأمور المترتبة ولم يقم على وجوب النهاية لها.

الفصل العاشر في بيان أنواع التعقلات

قالوا^(١) أنواع التعقلات ثلاثة: الأول أن تكون بالقوة وذلك عندما لا تكون حاصلة بالفعل ولكن النفس تقوى على استحضارها واكتسابها ومراتب

(١) ذكرها ابن سينا بالتفصيل في الشفاء - النفس ص ٢١٣ - ٢١٥.

القوة مختلفة فقد تكون قريبة إلى الفعل وقد تكون بعيدة عنه .

الثاني أن تكون حاصلة بالفعل التام على سبيل التفصيل ويكون كأنه ينظر إلى جميع مراتب ذلك المعلوم وأجزائه .

الثالث أن تكون حاصلة بالفعل لكن لا على سبيل التفصيل بل على الوجه البسيط وهذا كمن يكون عالماً بمسألة فإذا سئل عنها فإنه يحضر الجواب في ذهنه دفعة واحدة ولكن لا على التفصيل فإن التفصيل إنما يحصل عند شروعه في بيان ذلك وأما في أول الأمر فإنه يحصل العلم بذلك الجواب دفعة واحدة ولا يمكن أن يقال إن علمه بذلك الجواب في تلك الحالة علم بالقوة لا بالفعل لأن الإنسان يجد من نفسه تفرقة بديهية بين الحالتين فإنه قبل سماعه لتلك المسألة كان عالماً بها بالقوة وبعد سماعه لها ما بقي كما كان بل حصل في ذهنه شعور وعلم لم يكن حاصلًا قبل ذلك .

فإن أصرَّ مُعاندٍ وزعم أن مراتب القوة مختلفة بالقرب والبعد فلعل التفاوت هاهنا بسبب أن علمه قبل السؤال كان بالقوة البعيدة وبعد سماعه لذلك السؤال صار بالقوة القريبة فنقول له هل لا شك أنه بعد سماعه لذلك السؤال صار عالماً على سبيل التفصيل بأنه قادر على الجواب عن ذلك السؤال والعلم بإضافة شيء إلى شيء متوقف على العلم بكلا المضافين فلولا علمه بحقيقة ذلك الجواب لما أمكن أن يعلم اقتداره على ذلك الجواب فثبت بهذا أنه عالم بحقيقة ذلك الجواب وأن ذلك العلم حاصل له بالفعل لكن لا على التفصيل بل على الوجه البسيط هذا غاية ما يقولون . وليس الأمر عندي كما يقولون بل العلم إما أن يكون بالقوة وإما أن يكون بالفعل على سبيل التفصيل .

وأما القسم الثالث وهو البسيط فهو عندي باطل فإن العلم عندهم عبارة عن حضور صورة المعقول في العاقل فهذا العقل البسيط إن كان صورة واحدة مطابقة في الحقيقة لأمر كثيرة فذلك باطل إذ الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة لأمر كثيرة لكانت مساوية في الماهية لتلك الأمور المختلفة

في الحقيقة فتكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون الصورة الواحدة صورة واحدة هذا خلف.

فإن قيل إن لهذا التعقل^(١) البسيط صوراً مختلفة بحسب اختلاف المعقولات فنقول العلم التفصيلي بتلك المعلومات حاصل إذ لا معنى للعلم التفصيلي إلا ذلك فثبت أن ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلهم أرادوا بهذا التعقل البسيط أن تكون صور المعلومات تحصل دفعة واحدة أرادوا بهذا التعقل التفصيلي أن تكون صور المعلومات تحضر على ترتيب رماني واحداً بعد واحد فإن أرادوا به ذلك فهو صحيح ولا منازعة فيه معهم، ولكنه لا يكون هذا مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض الذي يكون على التفصيل بل حاصله راجع إلى أن المعلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتوالى ويتعاقب.

وأما على الوجه الذي اخترناه من أن العلم حالة إضافية فبطلان ما قالوه ظاهر أيضاً لأن الإضافة إلى أحد الشئيين غير الإضافة إلى غيره فإذا تعددت الإضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل فإنه لا معنى لحصولها على سبيل التفصيل إلا ذلك. فأما ما قالوه من أن علمه بقدرته على الجواب متضمن للعلم بالجواب، فنقول إنه في تلك الحالة عالم باقتداره على شيء دافع لذلك السؤال وأما حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم بها ولذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو كونه دافعاً لذلك السؤال، فالحقيقة مجهولة واللازم على التفصيل معلوم. وهذا كما أنا إذا عرفنا من النفس أنه شيء محرك للبدن فكونها محركة للبدن لازم من لوازمها وهو معلوم على التفصيل وإن كانت حقيقتها مجهولة إلى أن يعرف ذلك بطريق آخر فثبت أن ما قالوه باطل. ويخرج من الدليل الذي ذكرناه فساد أن يكون العلم الواحد علماً بمعلومات كثيرة.

(١) في نسخة: العقل.

الفصل الحادي عشر في بيان أن العلم عرض

أما البرهان عليه فظاهر لأنه موجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دون ما هو فيه .

ولكن فيه شك قوي وهو أن العلم عبارة عن الصورة المطابقة للمعلوم المرْتسمة في العالم فإذا كان المعلوم ذاتاً قائمة بنفسها فالعلم به يكون مطابقاً له وداخلاً في نوعه والشيء إنما يشاكل غيره في طبيعته النوعية لو كان مُشاكِلاً له في جنسه لكن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فإذا تلك الصورة العقلية جَوْهر ولا شيء من الجوهر بعرض فتلك الصورة العقلية ليست بعرض .

والجواب عنه ما بيّنا فيما سلف أن جوهرية الجوهر ليست لأجل كون الشيء موجوداً لا في موضوع وإلا لكان الشك في وجوده الموجب لعدم العلم بكون ذلك الموجود لا في موضوع في الحال موجباً للشك في جوهريته بل الجوهرية إنما كانت لأجل أنها ماهية متى وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع ولا شك أن الصورة العقلية كذلك فإنها ماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع وكونها في الحال في الموضوع لا ينافي كونها بحال إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع كما أنا إذا قلنا المغناطيس^(١) هو الذي يجذب الحديد عند قربه منه فهذا يصدق عليه وإن لم يكن جاذباً له في حال عدم وجدانه له فكذلك هاهنا ويبقى أن يقال فحينئذ يلزم أن تكون تلك الصورة جوهرراً وعرضاً معاً . والمنكر عندنا أن يكون الشيء الواحد جوهرراً وعرضاً في الأعيان فأما أن يكون باعتبار وجوده الذهني عرضاً وباعتبار ماهيته جوهرراً فذلك ليس بمنكر .

ويبقى شك آخر وهو أن تلك الصورة صورة موجودة في نفس جزئية فلها وجود في الأعيان فإذا الشيء من حيث هو في الذهن له وجود في العين فهو عرض وجوهر باعتبار وجوده العيني . فنقول لا شك أن تلك الماهية من حيث

(١) في نسخة: المغناطيس - بالقاف .

أنها موجودة في نفس جزئية فهي من الموجودات العينية ولكننا نعني بالوجود العيني أن تكون الماهية بحيث ترتب عليها لوازمها فإن السواد إذا كان موجوداً في العين كان من شأنه قبض البصر والحرارة العينية من شأنها التسخين ولكن متى حصلت في النفس لم ترتب عليها هذه اللوازم والأول نسميه وجوداً عينياً والثاني وجوداً ذهنياً والإشكال بعد باق.

الفصل الثاني عشر في تحقيق كون الشيء عقلاً وعاقلاً ومعقولاً^(١)

إن الظاهريين لما استحسنوا هذا الكلام الهائل الشعري^(٢) ظنوا أن العاقل لا بُدَّ وأن يتحد بالمعقول عقْل ذاته أو عقْل غيره لكن المدققين لما عرفوا فساد القود بالإتحاد زعموا أن الشيء إذا عقل ذاته فهناك العقل والمعقول والعاقل واحد.

وأنا أقول الشيء إذا عقل ذاته فلا شك أن الذات الموصوفة بالعاقلية هي بعينها الذات الموصوفة بالمعقولية لكن وصف العاقلية ليس بعينه وصف المعقولية. والذي يدل عليه أن كل ما كان عبارة عن حقيقة الشيء أو عما يكون جزءاً من حقيقته استحال تصور أحدهما مع الذُّهول عن الآخر ونحن يمكننا أن نحكم على الشيء بكونه معقولاً وإن لم نحكم بكونه عاقلاً وأيضاً يمكننا أن نحكم بكون الشيء عاقلاً وإن لم نحكم بكونه معقولاً فإذا العاقلية والمعقولية وُصِفان متغايران وقد بيَّنا أنهما أمران ثبوتيان. فإذا العاقلية والمعقولية أمران ثبوتيان متغايران.

فإن قيل لا يمكننا أن نتصور كون الشيء عاقلاً لذاته إلا إذا حكمنا بأنه

(١) قارن «النجاة» ص ٢٨٠ - ٢٨١، الشفاء - (النفس) ص ٢١٢ - ٢١٣، المباحثات - لابن سينا - ضمن أرسطو عند العرب ص ١٨١.

(٢) قوله الشعري يقصد به القياس الشعري القائم على مقدمات شعرية، أو على ما يسمى في المنطق بالمخيلات وهي تشبيه الشيء بشيء مستبجح أو مستحسن لمشاركته إياه في وصف، ليس هو سبب القبح والحسن فتميل النفس بسببه ميلاً وهو يذكر لترغيب أو تنفير أو تسخية أو تبخيل أو ترهيب أو تشجيع. (انظر معيار العلم للغزالي ص ١٨٥ و ٢٠٠، والمبين للآمدي ص ٣٤١ و ٣٤٥ من المصطلح الفلسفي).

معقول لذاته وكذلك بالعكس فعرفنا أن العاقلية والمعقولية هناك واحدة فنقول إن العاقلية حقيقة والمعقولية حقيقة فلو كان مرجع إحداهما إلى الأخرى لكان متى ثبتت إحداهما ثبتت الأخرى وكان لا تثبت في كون الشيء عاقلاً إلا إذا ثبت كونه معقولاً وبالعكس كما أنه لما كان مرجع الإنسان والبشر إلى ماهية واحدة حتى كانا اسمين لمُسَمَّى واحد لا جرم متى ثبت المفهوم من أحدهما فذلك هو المفهوم من الآخر والإنسان لما كان متقوِّماً بالحيوان استحال أن نعقل ماهية الإنسان إلا إذا عقلنا ماهية الحيوان أولاً، ولما أمكننا أن نفهم ماهية العاقلية عند الذهول عن المعقولية وكذلك بالعكس عرفنا أن ماهية العاقلية مغايرة لماهية المعقولية. وإذا ثبت تغاير الصفتين ثبت تغايرهما عندما يكون العاقل والمعقول واحداً لأن الصفتين إذا ثبت تغايرهما في ماهيتهما في موضع ثبت تغايرهما في كل المواضع. فالسواد إذا كان مخالفاً لحركة في الماهية كانت تلك المخالفة حاصلة في كل المواضع.

فأما قوله أنه يستحيل أن يعقل من الشيء كونه عاقلاً لذاته إلا إذا عقل منه كونه معقولاً لذاته فنقول إن هذه الملازمة لا تمنع من اختلاف المعلومين فإن العلم بالأبوة يلازم العلم بالبنوة وإن كان المعلومان مختلفين في ماهيتهما أرايت لو فرضنا كون الشيء محركاً لذاته متحركاً لذاته فالعلم بالمحركية والمتحركية هناك متلازم مع أنه لا يلزم أن يكون مفهوم المحركية هو بعينه مفهوم المتحركية. فظهر أن كون الشيء عاقلاً يغير كونه معقولاً. نعم الذات التي عرضت لها إحدى الصفتين هي بعينها قد عرضت لها الصفة الأخرى وأما أن كونه عاقلاً يغير كونه عاقلاً ومعقولاً فهو أظهر لأننا قد نعرف من الشيء أنه عاقل لذاته ومعقول لذاته وإن كنا نشك أن ذاته هل هي ذلك التعقل أو مغاير له وذلك يدل على المغايرة.

وأيضاً فقد أقمنا البرهان على أن التعقل حالة إضافية وذلك يوجب كونها مغايرة للذات نعم القوم لما اغتقدوا أن التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا أنه لا يمكن أن يحضر عند الذات منها صورة أخرى زعموا أن وجود تلك الذات هو العقل.

وأما نحن فلما بينا أنه حالة إضافية لا جرم حكماً بأن العاقلية صفة مغايرة للذات العاقلة بل نجعل هذا مبدأ البرهان القوي على صحة ما اخترناه فنقول إدراك الشيء لذاته زائد على ذاته وإلا لكانت حقيقة الإدراك هي حقيقة ذاته وحقيقة ذاته هي حقيقة الإدراك وكان لا يثبت أحدهما إلا والآخر ثابت لكن التالي باطل فالمقدم باطل. فثبت أن إدراك الشيء لذاته زائد على ذاته وذلك الزائد يستحيل أن يكون صورة مطابقة لذاته بالبرهان المشهور فهو إذاً أمرٌ غير مطابق لذاته وذلك الغير المطابق إن كان له نسبة وإضافة إلى ذاته فذاته إنما صارت معلومة لأجل تلك النسبة والعلم والإدراك والشعور هو تلك النسبة وإن لم تكن له إليه نسبة وتلك الصورة غير مطابقة له ولا مساوية في الماهية لم يصِر ذلك الشيء معلوماً أصلاً لأن حقيقته غير حاضرة ولا للذهن إليه نسبة فالذهن منقطع الاختصاص بالنسبة إليه فيستحيل أن يصير معلوماً. فهذا برهان قاطع على أن العلم حالة نسبية.

الفصل الثالث عشر في أن الشيء كيف يعقل ذاته

ومما يجب البحث عنه سواء قلنا إن الإدراك حالة إضافية أو قلنا إنه عبارة عن تمثيل ثورة المدرك في المدرك أن الشيء كيف يعلم ذاته فإن العلم لو كان أمراً نسبياً فالنسبة إنما تتحقق بين الشيئين فالشيء الواحد لا ينضاف إلى نفسه فلا يكون عالماً بذاته وإن قلنا إنه عبارة عن التمثيل فالشيء إنما يتمثل بغيره وأما بنفسه فذلك غير معقول.

قال الشيخ كون الشيء معقولاً هو أن يكون ماهيته المجردة عند شيء وهو أعم من كونها عند شيء مغاير لها فإن الكون عند الشيء أعم في المفهوم من الكون عند شيء مغاير.

ولقائل أن يقول هذا هو محل الإشكال بعينه فإن الخصم يقول الكون عند الشيء حالة إضافية وهي لا تعقل إلا بين الشيئين أرأيت أن قائلًا لو قال المحركة أعم من المحركة للغير فيلزم صحة كون الشيء محركاً لذاته وكذلك الموجدية أعم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشيء موجداً

لذاته هل يُقبل ذلك منه وهل يُحكّم بصرحة قوله فإن كان ذلك باطلاً فكذلك
ها هنا.

وقال بعضهم العلم من جملة الأمور الإضافية والذات الواحدة إذا
أخذت باعتبار صفتين كان ذلك نازلاً منزلة الذاتين فيما يرجع إلى صحة
تحقق الإضافة. فالذات من حيث أنها عالمة مخالفة من حيث أنها معلومة فلا
جرم يصح تحقق الإضافة للذات الواحدة عند تبأين هاتين الجهتين.

ولقائل أن يقول الجهتان اللتان باعتبارهما يصح تحقق الإضافة لا بد
من تقدمهما بالذات على تحقق تلك الإضافة وكون الشيء عالماً ومعلوماً
وصفان إضافيان يتفرعان على تحقق العلم فإنه ما لم يحصل العلم لا يحصل
للذات وصف العالمية ولا للمعلوم وصف المعلوماتية فإذا وصف العالمية
والمعلوماتية متأخران بالذات عن ثبوت العلم والعلم وصف إضافي متأخر عن
الجهتين اللتين باعتبارهما يصح عروض تلك الإضافة فلو أن تينك الجهتين
هما العالمية والمعلوماتية فيلزم تأخرهما عن نفسيهما بدرجتين وذلك محال.

قال الشيخ في المباحثات^(١) لكل شخص حقيقة وشخصية وتلك
الشخصية زائدة أبدأ على الماهية على ما مضى ثم إن كانت الحقيقة مقتضية
لتلك الشخصية كان ذلك النوع في ذلك الشخص وإلا وقعت الكثرة فيه. ولا
شك أن تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك
الشخصية ولما تحقق هذا القدر من المغايرة كفى ذلك في حصول الإضافة
فتكون لتلك الحقيقة من حيث هي هي إضافة العالمية إلى ذلك المجموع
ولذلك المجموع إضافة المعلوماتية إلى تلك الحقيقة وهذا أحسن ما يمكن
ذكره في هذا الموضوع.

(١) لم أجده في «المباحثات» الذي نشره الدكتور بدوي، لكنني عثرت فيه على نص يشير إلى
«مباحثات» أخرى.. فقد قال ابن سينا:

«قد بينا في «المباحثات الصديقية» أن الشخص لطبيعة النوع الواحد كيف يمكن أن يكون،
ومن هناك تبين أن النفوس البشرية لا تتكرر أشخاصها بالفعل ما لم تقع نسبة إلى عنصر
ووضع... (ص ١٧٥).

فإن قيل وجود الشيء متقدم بالذات على إضافته إلى غيره فإذا إضافة حقيقة الشخص إلى ذلك الشخص بعد وجود حقيقة الشخص، لكن وجوده بعد شخصيته فإذا تلك الحقيقة لا تنضاف إلى ذلك الشخص إلا بعد تشخيصها فإذا الشخص هو المضاف إلى الشخص فتكون الإضافة حاصلة للذات الواحدة من جهة واحدة.

فنقول نساعد على أن الحقيقة لا تنضاف إلا بعد الوجود لكن لا نساعد على أن الوجود بعد التشخيص بل التشخيص بعد الوجود فإن التشخيص نعتٌ ووصفٌ لذلك الشيء ووجود الوصف متأخر عن وجود الموصوف.

وللسائل أن يعود فيقول إن الشيء إنما يكون موجوداً إذا كان متميزاً عن غيره منفرداً بذاته ويكون بحيث يمكن أن يشار إليه إشارة عقلية أو حسية وما لم يكن كذلك لم يكن موجوداً فإذا التشخيص متقدّم على الوجود.

وأما قولكم بأن التشخيص وصف فوجوده متأخر عن وجود الموصوف فنقول هذا باطل بالوجود فإنه وصفٌ ثبوتي وهو زائد على الماهية فإن كان ثبوته متأخراً عن ثبوت الموصوف فالماهية موجودة قبل وجودها ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الأول وذلك يوجب التسلسل وإن كان عروضها غير مشروط بثبوت الماهية فقد بطل قولكم بأن ثبوت الموصوف متقدم على ثبوت الصفة.

فنقول في حله الشيء يجب أن يكون متميزاً عن غيره حتى يكون موجوداً لكن لا على أنه يصير متميزاً ثم يصير موجوداً لأن التمييز لا يكون إلا بعد الوجود وإلا فيكون قبل الوجود تمييز فتكون الأشياء المعدومة بعضها متميزاً عن البعض فيكون المعدوم موجوداً هذا خلف، ولكن على أن يصير موجوداً أولاً أولية بالذات لا بالزمان ثم يصير متميزاً.

أو نقول بأن الوجود والتمييز ليس لأحدهما على الآخر مزية في التقدم الذاتي والسبق الطبيعي وعلى هذه المساعدة يتم الكلام المذكور لأنه وإن كان التشخيص مقارناً للوجود لكن تعرض للحقيقة الموجودة إضافة إلى ذلك

الشخص فلا يكون للشخصية تقدّم واعتبارٌ في صحة انضيااف الحقيقة الموجودة إلى ذلك الشخص فلا يلزم عُروض الإضافة باعتبار واحد لذات واحدة.

وأما الشك الثاني فقد حللناه في أول الكتاب وهو أن ما لا يُوجد لا يُوجد له غيره. فهذا ما نقوله في هذا الباب.

الفصل الرابع عشر في أقسام التصديقات^(١)

حكم الذهن بشيءٍ على شيءٍ إما أن يكون جازماً أو لا يكون، فإن كان جازماً فإما أن يكون مطابقاً للمحكوم عليه أو لا يكون. فإن كان مطابقاً فإما أن يكون لموجب أو لا يكون، فإن كان لموجب فإما أن يكون الموجب جسياً أو عقلياً أو أمراً مُركباً منهما. فإن كان جسياً فهو: العلوم الحاصلة بواسطة الحواس الخمس، وإن كان عقلياً فإما أن يكون الموجب مجرد تصور طرفي المسألة وهما الموضوع والمحمول أولاً بد من شيءٍ آخر، والأول هو الأوليات وهو كالعلم بأن الشيء الواحد لا يخلو عن النفي والإثبات فإن مجرد تصور مفردات هذه القضية يقتضي ذلك الحكم، والثاني هو النظريات كالعلم بأن العالم محدث وإلا له قديم فإن مجرد تصور العالم والمحدث لا يقتضي ذلك الحكم بل لا بد من أمورٍ أخرى. وأما إن كان الموجب مُركباً من الحس والعقل فإما أن يكون من السمع والعقل وهو العلم الحاصل بمجرد الأخبار المتواترة وإما أن يكون من البصر والعقل وهو التجربات والحدسيات. هذا كله إذا كان الحكم الجازم المطابق لموجب، وأما الذي لا يكون لموجب فهو اعتقاد المقلد وقد يسمى ظناً وأما الذي يكون جازماً ولا يكون مطابقاً فهو الجهل المركب، والذي لا يكون جازماً فالتردد فيه إما على السواء أولاً على السواء

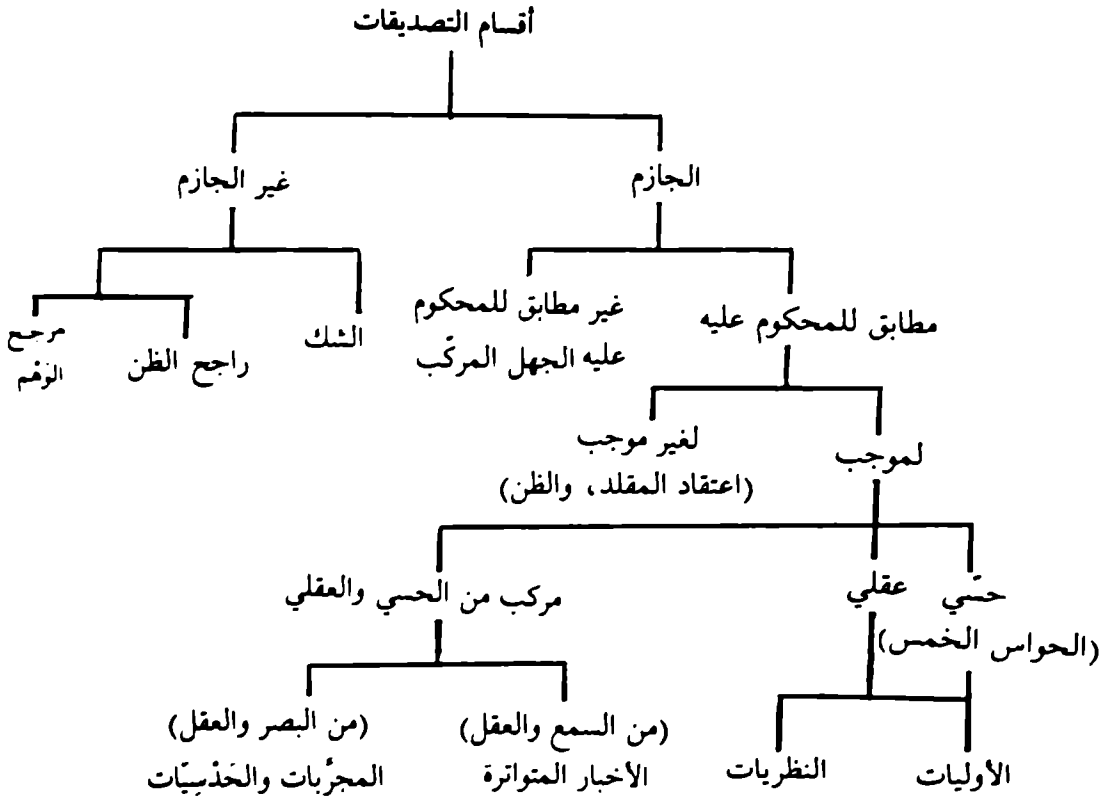
(١) قارن: النجاة لابن سينا ص ٩٧-١٠٢، الإشارات والتنبيهات له ١/٥١٠-٥١٥، معيار العلم للغزالي ص ١٨٣-٢٠٦، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي أيضاً ص ١٥-١٨، أصول الدين البغدادي ص ٨-١٧ المبين للأمدي - ٣٤١-٣٤٤ من المصطلح الفلسفي، التقريب لحد المنطق لابن حزم ضمن رسائل ابن حزم الجزء الرابع ص ٢٨٥-٢٩٤، المواقف للإيجي ص ٣٨-٣٩.

فالذي على السواء فهو الشك والذي لا على السواء فالراجع هو الظن والمرجوح هو الوهم وتام القول في أقسام الظن سيأتي في فصل آخر^(١).

الفصل الخامس عشر في السبب الذي لأجله تُحصّل العلوم الأولية^(٢)

أعلم أن النفس لا شك في كونها مستعدة للانتقاش بصور الموجودات

(١) يمكننا رسم هذه الأقسام في هذا المشجر:



(٢) يعرف ابن سينا الأوليات في «النجاة» بقوله: «هي قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها. والمعنى الجاعل لها قضية هو القوة المفكرة الجامعة بين البسائط على سبيل إيجاب أو سلب. ومثال ذلك أن الكل أعظم من الجزء...» (ص ١٠١).

لكن الاستعداد اللازم لوجودها الحاصل لها في أول الأمر غير كافٍ ولا تامً فإن ذلك الإستعداد لو كان تاماً وقد ثبت أن الفيّاض لتلك التعلّلات والعلوم عام الفيّض لا تتخصّص إفاضته بوقت دون وقت لأمر عائد إليه بل لما يعود إلى القوابل والمستعدات وجب أن تكون تلك التعلّلات والمعارف حاصلة لها في أول الأمر وان لا توجد النفس خالية عن شيءٍ منها وإذ ليس الأمر على هذا الوجه علمنا أن الاستعداد المصاحب لها في أول الفِطرة غير كافٍ في فيضان تلك التعلّلات عليها من مبادئها. فإذا لا بد من زيادة استعداد لها حتى تحدث لها تلك الصور وتلك الزيادة أمر حادث فلا بد له من سبب حادث لما عرفت أن كل حادث فلحادث آخر قبله وليس ذلك إلا الإحساس بالجزئيات فإن الإحساس بها سبب لتنبه النفس المشاركات تلك الأمور المحسوسة ومبايناتها، وذلك سبب لانتقاش النفس بالتصورات الكلية المجردة عن العوارض المادية ولواحقها والشعور بمالها من الذاتيات والعرضيات لازمة كانت أو مفارقة بطيئة الزوال كانت أو سريعة الزوال فالنفس تنتفع بالحس في اكتسابها للتصورات من هذا الوجه ثم إذا حصلت التصورات التامة في النفس فلا بد وأن تقع للبعض إلى البعض نسبة بالمحمولية والموضوعية فما كان من المحمولات محمولاً على موضوع معين لذاته وعينه لا بتوسط أمر ثالث فلا بُد وأن يكون حُكم العقل بثبوت له غير موقوف على شعوره بمتوسط إذ لو كان حكم العقل بذلك التوسط لشيء ثالث مع أنه في نفسه ليس لتوسط شيء ثالث كان حكم العقل غير مطابق لما عليه الشيء في نفسه فلا يكون حُكم العقل في ذلك صادقاً. فإذا لا بد وأن يكون حكم العقل بذلك لا لتوسط شيء ثالث

= أما في الإشارات والتنبيهات: فالأوليات هي القضايا التي يوجهها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الأسباب الخارجية عنه. (٣٩٢/١ - ٣٩٣).

بينما نجد أبا حامد الغزالي يعرف الأوليات بأنها «قضايا تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية المجردة من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها...» (معيار العلم ص ١٨٦ - ١٨٧). وكذا الأمدي في المبين (المصطلح الفلسفي ص ٣٤١).

ويعرف الجرجاني «الأولي» بأنه «هو الذي بعد توجه العقل إليه لم يفتقر إلى شيء أصلاً من حدس أو تجربة أو نحو ذلك...» (التعريفات ص ٥٨).

فيكون ثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع ثبوتاً أولياً فإن كل ما ثبوت له لاجل متوسّط لم يكن حكم العقل لذلك الثبوت أولاً بل ثانياً وثالثاً لحكمه بثبوت ذلك المتوسط لذلك الموضوع فإما أن يكون ثبوت له لموضوعه في الوجودين أعني الخارج والذهن لا لمتوسط كان ثبوت له أو لا جرم تسمى أمثال هذه قضايا أولية فهذا هو تحقيق القول في العلوم الأولية .

وأما الذي يقال بعد ذلك من أن الأولي ما يستحيل وقوع المنازعة فيه وأن الإنسان يجب أن يفرض نفسه خالية عن جميع العاديات والذاتيات ثم يعرض على نفسه تلك القضية فإن وجدها مبادرةً ومُسارعةً إلى التصديق بها فهي القضية الأولية وإلا فلا فكل ذلك يجري مجرى تعريف الأولي بالرسم فأما تعريفه بالحدّ الحقيقي الكاشف عن ماهيته فما ذكرناه . وأما إذا لم تقع بين تلك الصورة العقلية هذه المناسبة بأن يحمل البعض على البعض حملاً أولاً فحينئذٍ تنتفع بالحواس في اكتساب التصديقات من وجوه ثلاثة فإنها تارة تنتفع بحسّ البصر مثل جزمنا بوجود الألوان وتارة تنتفع بحسّ اللمس مثل جزمنا بحرارة النار وتارة تنتفع بحسّ الذوق والشم . وعلى الجملة تنتفع بالحواس بإدراك محسوساتها وتارة تستعين بها مع شركة من القياس وذلك في المجربّات وتارة تنتفع بالسمع مثل الجزم الحاصل بموجب الأخبار المتواترة . فهذه هي الجهات التي تنتفع النفس منها بالحس ثم بعد حصول هذه التصورات والتصديقات المكتسبة بمعونة الحس تستقل بذاتها وتنفرد بنفسها وتقوى على مزج بعضها ببعض واستيلاء النتائج منها إلى غير النهاية ولا تكون بها حاجة إلى معاودة الحس^(١) بل ربما صارت الحواس صادة لها عن أحكامها وقضاياها فإن حكم العقل فيما ليس بمحسوس يكون مع منازعة من الوهم والخيال .

(١) في نسخة: الحواس .

الفصل السادس عشر في أن القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد

أما قوتها على توحيد الكثير فمن وجهين: الأول بالتحليل لأنها إذا حُدِّثت عن الأشخاص الداخلة تحت النوع مشخصاتها وسائر العوارض اللاحقة بها بقيت الحقيقة النوعية ماهية متحدة وحقيقة واحدة. والثاني بالتركيب لأنها إذا اعتبرت المعنى الجنسي والفصلي أمكنها أن يقترن الفصل بالجنس بحيث تحصل منهما حقيقة متحدة اتحاداً طبيعياً لا صناعياً.

وأما قوتها على تكثير الواحد فهي أن تميز ذاتها عن عرضها وجنسها عن فصلها وجنس جنسها عن جنسها بالغة ما بلغت، وفصل فصلها وفصل جنسها عن فصلها بالغة ما بلغت، وتميز لازمها عن مفارقها وقريبها عن بعيدها والغريب منها عن الملائم فيكون الشخص الواحد في الحس واحداً لكنه في العقل أمور كثيرة ولذلك يكون إدراك العقل أتم الإدراكات بل كان العقل يتغلغل في ماهية الشيء وحقيقته ويستنتج منها نتيجة مطابقة لها من كل الوجه.

وأما الإدراكات الجسدية فإنها مشوبة بالجهل فإن الحس لا يدرك إلا ظاهر الشيء وأما باطنه وماهيته فذلك مما لا يحيط الحس به.

الفصل السابع عشر في حصر الأوليات وتعيين أول الأوائل والذّب عنه

أول الأوائل في التصديقات هو العلم بأن الشيء لا يخلو عن النفي والإثبات^(١) ولا يتصف بهما. وهذه القضية لا يمكن إقامة البرهان عليها لأن الذي يجعل دليلاً على شيء آخر فهو الذي يستدل بثبوته أو انتفائه على ثبوت شيء آخر أو انتفائه فلو جوزنا الخلو عن الثبوت والانتفاء لم نأمن في ذلك

(١) يسمى بعضهم هذا المبدأ بمبدأ الثالث المرفوع أو نفي الثالث. وهو أحد المبادئ الثلاثة البدئية أو الأولية. والمبدآن الآخران: مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض.

خُلوه عن الثبوت والانتفاء وبتقدير خُلوه عنهما لا تبقى له دلالة على ذلك المدلول فإذا ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها إلا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن إثباته إلا بالطريق الدُوري وهو باطل وأيضاً فالدليل الذي يدل على أنهما لا يجتمعان فيه لا بُدُّ وأن نعرف منه أولاً أنه لا يجتمع فيه كونه دليلاً على ذلك المطلوب وكونه - دليلاً عليه إذ لو جاز ذلك واحتمل لم تكن إقامة الدلالة على استحالة الاجتماع مانعة من لا استحالة الاجتماع لاحتمال أن يكون الدليل دالاً على استحالة اجتماعهما ولا استحالة اجتماعهما ومع هذا الاحتمال لا يحصل المقصود وإن كانت دلالة الدليل على إثبات هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بهذه القضية لزم الدور فثبت أن هذه القضية لا يمكن إقامة البرهان عليها.

وأما سائر التصديقات البديهية فيشبه أن يكون فرعاً على هذه القضية فإن العلم بأن الوجود لا يخلو عن الوجود والإمكان علم بأن الوجود لا يخلو عن ثبوت الوجود ولا ثبوته له أو عن ثبوت الإمكان ولا ثبوته له وهذا هو العلم الأولي لكنه مقيد بقيد خاص وكذلك العلم بأن الكل أعظم من الجزء مُتفرّع على العلم بأن زيادة الكل على الجزء إذا لم تكن معدومة فهي موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين وإذهي موجودة مع المزيد عليه فمجموعهما أعظم إذ لا يفهم من الأعظم إلا ذلك وكذلك قولنا الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبنية على تلك القضية لأن الأشياء المساوية لشيء واحد طبيعة كلها تلك الطبيعة^(١) وإذا كانت طبيعتها واحدة استحال أن تكون طبائعها مختلفة لامتناع اجتماع النقيضين وكذلك قولنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين. فإن الشيء الواحد لو حصل في مكانين لما تميّز حاله عن حال الشئين الحاصلين في مكانين وإذا لم يتمييز الواحد عن الاثنين كان وجود الثاني كعدمه فيكون ذلك الثاني قد اجتمع فيه الوجود والعدم فثبت أن القضيتين الأوليين إنما كانتا ظاهرتي الحقيقة لكونهما في قوة قولنا النفي والإثبات لا يرتفعان والقضيتان الأخريان إنما كانتا ظاهرتين لكونهما في قوة

(١) في نسخة: له طبيعة فلها تلك الطبيعة وإذا..

قولنا النفي والإثبات لا يجتمعان فظَهَر أن هذه القضية أوَّل الأوائِل في التصديقات. ولذلك اتفق أهل التحقيق على أن المُنازِع لها لا يستحق المكالمة والمناظرة إذ لا يمكن إقامة البرهان على حقيقة هذه القضية. والذي يَنازِع فيها إما أن يَنازِع لأنه لم يحصل له تصور أجزاء هذه القضية، وإما لكونه معانداً، وإما لأجل أنه تعادلت عنده الأقيسة المنتجة للنتائج المتناقضة المتقابلة ولم يقدر على ترجيح بعضها على البعض. فإن كان المُنازِع من القسم الأول فعلاجه تفهيم ماهيات أجزاء تلك القضية وإن كان من القسم الثاني فعلاجه الضرب والحرق وأن يقال له الضرب واللاضرب والحرق واللاحرق واحد^(١) وإن كان من القسم الثالث فعلاجه حلُّ شُكوكه.

ومع ذلك فلنذكر شُبُهَة أصحاب هذه المقالة فإن لهم أن يقولوا إنا لا نجزم بنفي الحقائق بل نشكُّ فيها لأننا إنما نجزم بثبوت هذه الحقائق لما نجد في أنفسنا التألم بالمؤلمات والتلذذ بالملذات والإحساس بالمُبصرات والمسمُوعات ثم إنا قد نجد من أنفسنا الجُزم بأمثال هذه الأشياء مع أنا في وقت آخر نعلم أن كل ذلك الجزم كان باطلاً فلا جرم ارتفع أماننا عن شهادة الحس والبداهة. وبيان ذلك أن الطريق إلى معرفة وجود الأشياء: إما التخيل وإما الحس وإما العقل ولا وثوق على شهادة واحد من هذه الثلاثة أصلاً فإذا لا طريق إلى معرفة الأشياء.

أما التخيل فلأن النائم يرى في النوم أشياء يجزمُ بها ولا يرتابُ في كونها كذلك ثم بعد الانتباه يتيقن أن كل تلك الاعتقادات كانت ظنوناً باطلة وتخيلاً فاسدة وإذا كان كذلك فمن المحتمل أن تكون ههنا حالة نسبتها إلى حالة اليقظة كنسبة حالة اليقظة إلى حال المنام حتى أنا في تلك الحالة نعرف أن كل ما تخيلناه وأحسنا به في هذا الوقت كان باطلاً.

(١) هذا هو قول أبي منصور البغدادي في «أصول الدين» (المتوفي سنة ٤٢٩ هـ): «فرقة زعمت أنه لا حقيقة لشيء ولا علم بشيء وهؤلاء معاندون وينبغي أن يعاملوا بالضرب والتأديب وأخذ الأموال منهم فإذا اشتكوا من ألم الضرب وطالبوا أموالهم قيل لهم: إن لم يكن لكم ولا لما بكم من الألم حقيقة فما هذا الضجر، وإن لم يكن مال فلا معنى لطلبه... (ص ٦).

وأما الجِس فلأن الحس يرى المتحرك ساكناً مثل الظل والساكن متحركاً كالذي يعرض لمن في السفينة في تخيله حركة الساحل ويرى الصغير كبيراً إذا حالت بين الرائي والمرئي بخارات رطبة والكبير صغيراً إذا كان بعيداً وأيضاً فالمبرسم والمجنون وغيرهما يتخيلون صوراً لا يرتابون في ثبوتها وأصحاب النفوس القوية الزكية يتخيلون أصواتاً طيبة وصوراً حسنة ويستلذون بها على ما شهدت التجربة والقياس بذلك وكذلك يرى القطرة النازلة خطأ مستقيماً والنقطة الدائرة بسرعة دائرة. وإذا جاز ذلك فمن الجائز أن لا يكون لشيء مما أحسنا به وجودٌ خارجي بل يكون هناك تخيلات ذهنية وُظنون فكرية .

وأما العَقْل فلأن تصديقه بالأمر إما أن يكون بديهياً أو كسبياً. أما البديهيات فلا تُعويل عليها لأن حُكْم الذهن بالقضايا التي تسمى عقلية كحكمه بالقضايا التي تسمى وهمية ثم إن عرف كذبه في الوهميات فزال الأمان عن حكمه في العقليات^(١) وتقرير ذلك قد مضى وإذا ارتفع الأمان عن البديهيات فعن النظريات أولى .

فإن قلتم هذا كله اعتراف بأن ها هنا حساً وتخيلاً ونوماً ويقظة وخطأً وصواباً وكل ذلك اعتراف بثبوت هذه الأشياء فنقول في الجواب لا شك أن ذلك يوجب الاعتراف بالثبوت لكن الذي أوردناه أولاً يوجب الشك في الثبوت فلذلك توقفنا ولم نحكم لا بالثبوت ولا بالانتفاء وجرى ذلك مجرى من قام عنده دليلان على طرفي النقيض وعجز عن الترجيح فإنه لا بد له من التوقف فإن حاول مُحاول استخراج الأجوبة عن هذه الأسئلة^(٢) كان إما غلطاً وإما مغالطاً لأن تلك الأجوبة لا شك أنها علوم كسبية مبنية على العلوم الأولية فلو لم يكن

(١) يذكرنا هنا بالمنفذ من الضلال للغزالي وبالمراحل التي مر فيها حال الفسطة والشك في الحسيات والضروريات . (ص ٦٠ - ٦٣) نشرة الدكتور جميل صليبا والدكتور كامل عباد - وقد خرج الغزالي من هذا كله بنور شرح الله صدره به وقذفه في قلبه، وعاد إليه الاطمئنان للعقلية .

(٢) في الأصل: الأسئلة .

تصحیح هذه العلوم الأولية إلا بتلك العلوم المكتسبة التي لا يمكن إثباتها إلا بتلك الأوليات كان البيان دورياً وهو باطل هذا ما يمكن أن يحتج به أصحاب الجيرة.

والطريق إلى حله أن نقول أما الجزم الحاصل بثبوت هذه الأشياء فقد ساعدتم عليه لكنكم تقولون وجدناها هنا ما يعارض ذلك الجزم ويخدش وجهه فحينئذ نشتغل بحل ذلك العارض وقولكم يكون هذا تصحيحاً للأولي بالمكتسب فنقول إنه ليس الأمر كذلك فأنا لا نحاول حجة على إثبات هذه الأوليات بل الجزم بذلك حاصل لذاته وإنما نحاول بالنظر حل الشكوك الدافعة لذلك الجزم فلا يلزمنا إثبات الأولي بالنظري حتى يقع البيان الدوري^(١).

الفصل الثامن عشر في أن النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة

الذين يُجوزون صدور الأفعال الكثيرة عن العلة الوجدانية الذات لا يتوجه عليهم الإشكال في هذا الموضع وأما الذين يَمنعون ذلك فيجب عليهم حل هذا الإشكال فإن المعلول إنما يتكثر إما لكثرة في ذات العلة، وإما لإختلاف القوابل، وإما لإختلاف الآلات، وإما لترتب المعلولات. والنفس الناطقة جوهرٌ بسيط ولو كان مُركباً من مقومات فلا تبلغ كثرتها إلى أن تساوي كثرة أفعالها الغير المتناهية ولا يمكن أن يكون ذلك التكثر بسبب كثرة القابل فإن القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس وجوهرها ولا يمكن أن يكون ذلك لترتب الأفعال فإن تصور السواد ليس بواسطة تصور البياض وبالعكس وكذلك القول في كل التصورات وفي كثير من التصديقات فيبقى أن يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات، فإن الحواس المختلفة آلات تعد النفس للإنتقاش بتلك

(١) يقول الإمام أبو حامد الغزالي في المرجع المذكور آنفاً:

«فإن الأوليات ليست مطلوبة فإنها حاضرة. والحاضر إذا طلب فقد اختفى. ومن طلب ما لا يطلب فلا يتهم بالتقصير في طلب ما يطلب» (ص ٦٣).

الصور الكلية المجردة والإحساسات الجزئية تتكرر بسبب اختلاف حركات البدن على ما بينا القول في كيفية انتفاع النفس بالحواس ثم بعد حصول تلك التصورات الأولية والتصديقات الأوليات يمتزج بعضها ببعض وتولد من هناك تصورات وتصديقات كسبية لا نهاية لها.

فالحاصل أن حصول التصورات والتصديقات الأولية الكثيرة بحسب^(١) اختلاف الآلات وحصول التصورات والتصديقات المكتسبة بحسب امتزاج تلك الأوليات بعضها ببعض ولا محالة أنها تكون مرتبة ترتيباً طبيعياً يكون كل متقدم منها سبباً للمتأخر.

الفصل التاسع عشر في إثبات القُوَّة القُدسية^(٢)

إعلم أن الانتقال من الأوليات إلى التَّنظريات إما أن يكون بتعليم معلّم أو لا يكون فإن كان بتعليم معلّم فلا بُدَّ وأن ينتهي بالأخرة إلى ما يكون ذلك من تلقاء نفسه وإلا لتسلسل إلى غير النهاية، ولأن كل من مارس علماً من العلوم وخاض فيه وداوم على مُزاولته فإنه لا بد وأن يستخرج بفكر نفسه ما لم يسبقه إليه متقدموه قل ذلك أو أكثر.

وكيف لا نقول ذلك وقد بينا أن الإحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول تصوّرات كلية، وستعرف أن حصول التصورات المتناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت أحدهما للآخر فلا نكير لو وقع للذهن التفات إلى تصور مَحْمول بسبب الإحساس بجزئياته عند استحضار تصور موضوعه وعند ذلك يترتب عليه لا محالة الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير أن

(١) في نسخة: سبب.

(٢) عقد ابن سينا في الشفاء - النفس - فصلاً لبيان «مراتب أفعال العقل وفي أعلى مراتبها وهو العقل القدسي»، ذكر فيه هذه المرتبة من العقل وجعلها استعداداً للاتصال بالعقل الفعال، لا يحتاج فيه إلى كثير شيء، أو إلى تخريج وتعلم، بل يكون شديد الاستعداد لذلك كأن الاستعداد الثاني حاصل له بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه... وهذه الحالة من جنس العقل بالملكة إلا أنه رفيع جداً مما لا يشترك فيه الناس كلهم (ص ٢١٩).
وهذه الحالة هي التي يفسر بها ابن سينا النبوة. وانظر أيضاً (النجاة ص ٢٠٥).

استفاد ذلك من معلم أو سمعه عن مُرشد وقائل فظهر أن الإنسان يمكنه أن يتعلم من نفسه وكل ما كان كذلك فإنه يسمّى حَدْساً^(١) وهذا الاستعداد يتفاوت في الناس فربّ إنسان لواكب^(٢) طول عمره على تعلم مسألة تعذر عليه ذلك وانصرف عنه بدون مطلوبه وربّ إنسان يكون بالعكس حتى أنه لو التفت ذهنه إليه أدنى لفظة حصل له ذلك ولما رأينا أن الدرجات فيه متفاوتة والمراتب مختلفة بالقوة والضعف والأقل والأكثر فلا يبعد وجود نفس بالغة إلى الدرجة القصوى في القوة وسرعة الاستعداد لإدراك الحقائق حتى كان ذلك الإنسان يُحيط علماً^(٣) بحقائق الأشياء من غير طلب منه وشوق بل ذهنه ينساق إلى النتائج من غير مُزاولة منه لذلك، ثم من تلك النتائج إلى غيرها حتى يحيط بغايات المطالب الإنسانية ونهايات الدرجات البشرية وتلك القوة تسمى قُدسية، ومخالفتها لسائر النفوس بالكَم والكَيْف أما الكَم فلأنها أكثر استحضاراً للحدود الوسطى، وأما الكيف فلأنها أسرع انتقالاً من المبادئ إلى الثواني ومن المقدمات إلى النتائج. ويخالف سائر النفوس من جهة أخرى وهي أن سائر النفوس تعيّن المطالب ثم تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها وأما النفوس القدسية فيقع الحد الأوسط في ذهنها ويتأدى الذهن منه إلى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحد الأوسط مقدّماً على الشعور بالمطلوب.

(١) الحدس له تعاريف نذكر منها:

- تعريف ابن سينا له: «الحدس هو فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط» (المرجع

السابق ص ٢١٩) في النجاة ص ٢٠٦: سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول.

- تعريف الجرجاني: «سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب ويقابله الفكر وهو

أدنى مراتب الكشف» ص ١١٢ - التعريفات.

- عند التهانوي: هو تمثل المبادئ المرتبة في النفس دفعة من غير قصد واختيار، سواء بعد

طلب أو لا، فيحصل المطلوب، كشاف اصطلاحات الفنون - عن المعجم الفلسفي - صليبيا

(٤٥٢/١).

(٢) هكذا في الأصل ولعلها: يواكب.

(٣) في نسخة: ذلك الإنسان عالماً بحقائق...

الفصل العشرون في أن قبول النفس للصور العقلية لا يتوقف على الفكر

لقائل أن يقول إن النفس الناطقة إذا فارقت البدن وفُسدت آلة الفكر فإنها لا تبقى عالمة بشيء لأن الإدراكات العقلية مشروطة بالأفكار.

والذي نقول في حل هذه الشبهة أن الإدراكات لو كانت متعلقة باستعمال القوة المفكرة تعلق المسبب بسببه أو المشروط بشرطه لكانت الإدراكات مقارفة للأفكار لكن التالي باطل فالمقدم مثله. أما بيان بطلان التالي فإن الإنسان حال ما يكون متفكراً كان طالباً والطالب لا بد وأن يكون فاقداً للمطلوب وأما بيان الشرطية فلأن المحتاج إلى الشيء إما أن يكون محتاجاً إلى وجوده أو عديمه فإن كان إلى وجوده وجب حصول وجوده عنده وإن كان إلى عدمه لم يكن عدمه منافياً لوجوده لأن الشرط لا ينافي المشروط.

وبرهان آخر وهو أن النفس الناطقة هي المحل للتعقلات والإدراكات الكلية والسبب الفيض لتلك الإدراكات جواهر مفارق مجرد عن المادة ولو احقها. فإذا كانت النفس القابلة بعد الموت باقية والجواهر الفيض لتلك الصور باق وجب حصول تلك الصور لأن الفاعل إذا وجد مع القابل وجب حصول ذلك الأثر اللهم إلا أن يقال بأن الاستعداد التام لا يحصل في النفس إلا عند استعمال الفكر وهو أيضاً باطل لأننا إذا تفكرنا في شيء وأدركناه أمكننا استدامة ذلك الإدراك بعد مدة مديدة فعرفنا أن استعداد النفس لقبول تلك الصور من مبادئها لا يتوقف على استعمال الفكر. فإن قيل القوة الفكرية والخيالية مُتمانعتان فإنما الخيال إذا انصبَّ إلى التخيل وتعطلت القوة الفكرية تعطلت القوة العقلية ولذلك تبطل القوة العقلية في النوم لبطلان القوة المفكرة وكل ذلك دلائل قوية على أن العقل لا بُدَّ له في التوصل إلى تحصيل النسبة بينه وبين العقل الفعال من القوة المفكرة.

والجواب أن قوله العقل يتعطل في حال النوم فغير مُسلم بل كثيراً ما

يستنبط العقل في النوم ما لم يستنبط في اليقظة . ولكن الأغلب أن التخيل يستولي على النفس فتتفعل النفس عن غير التفكير ولذلك يحتاج أكثر الأحلام إلى التعبير .

الفصل الحادي والعشرون في إمكان اجتماع التعقلات الكثيرة في النفس دفعة واحدة

ربما ظن بعض الناقصين الناظرين في ظواهر المكنونات أن النفس لا تقوى على استحضار إدراكين وعلمين وليس الأمر كما ظنوا بوجوه ثلاثة :

الأول أنا إذا حكمنا بثبوت شيء لشيء فتصور الموضوع وتصور المحمول لا بد من حصولهما دفعة لأن القاضي على الشئيين لا بد وأن يحضره المقضي عليهما ففي وقت ذلك الحكم لا بد من حضور الطرفين وإلا لكان الحاضر أبداً تصوراً واحداً والتصور الواحد يُنافي الحكم والتصديق فكان يجب أن يتعذر الحكم أبداً .

الثاني إذا عرّفنا الشيء بحدّه لا يكون العلم بأحد أجزائه مثل الجنس وحده أو الفصل وحده مفيداً للعلم بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بكل أجزائه دفعة واحدة لاستحال حصول العلم في وقت من الأوقات بحقيقته فهذا بيان إمكان حصول التصورات الكثيرة . وأما أنه يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلأن المقدمة الواحدة لا تُنتج فلو استحال حصول العلم بالمقدمتين معاً لاستحال حصول العلم بالنتيجة .

الثالث العلم بوجود المضافين حاصل معاً وكذلك العلم بوجود اللازم ووجود الملزوم وهو يدل على ما قلناه ومما يحقق ذلك في التصورات والتصديقات أن الله تعالى والعقول المفارقة لا يمكن أن يكون شيء من تعقلاتها موجوداً بالقوة بل لا بد من حضورها وحصولها بأسرها بالفعل وكذلك النفوس الناقطة بعد مفارقة الأبدان لا بُدّ وأن تصير معلوماتها بأسرها حاضرة بالفعل .

فإن قيل فنحن نجد من أنفسنا إذا أقبلنا بأذهاننا على إدراك شيء تعذر

في تلك الحالة الإقبال على إدراك شيء آخر فنقول حله مبني على مقدمة وهي: أن الإدراك العقلي مغاير للإدراك الخيالي. فإننا إذا قلنا الإنسان ناطق أحاط عقلنا بمفهوم هذه الألفاظ فظهر في خيالنا أثر مطابق في الترتيب لهذه الألفاظ فإذا قلبناه وقلنا الناطق إنسان فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكن الصور الخيالية تنقلب وتنعكس.

فإذا عرفت ذلك فنقول ربما يساعد على أن القوة الخيالية لا تقوى على استحضار أمور كثيرة وتخيلات مختلفة دفعة واحدة لأنها كيف كانت لا تتم إلا بآلة جسمانية وأما القوة العقلية فإنها تقوى على ذلك والذي نجد من أنفسنا كالمتعذر عائد إلى القوة الخيالية لا إلى القوة العقلية.

الفصل الثاني والعشرون في أن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول وأن العلم بالمعلول لا يُوجب العلم بالعلّة

قيل إن العلة إما أن تكون لذاتها مؤثرة في المعلول أو لا تكون لذاتها مؤثرة في المعلول فإن لم يكن تأثيرها في المعلول لذاتها بل لا بد من اعتبار قيد آخر لم تكن هي العلة بل العلة هي ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الأول إلى أن ينتهي إلى شيء يكون هو لذاته موجباً لذلك المعلول فمن عرف ذلك الشيء لا بد وأن يعرف منه أنه لذاته علة لذلك المعلول فإن ذاته إذا كانت لذاتها لا لغيرها علة لذلك المعلول فمتى علمت وجب أن تعلم على هذا الوجه ومتى علم منها أنها علة لذلك المعلول وجب أن يحصل العلم بذلك المعلول لأن العلم بإضافة شيء إلى شيء يتضمن العلم بكلا المضافين فإذا يجب أن يحصل من العلم بالعلّة العلم بالمعلول

أقول إن هذا يدل على اعتراف القول بحصول علمين دفعة واحدة فإن عند التصديق بوجود العلة يجب التصديق بوجود المعلول.

ولنرجع إلى غرضنا فإن قيل يلزم على هذا الأمر أننا إذا عرفنا حقيقة شيء نعرف لازمه القريب ومن لازمه القريب لازمه الثاني ومن الثاني الثالث

حتى نعرف جميع اللوازم دفعة واحدة ولو كان الأمر كذلك لما خَفِيَ علينا شيءٌ أصلاً.

وحله من وجهين: الأول التزام ذلك وهو أننا متى عرفنا ماهية شيءٍ وحقيقته فلا بُدَّ وأن نعرف جميع لوازمه لكننا لا نعرف حقيقة شيءٍ من الأشياء وإنما غايتنا أن نعرف لوازمها وصفاتها.

فإن قالوا هذا باطل من وجهين: الأول: أن تلك الصفات كما هي لازمة لتلك الماهيات فتلك الماهية أيضاً لازمة لتلك الصفات فإذا ساعدتم على معرفة الصفات لزمكم أن يكون العلم بها عِلَّةً للعلم بتلك الماهيات ثم يكون العلم بتلك الماهيات علة للعلم بسائر الصفات. الثاني وهو أنكم أفْتِيتُمْ^(١) أن علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا فإذا علمنا بحقيقة نفسنا حاضر أبداً فيجب أن نعرف جميع صفات نفسنا ولوازمها ومن جملة لوازمها استغناؤها عن البدن وامتناع قدمها وفسادها فيجب أن يكون العلم بهذه الأحوال حاصلًا من غير كسب.

والجواب عن الأول أنه من الجائز أن تكون الصفات لازمة للموصوفات لكن الموصوفات لا تكون لازمة للصفات فإن الزوايا الثلاث من المثلث يلزمها أن تكون مساوية لقائمتين وتساوي القائمتين لا يلزمها الزوايا الثلاث من المثلث إذ ليس كل ما يساوي القائمتين فهو الزوايا الثلاث من المثلث بل الخط القائم على خط آخر قياماً غير متساوي الميل تحدث عنه زاويتان متساويتان للقائمتين فبطل دَعْوَاهُمْ.

فإن فرضوا الكلام في لازمٍ مساوٍ فعند ذلك نُجيب بجوابٍ شامل وهو أن اللوازم معلولات الماهية وستعرف أن العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة فتبين الفرق بين الموضوعين.

وأما الثاني فيمكن الجواب عنه على طريقتين: الأول أن نقول المعلوم

(١) في نسخة بنيتُمْ.

بالبداهة لنا من أنفسنا وجودها وأما حقيقتها فهي غير معلومة لنا بالبداهة بل بنوع من النظر والفكر وهذا الجواب غير مُرضٍ على ما ستعرف .

الطريق الثاني أن نقول اللوازم على قسمين : لوازم اعتبارية ولوازم غير اعتبارية ونعني بالاعتبارية ما لا يكون لها ثبوت إلا عند اعتبار العقل إياها وهذا مثل كون النفس قائمة بذاتها غَنِيَّةً عن الموضوع وكونها حادثة وباقية فإن الغنى عن الموضوع قَيْدٌ سَلْبِي ولو كان ذلك وصفاً ثبوتياً لكانت للشيء الواحد صفات غير متناهية لأجل سلب أمور غير متناهية عنه لا مرة واحدة بل مراراً غير متناهية .

وأيضاً فالحدوث والبقاء لو كانا وصفين ثبوتيين لزم التسلسل على ما عرفت فعلمنا أن أمثال هذه الصفات مما لا وجود لها في الخارج فإذا تلك الماهية لا تكون علة لتحقق هذه الصفات مطلقاً حتى يكون العلم بها علة للعلم بهذه الصفات مطلقاً بل إنما تكون علة لتحقق هذه الصفات عند اعتبار العقل بها لا مطلقاً أيضاً بل عند اعتبار جملة من الوسطيات ولا شك أن العلم بماهية النفس وبتلك الوسطيات المعبرة والملتفت إليها علة للعلم بوجود أمثال هذه اللوازم فأما اللوازم الغير الاعتبارية فهي للنفس مثل قدرتها على الإدراك والتحرك فإن القدرة صفة حاصلة للنفس لا يتوقف على الفرض والاعتبار فلا جرم من عَرَفَ ذاته فقد عرف هذه الصفة .

فإن قيل ذات العلة مغايرة لعلية العلة فإن علية العلة مقولة بالقياس إلى معلولية المعلول وذات العلة غير مقولة بالقياس إلى شيء وإلا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا تكون قائمة بنفسها لكن المبدأ الأول القائم بذاته علة هذا خلف. وأيضاً فيلزم أن يكون ذات العلة مع المعلول مع أنها متقدمة عليه هذا خُلف. وإذا ثبتت المغايرة بينهما وثبت أن ذات العلة غير مقولة بالقياس إلى المعلول لم يجب من العلم بحقيقة الذات التي عرضت العلية لها العلم بذات المعلول .

فنقول عِلْيَةُ الْعِلَّةِ لا يمكن أن تكون وصفاً ثبوتياً زائداً على ذات العلة

وإلا لكانت عليه العلة لتلك العلة زائدة على ذات العلة وذلك يوجب التسلسل فإذاً عليه العلة نفس ذاتها المخصوصة فيلزم من العلم بها العلم بالمعلول .

فإن عادوا وقالوا لا شك أن لذات العلة حقيقة مخصوصة متميزة عن ذات المعلول وليس أحدهما داخلاً في الآخر وإذا تباينا فلم لا يجوز حصول العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر .

فقول إنهما وإن كانا متباينين في الحقيقة إلا أن المعلول لما كان لازماً للعلة وجب أن يكون العلم بالمعلول لازماً للعلم بالعلة لأن التعقل التام أن يكون مطابقاً للوجود الخارجي فإذا لم تكن بين العلة والمعلول واسطة وجب أن لا تكون بين العلم بهما واسطة هذا ما يمكنني أن أقوله في تقرير هذا الدليل .

ومما يدل على ذلك أنا أبدأ نستدل بالأسباب على مسبباتها فإذا رأينا ملاقة النار مع القطن تيقنا بالإحراق وإذا رأينا الثقل مع عدم المانع تيقنا بالهوى وليس ذلك إلا لأجل أن العلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب ولقائل أن يقول إنما عرف ذلك بالحس لا من العلم بماهية العلة .

وأما بيان أن العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة فلما نقول ومن الله التوفيق : إن استناد المعلول إلى علته لأجل أنه في ذاته غير مستقل بالوجود والعدم إذ لو كان له في ذاته استقلال إما بالوجود أو بالعدم لاستحال استناده إلى العلة ثم إن عدم الاستقلال في الوجود أو العدم هو الإمكان فإذاً حاجة المعلول إلى العلة واستناده إليها لأجل الإمكان والإمكان لا يحوج إلى تلك العلة من حيث هي هي وإلا لكان كل ممكن مستنداً إليها لكون الإمكان أمراً واحداً بل الإمكان يحوج إلى علة مطلقة فلا جرم لا يكون العلم بالمعلول موجباً للعلم بحقيقة العلة المخصوصة ولما كان الإمكان علة للحاجة إلى العلة المطلقة لا جرم كان العلم بالإمكان سبباً للعلم بالحاجة إلى علة ما .

وأما العلة فإن اقتضاءها للمعلول لذاتها وحقيقتها المخصوصة فإذاً

عِلَّتِهَا لا بد وأن تكون من لوازمها ثم إن العلة المعينة لا تقتضي معلولاً مطلقاً وإلا لكان لا يتخصص إلا بقيد آخر فلا يكون المفروض علة هذا خُلْف . فإذا العلة بحقيقتها المخصوصة تقتضي ذلك المعلول المعين فلا جرم كان العلم بحقيقة العلة علة للعلم بالمعلول المعين وأما المعلول فلا يقتضي العلة المعينة من حيث هي هي فلا جرم لا يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة المعينة أصلاً .

فإن قيل فإذا كان المعلول المعين لا يقتضي العلة المعينة فلماذا استند إليها دون غيرها فنقول المعلول المعين يقتضي علة مطلقاً لكن العلة المعينة تقتضي معلولاً معيناً فتعين تلك العلة لذلك المعلول ليس لأجل اقتضاء المعلول لها بل لأجل اقتضائها لذلك المعلول ولما كانت تلك العلة لذاتها مؤثرة في ذلك المعلول استحال أن تؤثر فيه علة أخرى لامتناع أن تؤثر فيما وقع بعلةٍ أخرى . وهذا غاية التحقيق في هذا المقام مع أنني ما رأيت أحداً قبلي ذكر قليلاً من مسائل هذا الباب فضلاً عن الخوض في مثل هذه الدقائق .

وقد ذكرت في بعض كتبي أن العلم بالعلة لا يوجب العلم بالمعلول مطلقاً كيف كان بل العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول بشرط تصور ماهية المعلول واستدللت على ذلك بأن العلية وصف إضافي والأمور الإضافية لا تستقل باقتضائها أحد المضافين وإلا لوجدت تلك الإضافة لذلك الشيء وحده عند عدم غيره وذلك محال فإذا لا يلزم من العلم بأحد المضافين العلم بتلك الإضافة فلا يلزم من العلم بذات العلة العلم بالعلية بل العلم بذات العلة علة للعلم بالمعلول بشرط حصول تصور المعلول لأن الوصف الإضافي إذا كان معلولاً لمجموع المضافين لا جرم كان العلم بهما معاً علة للعلم بالوصف الإضافي . وأما الآن فلما ثبت أن العلية لا يمكن أن تكون وصفاً ثبوتياً بل ليس ها هنا إلا ذات العلة وذات المعلول ولا شك أن ذات العلة من حيث كونها تلك الذات المخصوصة علة لذلك المعلول لا جرم لزم من العلم بالعلة العلم بالمعلول مطلقاً .

الفصل الثالث والعشرون في أن العلم بذوات الأسباب إنما يحصل من العلم بأسبابها

لا يخفى عليك أن اليقين التام إنما يحصل إذا كانت الصورة الذهنية مطابقة للأمر الخارجي. فالذي له سبب لا بد وأن يكون لذاته ممكناً وإلا لامتنع استناده إلى السبب، والممكن لذاته لا يقتضي الوجود لذاته لأن الممكن من حيث هو ممكن ليس له إلا تساوي الوجود والعدم والشيء من حيث أن وجوده ليس أرجح من عدمه يمتنع أن يكون وجوده أرجح من عدمه فإذا النظر إليه من حيث هو هو لا يقتضي العلم بوجوده والنظر إلى ما لا يكون سبباً له لا يقتضي ذلك أيضاً بل الشيء كما أنه إنما يوجد بسببه فكذلك العلم الحاصل بوجوده لا يحصل إلا من العلم بسببه وكما أنه بالنظر إلى سببه يصير واجب الوجود ممتنع التغير فكذلك العلم به بالنظر إلى العلم بسببه^(١) يصير واجب الوجود ممتنع التغير وذلك هو اليقين التام. فثبت أن العلم بوجود ذوات المبادئ لا يحصل إلا من مبادئها.

فإن قيل إنا إذا علمنا وجود البناء علمنا أن له بانياً مع أن البناء لا يكون علة للبانى بل الأمر بالعكس فنقول العلم بالبناء لا يوجب العلم بالبانى بل يوجب العلم باحتياج البناء إلى البانى واحتياج البناء إلى البانى حُكْم لاحق لذات البناء لازم له معلول لماهيته فيكون ذلك استدلالاً بالعلة على المعلول ثم إن العلم بحاجة أمر إلى أمرٍ لما كان مشروطاً بالعلم بكل واحد من الأمرين لا جرم صار البانى معلوماً بالضرورة عند حصول العلم بالإضافة إليه.

وأما الاعتقاد الحاصل لا من جهة السبب ولو كان في غاية الوكادة^(٢) ونهاية القوة إلا أنه ليس ممتنع التغير بل هو في معرض التغير والزوال لأنه ليس ملتفتاً إليه من جهة سببه فيكون ممكن التغير.

وأما الشيء الذي يكون غنياً عن السبب والمؤثر فإما أن يكون العلم به

(١) في نسخة: بسبب العلم بسببه.

(٢) الوكادة من التأكيد: الوثوق والجزم.

أولياً بديهيًا وإما أن يكون ميؤوساً^(١) عن معرفته وإما أن لا يكون إليه طريق إلا بالاستدلال عليه بآثاره ولوازمه وحينئذ لا تعرف ماهيته وحقيقته . ولذلك فإن واجب الوجود هو البرهان على الكل وليس شيء غيره يكون برهاناً عليه على ما أورد في القرآن ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^(٢) وقال أيضاً ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾^(٣) هذا ما قيل في هذا الفصل وإن كان فيه بحث كثير .

الفصل الرابع والعشرون في أن الشيء إذا علم بسببه لا يعلم إلا كلياً

برهانه أنا إذا علمنا أن الألف مثلاً موجب للباء فالباء من حيث أنه باء لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه وكونه معلولاً للألف لا ينافي ذلك فإذا الباء الذي هو معلول الألف لا يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة فيه فإذا الشيء إذا علم بسببه لا بد وأن يُعَلَّم كلياً .

ولقائل إن يقول السواد مثلاً إذا تشخص وتعين فلا بد وأن يكون تشخصه لسبب فإذا عرف سبب تشخصه فلا بد وأن يعرف ذلك التشخص لما ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ففي هذه الصورة قد علم الشيء بسببه لا على الوجه الكلي بل على الوجه الجزئي .

وأما بيان أنه كيف يمكن أن تُعلم الجزئيات على الوجه الكلي فإنك إذا علمت الحركات السماوية كلها فلا بد وأن تعلم كل كسوف وكل اتصال وانفصال جزئي يكون تعيينه ولكن على نحو كلي ، لأنك تقول في كسوف معين إنه كُسوف يكون بعد زمان حركة تكون لكذا من كذا بشرط كذا وتعرف أنه يكون بينه وبين كُسوف سابق عليه أو متأخر عنه مُدَّة كذا حتى لا يبقى عارض من عوارض ذلك الكسوف إلا وقد علمته لكنك علمته كلياً فإنك علمت أن الكلِّي وإن اعتبر فيه ألف شرط فإنه لا يخرج عن معنى الكلية فإن

(١) في الأصل مايؤسا .

(٢) سورة آل عمران آية رقم ١٨ .

(٣) سورة الأنعام آية رقم ١٩ .

المفهوم من ذلك الذي تقيده بألف قيد لا يمنع نفس تصوره عن أن يحمل على كثيرين إلا إذا عرفت بحجة خارجية أنه لا يكون ذلك إلا واحداً.

الفصل الخامس والعشرون في أن العلم بالشخصيات يَجِبُ تغيُّره بتغيرها

إذا علمنا من زيد أنه في الدار عند كونه فيها فإذا خرج زيد عن الدار فإما أن يبقى العِلْمُ الأولُ أولاً يبقى فإن بقي لم يكن علماً بل كان جهلاً فذلك الاعتقاد قد تغير في كونه علماً. وأما إن لم يبق فالتغيرها هنا أظهر وقال بعضهم العلم بأن الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده إذا وجد ذلك الشيء وهذا باطل لوجهين:

الأول أنه لو كان كذلك لوجب إذا علمنا في وقتنا هذا أن زماناً من الأزمنة سيوجد نحو أن نعلم أن الليل سيوجد ثم وجد الليل ونحن في مكان لا نميز فيه بين الليل والنهار أن نكون عالمين بوجود الليل إذ فينا عِلْمٌ بذلك. وكذلك لو علمنا في وقتنا هذا أن الشمس سيكون لها طلوع بعد وقتنا هذا ثم طلعت أن نكون عالمين بطلوعها وإن لم نشاهدها ولا أخبرنا بها ولا عرفنا ضياءها إذ فينا علم بذلك ولوجب إذا علمنا في وقتنا هذا أن زيداً سيدخل الدار عند أول ما تطلع الشمس وطلعت الشمس ودخل زيد أن نعلم كلا الأمرين وإن لم نشاهد طلوع الشمس ولا أخبرنا بذلك ولا بدخول زيد لأن الذي فينا هو علم بذلك. ولما بطلت هذه التوالي ضرورة كان المقدم باطلاً.

الثاني أن العِلْمُ يستدعي صورة مطابقة للمعلوم فكما أن كون الشيء سيوجد مغايراً لكونه موجوداً بل مُنافٍ له من حيث أن المعنى بقولنا إن الشيء سيوجد أن الذي هو معدوم في الحال يتحقق له وجود في الزمان المستقبل وإذا كان المعلومان في نفسها متغايرين ومُتَنافيين وجب أن تكون الصورة الحاصلة منهما في الذهن متغايرة ومتنافية.

الفصل السادس والعشرون في أن العِلْم قد يكون فعلياً وقد يكون إنفعالياً^(١)

التعقل لا يخلو إما أن يكون مبدأ لوجود الصورة المعقولة في الخارج أو لا يكون والأول يسمى فعلياً والثاني إنفعالياً. أما الأول فذلك مثل المهندس إذا ارتسم في خياله شكل معين بهيئة معينة فإن ذلك التصور يصير مبدأ لحصول ذلك في الخارج بل جميع الأفعال الحيوانية والإنسانية لا وجود لها في الخارج إلا بسبب العلم بما فيها من المنافع أو الظن أو الاعتقاد بكونها كذلك. فالصائم في الصيف الصائف إذا علم أنه لا تبعة عليه في شرب الماء البارد^(٢) لا في الحال ولا في المآل لا بد وأن يصدر عنه ذلك الفعل والعالم بما في دخول النار من المضار لا بد وأن يصير مضطراً إلى الامتناع منه. فهذه الإدراكات الكلية تارة والجزئية أخرى علة لحصول هذه الأفعال في الخارج إلا أن تصورات النفس الإنسانية لا تؤثر في وجود تلك التصورات إلا بواسطة الآلات والأدوات وأما إذا كان الفاعل غيباً عن الآلات والأدوات كان مجرد تصوره سبباً لحصول ذلك المتصور في الخارج فهذا هو العِلْم الفعلي. وأما العلم الإنفعالي فهو الذي يكون وجود المعلوم متقدماً على وجود العلم مثل من نظر إلى البناء وتصور منه صورة فذلك التصور هو العلم الإنفعالي. ويجب أن يعلم أن العلم الفعلي أفضل من العلم الإنفعالي كيف لا ونحن نعلم أن علم امرئ القيس بقصيدته أشرف وأكمل من عِلْم من تعلمها منه.

الفصل السابع والعشرون في تفسير العقل^(٣)

يجب أن يعلم أن الإنسان له قوتان عاملة وعاقلة. فأما العاملة فلا شك

(١) أنظر المواقف للإيجي ص ١٤٥.

(٢) في الأصل: البادر.

(٣) في نسخة: العِلْم.

(٤) كثرت تعاريف العقل عند المتقدمين والمتأخرين حتى قال أحدهم هازلاً:

سَلِ النَّاسَ إِنْ كَانُوا لَدَيْكَ مُفَاضِلًا

عَنِ الْعَقْلِ وَانظُرْ هَلْ جَوَابُ مُحْصَلٍ =

وهذه جملة من التعريفات عند القدماء :

- جابر بن حيان : «هو العقل أنه الجوهر البسيط القابل لصور الأشياء ذوات الصور والمعاني على حقائقها كقبول المرآة لما قابلها من الصور والأشكال ذوات الألوان والأصباغ» (رسالة الحدود ضمن المصطلح الفلسفي ص ١٧٧).

- الكندي : العقل هو جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها (الحدود والرسم .
- في المرجع نفسه ص ١٩٠).

- الفارابي : يميز بين ستة أنواع من العقول هي :

١ - العقل الذي ينعت به الجمهور الإنسان بأنه عاقل وفاضل، وهو الذي يسميه أرسطو طالس «التعقل».

٢ - العقل الذي يقول عنه المتكلمون أنه يوجب بعض الأفعال أو ينفىها، والذي يقابل جزئياً ما يعرف ببادئ الرأي المشترك.

٣ - العقل الذي يصفه أرسطو طالس في «البرهان» بأنه القدرة على استيعاب مبادئ القياس الأولى وذلك بمجرد الطبع والفطرة.

٤ - العقل الذي جاء في المقالة السادسة من كتاب «الأخلاق» أنه ضرب من الاعتياد الذي يتم بالتجربة والاختبار. وهو العقل يمكننا أن نتوصل بشيء من الفطنة إلى أحكام صائبة في باب الخير والشر.

٥ - العقل الذي ورد ذكره في المقالة الثالثة من كتاب النفس والذي جعله أرسطو طالس على أربعة أنحاء : عقل بالقوة، عقل بالفعل، عقل مستفاد، عقل فعال، والعقل الأول (أنظر رسالة في العقل - للفارابي - عن تاريخ الفلسفة الإسلامية للدكتور ماجد فخري ص ١٧١ - ١٧٤).
- ابن سينا : «العقل اسم مشترك لمعانٍ عدة فيقال : عقل لصحة الفطرة الأولى في الإنسان فيكون حدُّه أنه قوَّة بها يوجد التمييز بين الأمور القيحة والحسنة، ويقال : عقل لما يكسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حدُّه أنه : معانٍ مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض.

ويقال عقل لمعنى آخر، وحدُّه أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكوناته وكلامه واختياره. فهذه المعاني الثلاثة هي التي يطلق عليها الجمهور اسم العقل. وأما الذي يدل عليه اسم العقل عند الحكماء فهي ثمانية معانٍ :

أحدًا العقل الذي ذكره الفيلسوف (أرسطو) في كتاب البرهان وفرَّق بينه وبين العلم فقال ما معناه : هذا العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة والعلم ما حصل بالاكْتساب. ومنها : العقول المذكورة في كتاب «النفس». فمن ذلك العقل النظري والعقل العلمي. فالعقل النظري هو قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هي كلية. والعقل العملي قوة للنفس هي مبدأ لتحريك القوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية معلومة.

ثم يقال لقوى كثيرة من العقل النظري عقل فمن ذلك العقل الهيلولاني . . . والعقل بالملكة، . . . والعقل بالفعل . . . والعقل المستفاد . . . والعقل الفعال . . . (رسالة في =

الحدود - لابن سينا - ضمن المصطلح الفسفي ص ٢٤٠ - ٢٤١).

- الغزالي : في معيار العلم يكرر ما قاله ابن سينا سابقاً. ويزيد عليه بأن العقل عند المتكلمين هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة والعلم ما يحصل بالاكْتساب . . وهو اصطلاح محض . (ص ٢٨٦ - ٢٨٧).

أبو بكر الباقلاني : «علم ضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات» (المرجع السابق ص ٢٨٧).

- الجرجاني : جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله، وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله : أنا. وقيل : العقل : جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقاً بيدن الإنسان. وقيل العقل : نور في القلب يعرف الحق والباطل وقيل : العقل جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف. وقيل : العقل قوة للنفس الناطقة، وهو صريح بأن القوة العاقلة أمر مغاير للنفس الناطقة، وأن الفاعل في التحقيق هو النفس والعقل آلة لها . . . وقيل العقل والنفس والذهن واحد إلا أنها سميت عقلاً لكونها مدركة وسميت نفساً لكونها متصرفة، وسميت ذهناً لكونها مستعدة للإدراك . . . والصحيح أنه : «جوهر مجرد يدرك الغائيات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة . . .» (ص ١٩٦ - ١٩٧).

- الجويني : العقل علوم ضرورية (الإرشاد ص ٣٦).

- السمعاني : العقل عند كافة المسلمين نوع من العلم يدخل في جملة أقسامه .

واختلفوا في حقيقته على أقاويل شتى : فقد روي عن الشافعي رحمه الله أنه قال : هو آلة التمييز. وقال بعضهم : هو بصر القلب . . قاله أبو الحسن علي بن حمزة الطبري . وقال بعضهم : هو قوة يفصل بها بين حقائق المعلومات . وقال بعضهم : معنى العقل هو العلم .

ويمكن أن يقال : إنه قوة ضرورية بوجودها يصح درك الأشياء ويتوجه تكليف الشرع وهو ما يعرفه كل إنسان من نفسه ولا يستدل عليه بغيره» (قواطع الأدلة للسمعاني - ضمن مجلة معهد المخطوطات العربية حزيران - ١٩٨٢).

- الماوردي : العقل ما أفاد العلم بموجباته . . . وقيل هو العلم بخفيات الأمور التي لا يوصل إليها إلا بالاستدلال والنظر وهو ضربان : غريزي هو أصل ومكتسب هو فرع . (أعلام النبوة - بتحقيقنا ص ٢٧).

- الأمدى : يطلق على أحد شيئين : واحد منهما جوهر، والثاني : أعراض . أما العقل الجوهرى فعبارة عن ماهية مجردة عن المادة وعلائق المادة .

وأما العقول المرضية فمنها العقل النظري والعقل العملي . . . ومنها العقل الهولي . . . وبالمملكة . . . وبالفعل . . . والقدسي . . . والمستفاد . وقد يطلق العقل على ما حصله الإنسان بالتجارب ويسمى العقل التجريبي وعلى صحة الفطرة الأولى وعلى الهيئة المستحسنة للإنسان في أفعاله وأحواله» (المبين . . ضمن المصطلح الفلسفي ص ٣٦٤ - ٣٦٩).

- أبو البقاء الكفوي : «الحق أنه نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية وإبتداء وجوده عند اجتنان الولد . . . وقيل هو قوة للنفس بها تستمد للعلوم والإدراكات . . . قال الأشعري : هو علم مخصوص فلا فرق بين العلم والعقل إلا بالعموم والخصوص .

أن الأفعال الإنسانية قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة وذلك الحسن والقبح قد يكون العِلْمُ به حاصلًا من غير كَسْبٍ وقد يحتاج فيه إلى كَسْبٍ فإكتسابه إنما يكون بمقدمات تُلائمها فإذا يتحقق هاهنا ثلاثة أمور: أحدها القوة التي يكون بها تميُّز بين الأمور الحسنة وبين الأمور القبيحة. وثانيها المقدمات التي منها تستنبط الأمور الحسنة والقبيحة. وثالثها نفس الأفعال التي توصف بأنها حسنة أو قبيحة. واسم العقل واقعٌ على هذه المعاني الثلاثة باشتراك الاسم.

وأما القُوَّة العاقلة فاعلم إن الحكماء تارة يطلقون اسم العقل على إدراكات هذه القوة وتارة على نفس هذه القوة.

أما الأول فهو أن العقل هو التصوُّرات والتَّصديقات الحاصلة للنفس بالفِطْرَة. وفي هذا الموضع يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب. وأما الثاني فيقولون لا شك أن النفس الإنسانية قابلة لإدراك حقائق الأشياء فلا يخلو إما أن تكون خالية عن كل الإدراكات أو لا تكون خالية فإن كانت خالية مع أنها تكون قابلة لتلك الإدراكات فهي كالهَيُولي التي ليس لها إلا طبيعة الاستعداد فتسمى في تلك الحالة عقلاً هَيُولانياً وإن لم تكن خالية فلا يخلو إما أن يكون الحاصل فيها من العُلوم الأوليات فقط أو يكون قد حصلت النظريات مع ذلك فإن لم تحصل فيها إلا الأوليات التي هي الآلة في اكتساب النظريات فتسمى في تلك الحالة عقلاً بالملكة أي لها قدرة لاكتساب وملكة الاستنتاج ثم إن النفس في هذه المرتبة إن تميَّزت عن سائر النفوس بكثرة الأوليات وسرعة الانتقال منها إلى النتائج سميت «قُوَّةً قدسية» وإلا فلا وأما إن كان قد حصل لها مع تلك الأوليات تلك النظريات أيضاً فلا يخلو إما أن

= وقال بعضهم: العقل يقال: للقوة المتهيئة لقبول العلم.

ثم نقل بعضاً من تعاريف الفلاسفة وعلق عليها بقوله: الحاصل أن الرسوم المذكورة لا تفيد إلا حيرة في حيرة، (الكليات ٢١٦/٣ - ٢١٧).

وهناك تعريفات كثيرة غير هذه. ونلاحظ على هذه التعريفات أنها تصب نظرها على:

١ - ماهية العقل: قُوَّة، هيئة، نور، جوهر بسيط أو مجرد، آلة... الخ.

٢ - عمل العقل وأقسامه ومراتبه.

تكون تلك النظريات غير حاصلة بالفعل ولكنها بحال متى شاء صاحبها استحضرها بمجرد التذكُّر وتوجه الذهن إليها، أو تكون تلك النظريات حاضرة بالفعل حاصلة بالحقيقة حتى كأن صاحبها ينظر إليها. فالنفس في الحالة الأولى تسمى عقلاً بالفعل وفي الحالة الثانية تسمى عقلاً مُستفاداً فإذا أحوال مراتب النفس الإنسانية أربع لا مزيد عليها: حالة الخُلُو المحض، وحالة حصول الأوليات فقط، وحالة حصول النظريات عند ما لا تكون حاصلة، وحالة حضور تلك النظريات. فاسم العقل واقع على هذه المراتب الأربع باشتراك الاسم وقد يقال العقل لكل جوهر مجرد عن المادة ولواحقها أصلاً والكلام في إثباته ثم في شرح أحواله سيأتي في الفن الخامس من أحكام الجواهر إن شاء الله تعالى .

الفصل الثامن والعشرون في شرح ألفاظ مستعملة في هذا الباب متقاربة المفهوم

وهي الشُّعور والإدراك والفَهم والعِلْم والمعرفة والإحاطة والفِكر والذِّكر أعلم إن الإدراك هو اللقاء والوصول في اللغة وهو مطابق للمعنى المقصود منه في الحكمة لأن المدرك يصل إلى ماهية المدرك لأجل انطباع صورته فيه وأما الشعور فهو إدراك بغير استنبات ولا تصوُّر تام وهو أول مراتب وصول المعنى إلى النفس فإذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى يقال لذلك: تصوُّر فإذا بقي بحيث أنه لو أراد استرجاعه بعد ذهابه أمكنه يقال له «حفظ» ولذلك الطلب «تذكر» ولذلك الوجدان «ذُكر». والمعرفة قد جعلها الشيخ عبارة عن إدراك الجزئيات والعِلْم عبارة عن إدراك الكلّيات وقيل المدرك إذا أدرك شيئاً فحفظ أثره في نفسه ثم إن أدركه ثانياً وأدرك مع إدراكه له أنه هو ذلك المدرك الأول قيل للإدراك الثاني بهذا الشرط «معرفة» فيقال عرفت هذا الرجل وهو فلان الذي رأيته في وقت كذا فالمعرفة تكرار التصور والتصور استقرار الإدراك والإدراك اللقاء والوصول والفَهم تصور المعنى من لفظ المخاطب والإفهام هو إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع وأما العِلْم فإنه

تصوُّر يكون معه تصديق وهو إثبات معنى لمعنى أو نفيه عنه .

وبالجملة فإننا نقول: كلُّ إدراك فلا يخلو إما أن يكون المدرك للمدرك
حاصلاً بحيث لا يكون منسوباً إلى شيء آخر بأنه هو أو ليس هو أو بأنه ذو هو
أو ليس ذو هو وإما أن تتحقق فيه هذه النسبة فالأول هو التصور والثاني هو
التصديق .

وأخطأ من قال: الإدراك إما تصور وإما تصديق . فإن صيغة «إما»
للعناد . وليس بين التصور والتصديق عناد فإن التصور شرط التصديق فأنى
يعانده بل الصحيح أن يقال التصور إما أن لا يكون معه تصديق وإما أن يكون
معه ذلك . وإذا عرفت ذلك فالصدق هو أن يكون حكمك بتلك النسبة مطابقاً
لما في الوجود والتصديق هو الموافقة على هذه المطابقة ، وهو قبول ذهن
السامع لذلك والكذب مخالفة الحكم للوجود والتكذيب هو الموافقة على
تلك المخالفة فظاهر منه أن كل تصديق فلا بد فيه من التصور ولا ينعكس
وأما سائر الألفاظ مثل الحدس والذكاء والفتنة فسيأتي تفسيرها في علم
النفس .

الطرف الثاني الكلام في العاقل . وفيه ستة فصول

الفصل الأول في أن العاقل يجب أن يكون مجرداً عن
المادة والبرهان عليه مذكور في كتاب النفس

الفصل الثاني في أن كل مجرد فإنه يجب أن يكون عاقلاً لذاته

حاصل ما رأيناه ووجدناه بعد التفحص التام والتصفح لكلام القدماء
والمحدثين من المحققين طرق ثلاثة: الأول ما أورده الشيخ في كتاب
«المبدأ»^(١) والمعاد وهو أنه أقام الدلائل أولاً على أن الصورة المجردة إذا
أتحدت بالجوهر المجرد صيرته عقلاً بالفعل على ما حكيناه في الفصل
الخامس من هذا الباب . ثم قال بعد ذلك الصورة المجردة لما اتحدت بغيرها
صيرته عقلاً بالفعل فإذا كانت الصورة المرجدة قائمة بذاتها كانت أولى
بالعقلية فإن الحرارة إذا صيرت الجسم الذي هي فيه مُسخناً، فلو أنها كانت
قائمة بذاتها مستقلة بنفسها كانت أولى بالتسخين وكذلك الجسم إذا صار
قابضاً للبصر بسبب حصول السواد فيه فلو كان السواد قائماً بذاته كان أولى
بأن يكون قابضاً للبصر . وهذه الطريقة مبنية على القول بالاتحاد وهو باطل .

الطريق الثاني أنهم قالوا كل ما كان مجرداً عن المادة ولواحقها فذاته

(١) في الأصل «المبدء» .

المجردة حاضرة لذاتها المجردة وكل مجرد يحضر عنده مجرد فهو يعقل ذلك
المجرد فإذا كل مجرد فإنه يعقل ذاته .

أما بيان أن كل مجرد فإن ذاته حاضرة عند ذاته فلأن الشيء إما أن
يكون قائماً بذاته وموجوداً لذاته وإما أن يكون موجوداً لغيره وقول من يقول
ربما يكون الشيء موجوداً ولا يصدق عليه أنه لذاته أو لغيره كلام باطل وليس له
حاصل فإن هذا الخيال إنما جاء من توهم أن حضور الشيء عند الشيء أمر
إضافي فلا يعقل ثبوته إلا عند التغير ونحن قد بينا كيفية الحال فيه فيما مضى
وذكرنا أن الإضافة يكفي في تحققها تعدد الاعتبارين . وأيضاً فلأننا نعقل ذواتنا
وإنما يكون عاقلين لذواتنا إذا كان العاقل منا هو المعقول وذلك يدفع القول
بالحاجة إلى التغير . وأيضاً فلأننا نقول ذاتي ذاتك وذاك فعلمنا أن هذه
الإضافات غير مستدعية للتغير .

وأما بيان أن الشيء المجرد إذا حضر عنده مجرد فهو يعقل ذلك
المجرد، أما على قول من يقول إن هذا التعقل هو هذا القدر للكلام ظاهر
وأما على قول من يقول التعقل حالة إضافية مشروطة بالحصول، فالكلام أيضاً
ظاهر لأن حصول تلك الحالة الإضافية غير متوقف إلا على حصول هذا
الشرط فمتى حصل الشرط المفيد للاستعداد التام وجب حصول المشروط .

يبقى فيه إشكال واحد وهو أن حصول الشرط إنما يكفي في حصول
المشروط لو كان المقتضى حاصلًا فلعل بعض المجردات حقائقها مقتضية
الإضافة فلا جرم تحصل تلك الإضافة عند حصول الشرط وبعضها لا يقتضي
لتلك الإضافة فلا جرم لا يجب فيها إفاضة تلك الإضافة^(١) وإن حصلت
الشرائط بأسرها والجواب أن المقتضى لحصول هذه الإضافة هو حضور
الصورة بشرط كون الصورة مجردة وكون الموصوف بها مجرداً وإذ قد حصل
المقتضى مقروناً بشرطه وجب ترتب الأثر عليه . وهذا الموضع يستدعي مزيد
تقرير ولعل الله تعالى يكشف عن حقيقة الحق فيه .

(١) في نسخة: لا يجب فيها إضافة تلك الصورة .

الطريق الثالث قالوا كل ذات مجردة فإنها يصح أن تكون معقولة وكل ذات مجردة يصح أن تكون معقولة فإنها يصح أن تكون عاقلة، فكل ذات مجردة فإنها يصح أن تكون عاقلة أما بيان أن كل ذات مجردة فإنها يصح أن تكون معقولة فالأمر فيه ظاهر.

فإن قيل إن ماهية الباري سبحانه وحقيقته لا يصح أن تكون معقولة للبشر بالاتفاق فنقول من زعم أن ماهية الباري نفس عينه^(١) أمكنه أن يبين ذلك بأن يقول حقيقة الوجود متصورة وحقيقة الباري هي الوجود المجرد عن سائر القيود وإذا كان الوجود متصوراً وتلك القيود السلبية معقولة وجب أن تكون حقيقة الباري معقولة بتمامها وأما على مذهبنا^(٢) فلا يمكننا أن نقول ذلك. وإذا ثبت أن كل ذات مجردة فإنها يصح أن تكون معقولة وجب عليها صحة كونها عاقلة لأننا إذا عقلنا ذلك المجرد أمكننا أن نعقل معه شيئاً آخر وقد عرفت أن تعقل الشيء لأجل حصول صورة مساوية لذلك المعقول في العاقل فإذا عقلنا ذاتاً مجردة وعقلنا معها شيئاً آخر فقد تقارنت صورتاهما فصحة تلك المقارنة إما أن تتوقف على حصولهما في العقل أو لا تتوقف، والقسم الأول باطل فإنه لو توقفت صحة مقارنتهما على حصولهما في الجوهر العاقل وحصولهما في الجوهر العاقل عبارة عن مقارنتهما لزم أن تكون صحة مقارنتهما موقوفة على مقارنتهما فيكون وقوع الشيء سابقاً على صحة وقوعه وذلك محال فإذا صحة مقارنة الصورتين لا تتوقف على حصولهما في الجوهر العاقل فإذا صحة تلك المقارنة من لوازم ماهيتهما فإذا قدرنا أن الماهية المعقولة تكون موجودة في الأعيان قائمة بذاتها فيجب أن يصح عليها مقارنة

(١) في نسخة: نفس النسبة.

(٢) أفرد الرازي فصلاً لهذه المسألة في أول كتابه «المباحث».

وقال في «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين»:

«ذهب ضرار من المتكلمين والفزالي في المتأخرين إلى أنا لا نعرف حقيقة ذات الله تعالى، وهو قول الحكماء. وذهب جمهور المتكلمين منا - الأشاعرة - ومن المعتزلة إلى أنها معلومة. حجة المتكلمين منا ومن المعتزلة أنا نعرف وجوده ووجوده عين ذاته فلا بد وأن نعلم ذاته، وإلا لكان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد معلوماً مجهولاً...» (ص ٢٧١ - ٢٧٢).

سائر الماهيات وذلك إنما يكون بانطباع صورها فيها فثبت أن كل ذات مجردة يصح أن تكون معقولة فإنها يصح أن تكون عاقلة . وستعرف أن واجب الوجود كل ما يصح عليه فإنه يجب أن يكون حاصلًا له لأن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته فإذا واجب الوجود يعقل غيره وكل ما يعقل غيره فإنه يمكنه أن يعقل أنه يعقل وفي ذلك إمكان عقله لذاته فإذا واجب الوجود يمكنه أن يعقل ذاته كما بينا فإذا واجب الوجود يعقل غيره ونفسه .

واعلم أن الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون كون الباري عاقلاً لذاته ثم يقولون إن ذاته علة لغيره والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيجب أن يكون عاقلاً لغيره وبالطريقة الثالثة يثبتون كونه عاقلاً لغيره ثم يقولون والعقل لغيره يكون عاقلاً لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان. هذا غاية ما حصلناه في هذا الباب من كلام المتقدمين والمتأخرين .

الفصل الثالث في أن كل ما كان مجرداً عن المادة وعلائقها يجب أن يكون عقلاً بالفعل

أما أن كل مجرد عن المادة فإنه يكون مدركاً لذاته فالوجه فيه ما ذكرنا وأما بيان أنه يصح أن يدرك غيره فبالطريقة الثالثة ومتى صح كونه مُدركاً لغيره وجب أن يكون مدركاً لغيره لأنه إذا كان مجرداً عن المادة وعلائقها لم يكن مورداً للتغيرات وإذا لم يكن مورداً للتغيرات فكل ما أمكن له وجب أن يكون حاصلًا له إذ لو لم يكن حاصلًا لاستحال أن يصير حاصلًا إلا عند تغير يعرض له فيكون ذاته متغيراً وقد فرضنا أنه ليس كذلك هذا خلف، فثبت أنه يجب أن يكون عقلاً بالفعل لكل ما يصح منه إدراكه فهذا ما يمكن أن نتكلف في تصحيح هذا المشهور .

ثم إن بعضهم كتب إلى الشيخ فيه إشكالاً فقال الذي يدرك منا المعقولات قد بان أنه مجرد فإن كان كل مجرد عقلاً وجب أن تكون النفس الناطقة عقلاً بالفعل وليس كذلك . وإن قلت إنه بسبب اشتغاله بالبدن معوق عن أفعاله قلنا لو كان كذلك لما كان ينتفع بالبدن في التعقلات وليس الأمر

كذلك فأجاب الشيخ بأن قال: ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلاً بالفعل بل كل مجرد عن المادة تجريداً تاماً حتى لا تكون المادة سبباً لقوامه ولا بوجه ما سبباً لحدوثه ولا سبباً لهيئة يتشخص بها وينتهي لأجلها للخروج إلى الفعل والبرهان الذي يقوم على أن كل مجرد عن المادة عقل بالفعل إنما يقوم على المجرد بالتجريد التام ثم ليس من العجب المستنكر أن يكون الشيء الذي يمنع من شيء يمكن من شيء والذي يشغل عن شيء يشغل بشيء .

الفصل الرابع في أن تعقل الشيء لذاته هو نفس ذاته وان ذلك حاضر أبداً

قيل لما ثبت أن تعقل الشيء لأجل حضور صورة المعقول عند العاقل فتعقل الشيء لذاته لأجل حضور ذاته عند ذاته فلا يخلو إما أن يكون لأجل حضور نفس ذاته عند ذاته أو لأجل حضور صورة أخرى عند ذاته . وهذا الثاني باطل لأن تلك الصورة إما أن تكون مساوية لذاته في النوعية والحقيقة أو مخالفة لها والأول باطل لأن تلك الصورة المطابقة لذاته في النوعية إذا حلت في ذاته فحينئذ لا تتميز إحداهما عن الأخرى لا بالماهية ولا بلوازمها ولا بشيء من العوارض فلا يكون التميز حاصلًا فلا تكون الإثنية حاصلة وقد فرض حصولها هذا خلف وإن كانت الصورة مخالفة لم يكن حصولها موجباً لتعقل تلك الذات بل لتعقل ما تلك الصورة مأخوذة عنه وظاهر أن تعقل الشيء لذاته ليس إلا لحضور ذاته عند ذاته ثم لا شك أن ذلك الحضور دائم فذلك التعقل يجب أن يكون دائماً ومما يدل على دوام هذا التعقل أن الإنسان إذا تتبع أحواله وجد من نفسه أن إدراكه لنفسه دائم أبداً فإن النائم إذا هرب من البرد لم يكن هربه من البرد المطلق بل من برد أصابه ووصل إلى ذاته والعلم بوصول البرد إليه يتضمن العلم به . وكذلك القاصد إلى فعل من الأفعال لم يكن قصده إلى حصول ذلك الفعل مطلقاً بل إلى حصول ذلك من جهة وذلك يتضمن العلم بذاته وبالجمله فمتى كان الإنسان يحاول فعلاً إدراكياً أو تحريكياً فلم يكن قصده إلى الإدراك المطلق وإلى التحريك

المطلق بل إلى إدراكٍ يصدر منه ويحصل له وكذلك القول في التحريك وكل ذلك متفرّع على علمه بذاته. فظاهر بيّن أن علم الإنسان بنفسه وذاته دائم حاضر أبداً. ويجب أن يعلم أيضاً أنه لا يجوز أن يكون علمي بنفسه لأجل الاستدلال بفعلي على نفسي لأنه لا يخلو إما أن استدلّ بالفعل المطلق أو استدلّ بالفعل صَدْرَ عني. فإن استدللتُ بالفعل المطلق والفعل المطلق يحتاج إلى فاعل مطلق لا فاعل هوَ أنا وإن استدللت بفعلي فلا يمكنني أن أعلم فعلي إلا بعد أن أعلم نفسي فلو لم أعلم نفسي إلا بعد أن أعلم فعلي لزم الدور وهو باطل. فدل ذلك على أن علمي بنفسه ليس بتوسط فعلي .

الفصل الخامس في أن تعقل النفس الناطقة لغيرها ليس أمراً ذاتياً لها ولا لازماً

إنه قد وقع لبعض القائلين بقدم النفوس البشرية أنها تعقل المعقولات لذواتها واحتجوا عليه بأن قالوا لو كانت النفوس خالية عن هذه التعقلات لكان ذلك الخلو إما أن يكون ذاتياً لها أو يكون عرضياً فإن كان ذاتياً وجب أن لا تصير عاقلة أصلاً لأن الصفة الذاتية أو اللازمة ممتنعة الزوال وإن كان عرضياً مفارقاً فالأعراض المفارقة إنما تطرأ على الأمور الذاتية فلو لا أن كونها عالمة بالأشياء أمر ذاتي ولم يكن خلوها عن العلم أمراً عرضياً لها .

ثم قالوا إنها وإن كانت عاقلةً للمعقولات عالمة بها إلا أن اشتغالها بالبدن واستغراقها في تدبيره يمنعها عن الإلتفات إلى مالها في خاصّ ذاتها .

ونحن نقول إن هذا باطل لأن الصورة العقلية إما أن تكون حاضرة في النفس موجودة فيها بالفعل أو لا تكون فإن كانت حاضرة بالفعل وجب أن يكون لها شعور بذلك الحضور إذ لا معنى للشعور إلا ذلك الحضور وإن لم تكن حاضرة بالفعل لم يكن ذاتياً لأن الأمور الذاتية لا تكون مفارقة زائلة .

وأما قولهم خلوها عن العلوم أمر ذاتي أو عرضي فنقول لسنا نقول إن النفوس تقتضي لا وجود العلم بل نقول إنها لا تقتضي وجود العلم بل العلم لها ممكن الحصول فإذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلًا ولكن ليس كل ما

كان معدوماً كان واجب العدم وإلا لكان كل ممكن معدوم واجب العدم أو كل ممكن موجوداً.

الفصل السادس في أن التعلّم ليس بتذكّر^(١)

المحقّقون من القائلين بقدم النفوس لما عرفوا بطلان قول من يقول علم النفس بالمعلومات أمر ذاتي لها تركوا ذلك وزعموا أنها كانت قبل التعلق بالأبدان عالمة بالمعلومات وتلك العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها في تدبير البدن ثم إن الأفكار كالتذكرات لتلك العلوم الزائلة .

وعند ذلك قالوا التعلّم تذكّر واحتجوا عليه بأن قالوا التفكير طلب فالطالب لا يخلو إما أن يكون طالباً لما يعلمه أو لما لا يعلمه وطلب المعلوم محال وطلب ما لا يعلم أيضاً محال لأنه إذا وجدته كيف يعرف أنه هو الذي كان مطلوباً له فإن الذي لا يعرف العبد الأبق^(٢) فإذا وجدته كيف يعرف أنه هو ذلك العبد فأما إذا قلنا بأن هذه العلوم كانت حاصلة بالفعل والتفكير تذكّر لها فلا جرم إذا وجدها لا بد وإن يعرفها والجواب أن البرهان على حدوث النفس سيأتي . وحل هذه الشبهة أن كل قضية فهي مركبة من موضوع ومحمول ويجب أن يكون الموضوع والمحمول متصوّرين وأن لا يكون تصورهما مطلوباً بل يكون المطلوب هو إيقاع النسبة بينهما بالثبوت أو اللابثوت فإذا أوقعت الفكرة تلك النسبة عرفنا أن المطلوب قد حصل . وبالجمله فالمطلوب

(١) العلم تذكّر، هو مذهب أفلاطون المبني على نظرية المثل عنده . ذلك أننا - بالنسبة إليه - إذا كنا نستطيع أن نستخرج من أنفسنا معارف لم يلقنها لنا أحد فلا بد أن تكون النفس اكتسبت في حياة سابقة عن الحياة الراهنة كانت النفس قبل اتصالها بالبدن في صحبة الآلهة تشاهد فيما وراء السماء موجودات ليست بذات لون ولا شكل ثم ارتكبت إثمًا فهبطت إلى البدن . فهي إذا أدركت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل . فالعلم ذكر والجهل نسيان . . . (تاريخ الفلسفة اليونانية - كرم ص ٧٤) .

وقد سبق للرازي أن تعرض في هذا الكتاب لنقد نظرية المثل في الفصل العشرين من الباب الثالث فانظره .

(٢) العبد الأبق هو الذي فرّ من مولاه . يقال أبق العبد إباقاً إذا هرب وذهب وبلا خوف ولا كد عمل أو استخفى ثم ذهب (القاموس المحيط ٢١٥/٣) .

وان كان مجهولاً من وجه إلا أنه معلومٌ من وجه آخر وهو كون أجزائه متصورة معلومة والمطلوب المجهول إذا كانت له علامة معلومة فإذا وجده الطالب وعرف تلك العلامة فلا بد وأن يعرف أنه هو الذي كان مطلوباً له كما أن العبد الأبق إذا كانت له علامة لا يشاركه فيها غيره فالعالم بتلك العلامة إذا وجده لا بد وأن يعرفه فكذلك هاهنا.

الطرف الثالث الكلام في المعقول . وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول في أن حقائق الأشياء يمكن أن تكون معلومة للبشر

رُبَّما يجري في الكُتب أن الحقائق المركبة هي التي يمكن معرفتها لأجل إمكان تعريفها بأجزائها المقومة لها فأما البسائط فإنها لا تعقل حقائقها بل الغاية القصوى منها تعريفها بلوازمها مثل أن يقال : النفس شيءٌ محرَّك للبدن فالمعلوم منه هو كونه محرَّكاً للبدن وأما حقيقة النفس وماهيتها فهي غير معلومة .

ويحتجون على ذلك بأن الاختلاف في ماهيات الأشياء إنما وقع لأن كل واحدٍ أدرك لازماً غير ما أدركه الآخر فحكّم بمقتضى ذلك اللازم أنا لو عرفنا حقائق الأشياء لعرفنا لوازمها القريبة والبعيدة لما ثبت أن العلم بالعلّة علة للعلم بالمعلول ولو كان الأمر كذلك لما كان شيءٌ من صفات الحقائق مطلوباً بالبرهان . فأننا أقول : إن الحقائق البسيطة يمكن أن تكون معقولة وبرهانه أن المركبات لا بد وأن يكون تركبها من البسائط لأن كل كثرة فالواحد فيها موجود وتلك البسائط إذ هي غير معقولة كانت المركبات أيضاً غير معقولة بالحد ولا يمكن أيضاً أن تكون معقولة بالرّسم لأن الرسم عبارة عن تعريف الشيء باللوازم وتلك اللوازم إن كانت بسيطة فهي غير معقولة وإن كانت مركبة فبسائطها غير معقولة فهي أيضاً غير معقولة وبالجملة فالكلام فيها كالكلام في الملزومات فإذا القول بأن البسائط لا يصح تعقلها يُوجب أن لا يعقل الإنسان

شيئاً أصلاً لا بالحد ولا بالرسم، لكن التالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله .

وأما قوله أنا لو عَرَفْنَا ماهية الشيء لعَرَفْنَا جميع لوازمها فنقول هَبْ أنا لا نعرف حقيقة شيء من الملزومات؟ لكن الكلام في أن البساطة هل تكون مانعة من المعقولية فقلنا لا نعرف حقيقة الملزومات لكننا نَعْرِفُ لوازمها البسيطة وقد بينا أن العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلّة .

الفصل الثاني في أن المعدوم كيف يُعلم

كلُّ ما كان معلوماً فلا بد وأن يكون متميزاً عن غيره وكل ما كان متميزاً عن غيره فهو موجود فإذا كل معلوم فهو موجود وينعكس انعكاس النقيض أن ما لا يكون موجوداً لا يكون معلوماً لكننا قد نعرف أموراً كثيرة هي معدومة مثل أنا نعلم عدم شريك الله وعدم اجتماع الضدين فكيف يمكن الجمع بين هذين الإشكاليين؟ فنقول المعدوم لا يخلو إما أن يكون بسيطاً وإما أن يكون مركباً فإن كان بسيطاً مثل عدم ضدَّ الله فذلك إنما يُعقل لأجل تشبهه بأمر موجود مثل أن يقال: ليس لله تعالى شيء تكون نسبتُه إليه كنسبة السواد إلى البياض فلولا معرفة المضادة الحاصلة بين أمور وجودية لاستحال أن يعرف عدم ضدَّ الله تعالى . وإن كان مركباً مثل العلم بعدم اجتماع السواد والبياض فالعلم به إنما يتم بسبب العلم بأجزائه الوجودية مثل أن يعقل السواد والبياض والاجتماع حيث يعقل ثم يقال إن الاجتماع الذي هو أمر وجودي معقول غير حاصل من السواد والبياض فالحاصل أن عدم البسائط إنما يعرف بالمُقايَسة إلى الأمور الوجودية وعدم المركبات إنما يعرف بمعرفة بسائطها .

الفصل الثالث في درجات المعلومات

من المعلومات ما يكون وجودها في غاية القوة مثل واجب الوجود، ويتلوه العقول المفارقة والجواهر الروحانية ومنها ما يكون وجودها في غاية الضعف حتى تكون كأنها مخالطة للعدم مثل الهولي والزمان والحركة ومنها ما تكون متوسطة بين الأمرين وذلك مثل الأجسام والألوان وسائر الكيفيات والكميات . فالعقول البشرية تعجز عن إدراك القسم الأول لغاية قوتها كما يبهـر

نور الشمس أبصار الخفافيش . وتعجز عن إدراك القسم الثاني لضعفها ونقصانها كما يعجز البصر عن إدراك المدرّكات الضعيفة . وأما القسم الثالث فهو الذي تقوي القوة البشرية على إدراكه والإحاطة به ولذلك فإن معرفة الأجرام والأبعاد أسهل من معرفة سائر الأشياء وبالله التوفيق. فهذا ما أردنا ذكره هاهنا من أحكام العلوم وقد بقي منها أمور سنذكرها في علم النفس متوكلاً على الله وتوفيقه .

الباب الثاني في القوس والاخلاق وفيه خمسة فصول

الفصل الأول في تلخيص مفهومات القوة^(١)

إن لفظ «القوة» يقال باشتراك الاسم على أمور كثيرة، ولكنها موضوعة أولاً للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به أن يكون مصدر الأفعال شاققة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود عن الناس ويُسمى ضده الضعف وكأنها زيادة وشِدَّة في المعنى الذي هو القدرة. ثم إن للقوة بهذا المعنى مَبْدَأً ولازمًا أما المبدأ فهو القدرة: وهو كَوْن الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء ولا يصدر عنه الفعل إذا لم يشأ وضد ذلك هو العَجْز وأما اللازم فهو أن لا ينفع الشيء بسهولة وذلك لأن الذي يزاو

(١) في «معيار العلم» للغزالي:

«يُقال: قوة مبدأ التغيير، إما في المنفعل، وهو القوة الإنفعالية وإما في المفاعل، وهو القوة الفعلية. ويقال لما به يجوز من الشيء، فعل، أو انفعال وما به يصير الشيء مقومًا للآخر، ولما به يصير الشيء متغيراً أو ثابتاً، فإن التغيير لا يخلو من الضعف. وقوة المنفعل قد تكون محدودة متوجهة نحو شيء واحد معين، كقوة الماء على قبول الشكل، دون حفظه، بخلاف الشمع، الذي فيه قوة القبول والحفظ جميعاً. وقد يكون في الشيء قوة انفعالية بالإضافة إلى الضدين، كقبول الشمع للتسخين والتبريد.

وكذلك قوة الفاعل تتوجه إلى شيء معين: كقوة النار على الإحراق فقط وقد تتوجه نحو أشياء كثيرة، كقوة المختارين على الأمور المختلفة. وقد يكون في الشيء استعداداً لأمر ولكن بعضها بتوسط البعض، كقوة (القطن) على قبول صورة الغزل والثوبية» (ص ٣٣٢ - ٣٣٣) وانظر تعريفات الجرجاني ص ٢٣١ - ٢٣٢ وشرح الإشارات والتنبهات للطوسي

.٦٧٨/٣

التحريكات الشاقة ربما يفعل عنها وذلك الانفعال يصده عن تمام فعله فلا
جرم صارَ اللانفعال دليلاً على الشدة

وإذا ثبت ذلك فنقول إنهم نقلوا اسم القوة إلى ذلك المبدأ وهو القدرة
وإلى ذلك اللازم وهو اللانفعال ثم إن القدرة لها وصف كالجنس لها، ولها
لازم. أما الذي كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير، وأما اللازم فهو الإمكان
لأن القادر لما صح منه أن يفعل وصح منه أن لا يفعل كان صدور الفعل منه
في محل الإمكان فكان الإمكان لازماً له.

وإذا ثبت ذلك فنقول إنهم نقلوا اسم القوة إلى ذلك الجنس وهو كل
صفة مؤثرة في الغير وإلى ذلك اللازم وهو الإمكان فيقولون للشوب الأبيض أنه
أسود بالقوة أي يمكن أن يصير أسود ثم إنهم سمو الحصول والوجود فعلاً
وإن لم يكن في الحقيقة فعلاً بل انفعلاً فإنه لما كان المعنى الذي وضع اسم
القوة له أولاً كان متعلقاً بالفعل فهانها لما سمو الإمكان بالقوة سمو الأمر
الذي يتعلق به الإمكان وهو الحصول والوجود بالفعل.

ثم إن المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه أن يكون ضلعاً
لمربع واحد وبعضها ليس بممكن له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط
كأنه أمر ممكن فيه وخصوصاً لما اعتقد بعضهم أن حدوث المربع هو بحركة
ذلك الضلع على مثل نفسه.

وإذا عرفت القوة عرفت القويّ وعرفت أن غير القوي: إما الضعيف
وإما العاجز، وإما سهل الانفعال، وإما الضروري، وإما غير المؤثر، وإما أن
لا يكون المقدار الخطّي ضلعاً لمقدار سطحي مفروضاً.

وأما القوة بمعنى الإمكان فقد سلف ذكر أحكامها فيما مضى.

وأما القوة بمعنى غير الانفعال فهو النوع الثالث من الكيفية فسيأتي
تفصيل القول فيه.

وأما القوة بمعنى الشدة وبمعنى القدرة فكأنها أنواع القوة بمعنى الصفة
المؤثرة فلنتكلم فيها ثم في أقسامها.

الفصل الثاني في تحديد القوة بهذا المعنى

القُوَّةُ مَبْدَأُ التَغْيِيرِ من آخر في آخر من حيث أنه آخر وإنما وجب أن يكون من آخر لأن الشيء الواحد لو فعل في نفسه صفة لكان ذلك الواحد قابلاً وفاعلاً وذلك ممتنع في المشهور وبتقدير أن لا يمتنع ذلك لكنه لا شبهة في أن الشيء يمتنع أن يكون مبدأ لتغير نفسه لأنه لو كان مبدأ لثبوت صفة لنفسه لدامت تلك الصفة له ما دام هذا موجوداً ومتى كان كذلك لم يكن متغيراً في تلك الصفة فعلمنا أن مبدأ تغيره لا بد وأن يكون غيره .

وأما تقسيم القُوَّةِ فهو أن نقول القوة: إما إن يصدرُ عنها فعلٌ واحد أو أفعال مختلفة، وكلا القسمين يقعان على قسمين آخرين فلا يخلو إما أن يكون لها بذلك الفعل شعوراً ولا يكون فحصل من هذا التقسيم أقسام أربعة . القسم الأول القوة التي يصدر عنها فعلٌ واحد من غير أن يكون لها به شعور . وذلك على قسمين: فإنها إما أن تكون صورة مقومة، وإما أن لا تكون بل تكون عرضاً . فإن كانت صورة مقومة فإما أن تكون في الأجسام البسيطة فتسمى طبيعة مثل: النارية والمائية وإما أن تكون في الأجسام المركبة فتسمى صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة التي للأفيون والمسحنة التي في الأفيون^(١) وأما كانت عرضاً فذلك مثل الحرارة والبرودة .

القسم الثاني القوة التي تصدر عنها أفعال مختلفة من غير أن يكون لها بها شعور فتلك هي القوة النباتية .

القسم الثالث القوة التي يصدر عنها فعلٌ واحد على سنة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكية^(٢) .

القسم الرابع القوة التي تصدر عنها أفعال مختلفة مع الشعور بتلك

(١) الأفيون وفي المعتمد الأدوية المفردة يقال له «فَرَبِّيون» قال: وتعرف في الديار المصرية والشام باللبانة المغربية وهو لين بعض النبات السائل . وقوته لطيفة محرقة . . . ولهذا الصمغ إذا اكتحل به قوة جالية للماء العارض في العين إلا أن لذعه لها يدوم النهار كله، ولذلك يُخلط بالعسل والشيافات على قدر جذبته وإفراطها وإذا خلط ببعض الأشربة المعمولة بالأفاوية وشرب وافق عرق النسا . . الخ ص ٣٦١ - ٣٦٢ .

(٢) حركات الأفلاك إرادية فلها نفوس مجردة . . هي النفوس الفلكية . أنظر (المواقف ص ٢٥٧) .

الأفعال : فتلك هي القوة الموجودة في الحيوانات فهذه أقسام القوة .

ويظهر مما قلنا أن القوة لا يمكن أن تكون مقولةً على هذه الأقسام الأربعة قولَ الجنس لأن بعض أقسامها صورةٌ جوهرية وبعض أقسامها أعراض ولا يمكن أن تكون الجواهر والأعراض مشتركة في وصف جنسي وأما القسم الأول فإنما نتكلم فيه في باب المادة والصورة . وأما القسم الثاني والثالث فإنما نتكلم فيهما في علم النفس . وأما القسم الرابع فلتكلم فيه هاهنا لأنه أحد أنواع الحال والملكة .

الفصل الثالث في أحكام القُدرة . وفيه ثلاثة مباحث

البحث الأول في أنها ليست نفس المزاج والدليل عليه أن المزاج عبارة عن كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، وهو بالحقيقة من جنس هذه الكيفيات الأربع إلا أنه يكون منكسراً وضعيفاً بالنسبة إليها وإذا كان كذلك وجب أن يكون حُكْم المزاج من جنس أحكام هذه الكيفيات إلا أنه يكون أضعف من أحكامها إذا كانت صِرْفة قوية . ولما لم يكن تأثير القدرة من جنس تأثير هذه الكيفيات عرفنا أنها ليست هي نفس المزاج بل هي كيفية تابعة للمزاج .

البحث الثاني زَعَم قوم أن القُدرة مقارنة للفعل^(١) ، واستبعد

(١) العجب من إمام أشعري يذكر قول الأشاعرة بلفظ «زعم قوم» وهو نفسه الذي قال في «المحصل» :

«القدرة مع الفعل خلافاً للمعتزلة . قلنا إن القدرة عرض فلا تكون باقية فلو تقدمت على الفعل لاستحال أن يكون قادراً على الفعل...» (ص ١٥٢ - ١٥٣) . وقال في «أصول الدين» .

«قال أبو الحسن الأشعري الاستطاعة لا توجد إلا مع الفعل ، وقالت المعتزلة لا توجد إلا قبل الفعل . والمختار عندنا أن القدرة التي هي عبارة عن سلامة الأعضاء وعن المزاج المعتدل فإنها حاصلة قبل حصول الفعل ، إلا أن هذه القدرة لا تكفي في حصول الفعل البتة ، فإذا انضمت الداعية الجازمة إليها صارت تلك القدرة مع هذه الداعية الجازمة سبباً مقتضياً للفعل المعين ، ثم إن ذلك الفعل يجب وقوعه مع حصول ذلك المجموع ، لأن المؤثر التام لا يتخلف عنه الأثر البتة . . .» (ص ٨٩) .

الشيخ^(١) ذلك فقال القائل بهذا القول كأنه يقول إن القادر على القيام ليس بقويّ على القيام^(٢) أي لا يمكن في جِبَلْتِه أن يقوم ما لم يقُمْ فكيف يقوم وهذا القائل لا محالة غير قوي على أن يرى وعلى أن يُبصر في اليوم الواحد مراراً فيكون بالحقيقة أعمى وليس عندي هذا الاستبعاد في موضعه لأننا فسّرنا القوة بكونها مبدأ للتغيّر. فمبدأ التغير إما أن يكون قد كملت جهات مبدئيته أو لم تكمل ولم تخرج بالكلية إلى الفعل، فإن كُملت جهات مبدئيته ومؤثرته وجب أن يوجد معه الأثر واستحال تقدمه على الأثر وحينئذ يصح قولنا إن القوة مقارنة للفعل وإن لم يوجد أمر من الأمور المعتبرة في مؤثرته لم يكن ذلك الذي وجد تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة نعم لا شك أن الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها بالحقيقة ليست هي تمام القوة على الفعل بل هي أحد أجزاء القوة وإذا أمكن تأويل كلام القوم على الوجه الذي فضّلناه فأى حاجة بنا إلى التشنيع عليهم وتقبیح صورة كلامهم؟

البحث الثالث زعم قوم أن القدرة ليست على الضدين^(٣). فإن عَنوا به

= وانظر تفصيل هذه المسألة في:

«مجرد مقالات الأشعري» ص ١٠٨ - ١٠٩، و«الإرشاد» للجويني ص ١٩٧ و«الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي ص ٦٠ - ٦١، و«التوحيد» للماتريدي ص ٢٥٦ - ٢٥٧، و«المعتمد في أصول الدين» لأبي يعلى ص ١٤٢ - ١٤٣ و«الفصل في الملك والأهواء والنحل» لابن حزم ٣٧/٣ و٦٢ و«المواقف» للعضد الإيجي ص ١٥١ - ١٥٢، و«مذاهب الإسلاميين» للدكتور بدوي ١/ ص ٥٦١ - ٥٦٣، و«في علم الكلام» للدكتور أحمد صبحي ٢/ ٨٠ - ٨١، و«القضاء والقدر في الإسلام» للدكتور فاروق الدسوقي ٢/ ٢٠٢ و٣٣١ وغيرها من كتب العقائد.

(١) هو ابن سينا.

(٢) في نسخة: إن القاعد لا يقوى على القيام.

(٣) هؤلاء «القوم» أيضاً هم الأشاعرة. قال الرازي نفسه في «المحصل»: «القدرة لا تصلح للضدين خلافاً للمعتزلة» ص ١٥٣.

وقال في «معالم أصول الدين»:

قال أبو الحسن الأشعري القدرة لا تصلح للضدين، وعندي إن كان المراد من ذلك المزاج المعتدل وتلك السلامة الحاصلة في الأعضاء فهي صالحة للفعل والترك والعلم به ضروري =

أن هذه القوة ليست قوة تامة على الشيء، وضيده فقد صدقوا لأن هذه القوة متى كانت مترددة فيما بين الضدين استحال أن يصدر عنها أحدهما لأنه ليس أحد الجانبين أولى من الآخر ومتى خرجت عن حد التردد لم تكن قوة على الضدين وإن أرادوا به أن القوة التي انضم إليها مرجح آخر حتى صارت مؤثرة في أحد الضدين لا يمكن أن ينضم إليها مرجح آخر حتى تصير مؤثرة في الضد الآخر فذلك باطل.

الفصل الرابع في أن كل جسم يصدر عنه أثر لا بالقسر ولا بالعرض فذلك بقوة موجودة فيه

والدليل عليه هو أن الأجسام بعد اشتراكها في الجسمية متفاوتة في الأحياز والآثار فاختصاصها بتلك الآثار لا يمكن أن يكون للجسمية العامة المشتركة فإذا ذلك الأمر زائد على ذات ذلك الجسم وذلك الزائد إما أن يكون جسماً أو لا يكون والأول باطل فإن اختصاص ذلك الجسم بتلك المؤثرية دون جسم آخر لا بد وأن لا يكون لنفس جسميته العامة فإذا ذلك المؤثر ليس بجسم فذلك المؤثر إما أن يكون حالاً في ذلك الجسم أو لا يكون حالاً فيه فإن لم يكن حافلاً فيه كانت نسبته إلى ذلك الجسم كنسبته إلى سائر الأجسام فحينئذ لم يكن اختصاص ذلك الجسم لقبول ذلك الأثر عن ذلك المفارق أولى من سائر الأجسام. فثبت أن ذلك الأثر إنما اختص به ذلك

= وإن كان المراد منه أن القدرة ما لم تنضم إليه الداعية الجازمة المرجحة فإنها لا تصير مصدراً لذلك الأثر، وإن عند حصول المجموع لا تصلح للضدين فهذا حق. (ص ٩٠ أيضاً أنظر هذه المسألة في :

«مجرد مقالات الأشعري» لابن فورك ص ١٠٩، «الإرشاد» للجويني ص ٢٠١ - ٢٠٢ و«الاقتصاد» للغزالي ص ٦١ - ٦٢، و«التوحيد» للماتريدي ص ٢٦٣ - ٢٨٦ و«المعتمد» لأبي يعلى ص ١٣٩ و«الفصل» لابن حزم ٤٢/٣ - ٤٣، و«المواقف» ص ١٥٣ - ١٥٤، «في علم الكلام» ٨٠/٢، «القضاء والقدر في الإسلام» ٣٣٢/٢.

«وقد كان الرازي في المحصل (كما ذكرنا) والمطالب يذهب إلى أن القدرة تكون مع الفعل لا قبله وأنها لا تصلح للضدين. لكنه في «الملخص» والمعالم - (كما ذكرنا) يذكر أن القدرة تكون قبل الفعل وتصلح للضدين ولكن بمعنى آخر... (راجع فخر الدين الرازي للدكتور الزرکان ص ٥٣٤ - ٥٣٥).

الجسم لحلول قوة موجودة فيه دون سائر الأجسام فإذا كل أثر يصدر عن جسم فإن ذلك الأثر إذا لم يكن بالعرض ولا بالقسر فلا بُدَّ أن يكون لقوة موجودة فيه .

فإن قيل كما أن الأجسام مختلفة في الأعراض فهي أيضاً مختلفة في هذه الصور التي هي مبادئ تلك الأعراض فاختصاصها بتلك الصورة لو كان لأجل صورة أخرى فإما أن يجب مسابقة تلك الصور أو يجوز مسابقة بعضها للبعض والأول يوجب استناد كل صورة حاصلة في الحال إلى صورةٍ أخرى لا إلى نهاية وذلك باطل . والثاني يذفع أصل الحجة التي ذكرتموها إذ لو جاز استناد صورة حاصلة في الحال إلى صورة سابقة عليها جاز استناد العرض الحاصل في الحال إلى عرض سابق عليه فيستند كلُّ عرض إلى عرض سابق عليه وحينئذ لا يحتاج إلى إثبات الصورة .

والجواب أن السبب في اختصاص المادة بصورةٍ معينة هو الصورة السابقة ولا يمكن أن يكون السبب لوجود العرض الحاصل هو العرض المتقدم لوجهين .

الأول وهو أن الماء إذا زالت عنه البرودة بملاقاة النار فمتى زال المسخّن عادت البرودة إليه فعلمنا أن في جسم الماء شيئاً محفوظ الذات عند حصول المسخّن القسري وهو الذي أعاد البرودة إلى الماء عند زوالها بالقسر فعلمنا أن استناد هذه الآثار إلى مبادئ^(١) موجودة في الأجسام وأما الصورة فإنها إذا زالت لا تعود عند زوال المزيل فإن الماء إذا عرض له عارض صيره هواء فعند زوال ذلك القاصر لا يعود بطبعه ماء فعلمنا أن الأعراض منتسبة إلى الصور والصور لا يجب انتسابها إلى صورة أخرى .

الثاني وهو أن العناصر إذا امتزجت انكسرت كيفياتها وقد ثبت أن علة الكسر موجودة عند حصول الكسر فلا يخلو إما أن يكون انكسار كيفية كل

(١) في الأصل: مبادئ .

واحد منها بكيفية الآخر أو ليس بتلك الكيفية بمبدئها والأول باطل لأنه لو كان انكسار كيفة كل واحد منها بسورة كيفة الآخر فإما أن يتقدم انكسار أحدهما بالآخر على انكسار الآخر به أو يكون انكسار كل واحد منها بالآخر مقارناً لانكسار الآخر به، والأول محال وإلا لزم أن لا ينكسر الكاسر بما انكسر به لأن المغلوب بعد صيرورته مغلوباً لا يمكن أن يصير غالباً مع أنه ما قوي على الغلبة عند كونه غير مغلوب والثاني أيضاً محال لأن الانكسارين لو وجدوا معاً وهما معلولا الكاسرين فوجب أن يوجد الكاسران معاً فعند حصول الانكسارين المغلوبين بسورتي الكيفيتين لزم وجوب حصول سورتي الكيفيتين فتكون الكيفيتان منكسرتين غير منكسرتين وهذا محال. فثبت أن انكسار كيفة كل واحد من العنصرين ليس بكيفية العنصر الآخر بل بالسورة الموجودة في العنصر الذي هو مبدأ لتلك الكيفة فثبت بهذا وجود هذه القوة.

الفصل الخامس في الخلق^(١)

حدّه أنه «مَلَكَةٌ تصدرُ بها عن النفس أفعال بالسهولة من غير تقدُّم رَوِيَّة». وليس الخلق عبارة عن القدرة على الأفعال لأن القدرة نسبتها إلى الضدين واحدة على الوجه الذي عرفت، وليس أيضاً عبارة عن نفس الفعل بل الخلق عبارة عن كونه بحال تصدر عنه الصناعة من غير روية، كمن يكتب شيئاً من غير أن يتروى في حرف حرف أو يضرب بالطنبور من غير أن يتروى في نقرة نقرة وكذلك ملكة العلم ليس أن تحضر المعلومات بل إن يكون مقتدرًا على إحضار معلوماته من غير روية.

واعلم أن الفضائل الخلقية ثلاث: الشجاعة والعفة والحكمة^(٢)

(١) عند الجرجاني: «الخلق عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويُسر من غير حاجة إلى فكر ورؤية» (التعريفات ص ١٣٦).

(٢) الفضائل ثلاث عند أفلاطون تدبر قوى النفس الثلاث:

١ - الحكمة فضيلة العقل تكمله بالحق.

٢ - العفة فضيلة القوة الشهوانية تلتطف الأهواء فتترك النفس هادئة والعقل حراً.

٣ - يتوسطهما: الشجاعة وهي فضيلة القوة الغضبية تساعد العقل على الشهوانية فتقاوم إغراء =

ومجموعها العدالة ولكل واحدة من تلك الثلاث طرفان وهما رذيلان .

وأما الشجاعة فهي الخلق الذي تصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال التهور والجبن وهذان الطرفان رذيلان .

وأما العفة فهي الخلق الذي تصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال الفجور والخمود وهذان الطرفان رذيلان .

وأما الحكمة فهي الخلق الذي تصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال الجريزة^(١) والغباوة وهذان الطرفان رذيلان^(٢) .

وظن بعضهم أن الحكمة العملية هاهنا هي التي تجعل قسيمة للحكمة النظرية حيث يقال الحكمة إما نظرية وإما عملية وذلك باطل لأن المراد بالحكمة العملية هاهنا ملكة تصدر عنها الأفعال المتوسطة بين أفعال الجريزة والغباوة . وأما إذا قلنا إن من الحكمة ما هو نظري ومنه ما هو عملي لم نرد به الخلق فإن ذلك ليس جزءاً من الفلسفة بل نريد معرفة الإنسان بالملكات الخلقية بطريق القياس أنها كم هي وما هي وما الفاضل منها وما الرديء وأنها كيف تحدث من غير قصد اكتساب وأنها كيف تكتسب بقصد وأيضاً معرفة السياسات المنزلية والمدنية . وبالجُملة المعرفة بالأمور التي لنا أن نفعلها وهذه المعرفة ليست غريزية بل متى حَصَلناها كانت حاصلة لنا من حيث هي معرفة وإن لم نفعل فعلاً ولم نخلق خلقاً فلا تكون أفعال الحكمة العملية

= اللذة ومخالفة الألم .

وإذا ما حصلت هذه الفضائل الثلاث للنفس فخصعت الشهوانية للغضبية والغضبية للعقل تحقق في النفس التناسب والنظام، ويسمى أفلاطون حالة التناسب هذه بالعدالة . . . (تاريخ الفلسفة اليونانية لكرم ص ٩٥ - ٩٦) .

(١) «جربز الرجل ذهب أو انقبض أو سقط والجربز بالضم: الجب الخبيث معرب كربز والمصدر الجريزة» (القاموس المحيط ١٧٤/٢) .

(٢) مذهب الوسطية هذا يعود إلى أرسطو الذي رأى أن العدل وسط بين إفراط وتفريط وكلاهما رذيلة، هذا الوسط هو الفضيلة . . فالشجاعة وسط بين الخوف والتحم، والعفة وسط بين اللذات والفجور والحلم وسط في الغضب . . الخ (انظر الأخلاق لأرسطوطاليس ترجمة إسحاق بن حنين نشر وتحقيق الدكتور بدوي ص ٩٤ - ١٧٠ . .) .

الأخرى موجودة ولا أيضاً الخلق وتكون عندنا لا محالة معرفة مكتسبة يقينية .

فالحاصل أن الحكمة العملية قد يراد بها العِلْمُ بالخلق، وقد يراد بها نفس الخلق، وقد يُراد بها الأفعال الصادرة عن الخلق. فالحكمة العملية التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية هي العلم بالخلق والحكمة العملية التي جعلت إحدى الفضائل الخلقية الثلاث فهي نفس الخلق وأيضاً فالحكمة العملية بالمعنى الأول لا تشارك الحكمة العملية بالمعنى الثاني لأن الحكمة العملية بالمعنى الأول ليس علماً بهذا الخلق فقط بل وبسائر الأخلاق من الشجاعة والعفة والسياسات أيضاً فظهر الفرق بين البابين .

وإذا عرفت ذلك فنقول إنهم سُموا بمجموع الأخلاق الثلاثة عدالة والمقابل للعدالة شيء واحد وهو الجور فهذا ما يليق بهذا الموضوع من شرح الأخلاق والباقي مذكور في كتب الأخلاق .

الباب الثالث في الألم واللذة وفيه خمسة فصول

الفصل الأول في حقيقة اللذة والألم^(١)

زعم مُحَمَّد بن زكريا أن اللذة^(٢) عبارة عن الخروج عن الحالة الغير

(١) في نسخة: في كتاب «الأخلاق».

(٢) قال ابن سينا في «الإشارات والتبهيئات»: إن اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك، كمال وخير، من حيث هو كذلك. والألم هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر، وقد تعقبه الرازي في شرحه بأن تصور ماهية اللذة والألم بديهي غني عن التعريف ورد تعريف ابن سينا، كذلك وقد تعقب الطوسي، الرازي... (٣/٧٥٣ - ٧٥٥ - تحقيق سليمان دنيا).

وفي قسم الإلهيات من الشفاء، يذكر ابن سينا أن: اللذة ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم. ثم إن الرازي الذي ارتضى في الجزء الأول من «المباحث المشرقية» أن اللذة غنية عن التعريف، عاد ليقول في الجزء الثاني في فصل إثبات سعادة النفس وشقاوتها أن «اللذة هي إدراك الملائم» ٤٢٧/٢. أما في «الملخص» فيذهب إلى أنها هي والألم لا يمكن تعريفهما. (راجع الرازي، للدكتور الزركان ص ٥٨٥ - ٥٨٦).

أما في «المحصل» فيقول:

«ومنها الألم واللذة فلا نزاع في كونه وجودياً ثم قال محمد بن زكريا (الرازي). اللذة عبارة عن الخلاص عن الألم، وهو باطل بما إذا وقع بصر الإنسان على صورة مليحة فإنه يلتذ بأبصارها مع أنه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك حتى تجعل تلك اللذة خلاصاً عن ألم الشوق إليها.

وزعم ابن سينا أن اللذة إدراك الموافق والألم إدراك المنافي... (ص ١٥٦).

أنظر أيضاً: «المواقف للإيجي ص ١٥٨ - ١٥٩ والتعريفات للجرجاني ص ٥١ و ٢٤٥ - واللذة عنده إدراك الملائم والألم إدراك المنافي».

الطبيعية والألم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية وسبب هذا الظن أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لأن اللذة لا تتم إلا بالإدراك والإدراك الحسي وخصوصاً اللَّمْسِي إنما يحصل بالانفعال عن الضد فإن استقرت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلا تحصل اللذة فلما لم تحصل اللذة اللمسية إلا عند تبدل الحال الغير الطبيعي ظن أن اللذة نفسها هي ذلك الإنفعال وهذا باطل لأن الإنسان قد يستلذ بالنظر إلى الصورة الحسنه التي ما رآها وما كان عالماً بوجودها حتى لا يقال بأن النظر يدفع ضرر الاشتياق وكذلك ربما يُدرك مسألةً علمية من غير طلبٍ منه لها ولا شوقٍ إلى تحصيلها أو يتفق له مال عظيم أو منصب جليل مع أنه لم يكن مُتوقِّعاً لهما ولا طالباً لحصولهما حتى لا يقال بأن حصول هذه الأمور يزيل ألم الطلب والتشوق مع أن كل هذه الأمور لذيدة فبطل هذا المذهب.

وإذا ثبت ذلك فنقول الغالب على كلام الشيخ أن اللذة إدراك الملائم والملائم هو الكمال الخاص بالشيء وأن الألم هو الإدراك المنافي فإنه ذكر في «القانون» أن الوجع هو الإحساس بالمنافي. وذكر في الفصل الأخير من المقالة الثامنة^(١) من «الهيئات الشفاء» أن اللذة ليست إلا إدراك الملائم من حيث هو مُلائم. وذكر أيضاً في فصل المعاد من المقالة التاسعة أن القوى تشترك في أن شعورها بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة.

وذكر أيضاً في الأدوية القلبية أن اللذة هي إدراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة. إلا أنه ذكر في هذا الفصل من هذا الكتاب ما هذه عبارته. فقال: سبب اللذة عند ابتداء الخروج إلى الحالة الطبيعية هو حصول الإدراك ولما عرض ان كان حصول الإدراك مع الخروج عن الحالة الغير الطبيعية عرض ان كانت اللذة مع الخروج عنها فظن أن ذلك سببها وليس كذلك بل السبب هو إدراك حصول الكمال لا غير فهذا هو سبب اللذة. أقول لما جعل الإدراك سبباً للذة وجب أن يكون مغايراً للذة لأن الشيء لا يكون

(١) في نسخة: الثانية.

سبباً لنفسه وأقول إنك قد عرفت أن التصديقات المكتسبة كما يجب انتهاؤها إلى التصديقات الغنية عن البرهان فكذلك التصورات المكتسبة يجب انتهاؤها إلى التصورات الغنية عن التعريف وكما أن القضايا الحسية لا تحتاج صحتها إلى البرهان مثل علم الإنسان بألمه ولذته فتصور هذه الأمور المتقدمة على التصديق بها أولى أن يكون غنياً عن التعريف فإذا الألم واللذة حقيقتان غنيتان عن التعريف.

نعم هاهنا بحث لا بد منه وهو أن نعرف أن الحالة التي نجدها من النفس التي سمينها باللذة أهي نفس إدراك الملائم أو أمر مغاير لذلك الإدراك وبتقدير كونها مغايرة لذلك الإدراك أهي معلول ذلك الإدراك أو معلول شيء آخر وإن كانت لا توجد إلا مع ذلك الإدراك.

فهذه أمور لا بُدَّ من البحث عنها. وإلى الآن لم يصح عندي شيء من هذه الأقسام بالبرهان. ولكن الأقرب إلى الظن أن الألم ليس هو نفس إدراك المنافي لأن التجارب الطبية شهدت بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أنه محسوس فلو كان إدراك الأمر الغير الطبيعي هو نفس الألم لاستحال أن يوجد إدراك سوء المزاج الرطب مع عدم الألم وبه يثبت أيضاً أن إدراك المنافي وحده لا يكفي في اقتضاء الألم وأما الذي يقال بعد ذلك من أن المريض قد يلتذ بالحلاوة مع أنها لا تلائم بل تُمرضه وينفر من الأدوية وهي تلائمه وتنفعه فدل على أن اللذة ليست عبارة عن إدراك الملائم ولا الألم عبارة عن إدراك المنافي فهو ضعيف لأن المريض إنما يستلذ بما يضره^(١) لا من حيث أنه أدرك ما لا يلائمه بل إما لأن في بدنه أخلاطاً رديّة يستحيل ما يناوله إليها فيستضر بكون ذلك في بدنه لأنه لو حصل زيادة هذا الخلط في بدنه من غير أن أدرك ما استلذه لاستضرَّ به وإما لأن أعضاء الهضم تضعف عن هضم ما يناوله فيستحيل إلى خلط رديء حتى لو حصل ذلك من دون أن أدرك ما يشتهيه استضرَّ به وأيضاً لو أدرك المريض ما ينفر طبعه عنه من الأدوية ولم يعرض أمر آخر لم ينتفع والأمور العارضة هي أنها إما أن يخرج

(١) في نسخة: إنما يستضر بما يستلذه.

الدواء خلطاً مؤذياً أو يحيله إلى خلط جيد فيغذوه أو يقوي بعض الأعضاء
فلهذه الأمور يحصل الانتفاع لا لأنه أدرك ما ينفر عنه . فثبت أن ما قالوه غير
لازم .

الفصل الثاني في أن تفرق الاتصال مؤلم

زَعَم جالينوس أن السبب الذاتي للوجع هو تفرُّق الاتصال فإن الحار
إنما يوجع لأنه يفرق الاتصال وإن البارد إنما يوجع أيضاً لأنه يلزمه تفرُّق
الاتصال لأنه لشدة تكثيفه وجمعه يلزمه لا محالة إلى أن ينجذب الأجزاء إلي
حيث يتكاثفُ عنده فيتفرق من جانب ما ينجذب عنه والأسود في المَبْصِرَاتِ
يؤلم لِشِدَّةِ جَمْعِهِ والأبيض لشدة تفريقه والمر والحامض في المذوقات يؤلم
لفرط تفريقه والعَفْصُ لفرط تقييضه فيتبعه التفريق لا محالة وكذلك في الشم
وكذلك في الأصوات القوية فتؤلم بالتفريق بعنف من الحركة الهوائية عند
ملاقاة الصَّمَاخِ .

وبالجملة فالأطباء اتفقوا على أن تفرُّق الاتصال سبب ذاتي للوجع ولي
فيه شكوك .

الأول أن التفرُّق والإنفصال لفظان مترادفان . وقد اتفقوا على أن
الإنفصال أمرٌ عَدَمِي وهو عَدَمُ الاتصال عما من شأنه أن يكون متصلاً والوجع
والألم لا شك أنهما أمران وجوديان . والأمر العدمي لا يجوز أن يكون علة
للأمر الوجودي فتفرق الاتصال لا يجوز أن يكون علة للألم .

الثاني أن الآلة إذا كانت في غاية الجِدَّةِ فإذا قَطَعَت العَضْوَ سريعاً فربما
لا يحس بذلك القطع في أول الأمر بل إنما يظهر الألم بعد ذلك بلحظة ولو
كان تفرق الاتصال لذاته مؤلماً لاستحال تخلف الألم عنه فلما تخلف عنه علم
أن ذلك التخلف إنما كان لأن في أول القطع لم يحصل سوء المزاج فلا جرم
لم يحصل الألم ثم لما حصل سوء المزاج بعد ذلك لا جرم حصل الألم .

الثالث وهو أن التغذي والنمو إنما يحصلان بأن يتفرق اتصال العضو
وتنفذ في الفرج المستحدثة الأجزاء الغذائية مع أنه ليس هناك ألم ومعلوم أنه

إنما لم يؤلم لأن ذلك التفرُّق أمر طبيعي ولم يحدث عنه سوء مزاج وذلك يدل على أن التفرُّق ليس سبباً للألم لأنه تفرق بل لما يكون معه من سوء المزاج فنحتاج هاهنا إلى بيان أن اتصال العضو يتفرق عند التغذية وعند النمو وذلك بالنقل أولاً ثم بالبرهان ثانياً.

أما النقل فقد صرح الشيخ بذلك في مواضع كثيرة من كتاب «الشفاء» فمنها أنه حكى في الفصل السادس من المقالة الثانية من الفن الأول من الطبيعيات^(١) عن أصحاب الخلاء أنهم احتجوا على وجود الخلاء بأن قالوا النامي إنما ينمو لنفوذ شيء فيه ولا شك أن ذلك الشيء ينفذ لا في الملاء بل في الخلاء ثم إنه أجاب عن ذلك في الفصل التاسع^(٢) فقال أما حديث النامي فإن الغذاء ينفذ بين المتماسين من أجزاء الأعضاء يحركهما بالتباعد بقوته فيسكن بينهما ويتفخ الحجم هذا لفظ الشيخ وهو صريح فيما قلناه.

ومنها أنه قال في الفصل الثامن من الفن الثالث من «الطبيعيات» في بيان كيفية النمو يجب أن يكون ذلك الازدياد مستمراً على تناسب يؤدي إلى كمال النشوء ويكون الوارد قد فسد واستحال إلى مشاكلة المورد عليه والمورود عليه قد نمي ممتداً في الأقطار متوجهاً إلى كمال النشوء فيجب أن يكون هذا الوارد يدخل المورد عليه نافذاً في خلل يحدثه في جسمه يندفع له المورد عليه إلى أقطاره على نسبة واحدة في نوعه.

ومنها أنه قال في الفصل الأول من المقالة الثانية من علم النفس^(٣) وأما المربة^(٤) فإنها تزيد في الطول أكثر مما تزيد في العرض والزيادة في الطول أصعب من الزيادة في العرض وذلك لأن الزيادة في الطول يحتاج فيها إلى تنفيذ الغذاء في الأعضاء الصلبة من العظام والعصب تنفيذاً في أجزائها طولاً ليطمئنها وينفذ بين أطرافها واعلم أن كلامه في هذه المواضع الثلاثة صريح في

(١) الشفاء - السماع الطبيعي تحقيق سعيد زايد ص ١١٧ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٤٥ .

(٣) الشفاء - النفس - بتحقيق زايد وقنوتي ص ٤٦ .

(٤) في نسخة: المربة . وفي المرجع السابق جاءت بلفظ «المربية»!

أن النمو لا يحصل إلا عند تفرق الاتصال .

وأما البرهان فلا شك أن الأعضاء في التحلل ولا معنى للتحلل إلا أن ينفصل عن العضو جزء كان متصلاً به والحاجة إلى الغذاء لإلصاق مثل ذلك الجزء بالعضو فإذا تفرق الاتصال شيء لا تخلو الأعضاء عنه في أكثر الأوقات ثم إن هذا التفرق ليس شيئاً يختص به ظاهر العضو دون باطنه لأن المحلل هو الحرارة وهي سياره في ظاهر العضو وباطنه فوجب أن تتحلل الأجزاء من باطن العضو كما تتحلل من ظاهره والتحلل لا يتم إلا بتفرق الاتصال .

فإن قيل التغذي والنمو وإن كانا لا يتمان إلا بتفرق اتصال العضو لكن ذلك التفرق في أجزاء صغيرة جداً فلصغر ذلك التفرق لا يصل الألم فنقول إن كل واحد من تلك التفرقات وإن كان صغيراً جداً ولكن تلك التفرقات كثيرة جداً لأن التغذي والنمو شيء غير مختص بجزء من البدن دون جزء بل هما حاصلان في جملة الأجزاء وهما لا يتمان إلا بهذا النوع من التفرق . فإذا هذا النوع من التفرق أمر حاصل في جملة الأعضاء وإذا كان كذلك فلو كان تفرق اتصال الأعضاء من حيث أنه تفرق مؤلماً لكانت الآلام حاصلة في جملة البدن ولما لم يكن كذلك علمنا أن التفرق لذاته غير مؤلم بل إنما يؤلم إذا حصل معه سوء مزاج .

فإن قيل هذه التفرقات مؤلمة إلا أن تلك الآلام لما دامت بطل الشعور بها فنقول إنما لا نعني بالألم إلا المعنى المخصوص الذي يجده الحي من نفسه ولا شك أنه غير حاصل بسبب التغذي والنمو وليس كلامنا إلا في ذلك فإن أثبتتم أمراً آخر كان وقوع اسم الألم عليه وعلى ما نحن فيه باشتراك الاسم .

فإن قيل الجسّ شاهد بأن تفرق الاتصال مؤلم فما عذركم عنه قلنا عذرنا عنه واضح وهو أن تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج وذلك مؤلم .

فإن قيل فقد جعلتم تفرق الاتصال علة لسوء المزاج مع أن التفرق أمر عدمي وسوء المزاج أمر وجودي فنقول بدن الإنسان مركب من العناصر التي

تقتضي طبيعة كل واحد منها الخروج عن الاعتدال ثم إنها ما دامت مُتَّصِلَةٌ
انكسر البعض بالبعض وحصل الاعتدال فإذا تفرقت بقيت طبيعة كل واحد
منها خالية عما يعوقها عن إفاضة الكيفية الخارجة عن الاعتدال فحينئذ تفيض
عنها تلك الكيفيات .

فالحاصل أن السَّببَ الفاعلي لسوء المزاج هو طبيعة كل واحد من
البسائط إلا أن اختلاطها صار مانعاً من ذلك فلما تفرق الاتصال فقد عدم
المانع فحينئذ تعود الطبيعة مقتضية لفعالها .

الفصل الثالث في تحقيق سبب الألم

مذهب جالينوس أن السَّببَ القريب للألم هو تفرق الاتصال وأما سوء
المزاج فهو إنما يكون مؤلماً لكونه مستعقباً لتفرق الاتصال .

ومذهب الشيخ أن السَّببَ الذاتي للألم إما التفرق وإما سوء المزاج
المختلف أما بالذات فهو الحار والبارد وأما بالعرض فهو اليابس لأنه لشدة
تقيضه ربما كان سبباً لتفرق الاتصال وأما الرطب فإنه لا يؤلم أصلاً وأما نحن
فنظن أن السبب الذاتي هو سوء المزاج فقط .

واعلم أن كل ما دل على أن التفرق ليس سبباً ذاتياً للألم فهو يفيد
الظن بأن سوء المزاج المختلف سبب ذاتي لذلك لأننا لا نعقل سبباً ثالثاً .
ثم إن الشيخ احتج على أن سوء المزاج المختلف مؤلم بالذات بأمور
ثلاثة :

الأول أن الوجود قد يكون متشابه الأجزاء في العضو الوجودي وتفرق
الاتصال لا يمكن أن يكون متشابه الأجزاء لأنه لا بد من انتهاء القسمة إلى
آحاد لا يكون في شيء منها تفرق فإذا وجود الوجود في الأجزاء الخالية عن
تفرق الاتصال لا يكون عن تفرق الاتصال . ولقائل أن يقول إنا لا نسلم كون
الوجود متشابه الأجزاء في الحقيقة نعم قد يكون متشابه الأجزاء في الحس
ولا يلزم من ذلك أن يكون متشابه الأجزاء في الحقيقة لأن التفرقات متى
كثرت في السطح كان البعض قريباً من البعض وصارت السطوح صغيرة جداً

فإذا حصلت الألام في مواضع التفرقات فلكثرة تلك المواضع وقرب بعضها من البعض وصغر ما بينها من السطوح يشبه على الحس فيظن كون الوجود متشابهاً وإن لم يكن في نفس الأمر كذلك وهذا كما أنا إذا دققنا المداد والإسفيداج^(١) والزنجفر^(٢) والزرنج دقاً ناعماً وخلطنا البعض بالبعض يابساً فإنه يظهر في الحس للمجموع لون منفرد على حدة وإن لم يكن في نفس الأمر كذلك فإذا كان هذا الاحتمال قائماً لم يكن القياس برهانياً.

الثاني قال البرد موجه حيث يقبض ويجمع وحيث يبرد وتفرق الاتصال عن البرد لا يكون حيث يبرد بل في أطراف الموضع المتبردة ولقائل أن يقول الموضع إذا تبرّد فإنه ينقبض ويعرض عن ذلك الانقباض أن تتمدد أطرافه عن أطراف الموضع الحار وأن تنضغط أجزاؤه المتبردة بعضها في بعض وكلا الأمرين سبب لتفرق الاتصال. أما الأول فلأنه إذا تمدد طرفه عن طرف الموضع الحار انفصل عنه فحصل التفرق. وأما الثاني فلأن الضغط سبب لتفرق الاتصال ولذلك جعلتم الألم الضاغط قسماً من أقسام الألم وأيضاً فلأن الموضع المتبرد يمكن أن يكون بعضه أبرد من البعض وحيث ينقسم الأبرد عن البارد وإذا كانت هذه الاحتمالات قائمة لم يكن القياس برهانياً.

الثالث قال الوجود لا محالة إحساس بمؤثر مُنافٍ بَغْتة من حيث هو مُنافٍ. والحدّ ينعكس فكل محسوس منافع من حيث هو منافع موجه.

ولقائل أن يقول إن كنت تجعل اسم الوجود اسماً لإدراك المنافي فذلك مما لا منازعة فيه ولكننا بيننا أن المعنى المخصوص الذي نجده من أنفسنا ونسميه بالألم لم يثبت بالبرهان أنه نفس إدراك المنافي أو أمر آخر مقارن له ومتى كان كذلك لم تكن في هذا الكلام فائدة وأيضاً فهو منقوض بسوء

(١) الإسفيداج أو الإسبيداج بالباء كربونات الرصاص وهو مادة بيضاء تستخدم في أعمال الطلاء (المعجم الوسيط لمجمع اللغة ١٧/١).

(٢) الزنجفر: «هو صنفان: مخلوق ومصنوع. فالمخلوق هو حجر الزئبق والمصنوع يصنع من الكبريت والزئبق. وقوة الزنجفر قوة حارة باعتدال. وفيه قبض.. وهو يدمل الجراحات وينبت اللحم في القروح ويمنع تآكل الأسنان ويقع في المزاهم المدملة للقروح العفنة.. الخ» المعتمد في الأدوية المفردة ص ٢٠٩.

المزاج الرطب فإنه مدرك فها هنا حصل إدراك المنافي مع أنه لم يوجد الألم ويمكن أن يُتَمَسَّك في إثبات المطلوب بأن لَسعة العقرب أشد إيلاماً من الجراحة العظيمة ولو كان المؤلم هو تفرق الاتصال فقط لكانت الجراحة العظيمة أقوى في الإيلام منها ولما لم يكن كذلك علمنا أن زيادة الألم من لسعة العقرب إنما حصل من سوء المزاج لا من تفرق الاتصال ويمكن أن يعترض على ذلك ببعض ما ذكرناه .

الفصل الرابع في أن المؤلم هو سوء المزاج المختلف لا المتَّفِق

سوء المزاج إن استقر في العضو وأبطل الطبيعة الخاصة بالعضو فذلك يسمى سوء المزاج المتَّفِق وإن لم يكن كذلك يسمى سوء المزاج المختلف ثم إن المؤلم هو سوء المزاج المختلف لا المتَّفِق والشيخ بيّن ذلك بحجة ومثالين أما الحجة فهي أن سوء المزاج المتَّفِق لا يحس لأن الحاس يجب أن ينفعل عن المحسوس والشيء لا ينفعل عن الحالة المتمكنة التي لا تغيره بل عن الضد الوارد المغير إياه إلى غير ما هو عليه .

وأما المثالان فأحدهما أن حرارة صاحب الدق أشد كثيراً من حرارة صاحب الغب مع أن صاحب الدق لا يجد من الالتهاب ما يحس به صاحب الغب أو صاحب حُمى اليوم لأن حرارة الدق مستقرة في جوهر الأعضاء الأصلية وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط على أعضاء محفوظ فيها مزاجها الطبيعي بحيث إذا تنحى عنها الخلط بقي العضو منها على مزاجه .

المثال الثاني أن ذا النافض بالاستحمام شتاء إذا استحم بالماء الحار بل بالفاتر عرض له منه تأذٍ لأن كيفية بدنه بعيدة عنه مضادة إياه ثم يألفه فيستلذه كما يتدرج إلى الاستحالة عن حال البرد العاجل ثم إذا قعد ساعة في الحمام الداخل فربما يتفق أن يصير بدنه أسخن من ذلك الماء فإذا غُوفص بصب الماء الأول بغتة عليه اقشعر منه على أنه يستبرده .

ويمكن أن يقال إن المنافاة صفة لا تتحقق إلا عند ثبوت شيئين ليكون أحدهما منافياً للآخر فإذا كان لعضو كيفية فورد عليه ما يضاد كفيته فلا يخلو

إما أن يكون الوارد عليه قد أبطل كيفية ذلك العضو أو لم يبطل كيفيته فإن أبطل كيفية ذلك العضو لم يكن هناك كفتان بل كيفية واحدة وإذا لم يوجد هناك كفتان لم تكن المنافاة حاصلة لما عرفت وإذا لم تكن المنافاة حاصلة لم يكن إدراك المنافي حاصلاً فلا يكون الألم حاصلاً وأما إذا كان الوارد لا يقوى على إبطال كيفية العضو فحينئذ تكون المنافاة حاصلة بين كيفية العضو وكيفية الوارد عليه وإذا كانت المنافاة حاصلة فحينئذ يحصل الشعور بتلك المنافاة فلا جرم يتحقق الألم فهذا هو السبب في أن سوء المزاج المتفق لا يؤلم وسوء المزاج المختلف يؤلم.

الفصل الخامس في تفصيل اللذات الحسية

قال جالينوس: اللذة والألم يحدثان في الحواس كلها وكلما كان الحس أكثف كانت مقاومته مع الوارد أكثر فكان الألم واللذة أقوى. والطف الحواس: البصر لأنه يتم بالنور الذي يشبه النار التي هي الطيف العناصر فلا جرم لا تكون اللذة والأذى في البصر إلا قليلاً. وأما السمع فأقل لطافة من البصر لأن آله الهواء المقروع فلا جرم صارت اللذة والأذى في هذه الحاسة أكثر منهما في البصر ثم الشم أقل لطافة من السمع لأن محسوسه البخار وهو أغلظ من الهواء فلا جرم اللذة والأذى في الشم أكثر منهما في السمع والذوق أغلظ من الشم لأن آله الرطوبة العذبة وهي في درجة الماء فلا جرم اللذة والأذى في الذوق أكثر واللمس أغلظ من جميع الحواس لأنه في قياس الأرض فكانت مقاومته مع الوارد أقوى وأبطأ فلا جرم صارت اللذة والأذى فيه أقوى. وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الثانية^(١) من «علم النفس»: الحواس منها ما لا لذة لها في محسوساتها ولا ألم ومنها ما يلتذ ويتألم بتوسط المحسوسات فأما التي لا لذة لها ولا ألم مثل البصر فإنه لا يلتذ بالألوان ولا يتألم بل النفس تتألم بذلك وتلتذ من داخل. وكذلك الحال في الأذن فإن تألمت الأذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس تألم من حيث

(١) الشفاء - النفس - ص ٦١.

تسمع أو تبصر بل من حيث تلمس لأنه يحدث فيه ألم لَمَسِيٍّ وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية . وأما الشم والذوق فيتألمان ويلتذان إذا تكيّفتا بكيفية منافرة أو ملائمة . وأما اللمس فإنه قد يتألم بالكيفية الملموسة ويلتذُّ بها وقد يتألم ويلتذ بغير توسط كيفية من المحسوس الأول بل بتفرق الاتصال والثامه» هذا ما قاله الشيخ وهو الحقُّ الصريح .

فإن قيل لا شك أن الملائم للعين هو الإبصار فكيف زعم الشيخ أن العين لا تلتذ بذلك مع أنه حدُّ اللذة بأنها: إدراك الملائم فنقول أما نحن فلا نساعد على أن في العين قُوَّةٌ مدركة بل المبصر والسامع هو النفس . وهذه الأعضاء آلات لها في هذه الإدراكات فاندفع عنا هذا الإشكال .

وأما على مذهب الشيخ فالعُذر أن الألوان ليست ملائمة للقوة الباصرة فإنه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالألوان . نعم إدراك الألوان أمر ملائم للقوة الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملائم لذة بل جعل إدراك الملائم لذة فالقوة الباصرة إذا أبصرت فقد حصل لها الملائم الذي هو إدراك الألوان ولم يحصل لها إدراك هذا الملائم فإن القُوَّة الباصرة ما أدركت كونها مدركة للألوان بل النفس تُدرك الأشياء وتُدرك أنها أدركت تلك الأشياء فلا جرم تحصل لها اللذة .

ولقائل أن يقول القوة اللامسة يمتنع اتصافها بالكيفيات الملموسة فإذا لا تكون تلك الكيفيات ملائمة لها لأن الملائم هو الذي يكون كاملاً للشيء وأقل درجات الكمال إمكان حصوله للشيء بل الملائم للقوة اللامسة إدراك الملموسات ثم ليس لها أن تُدرك أنها أدركت الملموسات، فهي إذاً ما أدركت الملائم فيلزم أن لا تكون لها لذة مع أن الشيخ اعترف بحصول اللذة لهذه الحاسة . والحاصل أن هذه المحسوسات إما أن يسلم كونها ملائمة لهذه الحواس أو يقال الملائم للحواس هو الإحساس لا المحسوس فإن سلم كون المحسوسات ملائمة للحواس كان إدراكها إدراكاً للملائم فيكون إدراك البصر للألوان إدراكاً للملائم فقوله بعد ذلك إن البصر لا يلتذ بالألوان يناقض قوله اللذة هي إدراك الملائم . وأما إن منع ذلك وزعم أن الملائم لهذه الحواس هو

الإحساس لا المحسوس فلا يخلو إما أن يقول بأن حصول الملائم هو اللذة أو يقول إدراك الملائم الذي يحصل هو اللذة. فإن قال بالأول فقد لزمه تسليم القول باللذة للبصر. وإن قال بالثاني لزمه أن لا يثبت اللذة في حاسة اللمس لأنه ليس الملائم لها الملموسات بل الإحساس بها ثم ليس لها إدراك لذلك الإحساس فليس لها إدراك الملائم فوجب أن لا تكون لها لذة فهذا هو وجه الإشكال.

الباب الرابع في بقية الكيفيات النفسانية وفيه سبعة فصول

الفصل الأول في الصحة والمرض . وفيه ستة مباحث

البحث الأول في حدّهما حدّ الشيخ الصّحة في الفصل الأول من «القانون»^(١) بأنها ملكة أو حالة تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة وحدها . في الفصل الثاني من التعليم الأول من الفن الثاني من هذا الكتاب بأنها: هيئة بها يكون بدن الإنسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الأفعال كلها صحيحة وسليمة وحدّ المرض بأنه هيئة في بدن الإنسان مضادة لهذه وحدّها في الفصل من سابعة «قاطيغور ياس»^(٢) منطلق «الشفاء» بأنها ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنها لأجلها الأفعال الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير ماؤفة والمرض حالة أو ملكة مقابلة لتلك فلا تكون أفعاله من كل الوجوه كذلك بل تكون هناك آفة في الفعل .

فنقول الأمور التي وضعها الشيخ في هذه الحدود موضع الجنس مختلفة بالعموم والخصوص فأعمّها الهيئة لأن الشيخ لما ذكرها في رسم الكيفية ذكر بعدها ما يميز الكيفية عن سائر أجناس الأعراض ولولا أن الهيئة مقولة على جملة أجناس الأعراض لما احتاج إلى ما يميز الكيفية عن غيرها بعد ذكر

(١) أنظر أيضاً: التعريفات للجرجاني ص ١٧٣ و ٢٦٨ والمواقف ص ١٥٩ .

(٢) أي «المقولات» .

كونها هيئة ثم بعد ذلك الذي جَعَلَ فيه الحال والملكة مكان الجنس أخص من الأول ثم بعد ذلك الذي جعل الملكة فيه على التعمين في مكان الجنس أخص من الثاني فهذا تلخيص ماوضع في هذه الرسوم موضع الجنس فلنلخص ما وضع فيها مكان الفصل.

ف نقول قوله في الحد الأول تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة لم يعتبر فيه إلا أن يكون الفعل الصادر عن موضوعه سليماً فالنبات إذا كانت أفعاله من الجذب والهضم سليمة وجب أن تكون صحيحة فهذا الرسم يندرج فيه صحة النبات والحيوان أجمع. وأما الرسم المذكور في «الشفاء» وهو أنه: ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعية فهذا أخص من الأول لأنه لا يدخل فيه صحة النبات ولكن يدخل فيه صحة سائر الحيوانات وأما الرسم المذكور في الموضع الآخر من «القانون» وهو أنه: هيئة بها يكون بدن الإنسان بحيث يصدر عنه كذا فهو أخص من الكل لأنه لا يدخل فيه إلا صحة الإنسان فهذا هو القول في تلخيص مفهومات هذه الرسوم وتلخيص اختلافها في العموم والخصوص.

البحث الثاني في أن الصحة هل هي مندرجة تحت الحال والملكة أم لا؟ فلقائل أن يمنع ذلك من وجهين: الأول أن الصحة والمرض متضادان فوجب دخولهما تحت جنس واحد فإن كانت الصحة داخلة تحت الحال والملكة وجب أن يكون المرض داخلاً تحتها وإلا فلا.

ثم إن الأطباء اتفقوا على أن أجناس الأمراض المفردة ثلاثة: سواء المزاج المفرد وسوء التركيب وتفرق الاتصال. فأما سوء المزاج فهو غير داخل تحت الحال والملكة لأن سوء المزاج ألم إنما يحصل عند صيرورة هذه الكيفيات الأربع أزيد أو أنقص مما ينبغي بحيث لا تبقى الأفعال مع تلك الزيادة أو النقصان سليمة وهناك أمران: أحدهما الكيفية الغريبة. والثاني صيرورة البدن موصوفاً بها فإن جعل المرض نفس الكيفية الغريبة مثل أن يجعل الحمى نفس الحرارة الغريبة على ما نص عليه الشيخ لم يكن المرض المزاجي داخلاً تحت الحال والملكة لأن المرض هو الحرارة المخصوصة والحرارة من

النوع المسمّى بالإنفعاليات والإنفعالات لا من النوع المسمّى بالحال والملّكة
وأما إن جعل المرض لا نفس تلك الكيفية بل موصوفية البدن بها فهذا هو
مقولة أن يفعل وليس هو من الحال والملّكة. فثبت أن المرض المزاجي ليس
داخلاً تحت الحال والملّكة .

وأما المرض التركيبي فهو عبارة عن مقدار أو عدد أو وضع أو شكل أو
أنسداد مجرى يُخلُّ بالأفعال وليس شيء منها داخلاً تحت الحال والملّكة أما
المقدار والعدد فلأنهما داخِلان تحت الكَم لا تحت الكيف، وأما الوضع
فلأنه مقولة مُستقلّة بنفسها وأما الشكل فلأنه وإن كانت تحت الكيف لكنه غيرُ
داخِل تحت الحال والملّكة بل تحت الكيفيات المختصّة بالكميات وأما إن
قيل المرض هو موصوفية البدن بهذه الأمور كان ذلك مقولة أن يفعل على ما
بيّناه .

وأما تفرُّق الإتصال فهو عبارة عن عدم الاتصال عمّا مِنْ شأنه أن يكون
متصلاً والأمور العدمية لا تكون مندرجة تحت مقولة أصلاً فضلاً عن أن تكون
داخلة تحت الحال والملّكة فثبت أنه ليس ولا واحد من أجناس الأمراض
مندرجاً تحت الحال والملّكة فلا تكون الصّحة مندرجة تحتها .

الثاني أن العناصر إذا امتزجت انكسرت سورات كيفياتها وحينئذ تستعدّ
لأمرين: أحدهما كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فتكون
مثلاً حرارة منكسرة أو برودة منكسرة أو رطوبة منكسرة أو يبوسة منكسرة .
وثانيهما قوَى وكيفيات أخرى مثل طبيعة أو نفس أو لون أو طعم .

وإذا ثبت ذلك فنقول: المسمّى بالصّحة إما أن يكون اجتماع تلك
الأجزاء أو الكيفيات المنكسرة الحاصلة للمجموع أو القوى وسائر الكيفيات
التي تتبع ذلك فأما اجتماع تلك الأجزاء أو تأثير بعضها في البعض وتأثر
بعضها عن البعض فكل ذلك من المقولات النسبية فلا تكون تحت الحال
والملّكة وأما تلك الكيفيات المنكسرة فهي داخلة تحت النوع المسمّى
بالإنفعاليات والإنفعالات فلم تبق لها هنا إلا القوى فإن كان المراد بالصّحة

هذه القوى كان إدخال الصحة تحت الحال والملكة مستقيماً ولكن يلزم منه أن لا يكون المرض مقابلاً للصحة فثبت أن إدخال الصّحة تحت الحال والملكة مُشكل .

البحث الثالث عن الشكوك المذكور على الحدّ المذكور للصحة في أول «القانون» وهي أربعة: الأول كلمة «أو» للترديد والغرض من التحديد الإثبات وبينهما تباين . الثاني قوله «تصدّر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة» هو كلامٌ غير مُنتظم فإن قوله: «تصدّر عنها الأفعال مُشعرٌ بأن المبدأ هو تلك الحال والملكة ثم قوله من الموضوع لها مُشعرٌ بأن مبدأ الأفعال هو الموضوع وبينهما تباين . الثالث لماذا قدّم الملكة على الحال مع أن الوصف يكون حالاً أولاً ثم يصير ملكة . الرابع السليم هو الصحيح فيكون تحديد الصحة به تحديداً للشيء بنفسه .

فنقول أما الحال فقد عرفت أن مخالفته للملكة ليست في أمر ذاتي بل في أمر عرضيٍّ زائِل وهو رُسوخ الكيفية وعدم رسوخها وعلى هذا لا يلزم من الشك في اندراج الصّحة تحت الحال أو الملكة شكٌ في شيءٍ من مقومات الصحة بل في بعض عوارضها ويصير تقدير الكلام كأنه قال الصّحة كيفية نفسانية سواء كانت راسخة أو زائلة يكون موضوعها كذا فثبت أن هذا الترديد غير مُضِرّ . وأما الثاني فحلّه أن الفاعل للأفعال ليس هو الصحة بل الصحيح ولكن الصحيح إنما يمكنه فعل تلك الأفعال لقيام الصحة به فالصّحة هي الوصف الذي لأجله تصدّر الأفعال عن موضوعها سليمة وهذه الدقيقة اعتبرها الشيخ في الحدود الثلاثة التي ذكرها للصّحة . وأما الثالث فالسبب في تقديم الملكة على الحال في اللفظ إما لأن الملكة غاية الحال والغاية متقدمة في العلية وإما لأن الملكة اتفقوا على كونها صِحّة والحال اختلفوا في كونها صحة فوجب تقديم المتفق على المختلف . وأما الرابع فالصّحة في الأفعال أمر محسوس وفي البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز .

البحث الرابع عن الرّسم الثاني وهو قوله هيئة بها يكون بدن الإنسان

في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الأفعال كلها صحيحة سليمة وعليه شكوك ثلاثة .

الأول أنه جعل الصّحة علة لكون البدن بحيث تصدر عنه الأفعال وهذا إنما يتناول القوى لا الصّحة بمعنى الإعتدال التي يقابلها المرض وهذا متوجه أيضاً على الرسم الأول. الثاني أنه قيده بالبدن الإنساني وهو غير صواب لأن الصّحة توجد في سائر الحيوانات بل في النبات أيضاً. الثالث ذكر فيه المزاج والتركيب ولم يذكر فيه الاتصال فلئن قال لما ذكرت التركيب والاتصال مُندرج تحت التركيب فلم تكن بنا حاجة إلى ذكر الإتصل فنقول الامتزاج أيضاً مُندرج تحت التركيب. نعم الفرق أن أجزاء العناصر حصل فيها التركيب مع الاستحالة حتى تكونت عنها الأعضاء البسيطة والأعضاء البسيطة حصل فيها التركيب ولم تحصل فيها الاستحالة وإذا كان الامتزاج قسماً من أقسام التركيب فجعله قسيماً له يكون خطأ .

فالحاصل أنه إما أن يكون ذكر المزاج زائداً أو يكون حذف الاتصال ناقصاً وعند هذه المباحث يظهر أن الأولى أن نحدّ الصّحة بما قاله القدماء وهو أنه الذي معه يكون البدن الحيواني في تركيبه بحيث تصدر عنه الأفعال كلها سليمة وإنما قلنا معه ولم نقل به حتى يتناول الصّحة بمعنى الإعتدال وأما المزاج والاتصال فهما داخلان في التركيب .

البحث الخامس في تقابل الصّحة والمرض ذكر في «القانون» أن المرض هيئة مضادة للصّحة وذكر ذلك أيضاً في الفصل الثاني من سابعة «قاطيغورياس» منطلق «الشفاء» وذكر في آخر الفصل الثالث من هذه المقالة من الشفاء أن المرّض أيضاً من حيث هو مرّض بالحقيقة هو عَدَمِي ولست أعني من حيث هو مزاج أو ألم وهذا مُشعر بأنه جعل ذلك التقابل تقابل العدم والملكة فأقول ليست بين الكلامين مُناقضة لأن الصّحة عند الشيخ عبارة عن الأمر الذي لأجله يصدر الفعل السليم عن موضوعه فذلك الأمر يكون لا محالة وجودياً. وأما في وقت المرض فهناك أمران: أحدهما عدم ذلك الأمر الذي كان مبدءاً للأفعال السليمة. والثاني حصول المبدء للأفعال الغير الملائمة فإن جعل الأول مرضاً كان التقابل بينه وبين الصّحة تقابل العدم

والملكة وإن جعل الثاني مرضاً كان التقابل بينه وبين الصحة تقابل التضاد.

البحث السادس في أنه لا واسطة بين الصّحة والمرض قال الشيخ:
الذي ظن أن بين الصحة والمرض وسطاً وهو حال لا صحّية ولا مرضية فإنما
قال ذلك لأنه نسي الشرائط التي ينبغي أن تراعى في حال ماله وسط وما ليس
له وسط وتلك الشرائط أن يفرض الموضوع واحداً بعينه في زمان واحد بعينه
وأن يكون الحيز واحداً بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فإذا فرض كذلك
وجاز أن يخلو الموضوع عن الأمرين كان هناك واسطة فإن فرض إنسان واحد
واعتبر منه عضو واحد أو أعضاء معينة في زمان واحد جاز أن يكون معتدل
المزاج سوي التركيب بحيث يصدر عنه جميع الأفعال التي تتم بذلك العضو
أو الأعضاء سليمة وأن لا تكون كذلك فهانها واسطة وإن كان لا بد من أن
يكون معتدلاً المزاج سوي التركيب أو لا يكون معتدلاً المزاج سوي التركيب
إما لأن أحدهما دون الآخر أو لأنه ليس ولا واحد منهما فليس بينهما واسطة
هذا ما قالوه.

وأنا أقول يشبه أن يكون النزاع في ذلك لفظياً لأن من زعم أنه ليس بين
الصحة والمرض واسطة عنى بالصحة كون العضو الواحد أو الأعضاء الكثيرة
في الوقت الواحد أو في الأوقات الكثيرة بحيث تصدر عنها الأفعال سليمة
وعنى بالمرض أن لا يكون كذلك وإذا عني بالصحة والمرض ذلك فلا شك
في أنه لا واسطة بينهما.

وأما من أثبت الحالة المتوسطة عنى بالصحة كون كل الأعضاء بحيث
تصدر عنها الأفعال سليمة وعنى بالمرض كون كل الأعضاء بحيث تكون
أفعالها ماؤفة^(١) وإذا عنى بالصحة والمرض ذلك فلا محالة هناك حالة
متوسطة وهي أن يكون بعض الأعضاء بحيث تصدر عنها أفعالها سليمة
وبعضها بحيث تصدر عنها أفعالها ماؤفة فثبت أن هذا الخلاف لفظي.

(١) من الآفة وهي العاهة أو عرض مفسد لما أصابه، وإيف الزرع، كقيل، أصابته آفة، فهو:
مؤف ومثيف والقوم أوفوا وإيفوا دخلت الآفة عليهم؛ (القاموس المحيط ١٢٤/٣).

الفصل الثاني في أسباب الفرح

إنك ستعرف بعد ذلك أن لوجود الأمور التي تحدث في عالمنا هذا مبدأ عام الفيض وإن فيضه إنما يتخصص بسبب تخصيص قبول المورد^(١) فلا جرم يجب علينا أن نذكر الأسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية فنقول اتفق الحكماء والأطباء على أن الفرح والغم والخوف والغضب كيفيات تابعة للإنفعالات الخاصة بالروح الذي في القلب ثم إن كل انفعال يشتد ويضعف لا بسبب الفاعل وإنما يتبع في اشتداده وضعفه اشتداد استعداد الجوهر المنفعل وضعفه. والفرق بين القوة والاستعداد أن القوة تكون على الضدين سواء والاستعداد لا يكون على الضدين سواء فإن كل إنسان يقوى على أن يفرح ويحزن إلا أن منهم من هو مستعد للفرح فقط ومنهم من هو مستعد للغم فقط. فالاستعداد استكمال القوة بالقياس إلى أحد المتقابلين فلنذكر السبب لحصول الاستعداد للفرح فنقول الذي يعد النفس للفرح أمور ثلاثة^(٢).

الأول كون الروح على أفضل أحواله في الكم والكيف أما في الكم فهو أن تكون الروح كثيرة المقدار فكثرة المقدار معتبرة لأمرين: أحدهما لأجل أن زيادة الجوهر في الكم توجب زيادة القوة في الشدة على ما سيأتي. والثاني لأنه إذا كان كثيراً فيبقى قسماً وافٍ منه في المبدأ ويبقى قسماً وافٍ منه للانبساط الذي يكون عند الفرح لأن القليل تنحل به الطبيعة وتنضغط عند المبدأ ولا يمكنه من الانبساط وأما في الكيف فأن يكون معتدلاً في اللطافة والغلظ وأن يكون شديد النورانية. وإذا عرفت ذلك ظهر أن المعد للغم إما قلة الروح كما للناقهين والمنهوكين والمشائخ بالأمراض، وأما غلظها كما للسوداويين والمشائخ فلا تنبسط لكثافتها وأما رقتها كما للنساء والمنهوكين فلا تفي بالانبساط وأما ظلمتها كما للسوداويين.

(١) في نسخة المواد.

(٢) يقول ابن رين الطبري في «فردوس الحكمة»:

حد الفرح أنه غليان الدم وانتشاره إلى ظاهر البدن لملاقاة الشيء الذي فرحت النفس به . . .
فأما الحزن والخوف فخلاف ذلك لأن علتها البرد واليبس . . . ص ٨٨ - ٨٩ .

الثاني أمور خارجية وهي كثيرة قال الشيخ : فمنها قوية ومنها ضعيفة ومنها معروفة ومنها غير معروفة ومما لم يعرف ما قد اعتيد كثيراً فسقط الشعور به ولا حاجة بنا إلى تعديد ما كان من أسبابها قوياً وظاهراً وأما الأخرى فمثل تصرف الحس في العالم والدليل على الالتذاذ به الإيحاش بضده وهو الإقامة في الظلمة ومثل مشاهدة الشكل والدليل على تفريجه غم الوحدة ولقائل أن يقول ليس يلزم من كون الشيء على صفة أن يكون لضده ضد تلك الصفة فإن الشيخ نفسه قد بين في كتاب «الجدل» أن هذه القضية مشهورة وهي باطلة في نفسها فعلى هذا لا يلزم من كون الظلمة موحشة أن يكون تصرف الحس في العالم لذيداً قال ومثل التمكن من المراد في الوقت والاستمرار على مقتضى القصد من غير شاغل وكذلك العزائم والأمال وذكُر ما سَلَفَ ورجاء ما يستقبل وتحدُّث النفس بالأماني والمحاذنة والاستغراب والإغراب والتعجب والإعجاب ومُصادفة حُسن الإصغاء من المجاور والمساعدة والخديعة والتلبيس والغلبة في أدنى شيء .

وأما أسباب الغم فما يقابل هذه الأمور التي ذكرناها وهي تذكُر الأخطار التي عرضت والآلام التي قوسيت والأحقاد وما غاظ من المعاملات والمعاشرات ومِثْل توهُم المخاوف في المستقبل وخصوصاً الواجب من مفارقة هذه الدار والقصور عن المراد .

الثالث أن تكثر الفرحة بعد النفس للفرح وتكرر الغم بعد النفس للغم لأن كل صفة ذات ضدّ إذا حدثت فإن القوة على تلك الصفة تشتد فتصير استعداداً وبيانه من وجوه ثلاثة :

الأول الاستقراء فإن الجسم إذا تسخُن مراراً متوالية استعدَّ بسرعة التسخُن وكذلك إذا تبرّد وكذلك إذا تخلخل وكذلك إذا تكاثف والقوى الباطنة تصير لها عند تكرير أفعالها وإنفعالاتها ملكة قوية والأخلاق بمثل هذا تكتسب .

الثاني أن كل انفعال مؤدّ إلى فِعْل فهو مُناسب له والمناسب للشيء

مُعاند لضعفه والمعاند للضد إذا تمكَّن مراراً ينقص من استعداد المقابل له فزاد في استعداد الضد الذي هو مناسب له .

الثالث وهو أن الفرح يلزمه أمران: أحدهما تقوي القوة الطبيعية . والثاني تخلخل الروح لما يكلفها الفرح من الانبساط ويتبع تقوي القوة الطبيعية أمور ثلاثة: أحدها اعتدال مزاج الروح . وثانيها كثرة تولد بدل ما يتحلل عنه . وثالثها حفظه من استيلاء التحلل عليه وأما تخلخل الروح فيتبعه أمران: أحدهما الاستعداد للحركة والانبساط للطف القوام . وثانيهما انجذاب المادة الغذائية إليه بحركته بالانبساط إلى غير جهة حركة الغذاء إذ من شأن كل حركة بهذه الصفة أن تستتبع ما وراءها لتلازم صفائح الأجسام وامتناع الخلاء فتكرر الفرح بهذا المعنى يعد الفرح وأما الغم فلأنه يتبعه وصفان مقابلان للوصفين التابعين للفرح . أحدهما ضعف القوة الطبيعية والآخر تكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاحتقان من الروح وتتبع ذلك أضرار ما ذكرناه فثبت أن تواتر الفرح يعد للفرح وتواتر الغم يعد للغم فهذا جملة أسباب الفرح .

الفصل الثالث في سبب شدة فرح شارب الخمر وشدة غم السوداوي

أما فرح شارب الخمر فلأن الخمر إذا شربت باعتدال ولدت روحاً كثيرة معتدلة في الرقة والغلظة شديدة النورانية وذلك هو السبب الأول ثم إن تلك الأرواح الدماغية تكون في ذلك الوقت شديدة الترطب وشديدة التموج لما يتصعد إليها من البخارات الرطبة المضطربة فلرطوبتها لا بد من تحريك اللطيف الروحاني ولاضطرابها لا بد من التشكيل الروحاني وحينئذ يصعب على العقل أن يستعملها في الحركات الفكرية فتعرض القوة العقلية عنه إعراضاً بقدر ما يعتدل مزاجها^(١) ويسكن تموجها وإذا قل استعمال العقل لتلك الأرواح صارت تلك الأرواح مشغولة بما يرد عليها من الحواس الخارجية لا

(١) في نسخة: بقدر مقتضى حالها وما يعتدل مزاجها .

سيما والجِسُّ الظاهر أقدر على تحريك الرُّوحِ الباطني من العقل على تحريكه ولذلك فإن العقل إذا استعصى عليه شيء استعان بالحس فيتمكن منه كما في العلوم الهندسية. فإذا قد اجتمع لشارب الخمر أمور ثلاثة: أحدها: استكمال جَوهَر رُوحه في الكَمِّ والكيف، وثانيها اندفاع الأفكار العقلية عنه التي ربما كانت أسباباً للغم، وثالثها اشتغال تخيله وتفكره بالمحسوسات الخارجية التي هي أسباب اللذة فلا جرَم يكمل فرحه ويقوي نشاطه.

وأما غَمَّ السوداوي فالأمر في حقه بالضد مما ذكرناه وأيضاً فهو يكون قَويَّ التخيُّل لأن الرُّوح الذي في البطن الأوسط من الدماغ تخفُّ حركته لجفافه ولما تفيده السَّوداء من اليبس ثم إنه لقوة تخيله ينفذ تخيله في فكرة موحشة بإيراده الأشباح والمحاكيات للسبب العام الموحش فتكون كأنها واقعة فيه فلا يزال في خَوْفٍ وغم.

الفصل الرابع في الفرق بين ضعف القلب وبين التوحش وبين قُوَّة القلب وبين النشاط

وذلك من وجوه خمسة: الأول أنه ليس كل ضعيف القلب محزاناً وبالعكس وأيضاً ليس كل قوي القلب مفراحاً، وبالعكس لأن الحدود متخالفة فإن ضعف القلب حالة بالقياس إلى الأمر المخوف من جهة قلة احتمالته وضيق الصِّدْر حالة بالقياس إلى الأمر الموحش من جهة قلة احتمالته والمخوف هو المؤذي البدني والموحش هو المؤذي النفساني.

الثاني أن اللوازم مختلفة فضعف القلب يحركه إلى الهرب والتوحش وضيق الصدر إلى الدفع والمقاومة ولذلك فإن القوة كثيراً ما تغيب عند ضعف القلب مع أنها كثيراً ما تهيج عند التوحش.

الثالث أن في ضعف القلب انفعالين انفعال بالتأذي وانفعال بالتشوق إلى حركة المباعدة وفي ضيق الصِّدْر انفعال واحد وهو بالتأذي فقط وليس يلزم من ذلك التشوق إلى الهرب بل ربَّما اختار مقتضاه لغرض آخر فيكون ذلك شوقاً اختيارياً لا شوقاً حيوانياً وربما اختار المقاومة للبطش.

الرابع أن اللوازم البدنية متخالفة لأن ضعف القلب يلزمه عند حصول المؤذي الذي يخصه خمود من الحرارة الغريزية واستيلاء من البرودة وضيق الصدر يلزمه كثيراً عند حصول المؤذي الذي يخصه اشتعال من الحرارة الغريزية .

الخامس أن الأسباب الاستعدادية متخالفة فإن ضعف القلب قد يتبع لا محالة رقة الروح بإفراط وبرد المزاج وضيق الصدر قد يتبع كثافة الروح وسخونة مزاجه .

الفصل الخامس في أسباب سائر العوارض

جميع العوارض النفسانية تصحبها حركات الروح إما إلى داخل وإما إلى خارج وذلك إما دفعةً وإما قليلاً قليلاً فالحركة إلى الخارج إن كانت دفعة فهي كما في الغضب وإن كانت يسيراً يسيراً فهي كما في اللذة والفرح المعتدل والحركة إلى داخل إما دفعة كما عند الفزع وإما قليلاً قليلاً كما عند الحزن وقد يتفق أن تتحرك إلى جهتين في وقت واحد إذا كان العارض يلزمه عارضان مثل الهم فإنه قد يعرض معه غضب وحزن فتختلف الحركتان ومثل الخجل فإنه قد ينقبض أولاً إلى الباطن ثم يعود إلى العقل فينبسط المنقبض فيثور إلى خارج ويحمر اللون .

واعلم أن من الناس من يجعل هذه العوارض النفسانية نفس هذه الانفعالات فيقول الغضب هو غليان دم القلب والغم انحصار القلب وانقباض الروح الذي فيه والسرور انبساط القلب والدم وذلك باطل بل الغضب كيفية نفسانية تحصل عند غليان دم القلب وكذلك القول في سائر أقسام العوارض .

الفصل السادس في كيفية الأرواح الحاملة لهذه الكيفيات

الدم الكثير الصافي إن كان معتدل القوام والمزاج أعد للفرح وأما إن كان كثيراً وصافياً ومعتدل القوام إلا أنه زائد السخونة أعد للغضب لكثرة اشتعاله وسرعة حركته فأما إن كان كثيراً وصافياً لكنه رقيق القوام ناقص

السخونة أعد للجن وضعف القلب لأن الروح الذي يتولد منه يكون ثقيل الحركة إلى الخارج لبرودته ورطوبته قليل الاشتعال فيقل الاستعداد فيه للفرح والغضب ويكون لرقته سهل التحلل ولبرودته قليل التولد والدم الكدر الغليظ الزائد في الحرارة يعد للغم والغضب الثابت الذي لا ينحل أما للغم فلما يتولد فيه من الروح الكدر وأما للغضب فليسرعة اشتعاله بحرارته وأما الثبات الغضب فلأنه كثيف والكثيف إذا سخن لم يبرد بسرعة وأما غضب الدم الصفراوي الرقيق فيكون أسرع هيجاناً وأسرع انحلالاً لأن الروح المتولدة من ذلك الدم أشد حرارة وهو مع ذلك غير كثيف وإذا كان دمه صافياً مشرقاً كان مع ذلك مفراحاً والدم الغليظ الغير الكدير إذا كان زائداً في الحرارة وهو في النواذر يكون صاحبه غير محزان ويكون شجاعاً قوي القلب ويكون غضبه أقل لأن المفراحيه تكسر من الغضب والمحزانية تعد للغضب لأن الغضب حركة إلى الدفع والمفراحيه مناسبة للذة واللذة تكون الحركة فيها نحو الجذب فهذا الإنسان يكون غضبه في الأمور عظيماً شديداً لتسخن روحه وكذلك بعينه يكون قليل الخوف والدم الغليظ الغير الكدر الزائد في البرودة يكون صاحبه لا مجزانياً ولا مفراحاً ولا يشتد غضبه ويكون جبنه إلى حد يكون بليداً في كل أمر سالماً لأن روحه يكون شبيه دمه .

والدم الغليظ الكدير الزائد في البرودة يكون صاحبه متوحشاً محزاناً ساكن الغضب إلا في أمر عظيم ويثبت غضبه دون ثبات حار المزاج الذي يشاكله في سائر الأوصاف وفوق ثبات رقيق القوام ويكون حقوداً .

الفصل السابع في الحقد

إعلم أن الحقد لا يوجد إلا عند غضب ثابت وأن يكون الانتقام لا في غاية السهولة ولا في غاية العسر أما الغضب يجب أن يكون ثابتاً فلأنه لو كان سريع الزوال لم تتقرر صورة المؤذي في الخيال ولم تنجذب النفس إلى طلب الانتقام .

وأما أنه يجب أن لا يكون الانتقام في غاية السهولة فلوجهين : أحدهما

أن الانتقام إذا كان سهلاً اشتغلت النفس بحركة الانتقام واشتغال النفس بالقوة المحركة يمنعها من الاشتغال باستحفاظ صورة المؤذي في الخيال والذكر لأن اشتغال النفس بجهة يمنعها من الاشتغال بجهة أخرى.

وثانيهما أن الشوق إلى الانتقام إذا اشتد ولم يكسر منه خوف بلغ من تأكده وسهولة حصوله إلى أن صار عند الخيال كالحاصل والحاصل لا يطلب حصوله فلا جرم لا يبقى الشوق إلى تحصيله ولذلك فإن الانتقام من الضعفاء لما كان سهلاً سَقَطَ الشوق إليه.

والدليل على أن حالة الخيال في الرغبة والرغبة مبنية على المُحاكيات لا على الحقائق تنفر النفس عن العسل إذا شبه بمرة مقيئة وعن سائر المطاعم والمشارب إذا كانت صورها شبيهة بصور الأجسام المستقدرة فكذلك الشيء الذي يسهل حصوله ينزل عند الخيال منزلة الحاصل فلا يبقى الشوق إلى تحصيله.

وأما أنه يجب أن لا يكون الانتقام في غاية العسر بل يكون في محل الطمع فلأن المؤذي إذا كان عظيماً مثل الملوك فإن اليأس من الانتقام منه والخوف يمنع ثبات صورة الشوق إلى الانتقام في النفس.

فثبت بهذا أن الحقد إنما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين الشدة والفتور ومعلوم أن ثبات الغضب إنما يكون إذا كان الدم غليظاً كدراً أو أن توسط الغضب بين الشدة والفتور إنما يكون إذا كان الدم بارداً فثبت أن الدم الغليظ الكدر المائل إلى البرودة هو المستعد للحقد وأكثر هذه الفصول إنما نقلناه عن الرسالة التي جمعها الشيخ في الأدوية القلبية. وهذا آخر الكلام في الكيفيات النفسانية والذي بقي منها نذكره في علم النفس إن شاء الله تعالى شأنه.

القسم الرابع في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقدمة وثلاثة أبواب

أما المقدّمة ففيها بحثان: البحث الأول في بيان حقيقة هذا النوع أعلم أن هذا النوع هو الكيفية التي تعرض أولاً للكمية وبواسطتها للجسم فإن الشكل يعرض أولاً للمقدار وكذلك الإنحناء والاستقامة .

ولقائل أن يقول الخلقّة عبارة عن مجموع اللّون والشّكل وهي تعرض أولاً للجسم الطبيعي فإنه ما لم يكن جسم طبيعى لم تكن هناك خلقة فنقول الأمور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب أنها كمية ومنها ما يعرض بسبب أنها كمية شيء مخصوص وفي كلا القسمين العارض عارض للكمية ثم إن اللون حامله الأول هو السطح كما عرفت والجسم بنفسه غير ملوّن بل معنى كونه ملوّناً أن يكون سطحه ملوّناً وليست القوّة واللاقوة حاملهما العمق بتوسط الجسم بل يحملهما الجسم بمادته وصورته فالخلقة ملتزمة من أمرين : أحدهما الشّكل وحامله السطح بذاته . وثانيهما اللّون وحامله السطح أيضاً لكونه نهاية للجسم الطبيعي فإذا الحامل الأول للخلقة هو الكم ولكن يتوجه على هذا أن يكون اللون والضوء داخلين في هذا النوع لأن حاملهما الأول هو السطح مع أنهما داخلان تحت النوع الذي يسمى بالإنفعاليات والإنفعالات فتكون الحقيقة الواحدة داخله في مقولتين وذلك محال .

البحث الثاني في أقسامه وهي أربعة: الأول الشكل والثاني ما ليس

بشكل مثل الاستقامة والانحناء للخط والتسطيح والتّحديب^(١) والتّقعير للسطح
والثالث ما يحُصّل من اجتماع اللّون والشّكل وهو المسمى بالخلقة والهيئة
والرابع الكيفيّات العارضة للعدد مثل الفردية والزّوجية والتثليث والتربيع .

وتحقيق القول في تمييز هذه الأقسام بعضها عن بعض أن نقول الكيفية
المختصة بالكمية إما أن تكون مختصة بالمنفصل وهو مثل الزوجية والفردية أو
بالمتّصل وأقسامه أربعة : الزمان والجسم والسطح والخطّ أما الزمان والجسم
فلم يدلّ الدليل على اختصاصهما بكيفية لا توجد في الجسم الطبيعي إلا
بواسطتهما بقيّ السطح والخط فالعارض للخط هو الإستدارة والاستقامة
والعارض للسطح فإما أن يكون لأجل كونه محيطاً بالخط أو ليس لأجل ذلك
فالأول هو الشكل والثاني هو اللون ثم إن مجموع الشكل واللون هو المسمى
بالخلقة ونحن نتكلم في أقسام كل واحد من هذه الأقسام في ثلاثة أبواب .

(١) في نسخة : التقيب .

الباب الأول في الاستقامة والاستدارة^(١) وفيه سبعة فصول

الفصل الأول في حقيقة الاستقامة والاستدارة

الخط المستقيم له رسوم أربعة: الأول ما ذكره إقليدس أنه الموضوع على مُقابلة أي نقط كانت عليه بعضها لبعض وذلك لأن الخط المستقيم إذا فرضت عليه نقط بأي مقدار كانت فإنها تكون بالكلية على سَمْت واحد أي لا يكون بعضها مرتفعاً وبعضها منخفضاً بل يكون وضع جميعها بالإضافة إلى المتخيل وضعاً واحداً.

الثاني ما ذكره أرشميدس^(٢) أنه أقصر خط يصل بين نقطتين لأن كل نقطتين فقد يمكن أن تصل بينهما خطوط كثيرة مقوّسة وخط واحد مستقيم وهو

(١) الاستقامة عند الجرجاني هي كون الخط بحيث تنطبق أجزاؤه المفروضة بعضها على بعض، على جميع الأوضاع (ص ٣٧). والاستدارة هي كون السطح بحيث يحيط به خط واحد، ويُفرض في داخله نقطة تتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه (ص ٣٣).

(٢) أرشميدس السراقوسي (٢٨٧ - ٢١٢ ق.م) عالم رياضي يوناني. جاء الإسكندر في شبابه وبها حقق علمه وأخذ عن المصريين أنواعاً من فنون الهندسة. كان يجمع بين النظر والعمل وله أبحاث عويصة في الرياضيات، وله اختراعات كثيرة منها آلات حربية ومرابا محرقة وآلة سماوية تمثل الحركات الظاهرة للأفلاك بدقة عجيبة. من مصنفاته كتاب المسيع في الدائرة، وكتاب مساحة الدائرة، وكتاب الكرة والاسطوانة وكتاب المثلاث وكتاب المفروضات، وغيرها.

راجع القفطي في أخبار الحكماء ص ٤٨ - ٤٩ وتاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٢١٠، الفهرست لابن النديم ص ٣٨٦.

أقصرها مسافة وفيه إشكال من حيث أن المستدير يمتنع أن يصير مستقيماً وإذا امتنع ذلك امتنع أن يطبق على المستقيم وإذا امتنع انطباقه عليه امتنع أن يوصف بأنه أزيد من المستقيم أو أقصر منه وتمام تقريره في باب تطابق الحركات .

الثالث أنه الذي يطابق أجزاءه بعضها بعضاً على جميع الأوضاع لأن المستقيم إذا فصل منه جزء انطبق ذلك الجزء على بقية الخط على جميع الأوضاع والمقوس إذا فصل منه جزء ثم أطبق ذلك الجزء على بقية الخط المقوس فربما انطبق عليه ولكن بوضع واحد وهو أن يجعل محدب أحدهما في مقعر الآخر فأما إن جعل مقعره على مقعره امتنع أن يتطابقا .

الرابع أنه الذي إذا أثبت نهايته وأدير لم يتغير عن وضعه يعني إذا أقبل وأدبر كما يدار المحور لا يتغير وضعه. وأما المقوس فإنه عند القلب يتغير الجهة المحدبة إلى غير وضعها. وأما السطح المستوي فالحدود الثلاثة الأولى جارية فيه وهو أنه الذي إذا خط فيه خطوط كثيرة لم يكن بعضها أرفع وبعضها أخفض أو الذي هو أصغر السطوح التي نهاياتها واحدة أو الذي تطابق أجزاءه بعضها بعضاً على كل الأوضاع وأما الدائرة^(١) فهي سطح مستوي يحيط به خط واحد في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها إلى المحيط متساوية واعلم أنه لا شك في وجود الخط المستقيم . وأما الدائرة فقد أنكرها أكثر مشبتي الجزء الذي لا يتجزأ فيجب علينا أن نقيم الحجة على إثباتها .

الفصل الثاني في إثبات الدائرة^(٢) . وهو بثلاث حجج

الأولى أنا إذا تخيلنا بسيطاً مستوياً أو تخيلنا خطاً مستقيماً مرسوماً في ذلك البسيط وتخيلنا إحدى نهايتي ذلك الخط ثابتة ثم تخيلنا حركة ذلك

(١) أنظر التعريفات للجرجاني ص ١٣٨ . وقد عرفها ابن سينا بقوله : «الدائرة شكل مسطح يحيط به خط واحد وفي داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها إلى المحيط متساوية» الشفاء أصول الهندسة ص ١٧ .

(٢) قارن «النجاة» ص ٢٥٢ - ٢٥٤ ، والمواقف للإيجي ص ١٦٠ .

الخط في ذلك البسيط حول تلك النهاية الثابتة إلى أن يعود إلى الموضع الذي بدأ منه بالحركة فإنه تحدث من هذه الحركة دائرة لأن النهاية المتحركة من الخط المتحرك قد تحركت على مسافة والنقطة لا مسافة لها فالمسافة التي تحركت عليها النقطة ليس لها عرض فهي إذاً خط مستدير محيط بسطح والنهاية الثابتة من الخط المستقيم هي في وسط هذا السطح المستدير وكل الخطوط المستقيمة الخارجة منها إلى المحيط متساوية لأن كلها مساوٍ للخط المتحرك والخطوط المساوية للخط الواحد متساوية فثبت القول بالدائرة.

الحجة الثانية أنك ستعرف أن الأشكال الطبيعية للأجسام الطبيعية هي الكرة وترسم من قطعها التام على الاستقامة لا محالة دائرة.

الحجة الثالثة أنا إذا فرضنا جسماً قائماً على سطح قياماً معتدلاً فلا شك أن الطرف المماس للسطح تلاقي بنقطة منه نقطة من السطح فإذا أميل ذلك الجسم حتى سقط فلا يخلو إما أن تثبت تلك النقطة في موضعها أولاً تثبت فإن تثبت في موضعها فقد فعل كل واحدة من النقط المفروضة في رأس المتحرك ربع دائرة وإن لم تثبت فلا يخلو إما أن يكون عند انحدار أحد الرأسين إلى السفلى يصعد الرأس الآخر إلى العلو أو يقال له إنه لا يصعد بل يتحرك على السطح فالأول يلزم منه أن يكون كل واحد من الطرفين قد فعل نصف دائرة ومركزها النقطة المنحدرة بين الصاعد والهابط والثاني محال لأن ذلك الانحدار ليس طبيعياً ولا قسرياً لأن القاسر هاهنا ليس إلا أن الطرف العالي لما نزل وتعذر انعطاف تلك الخشبة ليبسها واتصالها اضطر العالي إلى تحريك السافل لكن هذه الضرورة مما تندفع بإشالة السافل وحيث تكون الخشبة منقسمة إلى قسمين أحدهما مائل إلى الفوق بالقسر والآخر إلى السفلى بالطبع وبينهما مركز هو حد الحركتين فظاهر أنه لزم من انحدار الطرف الفوقاني إلى السفلى حركة الطرف الأسفل إلى الفوق فذلك يوجب الدائرة وإن لم يوجب حركة فوجود الدائرة أصح.

الفصل الثالث في أن القائلين بالجزء الذي يتجزأ يلزمهم الاعتراف بوجود الدائرة

إنهم يقولون إن هذه الدائرة المحسوسة ليست دائرة حقيقية بل في
بسيطها تَضْرِبُ وليس لها مركز حقيقي بل بحسب الحس فنقول إذا وضعنا
طرف خط مركب من أجزاء لا تتجزأ على مذهبهم على الجزء الذي هو
المركز في الحس ووضعنا الطرف الآخر من ذلك الخط على جزء من المحيط
ثم إذا أزلناه عنه ووضعناه على الجزء الذي يلي الجزء الأول من المحيط فإن
لم ينطبق عليه فذلك يكون إما بزيادة أو نقصان فإن كانت الزيادة والنقصان
بمقدار جزء أمكن الحاقه به أو حذفه عنه حتى تتم الدائرة وإن كان أقل من
جزء فقد انقسم الجزء الذي لا يتجزأ وإن انطبق عليه فنقول لا يخلو إما أن
تكون بين هذا الجزء وبين الجزء الأول فُرْجَةٌ أو لا تكون فإن كانت فُرْجَةٌ
فتلك الفرجة إما أن تتسع لتمام جزء أو لا تتسع فإن لم تتسع فقد وجد ما هو
أصغر من الجزء وذلك يوجب التجزئة وإن اتسعت لتمام جزء أمكن ملؤها به
وإن لم تكن بينهما فرجة فحينئذ قد وجدنا في المحيط جزئين ليس بينهما
انفراج ويكون الخط الخارج عن الجزء المركزي ممكن الانطباق عليهما وإذا
جاز ذلك في جزئين جاز في ثالث ورابع حتى تتم الدائرة وإذا ثبتت الدائرة
بطل الجزء الذي لا يتجزأ على ما سيأتي في موضعه .

الفصل الرابع في أن المستقيم يخالف المستدير بالنوع

لا شك في أن بينهما مخالفة ولا شك أيضاً في أن المتَّصِفَ عند
التحقيق بالإستقامة والإستدارة هو الخطُّ فنقول الخطُّ الموصوف بالإستقامة لا
يخلو إما أن يجوز بقاؤه عند زوال وصف الاستقامة عنه أو لا يجوز ولا جائز أن
يبقى لأن الخط عارض للسطح العارض للجسم فما لم يتغير حال الجسم
استحال أن يتغير حال الخط ومتى تغير حال الجسم في امتداداته فقد عدم
الزائل وحدث الطاري فإذا يَسْتَحِيلُ أن يبقى الخط المستقيم بعينه عند زوال
وصف الاستقامة فإذا الاستقامة إما أن تكون هي الفصل أو لازمة له وكيف
ما كانت وجب أن تكون مخالفة للمستدير بالنوع وأيضاً فقد عرفت أنه ما لم

يعرض للجسم تغير لم يتغير حال الخط. ثم إن الجسم إذا انحنى بعدما لم يكن كذلك فذلك إما لأنه تفرق اتصال حد به ولو كان كذلك لكان ذلك الخط قد انقسم إلى خطوط وكل واحد منها مستقيم وإما أن يكون لأن ذلك الخط بعينه عرض له امتداد وذلك باطل لأن الخط الواحد بعينه لا يكون موضوعاً لتوارد الطول والقصر عليه لأن الخط بعينه هو نفس الطول فكيف يكون مورداً للطول وإذا استحال ذلك امتنع انتقال أحدهما إلى الآخر.

الفصل الخامس في أن الدوائر المختلفة بالعظم والصغر مختلفة بالنوع

برهانه أنه لما استحال انتقال الخط الواحد من انعطاف مخصوص إلى انعطاف دائرة أخرى مع بقائه في الحالتين كان ذلك الانعطاف المخصوص إما فصلاً أو لازماً من لوازمه وعلى كلا التقديرين يكون الأمر كما ذكرناه.

الفصل السادس في أن المستقيم لا يضاد المستدير

برهانه أن الموضوع القريب للمتضادين يجب أن يكون واحداً والاستقامة والاستدارة ليس موضوعهما القريب واحداً وأيضاً فلو كان مُطلق الاستقامة مضاداً لمُطلق الاستدارة كان المستقيم الشَّخصي يضاده مُستدير شَّخصي فإن ضد الواحد بالشخص واحد بالشخص كما أن ضد الواحد بالعموم واحد بالعموم وليس الأمر كذلك لأن كل خط مستقيم مشار إليه أمكن أن يكون وتراً لِقسي غير متشابهة لا نهاية لها وذلك مجال لما قيل إن ضد الواحد واحد وهو الذي كون في غاية البعد وإن لم يوجد شيء في غاية البعد فليس هناك شيء يضاد المستقيم.

الفصل السابع في أن المستقيم كما لا يناسب المستدير بالمساواة فلا يناسبه بالزيادة والنقصان

لأن المُستدير لَمَّا امتنع أن يصير مستقيماً امتنع انطباقه عليه فيمتنع أن يوصف بأنه مساوٍ له أو أزيد أو أنقص.

فإن قيل إنا نعلم يقيناً أن القوس أعظم من الوتر والوتر أصغر منه فنقول إن بعضهم سلم أن المستدير يمكن أن يوصف بأنه أزيد من المستقيم أو أنقص منه وإن استحال وصفه بكونه مساوياً له، وزعم أنه قد تكون بين الشئين مناسبة بالزيادة والنقصان مع استحالة وقوع المناسبة بينهما بالمساواة فإننا نعلم يقيناً أن زاوية مستقيمة الخطين حادة هي أعظم من زاوية حادة عن قوس ومُستقيم وأصغر من أخرى مع أنه يمتنع أن تكون من قبيل مُستقيمة الخطين زاوية مساوية لزاوية من قبيل الأخرى.

وإنما قلنا إن الحادة المستقيمة الخطين أعظم من الزاوية الحادة من القوس والمستقيم لأن القوسية توجد بالفعل في تلك وزيادة وإنما كانت الأخرى أصغر من القوسية لأن المستقيمة الخطين لا توجد فيها تلك وزيادة فهذا جوابه. والأولى أن يمتنع كَوْن القوس أعظم من الوتر كيف والأعظم ما يوجد فيه مثل الأصغر وزيادة وليس يمكن أن يوجد في القوس مثل الوتر. نعم ذلك ممكن بحسب التوهم وهو أن المستدير لو أمكن صيرورته مستقيماً لكان حينئذ توجد فيه مثله وزيادة فيكون اعتبار ذلك التفاوت بحسب التوهم غير ممكن الوجود.

الباب الثاني في الشكل والزاوية وفيه ستة فصول

الفصل الأول في حقيقة الشكل^(١)

المشهور أنه الذي يُحيط به حَدٌّ أو حُدود. أما الحد فكما للدائرة والكرة وأما الحدود فكما للمربع والمكعب فنقول المربع^(٢) له مثلاً حقيقة ملتئمة من سَطْحٍ وحُدود أربعة وهيئة مخصوصة وهي مغايرة لذلك السطح والحدود فإن ذلك التربيع مغاير للسطح المخصوص والأضلاع الأربعة ولذلك لا يجوز أن يقال التربيع ما يحيط به الحدود الأربعة بل هو هيئة إحاطة الحدود الأربعة بذلك السطح. فظهر أن المربع عبارة عن سطح أحاطت به حدود أربعة ولا شك أن السطح وإن أخذ مع ألف وصف فإنه لا يخرج عن كونه سطحاً فإذا لا شك في أن الشكل بالمعنى المذكور ليس من الكيف فإذا الذي يمكن جعله من الكيف هو هيئة إحاطة الحدود بذلك السطح فلتكلم في تحقيق ذلك وبالله التوفيق.

(١) عرفه ابن سينا في الشفاء - أصول الهندسة - بأنه «ما أحاط به حد أو حدود». وقال في «التعريفات»: الشكل: هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب إحاطة حد واحد بالمقدار، كما في الكرة، أو حدود، كما في المضلعات من المربع والمسدس، (ص ١٦٩).

(١) عرفه ابن سينا في الشفاء - أصول الهندسة - بأنه «ما أحاط به حد أو حدود» ص ١٧. قال في الحكماء ص ٤٨ - ٤٩ وتاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف

الفصل الثاني في بيان أن الشكل بالمعنى المذكور من الكيف أو من الوضع

المشهور أنه من الكيف وعن ثابت بن قرة أنه من الوضع لأن حقيقة الوضع التي هي إحدى المقولات هي هيئة حاصلة للشيء بسبب نسب أجزائها بعضها إلى بعض ولا شك أن التربيع والتثليث هيئة حاصلة للمثلث والمربع بسبب نسب أطرافها وحدودها فهي من الوضع .

ونحن نقول الوضع هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسب أجزائه بعضها إلى بعض وبسبب نسب أجزائه إلى أمور خارجة عنه . والأشكال ليست كذلك لوجهين : أما أولاً فلأنها هيئة تحصل بسبب نسب الأطراف والحدود وأطراف الشيء ليست أجزاء للشيء . وأما ثانياً فلأن الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسب أجزاء الشيء إلى الأمور الخارجة عنه فإن الجالس إذا قلب عندما لا يتغير شيء من النسب التي بين أجزائه فإنه يتغير وضعه لتغير نسب أجزائه إلى الأمور الخارجة عنه .

وأما الأشكال فإنها هيئات تحصل بسبب النسب التي بين الأجزاء فقط لا بسبب النسب التي بين الأجزاء وبين الأمور الخارجة ولذلك فإن المربع لا تختلف مُربَّعِيته عند اختلاف نسبة حدوده إلى الأمور الخارجة عنه ، فالحاصل أن الوضع يتوقف تحققه على وقوع النسبة بين أجزاء حاصلة وبين أمور خارجة عنه وأما الشكل فلا يتوقف تحققه على ذلك فالشكل ليس من الوضع فهذا غاية ما يمكن أن يقال في بيان أنه ليس من الوضع .

ولقائل أن يقول أستم جعلتم الكيف ما لا يوجب تصويره تصور غيره، وهيئة التربيع يوجب تصورها تصور غيرها فإن تلك الهيئة لا يمكن تصورها إلا عند تصور النسب التي بين أطراف المربع التي لا تعقل إلا بعد تعقل أطراف السطح التي لا تعقل إلا بعد تعقل السطح فإذا تعقل هيئة التربيع يتوقف على تعقل هيئة هذه الأمور فكيف يكون داخلاً في الكيف وأما قولكم الوضع ما يحصل بسبب نسبة الأجزاء والشكل إنما يحصل بسبب نسبة الأطراف

والأطراف ليست بأجزاء فنقول إذا قلنا الوضع هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة الأمور المتباينة الجهة التي هي فيه دخل فيه الشكل لأن الأمور المتباينة الجهة التي في الجسم قد تكون أجزاء للجسم وقد تكون أطرافاً له فعلى هذا الهيئة الحاصلة بسبب نسب الحدود داخله في الوضع .

وقولكم الوضع هو الذي يتوقف على حصول النسب التي بين أجزاء الشيء وبين أمور خارجة عنه فنقول كل ما يتوقف تحققه على حصول نسب بين أجزاء الشيء وبين أطرافه فذلك من الوضع . ثم هو على قسمين فمنه ما يكفي في تحققه النسب التي بين أجزائه وذلك مثل التربيع والتثليث ومنه ما لا بدّ مع ذلك من اعتبار النسب التي بين تلك الأجزاء والأمور الخارجة عنها وذلك مثل الجلوس والاضطجاع فظهر أن الأقرب أن يكون الشكل من مقولة الوضع .

الفصل الثالث في تعدد المذاهب في الزاوية

منهم من قال إنها من الكم لقبولها المساواة واللامساواة والتجزئي واحتج ابن الهيثم^(١) على إبطال ذلك بأن قال: كل زاوية فإن حقيقتها تبطل

(١) ابن الهيثم هو العالم الكبير أبو علي الحسن بن الحسن بن الهيثم الذي عرف في أوروبا بـ «الهازن» ولد سنة ٣٥٤ هـ في البصرة، وذهب إلى بغداد. ثم سافر إلى مصر طمعاً في أن يعمل لنيل مصر عملاً، وبناء على دعوة الحاكم بأمر الله الفاطمي، حيث تولى هناك منصباً عنده .

كان كثير الاطلاع على تأليف السابقين في العلم والفلسفة . قال عنه ابن أبي أصيبعة: «كان ابن الهيثم فاضل النفس قوي الذكاء متفتناً في العلوم لم يماثله أحد من أهل زمانه في العلم الرياضي، ولا يقرب . وكان دائم الاشتغال كثير التصنيف، وافر التزهد»
ترك مؤلفات كثيرة أشهرها «المناظر» ويحتوي على سبع مقالات في أحوال الضوء، وأمور البصر والإبصار، وفي الظواهر البصرية .

ومنها: الشكوك على بطليموس، وشرح أصول اقليدس، والجامع في أصول الحساب، وفي تحليل المسائل الهندسية، وكتاب في الأشكال الهلالية، ورسالة في شرح مصادرات اقليدس، مقالة في الضوء، مقالة في المرايا المحرقة بالدوائر، وكيفية الظلال، وفي مساحة الكرة، وكتاب في صورة الكسوف، وآخر في حركة القمر، وأصول الكواكب . . . الخ .
وتدور مؤلفاته حول الفيزياء والضوء والهندسة والفلك والطب وغيرها . ويعتبر من مشيخ علم =

بالتضعيف مرة أو مرات ولا شيء من المقدار تبطل حقيقته بالتضعيف مرة أو مرات. فلا شيء من الزاوية بمقدار وبيان أن الزاوية تبطل بالتضعيف أن القائمة إذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقة الزاوية والحادة إذا ضوعفت مرات لا تبقى حقيقتها فثبت أن الزاوية تبطل بالتضعيف.

ومنهم من قال إنها من الكيف لقبولها المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذي هو الكم فإذا ذلك لذاتها فهي كيف وأما قبولها للمساواة فسبب موضوعها الذي هو الكم كما أن الأشكال تقبل ذلك بسبب موضوعاتها التي هي الكم فإذا ذلك لذاتها فهي كيف ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون المشابهة مقولة عليها ولكن لا بالذات ولا بسبب محلها كما أبطلوه بل بسبب كيفية حالة فيها فإن الشيء كما يوصف بالعرض بوصف محله فقد يوصف بالعرض أيضاً بوصف صفته وهم ما أبطلوا ذلك.

ومنهم من قال هي من الإضافة لأن اقليدس حدّها بأنها تماس خطين واعلم أن هذا الحد باطل لأن كل زاوية يقال لها كبرى وصغرى ولا شيء من التماس^(١) كذلك ولأن التماس محمول بالشركة على الخطين والزاوية ليست كذلك.

ومنهم من قال الزاوية المسطحة^(٢) مقدار متوسط بين الخط والسطح لأن

= الضوء.

قال عنه جورج سارطون: «هو أعظم عالم فيزيقي مسلم وأحد كبار العلماء الذين بحثوا في البصريات في جميع العصور...» والترجمة اللاتينية لكتابه «المنظر» كانت لها أثر عظيم على العلم في الغرب خصوصاً على «روجر بيكون» و«كبلر» وفيها يتجلى الرقي العظيم الذي وصلت إليه الطرق التجريبية.

راجع في ترجمته:

«عيون الأنبياء» ١٤٩/٣ - ١٦٢، وتاريخ الحكماء للقفطي ص ١١٤ - ١١٦. وأعلام الفيزياء في الإسلام للدكتورين الدفاع وشوقي ص ١٦٢ - ١٧٥، والحسن بن الهيثم لأحمد سعيد الدمرداش (سلسلة أعلام العرب - ٨٥)، وتاريخ العلوم عند العرب للجبر وصعبي وغالب ١٦١ - ١٧١. تراث العرب في العلم والفلسفة ليازجي وكرم ١٢٥ - ١٦٩.

(١) في نسخة: في كلا الموضوعين التماس.

(٢) قال ابن سينا (في المرجع السابق):

السطح هو أن يحدث بحركة الخط إلى جهة امتداده بعد آخر وإنما يكون كذلك إذا تحرك الخط بكلية فإننا إذا فرضنا إحدى نُقطتيه ساكنة والأخرى متحركة لم يكن السطح تاماً والزواوية المجسمة مقدار متوسط بين السطح والجسم لأن الجسم إنما يحدث بحركة السطح لا في جهة امتداده فإذا فرض أحد طرفيه ساكناً لم يكن الحادث جسماً تاماً.

واعلم أن هذا الإنسان قد جهل ماهية السطح والجسم فظن أن السطح لا يكون ذا عرض إلا إذا كان محاطاً بحدود أربعة والجسم لا يكون ذا عمق إلا إذا كان محاطاً بحدود ستة ولم يعرف معنى قول الأوائيل السطح ذو طول وعرض والجسم ذو طول وعرض وعمق وقد عرفت معنى ذلك في باب الكم وأما الجاعلون لها من الكم فتارة يرسمونها بأنها سطح أو جسم ينتهي إلى نقطة وهذا فيه نظر لأن السطح لا ينتهي بالذات إلى النقطة فإن نهايته هي الخط وإن أراد أنه ينتهي إلى الخط المنتهي إلى النقطة فلا بد فيه من إضمار هذه الزيادة. وصرّح بعضهم بها فقال إنها سطح يحيط به خطان بالفعل ينتهيان إلى نهاية واحدة وربما قيل سطح تحيط به نهايتان تماسان وربما قيل سطح تحيط به نهايتان تنتهيان إلى النهاية.

ثم قيل إن هذه الرسوم لا تميّز الزاوية عن الشكل فإن الشكل ينتهي في زواياه إلى النقطة وليس لأحد أن يقول انتهاء الشكل إلى النقطة بسبب زواياه وذلك للشكل بالعرض وللزاوية بالذات لأننا نقول لا شك أن الشكل موصوف في ذاته وحقيقته بهذه الخاصية فهب أن ذلك بسبب الزاوية حتى تكون هذه الخاصية محمولة على الزاوية أولاً وعلى الشكل ثانياً ولكن الزاوية والشكل لما كانا مشتركين فيها فلا بد من فصل يميّز أحدهما عن الآخر. على أن الحق أنه ليس انتهاء المثلث إلى النقطة بسبب كونه ذا زاوية بل كونه ذا زاوية بسبب انتهائه إلى النقطة فأولاً هو مُنتهٍ إلى النقطة ثم هو ذو زاوية وأيضاً فلأن هذا الحد لا يتناول الزاوية المجسمة لأنها لا تنتهي إلى نقطة بل إلى خط.

= «الزاوية المسطحة هي التي يحيط بها خطان متصلان لا على الاستقامة متحديان على سطح» (ص ١٧).

وقال بعضهم الزاوية سطح يحده خط واحد ينعطف على نقطة واحدة .
والفرق بين هذا وبين ما ذكرناه أولاً من أنها السطح الذي يحيط به خطان
يتحدان على نقطة واحدة هو أن الأول مُشعر بأن قائله اعتقد أن الخطين
المحيطين بالزاوية خط واحد وذلك باطل لأن كونه منعطفاً على نقطة لا
يتحقق إلا إذا كانت النقطة موجودة بالفعل وإذا كانت النقطة حاصلة بالفعل وكل
واحد من قِسْمِي الخط متميز في ذاته عن الآخر فهما بحالة لو لم يفرض
اتصالهما أو تماسهما على تلك النقطة ولم يكن لأحدهما بالآخر تعلق كان
الخطان اثنين بالفعل لكن قد عرض لهما عارض فباعثاره حصل بينهما اتحاد
وذلك العارض هو تلك النقطة المشتركة فإذا الزاوية متقومة بالخطين من حيث
لهما اتحاد وبيننا أن ذلك الاتحاد أمر عَرَضِي ومعلوم أن الأمر الذاتي هو المقدم
لأن العارض عارض لما هو الذاتي فإذا ليس الواجب أن يوضع أولاً في الخط
خط واحد ثم يجعل له أثينية بالانعطاف ولكن الأولى أن يوضع خطان
ثم يجعل لهما وحدة الاتحاد فظاهر أن قول من قال الزاوية المسطحة هي
السطح الذي يحيط به خطان يتحدان على نقطة أولى من قول من قال: هي
السطح الذي يحيط به خَطٌ واحد منعطف على نقطة .

الفصل الرابع في القول المحقق في الزاوية

من الظاهر أنه لا يمكن تصور الزاوية إلا إذا اعتبر المقدار متحداً بين
حدين ملتقيين بحد أما المسطحة فهي السطح المتحد بخطين ملتقيين بنقطة
وأما المجسمة فهي الجسم المتحد بسطحين ملتقيين بخط .

فلنتكلم الآن في المسطحة فنقول الشيء الذي يحيط به الحدان
المتلاقيان في المسطحات إما أن يكون قد يحيط بهما حد غيرهما أو لا يحيط
فإن لم يحط بهما ثالث فلا يخلو إما أن يكون حداه يلتقيان عند حَدٍ مشترك
لهما بجزء أو لا يلتقيان واللذان لا يلتقيان إما أن يكونا بحيث إذا وُجدا يلتقيان
أو لا يلتقيان بل يذهبان إلى غير النهاية فإن التقيا فيكون كحال الخطين
المحيطين بقطعة دائرة أو شكل هلالِي أو شكل بيضِي ثم إن هذا القسم سواء
لم يوجد الحد الثالث أو إن وجد ولكن لم يلتفت إليه بل اعتُبر تحدُّده بحدين

فقط فاعتباره من حيث هو كذلك هو اعتبار الزاوية وأما المتحدد بحد ثالث فاعتباره من حيث هو كذلك هو اعتبار الشكل .

وبالجملة اعتبار تحدد السطح بحددين فقط هو الزاوية واعتبار تحده بأكثر من حددين فهو الشكل وكما أن الشكل حقيقته ملتزمة من السطح والحدود وهيئة إحاطة الحدود فكذلك الزاوية المسطحة حقيقتها ملتزمة من السطح والخطين المتلاقين على حد واحد وهيئة إحاطة الخطين بذلك السطح وكما أن المقدار المشكل كمية فكذلك السطح المحاط بخطين متلاقين بحد واحد كمية وكما أن المهندس يعني بالشكل المشكل فكذلك يعني بالزاوية المقدار بالزاوية وكذلك يجعلون الزاوية منصفة ومساوية وعظيمة وصغيرة وكما أن هيئة إحاطة الحدود بالسطح هناك هي الكيف أو الوضع فكذلك هيئة إحاطة الخطين بالسطح كيف أو وضع وتحقيق الحق من هذين كما ذكرناه في الشكل فلا معنى للتطويل .

الفصل الخامس في إثبات الكُرّة والإسطوانة والمخروط^(١)

إننا قد أثبتنا الكُرّة وبنينا عليها إثبات الدائرة وأما الآن فنثبت الدائرة ابتداءً بالطرق المذكورة ثم نبني عليها إثبات الكُرّة إذا أخذنا

(١) يقول ابن سينا في الشفاء (أصول الهندسة):

«الكرة ما يحوزها نصف الدائرة إذا أتيت القطر محوراً لا يزول، وأدير عليه القوس، ومركز الكرة ونصف الدائرة واحد.»

والمخروط هو الذي يحيط به سطح واحد أو سطوح يأخذ من سطح ويرتفع إلى نقطة تقابله .
والأسطواني المستدير قاعدته دائرتان متوازيتان متساويتان وغلظ ما وهوما يحوزه شكل متوازي الأضلاع إذا ثبت ضلع له محوراً وأدير عليه، (ص ٣٧٥ - ٣٧٦).
وفي «تعريفات» الجرجاني:

١ - الكرة هي جسم يحيط به سطح واحد في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها إليه سواء. (ص ٢٣٦).

٢ - الأسطوانة: شكل تحيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه، هما قاعدته، يصل بينهما سطح مستدير يفرض في وسطه خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه (ص ٣٩).

٣ - المخروط المستدير: هو جسم أحد طرفيه دائرة هي قاعدته، والأخر نقطة هي رأسه، ويصل بينهما سطح يفرض عليه الخطوط الواصلة بينهما مستقيمة، (ص ٢٦٤).

نصف دائرة ثم تخيلنا محوره ثابتاً وتخيّلنا حركة ذلك القوس حول ذلك المحور إلى أن يعود إلى الموضع الذي بدأ منه فإنه يحدث من تلك الحركة كرة وإن تخيلنا حركة الأعظم من النصف على محور ثابت إلى أن يعود إلى موضعه الأول فيفعل السطح. وإن تخيلنا حركة الأصغر من النصف على محوره فيفعل البيضي. وأما الأسطوانة فبأن تتحرك الدائرة حركة يلزم فيها مركزها خطأ مستقيماً طرفه مركز تلك الدائرة لزوماً على الاستقامة والمخروط فبان يثبت المثلث القائم الزاوية ثم يتحرك على أحد ضلعي القائمة حركة تحفظ بطرف ذلك الضلع مركز الدائرة ودائراً بالضلع الثاني على محيط الدائرة. وأما الكلام في إثبات سائر الأشكال فمذكور في الهندسة.

الفصل السادس في أنّ الأشكال لا مضادة فيها

قد عرفت أن السطح المحدّب يستحيل أن يصير مستويّاً والمستوي يستحيل أن يصير مُقَبَّباً أو محدّباً وقد عرفت أن محل هذه الأعراض هو هذه السطوح فإذا الموصوف بأحدهما^(١) يمتنع اتّصافه بالآخر فليس لهما محل مشترك فلا تضاد بينهما أصلاً وأما أنها لا تقبل الاشتداد والضعف فالأمر فيه ظاهر ويسقط بهذا ظن من اعتقد أن في الأمور السماوية تضاداً لأجل ما فيها من التقبّب والتقعّر لأن موضوعها سطوحان متغايران يمتنع اتّصاف أحدهما بما اتصف به الآخر فلا يكون هناك تضاداً أصلاً.

(١) في نسخة: بأحدها.

الباب الثالث في الخلقه وخواص الاعداد وفيه فصلان

الفصل الأول في الخلقه

لقائل أن يقول الخلقه عبارة عن مجموع اللون والشكل وكل واحد منهما داخل تحت جنسٍ آخر فلو جعلتم لكل شيئين مجتمعان نوعية على جده بلغت الأنواع إلى حد لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مراراً غير متناهية.

فنقول إن الشكل إذا قارن اللون حصلت كيفية باعتبارها يصح أن يقال للشيء أنه حسن الصورة أو قبيح الصورة والحسن والقبح الحاصلان للشكل وحده أو اللون وحده غير الحسن والقبح الأولين فلما حصل للمجتمع من اللون والشكل خاصة ولم يحصل للواحد منهما عرفنا حصول هيئة مخصوصة عند اجتماعهما فلا جرم جعلنا الخلقه كيفية مفردة.

الفصل الثاني في خواص الأعداد

الكلام في رسومها أليق بالصنائع الجزئية مثل «الأرتماطيقي» والذي نورد ها هنا أمران .

الأول أن الزوجية والفردية ليستا من الأمور الذاتية لأنهما مقولتان على الأعداد المختلفة بالنوعية فلو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل فيهما لكانتا ذاتيتين لكل ما يدخل فيهما إذ لا مزية لبعضها على البعض ولو كان كذلك لكانا لا نعرف عدداً إلا ونعرف بالبداهة أنه زوج أو فرد وليس كذلك فإن العدد الكثير

لا نعرف فرديته أو زوجيته إلا بالتأمل والنظر فعرفنا أنه ليس واحد منهما ذاتياً لما تحته .

الثاني أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لأن المفهوم من الزوجية الانقسام بمتساويين ومن الفردية اللاإنقسام وهو أمر عدمي وعلى تقدير أن تكون الفردية كيفية ثبوتية باعتبارها يمتنع من قبول الانقسام لكننا إنما نُسَمِّيه فرداً باعتبار أنه لا يقبل الانقسام لا باعتبار الكيفية المانعة من الانقسام فإن الناس يسمون الثلاثة فرداً وإن لم يخطر ببالهم تلك الكيفية فعلمنا أن المفهوم من الفردية أمر عدمي . وهذا آخر الكلام في مقوله الكيف وبالله التوفيق .

الفن الثالث في بقية المقولات. وفيه بابان

الباب الأول

في المضاف^(١)

وفيه خمسة عشر فصلاً

الفصل الأول في ابتداء الكلام بالمضاف

أعلم أن المضاف قد يُراد به الأمر الذي عرضت الإضافة له وحده، وقد يُراد به نفس الإضافة وحدها، وقد يُراد به مجموع الأمرين أما الاعتبار الأول فهو خارج عن غرضنا، وأما الاعتبار الثاني فهو المقولة، وأما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارين ولما كان الوقوف في أول الأمر على المركبات أسهل من تخيل بسائطها وتميز بعضها عن البعض لا جرم أن الحكماء يتكلمون في هذا الباب أولاً في المضافات وثانياً في نفس الإضافات.

(١) الإضافة هي إحدى المقولات العشر، والأشياء المضافة - كما يقول أرسطو: «هي التي يقال ماهياتها وذواتها بالقياس إلى شيء آخر، إما بذاتها مثل القليل أو الكثير، وأما بحرف من حروف النسبة مثل إلى وما أشبه. مثال ذلك أن الأكبر ماهيته إنما تقال بالقياس إلى غيره» (راجع منطق أرسطو - المقولات ص ٤٨ من الجزء الأول وتلخيص منطق أرسطو - المقولات لابن رشد - بتحقيق الدكتور محمود قاسم ص ١٠٩ وبتحقيق جيرارجهان في ١/ص ٣٧).

ويعرفها ابن سينا في «النجاة» بأنها «المعنى الذي وجوده بالقياس إلى شيء آخر وليس له وجود غيره» (ص ١١٦) وكذا الفزالي في «معيان العلم» (ص ٣٢٠) والخوارزمي، (المصطلح الفلسفي ص ٢١٨) وعند الأمدى في «المبين» «هي عبارة عن صفتين تعقل كل واحدة منهما لا يتم إلا مع تعقل الأخرى» (المرجع نفسه ٣٧٥)، بينما يقول الجرجاني «الإضافة: حالة نسبية متكررة بحيث لا تعقل إحداهما إلا مع الأخرى... وهي النسبة العارضة للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى» (ص ٤٥). أنظر أيضاً «المواقف» ص ١٧٧ - ١٧٨، والمعجم الفلسفي لصليبيا ١٠١/١ - ١٠٣، والتقريب لحد المنطق لابن حزم (رسائل ابن حزم ١٦١/٤ - ١٦٥).

فنقول المضاف «هو الذي تكون ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره» وهذا الرُّسْم تدرج فيه الإضافات والمضافات معاً والمعنى بكون الماهية مقولة بالقياس إلى غيرها هو أن تكون الماهية يحوج تعقلها إلى تعقل شيء خارج عنها لا كيفما كان فإن الملزومات إذا تصورت تصور معها لوازمها مع أن ماهيات الملزومات غير معقولة بالقياس إلى ماهيات اللوازم لوجوب كون الماهية التي هي أول الموضوعات والملزومات مستقلة بنفسها ومتقدمة بذاتها على اللازم وامتناع كون المضافين كذلك بل يكون المعقول المضاف المحتاج إلى تعقل غيره لا يتقرر في الذهن وفي الخارج إلا لأجل وجود ذلك الغير بإزائه مثل الأخ فإن ثبوت الأخوة لأحد الأخوين لا يتقرر في الوجود والذهن إلا لكون الأخوة للآخر كذلك فإن الأخوة هي اعتبار الشخص من حيث له أخ آخر بهذه الصفة وأما الفرق بين الإضافة والنسبة فقد ذكرناه عند الكلام في عدد المقولات.

وإذ قد ذكرنا رَسْم المضاف فلنذكر أقسامه: فنقول إن المضافين إما أن يكون اسم كل واحد منهما دالاً بالتضمين على ماله من الإضافة وإما أن يكون أحد المضافين اسمه يدل بالتضمن على ماله من الإضافة. وأما الثاني فلا يكون كذلك فأما ما يكون اسم كل واحد من المضافين غير دال على ماله من الإضافة فهو خارج عن هذا الباب لأن كل واحد من الاسمين يكون غير دال على الإضافة ولا على ذي الإضافة والقسم الأول مثل لفظتي الأب والإبن فإن لفظة الأب دالة على شيء ماله الأبوة فتكون دلالتها على الأبوة بالتضمن وكذلك لفظة الإبن.

وأما القسم الثاني فهو على قِسمين لأن الدال بالتضمن على ماله من الإضافة إما أن يكون هو اسم المضاف أو اسم المضاف إليه مثال الأول الجناح فإنه مضاف إلى ذي الجناح ولفظ الجناح دال بالتضمن على الإضافة إلى ذي الجناح وأما ذو الجناح فإنما يدل على ماله من الإضافة بلفظة ذو ومثال الثاني العالم فإنه هو المضاف إليه العلم ولفظ العالم دال بالتضمن على ذلك وأما العلم وهو المضاف فإنما يدل على ماله من الإضافة بحرف يقترن به

وهو اللام في قولك العلم علم للعالم.

الفصل الثاني في خواص المضافين^(١)

وهي اثنتان فالأولى التكافؤ في لزوم الوجود بالقوة أو بالفعل في الذهن أو في الخارج وفي العدم أيضاً فإن الأبوة ملازمة للبنوة وكذلك الأخوة للأخوة وإذا عدم أحدهما عدم الآخر.

فإن قيل المقدم بالزمان مقول بالقياس إلى المتأخر فلا بد وأن تكون بينهما إضافة بالفعل مع أنهما لا يوجدان معاً وأيضاً فإننا نعلم أن القيامة ستكون فبينهما إضافة بالفعل مع أن القيامة معدومة والعلم بها موجود.

وأجاب الشيخ عن الأول فقال أما التقدم والتأخر فهما يعتبران من وجهين: الأول بحسب الذهن مطلقاً وهو بأن يحضر الذهن زمانين معاً فيجد أحدهما متقدماً والآخر متأخراً ويكونان قد حصلوا جميعاً في الذهن. والثاني بحسب الوجود مستنداً إلى الذهن وهو أن الزمان المتقدم إذا كان موجوداً فموجود من الزمان الآخر، أنه ليس هو بموجود ويمكن أن يوجد إمكاناً يؤدي إلى وجوب كونه متأخراً وهذا الوصف للزمان الثاني موجود في الذهن عند وجود الزمان المتقدم فإذا وجد المتأخر فإنه موجود في الذهن حينئذ وإن الزمان الأول ليس موجوداً ونسبته إلى الذهن نسبة شيء كان موجوداً ففقد وهذا أيضاً أمر موجود مع الزمان المتأخر فأما نسبة المتأخر إلى المتقدم على وجه آخر غير ما ذكرناه فلا وجود له في الأمور لكن في الذهن.

واعلم أن الاعتبار الأول هو الصحيح وهو تصريح بأن إضافة التقدم والتأخر مما لا وجود لها إلا في الذهن. وأما الإعتبار الثاني فقوله الزمان المتقدم إذا كان موجوداً فموجود من الآخر أنه ليس هو بموجود ويمكن أن

(١) قارن منطق أرسطو - المقولات - ٤٩/١ - ٥٠، وتلخيص منطق أرسطو لابن رشد - المقولات ص ١١٠ - ١١٣ وبتحقيق جهامي ٣٨/١ - ٤٠، الموافق ص ١٧٨ والتقريب لابن حزم ١٦٢ - ١٦٣، ومعيار العلم ص ٣٢٣.

يوجد، فيه نظر لأنه يوهم أنه إذا لم يكن موجوداً فللاوجوده وجود وذلك ظاهر الاستحالة فإن اللاوجود لو كان وجوداً لكان الشيء نفس نقيضه وذلك مما لا يلتزمه العقل فإذا كان جزء من أجزاء الزمان موجوداً ولم يكن الجزء الآخر موجوداً فللاوجود للجزء الآخر ليس أمراً وجودياً حتى تقع بينه وبين الجزء الجاضر إضافة وجودية .

وأيضاً فبتقدير أن يكون لا وجود للجزء المستقبل أمراً وجودياً لكن الجزء الحاضر ليس متقدماً على لا وجود المستقبل بل على وجود المستقبل ووجود المستقبل غير حاضر وإلا لم يكن مستقبلاً فعلمنا أن هذه الإضافة مما لا وجود لها في الأعيان أصلاً بل في الأذهان على الوجه الذي قرره في الجواب الأول .

وأما العلم المتعلق بأن القيامة ستكون فهو علم بحكم من أحكام القيامة، وهو صفة أنها ستكون فهذه الصفة حاضرة في الذهن وحضورها في الذهن لا يكون إلا حال كونها معدومة في الأعيان فإذا المعلوم حاضر مع العلم . فهذا هو الكلام في بيان تلازم الإضافتين . وأما معروضات الإضافتين فعلى ثلاثة أضرب :

(ألف) قد يكونان بحيث يصح وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر كالمالك والمملوك فإنه يصح وجود ذات المالك مع عدم المملوك ووجود ذات المملوك مع عدم المالك .

(ب) ومنه ما يصح وجود أحدهما دون الآخر ولا يصح وجود الآخر دونه كالمعلوم والمحسوس فإنه يصح وجود ذات كل واحد منهما مع عدم العلم والحس ولا يصح وجود ذات العلم والحس مع عدم ذات المعلوم والمحسوس .

(ج) ومنه ما يمتنع وجود ذات أحدهما عند عدم ذات الآخر كالمعلول الذي لا يكون أعم من علته .

الثانية وجوب انعكاس كل واحد من المضافين على الآخر ومعنى

الانعكاس أن يحكم بإضافة كل واحد منهما إلى صاحبه من حيث كان مضافاً إليه فكما يقال الأب أب الإبن فيقال الابن ابن الأب والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد أما إذا أُضيف إليه لا من حيث هو مضاف إليه لم يجب هذا الانعكاس في الإضافة مثلاً إذا وقعت إضافة الأب إلى الابن لا من حيث هو ابن بل من حيث هو إنسان فقول الأب أب الإنسان لم تنعكس الإضافة ولم يصر الإنسان مضافاً إلى الأب فلا يقال الإنسان إنسان الأب.

وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس في المضاف إذا لم يحصل منه مجرد الإضافة والطريق فيه أن تجمع أوصاف الشيء فأي تلك الأوصاف إذا وضعت ورفعت غيره بقيت الإضافة أو رفعته ووضعت غيره ارتفعت الإضافة فهو الذي إليه الإضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس فإذا رفعت من الابن أنه حيوان أو إنسان أو ناطق أو ما شئت من الأوصاف واستبقيت كونه ابناً بقيت إضافة الأب إليه وإن رفعت كونه ابناً واستبقيت هذه الأوصاف كلها لم تبقى الإضافة فعلمت بهذا أن التقابل الحقيقي في الإضافة هو بين الأب والابن وهما اللذان ينعكس أحدهما على الآخر.

ثم اعلم أن هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج إلى حرف النسبة وذلك إذا كان للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظيم والصغير ومنه ما يحتاج إلى ذلك فإما أن يتساوى حرف النسبة من الجانبين وهو كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد وإما أن لا يتساوى وهو كقولنا العالم عالم بالعلم والعلم علم للعالم وذلك كالأب فإنه وإن كان مقولاً بالقياس إلى الابن إلا أن له في نفسه ماهية غير مقولة بالقياس إلى الابن.

الفصل الثالث في تحقيق الكلام في الإضافة التي هي المقولة

ورسمها أنها التي لا ماهية لها سوى كونها مضافة وبيان ذلك أنا رَسَمْنَا المضاف بأنه: الذي تكون ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره.

ثم إن ذلك على قسمين: أحدهما أن تكون له ماهية وراء هذه المقولة وذلك كالأب فإنه وإن كان مقولاً بالقياس إلى الابن إلا أن له في نفسه ماهية

غير^(١) مقولة بالقياس إلى الابن وهي كونه إنساناً أو شيئاً آخر والآخر أن لا تكون له ماهية وراء هذه المقولة وذلك كالأبوة فإنه ليس لها ماهية إلا هذه المقولية وإذا عرفت ذلك ثبت أن الرسم الذي ذكرناه هو تعريف المضاف الحقيقي بالمضاف الذي يدخل فيه الحقيقي وغير الحقيقي فلا يكون ذلك تعريفاً للشيء بنفسه .

وإذا عرفت ذلك فنقول: إنا لم نجعل المقولة هي المضاف العام لأن مفهومه أنه شيء ماذو إضافة كما أن الأبيض شيء ماله بياض ولو جعلنا المشتق اسمه من الأعراض مقولة لصارت المقولات غير متناهية فلماذا لم نجعل المضاف المطلق مقولة وجعلنا المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافاً مقولة .

فإن قيل الإضافة أيضاً شيء مقول ماهيته بالقياس إلى الغير فيجب أيضاً أن لا تجعلوها مقولة فنقول الفرق بينهما أن الشئية المحمولة على المضاف الحقيقي ليس لها تخصص إلا بكونه مضافاً وأما الشئية المحمولة على المعنى الآخر فإنه ليس تخصصها بكونه مضافاً بل بأمر آخر وهو كونه جوهرأ أو كماً أو غير ذلك ثم يلحقه بعد ذلك التخصص بالإضافة وإذا قد ذكرنا حقيقة الإضافة التي هي المقولة فلتكلم في وجودها أولاً ثم في أحكامها ثانياً .

الفصل الرابع في أن الإضافة هل لها وجود في الأعيان أم لا؟

من الناس من زعم أنها غير موجودة في الأعيان بل هي من الاعتبارات الذهنية كالكلية والجزئية واحتج عليه بأمور خمسة .

الأول أن الإضافة لو كانت موجودة في الأعيان لزم التسلسل لأن تلك الإضافات تكون موجودة في محل فكونها في المحل غير مفهوم كونها إضافة لأن الأبوة مثلاً إذا كانت موجودة في الأعيان كانت في محلّ ومفهوم كونها في محل غير المفهوم من الأبوة فتكون تلك الإضافة عارضة للأبوة والكلام فيه

(١) في نسخة: «إلا أن وراء ذلك ماهية أخرى» .

كالكلام في الأول ويلزم منه التسلسل .

أجاب الشيخ عنه بأن قال يجب أن نرجع في حل هذه الشبهة إلى حد المضاف المطلق فنقول المضاف هو الذي ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره وكل شيء في الأعيان يكون بحسب ماهيته إنما يقال بالقياس إلى غيره فكذلك الشيء من المضاف لكن في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الأعيان موجود ثم إن كان في المضاف ماهية أخرى فينبغي أن يجرد ماله من المعنى المقول بالقياس إلى غيره. فذلك المعنى بالحقيقة هو المعنى المقول بالقياس إلى غيره وغيره إنما هو مقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس مقولاً بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الإضافة بل هناك مضاف بذاته لا بإضافة أخرى فتنتهي من هذا الطريق الإضافات وأما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع فله وجود آخر مثلاً وجود الأبوة في الأب أمر زائد على ذات الأب وذلك الوجود أيضاً مضاف فليكن هذا عارضاً من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه بلا إضافة أخرى فالكون محمولاً مضاف لذاته والكون أبوة مضاف لذاته فهذا ما قاله الشيخ .

واعترض بعضهم على هذا الجواب فقال كان هذا الكلام ردّاً على من يقول المضاف الذي هو المقولة يكون مضافاً بإضافة أخرى والزام الشبهة ليس من هذا الوجه بل من وجه آخر وهو أن الأبوة مثلاً من حيث هي أبوة ماهية تُعقل بالقياس إلى الإبن ثم إنها عارضة لموضوع هو الأب فعروضها للأب ليس هو نفس كونها أبوة لأن الأبوة إضافة بالقياس إلى البنوة وعروض الأبوة لذات الأب إضافة بالقياس إلى المحل الذي هو الأب فإذا عرض الأبوة للأب حالة زائدة عليها عارضة للأب وهلمَّ جرأً إلى ما لا نهاية له .

وهذا الاعتراض غير متوجّه لأن غايته بيان أن الأبوة موصوفة بإضافة أخرى وهي العروض للموضوع ولكن لم قلتم إن العروض للموضوع لا بد له من إضافة أخرى وذلك لأن الأمر المقول بالقياس إلى الغير إن كان له مفهوم

آخر وراء تلك المقولية فحينئذ لزم الحكم بالتغاير وإن لم يكن له مفهوم وراء تلك المقولية امتنع الحكم بالتغاير فهاهنا لما رأينا الأبوة عارضة للموضوع وكان مفهوم الأبوة غير مفهوم العروض للموضوع لا جرم حكمتنا بتغايرهما واعترفنا بأن الأبوة عرضت لها إضافة وهي كونها عارضة للموضوع وأما العروض للموضوع فليس له مفهوم وراء ذلك فلا يلزم أن يكون للعروض للموضوع عروض آخر للموضوع حتى يلزم التسلسل بل يكون ذلك العروض للموضوع عارضاً للموضوع لذاته ونفسه لا لغيره فاندفع التسلسل .

الثاني لو كانت الإضافة موجودة في الأعيان لكان تقدم الزمان المتقدم على الزمان الحاضر وصفاً ثبوتياً ولو كان ثابتاً لكان الزمان الموصوف به ثابتاً فكان الزمان المتقدم ثابتاً مع الزمان الحاضر به والتالي محال فالمقدم مثله وأجيب عنه هب أن هذه الإضافات غير موجودة في الأعيان فلم يلزم أن لا يكون سائرهما موجودة .

الثالث أن الإضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود وتممايزة عنها بخصوصيتها ولا شك أنه ما لم يتقيد الوجود بتلك الخصوصية لم توجد الإضافة في الأعيان فيكون ذلك التقيد سابقاً على وجود الإضافة لكن ذلك التقيد هو نفس الإضافة فإذا لا توجد الإضافة إلا إذا وجدت الإضافة قبلها فيكون حدوث الإضافة الواحدة مشروطاً بما لا نهاية له من أمثاله وذلك محال .

الرابع أن الوجود من حيث أنه وجود إما أن يكون مضافاً أو لا يكون مضافاً فإن كان مضافاً فكل موجود مضاف هذا خُلف، وإن لم يكن مضافاً فالإضافة لو كانت موجودة في الأعيان فهي لا تكون مضافة من حيث أنها تكون موجودة فالمضاف من حيث إنه مضاف غير موجود وهو المطلوب .

الخامس لو كانت الإضافة أمراً وجودياً زائداً لزم أن يكون الباري تعالى محلاً للحوادث لأن له مع كل حادث إضافة بأنه موجود معه وتلك الإضافة ما كانت حاصلة قبل ذلك وتزول بعد زوال ذلك الوقت فيجب أن يكون الباري تعالى محلاً للحوادث وذلك شنيع .

وأما القائلون بإثبات الإضافة فاحتجوا عليه بأنا نعلم أن السماء فوق الأرض فهذه الفوقية إما أن تكون مجرد عمل العقل أولها في الخارج اعتبار الأول باطل لأن كل ما لم يكن له في الخارج اعتبار لم يدخل فيه الصدق والكذب فإن قائلاً لو قال أنا أفرض الخمسة زوجاً لم يجب تكذيبه لأنه أخبر عن عمل عقله لا عن الشيء في نفسه فكذلك ها هنا كون السماء فوق الأرض إن كان شيئاً بحسب عمل العقل لم تكن هذه القضية واجبة الصدق ولا ضدها واجبة الكذب وبطلان التوالي يدل على أن كون السماء فوق الأرض ليس مجرد عمل العقل بل له في الخارج ثبوت وهكذا القول في كون زيد أباً لعمرو وإناً له وكذلك سائر الإضافات .

فإن قيل إن ذلك يوجب أن يكون كون الأمس متقدماً على اليوم وصفاً ثبوتياً في الخارج مع أن ذلك قد بطل بالدليل المذكور فنقول التقدم والتأخر متضايفان بين المعقول المأخوذ من الموجود الحاضر والمعقول الذي ليس مأخوذاً من الموجود الحاضر وأما قبل ذلك فلا يكون الشيء في نفسه متقدماً فكيف يتقدم على لا شيء موجود فما كان من المضافات على هذا السبيل فإنما تضايفه في العقل وحده ولا يكون موجوداً في الأعيان بخلاف كون السماء فوق الأرض فإن السماء والأرض لما كانت موجودتين كانت فوقية إحداهما على الأخرى وصفاً ثبوتياً يتوقف على اعتبار المعبر وأما أدلة النفاة فليست في غاية القوة ولنا فيها نظر . وبالله التوفيق .

الفصل الخامس في كيفية تحصيل الإضافة

إن الإضافة ليس لها وجود مفرد بل وجودها أن تكون أمراً لاحقاً للأشياء وتخصّصها بتخصّص هذا للحق ويفهم ذلك على وجهين أحدهما: أن يوجد للحق والإضافة معاً وذلك ليس هو المقولة بل هو مركّب . وثانيهما أن توجد الإضافة مقروناً بها النحو من ذلك للحق الخاص العقلي ويوجدان جميعاً كعارض واحد للحق وهذا هو تنويع الإضافة وتحصيلها فإن المشابهة مثلاً وموافقة في الكيفية والموافقة في الكيفية غير الكيف الموافق فالكيف

الموافق ليس هو إضافة بل شيء ذو إضافة وأما الموافقة المنسوبة إلى الكيفية فهي نوع من المضاف وكذلك القول في المساواة والمماثلة واعلم أن الإضافة إذا كانت في أحد الطرفين محصلة كانت في الطرف الآخر محصلة وإن كانت في أحد الطرفين مطلقة كانت في الطرف الآخر مطلقة. مثاله أنا إذا أخذنا أولاً ضعفاً عددياً على الإطلاق فهو بإزاء النصف العددي على الإطلاق فإذا حصلنا العدد الذي هو الضعف حتى صارت الضعفية محصلة صار الجانب الآخر وهو النصفية محصلاً فإنه إذا تحصل الشيء الذي هو الضعف تحصل الشيء الذي لا محالة هذا ضعفه فظهر من هذا أن أي المضافين عرف بالتحصيل عرف الآخر به ولكن ذلك إنما يكون إذا كان التحصيل تحصيلاً للإضافة وأما إذا كان تحصيلاً لموضوع الإضافة لم يلزم أن يتحصل المضاف المقابل له مثاله إذا كانت الرأسية إضافة عارضة لعضو ما بالقياس إلى ذي الرأس فإذا حصلنا ذلك العضو من حيث هو جوهر حتى صار هذا الرأس فهذا التحصيل إنما دخل موضوع الإضافة لا نفس الإضافة فلا جرم لا يلزم من العلم بهذا الرأس العلم بالشخص المعين الذي هو ذو الرأس.

الفصل السادس في أن الإضافة كيف يكون تحصيلها النوعي وتحصيلها الصنفي وتحصيلها الشخصي

أما التحصيل النوعي فهو مثل المساواة فإنك لو توهمت فيها بدل الكمية كيفية لم تجد للمساواة وجوداً.

وأما التحصيل الصنفي فهو أن تحصل الإضافة لموضوع ثم تقرر بذلك الموضوع عارضاً غريباً لو لم يكن لم يبعد أن تبقى تلك الطبيعة من الإضافة فذلك لا ينوع الإضافة بل ربما يكون صنفاً كأبوة الرجل العادل وأبوة الرجل الجائر فإنهما تختلفان في أحوال ولكن خارجة عن الماهية فإن الرجل العادل لو توهمته غير عادل لم يزل بذلك المعنى الذي هو الأبوة.

وأما التحصيل الشخصي فهو كأبوة هذا وأبوة ذاك بل كالجوار الذي لكل واحد من الجارين وأما بيان أن كل واحد من المضافين يجب أن تقوم به

إضافة غير التي قامت بالأحر فذلك مما صححناه بالبرهان حيث بينا استحالة قيام العَرَض الواحد بالمحلين .

الفصل السابع في تقسيم الإضافات

وذلك من وجوه أربعة: الأول أن منها ما هو مختلف في الطرفين ومنها ما هو متفق والمختلف كالضعف والنصف والمتفق مثل المساوي والمساوي والمماس والمماس وغيرهما ثم إن المختلف قد يكون اختلافه محدوداً كالنصف والضعف ومنه ما لا يكون محدوداً إلا أنه مبني على محدود كالكثير بالإضعاف والكل والجزء ومنه ما ليس بمحدود ولا مبني على المحدود مثل الزائد والناقص .

والثاني المضافان إما أن يكونا شيئين لا يحتاجان في عروض الإضافة لهما إلى اتصافهما بصفة أخرى حقيقية لأجلها صار مضافاً إلى الآخر مثل المتيامن والمتياسر فإنه ليس في المتيامن صفة حقيقية صار لأجلها متيامناً وكذلك المتياسر وأما أن يكون في كل واحد منهما صفة حقيقية صار لأجلها مضافاً إلى الآخر مثل العاشق والمعشوق فإن في العاشق هيئة إدراكية هي مبدأ الإضافة وفي المعشوق هيئة مُدركية لأجلها صار معشوقاً لعاشقه وإما أن تكون هذه الصفة موجودة في أحد الجانبين دون الآخر مثل العالم والمعلوم فإن العالم حصل في ذاته هي العلم صار لأجلها مضافاً إلى الآخر والمعلوم لم يحصل في ذاته شيء آخر صار به مضافاً .

الثالث قال الشيخ: تكاد أن تكون المضافات منحصرة في أقسام المعادلة، والتي بالزيادة، والتي بالفعل والانفعال، ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة. فأما التي بالزيادة فإما من الكَم فهو ظاهر وإما من القوة فهو كالعالم والقاهر والمانع وأما التي بالفعل والانفعال فكالأب والابن والقاطع والمنقطع والتي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فإن العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على أن ذلك لا ينضبط تقديره .

الرابع الإضافة قد تعرض للمقولات^(١) كلها أما في الجوهر فكالأب

(١) قارن: المواقف ص ١٧٩، ومعيار العلم للغزالي ص ٣٢١ - ٣٢٢ .

والابن، وفي الكم المتصل كالعظيم والصغير، وفي المنفصل كالكثير والقليل، وفي الكيف كالأحرّ والأبرد، وفي المضاف كالأقرب والأبعد، وفي الأين كالأعلى والأسفل، وفي متى كالأقدم والأحدث، وفي الوضع كالأشد انتصاباً وانحناء، وفي المِلْك كالأكْسَى والأعْرَى، وفي الفعل كالأقطع والأجرم، وفي الانفعال كالأشد تسخناً وتقطعاً.

الفصل الثامن في أن الإضافة هل تقبل التضاد أم لا؟

ذكر الشيخ في باب الكَم عند اشتغاله بيان أن العظيم لا يضاد الصغير ما يشعر بأن التضاد لا يعرض للإضافات ويبيّن ذلك من وجهين: الأول أن تقابل التضاد ليس نفس تقابل التضايف لأننا نجد طبائع الأضداد لا تتضايف ونجد في الإضافات مما لا يتضادّ كالجوار والجار.

ثم نعلم أن التضاد من حيث هو تضاد متضايف فيجب أن يكون في المتضادين شيء لا تضايف فيه. فلما كان التضاد من حيث هو تضاد متضايفاً بقي أن يكون الشيء الذي هو في المتضادين ليس بمتضايف وهو موضوعات التضاد فثبت أن المضادة لا توجد إلا في موضوعات غير متضايفة. الثاني أن الإضافات طبائع غير مستقلة بأنفسها فيمتنع أن يعرض لها التضاد لأن أقل درجات المعروض أن يكون مستقلاً بتلك المعروضية.

ثم قال في باب الإضافة إن المضاف يعرض له ما يعرض لمقولته ولما كانت الضعفية تعرض للكم وكان لا مضادة للكم لم تعرض للضعيفة مضادة ولما كانت إضافة الفضلية عارضة في الكيف وفي الكيف تضاد لا جرم جاز أن يعرض لهذه الإضافة تضاد وكذلك لما كان الحار ضدّاً للبارد كان الأحر ضدّاً للأبرد.

ثم إن بعض المتأخرين ظن أن بين هذين الكلامين تناقضاً وليس الأمر كذلك فإن الإضافة لما كانت طبيعة غير مستقلة بنفسها بل كانت تابعة للمضاف وجب أن تكون في هذا الحُكْم تابعة أيضاً فإن كانت معروضاتها متضادةً وجب أن تكون هي أيضاً متضادة إذ لو لم يلزم من تضاد معروضاتها

تضادها كانت الإضافات مستقلة بأنفسها وغير تابعة لمعروضاتها فلهذا حكمتنا بأن الأخر يجب أن يكون ضدّاً للأبرد وأما إذا كانت معروضاتها غير متضادة امتنع عروض التضاد لها إذ لو عرض التضاد لها دون معروضاتها كانت مستقلة بأنفسها فلهذا حكمتنا بأن العظيم لا يضاد الصغير فثبت أن الكلام إنما يسلم عن التناقض إذا قيل على هذا الوجه فكيف يظن بذلك كونه متناقضاً نعم الشيخ أطلق القول في باب الكم أن الإضافات لا تتضاد وعنى بذلك أنها لا تتضاد استقلالاً لا أنها لا تتضاد تبعاً.

الفصل التاسع في أن الإضافة قابلة للأشد والأضعف

الحكم في هذا الموضع كالحكم في التضاد فإن كانت معروضات الإضافة قابلة للأشد والأضعف كانت الإضافة قابلة لذلك على سبيل التبعية وإلا فلا.

ثم من الناس من ظن أن الكمية لما كانت قابلة للأشد والأضعف وللأقل الأكثر وجب أن يكون غير المساوي قابلاً للأقل والأكثر كما أن الكمية لما كانت قابلة للأشد والأضعف كانت المشابهة قابلة لذلك فنقول إن غير المساوي قابلاً للأقل والأكثر كما أن الكمية لما كانت قابلة للأشد والأضعف كانت المشابهة قابلة لذلك فنقول إن غير المساوي لا يكون أشد وأضعف ولكن قد يكون أقرب وأبعد فإن العشرة أبعد في المساواة للثلاثة من التسعة والسبب في الأمرين ما عرفت من أن الكم لا يكون قابلاً للأشد والأضعف وإن كان قابلاً للأقل والأكثر فعلى هذا يكون غير مساوٍ وأقرب من غير مساوٍ آخر وأما في كونه غير مساوٍ فلا يقبل الزيادة والنقصان وإذا قد فرغنا عن الأمور الكلية للإضافة فلنذكر أحكام أقسامها.

الفصل العاشر في تفسير التالي والتشافع

والتداخل والإلتصاق والاتصال^(١)

المتتاليان هما اللذان ليس بين أولهما وثانيهما شيء من جنسهما^(٢) وتلك الأشياء قد تكون متفقة النوع مثل بيت وبيت وقد تكون مختلفة النوع مثل صف من إنسان وشجر وحجر فحينئذ لا تكون متتالية من حيث أنها مختلفة بل من حيث أنها يجمعها أمر عام ذاتي كالجسمية أو عرضي كالقيام صفاً أو الشُّخوص حجماً.

والمتماسان هما اللذان طرفاهما معاً في الوضع أي في الإشارة لا في المكان فإن الأطراف لا تحصل في المكان ثم إذا تعدى لقاء كل واحد منهما طرف الآخر حتى يلقي ذاته بالأسر لم تكن ذلك مماسة بل مداخلة إذ ليست المداخلة إلا أن تلقى كلية أحد المتماسين كلية الآخر حتى أن فضل أحدهما لم يكن داخلاً كله بل ما يساويه منه فهذا هو حقيقة المتداخلين وأما كونهما في مكان واحد فذلك لازم المداخلة لا أنه ماهيتها.

واعلم أن في حقيقة التماس إشكالاً وهو أن الجسمين إذا تماسا

(١) يقول ابن سينا في رسالة الحدود:

«يقال اتحاد لاجتماع أجسام كثيرة بالتالي كالمدينة، وإما بالتماس كالكروسي والسريير، وإما بالاتصال كأعضاء الحيوان... وحد التالي: هو كون الأشياء التي لها وضع ليس بينها شيء آخر من جنسها» (المصطلح ص ٢٦٠).

ويعرف الأمدي - في المبين - التالي بقوله:

«التالي: عبارة عن نسبة وضع شيء آخر إلى شيء أول من غير فاصل يفصل بينهما».

وأما التماس «فعبارة عن ما يلاقي الدواب (لعلها الذوات) بأطرافها على وجه لا يكون بينهما بعد أصلاً».

وأما التداخل فعبارة عن ملاقة شيء بأجمعه لآخر بأجمعه ويتبعه كون كل واحد من المتداخلين في مكان الآخر.

وأما التلاصق فعبارة عن التماس بين متلاصقين هما رفيق في الانتقال ولا يكون الانفكاك لأحدهما عن الآخر إلا قسراً.

وأما الاتصال فعبارة عن اتحاد مقدارين في حدٍ مشترك بينهما يكون هو طرفاً لكل واحد منهما» (المصطلح ص ٣٥٠).

(٢) في نسخة من غير جنسهما.

بسطحيهما فالسطحان لا يخلو إما أن يتلاقيا بالكلية أو لا بالكلية فإن كان لا بالكلية فالسطحان كل واحد منهما يلاقي الآخر بأحد طرفيه دون الطرف الآخر فيلزم أن ينقسم السطح في عمقه فيكون السطح جسماً لا سطحاً هذا خلف ثم إنه يحتاج إلى سطح آخر ويلزم منه التسلسل .

وأما إن تلاقيا بالكلية فقد صار وضعهما واحداً فلا يخلو إما أن يتميز أحدهما عن الآخر أو لا يتميز فإن تميز امتنع أن يكون ذلك التميز لماهيتهما أو لشيء من لوازم الماهية لتساويهما فيها لاتحادهما في النوع وأما بالعوارض فهو محال أيضاً لأن ذلك إما المحل أو المكان أو الوقت أو الزمان وليس أحد السطحين مختصاً بشيء من ذلك دون صاحبه .

وأيضاً فالشيئان المتساويان في النوع المتحدان في الوضع لا يمكن أن يختص أحدهما بشيء من العوارض دون صاحبه إذ ليس ثبوته له أولى من ثبوته لصاحبه بعد تساويهما في القبول وجهات الاختصاص فإذا ليس بينهما اختصاص وامتياز أصلاً فإذا يبطل الإثنية فإذا يصير سطحان سطحاً واحداً مشتركاً بين الجسمين ، فإذا التماسان ليس لهما طرفان بل طرف واحد ، فإذا التماسان غير متماسين بل متصلين هذا خلف . وهذا الإشكال قائم بعينه في تماس السطحين بالخطين وفي تماس الخطين بنقطتين .

وحله أن أحد الجانبين يُلاقي الآخر بالكلية ويتميز أحدهما عن الآخر لا بالماهية ولوازمها بل بالعوارض وهو كون أحد السطحين نهاية لأحد الجسمين دون الجسم الآخر وهذا الأمر قد كان حاصلًا له قبل التماس فيبقى ذلك العارض عند التماس ويحصل به الامتياز .

وأما التشافع فهو حال تماس تال من حيث هو كذلك . والظاهر أن مفهوم اللفظ لا يقتضي مشاركة الأمور المتشافة في النوع .

وأما الالتصاق فهو كَوْن الشيء مماساً لغيره بحيث ينتقل بانتقاله وتلك الملازمة إما لإنطباق السطحين بحيث لا يكون أحد طرفي الجسم أولى بالانفتاح من الطرف الآخر فحينئذ لا يرتفع وإلا لزم الخلاء أو يكون وإنما

ينفتح بزوال صورة السطح من استوائه إما إلى تقبيب أو تقعير والجسم لا يجيب إلى ذلك أو لانفراد أجزاء من أحدهما في أجزاء من الآخر فقد يحصل الالتصاق بين الجسمين لتوسط شيء غريب من شأنه أن ينطبق جيداً على كل واحد من السطحين لسيلانه ثم من شأنه أن يجف ويصلب كالغراء فيعرض لذلك التزام سطحيّ الجسمين بواسطته. وأما الاتصال فقد ذكرناه في باب الكم.

الفصل الحادي عشر في المتقدّم والمتأخر معاً^(١)

المتقدم يقال على خمسة أنحاء: الأول المتقدم في الزمان فأما في الماضي فكلما كان أبعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وأما في المستقبل فكلما هو أقرب إلى الآن الحاضر فهو المتقدم.

الثاني المتقدّم بالرّتبة وهو ما كان أقرب من مبدأ معيّن. ثم المراتب منها طبيعية كترتيب الأنواع التي بعضها تحت بعض والأجناس التي بعضها فوق بعض ومنها وضعية كترتيب الصّفوف في المسجد بالنسبة إلى المحراب أو إلى الباب وكذلك المتقدّم في الرتبة قد يكون طبيعياً كتقدم الجسم على الحيوان إذا ابتدأت من الجواهر وكتقدم الحيوان عليه أن ابتدأت من الإنسان وقد يكون وضعياً كتقدم الصف القريب من المحراب أن جعلت المحراب هو المبدأ أو تقدم القريب من الباب أن جعلت المبدأ هو الباب.

الثالث المتقدّم بالشرف كتقدم أبي بكر على عُمر رضي الله عنهما.

الرابع المتقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن أن يوجد الآخر إلا وهو موجود ويوجد هو وليس الآخر بموجود وذلك كتقدم الواحد على الإثنين.

الخامس المتقدّم بالعلية وذلك كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم

(١) قارن التعريفات للجرجاني ص ٨٨ والمواقف ص ١٧٩ - ١٨٠ منطق أرسطو - بتحقيق بدوي ٧٠/١ - ٧٦ تلخيص منطق أرسطو - لابن رشد ٦٩/١ - ٧٠ - تلخيص كتاب المقولات لابن رشد ص ١٤٦ - ١٤٧.

فإنهما وإن كانا معاً في الزمان لكن العقل يقضي بأن حركة الخاتم مترتبة على حركة اليد ومستفادة منها وأما حركة اليد فهي غير مترتبة على حركة الخاتم .

واعلم أنه لم توجد دلالة قاطعة على انحصار أقسام المتقدم والمتأخر في هذه الخمسة بل البحث التام لم يوصل إلا إلى هذه الأقسام ثم إن هذه الأقسام بأسرها مشتركة في أمر واحد وهو أن المتقدم هو الذي لا يوجد للمتأخر المعنى المعتبر فيه التقدم والتأخر إلا وقد وجد للمتقدم .

فإن قيل تقدّم العلة على المعلول إما أن يكون لماهيتهما أو لنفس العلية والمعلولية أو لمجموع الأمرين أعني الماهية مع اعتبار العلية والمعلولية والأول باطل لأن حركة اليد إذا اعتبرت من حيث أنها حركة اليد واعتبرت حركة الخاتم من حيث أنها حركة الخاتم لم يكن بينهما تقدّم أو تأخر أو معية لأن كل ماهية إذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا متقدمة ولا متأخرة ولا مقارنة على ما عرفت في باب الماهية والثاني أيضاً باطل لأن العلية والمعلولية وصفان إضافيان فيكونان معاً في الوجود فيستحيل أن يكون لأحدهما تقدم على الآخر .

وهكذا القول فيما إذا جعل المتقدم باعتبار المؤثرية والمتأخرية لإنهما وصفان إضافيان فيكونان معاً وإذا كانت الماهية من حيث هي هي غير متقدمة ولا من حيث أنها علة متقدمة امتنع أن يكون للمجموع تقدم .

فنقول إنا لا نعني بهذا التقدّم والتأخر إلا احتياج أحدهما إلى الآخر في الوجود وتوقفه عليه إلا أن هذا كالمخالف للمشهور لأنهم يُعللون هذا التقدم بهذه الحاجة فيقولون لما احتاجت الخاتم إلى حركة الإصبع وجب أن يكون لحركة الإصبع تقدم على حركة الخاتم وهذا مشعر بكون التقدم والتأخر معلولين للحاجة وأما نحن فقد فسّرنا التقدم والتأخر بنفس تلك الحاجة فهذا ما عندي في هذا الموضوع .

الفصل الثاني عشر في الكلّي والجزئي^(١)

الكلية وصف إضافي عارض للماهيات فالكلّي قد يراد به معروض هذا الوصف وقد يُراد به مجرد هذا الوصف وقد يراد به مجموع الأمرين ومرادنا ها هنا نفس هذا الوصف الإضافي وكذلك الجنسية وصف إضافي عارض لبعض هذه الماهيات فالجنس قد يُراد به معروض هذا الوصف وهو الحيوان مثلاً أو غيره. وقد يراد به نفس هذا الوصف الإضافي وقد يراد به مجموع الأمرين فالأول يسمى الجنس الطبيعي والثاني يسمى الجنس المنطقي والثالث يسمى الجنس العقلي وكذا القول في النوع والفصل والخاصة والعرض العام.

وإذا عرفت ذلك فنقول الكلّي الذي هو المعنى الإضافي جنس تحته خمسة أنواع: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام. ولست أعني بهذه الخمسة معروضات هذه الأوصاف الإضافية ولا المركب منها ومن معروضاتها بل نفس هذه الأوصاف الإضافية.

ثم إن النوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل هما متباينان تباين الخاصين تحت عام واحد فإن مجرد وصف الجنسية لا يصدق على مجرد وصف النوعية وإذا قيل النوع مُندرج تحت الجنس لم يُعْن به أن النوعية تحت الجنسية بل إن معروض النوعية مندرج تحت معروض الجنسية وأما مجرد معنى النوعية فليس قسماً داخلاً تحت مجرد معنى الجنسية بل هو قسم مباين له مشارك به في جنس واحد وهو الكلية.

(١) الكلّي عند ابن سينا واللفظ المفرد الذي يدل على كثيرين بمعنى واحد متفق، إما كثيرين في الوجود كالإنسان، أو كثيرين في جواز التوهم، كالشمس. وبالجمله الكلّي هو اللفظ الذي لا يمنع مفهومه أن يشترك في معناه كثيرين. واللفظ المفرد الجزئي هو الذي لا يمكن أن يكون معناه الواحد لا بالوجود ولا بحسب التوهم لأشياء فوق واحد، بل يمنع نفس مفهومه من ذلك كقولنا: زيد، المشار إليه. (النجاة ص ٤٥) انظر أيضاً معيار العلم ص ٧٣، والتعريفات ص ٢٣٨ - ٢٣٩، والمبين - في المصطلح الفلسفي ص ٣١٨ - ٣١٩ والمعجم الفلسفي - ص ٢٣٨/٢ - ٢٣٩.

ثم إن حَمَلَ الجِنْسِيَّةِ عَلَى الكُلِّيَّةِ حَمَلٌ عَارِضٌ عَلَى مَعْرُوضٍ وَحَمَلٌ الكُلِّيَّةِ عَلَى الجِنْسِيَّةِ حَمَلٌ مَتَقَوْمٌ عَلَى مَقَوْمٍ فَهَذِهِ اِعْتِبَارَاتٌ دَقِيقَةٌ لَا بَدَّ مِنَ التَّنْبِيهِ عَلَيْهَا فَإِنَّ بِسَبَبِ الجَهْلِ بِهَا يَقَعُ غَلَطٌ كَثِيرٌ.

فإن قيل الكُلِّيُّ من حيث هو كُلِّيُّ هل له وجود في الأعيان أم لا؟ فنقول الكُلِّيُّ قد يراد به نَفْسُ الطَّبِيعَةِ التي تعرض الكُلِّيَّةُ لها وقد يراد به كون الطَّبِيعَةِ مُحْتَمَلَةٌ لأن تعقل عنها صورة مشتركة بين كثيرين وقد يُرَادُ بِهِ كَوْنُ الطَّبِيعَةِ مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ كَثِيرِينَ وَقَدْ يَرَادُ بِهِ كَوْنُ الطَّبِيعَةِ مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ كَثِيرِينَ وَقَدْ يَرَادُ بِهِ كَوْنُ الطَّبِيعَةِ بِعَيْنِهَا لَا هَذِهِ المَادَّةُ والأَعْرَاضُ بَلْ تِلْكَ المَادَّةُ والأَعْرَاضُ لَكَانَ ذَلِكَ التَّشْخِصُ الآخِرُ. فَالْكُلِّيُّ بِالمَعْنَى الأَوَّلِ والثَّانِي والرَّابِعِ مَوْجُودٌ فِي الأَعْيَانِ. وَأَمَّا بِالمَعْنَى الثَّالِثِ فَغَيْرٌ مَوْجُودٌ لَمَّا بَيَّنَّا فِي بَابِ الوَحْدَةِ والكَثْرَةِ مِنْ إِبْطَالِ القَوْلِ بِالمِثْلِ.

الفصل الثالث عشر في التام والمكتفي والناقص وفوق التمام

التام^(١) هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي أن يكون حاصلًا له وهو الكامل أيضاً ثم إنه يقال على أمور أربعة.

الأول يقال للعدد أنه تام إذا كان جميع ما ينبغي أن يكون حاصلًا للشيء من العدد قد حصل له ثم إن الجمهور لا يقولون للعدد الذي هو أقل من الثلاثة أنه تام فإن الثلاثة إنما صارت تامة لأن لها مبدأً ووسطاً ونهايةً والسبب فيه أنه لا شيء من الأعداد يمكن أن يكون تاماً في عدديته لأن كل عدد فإنه يوجد من وحدانياته ما ليس فيه بل إنما يكون تاماً في العشرية والتسعية وأما من حيث له مبدأً ومنتهاً فإنه يكون ناقصاً من حيث أنه ليس بينهما ما من شأنه أن يكون بينهما وهو الوساطة وقس عليه سائر الأقسام وهي أن يوجد

(١) يقول ابن سينا في «النجاة»:

التام هو الذي يوجد له جميع ما من شأنه أن يوجد له، والذي ليس شيء مما يمكن أن يوجد له ليس له وذلك إما في كمال الوجود إما في القوة الفعلية وإما في القوة الانفعالية وإما في الكمية» (ص ٢٥٧).

المبدأ والواسطة ولا يوجد المنتهى أو بالعكس ثم من المحال أن يكون مبدآن في الأعداد ليس أحدهما واسطة بوجه إلا العددين^(١) وكذلك القول في المنتهى. وأما الوسائط فقد يجوز أن تكثر إلا أنها تكون جملتها في أنها واسطة كشيء واحد ثم لا يكون للتكثير حد توقف عليه فإذا حصول المبدئية والمنتهاية والتوسط نهاية التمام وأقل عدد يوجد فيه ذلك هو الثلاثة.

الثاني المقادير يقال لها أنها تامة كما يقال فلان تام القامة إذا كانت تلك أيضاً معدودة لأن المقادير لا تعرف إلا بالتقدير الذي يلزمه التعديد.

الثالث الكيفيات والقوى فيقال لها تامة مثل أن يقال إن كذا تام القوة وتام الحسن وتام الخير.

الرابع الحكماء يُريدون بالتمام هو أن يكون جميع كمالات الشيء حاصلة له بالفعل وربما يشترطون في ذلك أن يكون وجوده وكمالات وجوده له من نفسه لا من غيره فإن كان الشيء كذلك ثم إنه يكون مبدأ لكمالات غيره فهو التام الذي فوق التمام لأن منه الوجود الذي له وفضل عنه وجود غيره وليس في الوجود شيء كذلك إلا واجب الوجود فإذا التام الذي هو فوق التمام واجب الوجود وحده وأما العقول فهي تامة بالتفسير الأول وغير تامة بالتفسير الثاني فإن الممكنات معدومة في حد ذاتها.

وأما الذي دون التمام فهو قِسمان: أحدهما المكتفي وهو الذي أعطى ما به يتمكن من تحصيل كمالاته مثل النفس الناطقة التي للسماوات فإنها أبداً في اكتساب الكمالات ولا تصير كمالاتها بالكلية حاضرة بالفعل كما ستعرف ذلك في موضعه والآخر الناقص وهو الذي يحتاج إلى آخر يفيد الكمال مثل الأشياء التي في الكون والفساد.

(١) في نسخة: إلا بعد ذين.

الفصل الرابع عشر في الكل والجميع والفرق بينهما وبين التمام

هذه الألفاظ الثلاث تكاد أن تكون متقاربة الدلالة لكن التمام ليس من شرطه أن يحيط تكثره بالقوة أو بالفعل مثل كون الباري تعالى تاماً وأما التمام والكل في المقدورات والمعدودات فهما متحدان في الموضوع والفرق أنه بالقياس إلى الكثرة والوحدة الموجودة المحصورة فيه كل وبالقياس إلى ما لم يبق خارجاً عنه تام.

الفصل الخامس عشر في الفرق بين الكلِّ والكلِّي^(١)

وذلك من سبعة أوجه:

الأول أن الكل من حيث هو كل يكون موجوداً في الخارج وأما الكلِّي فلا وجود له إلا في الذهن.

والثاني أن الكلَّ يعد بأجزائه والكلِّي لا يعد بجزئياته.

الثالث الكلِّي يكون مقوماً للجزئي والكل يكون مقوماً بالجزء.

الرابع أن طبيعة الكل لا تصير هي الجزء وأما طبيعة الكلِّي فإنها تصير بعينها جزئية مثل الإنسان إذا صار هذا الإنسان.

الخامس أن الكل لا يكون كلاً لكلِّ جزء وحده والكلِّي يكون كلياً لكل جزئي وحده لأن الإنسان محمول على الشخص الواحد.

السادس أن الكلَّ أجزاءه متناهية والكلِّي جزئياته غير متناهية.

السابع أن الكل لا بد له من حضور أجزائه معاً والكلِّي لا يحتاج إلى حضور جزئياته جميعاً.

(١) قارن تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ٦٦٦/٢ - ٦٧٢ والإشارات والتنبيهات لابن سينا ١٩٧/١ - ١٩٨، والفروق للقرافي الفرق الحادي والعشرون ١٣٤/١ - ١٤٠، نهاية السؤل للإسنوي ٤٢/١ - ٥٤.

الباب الثاني
في بقية المقولات
وفيه خمسة فصول

الفصل الأول في الأين^(١) وفيه ستة مباحث

البحث الأول عن حقيقته وهو عبارة عن حصول الشيء في مكانه . وزعم بعضهم أنه ليس عبارة عن نسبة الشيء إلى مكانه بل عن أمرٍ أو هيئة تتم بالنسبة إلى المكان وهذا ضعيف . أما أولاً فلأن ذلك الأمر والهيئة إما أن تكون أمراً نسبياً وإما أن لا تكون فإن لم تكن أمراً نسبياً فقد بينا في حصر عدد المقولات أن الأعراض التي لا تكون نسبة فهي إما كيفيات وإما كميات فيلزم أن يكون الأين إما كمأ وإما كيفاً وهو باطل . وأما إن كانت أمراً نسبياً فتلك النسبة ليست إلى شيء آخر بل هي النسبة إلى المكان بالحصول فيه وذلك هو المطلوب . وأما ثانياً فلأن النسبة إلى المكان بالحصول فيه أمر معلوم فمن ادعى أمراً آخر فلا بُدَّ وأن يفيد تصويره ثم يقيم الحجة على ثبوته .

البحث الثاني في بيان أن الكون في المكان ليس هو الكون في الأعيان الذي هو الوجود وذلك من وجهين : الأول أن الوجود وُصف مُشترك في الموجودات كلها كما بينا فلو كان حقيقة الوجود هو الكون في المكان لكانت الموجودات كلها كائنة في المكان ولما لم يكن كذلك عَلِمنا أن مفهوم الوجود مغاير لمفهوم الكون في المكان . الثاني قالوا لو كان الكون في المكان هو الوجود لكان الكون في الزمان أيضاً كذلك . فإما أن يكونا شيئاً واحداً أي

(١) مقولة من المقولات العشر الأرسطية : وقد عرّفت بتعاريف :

قال ابن سينا : « الأين هو كون الجوهر في مكانه الذي يكون فيه ككون زيد في السوق » (النجاة ص ١١٧) . إلا أن الغزالي يقول فيه « المراد به نسبة الجوهر إلى المكان الذي هو فيه . . . » (معيار العلم ص ٣٣٢) . ويعرفه الجرجاني بأنه : « حالة تعرض للشيء بسبب حصوله في المكان » (التعريفات ص ٦٠) ، والخوارزمي يقول : « هي نسبة الشيء إلى مكانه » (المصطلح ص ٢١٨) والآمدي : « الأين عبارة عن حالة تحصل للجسم بسبب نسبه إلى مكانه » (المرجع نفسه ص ٣٧٥) .

والتهانوي : « هيئة تحصل للجسم بالنسبة إلى مكانه الحقيقي » أي « أنه الهيئة المترتبة على الحصول في الحيز » (كشاف اصطلاحات الفنون - ضمن المعجم الفلسفي - ص ١٨٨/١) .
أنظر أيضاً التقريب لابن حزم ص ١٦٧ - ١٧٠ الموسوعة الفلسفية العربية (معهد الإنماء) ص ١٧٢ - ١٧٤ والموافق للإيجي ص ١٦٧ - ١٦٨ ، معجم لالاند ص ٥٦٧ - ٥٦٨ .

وجوداً واحداً منسوباً تارة إلى الزمان وتارة إلى المكان أو وجودين منسوبين إليهما ولا يجوز أن يكونا وجوداً واحداً لأن كل واحد منهما مقولة فلو جعلناهما وجوداً واحداً بالعدد لكانا مقولة واحدة لا مقولتين اللهم إلا أن يجعل الوجود داخلاً في مفهومهما ويكون لكل واحد منهما أمر زائد على نفس الوجود وهو المعنى النسبي فيكون الوجود جنساً لهما فيكون هو المقولة دونهما وقد أبطلنا ذلك وإن كانا وجودين فيلزم أن تكون للشيء الواحد وجودات كثيرة ثم اعترضوا على هذا فقالوا هذا بناء على أن كل واحد من الكونين أعني في المكان وفي الزمان معنى جنسي. فلو كان الوجود داخلاً في حقيقتهما لزم كون الوجود جنساً وهذا غير مسلم فإنهما ليسا بجنسين بل كل واحد منهما نفس الوجود عارضاً له الإضافة إلى ما يضاف إليه فيكون وجود واحد بعينه ينسب تارة إلى المكان وتارة إلى الزمان وهذه النسبة لا تقترن به اقتران الفصول المقومة بطبائع الأجناس بل اقتران العوارض فإذا الوجود الذي عرضت له النسبة إلى المكان هو الذي عرضت له النسبة إلى الزمان فلا يلزم أن تكون للشيء الواحد وجودات كثيرة وليس تعجبي أمثال هذه المباحث فإن للممكن في ذاته وجوداً وله نسبة إلى المكان والمفهوم من وجوده غير المفهوم من كونه في المكان ومن كونه في الزمان. وأما هذا الذي اختلفوا فيه أنه هل هو نفس الوجود في الأعيان أم لا فإن عَنَّا به تلك النسبة فقد بينا المغايرة وإن عَنَّا به أمراً آخر فمن حقهم أن يفيدوا بالقول الشارح حقيقته ثم يثبتوا أنه زائد على الذات أم لا وأما قبل ذلك فهو خَبِط لا يليق بأهل العلم الخوض فيه .

البحث الثالث في تقسيم الأئين وذلك على وجهين: الأول أن الأين منه ما هو أوَّل حقيقي وهو كون الشيء في مكانه الخاص به الذي لا يسع معه فيه غيره ككون الماء في الكوز. ومنه ما هو ثان غير حقيقي كما يقال فلان في البيت ومعلوم أن جميع البيت لا يكون مشغولاً به بحيث يماس ظاهره جميع الجوانب وأبعد منه الدار بل البلد بل الإقليم بل المعمورة من الأرض بل العالم. الثاني: أن الأين منه جنسي وهو الكون في المكان ومنه نوعي كالكون

في الهواء أو الماء أو فوق أو تحت ومنه شخصي ككون هذا الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي .

البحث الرابع في إبطال قول من قال إن لِكُلِّ أَيْنٍ شخصي في مكان حقيقي علة هي صفة قائمة بالمتمكن وذلك باطل لأن تلك الصفة إما أن يمكن حصولها في المتمكن عند ما لا يكون المتمكن في المكان الحقيقي المعين أو لا يمكن فإن أمكن لم تكن تلك الصفة علة لذلك الحصول الشخصي في ذلك المكان المعين الحقيقي لما ستعرف أن العلة لا تنفك عن معلولها وإن لم يمكن فحينئذ يتوقف حصول تلك الصفة في ذلك المتمكن على حصوله في ذلك المكان المعين فلو توقّف حصوله في ذلك المكان المعين على حصول تلك الصفة فيه لزم الدُّور وهو محال .

البحث الخامس في أن الأين يعرض له التضاد لا شكّ أن الكون في المكان الذي عند المحيط هو مُقابل الكون في المكان الذي عند المركز لأنهما أمران وجوديان لا يجتمعان ويتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف .

البحث السادس في كيفية قبوله الأشد والأنقص^(١)

أعلم أن الأين لا يقبل الأشد والأنقص في جنسيته لأنه يستحيل أن يكون حصول الجسم في مكانه أشد من حصول جسم آخر فيه لأن مفهوم الحصول في المكان لا يقبل التفاوت بل أنه يقبل الأشد في طبيعة نوعيته لأن الاثنين اللذين كلاهما فوقان وأحدهما أقرب إلى الحد الفوقاني الذي هو المحيط فهو أشدّ فوقية من الآخر وعند هذا يظهر أن الأشد والأنقص لم يتطرّقا إلى نفس الأين أصلاً بل إلى إضافة عارضة له وهو كونه فوقاً أو سفلاً .

(١) في نسخة: الأضعف.

الفصل الثاني في المتى^(١)

إنه عبارة عن كون الشيء في الزمان أو في طرفه فإن كثيراً من الأشياء يقع في أطراف الأزمنة ولا يقع في الأزمنة مع أنه يسأل عنها بمتى ثم إن منا زماناً حقيقياً وهو الذي يطابق كون الشيء ولا يفضل عليه ومته ما هو زمان غير حقيقي وهو مثل ما ذكرناه في الأين والفرق بين الأمرين أن الزمان الحقيقي الواحد يشترك فيه كثيرون. وأما المكان الحقيقي الواحد فلا يشترك فيه كثيرون بل كما أن لكل متمكناً أيضاً يخصه فكذلك لكل حادث متى يخصه ولا يكون مشتركاً بينه وبين غيره.

الفصل الثالث في الوضع^(٢)

«هو هيئة تحصل للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض نسبة تتخالف الأجزاء لأجلها بالقياس إلى الجهات في الموازاة والانحراف» مثل

(١) المقولة الرابعة في ترتيب الفارابي للمقولات والسابعة في ترتيب إخوان الصفاء (أنظر الموسوعة الفلسفية العربية ص ١٧٣).

قال ابن سينا: المتى هو كون الجوهر في زمانه الذي يكون فيه مثل كون هذا الأمر أمس (النجاة ص ١١٧).

وقال الغزالي: القول في متى: وهو نسبة الشيء إلى الزمان المحدود الذي يساوق وجوده، وتنطبق نهاياته على نهاية وجوده، أو هو زمان محدود يكون هذا الزمان جزءاً منه... والزمان المحدود هو الذي بحسب بعده من الآن، إما في الماضي أو المستقبل... (معيار العلم ص ٣٢٤ - ٣٢٥).

أنظر أيضاً: التقريب لابن حزم ص ١٦٥ - ١٦٧، والتعريفات ص ٢٥٧ والحدود الفلسفية للحوارزمي - ضمن المصطلح الفلسفي - ص ٢١٨، والمبين للآمدي - المرجع نفسه ص ٣٧٦.

(٢) قال ابن سينا في «النجاة»: «الوضع هو كون الجسم بحيث تكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الانحراف والموازاة بالقياس إلى الجهات وأجزاء المكان إن كان في مكان، مثل القيام والقعود وهو في المعنيين غير الوضع المذكور في باب الكم» (ص ١١٧).

أنظر «معيار العلم» ص ٣٢٥ - ٣٢٦، الحدود الفلسفية للحوارزمي (المصطلح ص ٢١٨ - ٢١٩، المبين (المصطلح ٣٧٦) و«التعريفات» للجرجاني ص ٣٢٦ - ٣٢٧، و«التقريب» ص ١٧٠ (وسماها: النسبة) و«المعجم الفلسفي» ٥٧٦/٢ وتلخيص المقولات ص ١٣٣ - ١٣٤ وتلخيص منطق أرسطو ٥٥/١.

القيام والقعود والاستلقاء والانبطاح وقد تكلمنا في تحقيق ذلك في باب الشُّكْل بما لا حاجة إلى إعادته .

واعلم أن لفظ الوَضْع يقال على معانٍ أُخِرَ أحدها كون الشيء مشاراً إليه والنقطة بهذا المعنى ذات وضع والوَحدة لا تكون ذات وضع . وثانيها كون الشيء بحيث يمكن أن يشار إليه أنه أين هو مما يتصل به اتصالاً ثانياً وهو الذي ذكرناه في الكَمِّ وقد بينا أن الوضع المختص بالكميات منقول من الوضع المختص بالمقولة .

واعلم أن الوضع مما يقع فيه التَّضاد لأن وضع الإنسان ورجلاه على الأرض ورأسه في الهواء مضافاً لوضعه إذا كان بالعكس من ذلك ثم إنهما معنيان وجوديان متعاقدان على موضوع واحد لا يجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف وهو أيضاً قابل للأشد والأضعف لأن الشيء قد يكون أنكس من غيره وأما الكلام في نحو وجوده فلقائل أن يقول إنه لو كان أمراً وجودياً مع أنه قائم بجملته الأعضاء لزم قيام العرض الواحد بالأمور الكثيرة وجوابه أن لمجموع الأعضاء وحدة باعتبارها قبل هذا العرض والبحث فيه مثل ما ذكرناه في عرضية العدد بعينه .

الفصل الرابع في المِلْك^(١)

وهو عبارة عن نسبة الجسم إلى حاصر له أو لبعضه منتقل بل بانتقاله كالسُلْح والتقمص والتنعل والتختم . فمنه جزئي كهذا التسلح ومنه كلي

(١) ويسميه أرسطو «لَهُ» وقال: يقال على انحاء شتى: وذلك أنها تقال إما على طريق الملكة والحال أو كيفية ما أخرى، وإما على طريق الكم... أو ما يشتمل على البدن... وإما في جزء منه وإما على طريق الجزء، وإما على طريق المِلْك... (منطق أرسطو ٧٥/١ - ٧٦) أيضاً تلخيص المقولات لابن رشد ص ١٥٣، وتلخيص منطق أرسطو لابن رشد ٧٥/١. ويسميه البعض «الجدَّة» .

وقال ابن سينا: ولست أحصله ويشبه أن يكون: كون الجوهر في جوهر آخر يشمله وينتقل بانتقاله مثل التلبس والتسلح، (النجاة ص ١١٧) أنظر أيضاً معيار العلم ٣٢٧، التقريب ص ١٧١، التعريفات ص ٢٩٥ - ٢٩٦، الحدود للخوارزمي ص ٢١٩، والمبين ص ٣٧٦ .

كالتسلح ومنه ذاتي كحال الهرة عند أهابها ومنه عرضي كحال الإنسان عند قميصه^(١).

الفصل الخامس في أن يفعل وأن يفعل^(٢)

أما أن يفعل فهو تأثير الشيء في غيره أثراً غير قارّ الذات فحاله ما دام يؤثر هو أن يفعل وذلك مثل التسخين ما دام يسخن والتقطيع ما دام يقطع. وأما أن يفعل فهو تأثير الشيء من غيره ما دام في التأثير كالتسخن والتبريد والتقطع وإنما اختير لهما أن يفعل وأن يفعل دون الفعل والانفعال لأن الفعل والانفعال قد يقالان للحاصل المستكمل الذي انقطعت الحركة عنه كما إذا قطعت شيئاً وانقطعت حركته فيقال هذا انقطع منه وكذلك يُقال في هذا الثوب احتراق بعد استقراره وحصوله وقد يُقالان عندما يقطع ذلك ويحترق هذا وقد يعرض في هاتين المقولتين التضادّ فإن التبييض ضد التسود كما أن البياض ضد السواد ويعرض فيهما الاشتداد والتنقص فإن من الإسوداد الذي هو السلوك ما هو أقرب إلى الإسوداد الذي هو غاية السلوك من اسوداد آخر ولذلك قد يكون بعضه أسرع وصولاً إلى هذه الغاية من بعضه وهذا الاشتداد

(١) في نسخة: بالنسبة إلى قميصه.

(٢) أنظر منطق أرسطو ١/٦٢ وتلخيص المقولات لابن رشد ص ١٣٢ وتلخيص منطق أرسطو ٥٥/١.

ويقول ابن سينا: «والفعل وهو نسبة الجوهر إلى أمر موجود منه، غير قارّ الذات بل لا يزال يتجدّد ويتصرّم، كالتسخين والتبريد، والانفعال وهونسبة الجوهر إلى حالة فيه بهذه الصفة مثل التقطع والتسخن» (النجاة ١١٧). وقال الغزالي: «القول في أن يفعل، ومعناه: نسبة الجوهر إلى أمر موجود منه في غيره، غير باقي الذوات بل لا يزال يتجدّد. . . والانفعال: وهو نسبة الجوهر المتغير إلى السبب المتغير. . .» (معيان العلم ص ٢٢٧ - ٢٢٩).

وقال ابن حزم: «الفعل تأثير يكون من الجرم المختار أو المطبوع في جرم آخر، فلما أن يحيله إليه طبعه فيخلعه عن نوعه ويلبسه نوع نفسه، وإما أن يحيله عن بعض كفيّياته، إلى كفيّيات آخر، وإما أن يفعل فعلاً مجرداً كالمتحرك والقائم والمتفكر وما أشبه ذلك. . . والمنفعل هو المتهيء لقبول الفعل الذي ذكرنا كالمحترق والمستحيل بالنار. . .» (التقريب ١٧١ - ١٧٢).

وانظر التعريفات ص ٢١٥ و٢٥٧، والحدود الفلسفية للخوارزمي (ص ٢١٨ من المصطلح الفلسفي: والمبين للأمدي (ص ٣٧٧ من المرجع نفسه).

والتفصيص ليس بالقياس إلى السواد بل إلى الاسوداد الذي هو عبارة عن الحركة إلى السواد ولا شك أن السلوك إلى السواد غير السواد فهذا خلاصة ما قالوه في هاتين المقولتين . .

وعندي أن تأثير الشيء في الشيء يستحيل أن يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على ذات المؤثر وذات الأثر وكذلك تأثر الشيء عن الشيء وهو قابلية الشيء للشيء يستحيل أن يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على ذات القابل وذات المقبول فلنبين ذلك أولاً في التأثير فنقول إن تأثير الشيء في الشيء لو كان أمراً ثبوتياً لكان من جملة الأمور التي لا تكون مستقلة بأنفسها بل لا بد من مؤثر آخر لوجودها فيكون تأثير ذلك المؤثر في ذلك التأثير زائداً عليه ويفضي إلى التسلسل وهو محال وبتقدير أن لا يكون مُحالاً فالمقصود من البرهان حاصل وذلك لأننا نقول إذا كان بين كل مؤثر وأثر واسطة هي التأثير حتى لو افترضت هناك أمور غير متناهية يكون كل سابق منها علة للتالي فلا يخلو إما أن تكون تلك الأمور متلاقية أو لا يكون شيء منها متلاقياً ونعني بالتلاقي أن نفرض مؤثراً وأثراً^(١) لا يتخلللهما ثالث فإن كانت متلاقية مثلاً يوجد أمران لا يتوسطهما شيء مع أنه يكون أحدهما مؤثراً والآخر أثراً فحينئذ لا يكون تأثير ذلك المؤثر في ذلك الأثر زائداً على ذات المؤثر وذات الأثر فحينئذ لا يكون تأثير الأول في الثاني زائداً عليهما ولا تأثير الثاني في الثالث ولا تأثير الثالث في الرابع فلا يكون شيء من تأثيرات المؤثرات زائداً على ذات المؤثر وذات الأثر وأما إن قيل بأنه لا يوجد هناك أمران لا يتخلللهما ثالث فالمعنى بهذا أنه لا يوجد هناك ما يكون ذاته مؤثرة في ذات شيء فيكون هذا نفيًا للمؤثرية فظهر مما قلنا إن المؤثرية لا يجوز أن تكون وصفاً ثبوتياً. وأما القابلية فلو كانت وصفاً ثبوتياً لكانت إما جوهرية وإما عرضية فإن كانت جوهرية كانت نسبة المحل إلى الحال شيئاً متبايناً عن المنتسبين وإن كانت عرضية كانت الذات قابلة لتلك القابلية فتكون قابليتها لتلك عرضية آخر ويلزم منه التسلسل ويعود الكلام المذكور

(١) في نسخة: ومتأثراً.

ولأن قابلية الشيء للشيء نسبة للقابل إلى المقبول وانتساب الشيء إلى الشيء متأخر عن كل واحد من المنتسبين فلو كانت القابلية جزءاً مقوماً لشيء وذات كل شيء متأخر عن مقوماته لزم تأخرها عن نفسها وذلك محال فهذا برهان قاطع على أن المؤثرية والمتأثرية لا يجوز أن تكونا وصفين ثبوتيين وستعرف في فن العلل والمعلولات أنا لو جعلنا المؤثرية وصفاً ثبوتياً يلزم منه نفي واجب الوجود تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فهذا آخر الكلام في المقولات ثم إن الكلام في العلل والمعلولات مناسب لمقولة أن يفعل والكلام في الحركة مناسب لمقولة أن يفعل فلا جرم أنا أردنا أن نذكر عقيب الكلام في هذه المقولات هذين الفين^(١).

(١) في نسخة: هذين القسمين.

الفن الرابع في العلل والمعلولات

وفيه مقدّمة وأربعة أقسام وخاتمة أما المقدمة ففي بيان حقيقة العِلَّة وذكر أقسامها .

وقد سمعت أن ها هنا .

عِلَّةٌ صُورِيَّةٌ وهي جُزءُ الشيء الذي يجب عند حصوله الشيء .
وعِلَّةٌ مادِّيَّةٌ وهي الجزء الذي لا يجب عند حصوله الشيء بل إمكان حصوله .

وعلة فاعلية وهي التي تكون سبباً لحصول شيء آخر .
وعلة غائية وهي التي لأجلها الشيء وإذا أردنا أن نحدّد العلة بحيث يشترك فيه هذه الأربع قلنا العلة ما يحتاج إليه الشيء في حقيقته أو وجوده أما الشرائط فهي بالحقيقة أجزاء العلل المادية لأن القابل إنما يكون قابلاً للفعل معها. وأما الآلات والأدوات فهي بالحقيقة أجزاء للعلة الفاعلية إذا كانت فاعليتها لا تتم إلا معها فإن تمت دونها امتنع توسطها والذي ذكره الشيخ في الحدود^(١) أن العلة «هي كل ذات يستلزم منه أن يكون وجود ذات أخرى إنما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل» فهو بالحقيقة لا يتناول إلا العلة الفاعلية. فإن تكلفنا حتى أدخلنا فيه

(١) رسالة الحدود من المصطلح الفلسفي عند العرب للدكتور الأعمش ص ٢٦٠ وقد سبقت الإشارة إلى التقسيم الرباعي للعلل .

العلة الغائية والصورية فالعلة المادية على كل حال خارجة عنه .

وأما بيان الحصر فنقول ما يحتاج إليه الشيء إما أن يكون جزءاً داخلياً فيه أو لا يكون فإن كان فإما أن يجب عند حصوله حصول الشيء وإما أن لا يجب فالأول هو الصورية لأن صورة الشيء إذا وجدت امتنع مع ذلك عدمه والثاني هو المادية لأن جزء الشيء إذا وجد عند عدم الشيء فهو لا محالة قابل لتحقيق تلك الماهية إما وحده أو مع غيره .

فإن قيل هَبْ أن الصورة المختصة بمادة معينة مثل الإنسانية والفرسية متى حصلت بالفعل حصل ما هي صورة له لكن الصورة التي لا تختص بمادة معينة مثل الإستدارة والإنحناء متى وجدت لا يجب بالفعل حصول شيء مما هي صورة له مثل صورة السيف فإنها إن وجدت في الحجر لم يكن السيف حاصلاً لأجل حصول تلك الصورة باشتراك الاسم فنقول هَبْ أن حصول نوع ذلك الشكل لا يُوجب حصول نوع السيف لكن حصول تلك الصورة الشخصية الموجودة في السيف يوجب حصول ذلك السيف وحصول تلك الحديدة الحاملة لتلك الصورة لا يوجب حصول ذلك السيف . فاستقام من هذا الوجه قولنا إن الصورة هي الجزء الذي يكون وجوده سبباً لوجود الشيء ويجب أن يُعلم أن الصورة ها هنا أعم من الصورة الجوهرية بل تتناول تلك والأعراض إذا جعلت أجزاء الحقيقة مثل البياض للأبيض .

وأما ما لا يكون جزءاً من الشيء فإما أن يكون علية من حيث وجوده في الذهن أو لا يكون من هذا الاعتبار فالأول هو العلة الغائية والثاني هو العلة الفاعلية ثم إن العلة الفاعلية إما أن يكون فعلها حالاً فيها أو لا يكون فالأول مثل الماهيات بالنسبة إلى لوازمها والثاني مثل الباري تعالى للعالم .

فإن قيل قد أخللتم بالجنس والفصل مع أنهما جزء أقوام الماهيات المركبة فنقول لا فرق بينهما وبين المادة والصورة إلا في الاعتبار لأننا لو أخذنا كل واحد منهما مجرداً عن الآخر كانا مادة وصورة وإن أخذناهما لا بشرط شيء كانا جنساً وفصلاً .

القسم الأول
في العلة الفاعلية
وفيه ثمانية عشر فصلاً

الفصل الأول في أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد

الأدلة المذكورة في إثبات هذا المطلوب أربعة :

أولها أن مفهوم أن كذا صدر عنه (أ) غير مفهوم إن كذا صدر عنه (ب) فالمفهومان المختلفان إما أن يكونا مقومين لتلك العلة وإما أن يكونا لازمين لها وإما أن يكون أحد المفهومين مقوماً لها والآخر لازماً لها فإن كانا مقومين لتلك العلة كانت مركبة فلا تكون العلة واحدة من كل وجه وإن كانا لازمين واللازم معلول فيعود التقسيم من الرأس في أن مفهوم أنه صدر عنه أحد اللازمين مغاير لمفهوم أنه صدر عنه اللازم الثاني فإن كان لا ينتهي إلى كثرة في المفهوم لزم أن يكون كل لازم بواسطة لازم آخر، وهذا الكلام مع أنه يلزم عنه إثبات لوازم مترتبة غير متناهية فيه قول بإثبات علل ومعلولات غير متناهية ويلزم عنه نفي اللوازم أصلاً لأن تلك الماهية إما أن تقتضي لما هي هي أن يكون لها لازم أو لا تقتضي فإن اقتضت كان ذلك اللازم لازماً لها لما هي هي فيكون بغير وسط وقد فرض كلها بوسط هذا خلف، وإن كانت الماهية لا تقتضي شيئاً من اللوازم أصلاً فهذا اعتراف بأنه ليس لها شيء من اللوازم فقد ظهر أن القول بإثبات اللوازم الغير المتناهية يوجب فساد القول بها. وأما إن جعل أحد المفهومين مقوماً للعلة والآخر لازماً لها فحينئذ لا يكون المفهومان معاً في درجة واحدة لأن المقوم متقدم واللازم ليس بمتقدم والمتقدم ليس ما ليس بمتقدم ويرجع حاصل ذلك إلى أن ذلك اللازم هو المعلول فقط فيكون المعلول واحداً، فظهر من هذا أن العلة الواحدة لا يصدر عنها أكثر من معلول

واحد . وثانيها أن كذا إذا صدر عنه (أ) و (ب) و (أ) ليس (ب) فقد صدر عن كذا من الجهة الواحدة (أ) وما ليس (أ) وذلك تناقض .

وثالثها أن العلة لا بد وأن تكون ملائمة للمعلول فإننا نعقل بين النار والإحراق ضرباً من الملائمة لا توجد تلك الملائمة بين الماء والإحراق وإذا ثبت ذلك فنقول لو قدرنا علة لها معلولان فلا بد وأن تكون بينها وبينهما ملائمة فلا يخلو إما أن تلائمهما بجهة واحدة أو بجهتين ومحال أن تلائمهما بجهة واحدة لأن الملائمة هي المشابهة والشيء الواحد لو شابه شيئين مختلفين لكان ذلك الشيء مساوي الحقيقة لحقيقتين مختلفتين والمساوي للمختلفين مختلف فتكون العلة الأحادية الذات مخالفة لنفسها أو تكون مُركبة وكلاهما خُلف وإن كانت العلة تلائم المعلولين بجهتين كانت العلة مُركبة في الماهية .

ورابعها أنا إذا عرضنا النار على جسم فسخته ثم إذا عرضنا الماء عليه فبرده فحينئذ يحصل اليقين بأن النار مخالفة الماهية للماء فإذا كان اختلاف الآثار يفيد العلم الأولي باختلاف المؤثرات في ماهياتها فكيف لا يقتضي العلم بتعددتها لأن الغيرية أدنى درجات الاختلاف . هذه جملة الأدلة المذكورة .

ونحن نقول أما الاعتراض على الحجة الأولى فنقول إذا عقلنا أن كذا مؤثر في (أ) كان هذا العلم علماً بنسبة المؤثر إلى الأثر والظاهر أن العلم بنسبة أمر إلى أمر يتضمن العلم بكل واحد من المضافين فإذا هذا العلم يتعلق بأمور ثلاثة المؤثر والأثر ونسبة أحدهما إلى الآخر وعلى الجملة فإذا علمنا أن كذا مؤثر في (أ) كان المعلوم مجموع تلك العلة مأخوذة مع (أ) وإذا علمنا أن تلك العلة أثرت في (ب) كان المعلوم مجموع تلك العلة مأخوذة مع (ب) ومعلوم أن المجموع من كذا و(أ) مغاير للمجموع من كذا و(ب) معاً فلم قلتُ إنه إذا كان أحد المجموعين مغاير للمجموع الثاني كان كل ما يؤخذ في أحد المجموعين مغايراً لكل ما يؤخذ في المجموع الثاني ولا بد من البرهان على ذلك فإن ما قالوه يوجب أن يكون المأخوذ في أحد المفهومين الذي هو أحد المجموعين مغايراً للمفهوم الثاني الذي هو المجموع الثاني ولكن لا

يوجب أن يكون المأخوذ في أحد المجموعين مغايراً للمأخوذ في المجموع الثاني .

ومما بيّن ذلك ستة أمور: الأول أن المركز نقطة واحدة وهي نهاية جميع الخطوط الخارجة عنها إلى المحيط ولم يلزم من تغاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة أن تكون النقطة مركبة من أمور غير متناهية فإنها لو كانت كذلك كانت تلك الأجزاء إما أن تكون متشابهة الطباع أو لا تكون فإن كانت لم يكن امتياز بعضها عن البعض بالذاتيات أو اللوازم بل بالعوارض وعارضها^(١) هو كَوْن كل واحد منها نهاية لخطّ معين وإذا كان الخط بالقوة كان كون النقطة نهاية له أيضاً بالقوة فحينئذ لا يحصل الامتياز بينها فهي واحدة بالعدد وأيضاً فلأنها إذا كانت متساوية في الماهية ولا اختلاف بينها في الوضع فأى عارض لِحَق أي جزء منها فقد لِحَق الآخر لتساويها في القبول فلا يكون هناك تمايز أصلاً وإن كانت مختلفة الطباع وكل واحد منها مبدأ خط معين فنهايات الخطوط حاصلة متميزة بالفعل فهي أيضاً حاصلة بالفعل فيكون في ذلك السطح خطوط غير متناهية بالفعل هذا خلف فإن قال النقطة شيء وهمي لا وجود لها في الخارج فنقول أليس إذا تقاطع الخطان كان تقاطعهما لا محالة على نقطة حاصلة بالفعل وعلى أنه لا تفاوت بين كونها موهومة وبين كونها موجودة في الخارج فيما يرجع إلى غرضنا لأن مفهوم أحدهما في الوهم نهاية لخط مغاير لنهاية الخط الآخر وبهذا يتسق البرهان .

الثاني أن الوحدة المعينة إذا أخذت مع وحدة أخرى وجب حصول صورة الإثنية لتلك الجملة ثم إذا أخذت الأولى مع وحدة أخرى وجب حصول الإثنية للجملة الأخرى ولا يلزم من تغاير المجموعين أن تصير الوحدة المأخوذة فيهما جميعاً اثنين .

الثالث أن مفهوم أن كذا سلب عنه الحجر مغاير لمفهوم أن كذا سلب عنه الشجر وكذلك القول في جميع السلوب الغير المتناهية باختلاف تلك

(١) في نسخة: عوارضها.

المفاهيم إما أن يكون عائداً إلى المسلوب عنه أو إلى السلب فالأول يوجب أن لا يسلب عن الشيء البسيط إلا أمر واحد وان يكون تكثر السلوب موجباً لوقوع التكثر في المسلوب عنه ثم إن البسيط إذا كان لا يسلب عنه إلا أمر واحد كان ما عدا ذلك الأمر حاصلًا له فيكون البسيط ليس له حقيقة واحدة بل كل الحقائق سوى تلك الحقيقة المسلوبة عنه فلا يكون البسيط بسيطاً بل تركيبه أكثر من كل تركيب بل كل ما كان الشيء أكثر بساطة كان أكثر تركيباً هذا خلف.

فإن قيل بأن اختلاف المفهوم غير عائد إلى المسلوب عنه بل إما إلى السلب أو إلى المسلوب، فلم لا يجوز أن يقال اختلاف المفهومين عند تأثيره في شيئين غير عائد إلى ذات المؤثر بل إلى إضافته إلى الأثرين أو إلى نفس الأثرين؟ اللهم إلا أن يقولوا إن الشيء الواحد لا يسلب عنه بالذات إلا أثر واحد بل السلوب مترتب بعضها بواسطة البعض فنقول فساد ذلك مما يعرف بضرورة العقل فإنه ليس سلب الحجر عن المثلث بواسطة سلب الشجر ولا بالعكس وكذل القول في سائر السلوب وأيضاً فالسلوب إن كان بعضها بواسطة البعض لزمه علل ومعلولات غير متناهية لا مرة واحدة بل مراراً غير متناهية لكون السلوب كذلك وأيضاً فحاصل ذلك يرجع إلى أن المقتضى للذات بالذات سلب واحد فيكون ما عداه حاصلًا له بالذات ويعود ما قلنا من أن الشيء كلما كان أبسط كان أكثر تركيباً.

الرابع أن المفهوم من كون واجب الوجود معقولاً غير المفهوم من كونه عاقلاً مع أن العالمية والمعلومية وصفان إضافيان والأوصاف الإضافية ثبوتية والمضافان يوجدان معاً ولا تقدم لأحدهما على الآخر أصلاً وذلك مما لا نزاع للشيخ فيه. ثم إنهم اتفقوا على أن ذلك لا يوجب الكثرة فكذا ها هنا.

الخامس كما أن مفهوم أن كذا فعل (أ) مغاير لمفهوم أنه فعل (ب) فكذلك مفهوم أن كذا قبل (أ) مغاير لمفهوم أنه قبل (ب) فيلزم أن يكون القابل الواحد لا يقبل أكثر من مقبول واحد لكن المادة الأولى قابلة لصور غير متناهية وأعراض غير متناهية فيلزم تركيبها من مقومات غير متناهية وإذا لم يلزم هذا لم يلزم ما قالوه.

السادس أن المؤثرية من باب الإضافة وهم قد أجمعوا على أن تكثر الإضافات لا يوجب تكثر الذات فكيف جعلوا اختلاف هاتين الإضافتين موجبا لوقوع التكثر في الذات .

فإن قالوا اختلاف الإضافات إنما لا يوجب تكثر الذات إذا كانت مرتبة أعني أن يكون بعضها بواسطة البعض وأما إذا لم تكن على الترتيب السببي والمُسببي فهي توجب وقوع التكثر فنقول الصفات الغير الإضافية إن كان بعضها بواسطة البعض لا تكون موجبة لوقوع التكثر في الذات فكان من حَقِّكم أن لا تفرقوا بين الإضافات وسائر الصفات في هذا الباب ولما فرقتم بين البابين علمنا أن ذلك الفرق ليس إلا في أن كثرة الإضافات كيف كانت لا توجب كثرة الذات . فظاهر بين من هذه الوجوه أنه لا يلزم من تغاير المفهومين على ما ذكره وقوع الكثرة في العلة المأخوذة في ذنك المجموعين .

وأما الحجة الثانية فهي سخيفة جداً لأننا إذا قلنا إن كذا صدر عنه (أ) فنقيضه أنه لم يصدر عنه (أ) لا أنه صدر عنه ما ليس (أ) فإن نقيض قولنا واجب أن يكون ليس أنه واجب أن لا يكون كيف وهما قد يكذبان بل نقيضه أنه ليس بواجب أن يكون وكذلك ممكن أن يكون ليس نقيضه أنه ممكن أن لا يكون فإنهما يصدقان معاً بل أنه ليس يمكن أن يكون. فكذلك ها هنا نقيض أنه صدر عنه (أ) ليس هو أنه صدر عنه ما ليس (أ) بل أنه لم يصدر عنه (أ) ومما يقرر ذلك هو أن الجسم إذا قبل الحركة وقبل السواد والسواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك فكذلك فيما قالوه .

والشيخ قد نص على هذا في الفصل الأول من سابعة قاطيغور ياس «الشفاء» . وهو الفصل الذي يذكر فيه أقسام المتقابلات فقال وليس قولنا إن في الخمر^(١) رائحة وليس فيه رائحة هو قولنا فيه رائحة وفيه ما ليس برائحة فإن في الأول القولين لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان وأيضاً فلأن النفس إذا أدركت وتحركت والحركة غير الإدراك فقد فعلت الإدراك وما ليس بإدراك ولا

(١) في نسخة: الجسم .

يلزم التناقض ومثل هذا الكلام في السقوط أظهر من أن يخفى على ضعفاء العقول فلا أدري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة والعجب ممن يُفني عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم إذا جاء إلى المطلوب الأشرف أعرض عن استعمال تلك الآلة حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان .

وأما الحجة الثالثة فهي ضعيفة جداً لأن الملائمة هي المماثلة فلو اعتبرنا المماثلة في العلة فلا يخلو إما أن تعتبر المماثلة بينهما من كل الوجوه أو من بعض الوجوه . والأول باطل لأنه لا يكون حينئذ أحدهما بالعلية أولى من الآخر ولأن ذلك يبطل الإثينية والثاني أيضاً باطل لأن واجب الوجود إذا كان مشابهاً لمعلوله من وجه دون وجه لزم وقوع الكثرة في ذاته .

فإن قيل إنما تلزم الكثرة إذا كان اختلافهما بمعنى ثبوتي وليس كذلك بل إنما يختلفان بأمر سلبي وهو أن يكون للمعلول وصف ليس للعلة ذلك الوصف فنقول ذلك الوصف الزائد إن كان معلول تلك العلة فقد صدر عنه ما يلائمه وأيضاً إذا كان هو صادراً عن العلة وصدر عنها ما يلائمها فقد صدر عن العلة الواحدة معلولان وإن لم يكن ذلك صادراً عنها كانت العلة مماثلة للمعلول مطلقاً وقد أبطلناه .

وأيضاً فلنفرض أن واجب الوجود مشابه لمعلوله من وجه دون وجه فنقول الوجه الذي لا يشابه المعلول هل له مدخل في العلية أم لا؟ فإن كان فقد صدر عن الشيء ما لا يلائمه وإن لم يكن فعلة المعلول هي الوجه الذي يشابهه مطلقاً وقد أبطلناه .

وأيضاً وإن سلمنا أنه لا بد من الملائمة لكننا إذا جوزنا للعلة معلولين مختلفين قلنا إن المعلولين مع اختلافهما قد تساويا من بعض الوجوه وتلك العلة تلائمهما من ذلك الوجه وعلى هذا التقدير لا يمتنع أن يكون الشيء الواحد ملائماً لشيئين مختلفين من وجه واحد .

وأما الحجة الرابعة فهي ركيكة جداً فإننا إذا عرضنا النار على جسم فسخته ، ثم عرضنا الماء عليه فبرده فإننا نحكم باختلاف الماء والنار في طبيعتهما لا باختلاف الآثار بل لتخلف الآثار . فإننا لما رأينا أن الماء لم

يسخن ولم يقارنه التسخن فعلمنا أن طبيعته مخالفة لطبيعة النار إذ لو كانت مساوية لها لامتنع تخلف الأثر عنها حتى إنا لو رأينا شيئاً واحداً ووجدناه مقارناً لأفعال كثيرة ووجدناها غير متخلفة عنه فحينئذ لا يمكننا أن نستدل باختلاف الآثار على اختلاف المؤثرات بل هو بعينه محل النزاع فظهر ضعف هذه الأدلة .

وإذا تكلمنا عليها فلنصرح بالحق الذي يجب أن لا نستحي منه وهو أنه لا مانع من أن تكون للعلة البسيطة الواحدة معلولات كثيرة لما ذكرنا من كون النقطة الأحادية الذات نهاية للخطوط الكثيرة والوحدة المعينة مبدأ للإثنيات الكثيرة وكون الباري تعالى مبدأ للعاقلية والمعقولية معاً. وأيضاً فأنواع العدد وأنواع الألوان غير متناهية وواجب الوجود يعقل كلها فإما أن يعقلها مترتبة وذلك باطل لوجوه ثلاثة :

أما أولاً : فلأنه يلزم منه حصول علل ومعلولات غير متناهية .
وأما ثانياً فلأننا نعلم بالضرورة أن العلم بلون معين لا يكون علة للعلم بلون آخر وكذلك العلم بالإثنين لا يوجب العلم بالثلاثة فإذا تلك الصور العقلية غير مترتبة وهي من لوازم ذات واجب الوجود والعقول المفارقة فيكون للشيء الواحد لوازم كثيرة غير مترتبة .

وأما ثالثاً فلأن العلم المتعلق بالإضافة لا بد وأن يكون متعلقاً بكل المضافين ثم ليس تعلقه بأحد المضافين سبباً لتعلقه بالمضاف الآخر فإذا يكون تعلق العلم بهما دفعة واحدة من غير ترتيب ولو تأملت أصول الحكمة وجدت كثيراً من هذه الأمثلة ومع ذلك فالاعتماد على ما سيأتي من أنه لا يمكن استناد الممكنات إلى الله تعالى إلا بعد الاعتراف بصحة انتساب الأشياء الكثيرة إلى الشيء الواحد فهذا ما عندي في هذا الباب .

الفصل الثاني في أن المعلول الواحد هل يستند إلى علل كثيرة أم لا؟

فنقول أما المعلول الواحد الشخصي فمن المستحيل استناده إلى علل كثيرة لأن كل واحدة منها إن كانت مستقلة بالتأثير كان المعلول معها واجب

الوجود والواجب يستحيل تعلقه بالغير فهو مع كل واحدة منها ممتنع الحاجة إلى الأخرى. فهو إذاً ممتنع الحاجة إليها وواجب الحاجة إليها هذا خلف. وإن لم يكن للواحدة منها استقلال كان المؤثر هو المجموع فتكون العلة واحدة والكثرة واقعة في أجزاء العلة لا في العلة^(١).

وأما الواحد النوعي فالصحيح جواز استناده إلى علل كثيرة وكيف لا أقول كذلك وطبائع الأجناس لوازم خارجية للفصول وهي معلولاتها فإن الجنس إنما يتقوم في الوجود بسبب اقتران الفصل به وأيضاً فإن المختلفات قد تتشارك في لازم واحد وكيف لا والاختلاف حكم مشترك بين المختلفات فهو لازم لها واللوازم معلولات.

وأما ما يقال من أن العلل المختلفة لا بد من اشتراكها في وصف عام يكون ذلك جهة استناد ذلك المعلول إليها مثل أن الأجسام المتحركة طبعاً إلى الأسفل وإن اختلفت في طبائعها ولكنها متشاركة في الثقل الذي هو جهة استناد ذلك الهوى إليها فهو كلام باطل ومما يوضحه أن تلك الجهة المشتركة لازمة لتلك الماهيات المختلفة لا لأجل اشتراكها في وصف آخر وإلا لزم التسلسل وذلك هو غير المطلوب.

فإن قيل المعلول إما أن يحتاج إلى العلة المعينة لماهيته أو لا يحتاج فإن لم يحتج كان غنياً^(٢) عنها لذاته والغني في ذاته غني عن الغير فاستحال أن يعرض له ما يحوجه إلى ذلك الغير فإذا ذلك المعلول غني مطلقاً عن تلك العلة هذا خلف وإن كان محتاجاً إلى تلك العلة لذاته استحال استناده إلى غيرها.

فنعول المعلول يحتاج إلى علة ما ثم إن استناده إلى تلك العلة بعينها ليس لأمر عائد إلى المعلول بل لأن ذات تلك العلة لما هي هي مقتضية لذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانبها، فزال الشك.

(١) في نسخة: العلة.

(٢) في الأصل: غنياً. ولا يصح.

الفصل الثالث في إبطال الدَّور^(١) في العلل

الدَّور هو أن يحتاج الأول إلى الثاني والثاني إلى الأول إما بواسطة أو بغير واسطة وهو باطل لأنه لا يخلو إما أن تكون علة وجود كل واحد منهما هي وجود الأخرى أو علة وجود الأولى هي وجود الثانية وعلة وجود الثانية ليس هي وجود الأولى بل جهة أخرى بينهما والأول باطل لأنه يلزم أن يكون وجود كل واحدة منهما متقدماً على وجود صاحبتها. ثم إذا كانت الأولى متأخرة عن الثانية والثانية تتأخر عن الأولى إما بواسطة أو بغير واسطة كانت الأولى متأخرة عن المتأخر عن نفسها والمتأخر عن المتأخر متأخر. فإذاً الأولى متأخرة عن نفسها أي محتاجة إلى نفسها لكن التأخر والحاجة أمران إضافيان إنما يعقل تحققهما بين أمرين. فأما الأمر الواحد بالاعتبار الواحد فيمتنع أن يكون متأخراً عن نفسه وأما إن كان وجود أحدهما متوقفاً على وجود الآخر ووجود الآخر غير متوقف على وجود الأول فذلك الآخر يكون موجوداً سواء وجد ذلك الأول أو لم يوجد فيكون في وجوده غنياً عنه فلا تكون إليها حاجة في وجوده أصلاً فبطل الدَّور على كل حال.

الفصل الرابع في إبطال التسلسل في العلل^(٢) وعليه ثلاثة براهين

الأول إننا سنبين بعد ذلك أن العلة المؤثرة في وجود الشيء لا بد وأن تكون موجودة حال وجود الشيء فلو امتدت الأسباب والمسببات إلى غير النهاية كانت بأسرها حاصلة دفعة واحدة وموجودة معاً فكل تلك الممكنات

(١) أنظر: التعريفات للجرجاني ص ١٤٠، الكليات لأبي البقاء ٢/٣٣٤ - ٣٣٦، المبين للآمدي (ص ٣٣٢ من المصطلح الفلسفي...)، المعجم الفلسفي - صليباً ١/٥٦٦ - ٥٦٧، الموسوعة الفلسفية العربية ص ٤٢٥.

وانظر في بطلان الدور: المطالب العالية للرازي نفسه - وقد طبعته مؤخراً دار الكتاب العربي - بتحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا. الجزء الأول ص ١٣٦ - ١٤٠، والمواقف للإيجي ص ٨٩.

(٢) أنظر في التسلسل وبطلانه «المطالب العالية» للرازي ١/١٤١ - ١٥٧ والمواقف ص ٨٩ - ٩٠، والتعريفات للجرجاني ص ٨٠، والكليات لأبي البقاء ٢/٧٠.

ومجموعها إما أن يكون ممكناً أو واجباً ومحال أن يكون واجباً لأن حصول ذلك المجموع متوقف على حصول الأجزاء التي كل واحد منها ممكن والمحتاج إلى الممكن والمتوقف عليه أولى بالإمكان فإذا ذلك المجموع مُمكن لا من حيث أن حكم الجملة حكم الأحاد بل من حيث أن الجملة متوقفة على تلك الأحاد الممكنة، والمتوقف على المُمكن مُمكن وإذا كانت الجملة ممكنة فلها سبب وذلك السبب إما أن يكون نفس ذلك المجموع أو شيئاً داخلاً فيه أو شيئاً خارجاً عنه والأول باطل لأن الشيء لا يكون علة لنفسه باعتبار واحد وأما إن كان داخلاً فيه فلا يخلو إما أن يكون واحداً معيناً أو غير معين ومحال أن لا يكون معيناً فإن الواحد من آحاد الجملة لا يكفي في حصول الجملة وأما الواحد المعين فهو أيضاً باطل لأن علة الجملة لا بد وأن تكون علة لآحاد الجملة وإلا أمكن أن تحصل الجملة عند حصول علتها مع عَدَم حصول آحادها وذلك محال وإذا كانت علة الجملة علة لآحادها فلو كانت علة الجملة واحدة من آحادها لزم المحال من ثلاثة أوجه .

أما أولاً فلأنه يكون ذلك الواحد علة لنفسه وهو محال .

وأما ثانياً فلأن ذلك الواحد إما أن تكون له علة أو لا تكون له علة فإن لم تكن له علة فقد انقطعت الحاجة عنده فهو واجب لذاته^(١) وإن كانت له علة فيما أن يكون هو علة لعلته وهو الدَّور أو لا يكون فلا يكون علة للجملة لما ثبت أن علة الجملة علة لآحاد الجملة .

وأما ثالثاً فلأنه لا واحد من الجملة الغير المتناهية إلا وعلته أقدم منه فإذا لا واحد في الجملة الغير المتناهية هو العلة المطلقة لتلك الجملة فظهر أن علة الجملة يجب أن تكون خارجة عنها .

فنقول تلك العلة الخارجية إما أن تكون ممكنة أو لا تكون والأول باطل لأن ما كان من قبيل الممكنات فقد صار مندرجاً تحت تلك الجملة فلو كان المقتضى للجملة ممكناً لكانت الجملة معلولة لشيء من آحادها وذلك محال، فإذا علة الممكنات يجب أن تكون خارجة عن كل الممكنات، فهي إذاً واجبة

(١) في نسخة: فهو واجب الوجود .

لذاتها ولأن كل ما ينتهي إلى طرف ينقطع عنده فهو متناه، فإذا الأسباب والمسببات متناهية والكل مُنتهٍ إلى واجب الوجود.

وحاصل الشكوك المذكورة على هذا البرهان ما أقوله وذلك أربعة .

الأول أنكم قلتم لو تسلسلت العلل لكانت تلك الجملة ممكنة الوجود فجعلتم لها كلاً وجملة ومجموعاً وذلك كله من صفات المتناهي فإن ما لا نهاية له لا يكون له كل ومجموع فكأنكم صادرتم على المطلوب الأول .

الثاني إذا جُوزتم حركات غير متناهية فلم لا تُجوزون عللاً غير متناهية؟ .

الثالث إذا جُوزتم أن يكون لكل واحد من النفوس البشرية أول ولا يكون لمجموعها أول فلم لا تجوزون أن تكون كل واحدة من العلل مستنداً إلى الغير فلا يكون للجملة استناد إلى الغير؟ .

الرابع أن الحوادث المحسوسة إما أن تستدعي أسباباً أولاً تستدعي فإن لم تستدع أسباباً فالممكن غني عن السبب وإن استدعت فسببها إما أن يكون قديماً أو حادثاً فإن كان حادثاً فإما أن يكون مقارناً لتلك الحوادث أو سابقاً عليها فإن كان مقارناً لها فالكلام فيها كالكلام في الأول فيفضي إلى التسلسل وهو يبطل مقصودكم . وإن كان سابقاً عليها لزم أن تكون العلة سابقة على المعلول في الزمان وذلك محال . وعلى أنه لو جاز ذلك فليستند كل ممكن إلى ممكن آخر سابق عليه حتى يتسلسل والتسلسل على هذا الوجه جائز فإنه لا استحالة في أن يكون قَبْل كل حادث حادث لا إلى نهاية وذلك يبطل القول باحتياج الممكنات إلى سبب واجب الوجود .

فلئن زعم بعض أصحاب المذاهب أن هذا الكلام إنما يتوجه على من جوز حدوث حوادث لا أول لها وأنا لا أجوز ذلك بل أنكره قيل له إمكان حدوث الحوادث في هذا اليوم مسبق بالإمكان في أمس ولا يختلف الغرض ها هنا بين أن يكون الإمكان أمراً وجودياً أو عدمياً فنقول لا يخلو إما أن يكون هذا الإمكان ممتداً لا إلى بداية أو إلى بداية فإن كان لا إلى بداية فقد جاز حدوث حوادث لا أول لها فيبطل امتناعه من ذلك الوجه وإن كان لها بداية

فإذاً قبل تلك البداية كان الامتناع الذاتي حاصلًا ثم انقلب إلى الإمكان فذلك الإمكان المتجدد إن لم يستدع سبباً، فالمتجدد غني عن السبب فبطل مقصودكم . وإن كان له سبب وكل ما له سبب فهو في ذاته ممكن وإمكانه سابق على تأثير المؤثر فيه وتأثير المؤثر في إعطاء الإمكان مسبق بالإمكان فقبل أول وقت الإمكان إمكان فلا يكون للإمكان بداية وقد فرض كذلك هذا خلف فثبت أنه لا يمكن الامتناع من إثبات أمور لا بداية لها .

وأما إن قيل بأن أسباب هذه الحوادث شيء قديم فذلك القديم لا يخلو إما أن يتوقف فيضان هذه الحوادث عنه على شرط أو لا يتوقف فإن لم يتوقف لزم من قدمه ودوامه دوام هذه الحوادث وإلا فقد وقع الممكن المتجدد لا عن سبب هذا خلف . فإذا يلزم أن لا يكون الحادث حادثاً هذا خلف . وأما أن يتوقف على شرط فذلك الشرط لا يخلو إما أن يكون قديماً أولاً يكون فإن كان قديماً لزم من قدم الشرط وقدم العلة قدم المعلول فيعود المحال المذكور وإن كان حادثاً فلا يخلو إما أن يكون موجوداً مع وجود المعلول الحادث أو يكون سابقاً عليه ، فإن كان مقارناً لحدوث المعلول كان الكلام في حدوثه كالقلام في الأول فيُفْضَى إلى احتياج كل حادث إلى حادث آخر مقارن له ، ويلزم منه علل ومعلولات لا نهاية لها . فإن كانت تلك الشرائط سابقة على المشروطات فالعلة المؤثرة ما كانت مؤثرة في تلك المشروطات عند وجود تلك الشرائط ثم صارت مؤثرة فيها عند عدم تلك الشرائط فتلك المؤثرية حكم متجدد فيما أن يكون لها سبب أو لا يكون . فإن لم يكن لها سبب كان الممكن المتجدد غنياً عن السبب وهو يبطل المقصود وإن كان لها سبب فيما أن يكون هو ذاته أو غيره والأول يوجب دوام ثبوت تلك المؤثرية لدوام الذات ويلزم من دوام تلك المؤثرية دوام الأثر فيكون الحادث قديماً هذا خلف . وإن كان زائداً على ذاته فيما أن يكون مقارناً لتجدد تلك المؤثرية أو سابقاً عليها فإن كان مقارناً فيما أن يكون وجودياً أو عديمياً فإن كان وجودياً فيما أن يكون هو ذلك الأثر الحاصل عنه أو عن غيره والأول باطل لاستحالة الدور والثاني أيضاً باطل لأن الكلام في حدوث ذلك الحادث كالقلام في الأول وذلك يوجب عللاً ومعلولات لا نهاية لها وإن كان عديمياً فقد استند الممكن

الوجودي إلى أمر عدمي وإذا جاز ذلك فليُجز أيضاً في كل الممكنات ويلزم منه نفي حاجتها إلى الواجب. وأما إن كان السبب في حصول تلك المؤثرية أمراً سابقاً عليها فإذا جاز استناد الأمر المتجدد إلى السبب السابق جاز ذلك في كل الممكنات ويلزم منه تجويز استناد كل حادث إلى آخر سابق عليه ويلزم منه نفي حاجتها إلى الواجب

فالجواب عن الأول أن نقول إن مدار هذا البرهان على أن العلة المؤثرة يجب مقارنتها للمعلول فلو تسلسلت العلل كانت حاصلة بأسرها دفعة واحدة ونحن نسمي ذلك الحاصل بأسره كُلاً ومجموعاً وجُملةً. ولا شك أنه يمكن الحكم عليه بالإمكان والاحتياج إلى السبب فبعد ذلك النزاع في إطلاق لفظ الكل والمجموع والجملة عليه نزاع في مجرد عبارة لا تمنع من المقصود. وكيف لا نقول ذلك ونحن إذا قلنا إنها غير متناهية فالمحكوم عليه باللانهاية ليس هو آحاد تلك الجملة فإن كل واحد منها شيء واحد لا أشياء غير متناهية بل المحكوم عليه باللانهاية هو الكل من حيث أنه كل فلولا أن الكلية ها هنا معقولة متصورة لاستحال أن يعقل حمل اللانهاية عليها.

وعلى هذا التحقيق يخرج الجواب عن الشك الثاني فإن الموجود من الحوادث الماضية أبداً شيء واحد لا غير وإذا لم يكن لمجموعها وجود استحال الحكم عليه بأنه كل وجملة لما ثبت من أن ما لا يكون ثابتاً استحال حمل المحمولات الثبوتية عليه. وتمام تقرير ذلك قد مضى في باب اللانهاية. وأيضاً فلأنا برهنا على أن كل جملة كل واحد منها ممكن فهي أيضاً ممكنة فعليهم أن يثبتوا أيضاً أن كل جملة إذا كان لكل واحد منها بداية كان للجملة أيضاً بداية ولا يمكنهم ذلك كيف والإمكان الثابت في كل يوم له بداية وليس لكل الإمكانيات بداية.

وأما الشك الثالث فحلُّه أنا ما ادعينا أن حكم الجملة مُساوٍ لحكم الآحاد في كل المواضع بل قد يكون وقد لا يكون والأمر فيه موقوف على الدليل كيف وكل واحد من الجملة ليس هو الجملة والجملة موصوفة بأنها جملة وكل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة إلى غير ذلك من الصور

التي يكثر تعدادها. وأما نحن فقد أقمنا البرهان على أن الجملة متى كان كل واحد من آحادها ممكناً كانت هي أيضاً ممكنة لأجل أن الجملة يمتنع حصولها إلا عند حصول تلك الآحاد وإلا لكانت الجملة غُيِّبَةً عن الآحاد فحينئذ أمكن حصولها عند عدم تلك الآحاد فلا تكون الجملة جملة لتلك الآحاد فلا تكون الجملة جملة هذا خلف. وإذا كانت الجملة متوقفة على الآحاد فهي ممكنة إذ لا معنى للممكن إلا ما لا يحصل ثبوته ولا - لاثبوته إلا عند اعتبار حال الغير فعرفنا بهذه الطريقة أن تلك الجملة تكون ممكنة فإن أنتم قدرتم على أن تقيموا برهاناً على أن كل ما كان واحداً منه له أول يجب أن يكون لكاه أول فحينئذ تصح المعارضة وكنتم قد فعلتم ما يبطل أصل كلامنا وأما قبل أن تفعلوا ذلك وهيهات لم يكن نقضكم بمتوجه ولا اعتراضكم بمقبول

وأما الشك الرابع وهو أصعب الشكوك فالجواب عنه أن نقول هذه الحوادث مستندة عند الحكماء إلى علة قديمة وتوقف فيضانها عن تلك العلة القديمة على حدوث أمور يكون كل متقدم منها مقرباً لتلك العلة المؤثرة إلى المتأخر وذلك ينتظم بالحركة السَّرمدية كما سيأتي في باب الحركة. وأما قولكم حدوث علية تلك العلة القديمة يستدعي سبباً حادثاً. فنقول قد بينا فيما مضى أن المؤثرية ليست من الأمور الوجودية في الأعيان فلا تستدعي علة وجودية وقد ذكرنا في فصل مقولة «أن يفعل» وأن يُفعل أنه يلزم من القول بكونهما وصفين وجوديين نفي واجب الوجود وذلك قد ظهر في هذا الموضع لأنه ليس لهذا الشك مدفع إلا القول بأن المؤثرية ليست وصفاً ثبوتياً فلو لم نقل بذلك لم نقدر على حل الشك ويلزم منه الباطل المذكور

وإذا ثبت ذلك فنقول العلة عند حصول الحادث المتقدم إنما كان لا يفيض عنها الحادث المتأخر لأن الحادث المتقدم كان مانعاً من فيضان الحادث المتأخر فلما زال الحادث المتقدم فاض عن العلة وجود الحادث المتأخر من غير أن يعرض في ذات العلة تغير حال أصلاً. فهذا ما نقوله في

هذا الموضوع وبعد تحت ذلك أبحاث عميقة نسأل الله تعالى التوفيق لبلوغ الغاية فيها.

البرهان الثاني على إبطال التسلسل أنا إذا فرضنا شيئاً له علة ولعلته علة أخرى فقد حصل لنا ثلاثة أشياء: الأول المعلول الآخر وخاصيته أنه معلول وليس بعلة. والثاني المتوسط وخاصيته أنه علة لما تحته معلول لما فوقه. والثالث الطرف الأخير وخاصيته أنه علة لما تحته وليس معلولاً لشيء آخر فوقه. فلو قدرنا ذهاب العلل والمعلولات إلى غير النهاية كان كلها في حكم المرتبة الثانية وهو خاصية الوسط المحمول أعني أن يكون علة لما تحته معلولاً لما فوقه فأما أن يستند الكل إلى شيء ليس له حكم الوسط فذلك الشيء علة لكل وليس معلولاً لغيره وهو المطلوب وإن لم تكن كذلك لم تكن المرتبة الثانية التي هي الوساطة محتاجة إلى المرتبة الثالثة التي هي الطرف. وعلى هذا لا يجب استناد الثاني إلى شيء ثالث ويكون الثاني غنياً بذاته عن غيره فيكون الثاني واجب الوجود. فظهر أنه لا بد من إثبات واجب الوجود على كل حال

البرهان الثالث أن علل العلة العاشرة للشيء أقل من علل ذلك الشيء بتلك العاشرة فإذا أخذنا الشيء مع علله الغير المتناهية جملة وأخذنا العلة العاشرة من علله مع عللها جملة أخرى على حدة وطبقنا بين النهايتين فلا يخلو إما أن يوجد في الجملة الناقصة من الأحاد مثل ما في الجملة الزائدة بمثل تلك النسبة وإما أن لا يوجد والأول باطل لأنه يوجب أن تكون الجملة المأخوذة مع غيرها كهي لا مع غيرها وذلك محال. والثاني يوجب تناهي أعدادها وهو المطلوب. وأما الفرق بين ذلك وبين الحركات الفلكية والنفوس المفارقة فقد عرفته في باب تناهي الأجسام.

الفصل الخامس في وجوب حصول العلة عند حصول المعلول

المعلول لهما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم فلما ترجح أحد طرفيه على الآخر احتاج إلى المرجح ولا بد وأن يكون ذلك المرجح حاصلًا حال

حصول ذلك الترجيح وإلا لكان الترجيح غنياً عنه ثم المرجح لما امتنع أن يكون عذماً وجب أن يكون ثبوتياً فإذا لا بد من حصول المرجح حال حصول الترجيح وذلك هو المطلوب..

الفصل السادس في وجوب حصول المعلول عند حصول العلة

قيل كون الباري تعالى مؤثراً في وجود غيره إما أن يكون لذاته المخصوصة أو لأمرٍ لازم لها أو لأمرٍ غير لازم لها فإن كان كونه مؤثراً لذاته المخصوصة أو لوازمها وجب أن يكون دائماً مؤثراً لأن ما به يكون المؤثر مؤثراً متى تحقق فصدور الأثر عنه إما أن يكون ممكناً أو واجباً فإن كان ممكناً استدعى سبباً لأن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح فحينئذ لا يصير المؤثر مؤثراً إلا مع ذلك المرجح وقد فرضنا أن مؤثرته غير متوقفة على شيء آخر هذا خلف. ثم إن الكلام في صدور الأثر عن المؤثر بعد انضمام ذلك المرجح إليه باق فإن كان أيضاً بالإمكان لزم افتقاره إلى مرجح آخر ويتسلسل فثبت أنه متى وجد المؤثر مستجمعاً لجميع الأمور التي باعتبارها كان مؤثراً وجب دوام تلك الآثار عنه بدوامه وأما إن كانت فاعليته لا لذاته المخصوصة ولا لشيء من لوازم ذاته كانت لأمرٍ منفصل. وذلك الأمر المنفصل إن كان حادثاً فالكلام فيه كالكلام في الأول ولا يتسلسل بل لا بد وأن ينتهي إلى واجب الوجود فيعود الكلام إلى أنه يلزم لدوامه دوام العلة وذلك لا يختلف بأن تسمي ذلك الحادث وقتاً أو مصلحة أو داعياً أو إرادة أو أي شيء تريد.

فإن قيل الباري تعالى فاعل مختار^(١) ويجوز أن يكون مختاراً باختيار قديم لأحداث شيء معين في وقت معين دون سائر الأوقات فنقول لهم وهل كان يمكنه أن يختار العالم في غير ذلك الوقت أو ما كان يمكنه؟ فإن لم يمكنه ذلك فهو موجب لا مختار. وأيضاً فإن اختيار إيقاع ذلك الفعل يبطل عند

(١) تعرض الغزالي لهذه المسألة في «تهافت الفلاسفة» (ص ٨٩ من نسخة بروج و ١٠٠ من نسخة دنيا).

وقوعه فذلك الاختيار لا يكون واجباً لذاته ولا يكون أيضاً من لوازم ذاته فلا بد وأن يكون وجوبه لعلّة أخرى غير ذاته وذلك محال لأن ما عدّا ذاته يستند إلى اختياره فلا يجوز أن يكون اختياره مستنداً إلى ما عدّا ذاته وإن كان يمكنه أن يختار إيقاع العالم في غير الوقت الذي اختار إيقاعه فيه لم يترجح أحد الاختيارين على الآخر إلا لمرجّح وذلك المرجّح إن كان اختياراً آخر تسلسل الاختيارات أو تنتهي إلى ذاته وذلك عود إلى ما قلناه وعند ذلك تحزّب الناس فرقاً وذكروا من الأجوبة طُرُقاً.

فمنهم من قال يجوز أن يختار المختار أحد الأمرين دون الثاني لا لأمر مرّجح كما أن الهارب من السبع إذا عنّ له طريقان متساويان من جميع الوجوه فإنه يسلك أحدهما دون الآخر لا المرجح .

ومنهم من قال كَوْن الإرادة صفة مرّجحة صفة نفسية لها والصفة النفسية لا تعلّل كما لا يعلل كون العلم علماً والقدرة قدرة .

ومنهم من قال إن الله تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم أي المعلومات ستقع وأيها لا تقع وما علم منه أنه سيقع يكون واجب الوقوع لأنه لو لم يقع لانقلب علمه جهلاً وإذا كان هو متعيناً^(١) للوقوع وغيره ممتنع الوقوع لا جرّم يريد ما يعلم أنه يقع ولا يريد غيره لأن إرادة المحال مُحال .

ومنهم من قال إن أفعال الله تعالى غير خالية عن المصالح وإن كُنّا لا نعلم تلك المصالح فتخصيص الباري تعالى بإيجاد العالم بوقت معيّن لأجل أنه تعالى عالم بأن حصول العالم في ذلك الوقت يتضمّن مصلحة ولو وقع العالم في غير ذلك الوقت لما حصلت تلك المصلحة .

ومنهم من قال عدم صدور الفعل عنه في الأزل^(٢) ليس لأمر يرجع إلى الفاعل بل لأمر يرجع إلى الفعل من حيث أن الفعل ماله أول والأزل ما لا أول

(١) في الأصل «متعيناً» ولا يصح .

(٢) في نسخة: في الأزل .

له والجمع بين الأولية وعدم الأولية متناقض فلهذا المعنى لم يوجد .

ثم إنهم عارضوا هذا الكلام من خمسة أوجه :

الأول أن الفلك جسم متشابه الأجزاء ثم تعينت فيه نقطتان للقطبية مع أنه كان جائزاً في العقل أن يكون القطبان غيرهما وكذلك تعينت فيه دائرة لأن تكون منطقة دون سائر الدوائر وتعيّن خط لأن يكون محوراً دون سائر الخطوط .

الثاني أن لكل فلك حركة مخصوصة إلى جهة معينة ويجوز في العقل وقوع تلك الحركة في غير تلك الجهة . وكذلك لكل حركة حد معين من السرعة والبطء مع أنه كان يجوز في العقل أن يكون أسرع منها أو أبطأ لا لعلّة .

الثالث أن اختصاص العالم بمقدار معين دون ما هو أعظم منه أو أصغر مع أن حكم العقل بالبداهة على كلها بالجواز ببعض تلك الجهة .

الرابع جرم الفلك متشابه الأجزاء وكل كوكب اختص بموضع معين من الفلك فالعقل يجوز حصوله في مكان الكوكب الآخر فإن مكان الكوكب الآخر مساوٍ له وإلا لكان الفلك غير متشابه الأجزاء فاخصاه بذلك الموضع من الجائزات ولا علة له .

الخامس هب أن العالم قديم الذات إلا أنه ليس قديم الصفات فإن التبدلات والتغيرات ظاهرة وذلك لأجل حدوث صفات وزوال صفات أخرى فبأيّ طريق أسندتم هذه الحوادث إلى الباري؟ فنحن نسند أصل العالم إلى الله تعالى مع أنه يكون محدثاً فلم يبق قديماً وهذا خلاف المفروض هذا مجموع ما حصلناه مما يمكن أن يذكر من جانب المعترضين .

وأجابت الفلاسفة فقالوا أما قوله : لم لا يجوز ترجيح أحد الاختيارين على الآخر إلا لمرجّح؟ فجوابه من وجهين : الأول أن الطريق إلى إثبات واجب الوجود هو أن الجائز لا يستغني عن المؤثر فلو أبطلنا هذه القاعدة لم يمكننا إثبات الصالح . الثاني ما سبق من بيان احتياج الممكن إلى السبب، مع أنه

معلوم بالبدهاة ومن أنكره فقد فارق مقتضى عقله لساناً ويعود إليه ضميراً
وأما ما أورده من الصور فما لم يوجد ثم مرجح امتنع حصول الترجيح وذلك
مما يجده العاقل من نفسه فإنه عند تساوي الجهات يقف في موضعه ولا
يتحرك ما لم يظهر مرجح .

وأما قوله ثانياً كون الإرادة مرجحة صفة نفسية فنقول كون الإرادة
مقتضية للترجيح هب أنه أمر ذاتي وأما هذا الترجيح فلا فإن قالوا لو كانت
المرجحة المعينة مقتضية لعله لكان مطلق المرجحة مقتضياً لعله فنقول لا
لأن المرجحة المطلقة لا توجد وإنما الموجود مرجحة خاصة وهي واقعة على
نعت الجواز فتستدعي سبباً كما أن الممكنات دائماً مستدعية مؤثراً لا من
حيث أنها ممكنة بل من حيث أنها لا تخلو عن أحد طرفي الوجود والعدم
اللذين هما متعلقا الإمكان .

وأما قوله ثالثاً إنه تعالى يريد ما يعلم أنه سيقع فنقول علمه تعالى
بوقوعه في وقت كذا يتبع لكون ذلك الشيء مُتَعَيَّن الوقوع في ذلك الوقت
المعين وتعيّن وقوعه في ذلك الوقت يتبع بقصده إلى إيقاعه في ذلك الوقت
فلو كان قصده إلى إيقاعه في ذلك الوقت تبعاً لعلمه بحصوله في ذلك الوقت
لزم الدور .

وأما قوله رابعاً إنما خصّصه بذلك الوقت رعاية لمصالح العباد فنقول
المصلحة المترتبة على حصوله في ذلك الوقت إما أن تكون من لوازم ذلك
الفعل فحينئذ يترتب عليه متى وجد وما يكون كذلك لا يكون مرجحاً بوقت
دون وقت وإما أن لا تكون من لوازم وجود ذلك الفعل فحينئذ تترتب تلك
المصلحة على حصوله في ذلك الوقت دون سائر الأوقات من قبيل الجائزات
فنقل الكلام إلى أنه لماذا ترتب حصول المصلحة في ذلك الوقت ولم يترتب
في وقت آخر اللهم إلا أن يكون ذلك المؤثر وذلك الوقت أمراً وجودياً
والأوقات المترتبة لا بداية لها وهي ممكنة الوجود وصادرة عن الباري تعالى
فمؤثرية الباري تعالى تكون دائمة وهو المطلوب وأيضاً فكيف يقنع العقل بأن
نقول الفاعل لو زاد في مقدار هذا العالم ذرة لا يحس بأضعاف أضعافها

لبطلت مصالح العباد ولو قدم خلقه على الوقت المعين زماناً لا يحس بأضعافه
لبطلت مصالح المكلفين وأيضاً فإن أفعال الله تعالى لو كانت متوقفة على
رعاية المصالح لاستحال أن يكلف من علم منه أنه سيكفر لأن الإيمان منه
محال لأن وقوعه يؤدي إلى المُحال وهو انقلاب علمه جهلاً فذلك التكليف لا
يفيده إلا استحقاق العقوبة وذلك ينافي رعاية المصالح وأيضاً فستعرف أنه يمتنع
أن تكون فاعلية واجب الوجود تعالى لغرض.

وأما قوله خامساً إنما لم يحصل لامتناع وجود الفعل فجوابه من
وجهين: الأول: أنا سنبين أن الفعل لا يستدعي سبق عدم بالزمان. والثاني
أن كون العالم مُمكن الحدوث ليس له ابتداء إذ لا وقت يفرض لأن يكون
مبدأ الإمكان إلا وهو ممكن الحدوث قبله فإنه لا يصير أزلياً بأن يوجد قبله
بلحظة واحدة وإذا امتنع أن يكون لإمكانه مبدأ ثبت أنه دائماً ممكن
الحصول.

وأما قوله سادساً لِمَ تَعَيَّنَتِ النقطَةُ المعينة للقطبية دون سائر النقاط؟
فجوابه أن تلك النقطة إنما توجد بالفعل بواسطة الحركة فإنه لولا الحركة لما
كانت هناك نقطة أصلاً والحركة المعينة سبب لتعيين تلك النقطة للقطبية فإنه
يمتنع وقوع الحركة المخصوصة على الوجه المخصوص إلا ويكون القطب
تلك النقطة وإذا تعين القطبان لزم من تعيينهما تعين المحور وأما تعين المنطقة
فهو تابع للحركة أيضاً فإنه لولا الحركة لم تتعين دائرة لأن تكون منطقة.

وأما قوله سابعاً لماذا حصلت الحركة في جهة دون جهة؟ فجوابه أن
لهم في ذلك مذهبين: الأول أن اختيار الجهة المعينة واختيار السرعة والبطء
للعناية بالسافلات. الثاني أن اختلاف هذه الأشياء لاختلاف مبادئ الحركات
وهي العقول.

وأما قوله ثامناً لماذا اختص الكوكب المعين بذلك الموضع دون غيره؟
فنقول لو كان موضع الكوكب في الفلك متعيناً قبل حصول الكوكب فيه كان
هذا السؤال لازماً أما إذا كان تعين تلك الأحياء والمواضع بسبب اختصاصها

بها فإن ذلك الحيز ما صار ذلك الحيز إلا بحصول ذلك الكوكب فيه وإلا لكان مصمماً من غير تلك الحفرة والنقرة. ثم إن الكوكب بعد اختصاصه بذلك الموضع امتنع عليه التبدل والانتقال لامتناع الخرق على الفلك.

وأما قوله تاسعاً بأن هذه الحوادث كيف تستند إلى العلة القديمة؟ فنقول العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة أما المعدة فحائز تقدمها على المعلول إذ هي غير مؤثرة في الوجود بل هي تقرب العلة إلى المعلول وأما المؤثرة فإنها يجب أن تكون مقارنة للأثر موجودة معه ومثاله من الأفعال الطبيعية هو أن الثقل علة للهوي، ثم إن الثقل لا ينتهي بحركته إلى حد من حدود المسافة إلا ويصير ذلك الانتهاء سبباً لاستعداده لأن يتحرك منه إلى الحد الذي يليه فالحركة السابقة علة لحصول الاستعداد والمؤثر في وجود الحركة هو الثقل وهو موجود مع الأثر ومثاله من الأفعال الإرادية أن من أراد الحج فإن تلك الإرادة الكلية تكون سبباً لحدوث إرادات جزئية مترتبة تكون كل واحدة منها علة بالعرض للأخرى فإنها لا تنتهي بالحركة إلى حد من حدود المسافة إلا ويكون انتهاؤه إلى ذلك الحد سبباً لأن يحدث له قصد آخر جزئي إلى أن يتحرك منه إلى الحد الذي يليه والمؤثر في وجود تلك الحركة هو القصد الكلي وهو مقارن لجميع أجزاء الحركة وموجود معها.

وإذا عرفت ذلك فنقول إن لهذه الحوادث سبباً قديماً أزليّ الوجود وهو الواهب للصور والمفيض للوجود ولكن فيضانها عنه موقوف على صيرورة المادة مستعدة لقبول ذلك الفيض وصيرورة المادة مستعدة بعد أن لم تكن إنما تكون بواسطة الحركات والتغيرات حتى تكون كل سابق علة لاستعداد المادة لقبول اللاحق فإذا لا يمكن أن يحدث شيء من الأشياء إلا بواسطة حركة تقرب العلة إلى المعلول وتجعل المادة مستعدة لقبول ذلك التأثير وأي شيء يفرض لأن يكون أولاً للحوادث فلا بد وأن يكون قبله حركة وتغير ليكون سبباً لحدوث ذلك الاستعداد في ذلك الوقت فعلى هذا السبيل يمكن حدوث هذه الحوادث.

فإن قيل: تجدد مؤثرية المؤثر يستدعي علة أجبن عنه بأن المؤثرية حكم

إضافي لا وجود لها في الخارج فلا تستدعي علة .

ولنجعل هذا الموضوع مبدأ لبرهان آخر على دوام الفاعلية فنقول هذه الحوادث لا بد لها من أسباب ولا بد أن تكون أسبابها حادثة أو بمشاركة أمور حادثة فيما أن يكون حدوثها لحدوث عللها دفعة واحدة أو لحدوث قرب عللها منها والقسم الأول يوجب وجود علل ومعلولات غير متناهية وهو محال. فإذا حدثت لأجل قرب عللها عنها وذلك القرب لأجل أن السابق علة لصيرورة ذلك الحادث مستعد القبول الفيض عن واهب الصور فتلك الأمور المتعاقبة إما أن تكون آنية أو زمانية فإن كانت آنية لزم تتالي الآتات وقد بطل ذلك .

وأيضاً فلا يكون بينها اتصال بل هي متفصلة فلا يكون وجود شيء منها متعلقاً بوجود الآخر فلا يكون السابق منها واجب الانتهاء إلى اللاحق فلا تكون علة معدة له وقد فرض كذلك هذا خلف . فإذا بين تلك الحوادث اتصال . فإذا الآتات غير موجودة بالفعل بل يمكن فرضها في ذلك الشيء فرضاً بحيث متى فرض فيه أن كان مشتركاً بين جزئين فيكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل والذي هذا حاله هو الزمان والزمان متعلق الوجود بالحركة فثبت أن السبب القريب لحدوث الحوادث أمر مُنقَضٍ متصل غير مركب من أمور غير قابلة للقسمة وذلك أيضاً مبدأ من مبادئ نفي الجزء الذي لا يتجزأ فظهر منه أنه يمتنع حدوث حادث إلا وقبلة حادث آخر لا إلى نهاية . وأما أدلة المثبتين لفاعلية البارئ تعالى بداية زمانية فمن وجهين : الأول أن الفعل ما له أول والأزل ما لا أول له والجمع بينهما متناقض . والثاني أن الحركة التي لا بداية لها محال من وجوه سنحكيها في باب الزمان ونجيب عنها فلنشتغل الآن بحل الشبهة المتعلقة بالمأخذ الأول .

الفصل السابع في أنه لا يشترط في الفعل

تقدّم العدم عليه . وفيه عشرة براهين

الأول أن المحتاج إلى العدم السابق إما أن يكون هو وجود الفعل وإما أن يكون هو تأثير الفاعل فيه . ومحال أن يكون المفتقر إلى العدم السابق هو

ووجود الفعل لأن الفعل لو افتقر في وجوده إلى العدم لكان ذلك العدم مقارناً له والعدم المقارن مُنافٍ لذلك الوجود ومُحال أن يكون المفتقر إليه هو تأثير الفاعل لأن تأثير الفاعل يجب أن يكون مقارناً للأثر ووجود الأثر ينافي عدمه والمنافي لما يجب أن يكون مقارناً يجب أن يكون منافياً والمنافي لا يكون شرطاً فإذا لا الفعل في كونه موجوداً حاصلًا ولا الفاعل في كونه مؤثراً مفتقراً إلى العدم السابق.

فإن قيل هب أن الفعل لا يفتقر إلى العدم من حيث أنه ممكن الحصول ولكن لم لا يجوز أن يكون افتقاره إليه من حيث أنه فعل فإن الفعل هو الذي سبقه عدم ومن حيث هو كذلك لا يكون إلا مع تقدم العدم.

فنقول لا شك أن ممكن الوجود إذا نظر إليه من حيث هو مسبق بالعدم فإنه لا يعقل إلا كذلك ولكن إذا نظر إليه من حيث أنه مستند في وجوده وتحققه إلى المؤثر فهو من هذا الوجه غني عن العدم إذ لو اعتبر العدم لكان مقارناً والعدم المقارن ينفيه.

الثاني أن العلم إما أن يكون ممكن الوجود دائماً أو لا يكون. والثاني باطل لثلاثة أوجه: أما أولاً فلأنه لو لم يكن إمكانه ثابتاً دائماً وهو أيضاً غير واجب الوجود لزم أن يكون قد كان ممتنعاً لما هو هو والممتنع لما هو هو لا ينقلب ممكناً وإلا لارتفع^(١) الأمان عن القضايا العقلية. وأما ثانياً فلأن صيرورته ممكن الوجود إما أن يكون لما هو هو فيلزم أن يكون كذلك أبداً أو لأمر من خارج وذلك الأمر الخارج إما أن يكون دائم الهوية فيكون الإمكان دائماً أو غير دائم والكلام فيه كالكلام في الأول. وأما ثالثاً فلأن الامتناع الأزلي إن كان لما هو هو امتنع ارتفاعه لأن ما ثبت لماهية الشيء فالماهية تأتي عن ارتفاعه وإن كان ذلك الامتناع لا لنفس الماهية فهو لأمر منفصل وذلك المنفصل إن كان أزلياً فأما أن يكون واجب الثبوت فيلزم امتناع ارتفاعه وإن لم يكن واجب الثبوت فالكلام فيه كالكلام في الأول حتى ينتهي بالآخرة

(١) في نسخة: لارتفع الإيقان.

إلى واجب لذاته فيلزم امتناع ارتفاعه .

فإن قيل ذلك الامتناع بالأخرة يستند إلى ما هو واجب الوجود لذاته لكن تأثيره في ذلك الامتناع يتوقف على شرط فإذا زال ذلك الشرط زال ذلك التأثير .

فنقول ذلك الشرط إن كان واجباً لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الامتناع وإن لم يكن واجباً لذاته فالكلام فيه كالكلام في الأول ولا يتسلسل بل ينتهي إلى موجود واجب الوجود لذاته فثبت أنه لا يمكن دعوى امتناع حصول الممكنات في الأزل ولا يمكن أن يقال بأن المؤثر ما كان يمكن أن يؤثر فيه لأن امتناع هذه المؤثرية إما أن يكون لأن الجهة التي باعتبارها صح التأثير ممتنع الحصول أو لأنه وجد مانع . أما الأول فلا يخلو إما أن يكون امتناع حصوله لما هو هو فيجب امتناعه مطلقاً أو لأمر من خارج وذلك الخارج إن كان واجب الوجود لذاته فإما أن يتوقف تأثيره على شرط أو لا يتوقف فإن توقف فذلك الشرط إن كان واجباً لزم دوام ذلك الامتناع وإن لم يكن واجباً فالكلام فيه باق إلى أن ينقطع الاستناد إلى واجب الوجود وإن لم يتوقف على شرط لزم دوام الامتناع . وأما الثاني وهو المانع فلا يخلو إما أن يكون واجباً فيلزم تعذر ارتفاعه أو ممكناً فالكلام فيه ما تقدم فثبت أن استناد الممكنات إلى المؤثر لا يقتضي تقدم العدم عليها .

وعلى هذه الطريقة إشكال لأننا نقول الحادث إذا اعتبرناه من حيث كونه مسبوqاً بالعدم فهو مع هذا الشرط لا يمكن أن يقال بأن إمكانه متخصّص بوقت دون وقت لما ذكرتموه من الأدلة فإذا إمكانه ثابت دائماً . ثم لا يلزم من دوام إمكانه خروجه عن الحدوث لأننا لما أخذناه من حيث كونه مسبوqاً بالعدم كانت مسبوqيته بالعدم جزءاً ذاتياً له والجزء الذاتي لا يرتفع وإذا لم يلزم من دوام إمكان حدوث الحادث من حيث أنه حادث خروجه عن كونه حادثاً فقد بطلت هذه الحجة فهذا شك لا بُدَّ وإن يتفكر في حلّه .

الثالث أن الحوادث إذا وجدت واستمرت فهي في حالة استمرارها

وبقائها إما أن تكون محتاجة إلى المؤثر أو لا تكون فإن لم تكن محتاجة إلى المؤثر فإما أن تكون لأجل أنها خرجت عن الإمكان أو تكون مع أنها بقيت على الإمكان استغنت عن المؤثر ومحال أن يقال إنها خرجت عن الإمكان لثلاثة أوجه .

أما أولاً فلأن الممكن لذاته لا ينقلب واجباً لذاته والقضية أولية .

وأما ثانياً فلأن إمكان الممكنات إما أن يكون لذواتها أو لا يكون فإن كان إمكانها لذواتها ولوازم ذواتها فهي دائماً ممكنة الوجود وإن كان إمكانها لأمر منفصل فيكون ثبوت الإمكان لها ممكناً فيكون لإمكانها إمكان منفصل وإمكان إمكانها إمكان ثالث وذلك يُفْضِي إلى ما لا نهاية له .

وأما ثالثاً فلأنها إن لم تكن ممكنة في وقت فإذا صارت ممكنة فلا بد لإمكانها من علة وكل ما كان لعله فهو لذاته ممكن فالممكن ممكن لذاته ولا لذاته هذا خلف . فثبت أنها حال بقائها ممكنة فهي حال بقائها محتاجة إلى المؤثر لأن جهة الحاجة إنما هي الإمكان فلا يجوز أن لا يحوج ، لأنه إنما يحوج لما هو هو فإن لم يحوج لم يكن إحواجه إلى السبب لذاته وقد فرض كذلك هذا خلف .

فإن قيل لم لا يجوز أن يكون أحواجه باعتبار قيد زائد؟ فنقول لأن ذلك القيد الزائد إما أن يكون اعتباراً يتحقق فيه الوجوب أو الامتناع أولاً الوجوب ولا الامتناع فإن تحقق فيه الوجوب أو الامتناع لزم أن تكون جهة الحاجة هي الوجوب أو الامتناع هذا خلف ، وإن لم يتحقق ذلك فيه كانت جهة الحاجة هي الإمكان فإذا المحجوج هو الإمكان لا أمر زائد عليه وقد فرضنا أنه ليس كذلك هذا خلف .

فإن قيل الشيء إذا دخل في الوجود فقد صار أولى بالوجود . فنقول تلك الأولوية إما أن تكون من لوازم الوجود أو لا تكون من لوازمه والأول يوجب المحال لأنه إذا تحقق الوجود تحققت الأولوية وإذا تحققت الأولوية أغنت عن المؤثر وإذا لم يوجد المؤثر لم يتحقق الوجود فإذا وجوده يؤدي إلى

عَدَمه وذلك محال . وأما إن لم يكن من اللوازم بل من العوارض المتجددة كان ذلك محالاً لثلاثة أوجه .

أما أولاً وهو أنا إذا أسندنا الذات حال بقائها إلى سبب فيكون للباقي سبب وهو المطلوب .

وأما ثانياً فلأن تلك الأولوية محتاجة إلى وجود الشيء فيستحيل أن يكون وجود الشيء معللاً بها .

وأما ثالثاً فإن تلك الأولوية محتاجة إلى السبب والذات محتاجة إلى الأولوية فالذات محتاجة إلى سبب الأولوية بواسطة الأولوية فلا تكون الذات غنية عن السبب وهو المطلوب .

الرابع أن افتقار الأثر إلى المؤثر إما أن يكون لأنه موجود في الحال أو لأنه كان معدوماً أو لأنه سبقه عدم ومحال أن يكون العدم السابق هو المقتضى فإن العدم نفي محض فلا حاجة له إلى المؤثر أصلاً ومُحال أن يكون هو كونه مسبقاً بالعدم لأن كون الوجود مسبقاً بالعدم كيفية تعرض للموجود بعد حصوله على طريق الوجوب فإن حصول الوجود وإن كان على طريق الجواز إلا أن وقوعه على نعت المسبوقية بالعدم كيفية لازمة بعد وقوعه فإنه يستحيل أن يقع إلا كذلك ومن المعقول أن يكون الشيء جائز الوقوع ثم إنه بعد الوقوع يلزمه أمر ما فإن الأربعة مثلاً ممكنة الوجود إلا أنها متى وجدت لزمها الزوجية على طريق الوجوب فكذلك وجود الحادث ممكن لكنه بعد وقوعه يكون واجباً أن يكون مسبقاً بالعدم والواجب غني عن المؤثر فإذا المفترق هو الوجود المجرد أو الوجود عارضاً للماهية والأول باطل لأن الوجود يشترط أن لا يكون مع ماهية غير واجب ولهذا إذا أخذنا الممكنات بشرط الوجود صارت واجبة فأنا نقول الكتابة ممكنة للإنسان ثم نقول الكتابة واجبة للإنسان ما دام كاتباً فإنه حال كونه كاتباً ممتنع أن لا يكون كاتباً فعلمنا أن المفترق إلى المؤثر هو الوجود من حيث أنه عارض لماهية لا تكون تلك الماهية مقتضية له فإذا لا يعتبر في الإفتقار تقدّم العدم .

الخامس إما أن تتوقف جهة افتقار الممكنات إلى المؤثر أو جهة صحة تأثير المؤثرات فيها على الحدوث أو لا تتوقف والأول قد أبطلناه في باب القدم والحدوث فثبت أن الحدوث غير معتبر في جهة الافتقار.

السادس الممكن إذا لم يوجد فعدمه إمّا أن يكون لأمر أو لا لأمر ومحال أن يكون لا لأمر فإنه حينئذ يكون معدوماً لما هُوَ هُوَ وكل ماهويته كافية في عدمه فهو ممتنع الوجود فإذاً الممكن^(١) ممتنع الوجود هذا خلف فبقي أن يكون لأمر. ثم ذلك المؤثر لا يخلو إما أن يشترط في تأثيره فيه تجده أو لا يشترط ومحال أن يشترط ذلك فإن الكلام مفروض في العدم السابق على وجوده والعدم المتجدد هو العدم بعد الوجود فإذاً لا يشترط في استناد عدم الممكنات إلى ما يقتضي عدمها تجدها وإذا كان العدم الممكن مستنداً إلى مؤثر من غير شرط التجدد علمنا أن الحاجة والافتقار لا يتوقف على التجدد هو المطلوب.

السابع واجب الوجود لذاته يمتنع أن يكون أكثر من واحد. فإذاً صفات واجب الوجود وهي تلك الأمور الإضافية^(٢) والسلبية على آراء الحكماء والصفات والأحوال والأحكام على اختلاف آراء المتكلمين في ذلك ليس شيء منها واجب الثبوت لأعيانها بل هي لما هي هي ممكنة الثبوت في أنفسها واجبة الثبوت نظراً إلى ذات واجب الوجود^(٣). فثبت أن التأثير لا يتوقف على سبق العدم وتقدمه

فلئن قالوا إن تلك الصفات والأحكام ليست من قبيل الأفعال ونحن نقول بوجوب سبق العدم في الأفعال فنقول إن مثل هذه المسائل العظيمة لا يمكن التّعويل فيها على مجرد الألفاظ. فهبّ أن ما لا يتقدمه العدم لا يسمى فعلاً لكنه ثبت أن ما هو ممكن الثبوت لما هو هو يجوز استناده إلى مؤثر يكون

(١) في نسخة: الممكن العدم.

(٢) هكذا في الأصل ولعلها: الإضافية.

(٣) هذه الحجة داخلة في مباحث الإلهيات ودليل الوحدةانية.

دائم الثبوت مع الأثر وإذا كان ذلك معقولاً لم يمكن دعوى الامتناع فيه في بعض المواضع اللهم إلا أن يمنع صاحبه عن إطلاق لفظ الفعل وذلك مما لا يعود إلى فائدة عظيمة .

الثامن لآوازم الماهية معلولة لها وهي غير متأخرة عنها زماناً. بيانه أن كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين ليس إلا لأنه مثلث فإنه لو كان لأمر منفصل لصح أن يوجد المثلث لا على هذه الصفة. ثم إن اقتضاء الماهيات لهذه اللوازم ليس بعد تقدم زمان وجدت فيه عارية عن هذا الاقتضاء فإننا لا نفرض زماناً أصلاً إلا والمثلث يقتضي هذا الاقتضاء بل نزيد ونقول إن الأسباب مقارنة لمسبباتها مثل الإحراق يكون مقارناً للاحتراق والألم عقيب سوء المزاج أو تفرق الاتصال بل نذكر شيئاً مما لا ينازعون فيه ليكون أقرب إلى الغرض وهو كون العلم علة للعالمية والقدرة للقادرية عند من يقول به فكل ذلك توجد مقارنة لآثارها غير متقدمة عليها فعلمنا أن مقارنة الأثر والمؤثر في الزمان لا تبطل جهة الاستناد والحاجة .

التاسع وهو أن الشيء حال اعتبار وجوده من حيث هو موجود واجب الوجود فإن الشيء حال وجوده لا يمكن أن لا يكون موجوداً وكذلك حال عدمه من حيث أنه معدوم يكون واجب العدم لأنه حال العدم لا يمكن أن لا يكون معدوماً والحدوث عبارة عن ترتب هاتين الحالتين لو نظرنا إليهما وأخذنا الماهية من حيث أنها في حالة كذلك وفي حالة أخرى كذلك كانت الماهية في كلتي الحالتين على كلتي الصفتين واجبة والماهية من حيث هي واجبة غير مُفتقرة إلى مؤثر فإن الشيء من حيث هو واجب يمتنع استناده إلى المؤثر. فإذا الحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الحاجة فإذا ما لم تعتبر الماهية من حيث هي هي لم يرتفع الوجود أعني وجوب الوجود في زمان الوجود ووجوب العدم في زمان العدم وهو بهذا الاعتبار لا يحتاج إلى المؤثر فعلمنا أن الحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الاحتياج وإنما المحوج هو الإمكان^(١).

(١) قارن بالفصل الذي عقده ابن سينا في النجاة لإثبات: وأن علة الحاجة إلى الواجب هي =

العاشر جهة الاحتياج لا بُدُّ وأن تبقى مع المؤثر كما كانت لا مع المؤثر وإلا لبقيت الحاجة مع المؤثر إلى مؤثر آخر، فلو جعلنا الحدوث جهة الاحتياج إلى المؤثر والحدوث مع المؤثر كهو لا مع المؤثر أي أن الحدوث هو الوجود بعد العدم وسواء كان ذلك الوجود بالفاعل أو لا بالفاعل فهو وجود بعد العدم وسواء أخذ حال الحدوث أو حال البقاء فهو في كليهما وجود بعد العدم فإذا هو مع المؤثر كهو لا مع المؤثر فيلزم المحال المذكور. أما إذا جعلنا الإمكان جهة الاحتياج فهو عند المؤثر لا يبقى كما كان عند عدم المؤثر فإن الماهية مع المؤثر لا تبقى ممكنة البتة فعلم أن الحدوث لا يصلح جهة للاحتياج.

وأما المخالفون فقد احتجوا بوجوه أربعة: الأول أن إيجاد الموجود محال فلا بد وأن يكون الفعل حال العدم حتى يتحقق الاحتياج.

الثاني لو قدرنا موجودين قديمين لم يكن احتياج أحدهما إلى الثاني بأولى من العكس لأنه لا مزية لأحدهما على الآخر.

الثالث قد ثبت أن موجد العالم فاعل مختار والقصد والداعي لا يكون ولا يتعلق إلا بالإحداث لأننا لا نجد من أنفسنا صحة القصد إلى تكوين الكائن.

الرابع البناء إذا وُجدا استغنى عن الباني فكذلك جميع الأفعال.

والجواب عنها أما الأول فنقول قولهم إيجاد الموجود محال إن عَنُوا به أن إعطاء الوجود للموجود مرة أخرى محال فهو حق لا نزاع فيه وإن عَنُوا به أن الوجود الواحد لا يمكن أن يبقى هو بعينه متعلقاً بالمؤثر فهو مصادرة على المطلوب الأول. ويزيده وضوحاً احتياج القادرية إلى القدرة والعالمية إلى العلم وكذلك الحياة.

وأما الثاني فنقول إن كون الشيء علة ليس لأنه قديم حتى يلزم ما ذكرتموه كما أنه ليس كون الشيء علة لأجل كونه حادثاً حتى يُقال إنه ليس

= الإمكان لا الحدوث (ص ٢٤٩ - ٢٥٠).

أحد الحادثين بالعلية أولى من الآخر بل كون العلة علة لخصوصية ذاته وحقيقته وماهيته وهو لما هو هو يقتضي التقدم بالعلية والذات .

فإن قيل فإذا كانا متلازمين يستحيل انفكاك أحدهما عن الآخر فيلزم من ارتفاع كل واحد منهما ارتفاع الثاني فإذا لزم من ارتفاع المعلول ارتفاع العلة كان وجود العلة محتاجاً إلى وجود المعلول فلم تكن العلة علة .

فنقول ارتفاع المعلول لا يُوجب ارتفاع العلة بل يعرف ارتفاع العلة كما أن وجوده لا يوجب وجود العلة وإنما يعرف وجودها على معنى أنه لولا وجودها أو عدمها أولاً لما كان للمعلول وجود أو عدم ثانياً .

وأما الثالث وهو أن القصد لا يتعلق بالإحداث والإيجاد إلا حال العدم فنقول هذا خطأ لأن ابتداء القصد والداعي إنما هو إلى ابتداء التكوين أما لو استمرَّ القصد والداعي واستمرَّ تعلقهما فذلك ممكن وإن ادعيتم امتناعه فذلك هو المصادرة على المطلوب وأما الرابع فنقول البناء ليس علة لحفظ الشكل بل هو علة لانتقال الأجزاء إلى ذلك الموضع وذلك الانتقال يبطل عند إبطال تعلق الفاعل به وأما بقاؤه على تلك الأوضاع فلأن فيه من الثقل ما يقتضي الميل إلى السفلى وما فيه من اليبوسة حافظ لتلك الأشكال .

الفصل الثامن في العبارة

أعلم أنه ليس لمانع أن يمنع من إطلاق لفظ الفعل على ما لم يتقدمه عدم لأننا نقول إنه فعل وأوجد وصنع بعد أن لم يكن الفعل حاصلًا وموجوداً أو فعل بآلة وباختيار وبطبيعة. ولسنا مناقضين في هذا الكلام ولا منكبين فعلمنا أن الفعل أعم من الفعل المسبوق بالعدم. وقد بينا أن عدم التقدم على هذا التفسير لا يمنع من الحاجة فإذا إطلاق لفظ الفعل على ما وجوده محتاج إلى الغير يكون جائزاً .

الفصل التاسع في أن الوجود وحده لا يصلح للمعلولية

قد ذكرنا شيئاً مما يتعلق بذلك في باب الماهية فلتكلم ها هنا فيه من

طريق آخر فنقول ظنَّ قوم أن وجود الأشياء هو المعلول فقط وسبب هذا الظن ما قرعَ سمعهم من كلام الأفاضل الأقدمين أن الماهيات غير معلولة وهذا باطل من وجوه ثلاثة: الأول ما بينا أن الوجود غير مستقل بأن يوصف بالزوال والطَّريان بل الماهية هي الموصوفة بذلك فكيف يمكن أن يجعل الوجود وحده هو المعلول الثاني لو كان تأثير العلل في الوجود وحده والوجود وحده قضية واحدة لكانت كل علة صالحة لكل معلول. بيانه أن الماء إذا سخن بعد أن لم يكن مسخناً فتلك السخونة ماهية من الماهيات ففيضان الوجود عليها من المبادئ المفارقة الفياضة إما أن يتوقف على شرط أو لا يتوقف فإن لم يتوقف لزم دوام وجودها لأن الماهية إذا كانت قابلة أبداً والفاعل فياض أبداً وجب دوام الفيض وإما أن يتوقف على شرط من الشرائط فالمتوقف على ذلك الشرط وجود السخونة أو ماهيتها فإن كان المتوقف هو وجود السُّخونة فهو باطل لأن ملاقة الماء شرط لوجود البرودة ووجود البرودة مساوٍ لوجود السُّخونة فلتكن ملاقة الماء شرطاً لوجود السخونة لأن ما كان شرطاً للشيء كان شرطاً لأمثاله. ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة عند ملاقة الماء لأن الماهية قابلة والفاعل فياض وما هو الشرط قد حصل فيجب حصول المعلول ويلزم من هذا حصول كل شيء عند حصول كل شيء حتى لا يختص شيء من الحوادث بشرط ولا بعلة وكل ذلك باطل يدفعه الحس وإن كان المتوقف على ذلك الشرط هو ماهية السخونة كانت تلك الماهية متوقفة على الغير وكل ما يتوقف على الغير يستدعي سبباً ولا محالة ينتهي إلى واجب الوجود فظهر أن علة الممكنات ليست علة لوجودها فقط بل ولماهيتها أيضاً. الثالث أنا بينا فيما مضى أنه فرَّق بين اعتبار وجود الاحتراق من حيث هو ذلك الوجود وبين اعتبار موصوفية ماهية الاحتراق بالوجود وبيننا أن الوجود يمتنع أن يعرض له الإمكان من حيث هو وجود فامتنع أن يعرض له الحاجة من تلك الجهة بل إذا نسبنا ماهية الشيء إلى وجوده فحينئذ يعرض له الإمكان وبسببه تعرض الحاجة فلا جرم المحتاج هو الماهية في وجودها إلا أن المحتاج هو نفس الوجود فقط وأما ما قيل من أن الماهيات غير معلولة فقد ذكرنا فيما مضى تأويله .

الفصل العاشر في أن الوجود وحده لا يصلح للعلية وكذلك الإمكان وحده غير صالح للعلية

فلنبين ذلك أولاً في الإمكان فنقول هنا أربعة براهين : البرهان الأول
الإمكان أمر عديم والأمور العدمية غير صالحة للمؤثرية فالإمكان غير صالح
للمؤثرية. أما «الصغرى» فقد مضى بيانها وأما «الكبرى»^(١) وهي أن الأمور
العدمية لا تصلح أن تكون سبباً ولا جزءاً من السبب فلأن سبب الشيء
ما يفيد ثبوت الشيء فالمفيد للثبوت لا بد وأن يكون له تعيين وخصوصية
باعتبارها يتميز عما ليس بسبب وإلا فلا يكون كونه سبباً أولى من جعل غيره
سبباً. وكل ماله في ذاته خصوصية وتعيين فهو ثابت فإذا كل سبب فهو ثابت
وينعكس انعكاس النقيض بأن ما ليس بثابت فإنه لا يكون سبباً. وبهذا الكلام
يتبين أنه لا يمكن أن يكون جزء سبب لأن جزء السبب سبب لسببية السبب
ويعود الكلام الذي قدمناه فإذا الإمكان ليس بسبب ولا جزء من السبب فهو
أجنبي عن سببية السبب فلا يكون له اعتبار فيما يرجع إلى كون المؤثر مؤثراً
فيكون اعتباره كاعتبار سائر السلوب الغير المتناهية الحاصلة له فإن المؤثر
يلزمه سلب كل ما عداه مثلاً يلزمه أنه ليس بماء ولا سماء ولا حجر ولا شجر
ولا جميع الأمور الغير المتناهية وهي وإن كانت لازمة لذات المؤثر فيما يرجع
إلى كون المؤثر مؤثراً فهي عديمة الأثر فكذلك الإمكان.

البرهان الثاني أن الإمكانات في الممكنات إما أن يكون تبأينها في
العدد فقط أو هي متباينة في الماهية. فإن كان التباين في العدد فقط استحال أن
يكون إمكان شيء علة لوجود شيء لثلاثة أوجه : أما أولاً فلأنه لا يكون
استناده إلى بعض الإمكانات أولى من استناده إلى الآخر. وأما ثانياً فلأنه
يجب أن يكون معلولاً لإمكان نفسه لأن إمكان المعلول مساوٍ لإمكان غيره

(١) أي المقدمة الصغرى والمقدمة الكبرى.

فالصغرى هي : الإمكان أمر عديم.

والكبرى هي : الأمور العدمية غير صالحة للمؤثرية.

والنتيجة : الإمكان غير صالح للمؤثرية.

فإذا صلح إمكان غيره لأن يكون علة فإمكانه أولى بأن يكون سبباً لما فيه من مزيد الاختصاص فحينئذ يكون المعلول غنياً عما عداه فيكون واجباً لأنه لا معنى للواجب إلا ذلك فيكون الممكن لذاته واجباً لذاته هذا خلف.

وأما ثالثاً فلأنه يلزم أن يصدر من كل واحد من إمكانات الممكنات مثل ذلك المعلول فإذا جعلنا إمكان وجود العقل علة لوجود الفلك وجب أن يصدر من إمكان كل واحد من الموجودات الحسية فلك وأن لا تنتهي الأفلاك بل يصدر من كل فلك فلك إلى غير النهاية.

وأما إن كانت الإمكانات مختلفة فهو باطل من وجوه أربعة: أما أولاً فلأن مقابل الإمكان لا إمكان فوجب أن يكون مفهوم اللاإمكان واحد الوجوب أن يكون نقيض الواحد واحداً. وأما ثانياً فلأن الإمكان يصح تقسيمه إلى إمكان الجوهر وإلى إمكان العرض ثم إمكان الجوهر يصح تقسيمه إلى إمكان الجسم وإمكان غير الجسم وقد عرفت أن مورد التقسيم لا بد وأن يكون مشتركاً فإذا الإمكان أمر مشترك. وأما ثالثاً فلأن المعقول من الإمكان هو استواء طرفي الوجود والعدم وهذا القدر مشترك بين الإمكانات والاختلاف إن وقع فإنما يقع في أمور خارجة عن هذا المفهوم وكل ما مفهومه وراء هذا المفهوم فهو غير داخل في الإمكان بل خارج عنه إما مقارن وإما مفارق فظهر أن الإمكانات غير مختلفة بالماهيات. وأما رابعاً فلأن الإمكانات إن كانت مختلفة بالماهيات كانت مركبة من جنس وفصل وعلة ثبوت ذلك الإمكان سواء كانت هي ماهية العقل الأول أو ذات واجب الوجود يلزم أن يصدر عن العلة الواحدة أكثر من معلول واحد وهو عندهم باطل وبهذا البرهان يظهر أن مجرد وجود الشيء لا يصلح أن يكون علة لشيء آخر فظهر من هذا أن الذي يقال من أن إمكان العقل الأول علة لوجود الفلك الأقصى وأن وجوده علة للعقل الثاني فهو هذيان لا يليق بالعوام فضلاً عما يدعي التحقيق^(١).

(١) يشير الرازي هنا إلى مذهب القائلين بالفيض. فالفارابي كان يرى - متأثراً بالأفلاطونية المحدثة أو الأفلوطينية - بأن الموجود الله الصادر عن ذات الله هو العقل الأول وهو ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالله. وهو مجرد عن المادة وواحد من جهة أنه واجب الوجود بالله =

فإن قيل هذا الذي ذكرتموه إنما يلزم إذا قلنا الإمكان هو السبب وحده لوجود الفلك ولسنا نقول كذلك بل ماهية العقل الأول مع إمكانه سبب لجرم الفلك وهو أيضاً مع الوجود سبب لوجود شيء آخر والإمكانات وإن كانت متساوية لكن المجموع الحاصل من ماهية العقل والإمكان لا يساويه^(١) المجموع الحاصل من ماهية أخرى مع مالها من الإمكان. فنقول الشيء من حيث هو ممكن لا يجب أن يكون موجوداً ومن حيث هو مؤثر في الغير يجب أن يكون موجوداً فإذا الشيء من حيث هو ممكن يمتنع أن يكون مؤثراً فيمتنع أن يكون للإمكان مدخل في العلية وهذا قاطع.

البرهان الثالث على فساد أن يكون المؤثر هو الإمكان لو كان الإمكان مؤثراً فيما بعده لكان لا يخلو إما أن يكون مؤثرية بمشاركة من ذات العقل الأول ووجوده أو لا بمشاركة منهما فإن لم يكن بمشاركة منهما فذلك باطل لأن البرهان قام، وهم أيضاً اتفقوا على أن ما كان غنياً في فعله عن الغير كان غنياً في ذاته عن الغير فلو كان إمكان العقل الأول غنياً في مؤثرته عن ذات العقل الأول وعن وجوده لزم أن يكون في ذاته غنياً عنه فيكون الإمكان جوهرًا مفارقاً قائماً بذاته هذا خلف وأيضاً فلأنه إن لم يعتبر في مؤثرته وجوده كان المعلول موجوداً سواء حصل الوجود لتلك العلة أو لم يحصل وكل ما كان كذلك كان

= وكثير لتعدد الاعتبارات في غلمه حيث إنه يعقل ذاته ويعقل واجب الوجود. قال الفارابي: «حصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود وعالم بالأول، عقل آخر. ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه. ويحصل من ذلك العقل الأول بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي النفس. والمراد بهذا أن هذين الشيئين يصيران سبب شيئين، أعني الفلك والنفس» (عيون المسائل ص ٧ و ٨ و ٩ - عن تاريخ الفلسفة العربية لحنا الفاخوري و تحليل الجر ١١٥/٢).

وكذلك تأثر ابن سينا بالمبدأ الأفلوطيني «عن الواحد لا يصدر إلا واحد» وتأثر بمبدأ آخر «العقل غير مفارق للإبداع» وقال بنظرية فيض شبيهة بنظرية الفارابي قبله. فالعقل الأول يعقل مبدؤه فيفيض عنه العقل الكلي - عقل ثان - وعندما يعقل ذاته تفيض عنه نفس الفلك الأقصى - (المرجع السابق ص ٢٢٥).

أنظر أيضاً: أعلام الفلسفة العربية ليازجي وكرم ص ٤٥٠ و ٥٠٨.

وتاريخ الفلسفة الإسلامية: ماجد فخري ص ١٦٨ - ١٦٩ و ٢٠٧ - ٢٠٨ ومن الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية: محمد عبد الرحمن مرحبا ص ٤١٧ - ٤٢٢ و ٥٠٦ - ٥٠٩.

(١) في الأصل: يسايه.

مستغنياً في وجوده عن العلة هذا خلف وإن كانت مؤثرية الإمكان بمشاركة من الذات والوجود فلا تخلو مؤثرية الوجود إما أن تكون بمشاركة من الذات والإمكان أو لا تكون فإن كان غنياً عنهما في الثبوت فيكون وجود العقل الأول غنياً عن ماهيته وعن إمكانه فيكون وجوده وجوداً واجباً بذاته هذا خلف فظهر أن مؤثرية الإمكان في شيء إنما تكون بمشاركة من الأمرين الأخيرين ومؤثرية الوجود أيضاً بمشاركة من الأمرين الأخيرين فإذاً في الحالين المؤثر هو المجموع أعني ذات العقل مع إمكانه ووجوده وقد صدر عنه العقل الثاني والفلك الأول فقد صدر عن الواحد أكثر من الواحد فبطل أصل مقالتهم.

البرهان الرابع وهو إلزامي أن نقول إنكم جعلتم القوة الجسمانية غير مؤثرة في وجود شيء لأجل حلولها في الجسم الذي هو مركب من المادة والصورة والمادة محل للإمكان فبسبب أن القوة الجسمانية بينها وبين الإمكان هذه المناسبة البعيدة أخرجتموها عن المؤثرية فكيف جعلتم الآن نفس الإمكان مؤثراً في وجود الأجسام الفلكية وصورها ونفوسها وموادها وسيأتي مزيد الكلام في إبطال مذهبهم^(١) في هذا الباب في الإلهيات

الفصل الحادي عشر في أن القوة لا تكون علة مؤثرة في وجود الأشياء بل علة مُعَدَّة

وبرهانه أنها إن كانت مؤثرة فيما أن يكون تأثيرها بمشاركة المادة أو لا بمشاركة المادة والقسمان باطلان فبطل القول بكونها مؤثرة. أما أنه يمتنع أن تكون بمشاركة المادة فلأن المادة وجودها قابل والقابل من حيث هو هو بالنسبة إلى المقبول بالإمكان والعلة بالنسبة إلى المعلول بالوجوب والشيء الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد لا يكون بالوجوب والإمكان. وأما أنه يمتنع أن يكون فعلها لا بمشاركة المادة فلأنها لو كانت غنية في فاعليتها عن المادة كانت غنية في ذاتها عن المادة لأن الموجودية جزء من الموجودية لأن مصدر

(١) في الأصل: مذهبهم.

حصول الفعل وجود الفاعل فإذا كان وجود الفاعل متعلقاً بالمادة كان مصدر وجود الفعل من حيث هو مصدر لذلك الفعل متعلقاً بالمادة فثبت أن ما كان غنياً في فعله عن المادة كان غنياً في ذاته عن المادة فلو كانت الصورة الجسمانية تفعل لا بمشاركة المادة لزم أن تكون غنية في ذاتها عن المادة فلا تكون الصورة الجسمانية صورة جسمانية هذا خلف وأعلم أنه وإن ثبت أن الغني في فعله عن المادة يجب أن يكون غنياً في ذاته عن المادة ولكن ليس كل ما كان غنياً في ذاته عن المادة كان غنياً في فعله عن المادة كالنفس الناطقة .

الفصل الثاني عشر في أن القوة الجسمانية لا تفعل إلا بمشاركة الوضع

اعلم أن هذا كلام مُبهم فلا بد من تحقيقه فنقول: كل قُوَّة تقتضي أثراً وفعلاً . فلا يخلو إما أن يكون تأثيرها مختصاً بمحل معين حتى يكون تأثيرها في غير ذلك المحل مترتباً على تأثيرها في ذلك المحل وحتى يكون كلما كان أقرب إلى ذلك المحل كان أولى بقبول ذلك الأثر وإما أن لا يكون كذلك فلا يكون تأثيرها في جسم مترتباً على تأثيرها في جسم آخر. مثال الأول القوة النارية فإنها لما كانت حالة في الجسم المعين كان حصول السخونة من تلك القوة أولاً في ذلك المحل وبوساطته في سائر المحال ويكون كلما كان قربه إلى ذلك المحل أكثر كان وصول السخونة إليه أقدم. فالقوة متى كانت كذلك عرفنا أن لها تعلقاً بذلك الجسم المعين إما لاحتياجها في ذاتها إلى ذلك الجسم مثل القوة النارية وإما لاحتياجها في فاعليتها إلى ذلك الجسم مثل النفوس. وعند ذلك نقول لتلك القوة أنها تفعل بمشاركة المادة وبمشاركة الوضع ونعني بذلك أن الجسم ما لم يكن له قرب من محله استحال أن يقبل الأثر منه. وأما القوة التي لا يتوقف تأثيرها في فعلها إلا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته ويكون افاضتها غير مختصة بشيء من الأجسام فيجب أن لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء من الأجسام لا في ذاتها ولا في فاعليتها بل كانت غنيّة عن الأجسام من كل الوجوه فلا تكون قُوَّة

جسمانية بل مجردة مفارقة وعند هذا التحقيق يظهر أن القوى الجسمانية يمتنع أن يكون لها تأثير في وجود المجردات لأن القرب والبعد مع ما لا حيز له ولا مكان محال وإذا ثبت ذلك ثبت أن القوة الجسمانية لا تأثير لها في وجود الهيولي والصورة المقومة فلا يكون لها تأثير في وجود شيء من الأجسام وعند هذا يبطل شك من يقول كما أن الجسماني لا نسبة له إلى المجرد بالقرب والبعد فكذلك المجرد لا نسبة له إلى الجسماني بالقرب والبعد فوجب أن لا ينسبوا الأجسام في وجودها إلى شيء من المجردات. فإننا نقول إن مؤثرية المجرد يكفي في تحققها كون الأثر في ذاته ممكناً فمتى تحقق ذلك الإمكان فاض الأثر عنه. وأما مؤثرية القوى الجسمانية فلا يكفي فيها كون الأثر ممكناً فقط بل وأن يكون محل الأثر له قرب من محل القوة الجسمانية وذلك على المجرد محال فإن قيل أليس أن حدوث البدن علة لحدوث النفس وهي من المجردات؟ فنقول إنك ستعرف أن علة حدوث النفس لا يمكن أن تكون إلا جوهرًا مفارقًا، وأما البدن فهو شرط لفيضان المعلول عن علته وفي هذا الجواب نظر.

الفصل الثالث عشر في تناهي القوة الجسمانية في التأثير

قد عرفت في باب الكم أن النهاية واللانهاية إنما يلحقان بالذات للكم ولا شيء من القوى بكم بالذات فإذاً النهاية واللانهاية لا تلحقانها لذاتها بل إما بسبب ما هي فيه أو بسبب ما هي عليه. أما الأول فكما لو كانت الأجسام غير متناهية كانت القوى أيضاً بسبب ذلك غير متناهية على المعنى الذي به يكون جمع الأعراض القائمة بها غير متناهية. وأما الثاني فهو أن تكون القوى علة له غير متناهية. وقد عرفت هناك أن ذلك إنما يعقل في أحد أمور ثلاثة الشدة^(١) والبعده والمدة وقد عرفت الفرق بين هذه الأمور الثلاثة. فنقول إنه يمتنع وجود قوة غير متناهية بحسب الشدة، لأن تلك الحركة إما أن تكون

(١) يعرف الأمدي الشدة بأنها «عبارة عن حركة الشيء في نفسه حتى يبلغ ماله من أقصى الكمال» (المبين - في المصطلح الفلسفي .. ص ٣٤٨).

واقعة في زمان أو لا في زمان، فإن كان الأول أمكن أن يوجد في زمان أقل منه لأن كل زمان منقسم فلا تكون تلك الحركة غير متناهية في الشدة، وإن كانت واقعة لا في زمان لم تكن حركة لأن الحركة عبارة عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة ولا شك في أن قطع نصفها قبل قطع كلها وأيضاً فإن كانت تلك الحركة نهاية في الشدة فهي متناهية الشدة وإن لم تكن نهاية في الشدة كانت وراءها شدة أخرى فلا تكون غير متناهية الشدة. وأما أنه يمتنع وجود قوة غير متناهية بحسب العدة والمدة فلأنها إما أن تكون طبيعية أو قسرية فإن كانت طبيعية وجب أن يكون قبول الجسم الأعظم للتحرريك عنها مثل قبول الأصغر إذ لو اختلفا في ذلك لكان المانع إما الجسمية وذلك ظاهر البطلان وإما أمر وراء الجسمية وذلك الأمر إما أن يكون طبيعياً وإذا كان المانع عن الحركة طبيعياً لم تكن الحركة طبيعة وقد فرضناها طبيعية هذا خلف، أو قسرية وقد فرضنا عدم ذلك. فظاهر أن الجسم العظيم والصغير لا يمكن أن يختلفا في قبول الحركة عن القوة الطبيعية. فإذا الجسمان لو اختلفا في قبول الحركة لم يكن ذلك الاختلاف بسبب المتحرك بل بسبب اختلاف حال القوة المحركة فإن القوة في الجسم الأكبر أكثر مما في الأصغر الذي هو جزؤه لأن ما في الأصغر فهو في الأكبر موجود مع زيادة وأما القوة القسرية فإنها يختلف تحريكها للجسم العظيم والصغير لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فإن المعروق في الكبير أكثر منه في الصغير ولما حصلنا هذه القاعدة فنقول إنه يستحيل وجود قوة جسمانية طبيعية تحرك جسمها تحريكاً غير متناه لأن كل قوة جسمانية فإنها تنقسم بانهتسام محلها فقوة الكل أقوى من قوة البعض لو انفرد فإذا قدرنا قوتين حركتا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية لزم أن يكون فعل الجزء مساوياً لفعل الكل وهو محال وإن حرك الأصغر حركات غير متناهية كانت الزيادة على نسبة متناهية فإن نسبة بعض القوة إلى كلها نسبة متناهية فتكون كل القوى متناهية وهو المطلوب. وأما القوة القسرية فيستحيل أن يكون فعلها غير متناه لأن تحريكها لكل الجسم من مبدأ معين أقل من تحريكها جزء ذلك الجسم من ذلك المبدأ فتقع زيادة حركة الجزء على حركة الكل من الجانب الذي فرض هو غير متناه فيه فيكون غير

المتناهي متناهيًا وذلك محال والإعتراض عليه من وجوه سبعة :

الأول أن هذا بناء على أن كل ما كان حالاً في الجسم فإنه ينقسم بانقسامه وذلك منقوض بالوحدة والنقطة والإضافة .

الثاني سلّمنا ذلك ولكن لِمَ قلّتم إن جزء القوة لا بد وأن يكون قوياً على الفعل فإنّ عشرة من المحرّكين إذا حرّكوا جسماً ونقلوه مسافة ما في زمانٍ ما فإنه لا يلزم أن يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة في ذلك الزمان أو تلك المسافة في عشرة أضعاف الزمان بل قد لا يحركه أصلاً إذ لا تكون لقوته نسبة إلى مؤثريته في نقله وإن كانت هناك نسبة إلى وجوده فجزء النار الصغير لا يحرق وجزء الحجر الكبير لا يحرك .

الثالث أن الحكماء اتفقوا على أن ما لا وجود له استحال الحكم عليه بالزيادة والنقصان وعلى هذا عوّلوا في حل شبهة من أثبت للزمان أولاً زمانياً وها هنا الأمور التي تقوى عليها تلك القوى غير موجودة حتى يحكم عليها بالزيادة والنقصان بل سبيلها سبيل الأعداد التي لم توجد . فإذا هذه الحجة مغالطة .

الرابع أن الأرض لو بقيت دائماً في حيّزها ولم يعرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها سُكون دائم . والشيخ أجاب عنه في «المباحثات» بأن قال : السكون عدم وليس فعلاً . وليس مما ينقسم إلا بالزمان . وذلك الزمان قد وجد عن قوة أخرى هي فاعلة الحركة فليس يصدر عن قوة الأرض بالسكون فعل وإلا لو صدر فعل كان كونه غير متناه عن تلك القوة بل بسبب قوّة أخرى يفعل للزمان الغير المتناهي الذي به يكون السكون غير متناه بذاته . ولمعترض أن يعترض فيقول : هَبْ أن السكون عَدَمِيّ لكن حصوله في حيّزه من مقولة الأين وهو عرض من الأعراض موجود وذلك مستفاد من قوته الطبيعة .

الخامس المعارضة بدورات الفلك فإنها مختلفة بالزيادة والنقصان فالقوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات أكثر مما تقوى عليه القوة

المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين وتناهي الحركتين وإن كان لا يلزم من ذلك تناهي تلك المحركات فكذلك لا يلزم من اختلاف فعل كل القوة وجزئها تناهيها.

السادس المعارضة بالنفوس الفلكية فإنها قوى جسمانية وهي تفعل أفعالاً غير متناهية. وقول من يدفع هذا الكلام بأن محرك الفلك قوة عقلية ضعيف لأن القوة العقلية إذا حركت فإما أن تفيد الحركة فقط أو قوة بها الحركة فإن أفادت القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلية للأفعال الغير المتناهية جسمانية وإن كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم تكن القوة الجسمانية مبدأ لتلك الحركة فلا تكون القوة قوةً وأيضاً فلأنه يلزم أن يكون الجسم قابلاً لتأثير العقل المفارق من غير أن يكون فيه قوة جسمانية وذلك باطل.

السابع وهو أن القوة إما أن تنتهي إلى زمان يصير انعدامها فيه واجباً لذاته أو لا تكون كذلك والأول يوجب انتقال الماهية من الإمكان إلى الامتناع وهو محال وأما إن كانت القوة أبداً ممكنة الوجود والفاعل أيضاً أبداً ممكن التأثير لزم أن تكون القوة ممكنة وإلا لزم الانتقال من الإمكان إلى الامتناع وهو محال. وإذا كان الفاعل والقابل أبداً مُمكنَي التأثير والتأثر والشرائط أيضاً ممكنة البقاء أبداً فكيف يمكن أن يقال إن القوة ممتنعة البقاء أبداً بل هي ممكنة البقاء أبداً ومتى كانت باقية كانت مؤثرة فإذاً القوة التي تفعل أفعالاً غير متناهية في المدة غير ممتنعة الوجود.

والجواب أما بيان أن الحال في المنقسم منقسم وحل الشكوك فيه فقد مضى بيانها وأما أن جزء القوة يجب أن يكون قوياً على الفعل فلأن كل واحد من تلك الأجزاء إذا لم تكن له قوة على الفعل فهي عند الاجتماع إما أن يتغير حالها عما كانت عليه أو تبقى على ما كانت عليه وقت الانفرد وهذا الثاني يوجب أن لا يكون لذلك المجموع قوة على الفعل وأما الأول فهو يقتضي أن تكون القوة هي الأمر الحاصل عند اجتماع تلك الأمور فلا تكون تلك الأمور ماهية القوة بل تكون مادة للقوة والقوة هي الهيئة الحاصلة للمجموع وكلامنا

في أجزاء القوة لا في أجزاء مادتها. وأما العشرة المستقلون بحمل ثقيل فلا بد وأن يكون لكل واحد منهم قوة على تحريك شيء من الثقيل نعم ربما لا تكون النسبة واجبة الاعتبار وذلك مما لا يضرنا وأما النار القليلة فإنما لا تحرق لاستيلاء الضد عليها ولولا ذلك لكانت مؤثرة.

وأما الثالث فجوابه أنه ليس بناء الكلام على وجود الأمور التي تقوى كل القوة عليها بل على أن جزء القوة يستحق من ذاته أن تكون له قوة على أمر وكل القوة أيضاً كذلك والذي يستحقه الجزء أنقص من الذي يستحقه الكل وهب أن مستحق الكل والجزء غير حاصلين ولكن استحقاق كل واحد منهما حاصل في الحال فإن كون القوة قوة على الفعل أمر حاصل بالفعل سواء وجد المقوي عليه أو لم يوجد. ونحن إنما فرضنا القوة غير متناهية حال الاستحقاق لا حال حصول المستحق وإذا كان الاستحقاق الحاصل للجزء جزء الاستحقاق الحاصل للكل وجب أن يكون استحقاق الكل متاهياً.

وأما الرابع فالذي يمكن أن يقال فيه أن يمنع صحة بقاء جسم واحد بالعدد في حيزٍ أبداً.

وأما الخامس فجوابه ما بينا من أن جزء القوة استحقاقه يجب أن يكون جزء استحقاق كل القوة فلا بد من تناهي استحقاقيهما.

وأما المفارقات المحركة للأفلاك فإنها مختلفة بجواهرها فلا يجب أن يكون فعل بعضها أنقص من فعل الآخر نقصاناً ينقطع الناقص عنده بل هي لاختلاف جواهرها مبادئ لحركات مختلفة في الشدة والضعف. وعلى الجملة فقد ذكرنا أنه ليس بناء الكلام على تفاوت مستحق الكل والجزء بل على تفاوت استحقاقيهما وأما في الدورات فلا يمكن أن يقال دورات القمر أكثر من دورات زحل لما بينا أن المعدوم لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان. ولا يمكن أن يقال قوة بعضها على الفعل يجب أن يكون أكثر من قوة الآخر إذ ليس منها شيء جزء الغير حتى يلزم ذلك فظهر الفرق.

(١) في الأصل: مستحق.

وأما المعارضة بالنفوس الفلكية فالجواب أن المؤثر في وجود تلك الحركات إنما هو الجوهر المفارق لكن بواسطة تلك النفوس والبرهان إنما قام على المؤثر لا على الواسطة .

ولقائل أن يقول إذا جوزتم بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور أفعال غير متناهية عن العقل المفارق فقد جوزتم كون القوة الجسمانية مبدأ لأفعال غير متناهية .

وقولكم بأن القوة الجسمانية غير مؤثرة بل هي معدة فنقول إن كنتم تعنون بقولكم القوة الجسمانية لا تفعل أفعالاً غير متناهية أنها لا تكون مؤثرة في أفعال غير متناهية فهذا ليس بجيد لأنكم لما بينتم في فصل آخر أن القوة الجسمانية يستحيل أن تكون مؤثرة في الإيجاد فبعد ذلك لا تحتاجون إلى بيان أنها لا تؤثر في أفعال غير متناهية لأن هذا قد دخل في الأول وأيضاً فلأن هذا يوهم أنكم تجوزون كونها مؤثرة في أفعال غير متناهية مع أنكم لا تقولون بذلك .

وإن عنيتم بقولكم أن القوة الجسمانية لا تفعل أفعالاً غير متناهية أن فاعليتها بمعنى توسطها بين العقل المفارق وبين الآثار لا تستمر مدة غير متناهية فذلك قد بطل بالنفس فإنكم سلمتم كونها متوسطة في مدة غير متناهية .

وأما الشك السابع فجوابه أن القوة الجسمانية إنما يجب عدمها لا لذاتها بل لما يوجد من القواسر المزعجة لتلك القوة المبطله لها ثم إن القوة وإن كانت من حيث هي غير واجبة لزوال لكن الأسباب الكلية ومصادمات مسبباتها الجزئية قد تتأدى إلى حيث يصير الممكن واجباً فكذلك ها هنا. هذا ما حضرني في حل هذه الشكوك في الحال .

الفصل الرابع عشر في أن التصورات قد تكون مبادئ لحدوث الحوادث

إن من شأن النفس أن تحدث من تصوراتها القوية الجازمة أموراً في

البدن من غير فعل وانفعال جسماني فتحدث حرارة لا عن حار وبرودة لا عن بارد والذي يدل عليه ثلاثة أمور .

الأول هو أن القوة المحركة التي في الإنسان صالحة للضدين فيستحيل أن يصدر عنها أحد الضدين إلا لمرجح وذلك المرجح ليس إلا تصوره لكون ذلك الفعل بأفعاله . فالمؤثر في ذلك الترجيح هو ذلك التصور فاقضاء ذلك التصور لذلك الترجيح أن توقف على آلة جسمانية توقف تأثير ذلك التصور في تلك الآلة الجسمانية على آلة أخرى جسمانية ولزم التسلسل وذلك محال فإذا تأثير تصورات النفوس في الأجسام لا يتوقف على توسط آلات جسمانية وإذا ثبت جواز ذلك ثبت ما قلناه .

الثاني ما نشاهد من كون الإنسان متمكناً من العَدُو على جذع مُلقى على قارعة الطريق ثم إن كان موضوعاً في الجِسْر وتحتة هاوية لم يجسر أن يمشي عليه ديباً إلا بالهوننا لأنه يتخيل في نفسه صورة السقوط تخيلاً قوياً جداً فتجيب قوته المحركة إلى ذلك ولا تجيب إلى ضده من الثبات والاستمرار .

الثالث أن الإنسان المريض إذا استحکم توهمه للصحة فإنه ربما يصح . والصحيح إذا استحکم توهمه للمرض فإنه ربما يمرض ونفس صاحب العَيْن العائنة^(١) أيضاً تؤثر من غير آلة جسمانية .

ويحكى أن بعض الملوك أصابه فالج وعلم الطبيب أن العلاج الجسماني لا ينجع فيه فترصد للخلوة حتى وجدها ثم إنه أقبل على ذلك الملك بالشم والفحش والكلمات الموحشة حتى اضطرب الملك بسبب ذلك اضطراباً شديداً وحاول القيام والذهاب إليه ليضربه فثارت الحرارة الغريزية فيه واشتعلت وقويت على دفع المادة وتلك الحرارة ما كان لها سبب سوى التصورات النفسانية .

وإذا ثبت هذا الأصل فنقول يجب أن لا يستبعد أن تبلغ النفس في

(١) أي العَيْن أي التي تُصيب وتضر بنظرها .

الشرف والقوة إلى حيث تبرىء المرضى وتمرض الأصحاء وتقلب عنصراً إلى عنصر آخر حتى تجعل غير النار ناراً وتحدث بإرادتها تارة أمطاراً وخصباً وتارة خسفاً وجذباً وذلك لأنك ستعرف أن مادة العناصر الأربعة مشتركة فهي قابلة لجميع صورها. ولما شاهدنا أن النفس قد تصير تصوراتها مبادئ، لحدوث الحوادث من غير آلة جسمانية جاز أن تكون تصوراتها مبادئ، للأمور العظيمة وإن كان ذلك نادراً وغريباً جداً.

ونعم ما قال الشيخ: إن للقوى العالية الفعالة وللقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب وليس الجدق في التكذيب بما لم يتقرر بالبرهان امتناعه أقل من الحدق في التصديق بما لم يتقرر بالبرهان جوازه بل يجب في أمثال هذه المواضع التمسك بحبل التوقف.

الفصل الخامس عشر في أن الرأي الكلي لا يكون علة لحصول أفعال جزئية

برهانه أن الكلي مشترك بين جزئياته والمشارك نسبه إلى كل واحد من جزئياته المندرجة فيه نسبة واحدة فلو كان الرأي الكلي سبباً لوقوع جزئي معين مع أن نسبه إليه كنسبه إلى غيره لزم منه وقوع الممكن لا عن سبب وهو محال.

فإن قيل كل ما يدخل في الوجود فهو جزئي وكل جزئي فسيه إرادة جزئية فإذا الإرادة الكلية يستحيل أن تكون مؤثرة في شيء أصلاً. لكن إرادة الباري وعلمه كُليان مع اتفاق الحكماء على أنهما المبدءان لوجود الممكنات. وعبر بعضهم عن هذا الشك بعبارة أخرى فقال: الحكماء جعلوا تصورات المبادئ المفارقة أسباباً لتكوين الأجسام والأعراض في عالمي الإبداع والكون والفساد وتلك التصورات كلية وهذه الأشياء جزئية فما هو المتصور عند المبادئ ممتنع الحصول وما هو حاصلها هنا غير متصور عندهم فبطل قولهم التصورات أسباب لوجود الممكنات.

وحله أن الفيض العام قد يتخصص بسبب تخصص القوابل كما أن

إرادة الذهاب إلى الحج سبب للخطوة المعينة ولكن يشترط أن تكون الخطوة السابقة أوصلت إلى ذلك الحد.

وبالجملة فقد عرفت أن العلل المؤثرة إنما تتخصص تأثيراتها بسبب علل معدة مقربة للعلل المؤثرة إلى معلولاتها بعدما لم تكن قريبة وإن ذلك بسبب أن قبل كل حادث حادث هذا إذا أمكن أن توجد الماهية في أشخاص كثيرة وأما إذا لم يكن كذلك كانت الماهية لما هي هي مقتضية للتشخص فتصير الإرادة الكلية سبباً لحادث التشخص الجزئي بسبب ذلك.

الفصل السادس عشر في أن ما مع العلة هل يكون متقدماً على المعلول أم لا؟

ذكر الشيخ في النَّمط السادس من «الإشارات»^(١) أن ما مع العلة المتقدمة على المعلول لا يجب تقدمه على المعلول لأن تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يجب أن يكون ما معها متقدماً عليه أيضاً بالزمان بل ذلك التقدم لأجل العلية والذي مع العلة إذا لم يكن علة لم يكن له تقدم بالعلية وإذا لم يكن هناك تقدم بالزمان ولا بالعلية فليس هناك تقدُّم أصلاً.

وفيه بحث وهو أنه ليس كل تقدُّم إما بالعلية وإما بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم أصلاً بل من أقسام التقدم التقدُّم بالطبع وذلك مثل تقدم الواحد على الاثنين فلم لا يجوز أن يكون تقدم ما مع علة الشيء على الشيء بالطبع وإن لم يكن بالعلية والزمان؟.

فنقول في حلِّه إن الفلك الحاوي مع علة الفلك المحوي صدر عن علة واحدة على مذهب الحكماء فهما إذاً معاً في الوجود ثم إن علة المحوي

(١) نص ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات»:

... وليس كل ما هو بعد معلول فهو بعد، لأن القبلية والبعدية، إذا كانتا بحسب العلية والمعلولية، فحيث لم يكن عليه ولا معلولية، لم يجب قبلية ولا بعدية. ولما لم يجب أن يكون ما مع العلة علة، لم يجب أن يكون ما مع القبل بالعلية قبلاً، اللهم إلا بالزمان» (٦٣٧/٣).

متقدمة عليه ولا يمكن أن يكون للحاوي تقدم عليه لأن وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاوي معاً فلو احتاج وجود المحوى إلى الحاوي لاحتاج عدم الخلاء إليه فيكون عدم الخلاء محتاجاً إلى الغير وما يحتاج إلى الغير فهو ممكن لذاته فعدم الخلاء ممكن لذاته هذا خلف. فإذا وجود المحوى غير محتاج إلى وجود الحاوي لاحتياج المشروط إلى الشرط ولاحتياج المعلول إلى العلة فظهر أن ما مع العلة المتقدمة لا يجب أن يكون له تقدّم أصلاً.

ثم ذكر الشيخ في «السماء والعالم» من «الشفاء» في بيان تأخر الأجرام العنصرية عن الإبداعات بالمرتبة فقال قد ثبت أن الإبداعات علل لتجدد أحياز العناصر وأحيازها معها بالذات والرتبة والمتقدم على المع متقدم فلما كانت الإبداعات متقدمة على أحياز العنصریات وجب تقدمها على العنصریات.

أقول هذا الكلام تصريح بأن المتقدم على المع متقدم والكلام الأول تصريح بأن ما مع المتقدم ليس بمتقدم وليس بين الكلامين مناقضة ولكن لا بد من فرق بين البابين وهو مُشكل جداً.

الفصل السابع عشر في أن العلة هل يجب أن تكون أقوى من المعلول؟

فنقول المعلول إما أن يحتاج إلى العلة لذاته وماهيته أو لا يحتاج فالأول يقتضي أن تكون العلة مخالفة للمعلول في الماهية لأن المعلول لو احتاج لماهيته إلى فرد من أفراد نوعه لزم احتياج ذلك الفرد إلى نفسه لكونه من ذلك النوع وذلك محال.

وأما المعلول الذي لا يحتاج لماهيته إلى العلة المعينة بل لشخصيته فهو مثل كون هذه النار علة لتلك النار فإن هذه النار ليست علة نوعية لتلك النار بل علة ذلك الشخصية وكذلك الأب علة للابن لا من جهة الإنسانية بل من جهة أنه ذلك الإنسان

فلنتكلم في هذا القسم فنقول المعلول لا يجوز أن يكون أقوى من

العلة في تلك الطبيعة لأن تلك الزيادة ممكنة فلا بد لها من سبب وليست
 تلك الزيادة حاصلة للفاعل حتى تكون سبباً للزيادة في المنفعل ولا يمكن أن
 تكون زيادة استعداد تلك المادة سبباً لتلك الزيادة لأن استعداد المادة ليس
 سبباً للوجود، اللهم إلا أن يقال بأن المعلول ينضم إلى العلة ثم يصير
 ذلك المجموع مؤثراً في تلك الزيادة فعند ذلك تكون علة الزيادة ذلك
 المجموع لا ما فرض علة لكن ذلك المجموع ليس أضعف من تلك الزيادة
 وأما أنها هل تكون مساوية للمعلول فنقول: أما أن يعتبر ذلك التساوي في
 حقيقتهما أو في وجودهما والقسم الأول مثل أن تصير نار علة لنار فنقول العلة
 والمعلول إن كانا من نوع واحد فلا بد وأن يكونا ماديين لما عرفت أن كل ما
 لا يكون نوعه في شخص واحد فهو مادي. وإذا كانا ماديين فلا يخلو إما أن
 تتساوى مادتهما أو لا تتساوى فإن لم تتساو فإما أن تكون المادتان المختلفتان
 متساويتين في قبول ذلك الأثر وإما أن لا تتساويا في ذلك. فالأول مثل اتباع
 سطح النار لسطح فلك القمر في مطلق الحركة وأما الثاني فمثل الضوء
 الحاصل من الشمس في القمر فإن الضوئين مختلفان بالقوة والضعف فمن
 جعل هذا القدر من الاختلاف مؤثراً في اختلاف الماهية جعل الضوئين نوعين
 ومن جعل ذلك في اختلاف العوارض جعلهما من نوع واحد. وأما إذا كانت
 المادتان متساويتين فلا يخلو إما أن تكون مادة المنفعل خالية عما يعاوق ذلك
 الأثر أو يكون فيها ما يعاوقه، والأول هو الاستعداد التام، وهو على ثلاثة
 أقسام: فإنه إما أن يكون في المادة ما يعين على ذلك الأثر ويبقى معه مثل
 تبريد الماء فإن فيه قوة تعين على هذا الأثر وإما أن يكون فيها ما يعاوق الأثر
 لكنه يزول عند حدوث ذلك الأثر كالشعر إذا شاب عن سواد وإما أن لا يكون
 فيها لا معاون ولا معاوق مثل حال التفه في قبول الطعم. ففي هذه الأقسام
 الثلاثة يجوز أن يتشبه المنفعل بالفاعل تشبهاً تاماً مثل النار التي تحيل الماء
 ناراً والملح الذي يحيل العسل ملحاً. كيف لا نقول ذلك والصور الجوهريّة لا
 تقبل الأشد والأضعف فإذا حصلت كانت حاصلة بكمالها والمادة قابلة لأنوار
 تلك الصورة لكونها مماثلة لمادة الفاعل وليس فيها معاوق ولا منازع فيجب
 حصول تلك الآثار بتمامها. وأما إذا كان في المادة ما يعاوق الأثر وهو

الاستعداد الناقص وهو مثل الماء في قبوله التسخن لأن طبيعة الماء وصورته مانعة عن هذا الأثر فهنا المنفعل أضعف من الفاعل على كل حال لأن في مادة المنفعل معاقب عن ذلك الأثر ولا معاقب في مادة الفاعل والشئ الذي يكون مع المعاقب أضعف من الذي ليس مع المعاقب فغير النار إذا تسخن عن النار لا تكون سخونته مثل سخونة النار.

فإن قيل: النار تذيب الفلزات وتكون سخونتها أقوى من سخونة النار لآنا ندخل أيدينا في النار ونمرها فيها بعجلة فلا تحرق مثل ما تحرق المسبوكات مع أن المسبوكات إنما تسخت عن النار.

فجوابه أن المسبوك جرم لزج غليظ لم يخالطه جرم غريب فللزوجه يبقى اتصاله باليد زماناً طويلاً ولغلظه تكون حركة اليد فيه أبطأ ولأنه لم يخالطه جرم غريب فيكون تأثير سطحه الملاقي سطح اليد تأثيراً واحداً. وأما النار فلأنها ليسها تكون سريعة الانفصال وللطافتها تتحرك اليد فيها أسرع ما يكون ولأجل ما يخالطها من أجزاء الهواء والغبار لا يكون سطحها سطحاً متصلاً بل سطوحاً صغاراً مختلطة بأجرام هوائية وأرضية وهي كاسرة من صرافة حر النار فلأجل ذلك كانت السخونة المحسوسة من ملامسة الجواهر الذائبة أقوى مما يحس من النار. هذا كله إذا نظرنا إلى حقيقتي العلة والمعلول اللتين هما مشتركان في الماهية وأما إذا نظرنا إلى وجوديهما فيستحيل تساويهما فيه من جهة التقدم والتأخر لأن العلة مفيدة للوجود والمعلول مستفيد والمفيد لا يساوي المستفيد هذا إذا كانت العلة والمعلول ماديين.

أما إذا كانت العلة غير مشاركة للمعلول في الماهية ولا في المادة وإنما تشاركه في الوجود فقد ذكر الشيخ أن التفاوت بين الوجودين لا يكون بالأشد والأضعف ولا بالأقل والأنقص فإن الوجود من حيث هو وجود لا يقبل ذلك بل الاختلاف بين العلة والمعلول إنما يكون في أمور ثلاثة: التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب والإمكان.

أقول: لا بد من تحقيق الفرق بين هذه الأمور حتى يمكن بيان الاختلاف باعتبار ما بين وجود العلة ووجود المعلول وقد ذكرنا في باب الوجوب

والإمكان أن الوجوب عبارة عن كون الماهية مقتضية لوجود نفسها وهذا المعنى هو العلة في عدم توقفه وتعلقه بالغير وذلك هو الاستغناء. وكذلك الإمكان عبارة عن كونه في ذاته غير مستحق لا للوجود ولا للعدم وذلك هو العلة في توقفه على الغير وهو المعنى بالحاجة. فقد ظهر الفرق بين الوجوب والاستغناء وبين الإمكان والحاجة. وأما الفرق بينهما وبين التقدّم والتأخر فالذي يمكن أن يقال فيه إنا بيّنا أن المعلول لا يعرف معرفة يقينية إلا من جهة العلم بعلة فشعور الذهن بوجود العلة سابق على شعوره بوجود المعلول وهذا سبق مغاير للوجوب والإمكان والاستغناء والحاجة فظهر الفرق بين هذه المفاهيم .

وإذا عرفت ذلك فنقول: أما تقدّم العلة على المعلول واستغناؤها عنه فأمر ظاهر وأما وجوبها فلأن العلة إذا كانت واجبة لذاتها فقد حصل المقصود وإن كانت واجبة لغيرها فهي لذاتها ممكنة ولكن مصدر المعلول هو وجود العلة لا إمكانه ووجوده على ما عرفت في باب الوجود والإمكان مسبق بوجوبه لأن الممكن ما لم يجب لم يوجد فإذا وجود المعلول متأخر عن وجوب العلة بثلاث مراتب فثبت بهذا أن العلة سابقة بالوجوب على المعلول مطلقاً .

الفصل الثامن عشر في أن البسيط هل يمكن أن يكون فاعلاً وقابلاً معاً ؟

المشهور امتناع ذلك والحجة في ذلك أمران: الأول القبول والفعل أثران والبسيط لا يصدر عنه إلا أثر واحد. وجوابه أنا بيّنا أن المؤثرية والمتأثرية ليستا وصفين وُجوديين حتى تفتقر إلى علة وإن سلّمنا ذلك فقد بيّنا أنه لا استحالة في صدور أكثر من المعلول الواحد عن العلة الواحدة .

الثاني أن نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان ونسبة الفاعل إلى الفعل بالوجوب فلو كان شيء واحد قابلاً وفاعلاً لكانت نسبة ذلك الشيء إلى ذلك المقبول المفعول بالإمكان والوجوب معاً وذلك محال. وجوابه أنه يجوز أن يكون الفاعل واحداً والقابل واحداً ولكن تكون نسبة المقبول غير نسبة التأثير

وكيف لا تقول ذلك ويصح أن نعقل إحدى النسبتين عند الجهل بالأخرى وإذا كان كذلك كانت إحدى النسبتين بالإمكان والأخرى بالوجوب .

والذي يدل على جواز أن يكون الشيء الأحدي الذات قابلاً وفاعلاً أن الماهيات علل للوازمها متصفة بها فالفاعل والقابل واحدٌ أما أنها علل لتلك اللوازم فلأن ذلك الملزوم لو لم يكن اقتضاؤه لذلك اللازم لنفسه وماهيته لصح ثبوت ذلك الملزوم عارياً عن تلك اللوازم عند فرض زوال عللها فلا تكون اللوازم لوازم هذا خلف. وأما أنها متصفة بها فلأن تلك اللوازم حاصلة فيها لا غير بالإمكان حاصل من ماهيات الممكنات فيها والزوجية حاصلة من ماهية الأربعة فيها وتساوي الزوايا من المثلث حاصل من الماهيات فيها .

فإن قيل هذه الماهيات مركبة فإن أمكن أن تكون فاعليتها باعتبار بعض أجزائها وقابليتها باعتبار جزء آخر فلا يلزم ما ذكرتموه .

فنقول أما أولاً فلأن في كل مركب بسيطاً ولكل واحد من تلك البسائط شيئاً من اللوازم منها واحديته وهويته . وأما ثانياً: فلأن الحقيقة المركبة لها وحدة مخصوصة واللازم الذي يلزمه عند ذلك الاجتماع ليس علة لزومه أحد أجزاء ذلك المجتمع وإلا لكان حاصلاً قبل ذلك الاجتماع. وليس للقابل له أيضاً أحد أجزائه فإن السطح وحده لا يمكن أن يكون موصوفاً بتساوي الزوايا للقائمتين ولا الأضلع الثلاث بل القابل هو المجموع من حيث هو كذلك وإذا كان المؤثر هو المجموع من حيث هو ذلك المجموع والقابل أيضاً هو ذلك المجموع فكان الشيء الواحد باعتبار واحد قابلاً وفاعلاً وهو المطلوب .

ويدلُّ عليه ما بيَّنا من أن المفهوم من واجب الوجود لا يمنع الشركة والمفهوم من هذا الواجب يمنع فتعين هذا الواجب زائد على كونه واجباً وثبت أن ذلك أمر ثبوتي وثبت أنه من لوازم ماهيته واللوازم كائنة ما كانت معلولات فإذا فاعل ذلك التعيين وقابله هو حقيقة الباري تعالى وهي بسيطة. وأيضاً فعلمه تعالى بالأشياء صور مطابقة للأشياء والصور المطابقة للأشياء مخالفة لذاته وهي من لوازم ذاته ومن معلولات ذاته وهي أيضاً في ذاته. فالفاعل والقابل واحد وذلك هو المطلوب .

القسم الثاني في العلة المادية وفيه ستة فصول

الفصل الأول في أقسام المادّة

المادّة^(١) عبارة عن الشيء الذي يحصل فيه إمكان وجود الشيء مثل الخشب للسريـر والحديد للسيف لا كالصوف للسريـر والسيف فإنه لا يمكن اتخاذهما منه .

ثم إنه يمكن تقسيم المادة على وجهين : الأول أن تقول الحامل إذا حدثت فيه صفة فحدث تلك الصفة فيه إما أن يكون موجباً لزوال شيء كان ثابتاً قبل حدوثها، وإما أن لا يكون كذلك فإن لم يوجب زوال شيء لم يكن هذا الحادث صورة مقومة لها لأنها لو كانت صورة مقومة لكان الحامل قبل

(١) مادة الشيء عند الجرجاني : هي التي يحصل معها الشيء بالقوة . وقيل : المادة الزيادة المتصلة (ص ٢٥٠) . وقال ابن سينا : «حد المادة : المادة تقال اسماً مرادفاً للهيولي . وتقال مادة لكل موضوع يقبل الكمال باجتماعه إلى غيره ووروده عليه يسيراً يسيراً ، مثل المنى ، والدم لصورة الحيوان ، فربما كان ما يجامعه من نوعه وربما لم يكن من نوعه» (رسالة الحدود ، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب ص ٢٤٥) . وكذا في معيار العلم للغزالي ص ٢٩٨ .

أما المادة عند الأمدي فهي «عبارة عن أحد جُزأي الجسم وهو محلّ الجزء الآخر منه» (المرجع نفسه ص ٣٧٠) .

أنظر أيضاً : المعجم الفلسفي - صليبا ٢/٣٠٦ - ٣٠٨ ، المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية ص ١٦٣ - ١٦٤ ، الموسوعة الفلسفية العربية ص ٧١٨ - ٧٢٢ . معجم لالاند النقدي ص ٥٩٥ - ٦٠٠ ، والتعريفات السابقة التي ذكرناها للهيولي .

حدوثها محتاجاً إلى صورة أخرى تقومه ثم تلك الصورة إما أن تبقى مع هذه الصورة الحادثة أو لا تبقى فإن بقيت فالحامل متقوم بتلك الصورة فلا يكون له حاجة إلى هذه التي حدثت فتكون هذه التي حدثت عرضاً لا صورة وأما إن كان حدوث هذه الصفة الحادثة موجباً لزوال الصورة التي كانت متقومة قبل ذلك كان حدوث هذا الحادث موجباً لزوال شيء وقد فرضنا أنه ليس كذلك هذا خلف. فثبت أن كل صفة تحدث في محل ولا تكون موجبة لزوال وصف عن ذلك المحل فتلك الصفة تكون من باب الأعراض لا من باب الصور. وقد عرفت أن كل عرض يحدث في المحل لا على سبيل القسر ولا على سبيل العرض فذلك لأجل أن تلك الصورة المقومة لذلك المحل مقتضية لذلك العرض فتكون تلك الصورة كمالاً أولاً ويكون ذلك العرض كمالاً ثانياً والصور بطباعها متوجهة إلى تحصيل كمالاتها من الأعراض اللهم إلا عند وجود مانع أو عند عدم شرط. أما الأول فكما عند الأمراض المذبلة، وأما الثاني فكعدم نشوء البذور عند فقدان ضوء الشمس. ثم إذا حصلت تلك الكمالات فمن المستحيل أن ينقلب الأمر حتى يتوجه من تلك الكمالات مرة أخرى إلى النقصان لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجهها إلى شيء وصرفاً عنه فثبت بالبرهان أن كل صفة تحدث في المحل من غير أن يكون حدوث تلك الصفة مُزيلاً شيئاً عن ذلك الحامل فإن ذلك الحامل بطبعه قد كان متحركاً إليه وأنه يستحيل بعد وصوله إليه أن يتحرك عنه. مثال ذلك أن الصبي يتحرك إلى الرجولية وبعد صيرورته رجلاً يستحيل أن ينتقل إلى الصبي.

وهذا حاصل ما قيل في هذا الموضوع وفيه إشكال: فإن النفس الخالية عن جميع الاعتقادات في مسألة من المسائل قد تعتقد فيها اعتقاداً خطأ ولا يكون ذلك الاعتقاد استكمالاً للنفس فقد رأينا حصول صفة في محل بحيث لا يكون ذلك الحصول سبباً لزوال شيء آخر ومع ذلك لا يكون استكمالاً ويصح عنه الرجوع أيضاً.

وأما القسم الآخر وهو أن يكون حدوث الصفة في المحل موجباً لزوال شيء عنه فقد يكون موجباً لزوال الصورة المقومة كما أن حدوث الهوائية في

المحل موجب لزوال المائبة عنه وقد يكون موجباً لزوال الكيفية كما أن حدوث السواد يوجب زوال البياض. وقد يكون موجباً لزوال الكمية أو الشكل وكل ذلك ظاهر.

وبالجملة فمن حُكم هذا القسم صحة الانعكاس لأن المادة إذا انقلبت من المائبة إلى الهوائية صح انقلابها من الهوائية إلى المائبة مرة أخرى لأن ماهية الشيء لا تنقلب ولا تتبدل فخرج مما قلنا إن كل ما كان من القسم الأول فإن الانقلاب فيه محال وكلما كان من القسم الثاني فإن الانقلاب فيه واجب.

فإن قيل هذا الحصر باطل فإن تكون الكائنات من العناصر ليس من القسم الأول فإن ذلك القسم يمتنع انعكاسه وها هنا يجوز الانعكاس لأن العناصر كما أنها تصير حيواناً ونباتاً فالحيوان والنبات أيضاً تصير عناصر وليس أيضاً من القسم الثاني فإن من شأن هذا القسم أن يكون الوصف الطارئ سبباً لزوال وصف كان موجوداً وهذا ليس كذلك لأنه ليس حدوث الصور النباتية والحيوانية سبباً لزوال وصف يضادها فبطل هذا الحصر.

فنقول العنصر المنفرد غير مُستعد لقبول الصور الحيوانية بل لا يحصل ذلك الإستعداد إلا عند حُصول الكيفية المزاجية والكيفية المزاجية مزيلة للكيفيات الصرفة القوية فتكون نسبة الكيفية المزاجية إلى الكيفية الصرفة من القسم الذي يكون بالاستحالة فلا جرم يصح فيه الانعكاس وإذا حصل المزاج كان قبول الصورة الحيوانية استكمالاً لا لذلك المزاج وهو مثل الصبي والرجل فلا جرم يتحرك إليه بالطبع ولا يتحرك عنه فإن الحيوان لا يتحرك قط حتى يصير مجرد مزاج فإذا حصل في تكون الحيوان مجموع القسمين المذكورين فلا يكون خارجاً عنهما.

القسم الثاني أن الحامل للصورة إما أن يكون حاملاً لها بوحدانيتها أو بمشاركة غيرها فالذي لا يكون بمشاركة الغير فهو مثل الهيولي الحاملة للصورة الجسمية والذي يكون بمشاركة شيء آخر فيكون لا محالة لتلك

الأشياء اجتماع وتركيب فإما أن يكون ذلك التركيب مع الاستحالة أو لا مع الاستحالة والذي لا بد فيه من الاستحالة فقد ينتهي إلى الغاية باستحالة واحدة وقد ينتهي إلى الغاية باستحالات كثيرة. وأما الذي لا تعتبر الاستحالة فيه فهو كحصول هيئة القياس من اجتماع المقدمات وحصول الهيئة العددية من اجتماع الوحدات وحصول بدن الإنسان من اجتماع الأعضاء ثم قد تكون تلك الآحاد محصورة كهذه الأمثلة وقد لا تكون محصورة كالعسكر والجمع.

الفصل الثاني فيما يقال له إن الشيء كان منه

اعلم أن الشيء لو حصل بكليته في شيء آخر لا يقال لذلك الآخر أنه كان عن الأول مثل الإنسان فإنه بتمامه موجود في الكاتب فلا جرم لا يقال إنه كان عن الإنسان كاتب فإذا متى كان الشيء متقوماً بشيء آخر من جميع الوجوه فإنه لا يقال للمتقوم إنه كان عن ذلك المقوم وأيضاً لو لم يحصل شيء منه في شيء آخر فإنه لا يقال لذلك الآخر إنه كان من الأول فلا يُقال إنه كان من السواد بياض لأنه ليس شيء من السواد موجوداً في البياض. فإذا متى كان حصول الشيء بعد حصول شيء آخر من جميع الوجوه فإنه لا يقال للمتأخر إنه كان عن المتقدم. وأما إذا حصل بعض أجزاء الشيء في شيء آخر ولم يحصل كل أجزائه في ذلك الشيء فهناك يقال لذلك الآخر أنه كان من الأول مثل ما يقال من أنه كان عن الماء الهواء وذلك لأن الشيء الذي هو الماء لم يوجد بكليته في الهواء بل وجد في الهواء الشيء الذي كان جزءاً من الماء وكذلك يقال كان من الأسود أبيض وكان من الخشب السرير لأجل أن الخشب لا يصير سريراً إلا إذا وقع فيه تغير ما ويظهر من هذا أن الشيء إنما يقال له إنه كان عن شيء آخر إذا كان متقدماً ببعض أجزائه ومتأخراً عن بعض أجزائه.

فالحاصل أن الشيء إنما يقال له كان من شيء آخر إذا اجتمع الأمران أحدهما البعدية من جهة والآخر التقدم من جهة أخرى. فهذا تلخيص القول في هذا الاصطلاح.

الفصل الثالث في بيان تناهي العلل المادية

قد عرفت أن مادة الشيء قد يراد به الجزء القابل للصورة كالإنسان للرجل وقد يراد به الشيء الذي يصير جزؤه القابل جزءاً قابلاً لشيء آخر كالماء إذا صار هواء فإن الجزء القابل للصورة المائية صار قابلاً للصورة الهوائية .

فنقول أما بيان تناهي المواد بالمعنى الأول فلأنه لو كان لكل قابل قابل آخر لا إلى نهاية لكانت أجزاء الماهية الواحدة غير متناهية وذلك محال .

وأما بيان تناهي المواد بالمعنى الثاني فلأن مادة الهواء إذا أمكن أن تقبل الصورة المائية فمادة الماء أيضاً يصح أن تقبل الصورة الهوائية فإذا صح انقلاب كل واحد منهما إلى الآخر وإذا كان كذلك فليس أحد النوعين بأن تكون مادة للآخر بأولى من الآخر بأن تكون مادة للأول بل ليس ولا لواحد منهما تقدم على الآخر في النوعية نعم يجوز أن يكون شخص من الماء له تقدم بشخصيته على شخص آخر من الهواء ونحن لا نمنع من أن يكون لكل مادة مادة أخرى إلى غير النهاية بهذا المعنى أي يكون كل شخص فهو إنما يتولد عن شخص آخر قبله فهذا هو القول في تناهي العلل المادية .

الفصل الرابع في أسامي المادة

القابل من جهة أنه بالقوة قابل يسمى «هيولي» ومن جهة أنه بالفعل حامل يسمى «موضوعاً» بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول ومن حيث كونه مشتركاً بين الصور يسمى «مادة» و«طينة» ومن حيث أنه آخر ما ينتهي إليه التحليل يسمى «أسطقساً» فإن معنى هذه اللفظة أبسط من أجزاء المركب ومن جهة أنه أول ما يتبدى منه التركيب يسمى «عُنْصُراً»^(١) ومن حيث أنه أحد المبادئ الداخلة في

(١) عرّف ابن سينا العنصر في «رسالة الحدود» بأنه «اسم للأصل الأول في الموضوعات فيقال عنصر للمحل الأول الذي باستحاله يقبل صوراً تتنوع بها كائنات عنها، إما مطلقاً وهو الهيولي الأولى، وإما بشرط الجسمية وهو المحل الأول من الأجسام الذي بتكوّن يتكوّن عنه سائر الأجسام الكائنة بقبول صورها» (المصطلح الفلسفي ص ٢٤٥). أيضاً «معيّار العلم» =

الجسم يسمى «رُكناً»^(١).

وقد يتركون هذه الاصطلاحات في بعض الأوقات فإنهم يطلقون لفظ «الهيولي» على ما للفلك من الجزء القابل وإن كان ذلك القابل أبداً يكون قابلاً بالفعل وكذلك يسمونه مادة مع أن مادة كل واحد من الأفلاك مخصوصة به وحده.

الفصل الخامس في حال شوق الهيولي إلى الصورة

إن القدماء كانوا يشبهون الهيولي بالأنثى والصورة بالذكر ويشتون للهيولي شوقاً إلى الصورة وهذا الشوق الذي أثبتوه إما أن يكون نفسانياً أو طبيعياً والأول ظاهر البطلان والثاني أيضاً باطل. لأن الشوق لا يخلو إما أن يكون إلى صورة معينة أو إلى مطلق الصورة، والأول باطل وإلا لكانت المادة متحركة بطباعتها إلى تلك الصورة وكان ما عداها حاصلًا بالقسر هذا خلف. والثاني أيضاً باطل لأن المادة لا تخلو عن الصورة على ما سيأتي والشوق إنما يكون إلى غير الحاصل فثبت أن هذا الكلام بعيد عن التحصيل.

= ص ٢٩٨.

أما الجرجاني فيعرف العنصر بأنه: «هو الأصل الذي تتألف منه الأجسام المختلفة الطباع وهو أربعة: الأرض، والماء، والنار، والهواء». (ص ٢٠٤).

(١) الركن في «رسالة الحدود» لابن سينا هو جسم بسيط هو جزء ذاتي للعالم مثل الأفلاك والعناصر. فالشيء بالقياس إلى العالم ركن وبالقياس إلى ما يتركب منه أسطقس، وبالقياس إلى ما يتكون عنه سواء كان كونه عنه بالتركيب والاستحالة معاً أو بالاستحالة عنه عنصر فإن الهواء عنصر للسحاب بتكائفه وليس اسطقساً له وهو اسطقس وعنصر للنبات، والفلك هو ركن وليس باسطقس ولا عنصر لصورة ولصورته موضوع وليس له عنصر ولا هيولي إذا نعني بالموضوع محلاً لأمرٍ هو فيه بالفعل ولم نعني به محلاً متقوماً بنفسه، ونعني بالهيولي والعنصر محلاً هو بالقوة شيء ما يكون عنه ولم نعني بالهيولي الجوهر المستكمل بكمال محله وهذه الأشياء التي هي الهيولي والموضوع والعنصر والمادة والأسطقس والركن يقال بعضها مكان بعض» (المرجع السابق ص ٢٤٦ - ٢٤٧) وأيضاً «معيان العلم» ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

وعند الجرجاني «ركن الشيء»: ما يقوم به ذلك الشيء من التقوم، إذ قوام الشيء بركنه، لا من القيام، وإلا يلزم أن يكون الفاعل ركناً للفعل والجسم ركناً للعرض والموصوف للصفة... (ص ١٤٩).

الفصل السادس في أن مادة العناصر مشتركة

برهانه أن هذه العناصر ينقلب بعضها إلى البعض وما كان كذلك فله مادة مشتركة أما الصُّغرى فسيأتي تقريرها في باب الحركة. وأما الكبرى فهي ظاهرة إذ لولا اشتراك المادة بينها لامتنع انقلاب بعضها إلى البعض.

القسم الثالث في العلة الصورية وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول في بيان عليّة الصورة

يجب أن يعلم أن الحقيقة إذا كانت مركبة من المادة والصورة فلكل واحد من الجزئين نسبة إلى الآخر ونسبة إلى ذلك المجموع فالصورة ليست علة صورية للمادة لأنها ليست جزءاً من المادة بل هي علة فاعلية للمادة أو جزء علة فاعلية لها بل الصورة علة صورية بالنسبة إلى المركب وكذلك المادة ليس كونها مادة للصورة ككونها مادة للمركب لأن كونها مادة للمركب تعتبر فيه الجزئية وأما كونها مادة للصورة فلا تعتبر فيه الجزئية.

وأما بيان تناهي الصورة فلوجهين: أما أولاً فلأن الصورة الأخيرة تكون علة للصورة السابقة فلو لم تكن للصورة نهاية لم تكن للعلل نهاية. وأما ثانياً فلأن الصور أجزاء الماهية ويمتنع أن تكون للماهية الواحدة أجزاء غير متناهية.

الفصل الثاني في الفرق بين الطّبيعة والصورة

الفرق بينهما أن اسم الطبيعة واقع بالاشتراك على معانٍ ثلاثة مرتبة بالعموم والخصوص والأخص: فالعام ذات الشيء والخاص مقوم الذات والأخص المقوم الذي هو مبدأ التحريك والتسكين. فاسم الطبيعة متناول للثالث من الجهات الثلاث باشتراك الاسم وللثاني من الجهتين كلفظ الإمكان

وأما الصورة فهي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل .

ثم إن الصورة في البسائط هي نفس الطبيعة كالماء مثلاً، فإن صورته المقومة ليست إلا نفس طبيعته ومع ذلك فالاعتبار مختلف لأنها بالقياس إلى تقويم النوع صورة وبالقياس إلى كونه مبدأ للأثار الملائمة للماء مثل البرودة والرطوبة طبيعة .

وأما المركبات فإنها لا توجد بالفعل بسبب الطبيعة بالمعنى الثالث بل لا تصير بالفعل إلا بسبب صورة أخرى أزيد منها فلا جرم كانت صورها مغايرة لطبائعها .

ولقائل أن يقول: إذا كان لا بد من صور أخرى فالمقوم إما أن يكون هو المجموع أو الواحد منه أو كل واحد فنقول ظاهر كلام الشيخ مُشعر بالأول فإنه قال الأجسام المركبة لا تحصل هوياتها بالقوة المحركة لها بالذات إلا من جهة واحدة وإن كان لا بد لها في أن تكون هي ما هي من تلك القوى فإن كانت تلك القوة جزءاً من صورتها فكانت صورتها تجتمع من عدة معان فتتحد كالإنسانية فإنها تتضمن القوى الطبيعية والنفسانية ويشبه أن لا يكون المراد بهذا الكلام ما يشعر به ظاهره لأنا سنبين أنه لا يجوز أن يكون لمجموع أمور غير مقومة تأثير في التقويم .

وأما القسم الثاني وهو أن يكون المقوم واحداً من هذه الأمور فهو أيضاً باطل من وجهين: أما أولاً فلأن النفس الناطقة من المقومات فلو لم يكن للقوة الطبيعية حظ في التقويم لكانت عرضاً فيه وهي جوهر في البسائط فأول ما يلزم منه أن يكون الواحد بالنوع جوهرراً وعرضاً. وأما ثانياً فإن البسائط مقومة للعناصر التي هي مواد بدن الإنسان فهي مقومة لمقوم بدن الإنسان فتكون مقومة للبدن مع أنها عرض فيه هذا خلف. فإذا تعين القسم الثالث وهو أن يكون للطبيعة وسائر الصور حظ في تقويم المركبات لكن على التقديم والتأخير كما سنحققه والظاهر أنه هو المراد من كلام الشيخ .

الفصل الثالث في امتناع تقوُّم المادة بصورتين

برهانه أن الصورتين إما أن تكون كل واحدة منهما مستقلة بالتقويم فيجب أن يستغني الشيء بكل واحدة منهما عن كل واحدة منهما فيكون محتاجاً إليهما ومستغنياً عنهما هذا خلف. وإما أن تكون المستقلة إحداهما دون الثانية فلا تكون تلك الثانية صورة وإما أن لا تستقل الواحدة منهما بالتقويم بل المجموع هو المقوم والمجموع شيء واحد. فالصورة المقومة شيء واحد وعلى أن ذلك يستحيل أيضاً لأن كل واحد من الأجزاء سابق على المجموع وكل واحد منها وحده عارض للمادة غير مقوم لها فتكون المادة متقومة بها فالمادة السابقة على كل حال من تلك الأجزاء التي هي سابقة على المجموع تكون سابقة على المجموع فلو تقوَّمت المادة بذلك المجموع لزم تقوم كل واحد منها بالآخر وذلك محال.

فإن قيل لكل جسم بسيط أعراض كثيرة تخصه لأن له أثناً معيناً وشكلاً معيناً ومقداراً معيناً وكيفية معينة من الكيفيات الملموسة فلو كانت الصورة المقومة واحدة لزم صدور أكثر من الواحد عن الصورة الواحدة ولأن الشيخ ذكر في أول طبيعيات «النجاة»^(١) أن في مادة الجسم الطبيعي صورة تناسب أثنه وصورة تناسب كيفية^(٢) وذلك يناقض ما قلتموه.

فنقول إنه أجاب في «الشفاء» عن الأول فقال إن الجسم البسيط يصدر عنه من جهة صورته قوة فعلية ومن جهة مادته أمر انفعالي كالماء فإنه يصدر عنه من جهة مادته قبول الشكل ومن جهة صورته البرد المحسوس وبواسطة البرودة قوة مميّلة فإن الثقل الذي هو الميل إلى الوسط تابع للبرودة والخفة التي هي الميل إلى فوق تابعة للحرارة. وكذلك الإنسان فإنه يعرض له بسبب الصورة مثل الضحك والبكاء والخجل والذكاء ويعرض له بسبب المادة مثل سواد الزنجي. إذ لولا المزاج الحاصل بسبب انفعال أجزائه بعضها عن بعض

(١) النجاة ص ١٧١ و ١٧٣.

(٢) هكذا في الأصل والصحيح: «كَيْفُهُ».

لم يحصل اللون المعين وكذلك أبدان القروح والشامات ومن الصفات ما يعرض له بسبب الأمرين مثل النوم واليقظة فإنه لولا ضعف تطرق المادة وكونها ذات قوة مدركة لما كانت المادة قابلة لهما ومع ذلك فالنوم أولى بأن يكون بسبب المادة واليقظة بسبب الصورة.

ولقائل أن يقول إنكم بينتم في الفصول الماضية أن المادة يستحيل أن يكون لها أثر أصلاً فإن ماهيتها أنها شيء قابل، والقابل من حيث أنه قابل لا يكون فاعلاً فكيف تقولون الآن إن الجسم البسيط الذي تصدر من جهة صورته قوة فعلية ومن جهة مادته أمر انفعالي وهو قبول الشكل . فهذا ما نذكره في هذا الموضع من أحكام المادة والصورة. وأما سائر المباحث التي بقيت فنذكرها في إثبات المادة للجسم.

القسم الرابع
في العلة الغائية
وفيه اثنا عشر فصلاً

الفصل الأول في تقسيم الغايات الذاتية والغايات الاتِّفاقية

أعلم أنّ كلَّ مسبّبٍ فله سببٌ فإما أن يكون حصول ذلك المسبب عن ذلك السبب دائماً أو أكثرياً أو على سبيل التساوي أو أقلياً فإن كان دائماً أو أكثرياً فلا يقال لذلك أنه بالاتفاق أما في الدائم فهو ظاهر وأما في الأكثرية فهو السبب الذي يتوقف استكمال سببته على حضور قيد فعند تخلف ذلك القيد يتخلف حضور المعلول وعند حضوره يحصل المعلول. فإنه إن لم يتوقف سببته على حضور قيد كانت العلة الكاملة في عليها حاصلة مع عدم المعلول وذلك قد أبطلناه. فإذا الفرق بين الدائم والأكثرية أن الدائم لا يتخلف عنه قيد من القيود المعتبرة في عليته والأكثرية قد يتخلف عنه ذلك ويكون الأكثرية مع حضور تلك القيود دائماً أيضاً وهذا الحكم لا يختلف بالعلل الطبيعية والإرادية فإن الإرادة ما لم تنجزم استحالة استقلالها بالمؤثرية وإذا صارت جازمة امتنع تخلف الفعل عنها وإذا كان الأكثرية من جنس الدائم والدائم لا يقال له أنه بالاتفاق فالأكثرية أيضاً كذلك.

فإن قيل إذا قلنا قصدتُ فلاناً لحاجة كذا فإن اتفق أن وجدته في البيت لم يمنعنا من هذا القول كون زيد في أكثر الأمر في البيت فنقول نحن إنما نقول ذلك لا بحسب الأمر في نفسه بل بحسب اعتقادنا فيه فإنه إذا غلب على ظننا كونه في البيت فلا نقول إنه اتفق ذلك بل إن لم نجده نقول اتفق ذلك.

وأما إذا تساوى الكون واللاكون في ظننا فعند ذلك نقول اتفق أنه كان في البيت .
وأما المتساوي فقد منع بعضهم من إطلاق لفظ الاتفاق عليه محتجاً بأن الأكل
وتركه والمشي وتركه من الأمور المتساوية الصدور عن مبادئها واللاصدور ثم
إذا مشى ماشٍ أو أكل آكل لا نقول إن ذلك بالاتفاق فنقول إنه قد ثبت أن
الشيء الأقلّي إذا شرط فيه الأمور التي باعتبارها صار موجوداً فإنه يكون واجباً
مثل أن يشترط أن المادة في تكون كف الجنين فضلت عن المصروف فيها
إلى الأصابع الخمس والقوة الفاضلة صادفت استعداداً تاماً والفاعل إذا صادف
المادة لم يعطلها فعند هذه الشروط يجب أن تكون الإصبع الزائدة ويكون
ذلك من باب الدائم وإن كان ذلك بالنسبة إلى الطبيعة الكلّية نادراً أقلّياً وإذا
جاز أن يصير الأقلّي واجباً باعتبار مع غاية تباعدهما فلو جوز صيرورة
المساوي أكثرياً كان أولى. وعلى هذا نقول الأكل والمشي إذا قيسا إلى
الإرادة الجازمة خرجا عن حد الإمكان المتساوي إلى الأكثرية. فلا جرم لم
يصح بهذا الاعتبار أنهما اتفقا. وأما إذا لم يضافا إلى الإرادة الجازمة بل إلى
وقت يتساوى فيه وجودهما وعدمهما فصحيح أن يقال دخلت عليه فاتفق أن
كان يأكل وذلك بالقياس إلى الدخول لا إلى الإرادة.

وإذا عرفت ذلك فاعلم أن السبب الذي من شأنه أن يتأدى إلى المسبب
لا دائماً ولا أكثرياً هو السبب الاتفاقي فخرج العارف بحصول الغريم في
جهة مخرجه يؤدي في أكثر الأمر إلى مصادفته إياه وأما خروج غير العارف
فربما يؤدي وربما لم يؤد فهو بالقياس إلى العارف غير اتفاقي وبالقياس إلى
غير العارف اتفاقي وأما الشيء الذي ليس من شأنه أن يتأدى إلى شيء آخر
البتة فإنه لا يسلم سبباً اتفاقياً لذلك الشيء مثل كسوف الشمس عند قعود
فلان فإن قعوده غير متأدّ إلى ذلك الكسوف لا جرم لا يقال اتفق أن صار
قعوده علة الكسوف. نعم لما كان قعوده قد يكون سبباً للكون مع الكسوف لا
جرم صحّ أن يقال قعدت فاتفق أن كان قعودي مع الكسوف ونقول أيضاً
السبب الاتفاقي يجوز أن يتأدى إلى علته الذاتية ويجوز أن لا يتأدى مثل أن
الرجل إذا خرج متوجهاً إلى متجره فلقى غريمه فربما انقطع بذلك عن الغاية

الذاتية وربما لم ينقطع بل توجه نحو ما خرج من الدار إلى أن وصل إليه والحجر الهابط إذا شج رأساً فربما وقف وربما هبط إلى مهبطه فإن وصل إلى غايته الطبيعية فيكون بالقياس إليه سبباً ذاتياً وبالقياس إلى الغاية العرضية سبباً اتفاقياً. وأما إذا لم يصل إليه كان بالقياس إلى الغاية العرضية سبباً اتفاقياً وبالقياس إلى الغاية الذاتية أصلاً^(١).

الفصل الثاني في إثبات الأسباب الاتفاقية

قد عرفت أن السبب الاتفاقي ما تكون تأديته إلى المسبب لا دائماً ولا في الأكثر وقد وقع بين الأقدمين خلاف عظيم في وجود الاتفاق وعدمه وظاهر أن ذلك الاختلاف ليس في إطلاق لفظ الاتفاق فإن الاختلاف في الأسماء غير لائق بالمباحث الحكمية بل الاختلاف إنما وقع في أن السبب هل يجوز أن يكون تأديته إلى المسبب مساوياً أو أقلياً أم لا؟ فبعضهم منعه وبعضهم جوزه. ولمن منع أن يتمسك بما أقوله وهو أن السبب إما أن يكون من شأنه أن يتأدى إلى مسببه أو لا يكون فإن كان وجب أن يكون مستقلاً بالتأثير فيكون حصول المعلول منه دائماً لما بيننا أن المعلول يمتنع تخلفه عن العلة التامة في العلية وإن لم يكن مستقلاً بالتأثير فلا بد معه من أمر آخر فيكون المؤثر في ذلك الفعل ذلك المجموع فهو وحده يستحيل أن يتأدى إليه فهو وحده لا يكون سبباً اتفاقياً لأن من شأن الاتفاق أن يكون ممكن التأدي إليه والحاصل أنه ان كان مستقلاً كان واجب التأدي إليه فلا يكون ذلك التأدي اتفاقياً وإن لم يكن مستقلاً فهو ممتنع التأدي إليه فلا يكون ذلك التأدي اتفاقياً.

والحجة المحكيّة عنهم في «الشفاء» هذه إذا وجدنا للحوادث أسباباً معلومة امتنع أن نتركها فنطلب لها عللاً مجهولة من البخت والاتفاق فإن الحافر بئراً إذا عثر على كنز جزم أهل الغباوة بأن البخت السعيد لحقه، وإن انزلت رجله حتى انكسرت جزموا القول بأن البخت الشقي لحقه. وليس

(١) في نسخة: باطلاً.

الأمر كذلك بل كل من يحفر إلى الدفين فإنه يجده ويقولون إن فلاناً لما خرج إلى السوق ليقعد في دكانه رأى غريماً له فظفر بحقه وليس الأمر كذلك بل كل من تَوَجَّه إلى مكان فيه غريمه وله حسٌّ بصر فإنه يراه .

وليس لقائل أن يقول لما كانت الغاية في خروجه غير هذه الغاية وجب أن لا يكون الخروج إلى السوق سبباً حقيقياً للظفر بالغريم لأننا نقول يجوز أن يكون لفعل واحد غايات شتى بل أكثر الأفعال كذلك لكنه يعرض أن يجعل المستعمل لذلك الفعل إحدى تلك الغايات غاية فتتعطل الأخرى بوضعه لا في نفس الأمر لأنها صالحة لأن تجعل غاية أليس لو كان هذا الإنسان شاعراً بمقام الغريم هناك كان وصوله إليه غاية له؟ .

وأقول لمثبتي الاتفاق أن يجيبوا عن الأول فيقولوا الأسباب منها بسيطة ومنها مركبة فالبسيطة معلولاتها معها دائماً وإلا لكان لا بد معها من قيد زائد فتكون العلة ذلك المجموع فتكون العلة مركبة لا بسيطة وأما المركبة فإن كان اجتماع أجزائها دائماً كان حصول المعلول دائماً وإن كان أكثرياً كان حصول المعلول أيضاً أكثرياً . وكذلك القول في المتساوي والأقلي فاختلف أحوال المعلولات في الدوام والأكثرية والتساوي والأقلية لاختلف أحوال اجتماع أجزاء العلة في ذلك .

وإذا عرفت ذلك فنقول إنه وإن كان كل ما لا بد منه في تحقق العلية فهو جزء من العلة في الظاهر ولكن ربما كان الجزء المحصل الوجودي شيئاً واحداً وحينئذ يضاف الأثر إليه وأما سائر الأمور المعتبرة فهي عائدة إلى زوال المانع وتحقق الشرط وحضور القابل ثم إذا كان حضور سائر القيود مع حصول تلك الذات دائماً قيل إن صدور المعلول عن العلة دائم وإن كان ذلك الانضمام أكثرياً جعل ذلك الصدور أكثرياً وكذلك القول في المتساوي والأقلي .

فإن قيل ذلك الاجتماع إن كان واجباً كان المعلول دائماً الوجود وإن كان ممكناً فلا بد من استناده إلى الواجب فيدوم لدوام الواجب فيدوم المعلول

لدوامه فنقول إن مصادمات الأسباب متعلقة بالحركة الدورية واتصالات الكواكب فيجوز أن يختلف حال الاجتماع والإفراق بسبب اختلافها كما في سائر الحوادث .

وأما الحجة التي ذكرها فجوابها أن الغاية قد يراد بها ما ينتهي إليه الشيء كيف كان وقد يراد بها ما يكون مقصوداً فالأسباب الاتفاقية غايات بالمعنى الأول وليست غايات بالمعنى الثاني وقوله الغاية لا تصير غاية بالوضع فهو غير مسلم. ألا ترى أن الوضع والجعل يجعل بعضها أكثرياً وبعضها أقلياً فإن الشاعر بمقام الغريم الخارج إليه يجده في الأكثر وغير الشاعر به لا يظفر به في الأكثر، فإذا كان الجعل المختلف يختلف به حكم الأكثرية والأقلية فكذلك يجوز أن يختلف به مبدأ الحكم في كونه اتفاقياً وغير اتفاقياً .

الفصل الثالث في الفرق بين البخت والاتفاق^(١)

قد تقرر الاصطلاح على تخصيص اسم البخت بالسبب الاتفاقية الذي مبدؤه إرادة طبيعية فإن كان السبب طبيعياً كالعود الذي يُشَقَّ فيجعل نصفه في المسجد ونصفه في الكنيف فذلك لا يسمى بختاً بل كائناً من تلقاء نفسه . وأما إن كان حدوثه من مصادمات أسباب طبيعية وإرادية فحينئذ يسمى بختاً بالقياس إلى السبب الإرادي وأما بالنسبة إلى السبب الطبيعي فلا. والفرق بين رداءة البخت ورداءة التدبير أن رداءة البخت هو أن يكون السبب في أكثر الأمر غير مؤد إلى غاية مذمومة ولكن في حق صاحبه يؤدي إلى ذلك وأما رداءة التدبير فهو أن يكون السبب في أكثر الأمر يؤدي إلى ذلك والميمون هو الذي تكرر حصول الخير بالاتفاق عند تكرره والمشؤوم بالعكس منه .

الفصل الرابع في إثبات العلة الغائية للحركات الطبيعية

زعم انبازقلس^(٢) أن تكون الأجرام الأسطوقسية بالاتفاق فما اتفق أن كان

(١) قارن الطبيعة لأرسطو - بتحقيق بدوي وترجمة إسحاق بن حنين ١١١/١ - ١٣٥ ، والشفاء - السماع الطبيعي - ص ٦٠ - ٧٦ .

(٢) في نسخة ابن قلس! .

هيئته اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق إن لم يكن كذلك لم يبق. وله في ذلك أربع حجج: أولها أن الطبيعة كيف تفعل لأجل غرض مع أنها ليست لها روية. وثانيها توافقنا على أن التشويهاً والزوائد والموت ليست مقصودة للطبيعة مع ما فيها من النظام الذي لا يتغير فإن نظام الذبول ليس أقل من نظام النشوء والنمو بل هما وإن كانا متعاكسين فلهما نظام لا يتغير ونهج لا يتبدل ولكن لما كان نظام النقصان بسبب ضرورة المادة فلا جرم حكماً أنها غير مقصودة للطبيعة فكذلك نظام النشوء والنمو بسبب ضرورة المادة فوجب أن لا تكون مقصودة للطبيعة وهذا كالمطر الذي نعلم يقيناً أنه كائن لضرورة المادة فإن الشمس إذا بخرت فخلص البخار إلى الجو البارد فلما برد صار ثقيلاً فنزل ضرورة فاتفق أن يقع في مصالح فنظن أن الأمطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل هو لضرورة المادة. وثالثها إن كانت الطبيعة تفعل لغرض فذلك الغرض إن كان لغرض آخر لزم التسلسل وإن كان لا لغرض آخر فقد فعلت شيئاً لا لغرض آخر فيجوز ذلك في كل الأفعال. ورابعها أن الطبيعة الواحدة تفعل أفعالاً مختلفة مثل الحرارة فإنها تحلل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض وجه الثور فهذه أدلة منكري الغايات.

والحق إنا لا ننكر أن يكون للاتفاق مدخل في تكون الأمور الطبيعية بالقياس إلى أفرادها فإنه ليس حصول هذه المدرة عند هذا الجزء من الأرض ولا حصول هذه الحبة من البر في هذه البقعة من الأرض ولا حصول هذه

= وأبناذ قلس فيلسوف يوناني من السابقين على سقراط. من مدينة اكراجاس أو أجريجتيم في جزيرة صقلية - من القرن الخامس قبل الميلاد. اشتهر بالفلسفة والطب والشعر والخطابة وقال عنه أرسطو إنه منشئ علم البيان. رد الأشياء إلى أربعة عناصر أو أصول: الماء والنار والهواء والتراب واعتبر أن الوجود لا يقبل التغير...

أنظر في ترجمته: تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٣٥ - ٣٧ ربيع الفكر اليوناني للدكتور بدوي ١٩٤ - ٢٠٢، موسوعة الفلسفة - لبدوي أيضاً ١/٢٢٥ - ٢٢٩، الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٦٩ - ٧٠.

أخبار الحكماء للقفطي ص ١٢ - ١٣.

النطفة في هذا الرحم أمراً دائماً ولا أكثرياً بل نسامح في أنها وما يجري مجراها اتفاقيات ولكننا ندعي أن للقوى الفعالة الطبيعية غايات معينة والمراد بالغاية على ما ذكرنا المعلولات التي يكون تأدي القوى إليها دائماً أو أكثرياً.

والبرهان عليه أن نفرض الكلام في تكون السنبله عن البُرّة باستمداد المادة عن الأرض ونقو البقعة الواحدة إذا سقط فيها حبة بُرّ أنبتت سنبله بُرّ أو حبة شعير أنبتت سنبله شعير. ولا بد من نفوذ أجزاء الأرض والماء في تلك الحبة لتصير غذاء لها فتتكون منها السنبله. وظاهر أن ذلك النفوذ إنما يكون بحركة الأرض والماء عن مواضعها الطبيعية فلا تكون تلك الحركة منها فإذا حركتها لأجل قوى مستكنة في الحبات ثم لا يخلو إما أن تكون في تلك البقعة أجزاء تصلح لتكون البُرّة وأخرى تصلح لتكون الشعير أو يكون الصالح لهما من نوع واحد فإن كان الصالح لهما نوعاً واحداً لم يكن صيرورة ذلك الجزء بُراً والآخر شعيراً لضرورة المادة بل لأجل أن القوة الفاعلة تحركها إلى تلك الصورة دائماً أو في الأكثر وهذا هو مُرادنا بالغاية وإن كانت الأجزاء مختلفة في الغاية فذلك الاختلاف ليس لماهية الأجزاء الأرضية بل لأن القوة الموجودة في البر أفادت ذلك الجزء من الأرض تلك الخاصية فإن كانت إفادة تلك الخاصية لأجل خاصية أخرى سابقة عليها لزم التسلسل وإن كانت لا لخاصية أخرى كانت القوة المستكنة في البر لذاتها متوجهة إلى ذلك الفعل ويكون صدور ذلك الفعل عنها دائماً أو أكثرياً. وبالجملة فإذا لم تكن القوة الطبيعية متوجهة نحو غايات معينة فلم لا ينبت الزيتون بُراً والبر بطيحاً. ثم إذا ثبت أن للأفعال الطبيعية غايات فنقول إنها لما لم تكن ممنوعة بعوائق ومعارضات فهي خيرات وعليه دليلان.

الأول أنها إذا تأدت إلى غايات ضارة كان ذلك لا دائماً ولا أكثرياً بل النفس تطلب لها سبباً عارضاً فيقال ماذا أصاب هذا الحيوان حتى مرض وذبل؟ وما أصاب هذه المرأة حتى أسقطت؟ وإذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة إلى الخيرية.

الثاني أنا إذا أحسنا بعارض أو قصور من الطبيعة عاونتنا الطبيعة

بالصناعة كما يفعله الطبيب معتقداً أنه إذا زال العارض المعارض أو اشتدت القوة توجهت الطبيعة إلى الصحة والخير وهذا يدل على المقصود.

والجواب عما تمسكوا به أولاً أنه ليس إذا عدت الطبيعة الروية وجب أن نحكم عليها بأن الفعل الصادر عنها غير متوجه إلى غاية فإن الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل تميز فعلاً عن فعل وتعينه للوقوع ثم تكون لكل واحد من تلك الأفعال غاية مخصوصة ويكون تأدي ذلك الفعل إليها لذاته لا لسبب آخر حتى لو قدرنا عدم اختلاف البواعث والدواعي لكان يصدر من النفس فعل واحد من غير روية.

ومما يقرّر ذلك أنه لا شك في أن الصناعات لغايات ثم إنها إذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها إلى الروية بل الروية تصير مانعة عن ذلك. مثل أن الكاتب الماهر إذا تفكر في حَرْف حَرْف تبدّد في صناعته وكذلك حال اعتصام المنزلقة رجله بما يعصمه ومبادرة اليد إلى العضو المستحك من غير فكرة ولا روية.

وأوضح منه أن القوة النفسانية إذا حركت عضواً ظاهراً فإنما تحركه بواسطة تحريك الوتر والنفس لا شعور لها بذلك.

والجواب عما تمسكوا به ثانياً أن الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول زيادات خارجة عن المجرى الطبيعي. وأما الإعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة إلى غاية أن تكون واصلة إليها. والموت والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ إلى الغاية المقصودة. وأما نظام الذبول فله سببان أحدهما بالذات وهو الحرارة والآخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل واحد منهما غاية. فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة فتسوق المادة إليه على النظام. والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما أمكن بإمداد بعد إمداد ولكن كل مدد ثان فإنه يقع أقل من المدد الأول لما ستعرف في علم النفس فيكون ذلك الإمداد سبباً بالعرض لنظام الذبول فهو إذاً من حيث هو ذو نظام فعل الطبيعة وإن لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن لم نقل إن كل حال للصورة

الطبيعة يجب أن يكون غاية للطبيعة التي فيها بل قلنا إن كل طبيعة فإنها تفعل فعلها لغاية لها وأما فعل غيرها فقد لا يكون لغاية لها وأيضاً فالموت وإن لم يكن غاية نافعة بالقياس إلى بدن زيد فهو غاية بالقياس إلى نظام الكل واجب على ما ستعرف في علم النفس . وأما الزيادات فهي كائنة لغاية ما فإن المادة إذا فضلت حركت الطبيعة فضلتها إلى الصورة التي تستحقها بالاستعداد الذي فيها ولا تعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية وما قيل في المطر فممنوع بل السبب فيه قرب الشمس وبعدها وهو سبب الهي ذو نظام له غايات أكثرية في الطبيعة على ما عرفته .

والجواب عما تمسكوا به ثالثاً أنه لا يلزم أن تكون لكل غاية غاية بل الغاية الحقيقية تكون مقصودة لذاتها وسائر الأشياء تقصد لها وما يقصد لذاته فإنه لا يليق به أن يقال: لم قصد ولهذا لا يقال لم طلبت الخير والصحة ولم هربت من الألم .

والجواب عما تمسكوا به رابعاً أن القوة المحرقة لها غاية واحدة وهي إحالة المحترق إلى مشاكلة جوهرها. وأما العقد تارة والحل أخرى فذلك لأن الوصول إلى تلك الغاية في بعض الجواهر بواسطة الحل وفي الآخر بواسطة العقد فتلك من اللوازم الخارجية. وأما الغاية الذاتية فهي واحدة . وإذا قد تكلمنا في غايات الأفعال الطبيعية فلتتكلم في غايات الأفعال الاختيارية .

الفصل الخامس في بيان أن للعبث والجُزاف غاية

يجب أن تعلم أن للحركات الاختيارية مبادٍ بعضها ضرورية بأعيانها وبعضها غير ضرورية بأعيانها فالتى تكون ضرورية بأعيانها منها قريبة ومنها بعيدة فالقريبة هي القوة المحركة التي في عضلة العضو والبعيدة هي القوة الشوقية فهذان المبدءان لا بد من حصولهما .

ثم إن غاية القوة المحركة هي التي انتهت الحركة إليها وليس لها غاية غير ذلك وأما القوة الشوقية فقد تكون غايتها غاية القوة المحركة، مثل ما إذا ضجر الإنسان عن القيام في موضع فتذكر موضعاً آخر واشتاق إلى القيام فيه

فتحرك إليه فكان غايته نفس غاية القوة المحركة وقد تكون غايتها مغايرة لغاية القوة المحركة كما إذا تخيل الإنسان صورة لقاء صديق له فيشتاق ويتحرك إلى ذلك المكان الذي يقدر مُصادفته فيه فغاية القوة المحركة الوصول إلى ذلك المكان وغاية القوة الشوقية مُصادفة ذلك الصديق . وأما المبدأ الذي لا يجب حصوله بعينه للحركات الاختيارية فهو الفكر والتخيل فإنه وإن كان لا بد من أحدهما إلا أنه ليس ولا واحد منهما واجب الحصول بعينه .

وإذا عرفت ذلك فنقول أما القوة المحركة فإن غايتها لا محالة موجودة لأن لتلك الحركة نهاية ثم إن لم توجد معه غاية القوة الشوقية سمي ذلك الفعل باطلاً بالقياس إلى القوة الشوقية لا بالقياس إلى القوة المحركة مثل من وصل إلى المكان الذي قدر فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه وأما إذا حصل الغايتان ولكن يكون المبدأ البعيد هو التخيل لا الفكر فلا يخلو إما أن يكون المبدأ هو التخيل وحده أو مع طبيعة مثل التنفس أو مع مزاج كحركة المريض أو مع خلق وملكة نفسانية داعية إلى ذلك فإن كان المبدأ هو التخيل وحده يسمى ذلك الفعل جُزافاً ولم يسم عبثاً وإن كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة مثل التنفس سمي ذلك قصداً ضرورياً أو طبيعياً . وإن كان المبدأ هو التخيل مع ملكة وخلق سمي ذلك الفعل عادة .

وإذا عرفت ذلك ظهر أن العبث فعل له غاية^(١) وهي خير حقيقي أو مظنون، أما أن له غاية فلأن اللعب باللحية مبدأ حركته القريبة هو القوة التي في العضلة، والذي قبله شوق تخيلي بلا فكر وليس مبدؤه فكراً وقد حصلت الغاية التي للقوة المحركة وللقوة الشوقية ولم تحصل الغاية التي للقوة الفكرية لأنها غير موجودة فتبين أن المبادئ الموجودة غاياتها حاصلة وما لم يحصل من الغايات فإنما لم يحصل لأن القوى التي تلك الغايات غايات لها غير موجودة .

وأما بيان أن تلك الغاية خير حقيقي أو مظنون فلأن كل فعل نفساني

(١) في «التعريفات»: العبث: ارتكاب أمر غير معلوم الفائدة، وقيل ما ليس فيه غرض صحيح لفاعله» (ص ١٩٠). بينما في «الكليات»: هو ما يخلو من الفائدة» (٣/٢٥٩).

فلشوق مع تخيل لكن ربما لا يكون ذلك التخيل ثابتاً بل يكون سريع البطلان والزوال فلا يحصل الشعور به فإن التخيل غير الشعور به ولو كان كل تخيل يلزمه شعور به لذهب الأمر فيه إلى غير النهاية. ثم ذلك الشوق التخيلي له علة لا محالة إما عادة وإما ملال عن هيئة وإما حرص على أحداث الفعل. وكل ذلك لذيد بحسب القوة المتخيلة واللذيد لشيء خير بالقياس إلى ذلك الشيء وإن لم يكن خيراً حقيقياً بالقياس إلى العقل الإنساني فهذه الأشياء غير خالية عن خيرات مظنونة ثم وراء هذه علل لتخصيص الحركات الخيرية بحيث لا تنضبط.

الفصل السادس في أن لوجود العالم غاية حقيقية

زعم ديمقراطيس^(١) أن العالم إنما تكوّن بالاتفاق وذلك لأن مبادئ العالم أجرام صغار لا تتجزى بصلابتها ولعدمها الخلاء وهي غير متناهية وهي مبثوثة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة للطبائع مختلفة الأشكال وهي دائمة الحركة فاتفق أن تصادمت منها جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون هذا العالم ولكنه زعم أن تكوّن الحيوان والنبات ليس بالاتفاق.

والذي يدل على فساد قوله أمور ثلاثة: الأول أنه قد ظهر أن الاتفاق غاية عرضية لأمر طبيعي، أو إرادي، أو قسري، ولا يستند القسر إلى قسر آخر إلى غير النهاية كما ثبت بل لا بد وأن ينتهي إلى الإرادة أو الطبيعة فإذا الإرادة والطبيعة أقدم من الاتفاق فإذا السبب الأول للعالم إرادة أو طبيعة.

الثاني أن تلك الأجزاء إن كانت متشاكلة للطبائع كانت حركاتها إلى جهة واحدة فلا تقع بينها مصادمة وممانعة في الحركة وإن وقع بينها تصادم لم يكن الوقوف الحاصل بسبب ذلك باقياً على الأكثر لكن الإرصاء دالة على بقاء الأجرام السماوية بحالها وإن كانت مختلفة الطبائع والقوى كان الفلك مركباً لا بسيطاً وذلك باطل.

(١) في نسخة: ديمقراطيس.

الثالث أنه جعل الأمر الدائم الذي لا يقع فيه خروج عن النظام الواحد اتفاقياً وجعل الأمور المتغيرة عن مناهجها وطرائقها مثل أحوال النبات والحيوانات لغايات مُعَيَّنة وذلك بالعكس أولى .

الفصل السابع في الغايات الضرورية العرضية

قد عرّفت أن الغايات إما اتفاقية وإما ضرورية . فاعلم الآن أن الغايات الضرورية إما ذاتية وإما عرضية فالغاية الذاتية هي التي تطلب لذاتها والتي لا تكون ذاتية أحد أمور ثلاثة .

الأول الأمر الذي يكون وجوده متقدماً على وجود الغاية مثل صلابة الحديد ليتم القطع به وهذا يسمى نافعاً إما في الحقيقة أو بحسب الظن .

الثاني الذي يكون لازماً لملزوم الغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل أنه لا بد من جسم أذكر حتى يتم القطع به وإنما لم يكن منه بدلاً لذكرته بل لأنه كان لازماً للحديد .

الثالث الذي يكون حصوله مترتباً على حصول الغاية إما على طريق اللزوم وذلك مثل الأكل الذي غايته التغوُّط . وإما على طريق اللزوم مثل الجمال للرياضة فإن الصحيح قد يحصل له الجمال مع أن الجمال ليس هو المقصود بالرياضة وكذلك في أمر التزويج والتوليد وذلك يتبعه حب الولد .

الفصل الثامن في تناهي العِلل الغائية

برهانه أن العِلل الغائية هي التي تكون مَطْلوبة لِذَاتِهَا فَلَوْ قدرنا عللاً غائية لا نهاية لها فإما أن يكون فيها شيء مطلوب لذاته وإما أن لا يكون كذلك فإن كان فيها ما يكون مطلوباً لذاته فقد انقطع التسلسل وإن لم يكن فيها شيء مطلوب لذاته فليست هناك علة غائية . فثبت أنه يلزم من تجويز التسلسل في العِلل الغائية رفع العِلل الغائية وإبطالها .

فإن قيل الحركة الفلكية غير متناهية فإما أن يقال إنه لا غاية لها أو يقال إن غاياتها غير متناهية وكلا الوجهين على نقيض ما قلتموه . وكذلك القول في

الحوادث الكائنة الفاسدة وكذلك القول في نتائج تترادف عن القياسات ولا تتناهى .

فبقول ليست الغاية الذاتية للطبيعة المدبّرة للعالم الماهيات الجنسية مثل أن يوجد جسم أو حيوان ولا أن يوجد شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية أن توجد الماهيات النوعية وجوداً دائماً فإن أمكن أن يبقى الشخص الواحد منها فحينئذ لا يحتاج إلى الأشخاص فلا جرم لا توجد منها أشخاص وذلك كما في الشمس والقمر وأما إن لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات والفاستات فحينئذ يحتاج إلى الأشخاص المتعاقبة لا من حيث أن تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث أن المطلوب بالذات لا يمكن حصوله إلا مع ذلك فتكون اللانهاية في الأشخاص غاية عرضية لا ذاتية ونحن إنما أوجبتنا التناهي في الغايات الذاتية فهذا بيان غاية الطبيعة المدبّرة للعالم .

وأما غاية الطبيعة المختصة بالشخص المعين فهي بقاء ذلك الشخص وليس لها غاية سوى ذلك . وأما الحركة الفلكية الأبدية فالمقصود منها كما ستعرف خروج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل وذلك لما لم يكن إلا بتعاقب الأوضاع الجزئية لا جرم صارت الأوضاع المتعاقبة غايات عرضية .

وأما المقدمات والنتائج فيجب أن يُعلم أن المراد بقولنا العلة الغائية تتناهى أنه لا يجوز أن يروم الفاعل الواحد بالفعل الواحد غاية بعد غاية إلى غير النهاية . فأما أن يكون للأفعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائزٌ وها هنا لكل قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية وهذا لا يناقض ما ذكرناه .

الفصل التاسع في بيان علية العلة الغائية

العلة الغائية لها ماهية ولها وجود فهي بماهيتها تكون علة لكون سائر العلل عللاً بالفعل ولكن لا مطلقاً فإن تلك الماهية لا تكون علة ما لم تحصل متصورة في النفس . هكذا قاله الشيخ . وهذا يقتضي أن لا تكون للأفعال الطبيعية غايات لأنه ليس لها تصور ولا إدراك وذلك يناقض مذهبه في إثبات

الغايات للأفعال الطبيعية وأما وجود الغايات فالغايات إما أن تكون أموراً حادثة تنتهي إليها الحركات وإما أن لا تكون كذلك فإن كانت أموراً حادثة فهي في وجودها معلولة لجميع العلل فحينئذ تكون ماهيتها علة لعلّة وجودها ويكون وجودها معلولاً لمعلول ماهيتها. وأما إذا لم تكن الغاية أمراً حادئاً لم تكن سائر العلل عللاً لوجودها فإذا العلة الغائية دائماً علة بماهيتها لعلية سائر العلل وأما كونها معلولة بوجودها فذلك ليس بواجب بل إن كانت الغاية حادثة كانت معلولة في وجودها لسائر العلل وإلا فلا. فإذا عَلِّتْهَا لسائر العلل لذاتها وإما معلوليتها لسائر العلل فليست لذاتها لحدوثها هذا ما قيل.

الفصل العاشر في الفرق بين الغاية والخير

أعلم أن الفاعل إذا حَصَلَ في مادة صورة فإما أن يكون مقصوده الأصلي هو تحصيل تلك الصورة في تلك المادة أو مقصوده حصول صفة له في نفسه بواسطة ذلك التحصيل. مثال الأول أن القوّة المصوّرة للإنسان غايتها تحصيل تلك الصورة في تلك المادة. ومثال الثاني البناء لأجل الإستكنان فإنه ليست غايته الذاتية تحصيل صورة البيت في مادته بل الاستكنان وهو صفة تحصل للباني. أما القسم الأول فتلك الصورة الحاصلة لها نسبة إلى أمور أربعة:

أحدها نسبتها إلى الفاعل من حيث أن تصورهما صار محرّكاً للفاعل وعلة لأن صارت فاعليتها حاصلة بالفعل فتلك الصورة من هذا الاعتبار تكون غاية.

وثانيها نسبتها إلى حركة المادة إلى قبولها وهي بهذا الاعتبار تسمى «نهاية»^(١) وفرق بين الغاية والنهاية لأن الشيء لا يبطل عند وجود غايته ويبطل عند وجود نهايته.

(١) عرف ابن سينا «النهاية» في «رسالة الحدود» بقوله:

النهاية هي ما به يصير الشيء ذو الكمية إلى حيث لا يوجد وراءه شيء منه. (ص ٢٥٣ من المصطلح الفلسفي). وهكذا عرفها الغزالي إلا أنه قال: «هي غاية ما يصير الشيء...» (معيار العلم ص ٣٠٧).

وثالثها نسبتها إلى المادّة حين كانت موصوفة بها بالقوة وهي بهذا الاعتبار تكون «خيراً» لأن الشر هو عدم كمال الشيء والخير هو حصوله^(١).

ورابعها نسبتها إلى المادة عند كونها موصوفة بها بالفعل وهي بهذا الاعتبار تكون «صورة».

وأما القسم الثاني وهو مثل الإستكنان فهذا ليس له حصول إلا في نفس الفاعل فلّه اعتباران: أحدهما أن تصوره صار علة لكون الفاعل فاعلاً بالفعل وهو بهذا الاعتبار غاية. وثانيهما أن الشيء صار موصوفاً به بالفعل بعد أن كان موصوفاً به بالقوة وهو بهذا الاعتبار خير سواء كان خيراً حقيقياً أو خيراً مظهرياً.

ويجب أن يُعلم أن غاية الفاعل القريب لتحصيل الصورة في المادة هي نفس تلك الصورة وأما الذي لا يكون غايته صورة في المادة فإنه لا يكون فاعلاً قريباً فإن عَرَضَ أن يكون الذي غايته صورة في المادة والذي يكون غايته صورة لا في المادة شيئاً واحداً فذلك الواحد وحدته بالموضوع مثل أن يبني الإنسان بيتاً ليستكن فيه فإن كونه مستكناً علة لكونه بناء بوجه ما فالمستكنية علة بعيدة فلا جرم غايتها ليست صورة في مادة والبنائية علة قريبة لحصول صورة البناء في مادة فلا جرم غايتها هي تلك الصورة المادية.

الفصل الحادي عشر في الجود^(٢)

والفرق بينه وبين الخير أن الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض فمن

(١) الخير والشر هنا بالمعنى الفلسفي لا بالمعنى الشرعي. وعند ابن سينا: «يقال شر للنقص الذي هو مثل الجهل والضعف والتشويه في الخلقة، ويقال شر لما هو مثل الألم والغم، الذي يكون هناك إدراكاً ما لسبب، لا فقد شيء فقط». (النجاة ص ٣٢٠).

أما الخير عنده: فهو بالجملة ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده. والشر لا ذات له، بل هو إما عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر. فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود. (النجاة ٢٦٥).

ويقول في «الإشارات»: «كل خير بالقياس إلى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به وينحوه باستعداده الأول» (٧٥٧/٣).

(٢) في «التعريفات»: الجود: صفة، هي مبدأ إفادة ما ينبغي إلا بعوض فلو وهب واحد كتابه من غير أهله أو من أهله الفرض دنيوي أو أخروي لا يكون جوداً» (ص ١٠٨).

يهب السكين لمن يقتل به مظلوماً ما لا يكون جواداً والذي أعطى ليستعيض لا يكون جواداً أيضاً. ولا يجب أن يكون العوض كله جنساً مخصوصاً بل الثناء والمدح واستحقاق الجزاء واكتساب الكمال كل ذلك أعواض. فالجود هو إفادة الخير بشرط عدم العوض وعند ذلك ظهر الفرق بين الجود والخير.

الفصل الثاني عشر في أن كل من فعل فعلاً لغرض فهو ناقص

برهانه أن الذي يفعل فعلاً لغرض فلا يخلو إما أن يكون وجود ذلك وعدمه بالنسبة إليه سواء وإما أن لا يكون الأمر كذلك فإن كان الأمران عنده سواء استحال أن يصير أحدهما حاملاً له على فعل أحد الجانبين فحينئذ لا يكون أحد الجانبين غرضاً للفاعل وأما إن كان أحد الجانبين أرجح عند الفاعل من الثاني فلا بد وأن يكون ذلك الأرجح أولى لذلك الفاعل فالفاعل إذا لم يفعل ذلك الفعل لم تحصل له تلك الأولوية ولا شك أن حال الفاعل عند عدم تلك الأولوية أنقص من حاله عند حصول تلك الأولوية فثبت أن كل فاعل يفعل لغرض فإنه يكون ناقصاً في نفسه ويكون ذلك الفعل سبباً لكماله.

فإن قيل إنه يفعل لا لاستكمال به بل لاستكمال غيره به ومن شأن الجواد أن يفعل ذلك فنقول استكمال غيره بذلك الفعل إما أن يكون بالنسبة إليه أولى من عدم استكمال الغير بذلك الفعل وإما أن لا يكون كذلك. فإن كان الأول لزم أن يكون استكمال الغير بذلك الفعل سبباً لاستكمالهِ ويعود المحال وإن كان استكمال الغير بذلك الشيء وعدم استكمال الغير به بالنسبة إليه سواء استحال أن يصير استكمال الغير مقصوداً له ومرجحاً لداعيه وبالله التوفيق.

خاتمة لهذا الفن فيما بقي من مباحث هذا الباب. وفيها فصلان

الفصل الأول في أمور مشتركة بين العِلل

أعلم أن العِلل الأربع^(١) مشتركة في ستة أمور:

(١) أنظر أيضاً في العِلل الأربعة: الطبيعة لأرسطو ١٣٦/١ - ١٤٢ والشفاء لابن سينا - السماع =

الأول الذي يكون بالذات والذي يكون بالعرض. فنفاعل بالذات هو أن يكون لذاته مبدأ لذلك الفعل والتفاعل بالعرض هو أن لا يكون كذلك وهو على أقسام خمسة:

أ - أن يفعل الفاعل فعلاً يُزيل ضد شيء، فيقوى ذلك شيء، بسببه مثل السقمونيا^(١) فإنه متى أزال الصفراء حصلت البرودة وتضاف تلك البرودة إلى السقمونيا.

ب - أن يكون الفاعل مُزيلًا للمانع وإن لم يُقد مع المانع ضد مثل مزيل الدعامة فإنه يقال له هادِم السقف.

ج - أن تكون للشيء صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون مبدأ بالذات لفعل فإذا أخذ مع سائر الاعتبارات كان فاعلاً بالعرض مثل ما يقدر للطبيب بناء أي الشخص الموصوف بالطبيعية موصوف بالثباتية.

د - الغايات الاتفاقية مثل الحجر يشج وإنما عرض له ذلك لأنه بذاته يهبط فاتفق أن وقع العضو في مسافته فتأثر به.

هـ - أن يكون المقارن للفاعل لا على سبيل الوجوب بجعله فاعلاً بالعرض أما المادة بالذات فهي التي تكون بخصوصية ذاتها قينة لتصوره المعينة مثل الشمع للشكل والتي بالعرض فأمران: أحدهما أن يؤخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة للمقبول مثل أن يجعل الماء مثلاً مادة انهباء. ثانيهما أن يؤخذ القابل مع وصف لا تتوقف القابلية عليه فيجعل مع ذلك الشيء قابلاً مثل قولنا الطبيب يتعالج فإنه إنما يتعالج لا من حيث هو ضيق بل من حيث هو عليل. وأما الصورة بالذات فهي مثل الشكل للكروسي والتي

= الطبيعي - ص ٤٨ - ٦٠.

(١) السقمونيا: هي نبات طبي عشبي يشبه اللبلاب وهي والمحمودة قال ولم يذكرها جالينوس في بسائطه، وهي حارة يابسة في الدرجة الثالثة، وأجودها ما كان أبيض يضرب إلى الزرقة. ولا تنكسر حذتها وإن طال عليها المكث إلا بعد الثلاثين والأربعين سنة. ومن أعطي منها إلى ثلثي درهم أسهل إسهالاً عنيفاً جداً يهلك صاحبه... وهي لين حشيشة تشبه اللبلاب... وهي تنقي البرص... المعتمد ٢٢٨.

بالعرض فكالسواد والبياض له وأما الغاية الذاتية والعرضية فقد عرفتھا .

الثاني القرب والبعد فالفاعل القريب هو الذي لا واسطة بينه وبين المعلول مثل الوتر لتحريك الأعضاء والبعيد هو الذي بينه وبين المعلول واسطة مثل النفس لتحريك الأعضاء والمادة القريبة هي التي لا يتوقف قبولها للصورة على انضمام شيء آخر إليه أو حدوث حالة أخرى فيه مثل الأعضاء للبدن . والمادة البعيدة ما لا تكون كذلك إما لأنها وحدها ليست بقبالة بل هي جزء القابل وإما لأنها إن كانت قابلة فلا بد من حدوث أحوال فيها لتستعد بسببها لقبول تلك الصورة فالأول مثل الخلط الواحد لصورة العضو والثاني مثل الأركان المختلطة لصورة الخلط فإن ذلك لا يتم إلا بعد أطوار كثيرة من الغذائية والكيلوسية والصورة القريبة كالتربيع للمربع والبعيدة كذي الزواية للمربع والغاية القريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء .

الثالث الخُصوص والعُمووم فالفاعل الخاص ما ينفعل عنه شيء واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما ينفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة للكثيرين وإن كان بلا واسطة والمادة الخاصة ما لا يمكن أن يحلها إلا تلك الصورة مثل جسم الإنسان لصورته والمادة العامة مثل الخشب لصورة السرير والكرسي وفرق بين القريب والخاص فقد يكون قريباً وعماماً مثل الخشب للسرير والصورة الخاصة فهي جزء الشيء أو فصله أو خاصته والعامة فكأجناس تلك والغاية الخاصة فهي التي لا تحصل إلا من طريق واحد والعامة فهي التي تحصل من طرق عديدة .

الرابع الكلِّي والجُزئي فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية أو النوعية أو الجنسية لمعلول شخصي أو نوعي أو جنسي وكل واحد منها في مقابل نظيره، والكلّي هو أن لا يوازي الشيء بمثله مثل الطبيب بهذا العلاج أو الصانع للعلاج وفي المادة كذلك وفي الصورة فلا فرق بين الكلية والجزئية وبين الخصوص والعموم وفي الغاية فالجزئي كقبض زيد على فلان الغريم في حركة المخصوصة والكلّي فكلا ينتصاف من الظالم .

الخامس البسيط والمركب فالفاعل البسيط هو الشيء الأَحَدِيّ الذات وأحق العلل بذلك هو المبدأ الأول والمركب منه ما تكون مؤثرته لاجتماع عدة أمور إما متفقة النوع كعدّة يحرّكون السفينة، أو مختلفة النوع كالجوع الكائن من القوة الجاذبة والحساسة، والمادة البسيطة كالهيليولي للجسمية والخشب في الحس للخشبيات والمركبة مثل العقاقير للترياق والصورة البسيطة كصورة الماء والنار والمركبة مثل صورة الإنسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة أمور والغاية البسيطة مثل الشبع للأكل والمركبة المطلوب المركب من أمور كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبية.

السادس القوة والفعل: فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس إلى ما لم يشتعل فيه ويصح اشتعالها لها فيه القوة قد تكون قريبة كقوة المعلم على الكتابة وقد تكون بعيدة كقوة الصبي عليها والموضوع قد يكون بالقوة مثل النظفة لصورة بدن الإنسان وقد يكون بالفعل كبدن الإنسان وأما الصورة فقد تكون بالفعل وذلك ظاهر وقد تكون بالقوة وهي الإمكان المقارن لعدم الصورة في الموضوع المعين وأما كون الغاية بالقوة أو بالفعل فهو ككون الصورة بالقوة أو بالفعل.

الفصل الثاني في معنى كَوْن العَدَم مبدأ

إننا سنبرهن على أن الجسم من حيث هو جسم مركب من الهيليولي والصورة فللجسم من حيث هو جسم من المباديء المفارقة مبدآن أحدهما الهيليولي والآخر الصُّورة. وأما إذا أخذ من حيث أنه حادث أو متغير أو مستكمل فله مبدأ ثالث وهو العدم. فنبين مفهومات هذه الألفاظ الثلاثة ثم نبين مبدئية العدم بالنسبة إليها. فالمتغير هو الذي كان موصوفاً بصفة فبطلت عنه تلك الصفة وحدثت فيه صفة أخرى فيكون هناك شيء ثابت هو المتغير بصفة وحالة كانت موجودة فعدمت وحالة كانت معدومة فوجدت فتبين من ذلك أنه لا بد للمتغير من عدم. وأما المُستكمل فهو الذي كان خالياً عن صفة ثم حصلت تلك الصفة فيه من غير زوال شيء عنه. فتبين أنه لا بد للمُستكمل من

حيث هو مستكمل من العدم فإنه لو لم يكن هناك عدم لكان الكمال حاصلًا دائماً فلم يكن هناك تغيرٌ ولا استكمال. فإذا المتغيرُ والمستكمل محتاجان في كونهما متغيرين ومستكملين إلى العدم والعدم غير محتاج في كونه عدماً إلى تحقق المتغير والمستكمل فالعدم مبدأ لهما لأننا لا نعني بالمبدأ ها هنا إلا كل ما يحتاج إليه. فهذا ما قيل في بيان مبدئية العدم وليكن هذا آخر كلامنا في العلة والمعلول.

الفن الخامس في الحركة والزمان وفيه اثنان وسبعون فصلاً

الفصل الأول في رَسْم الحركة^(١)

أعلم أن المَوْجود يستحيل أن يكون بالقوة من كل وجه وإلا لكان في

(١) للقدايمي في تعريف الحركة عبارات مختلفة:

- ١ - الكندي في «الحدود والرسوم»: الحركة تبدل حال الذات (المصطلح ص ١٩٢).
- ٢ - ابن سينا في «رسالة الحدود»: حد الحركة: هي كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وإن شئنا قلنا: هي خروج من القوة إلى الفعل لا في آن واحد. وأما حركة الكل فهي حركة الجرم الأقصى على الوسط مشتملة على جميع الحركات التي على الوسط وأسرع منها» (المرجع نفسه ص ٢٥٢). أما في «النجاة» فيعرفها بأنها: «تقال على تبدل حال قارة في الجسم يسيراً يسيراً، على سبيل اتجاه نحو شيء، والوصول بها إليه هو بالقوة لا بالفعل» (ص ١٤٢).
- ٣ - الغزالي: نفس التعريف السابق عند ابن سينا. معيار العلم ص ٣٠٣.
- ٤ - الأمدى في «المبين»: الحركة عبارة عن كمال أول عما قُيد به الفعل، لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة، لا من كل وجه بل من وجه، وذلك كما في الانتقال من مكان إلى مكان، والاستحالة من كيفية إلى كيفية» (المصطلح ص ٣٤٧).
- ٥ - الجرجاني، في «التعريفات»: الحركة: الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدرج. قُيد بـ «التدرج» ليخرج الكون عن الحركة. وقيل: هي شغل حيز بعد أن كان في حيز آخر. وقيل: الحركة: كونان في آئين في مكان واحد» (ص ١١٤).
- ٦ - الإيجي في «المواقف»: قال الحكماء: الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة» (ص ١٦٧).
- ٧ - أبو البقاء الكفوي، في «الكليات»: هي عبارة عن كون الجسم في مكان عقيب كونه في مكانه آخر» (٢/٢١٣).

وجوده أيضاً بالقوة ولكن في كونه بالقوة، أيضاً بالقوة فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة وذلك محال وإذا كانت القوة حاصلة بالفعل فهي لا محالة لذي قوة. فإذا الشيء إما أن يكون بالفعل من كل الوجوه أو يكون بالفعل من بعض الوجوه ومن بعضها بالقوة فكل ما بالقوة فإما أن يكون خروجه إلى الفعل دفعة وهو المسمى بالكون أو لا يكون دفعة وهو المسمى بالحركة فحقيقة الحركة هي الحدوث أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل يسيراً أو بالتدريج أولاً دفعة. وكل هذه العبارات صالحة لإفادة هذا الغرض لكن المتقدمين استردلوا هذا التعريف لأن الدفعة عبارة عن الحصول في الآن والآن عبارة عن طرف الزمان والزمان عبارة عن مقدار الحركة فإذا ينتهي تحليل تعريف الدفعة إلى الحركة فلو أخذناها في حد الحركة لزم الدور وكذلك إذا قلنا إنها الخروج من القوة إلى الفعل يسيراً أو على التدريج فإن كل ذلك لا يعرف إلا بالزمان الذي لا يعرف إلا بالحركة ويلزم منه الدور.

وأجاب بعض الفضلاء عن ذلك فقال تصور حقيقة الدفعة واللاطفة والتدريج كل ذلك تصورات أولية لإعانة الحس عليها، فإننا نعلم أن هذه الأمور إنما تعرف بسبب الآن والزمان فذلك هو المحتاج إلى البرهان. ومن الجائز أن تعرف حقيقة الحركة بهذه الأمور ثم تجعل الحركة معرفة للزمان والآن اللذين هما سببا هذه الأمور الأولية التصور وحينئذ لا يلزم الدور. وهذا جواب حسن.

ثم إن المتقدمين لما استقبحوا هذا النوع من التعريف سلكوا في تعريف الحركة نهجاً آخر فقالوا: الحركة أمر ممكن الحصول للشيء وكل ما يمكن حصوله للشيء فإن حصوله كمال لذلك الشيء فالحركة إذاً كمال لما يمكن أن يتحرك ولكنها تفارق سائر الكمالات من حيث أنه لا حقيقة لها إلا التأدي إلى الغير والسلوك إليه وما كان كذلك فلا محالة له خاصيتان: إحداهما أنه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجهاً إليه. وأخرهما أن ذلك التوجه ما دام موجوداً فقد بقي منه شيء بالقوة فإن المتحرك

إنما يكون متحركاً بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود وما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة فإذا هوية الحركة متعلقة بأن يبقى شيء منها بالقوة وبأن لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلًا بالفعل وأما سائر الكمالات فلا توجد فيها واحدة من هاتين الخاصيتين فإن الشيء إذا كان مربعاً بالقوة ثم صار مربعاً بالفعل فحصول المربعة من حيث هي هي لا يوجب أن ينقضي ويستعقب شيئاً غيره وأيضاً فعند حصوله لا يبقى منه شيء بالقوة.

وإذا عرفت ذلك فنقول الجسم إذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر ففيه إمكانان: أحدهما إمكان الحصول في ذلك المكان. وثانيهما إمكان التوجه إليه وقد عرفت أن كل ما يكون ممكن الحصول فإن حصوله يكون كمالاً له. فإذا التوجه إلى ذلك المطلوب كمال لكن التوجه إلى المطلوب متقدّم لا محالة على حصول المطلوب وإلا لم يكن الوصول إليه على التدرّج وكلامنا فيه فإذا التوجه كمال أول للشيء الذي بالقوة لكن لا من كل وجه فإن الحركة لا تكون كمالاً للجسم في جسميته وإنما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة فإذا الحركة كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة. وهذا الرسم لأرسطاطاليس. وأما أفلاطون فإنه رسمها بأنها خروج عن المساواة أي كون الشيء بحيث لا يكون حاله في آن مساوياً لحاله قبل ذلك الآن وبعده. وأما فيثاغورس فإنه رسمها بالغيرية. ولعلها إشارة إلى أن حالها في صفة من الصفات يكون في كل آن مغايراً لحالها قبل ذلك الآن وبعده.

واعلم أن البحث المهم في هذا الموضع بيان أنه هل يعقل أن يكون للشيء الواحد خروج من القوة إلى الفعل على التدرّج فإن هذا متفق عليه بين الحكماء ولي فيه شك.

فلقائل أن يقول الشيء إذا تغير فذلك التغير إما أن يكون لحلول شيء فيه أو لزوال شيء عنه، فإنه إن لم يحدث فيه شيء مما كان معدوماً ولم يزل عنه شيء مما كان موجوداً وجب أن يكون حاله في ذلك الآن كحال قبل ذلك فلا يكون فيه تغير وقد فرض ذلك هذا خلف. فإذا الشيء إذا تغير فلا بد إما من

حدث شيء فيه أو زوال شيء عنه فلنفرض أنه حدث فيه شيء فذلك الذي حدث قد كان معدوماً ثم صار موجوداً وكل ما كان كذلك فلوجوده ابتداء وذلك الابتداء غير منقسم وإلا لكان أحد جزئيه هو الابتداء لا هو الابتداء فذلك الذي حدث إما أن يكون في ابتداء وجوده موجوداً أو لا يكون. فإن لم يكن فهو بعد في عدمه لا في ابتداء وجوده وإن حصل له وجود فلا يخلو إما أن يكون قد بقي منه شيء في القوة أو لم يبق. فإن لم يبق فالشيء قد حصل بتمامه في أول حدوثه فهو حاصل دفعة لا يسيراً يسيراً. وإن بقي منه شيء بالقوة فذلك الذي بقي إما أن يكون عين الذي وجد وهو محال لاستحالة أن يكون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً دفعة واحدة وإما أن يكون غيره فحينئذ الذي حصل أولاً فقد حصل بتمامه والذي لم يحصل فهو بتمامه معدوم فليس هناك شيء واحد له حصول على التدرج بل هناك أمور متتالية.

فالحاصل أن الشيء الأحدي الذات يمتنع أن يكون له حصول إلا دفعة نعم الشيء الذي له أجزاء كثيرة أمكن أن يقال إن حصوله على التدرج على معنى أن كل واحد من تلك الأفراد الحقيقية إنما يحصل في حين بعد حين حصول الآخر وأما على التحقيق فكل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة وكل ما لم يحدث فهو بتمامه معدوم. فهذا ما عندي في هذا الموضوع.

الفصل الثاني في تحقيق القول في الحركة^(١)

قال الشيخ: الحركة اسم لمعنيين: الأول الأمر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ إلى المنتهى وذلك مما لا حصول له في الأعيان لأن المتحرك ما دام لم يصل إلى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها وإذا وصل فقد انقطع وبطل. فإذا لا وجود له في الأعيان أصلاً بل في الذهن وذلك لأن

(١) أنظر: الطبيعة لأرسطو ١/١٦٥-٢٠٢، الشفاء لابن سينا- السماع الطبيعي - المقالة الثانية ص ٨١-١١١، النجاة لابن سينا ص ١٤٢-١٥٢، المواقف للإيجي ص ١٦٧-١٧١، تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم ص ١٤٠-١٤٥، أرسطو المعلم الأول لماجد فخري ص ٣٩-٤٠ الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا للدكتور محمد عاطف العراقي ص ٢٩٢-٢٩٥.

للمتحرك نسبة إلى المكان الذي تركه وإلى المكان الذي أدركه فإذا ارتسمت صورة كونه في المكان الأول في الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معاً على أنهما شيء واحد وأما في الخارج فلا وجود له . الثاني وهو الأمر الوجودي في الخارج وهو كون الجسم متوسطاً بين المبدأ والمنتهي بحيث لا يكون قبله ولا بعده فيه وهو حالة موجودة مستمرة ما دام الشيء يكون متحركاً وليس في هذه الحالة تغيراً أصلاً نعم قد تتغير حدود المسافة بالعرض لكن ليس كون المتحرك متحركاً لأنه في حد معين من الوسط وإلا لم يكن متحركاً عند خروجه منه بل لأنه متوسط على الصفة المذكورة وتلك الحالة ثابتة في جميع حدود ذلك الوسط وهذه الصفة توجد في المتحرك وهو في آنٍ لأنه يصح أن يقال له في كل آنٍ يفرض أنه في حد متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه .

والذي يقال من أن كل حركةٍ ففي زمان فأما إن عني بالحركة الأمر المتصل فهي في الزمان ووجودها فيه على سبيل وجود الأمور في الماضي لكن بيانها بوجه آخر فإن الأمور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كانت حاضرة فيه وهذا ليس كذلك وأما إن عني به المعنى الثاني فكونه في الزمان لا على معنى أنه يلزمه مطابقة الزمان بل على معنى أنه لا يخلو من حصول قطع وذلك القطع مطابق للزمان فلا بد من حدوث زمان ولأنه ثابت في كل آن من ذلك الزمان فيكون ثابتاً في هذا الزمان بواسطة .

هذا ما قاله الشيخ وفي هذا الكلام إشكال من حيث أن ما لا وجود له في الخارج كيف يتقدر بالزمان الموجود في الأعيان بل الحركة عند الشيخ محل الزمان وعلته له فالمعدوم كيف يكون محلاً للموجود وعلته له؟ اللهم إلا أن يقال الزمان لا وجود له في الخارج بل في الذهن . والشيخ ليس من القائلين بهذا المذهب وأيضاً فكيف يكون وجود الحركة بالمعنى الأول في الزمان على سبيل الوجود في الماضي مع الاعتراف بأن حصول الشيء في الماضي هو أن

يكون قد كان له حصول في آن من الآنات الماضية مع أنه ليس لهذه الحركة وجود أصلاً. ثم لنترك ذلك ولنتكلم فيما هو أهم.

فإن لقاتل أن يقول الحركة إما أن تكون مركبة من أمور كل واحد منها غير قابل للقسمة وإما أن لا تكون كذلك. والأول باطل وإلا لكان الجسم كذلك لأن الجسم لو كان منقسماً لكان الواقع في أحد جزئيه غير الواقع في الجزء الثاني. وأما إن كانت قابلة للقسمة أبداً فالأجزاء المفترضة فيها لا توجد بأسرها دفعة لأنها منقضية سيالة ولا محالة يوجد منها شيء بعد شيء فالشيء الموجود إن لم يكن منقسماً فكذلك الذي يحصل مقارناً لانقضائه أيضاً شيء غير منقسم فالحركة مركبة من أمور غير منقسمة هذا خلف، وإن كان منقسماً كان بعضه قبل وبعضه بعد فلا يكون كله حاصلاً فلا يكون الحاصل حاصلاً هذا خلف. وبهذا يبطل ما ظنه بعض المتأخرين من أن الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في حدود من المسافات متتالية لأن كل واحد من تلك الحُصولات إن وُجد في أكثر من آن واحد فكل واحد منها حصولات مستقرة فلا يكون شيء منها حركة وإن لم يوجد الواحد منها في أكثر من آن واحد فهناك أمور آنية متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل. وأيضاً فلأن كل واحد من تلك الحصولات ليس كمالاً أولاً بل هو الكمال الثاني لأن الحركة هي السلوك إلى الحصول في حيز معين لا أنه نفس ذلك الحصول.

الإشكال الثاني على أصل الكلام أن الحركة لا يمكن أن تكون عبارة عن التوسط المطلق لأنه أمر كلي والكليات لا وجود لها في الأعيان، فإذا الحركة المعينة هي الحصول في حيز معين^(١) وذلك أمر آني غير منقسم والذي يليه يكون مغايراً له فالحركة مركبة من أمور آنية الوجود متتالية.

والجواب أن الحركة عبارة عن التوسط المذكور وهو أمر موجود في الآن ومستمر باستمرار الزمان كما أن البياض الواحد إذا وجد فله وجود في الآن وله استمرار في الزمان المستمر وتحقيق القول فيه أن ماهية الحركة هي التوسط

(١) في نسخة: حد معين.

بين المبدأ والمنتهي وذلك إنما يحصل إذا لم يكن للجسم حصول في حد واحد أكثر من آن واحد إذ لو استقر في حد واحد لكان ذلك الحد منتهي حركته فكان حاصلًا في المنتهي لا في الوسط بين المبدأ والمنتهي .

ثم قد عرفت أن الماهية إنما تتشخص بأمر خارجة وتلك الأمور ها هنا وحدة الموضوع والزمان وما فيه فاتحاد هذه الثلاثة هو علة لتشخص تلك الماهية وصورورها واحدة بالعدد فتكون الحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدأ والمنتهي لموضوع واحد في شيء واحد في زمان واحد وهذا أمر موجود في الآن ومستمر باستمرار الزمان كسائر الأعراض ثم إذا افترضت للمسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك إليها يعرض لذلك الحصول في الوسط صار حصولاً في ذلك الوسط فصورورته حصولاً في ذلك الوسط أمر زائد على ذاته الشخصية. فإذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال كونه حاصلًا في ذلك الوسط وما زال كونه حاصلًا في الوسط فلا جرم تلك الحركة باقية بذاتها وزال عارض من عوارضها. ثم لا يمكن تعاقب آحاد هذا العارض لأن تعاقبها إنما يكون بتتالي النقط في المسافة وإذا امتنع ذلك امتنع تتالي هذه العوارض في الحركة فظهر بهذا أن الحركة كسائر الأعراض في أن لها وجوداً في الآن ووجوداً في الزمان بالوجه الذي ذكرناه .

بقي ها هنا قوله الحصول في الوسط أمر كلي وذلك لا يوجد في الأعيان فنقول ذلك التوسط إنما يكون فيه كثرة غدديّة إذا كانت في المسافة كثرة عددية حتى يقال الذي وجد في هذا الحد من المسافة غير الذي وجد في الحد الآخر لكن المسافة متصل واحد فلا تكون القُطوع والحدود فيه واجبة الحصول فإذا لم تحصل لم يكن هناك إلا مسافة واحدة فلا يكون ذلك التوسط بين ذلك المبدأ وذلك المنتهي لذلك المتحرك في ذلك الزمان في النوع الواحد إلا أمراً واحداً بالعدد لأن الجزئي ما نفس مفهومه يمنع من وقوع الشركة فيه. ونفس مفهوم التوسط المذكور مع وحدة الموضوع والزمان وما فيه وما إليه بالعدد يمنع من وقوع الشركة فيه فهو إذاً أمر جزئي. وإمكان فرض الأجزاء فيه لا يجعله كلياً فإن إمكان فرض الأجزاء في الشيء لا يجعله كلياً

فإن الخط الواحد الجزئي يمكنك أن تفرض فيه أجزاء كثيرة مع أنه جزئي بل
المعتبر في كون الشيء كلياً إمكان فرض الجزئيات وقد عرفت الفرق بينهما
وعرفت أن ذلك غير ممكن ها هنا فهذا ما عندي في هذا الموضع المشكل
العسير. وإذا عرفت حقيقة الحركة فاعلم أنها متعلقة بأمر ستة: المتحرك،
والمحرك، وما فيه، وما منه، وما إليه، والزمان. فلنعقد في أحكام هذه الأمور
فصولاً.

الفصل الثالث في أن لكل متحرك محركاً غيره

والذي يمكن أن يحتج به سبعة أمور: الأول لو كان الجسم متحركاً
لذاته امتنع سكونه لأن ما بالذات يبقى ببقاء الذات وبطلان التالي يدل على
بطلان المقدم.

الثاني لو تحرك لذاته لكان كل جزء من الأجزاء المفترضة في الحركة
باقياً لأن معلول الثابت ثابت. ولو كان ثابتاً لم تكن حركة فلو كان متحركاً
لذاته لم يكن متحركاً.

الثالث لو كان متحركاً لذاته لكان إما أن يكون له مكان يلائمه أو لا
يكون فإن لم يكن لم يكن طالباً لشيء من الأمكنة ولا يتوجه نحو شيء منها
فلا يكون متحركاً وأيضاً لم تكن حركته إلى جانب أولى من حركته إلى جانب
آخر فإما أن يتحرك إلى كل الجوانب وهو محال أو لا يتحرك أصلاً فلا يكون
متحركاً لذاته وهو المطلوب وإن كان له مكان يلائمه فإذا وصل إليه سَكَن فلا
يكون متحركاً لذاته.

الرابع لو تحرك لأنه جسم لكان كل جسم كذلك الاشتراك الكل في
الجسمية وهو كذب أو لأنه جسم ما فالمحرك هو تلك الخصوصية.

الخامس الجسم من حيث هو متحرك قابل للحركة ونسبته إليها
بالإمكان ومن حيث هو محرك فاعل ونسبته إلى الحركة بالوجوب والوجوب
والإمكان متنافيان فيمتنع أن يكون القابل هو الفاعل فالمحرك غير المتحرك.

السادس المحرك إذا حرك لم يخل إما أن يحرك لا بأن يتحرك أو بأن

يتحرك فإن حرك لا بأن يتحرك فالمحرك هو غير المتحرك وإن حرك بأن يتحرك فمعنى أنه تحرك أنه وجدت الحركة التي هي بالقوة فتكون الحركة بالقوة والفعل هذا خلف.

السابع حركة الجسم تتوقف على حركة جزئه وجزؤه غيره فحركة الجسم تتوقف على حركة غيره والمتوقف على الغير ليس بالذات فحركة الجسم ليست بالذات.

ولقائل أن يعترض على الأدلة الثلاثة فيقول أليس أن الطبيعة متحركة لذاتها مع أنها لا تتحرك أبداً ولا تبقى الأجزاء المفروضة في الحركة وهي طالبة لمكان معين فلم لا يجوز أن يكون الجسم متحركاً لذاته؟ فإذا لم يلزم شيء مما قلتموه.

فلئن قلتم الطبيعة إنما تقتضي الحركة بشرط زوال حالة ملائمة فتجدد أجزاء الحركة لأجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة والسكون إنما يحصل عند الوصول إلى الملائم والعلة إذا كانت في إيجابها معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك الإيجاب عند فوات ذلك الشرط.

فنقول إذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون أن يكون اقتضاء الجسم للتحرك بشرط حصول حالة منافرة حتى تتجدد أجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة وتنقطع الحركة عند زوالها وحينئذ لا يمكن أن يدفع ذلك إلا بأن يُقال لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذلك. وهذا هو الحجة الرابعة فإذا نحتاج في تقرير تلك الطرق الثلاث إلى الاستعانة بالطريقة الرابعة وهي لو صحت لكانت مستقلة بإثبات المطلوب فتصير الطرق الثلاث ضائعة وأيضاً بالطريقة الأولى وهي قولهم لو كان الجسم متحركاً لذاته لكان متحركاً دائماً إنما يتمشى في الأجسام التي رأينا سكونها طبعاً وأما التي لم نشاهدها فلعلها تكون متحركة دائماً وعلى هذا لا يظهر بطلان التالي في كل المواضع. اللهم إلا أن يقال لما سكن بعض الأجسام علمنا أن المحرك ليس هو نفس الجسمية وإلا لزم من اشتراكها في الجسمية

اشتراكها في الحركة فحينئذ يكون هذا عوداً إلى الطريقة الرابعة فلتتكلم عليها.

فنقول إن كل جسم فله مقدار وله صورة وله هيولي فكون الجسم طويلاً عريضاً عميقاً إشارة إلى مقداره وكونه قابلاً لهذه الأبعاد الثلاثة هو الصورة الجسمية ثم دل الدليل على أن هذه الصورة موجودة في مادة.

فنقول أما الأبعاد الثلاثة فلا شك أنها طبيعة مشتركة بين الأجسام كلها وأما الصورة الجسمية فلا بد من إقامة البرهان على أنها أمر واحد في الأجسام كلها وذلك لأن الصورة الجسمية لا يمكن أن تكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الأبعاد الثلاثة لأن نفس القابلية أمر إضافي نسبي والصورة الجسمية من مقولة الجوهر فكيف يمكن أن تكون عبارة عن نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية تلزمها هذه القابلية وتلك الماهية غير محسوسة ولا متصورة تصوراً أولاً حتى يعرف أنها في جميع الأجسام بمفهوم واحد أم لا بل المحسوس والمتصور هو هذه الأبعاد الثلاثة وليست هي نفس الصورة الجسمية بل أعراض ومقادير لاحقة لها وإذا ثبت أن الجسمية عبارة عن أمر يلزمه قابلية هذه الأبعاد فمن الجائز أن يكون ذلك الأمر مختلفاً في الأجسام وإن كان مشتركاً في هذا الحكم وهو قابليته لهذه الأبعاد لما عرفت أن الأمور المختلفة يجوز أن يلزمها لازم واحد وإذا احتل ذلك بطل دعوى وجوب اشتراك الأجسام في الجسمية بالبديهة بل لا بد من الحجة وهم ما أقاموا الحجة على ذلك.

وبالجملة فالجمهور لما لم يعلموا من الجسم إلا هذه المقادير وهذه الأبعاد وهذه المقادير طبيعة مشتركة بين الأجسام لا جرم حكموا أن الجسمية بعينها واحدة في الأجسام. وأما الفلاسفة فلما زعموا أن هذه المقادير ليست هي نفس الجسمية بل هذه المقادير أعراض، وأما الجسمية فهي الماهية التي تلزمها قابلية هذه الأعراض لم تكن تلك الماهية محسوسة ولا متصورة بالبديهة بل لا بد من تصحيحها بالبرهان عندهم فكيف يمكن أن يدعى أن

كونها مشتركة بين الأجسام أمر بديهي . ثم إن سلّمنا أن الأجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم فهذه الطريقة هبّ أنها تدل على أن الصورة الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز أن تكون علة حركتها هي مادتها المخصوصة .

ولنحقق هذا الكلام بزيادة تحقيق فنقول الفلك غير قابل للكون والفساد فيكون ماله من الشكل والوضع والمقدار واجب الحصول ممتنع الزوال فذلك الوجوب إن جاء من نفس الجسمية مع أنه لم يلزم أن يكون كل جسم كذلك فلم لا يجوز أن يتحرك بعض الأجسام لجسميتها وإن لم يكن كل جسم كذلك وإن كان لأمر موجود في الجسمية فذلك الأمر إن لم يكن ملازماً لها لم يكن اللازم بسببه ملازماً للجسمية وإن كان ملازماً عاد التقسيم الأول ولا ينقطع إلا بأحد أمرين إما أن يقال تلك الأشكال والصور والأعراض غير لازمة لتلك الجسمية فيكون هذا تجويزاً للخرق والالتزام والكون والفساد على الفلك ، أو يقال إنها لازمة للجسمية إما بغير واسطة أو بواسطة ما يلزمها لا بواسطة مع أن تلك الأمور غير مشتركة فيها فكذلك المحركة يجوز أن تكون كذلك .

وأما إن قيل تلك الملازمة ليست للجسمية ولا لما يلزم الجسمية بل لما تحلّ الجسمية فيه وهو تلك المادة فإن تلك المادة لما كانت مخالفة لسائر المواد وكانت مقتضية للجسمية وتلك الأشكال والأوضاع لزم من ذلك حصول الملازمة بين تلك الجسمية وبين تلك الأمور .

وعلى هذا نقول فلم لا يجوز أن تكون لبعض الأجسام مادة مخصوصة مخالفة لسائر المواد وهي لذاتها تقتضي حركة مخصوصة ولا يلزم من ذلك اشتراك الأجسام كلها في ذلك والإنصاف أنه لا يتم الاستدلال إلا بإبطال هذا القسم وأما في مادة العناصر فالأمر سهل لأنه قد ثبت أن لها مادة مشتركة مع أن حركاتها الطبيعية مختلفة فتلك الحركات ليست عن موادها ولا عن جسميتها فهي إذاً لقوة زائدة . وأما في الأفلاك فالأمر فيه مشكل لأن مادة كل

فلك مخالفة بالماهية لمادة الفلك الآخر ولمادة العناصر ولولا ذلك لصح الكون والفساد والخرق والالتئام عليها فلعل مبادئ حركاتها المخصوصة هي موادها المخصوصة .

وزيادة التحقيق فيه هو أن الحكماء اتفقوا على أن القوى المادية غير مؤثرة بل هي مُعدّات فإن الجسم لما كان بأصل جسميته قابلاً للأضداد كلها فلولا قوة مخصوصة توجد فيه وتجعله أولى ببعض الأضداد لم يكن قبوله للبعض أولى من قبوله للباقي وإذا تخصص الاستعداد لأجل تلك القوى فاض المستعد له عن واهب الصور فإذا إنما يحتاج إلى القوى الجسمانية التي هي مبادئ الحركات حيث تكون المادة قابلة للمتضادات فحينئذ يحتاج إلى قوة ليرجح بها قبول ضد على قبول ضد آخر. وأما إذا لم تكن المادة كذلك بل كانت متخصصة القبول بذاتها نحو شيء معين لم تكن هناك حاجة إلى القوة الجسمانية أصلاً لأن تلك القوة ليست موجودة للحركة بل الموجد لها هو المفارق ولا مخصصة للمادة لأن المادة لذاتها متخصصة الاستعداد فلا يكون لتلك القوة اعتبار أصلاً فلا تكون موجودة لأنه لا تعطل في الطبيعة. فالحاصل أن الحجّة المذكورة لا تدل على إثبات القوى إلا إذا بينا كون المادة مشتركة ومتى تعذر ذلك لم تكن الحجّة منتجة .

فإن قيل: المادة لا تصلح أن تكون مبدأ للحركة لأن المادة من حيث هي هيّ قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً. قلنا: قد سبق في باب العلة الفاعلية فساد هذا القول ثم بتقدير صحته يكون كافياً في إثبات المطلوب وهو الطريقة الخامسة ولكن فيه كلام وأقوى ما يتوجه عليه أن الماهيات فاعلة للوازمها القريبة وقابلة لها وذلك يبطل ما قالوه .

أما الحجّة السادسة فهي ضعيفة لأن أحداً لا يقول أن الذات تحرك نفسها بواسطة الحركة التي توجد لها فإن هذا يوجب تقدّم الشيء على نفسه بل النزاع في أن الذات باعتبار حقيقتها وماهيتها هل تكون علة لحركتها وليس إذا بطل قولنا الذات توجب حركة نفسها بواسطة حركة نفسها لزم أن يبطل قولنا

الذات لا توجب الحركة لنفسها كما أنه لا يلزم من بطلان القول بأن الأربعة لزوجيتها علة لزوجيتها فساد القول بأن الأربعة لذاتها علة لزوجيتها.

وأما الحجة السابعة فهي ضعيفة من وجهين: الأول قوله: حركة الجسم تتوقف على حركة جزئه، باطل. لأن الجسم إن كان متصلًا فليس فيه جزء والجزء الذي لا يكون موجوداً أي بالفعل بل فيه بالقوة لأنه قابل للانفصال فبعد الانفصال يتحقق الجزء وأما قبل الانفصال فلا وجود له وما لا وجود له كيف يوصف بالحركة والسكون؟ ولأنه لو جاز أن يقال إن حركة الجسم متوقفة على حركة الجزء الذي يمكن فرضه له ولذلك الجزء جزء آخر لزم توقف حركة كل جسم على حركة جزئه المفروض ولما كان لكل جزء جزء آخر إلى غير النهاية لزم وجود علل ومعلولات غير متناهية وذلك محال وإن لم يكن متصلًا بل كان مجموعها حاصلًا من أجزاء متلازمة لم يكن ذلك في الحقيقة جسمًا واحدًا بل أجساماً كثيرة كل واحد منها متحرك لذاته.

فالحاصل أنه إن لم يوجد الانفصال لم يوجد الجزء فلم يمكن وصفه بالحركة والسكون وإن وجد لم توجد الجزئية والكلية. ومن هذا يعرف أن الجزئية والكلية في المتصلات أمر مجازي. وأيضاً فلأن حركة الكل لا تتوقف على حركة الأجزاء بل الأجزاء يجب أن تكون ساكنة بالذات وحركتها ليست إلا بالعرض. ولئن سلّمنا ذلك وساعدنا على ما قاله من أن حركة الكل تتوقف على حركة الجزء لكن لم لا تكفي في حركة الكل حركة الأجزاء فإن عند الخصم حركة الأجزاء واجبة لذاتها وهي كافية في حركة الكل وعند هذا يحتاج المستدل إلى بيان أن حركة الأجزاء غير واجبة لذاتها لكن الطريق الذي تبين به ذلك أمكنه استعماله في نفس المطلوب أن قدر عليه فيصير التعرض للكل والجزء ضائعاً فهذا ما في هذه الأدلة من الأبحاث

الفصل الرابع في ما منه الحركة وما إليه

الذي منه الحركة والذي إليه قد يتضادان في الحركة في الكم وفي الكيف وقد لا يتضادان. أما التضاد في الكيف فمثل أن السواد والبياض

متضدان وأحدهما مبدأ الحركة التي فيما بينهما والآخر منتهاها وأما في الكم فمثل أكبر حجم في طبيعة الشيء وأصغر حجم في طبيعته. وأما إذا لم يكونا متضادين فلا بد وأن يكونا بين الضدين ولكن يجب أن يكون أحدهما أقرب إلى أحد الضدين والآخر إلى الضد الآخر مثل الحركة من الصفر إلى النيلية في الكيف. ومن الذبول الذي ليس في الغاية إلى النمو الذي ليس في الغاية في الكم. وأما في الأين فما منه الحركة وما إليه غير متضادين في ذاتيهما لأنهما إما نقطتان وإما خطان وبالجملة طرفان ليس بين ماهيتهما مضادة بل عرض لهما عارضان متضادان وبسبب تضادهما صارا متضادين وذلك لأن كونهما طرفين للحركة إما أن يكون بالطبع أو بالوضع فإن كان بالطبع فذلك بأن يكون أحدهما غاية القرب من الفلك والآخر غاية البعد عنه فلزم أن يكون أحدهما علواً والآخر سفلاً وبسبب ذلك يتضادان إذ ليست في الجهات جهة طبيعية إلا هاتين. وأما الذي لا يكون بالطبع فهو أن يكون مبدئية المبدأ ومتيائية المنتهى بسبب الحركة لأن الحركة لما ابتدأت من أحد الطرفين وانتهت عند الآخر عرض للأول المبدئية وللآخر المتيائية وهذان الوصفان متضادان كما ستعرف فحينئذ يصير الطرفان متضادين بسبب تضاد العارضين وأما الحركات المستديرة فلنفرد فصلاً في نهاياتها ومبادئها.

الفصل الخامس في مبادئ الحركات المستديرة ونهاياتها

كل نقطة تفرض في الجرم المستدير فالحركة منها هي بعينها حركة إليها وهذه المبدئية والمنتهاية. وإن كانتا عارضتين للنقطة الواحدة لكن لا في آن واحد فإن النقطة الواحدة في الآن الواحد لا تكون مبدأ لحركة معينة ومنتهى لها فتلك النقطة وإن كانت واحدة بالذات لكنها اثنتان بالاعتبار وذلك يكفي في كونها بداية للحركة ونهاية لها.

أعلم أنه ليس من شرط وجود الحركة المستديرة أن تكون هناك نقطة موجودة بالفعل لتكون مبدأ من وجه ومنتهى من وجه فإن الفلك جرم بسيط فلا توجد فيه نقطة بالفعل إلا بسبب قطع وهو محال، أو بسبب موازاة أو مماسة أو فرض فافرض وكل ذلك غير واجب. فلو توقفت الحركة على وجود تلك النقطة

بالفعل لم يكن الفلك متحركاً عند عَدَم تلك الأمور وذلك محال بل يكفي في تحقق الحركة المستديرة كون تلك النقطة بالقوة القريبة من الفعل على الوجه المذكور.

الفصل السادس في التقابل بين المبدئية والمنتهاية

الشيء الذي يكون مبدأ للحركة له حقيقة وماهية ثم عرض له أن صار مبدأ مثلاً الجسم إذا تحرك من السواد إلى البياض فللسواد ماهية في نفسها ثم عرض له أن صار مبدأ لتلك الحركة وقد عرفت أن الذي يعرض له المبدئية والمنتهاية قد يكون متضاداً وقد لا يكون وقد يكون موجوداً بالفعل وقد يكون بالقوة.

فنقول لا شك أن مبدأ الحركة ومنتهاها من حيث هو مبدأ ومنتهى قياس إلى الحركة ولكل واحد منهما أيضاً قياس إلى الآخر فقياس كل واحد منهما إلى الحركة قياس التضايف لأن المبدأ مبدأ لذي المبدأ والمنتهى منتهى لذي المنتهى. وأما قياس كل واحد منهما إلى الآخر فليس قياس التضايف لأنه ليس من عقل مبدأ عقل منتهى إذ من الجائز أن تفرض حركة ذات بداية ولا نهاية لها كما يتخيل من حركات أهل الجنة. والمتضايفان مما لا يوجدان إلا معاً في الوجودين فإذا ليس التقابل بينهما تقابل التضايف ولا شك أنهما أمران وجوديان. فإذا ليس ذلك التقابل تقابل السلب والإيجاب ولا تقابل العدم والملكة فلم يبق إلا أن يكون ذلك تقابل التضاد. فالمبدئية والمنتهاية ضدان لأجل أنهما مبدأ حركة ومنتهى حركة بصفة لا يكون مبدؤها هو بعينه منتهاها وذلك إنما يكون حيث يكونان بحركة مستقيمة.

فإن قيل كيف يكون المبدأ ضداً للمنتهى وهما يجتمعان في جسم واحد والإضداد لا تجتمع في الجسم الواحد؟ فنقول الأضداد قد تجتمع في الجسم الواحد إذا لم يكن الجسم موضوعاً قريباً لها وموضوع المبدئية والمنتهاية ليس هو الجسم بل الطرف ولا يجتمع في طرف بالفعل أن يكون مبدأ ومنتهى لحركة مستقيمة واحدة وهذا يؤكد ما ذكرناه من أن الإضافة قد تعرض لها التضاد.

الفصل السابع في نسبة الحركة إلى المقولات

إننا إذا قلنا في مقولة كذا حركة احتمال وجوهاً أربعة: الأول أن المقولة موضوع حقيقي لها.

الثاني أن الموضوع لها وإن كان هو الجوهر ولكن بتوسط تلك المقولة.

الثالث أن المقولة جنس لها وهي نوع.

الرابع أن الجوهر يتغير من صنف من تلك المقولة إلى صنف آخر تغييراً على سبيل التدرج والحق هو هذا القسم الأخير وما عداه باطل.

أما الأول فنقول التسود ليس هو أن ذات السواد تشتد فإن ذلك السواد، إما أن يكون موجوداً عند ذلك الاشتداد أو لا يكون فإن لم يكن موجوداً فهو لم يشتد بل عدم. وإن كان موجوداً فإما أن يكون قد حدث فيه شيء أو لم يحدث فإن لم يحدث فلم يشتد بل هو كما كان وإن حدث ذات السواد باقية كما كانت وحدثت فيها صفة زائدة فلا يكون في ذات السواد تبدل بل في صفاتها. لكننا لا نعني بالسواد إلا هذه الهيئة المحسوسة فإن وقع التبدل فيها ذات السواد غير باقية وإن لم يقع التبدل فيها فالتبدل إن كان فهو في شيء آخر لا يسمى سواداً إلا باشتراك الاسم.

ويخرج من هذه القاعدة أن اشتداد السواد يخرج عن نوعه وتكون للموضوع في كل آن كيفية بسيطة واحدة لكن الناس يسمون جميع الحدود المقارنة للسواد^(١) سواداً وجميع الحدود المقارنة للبياض بياضاً فالسواد المطلق في الحقيقة واحد وهو طرف خفي والبياض كذلك والمتوسط كالممتزج لكن يعرض لما يقرب من أحد الطرفين أن ينسب إليه والحس لا يميز فيظن أنهما نوع واحد.

أقول هذا كله حق وصواب لكن يجب طرد القول فيه في الحركة المقدرية فإن الشيء إذا تزايد مقداره فإما أن يكون هناك مقدار واحد باق في

(١) في نسخة: المقاربة من السواد.

جميع زمان حركة التخلخل أو لا يكون. فإن كان فالزيادة إما أن تداخله أو تنضم إليه من الخارج. أما الأول فباطل لأن فيه قولاً بالتداخل وبتقدير جوازه لا يزيد المقدار وكلامنا فيه وإن انضمت إليه من الخارج كان ذلك كاتصال خط بخط ولم يكن ذلك من باب التخلخل.

وإن كان المقدار الأول لا يبقى عند الزيادة فهناك مقادير متتالية على الجسم ويجب أن لا يبقى الواحد منها زماناً وإلا لصار ساكناً عند حركته التخلخلية وكلامنا فيه عند الاستمرار فهناك مقادير متتالية آنية الوجود بلا نهاية وأما أنها هل هي متخالفة بالنوع كما أن الكيفيات المتتالية كانت متخالفة بالنوع فالأشبه أن تكون كذلك وإن كان للبحث فيه مجال.

وأيضاً فالقوة المحركة قسراً التي يقولون إنها تضعف بمصادمات الهواء المخروق حالها كذلك فإنه لا يمكن أن يكون هناك شيء واحد متناقض بل الحاصل هناك أنواع من القوى آنية الوجود متتالية فليكن هذا الأصل محفوظاً فإننا سنحتاج إليه عن قريب.

وأقول أيضاً: إذا لم يوجد شيء من هذه الأمور المتتالية في أكثر من آن واحد وهي متعاقبة لا يتخللها زمان لزم تتالي الأناث.

والذي جاء في التعليقات جواباً عن ذلك من أن تلك الأنواع وجودها بالقوة فيه نظر لأن تلك الأنواع إن لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن لحركة الجسم في كفيته وجود في الخارج فالجسم لا يكون متحركاً بل يكون ممكناً أن يتحرك وإن كانت هذه الأنواع موجودة بالفعل وقد دل الدليل على تخالفها بالنوع والماهية وإن كان كل واحد منها لا يوجد أكثر من آن واحد وهي متتالية لا يتخللها زمان فالأمور التي هذا شأنها كيف يقال إن وجودها القوة بل هذا الشك يستدعي حلاً أصفى وأشفى من هذا الكلام وسيكون لنا إليه عود عن قريب. فثبت بالبرهان الذي ذكرنا أن الكيفية لا يجوز أن تكون موضوعة للحركة وبهذا تبين أنه لا يجوز أن تكون واسطة بينها وبين الموضوع.

وأما الإحتمال الثالث وهو أن تكون المقولة جنساً لها فقد ذهب إليه بعضهم وزعم أن الأين منه قارٌ ومنه سَيَالٌ وهو الحركة المكانية والكيف منه قارٌ ومنه سيال وهو الاستحالة والكم منه قار ومنه سيال وهو النمو والذبول .

وبالجملة فالسيال من كل جنس هو الحركة . ثم هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفة بالسيلان والثبات مخالفة نوعية لأن السيالية داخله في ماهية السيال فيكون في ماهيته مخالفاً لما ليس بسيال ومنهم من جعلها مخالفة بالعوارض لأنه كزيادة خط على خط . والحُجَّتَانِ باطلتان أما الأولى فالبياض داخل في حقيقة الأبيض مع أن امتيازه عن الأسود قد لا يكون بالفصل المنوع فظهر أنه ليس كل زيادة متميزة فهي منوعة والثانية باطلة فإن كل واحدة من مراتب الأعداد مخالفة بالنوع للمرتبة الأخرى مع أن ذلك ليس إلا لزيادة الآحاد أو نقصانها فكذلك هاهنا لا يلزم من انضياف حقيقة السيلان إلى طبيعة الكيف أن لا يكون السيلان مخالفاً لغير السيلان .

وعلى الجملة فحجّة الفرقة الأولى منقوضة بالفصول وحجة الفرقة الثانية منقوضة بالخواص . فهذا شرح مذهبهم وهو في الأصل باطل ، لأننا لا نعني بالحركة إلا تغير الموضوع في صفاته تغيراً على التدرّج يسيراً يسيراً ومن المعلوم أن هذا التبديل ليس من جنس ما وقع فيه التبديل لأن التبديل حالة نسبية والمتبديل ليس كذلك ولأن التبديل لو كان من جنس المتبديل وهو لا يحصل إلا عند المتبديل فهما إن كانا مثلين لزم اجتماع المثليين وإن كانا مختلفين كانا متضادين مع أنهما مجتمعان فيكون الضدان مجتمعين هذا خلف ولما بطلت الاحتمالات الثلاثة ثبت أن المعنى بوقوع الحركة في المقولة تغير الموضوع فيها وانتقاله من نوعٍ منها إلى نوعٍ آخر .

الفصل الثامن في أن الحركة مقولة على ما تحتها بالإشتراك أو بالتواطؤ

من الناس من زعم أنها مقولة على ما تحتها بالاشتراك وهو باطل لأن الأدلة المذكورة على أن مفهوم الوجود مشترك بين أقسامه فهي بعينها دالة

على أن مفهوم التغير مشترك بين أقسامه. ومنهم من قال إنها بالتشكيك ثم من هؤلاء من زعم أن الحركة الواقعة في مقولة نوع من تلك المقولة وقد عرفت بطلان مذهبهم.

ومنهم من لا يقول بذلك وهم على اختلاف أصنافهم استدلوا على القول بالتشكيك بأن قالوا الحركة كمال أول لما بالقوة والكمال عبارة عن وجود شيء لشيء من شأنه أن يكون له ذلك الشيء ولما كان الوجود مقولاً على ما تحته بالتشكيك كان الكمال أيضاً كذلك فكانت الحركة أيضاً كذلك.

والجواب أن الشيء إنما يكون مقولاً على أقسامه بالتشكيك إذا كان ثبوته لأحدها قبل ثبوته للآخر وها هنا ليس كذلك فإنه ليس كون النقلة كمالاً بسبب كون الاستحالة كمالاً ولا بالعكس^(١) بل يجوز أن يكون وجود النقلة سبباً لوجود الاستحالة وحينئذ يكون التقدم والتأخر عائدين إلى الوجود وهذا كما أن أنواع العدد لما لم يكن شيء منها علة لكون الآخر عدداً بل لكونه موجوداً لا جرم كان العدد مقولاً عليها بالتواطؤ والتشكيك كان عائداً إلى الوجود فكذلك ها هنا.

الفصل التاسع في أن الحركة هل

هي نفس مقولة «أن ينفع»؟

الذين يمنعون عن ذلك إنما يمنعون لاعتقادهم أن الحركة مقولة على ما تحتها بالتشكيك ولا شيء من المقولات بمقولة على ما تحتها بالتشكيك فالحركة غير مقولة ولكننا بينا أن الحركة ليست بمقولة على ما تحتها بالتشكيك وأيضاً فلو كان وقوعها على ما تحتها بالتشكيك لم يكن ذلك مانعاً من كونها مقولة فإن مقولة الجدة وهي كون الشيء محاطاً بما ينتقل بانتقاله على ما تحتها بالتشكيك فإن جلد الحيوان أولى بذلك من قميصه فكذلك ها هنا ولأصحاب هذا المذهب أن يتمسكوا بما هو أقوى من ذلك وهو أن يستدلوا على أن مقولة أن ينفع لا يمكن أن يكون أمراً وجودياً بما ذكرناه ولا شك في

(١) في نسخة: وبالعكس.

كون الحركة أمراً وجودياً فإذا ليست الحركة هي نفس مقولة «أن ينفعل» .

وأما من زعم أن الحركة نفس مقولة «أن ينفعل» فقد احتج بأمرين :
الأول ما بيننا أن الحركة عبارة عن التغير المتدرج والتغير عبارة عن
اتصاف الشيء بصفة بعد زوال صفة أخرى وذلك الاتصاف هو نفس الإنفعال
لا غير فإذا الحركة نفس مقولة أن ينفعل ولقائل أن يقول ليست الحركة نفس
هذا الاتصاف بل طبيعة تلزمه .

الثاني «أن ينفعل» إما أن يكون نفس الحركة أو عبارة عن نسبة الحركة
إلى المحل فإن كان نفس الحركة فإما أن يكون نفس الحركة المطلقة أو نفس
حركة مخصوصة والأول يوجب أن تكون الحركة مقولة لأجل كون أن ينفعل
مقولة والثاني يوجب أن تزيد المقولات على العشر لأنه ليس بعض أقسام
الحركة بأن يجعل مقولة أولى من بعض. وأما إن كان «أن ينفعل» عبارة عن نسبة
الحركة إلى المحل فلا يخلو إما أن يكون عبارة عن نسبة الحركة المطلقة إلى
المحل أو عن نسبة حركة خاصة إلى المحل والأول يوجب أن تكون الحركة
جنساً لأن نسبة الشيء إلى المحل لما كان جنساً فإن يكن نفس ذلك الشيء
في نفسه جنساً كان أولى ، وحينئذ تزيد المقولات على العشر، وإن كان «أن
ينفعل» عبارة عن نسبة حركة خاصة إلى المحل فليس نسبة بعض الحركات
بأن تكون مقولة أولى من البعض. وأيضاً فقد بينا أن ما يكون له نسبة إلى
المحل يكون مقولة فهو في ذاته يجب أن يكون مقولة ويلزم من الأمرين أن
يزيد عدد المقولات وهو باطل. فإذا الحق هو أن الحركة نفس مقولة «أن ينفعل»
وضعف هذه الحجة لا يخفى .

الفصل العاشر في المقولات التي تقع الحركة فيها^(١)

المشهور وقوع الحركة في أربع من المقولات: الكَم والكَيْف والأَيْن
والوَضْع. أما الكَم فوقع الحركة فيه على وجهين: الأول بالتخلخل

(١) قارن: الشفاء - السماع الطبيعي - ص ٩٣ - ٩٧، والمواقف ص ١٦٩ .

والتكاثف . والثاني بالنمو والذبول .

فلنتكلم في الأول فنقول إن الأجسام قابلة للتخلخل والتكاثف وهو أن يصير الجسم أصغر مما كان من غير فصل جزء منه أو أكبر مما كان من غير وصل جزء به ويدل عليه أمران :

الأول أن القارورة تمص فتكب على الماء فيدخلها الماء فإما أن يكون قد وقع الخلاء وهو محال وإما أن يكون الجسم الكائن فيها قد تخلخل بالتسرب الحامل إياه على تخلية المكان ثم كثفه برد الماء أو تكاثف بطبعه فرجع إلى حجمه الطبيعي عند زوال السبب المخلخل إياه خارجاً عن طبعه وذلك هو المطلوب .

الثاني وهو أن الأواني تنصدع عند غليان ما فيها فلا يخلو إما أن يكون ذلك الانصداع بسبب حركة ما فيها أو بسبب حركة ما هو خارج عنها، والأول لا يخلو إما أن يكون بسبب حركة مكانية أو مقدارية ومحال أن يكون بسبب حركة مكانية لأن تلك الحركة إما أن تكون إلى جهة واحدة أو إلى الجهات كلها فإن كانت إلى جهة واحدة وجب أن ينتقل الإناء، لأن نقل الإناء أسهل من صدعه. وإن كانت إلى جهات مختلفة فتلك الطبيعة المشابهة تفعل حركات مختلفة بالطبع وذلك محال. وإن كانت الحركة لشيء من خارج مثل ما يظن أن النار تداخل الماء المغلي فيصير أكبر حجماً فيصدع الإناء فلا يخلو إما أن يدخل ثقباً خالية أو يحدث ثقباً ويدخلها والأول باطل لبطلان الخلاء. وبتقدير صحته فإذا امتلأت الثقب الخالية لم يجب أن يزداد حجم الجسم كله بل يجب أن يكون على ما هو عليه، وإما إن حدثت^(١) الثقب فلا يخلو إما أن يزيد في الحجم قبل النفود في الثقب المستحدثة أو بعده، والأول باطل لأن نفس المماساة لا توجب زيادة الحجم نعم ربما كان المماس يدفع ويضغط إلى جهة واحدة مخالفة لجهة حركته ويضطره إليها ولا يجب أن ينصدع الإناء وأيضاً فكثيراً ما تحدث السخونة لا بسبب نار واصله من الخارج بل لأن

(١) في نسخة: أحدث.

المَحْوِي سخن من تلقاء نفسه ومحال أن يحصل الانصداع بعد النفوذ لأنه لا يخلو إما أن لا تكون الزيادة حاصلة قبل الانصداع أو كانت حاصلة قبل الانصداع والأول باطل لأن النفوذ بالحركة وكل حركة منقسمة فلا يفرض أن في زمان النفوذ إلا وقد كانت الزيادة حاصلة قبل ذلك. لكن حصول الزيادة قبل الانصداع محال لوجهين :

الأول أن الإناء إذا امتلأ بشيء لم يتسع لشيء آخر حتى يثقبه إلى أن يشقه .

والثاني أن الانشقاق إذا كان للزيادة فإن كانت الزيادة حاصلة قبل الانشقاق فيجب حصول الانشقاق قبل حصول الانشقاق وذلك محال .

اللهم إلا أن يقال دخل شيء وخرج شيء مثله فيكون الحجم لم يزدد إلى وقت الانشقاق لكن الإشكال يعود بعينه في القدر الذي لما دخل لم يخرج مثله. ولما بطلت هذه الأقسام ثبت أن الانشقاق إنما عرض لانبساط الحجم الذي فيه وازدياده لا لمداخلة جسم آخر وذلك هو المطلوب .

وأما بيان لِمِية^(١) إمكان ذلك فلأنه ثبت أن الجسم مركب من المادة والصورة وإن المادة ليس لها في ذاتها حجم ومقدار وما لا مقدار له في ذاته كانت نسبته إلى جميع المقادير واحدة وإلا كان له في خاص ذاته مقدار معين

(١) اللمية: نسبة إلى «لِمَ». وهو برهان اللِمِّ، الذي يقول عنه ابن سينا: «أما برهان اللم فهو الذي ليس إنما يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق بها فقط حتى تكون فائدته أن تعتقد أن القول لم يجب التصديق به بل يعطيك أيضاً مع ذلك علة اجتماع طرفي النتيجة في الوجود، فتعلم أن الأمر لم هو في نفسه كذا. فيكون الحد الأوسط فيه علة لتصديقك بالنتيجة، وعلة لوجود النتيجة، لأنه علة للحد الأكبر، إما على الإطلاق، كقولك: هذه الخشبة مثلاً أحالها شيء قوي الحرارة وكل شيء أحاله شيء قوي الحرارة فهو محترق، فهذه الخشبة محترقة. وإما لا على الإطلاق بل علة لوجوده الأصغر، مثل أن يكون الحد الأوسط نوعاً ما، وله جنس أو فصل أو خاصة، فنحمل ذلك الحد عليه، أولاً ونحمل عليه ما وضع تحته مثل قولك: كل شكل متساوي الساقين فهو مثلث، وكل مثلث فإن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين» (النجاة ص ١٠٣).

أنظر أيضاً: معيار العلم للغزالي ص ٢٤٣ والمبين للآمدي في المصطلح الفلسفي ص ٣٤٠، التعريفات للجرجاني ص ٦٤.

حتى يكون قابلاً لما يساويه وغير قابل لما يفضل عليه ولما لم تكن الهيولي كذلك كانت قابلة لجميع المقادير .

وأقول إنه لا حاجة في بيان هذا الإمكان إلى تركيب الجسم من الهيولي والصورة لوجهين :

أما أولاً فلأنه إذا ثبت أن مقدار الجسم زائد عليه كان الجسم في ذاته من حيث هو هو عديم المقدار وكانت نسبته إلى جميع المقادير واحدة سواء كان في ذاته مركباً من الهيولي والصورة أو لم يكن كذلك .

وأما ثانياً فلأننا نقول إذا ثبت أن الجسم متصل واحد ثبت أن المقدار زائد عليه ثم إن الجسم البسيط يكون كله مساوياً لجزئه في الماهية والحقيقة والشيء إذا أمكن اتصافه بصفة أمكن أن يتصف مثله بمثلها فلما اتصف الكل بذلك المقدار فلو انفرد جزؤه وجب أن يكون قابلاً لذلك المقدار لوجوب اشتراك المتشاركين في الماهية في جميع الأمور الواجبة. فإذا انتقل الجزء إلى مقدار الكل من غير انضمام شيء إليه أو الكل إلى مقدار الجزء من غير انتقاص شيء منه فهو التخلخل والتكاثف. وهذا كلام قوي لولا ما يتوجه عليه من تجويز قبول قطرة من البحر مقدار كلية البحر. وبهذا يظهر الفرق بين العناصر والأفلاك لأن الجزء ما دام يكون جزءاً للكل امتنع قبوله لمقدار الكل فأما إذا انفصل أمكن أن يتصف بذلك المقدار والفلك يستحيل عليه الانفصال وإذا استحال أن ينفصل جزؤه عنه امتنع أن يقبل جزؤه مقدار كله وليس جسم آخر غير الفلك تساوي طبيعته طبيعة الفلك حتى يقبل الصغير منه مقدار الفلك، وأما العناصر فيجوز عليها الانفصال ويوجد أيضاً جسم غيره على طبيعته فيصح فيه الكلام المذكور.

واعلم أن هذه المسألة من تفاريع نفي الجزء الذي لا يتجزأ لأنه لو ثبت ذلك لاستحال أن ينتقص مقدار كل واحد منها عما هو عليه أو يزيد فكان التخلخل والتكاثف ممتنعاً.

وأما الذي يقال من أن ذلك لو كان ممكناً لصح أن تنتقل القطرة إلى

مقدار البحر والبحر إلى مقدار القطرة فهو غير لازم لأن لكل جسم حداً معيناً من المقدار يكون طبيعياً له والزائد عليه أو الناقص يكون قسرياً ولذلك القسر أيضاً حد محدود لا يمكن التجاوز عنه وذلك كما في الكيفيات فاندفع ما قالوه .

وقد كان ثابت بن قُرّة من المُنكرين لذلك واحتج عليه بأن قال: لو قبلت المادة الواحدة أي مقدار كان لأمكن أن يقبل عنصر مقدار ذراع من الماء مقدار خمسة أذرع عند انقلابه هواء وعنصر مقدار ذراعين من الماء مقدار ثلاثة أذرع حتى يكون عنصر المقدار الأعظم من الماء قد قبل من الهواء مقداراً أصغر وعنصر المقدار الأصغر من الماء قد قَبِل عند صيرورته هواء مقداراً أعظم، والحس يشهد بخلافه فإننا لو أخذنا مقدارين متساويين من الماء فقلبناهما هواء استويا في المقدار ولو كانا مختلفين في المقدار كان الهواءان أيضاً مختلفين .

وجوابه ما بينا أن لكل مادة حظاً من المقدار تستحقه بطبيعتها وحظاً آخر تستحقه عند وجود القاسر وأن لكل واحد حدوداً معلومة لا يتعداها فاندفع الشك .

الفصل الحادي عشر في حركة النمو والذبول^(١)

إذا ازداد الجسم بسبب اتصال جسم آخر به فإما أن تكون الزيادة مداخلة في أجزاء المزيد عليه، أو متشبهة بطبيعته، وأما أن لا تكون كذلك، فالأول هو النمو وضده هو الذبول وربما يشبه ذلك بالسمن والهزال والفرق أن الواقف في النمو قد يسمن كما أن المتزايد في النمو قد يهزل وتحقيقه أن الزيادة إذا أحدثت المنافذ في الأصل ودخلت فيها وتشبهت بطبيعة الأصل واندفعت أجزاء الأصل إلى جميع الأقطار على نسبة واحدة في نوعه فذلك هو النمو. وأما الشيخ إذا صار سميناً فإن أجزاءه الأصلية قد جفت وصلبت فلا

(١) انظر التعريفات ص ١٤٣ و ٣١٦، والمبين - المصطلح الفلسفي ص ٣٥٥ .

يقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها فلا جرم لا تتحرك أعضاؤه الأصلية إلى الزيادة فلا يكون نامياً نعم لحمه قد يتحرك إلى الزيادة فيكون ذلك نمواً فيه بالحقيقة لكن المخصوص باسم النمو حركة الأعضاء الأصلية إلى الزيادة فهذا هو حقيقة النمو ثم ها هنا شكوك ثلاثة .

الأول أن النامي لا يخلو إما أن يكون فيه شيء ثابت أو لا يكون فإن كان فالثابت إما أن يكون هو الصورة فقط، أو المادة فقط، أو المجموع . ومحال أن يكون هو الصورة لأن الصورة يستحيل بقاؤها عند تبدل المادة لاستحالة انتقال الصور ومحال أن تكون المادة باقية لأنه لا يخلو إما أن يكون كل المادة باقية على حالة واحدة أو الشيء الذي كان كالأصل يبقى، وأما الزائد على ذلك فإنه يكون في التبدل . والأول باطل لأنه دائماً يتصل به شيء وينفصل بالتحلل شيء آخر وأما الثاني وهو أن يكون الباقي هو الأصل فهو محال لأن الغذاء إذا اتّصل به وتشبه بطبيعته فإن صار الكل متصلاً واحداً ذا طبيعة واحدة امتنع أن يكون بعض الأجزاء المفترضة فيه ممكن الزوال والبعض ممتنع الزوال مع اتحاد الطبيعة والماهية. وإن لم يتصل الغذاء بالأصل ولم يتحد به فالوارد ما صار غذاء له وكلامنا فيه. وأما إن لم تكن المادة باقية ولا الصورة تكون باقية فحينئذ لا يكون المجموع باقياً بل يكون بقاؤه بحسب الحس. ثم هذا أيضاً محال لأن زمان حركة النمو منقسم إلى غير نهاية وهناك مراتب في الزيادة كل واحدة منها آني الوجود لأن المرتبة الواحدة منها لو ثبتت أكثر من آن واحد توقفت الحركة وبطلت. وثبت أن الشخص متبدل بحسب تلك الزيادات فإذا يلزم أن تكون هناك أشخاص متتالية غير متناهية في زمان محصور وذلك محال .

الثاني إن سلّمنا أن في النامي شيئاً محفوظ الذات غير متبدل لكن الحركة لا بد لها من متحرك باق في كل زمان الحركة ولا بد من تغير حاله، فالمتحرك ها هنا إما أن يكون هو الأصل أو الجملة فإن كان هو الأصل فالأصل لم يتغير حاله لأنه بعد النمو وقبل النمو على حالة واحدة وإن كان هو الجملة والمجموع الحاصل فالجملة حصولها عند نهاية الحركة والمتحرك لا

بد وأن يكون موجوداً من ابتداء الحركة إلى انتهائها.

الثالث إن سلمنا وجود شيء محفوظ الذات متبدل الصفة لكن ذلك التبدل بحركة لأن الحركات إنما تكون بين المتضادين والصغير والكبير ليسا بمتضادين.

والجواب أما الأول فحلّه أن النامي فيه أجزاء أصلية صلبة غير متبدلة وهي الحافظة للصورة النوعية المتشخصة وأجزاء متبدلة وهي أسباب لظهور كمالات تلك الصورة.

واحتج الشيخ على بقاء بعض الأجزاء ببقاء بعض الشامات وأنداب^(١) القروح، وليس يعجبني ذلك لاحتمال أن يكون الأجزاء الغذائية لما وصلت إلى ذلك الموضع تشبهت به وأما قول المشكك أن الزيادة لما اتّصلت بالأصل وتشبّهت بطبيعته لم يكن البعض بالتحلل أولى من البعض.

فجوابه أن الزيادة ربما تميز عن الأصل في الاستحكام والقوة وأجزاء الخلقة لما كان ورودها بعد تمام الخلقة كانت بمعرض الزوال ولم تكن مستحكمة الخلقة وبهذا ينحل الشك الثاني لأن الأجزاء الأصلية ما فيها من الصور النوعية مبدأ لاستزادة تلك الزيادات وتحليلها فتصير تلك الزيادات والنقصانات كالصفات المتعاقبة على ذلك الأصل الباقي وهو الحركة.

وأما الشك الثالث فجوابه ما بيّنا أن المبدأ والمنتهى لا يجب أن يكونا متضادّين بل يكفي في ذلك نوع من التقابل ثم إن سلمنا أنه لا بد من التضاد فالصغير والكبير الذي يتحرك بينهما النامي والذابل ليس الصغير والكبير الإضافيين بل الطبيعة جعلت للأنواع حدوداً في الصغر وحدوداً في الكبر لا تتعدها وتتحرك فيما بينهما فيكون العظيم هناك عظيماً في ذاته ولا يصير صغيراً بالقياس إلى عظيم آخر في ذلك النوع وكذلك القول في الصغير وإذا

(١) أنداب جمع نُدْبَة وهي أثر الجرح الباقي على الجلد وتجمع أيضاً على نُدب وندوب.. (القاموس المحيط ١/١٣٦).

كان كذلك كانا متضادين . فهذا تمام القول في النمو. وأما حقيقة الغذاء فغير لائقة بهذا الموضوع فلنؤخرها إلى «علم النفس» .

الفصل الثاني عشر في إثبات الحركة في الكيف وهي الإبتحالة^(١)

من الناس من ظن أن الأجسام لا يجوز أن تتغير كفيياتها المحسوسة فالحار لا يصير بارداً والبارد لا يصير حاراً في الحقيقة وهم المنكرون للاستحالة ثم لما شاهدوا صيرورة الحار بارداً والبارد حاراً تحزّبوا جزئين فمنهم من سلم الكُمون^(٢) ومنع الاستحالة فزعم أن الماء إذا تسخن فلم يحصل في كفه بعض السخونة بل في بعضه كل السخونة أي صار بعض أجزائه ناراً واختلط بالأجزاء المائية فإن كانت قليلة كانت السخونة قليلة وإن كانت كثيرة كانت السخونة عظيمة .

ومنهم من أصر على مَنع الاستحالة والكمون وهم أيضاً على قسمين :
الأول أصحاب الكمون والظهور وزعموا أن الأجسام لا يوجد منها شيء بسيطاً

(١) الإبتحالة هي التحول من حال إلى حال، وهي عند أرسطو حركة في الكيف . وقد عرفها الأمدى بأنها: عبارة عن استبدال حال الشيء إما في ذاته، أو صفة من صفاته، لا دفعة واحدة، بل يسيراً يسيراً (المصطلح ص ٣٥٥) .
وقال الجرجاني: «الاستحالة حركة في الكيف، كتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية» (التعريفات ٣٢) .

(٢) الكمون كما يعرفه الخوارزمي هو «إستتار الشيء عن الحس في شيء آخر قبل ظهوره» (المصطلح . . . ص ٢١٤) .

ومذهب الكمون يعود إلى انكساغورس . الذي كان يرى أن «الكون والفساد استحالة شيء إلى شيء بأن يزيد بعض الطبائع فيظهر للحواس أو ينقص فيخفى عليها ويظهر غيره . وبعبارة أخرى «الكون ظهور عن كمون» - كما يقول الشهرستاني - والفساد كمون بعد ظهور دون أي تغيير في الكيفية» (تاريخ الفلسفة اليونانية - كرم ص ٤٢) .

وعند الإسلاميين اشتهر بالقول بالكمون إبراهيم النظام . . .

أنظر الفرق بين الفرق ص ١٣٨ - ١٣٩ ، والفصل لابن حزم ١٨٣/٥ - ١٨٦ وأصول الدين للبغدادي ص ٥٥ - ٥٦ ، ومقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ٢٣/٢ - ٢٤ .

وفي علم الكلام للدكتور أحمد صبحي ١/٢٣٩ - ٢٤٧ ومذاهب الإسلاميين للدكتور عبد الرحمن بدوي ١/٢٣٥ - ٢٥٣ .

صرفاً بل كل جسم فإنه مختلط من كل الطبائع لكنه يسمى باسم الغالب عليه فإذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوباً فيه فإنه يبرز ذلك المغلوب من الكُمون ويحاول مقاومة ما كان غالباً ولا شك أنها حال بروزها من الكُمون تختلط بالأجزاء التي كانت غالبة عليها فتحسّ بجملتها إحساساً لا يمكن التمييز بين أحادها فيتخيل الحس هناك أمراً بين الحر والبرد وهؤلاء هم «أصحاب الخَلِيط».

ثم منهم من يقول الجسم مثلاً فيه أجزاء حارة أو باردة وليس واحد منها كامناً لكنه إذا صار بارداً فارق الحار ظاهره وباطنه فبقي البارد وبالعكس .

والفرقة الثانية زعموا أن الجسم البارد إذا صار سخيناً فذلك لأنه تدخل فيه من الخارج أجزاء نارية فإذا اختلطت بالنار أحس بشيء متوسط بين الحار والبارد فنقول الدليل على وجود الاستحالة أنا نرى الماء يصير حاراً بعد أن لم يكن فحرارته إما أن تكون لمخالطة نارية وإما أن لا تكون لمخالطة نارية. فإن لم تكن لمخالطة نارية فيصح قولنا وأما إن كانت لمخالطة نارية فتلك النارية إما أن ترد عليه من الخارج أولاً من الخارج. فإن لم تكن من الخارج فإما أن تكون قد حدثت الآن أو كانت موجودة فيه لكنها كانت كامنة فلنبدأ بإبطال الكُمون ونقول إما أن نعني بالكُمون المداخلة أو لا نعني به ذلك. والأول باطل لما ثبت من استحالة تداخل الجسمين وأيضاً لو جوزنا ذلك فهاهنا إما أن يكون مع كل جزء من الماء جزء من النار مداخل فيه، وإما أن يكون البعض كذلك دون البعض والثاني لا يخلو إما أن تكون الأجزاء الخالية عن مداخل النار فيها قابلة للسخونة أو غير قابلة لها. والأول يقتضي وجود الاستحالة والثاني يقتضي أن نحس ببعض أجزاء الماء في غاية البرودة وبعضها في غاية السخونة. وأيضاً فليس البعض بذلك أولى من البعض مع اتحاد طبيعة الأجزاء وأما إن وجد مع كل جزء من الماء جزء من النار فلا يخلو إما أن تنكسر صرافة كل واحد منهما بصرافة الآخر أو لا تنكسر. فإن انكسرت فقد جاءت الاستحالة وإن لم تنكسر فلا يخلو إما أن يكون الملاقي لإحد الجزئين ملاقياً للآخر أو لا يكون. فإن لم يكن لم يكن الجزءان متداخلين وإن كان فإذا لمسنا

الماء بأيدينا وجب أن نحس من سطح ذلك الجسم الملموس سخونة مثل سخونة النار سارية في كل ذلك السطح وبرودة مثل برودة الثلج سارية في كله لأنه ليس في ذلك السطح موضع إلا وقد حصلت فيه هاتان الكيفيتان. ولما بطل ذلك بطل ما قالوه وأيضاً فلأن الحار لما كان كامناً بالمداخلة في النار وجب أنه إذا تخلص البارد من الحار والحار من البارد أن يأخذ المجموع مكاناً أعظم وليس كذلك فإن ظهور الحر قد يتبعه العظم وأما عند غلبة البارد على الحار فذلك مما ينقص الحجم نقصاناً محسوساً. ولا يقال إن ظهور البرد يوجب فرط مداخلة والمداخلة توجب زيادة الخفاء ونقصان الجسم لأن حكم كل واحد من المتداخلين كحكم الآخر في المقدار.

وأما إذا فَسَّرُوا الكُمون بانحصار الأجزاء في باطن الجسم فيجب أن يكون باطن الماء البارد أَسْخَنَ من الماء المتسَخَّن لأنه إذا تسخن فقد تفرقت النيران وكانت قبل ذلك مجتمعة فتكون سخونتها أقوى. لكننا لا نحس بالحرارة في باطن الجسم ولا في ظاهره بل ربما نجد باطنه أبرد من ظاهره إلا إذا قيل النار الباطنة لا تحرق ولا تسخن وإذا جاورتها النار الخارجية أبردتها وجعلتها مُسَخَّنَةً وذلك اعتراف بالاستحالة.

ومما يدل على بطلان الكُمون أن نقول ظهور الكامن إما أن يكون بسبب خارجي أو لا بسبب خارجي. فإن لم يكن بسبب خارجي بل بطبيعته وذاته وجب أن يكون ظاهراً أبداً. وإن كان بسبب خارجي فذلك السبب إما أن يفيد تلك الأجزاء الكامنة قوة بها يقوى على البروز أو ليس كذلك. والأول قول بالاستحالة. والثاني لا يخلو إما أن يكون تحريك ذلك السبب له يتوقف على مماسته له أو لا يتوقف فإن توقف وجب أن يكون كل مستحيل عندما يستحيل يعظم حجمه لنفوذ الجاذب أو الدافع فيه وإن لم يتوقف على المماساة بل يكفي فيه مجاورة المشابه فكان يجب أن يتحرك الأجزاء المتجانسة بعضها إلى بعض بل هذا أولى لأن انجذاب الجسم إلى مجاورة الأقرب أولى من انجذابه إلى مجاورة الأبعد بل كان يلزم أن لا يكون^(١) انجذاب الكامن إلى

(١) في نسخة: أن يكون.

الظاهر أولى من العكس .

ولا يقال الأغلب أُجذِبَ لأننا نقول الذي يلي جسماً من جهة واحدة هو ما يساويه من تلك الجهة فإن فصل شيء فهو مباين لذلك إلا إذا قيل بأنه يشتد القوي عند ازدياد الجاذب وهو قول بالاستحالة . وأيضاً فإذا قربنا شعلة من جبل كبريت ونحيناها عنه بعجلة ظهرت نيران عظيمة وكانت على مذهبهم كامنة فيه فلو كان الأغلب أُجذِبَ لكان انجذاب الشعلة إلى تلك النيران الكامنة أولى من العكس .

فإن قيل نحن لا نقول بالكمون بل نقول إن لجسم كان مخلوطاً بضدّه وإنما استحال إلى الحر لأن البارد فارق ظاهره وباطنه فنقول إذا فارق البارد فيما أن ينضاف إليه من الأجسام الحارة ما يسدُّ مسدّه أو لا ينضاف فإن لم يكن وجب أن يكون كل مستحيل ينقص حجمه أو يكون كل مستحيل يتخلخل ويتنفش فإن كان ضده يسدُّ مسدّه على سبيل الورود من خارج فلم صار ما يبرد بعد الحرارة ينقص حجمه؟ إلا أن يقال الذي يبرد لا يرد عليه من الخارج شيء والذي يصير حاراً يرد عليه من الخارج شيء وذلك تحكّم. وأيضاً فالحار إذا صار بارداً وجب أن لا يصير حاراً مرة أخرى لأنه في أول الأمر صار صرفاً فكيف يصير بعد صرافته صرفاً مرة أخرى .

ولنبطل الآن القول بالورود وذلك من وجوه أربعة :

الأول أن جبلاً من كبريت تمسه نار صغيرة قدر شعلة مصباح ثم تبعد عنه بعجلة فيشتعل كله ناراً فإن كان ذلك بالورود عليه من خارج وجب أن لا يكون أكبر من تلك الشعلة .

ولا يقال إن النار القليلة المقدار كثيرة في القوة كما أن القليل من الزعفران يصبغ ماء كثيراً لأننا نقول فحينئذ يكون عوده إلى البرودة لأجل مفارقة تلك النارية القليلة فيجب أن لا يكون النقصان الحاصل عند البرد محسوساً، إلا أن يقال النارية لما انفصلت استصحبت شيئاً كثيراً من الجسم لكننا نقول فما بالها إذا صارت صرفة ليس معها الرفيق عادت إلى عظمها الأول؟ .

الثاني الجمد إذا وضع عليه شيء برده فإن كان ذلك لتخلل أجزاء جمدية نافذة في ذلك الجسم . فإما أن يطرد من أجزاء الجسم الأول شيئاً أو لا يطرده . فإن لم يطرد وجب أن يزداد حجمه عند البرودة وإن طرد فإما أن يطرد مثل نفسه فوجب أن لا ينقص الحجم عما كان لكن الشيء إذا برد ينقص حجمه عما كان أو طرد أكثر من نفسه فحينئذ لا يعود إلى الحجم الأول إلا بمخالطة حار أكثر من البارد النافذ حتى يعود إلى الحجم الأول . فيكون البارد أقوى في التأثير من الحار وهو باطل على مذهبهم .

الثالث أن الأجزاء النارية لماذا نفذت في الماء فإن كان لقوة طبيعية وجب أن يكون ذلك في جهة واحدة وإن كان لسبب خارجي فذلك الخارجي كيف يسلبها عن مجاورة مشاكلاتها ويخلطها بضدها؟ .

الرابع أن الجسم قد يسخن بالحركة والخضخضة ويغضب الإنسان فتسخن بشرته من غير ورود نارية عليها ومما يدل على بطلان الكمون والنفوذ جميع ما يدل على وجود الكون والفساد .

ولنبطل الآن قول من يقول الماء إذا سخن فذلك لأنه صار بعض أجزائه ناراً فنقول أجزاء الماء إن كانت متشابهة لم يتميز بعضها عن البعض في استحقاق قبول الأثر لأجل أن القريب أولى بقبول الأثر من البعيد فكان يجب إذا ظهرت السخونة أن نحس فيما ظهرت فيه بكمالها وتامها مثل ما نحس بالنار وليس الأمر كذلك بل نرى الحرارة تظهر في الكل ضعيفة ثم تشتد .

ولا يقال إن ذلك لتخلل أجزاء عديمة السخونة بين الأجزاء النارية وذلك لأنه يلزم أن يقال الحرارة تعدت من الجزء الأول إلى الثالث في الإسخان وتركت الوسط وذلك محال مع فرض تساوي الأجزاء كلها وأما إن اختلفت الأجزاء فاختلافها إما أن يكون بحرٍ وبرٍ أو بكثافة ولطافة . والأول إما أن يكون الحار منها في غاية السخونة وحينئذ يمتنع أن تشتد السخونة مرة أخرى وإما أن يكون ضعيف السخونة وتتزايد سخونته لأجل المسخن فحينئذ حصلت الشدة والضعف في الحرارة . وأما إن كان اختلافها بالكثافة واللطافة

فليس يبلغ الفرق بين اللطيف والكثيف من النوع الواحد مبلغ القرب والبعد فإن كل واحد من اللطيف والكثيف يتندي الحرارة والاحتراق فيما يقرب منه ثم فيما يبعد. وإذا قد بطلت هذه المذاهب الثلاثة ثبت وجود الحركة في الكيفيات المحسوسة.

الفصل الثالث عشر في إثبات الحركة في سائر أقسام الكيف

أنكر بعضهم وجود الحركة في الحال والملكة لأنها كيفيات نفسانية والحركة على النفس محال. وأما القوة واللاقوة فزعم أنهما تابعان^(١) لأمزجة خاصة ويمتنع أن يوجد أحدهما مع المزاج الذي يوجد معه الآخر. فإذا الموضوع غير مشترك بينهما فلا يكون بينهما تضاد فلا تكون لهما حركة لأن الحركة إنما تكون من ضد إلى ضد.

ونحن نقول أما الكيفيات النفسانية فإذا كان حدوثها على التدرج كان ذلك حركة. وأما القوة واللاقوة فإنهما وإن كانا تابعين لعرضين مختلفين لكنهما كيف كانا متعاقبين على ذات الموضوع ويمتنع اجتماعهما فيه فبينهما تضاداً، نعم الكيفيات المختصة بالكميات لا تضاد فيها كما بينا ولا حركة.

الفصل الرابع عشر في الحركة في الأئين والوضع

أما الأئين فالحركة فيه ظاهرة وأما الوضع فهو قابل للحركة لأن الجسم الذي لا مكان له كالفلك الأعظم أو ما يكون له مكان لكنه لا يخرج عن مكانه كسائر الأفلاك إذا تحرك لم تكن حركته مكانية بل إنما تتغير نسبة أجزائه إلى أمور خارجه عنه إما حاوية له أو محوية فيه وهذه النسبة هي الوضع فالتغير فيها يكون بتغير الوضع.

فإن قيل الفلك كل أجزائه متحرك في المكان وكل ما كانت أجزاؤه متحركة في المكان فهو أيضاً متحرك في المكان فحركة الفلك مكانية.

(١) في نسخته: تابعان.

فنعول إن حقيقة الكل مغايرة لحقيقة كل جزء فلا يجب أن يكون الحكم الثابت لكل جزء ثابتاً للكل فإن كل واحد من الأجزاء ليس بكل مع أن الكل كل فبطل ما قالوه وليس من البعيد أن يكون الشيء ذا أجزاء كثيرة بالفعل كالرمل وغيره ينتقل كل جزء منه إلى مكان الآخر مع أن الكل لا يفارق مكانه وذلك ظاهر.

وليس لقائل أن يقول الوضع لا يقبل الاشتداد والتنقص فلا يقبل الحركة لأنها نقول: يصح أن يقال للشيء إنه أشد انتكاساً وانتصاباً من الآخر وهذا يدل على أنه قابل لهما.

وليس لهم أن يقولوا لا تضاد في الوضع فلا تكون فيه حركة لأنها بينا أنه لا يجب أن يكون ما منه الحركة وما إليه متضادين بل يكفي أن يكون بينهما ضرب من التقابل وإن لم يكن ذلك بالتضاد.

وكلام الشيخ يوهم أن حركة الوضع أمر استخرجه الشيخ ولم يقف عليه المتقدمون مع أنني رأيت في كلام الشيخ أبي نصر الفارابي تصريحه بذلك في كتاب مختصر له يسمى «بعض المسائل» فقال حركات الأفلاك وضعية دورية.

الفصل الخامس عشر في أن الصور يمكن زوالها عن المادة وتبديلها بغيرها

وإذ قد بينا أمر المقولات التي تقع الحركة فيها فلنبين الآن أن ما عداها مما لا تقع الحركة فيها ولنبدأ منها بالجواهر. فنقول: اعلم أننا قد بينا أن الحدوث قد يكون دفعة وقد لا يكون دفعة ولا يمكننا بيان أن حدوث الصور الجوهرية إنما يكون دفعة إلا إذا بينا أنه يصح تبديلها وتغيرها وتعقل حدوثها فلنبين ذلك أولاً والخلاف فيه يقع مع المنكرين للكون والفساد فكما أن بعضهم منع من الاستحالة وسلم الكمون فبعضهم منع من الكمون وسلم الاستحالة وهؤلاء هم الذين يجعلون العنصر واحداً. أما النار ويكونون عنها سائر العناصر بتزايد التكاثف أو الأرض ويكونون عنها البواقي بتزايد اللطافة أو شيئاً متوسطاً ويكونون منها البعض بتزايد اللطافة والبعض بتزايد الكثافة

ويزعمون أن ذلك العنصر مع اختلاف درجات التخلخل والتكاثف محفوظ الطبيعة .

والذي يدل على فساد قولهم نوعان: الأول أدلة عقلية والثاني اعتبارات حسية . أما الأدلة العقلية فقد ذكر الشيخ وجهين : الأول أنا سنين أن كل ما يصح عليه الكون والفساد فإنه تصح عليه الحركة المستقيمة وذلك ينعكس جزئياً بأن بعض ما تصح عليه الحركة المستقيمة فإنه يصح عليه الكون والفساد . الثاني أن اختصاص الجزء المعين من عنصر بجزء معين من حيزه إما أن يكون لطبيعته أو لا لطبيعته والأول باطل لما نشاهد من حصول الأجزاء المتساوية في الطبيعة في أحياء متباينة وإن لم يكن ذلك لطبيعته فأما أن يكون ذلك لأجل ناقل نقله إلى ذلك الموضع وهو باطل لأن القسري بعد الطبيعي فلو قدرنا عدم الناقل فلا بد من سبب لحصولها في الأحياء فبقي أن العمدة^(١) فيه أن الجزء المعين كان في ابتداء تكوّنه حاصلاً في حيزٍ تخصص حدوثه به عن العلل واستمر بعد ذلك وهذا إنما يعقل إذا كانت صورها حادثة .

والذي أعول عليه أن النار مثلاً جسم ولا شك أن جسميتها مغايرة لناريتها فتشخص تلك النارية ليس لماهيتها ولوازم ماهيتها وإلا لكان نوعها منحصراً في شخص واحد وذلك محال . فإذا ذلك التشخص بسبب العوارض وذلك لا محالة يكون بسبب المادة كما عرفت .

فنقول ليس علة تشخص تلك النارية طبيعة ذلك المحل لأن ذلك المحل كما يقبلها يقبل مثلها ضرورة وجوب اشتراك المثليين في الصفات الواجبة فإذا العلة في تشخص تلك النارية أعراض مخصوصة موجودة في المادة . ومعلوم أن الأعراض توابع الصور فالأعراض المشخصة لهذه النارية إن كانت معلولة لتلك الصورة لزم الدّور . وإن كانت معلولة لصورة أخرى موجودة في تلك النارية فقد كانت قبل هذه الصورة صورة أخرى فهذه الصورة حادثة ثم الصورة السابقة إن كانت مساوية لهذه الصورة في النوع امتنع زوالها

(١) في نسخة : العلة .

وحصول هذه لأن الصورة إنما تتجدد إذا قويت ملائمة المادة لها ولو كانت السابقة مماثلة للمتجددة لكان ما يجعل المادة ملائمة للمتجددة يجعلها لا محالة ملائمة لتلك السابقة فلا يكون مبطلاً لها وحينئذ يمتنع تجدد الصورة المتجددة هذا خلف. وأما إذا كانت السابقة مخالفة للمتجددة كان ما يجعل المادة ملائمة للمتجددة يجعلها منافرة للسابقة فلا جرم تنعدم تلك السابقة حتى توجد المتجددة وظاهر أن كل صورة عنصرية لا ينحصر نوعها في شخصها فقد كانت مادتها موصوفة قبلها بصورة أخرى تخالفها وذلك يدل على وجوب الكون والفساد ومما يدل على ذلك أن القوة الجسمانية لا تقوى على البقاء الغير المتناهي فتكون حادثة لا محالة.

وأما النوع الثاني من الأدلة فاعلم أن العناصر كما ستعرف أربعة. والذي يدل على انقلاب الماء أرضاً أن أهل الإكسیر يعقدون المياه الجارية أحجاراً صلبة فإن قيل تلك المياه تخالطها أجزاء أرضية صغيرة جداً وعند العقد تتحلل الأجزاء المائية بالتبخير وتبقى الباقية على مزاجها المستحکم بالأرضية. فنقول لو كان كذلك لكان في تلك المياه من الخثورة ما يقلل سحقتنا هذا الحجر وتحويلنا له ومزجنا إياه بقدر من الماء المصعد المقطر المردد مرات قدر أضعاف ذلك. ولما لم نر في ذلك الماء خثورة أصلاً بطل هذا السؤال. ويقرب من ذلك أنا إذا أخذنا ماء القلي المصفى غاية التصفية وخلطناه بالخل الذي طبخ فيه المرتك^(١) وصفينا غاية التصفية ثم خلطنا جميعاً فإنه يحصل منه شيء يسمونه لبن العذارء، ثم ينقذ في نفسه حجراً جاسياً^(٢) فذلك ماء انقلب أرضاً.

وأما انقلاب الأرض ماء فأهل الحيل^(٣) يتخذون مياهاً حادة ويحلون فيها أجساداً صلبة^(٤) حجرية.

(١) المرتك سبق الحديث عنه في المرداسنج.

(٢) حجراً جاسياً: هكذا في الأصل والجاسي: الصلب واليابس (المعجم العربي الحديث ص ٣٧٤).

(٣) أهل الحيل، أي أهل الميكانيكا وهو المسمى قديماً بعلم الحيل.

(٤) في نسخة أجساداً صلدة.

فإن قيل تلك الأحجار كانت فيها مياه كثيرة لكنها كانت شديدة الاختلاط بما فيها من الأرضية فإذا دبرت بالمياه الحادة ضعف الامتزاج وتخلصت الأجزاء المائية عن الأرضية واختلط بتلك الأجزاء المائية من ذلك الماء الحاد قدر صالح ثم إنه مع ذلك لا ينحل إلا بالبرد الذي يقتضي برد الأجزاء المتصغرة المتفرقة في الهواء وهي إذا بردت ثقلت فنزلت واتصلت عند النزول فيصل منها قدر صالح يمتزج بالمحلول الأول فيصير في الحس كأنه ماء حار.

وبالجملة فالملح والنشادر المحلولان كالمياه الجارية مع أنا لا نشك في وجود أرضية كثيرة هناك ولذلك يعقدها أدنى حرارة.

فنقول الأجزاء الرطبة إن كانت مغلوبة في المقدار فكيف صارت غالبية عند الانحلال وإن كانت مُساوية معادلة لكنها كانت مغلوبة في الظاهر وجب أن تكون غالبية في الباطن وليس الأمر كذلك ويُقرب من غرضنا أن الأجسام تقع في الممالح فتصير ملحاً ثم إن الملح ينحل بالرطوبة ويصير ماء زلالاً.

وأما انقلاب الهواء ماء فمن وجهين: الأول أن القدح إذا وضع على الجمد بحيث يبقى طرفه خارجاً عن الجمد ويشد رأسه فإنه يجتمع فيه ماء كثير ويجتمع أيضاً فوق موضع مماس للجمد شيء كثير كالقطر وليس ذلك للرشح إذا الرشح يحث يكون الإناء راشحاً ولأنه بالماء الحار أولى ولأن ذلك الجمد ربما لم يتحلل منه شيء بل كلما كان الجمد أبعد من التحلل كان هذا المعنى أكمل ولأن الماء لا يتصعد فكيف اجتمعت القطرات على طرف الكوز مع أن الجمد أسفل منه فإذا ذلك لأجل أن الهواء استحال ماء.

فإن قيل لو كان ذلك لاستحالة الهواء ماء وجب أن لا يزال يزداد حتى يمتلىء الكوز ولا نراه كذلك بل يحصل قدر من الماء في زمان يسير ثم لا يزيد مثله في مثل ذلك الزمان بل السبب في ذلك أن الأجزاء المائية كانت منتشرة في الهواء المحصور في الكوز فكلما بردت نزلت فاتصلت وانفصلت

بثقلها^(١) عن الهواء إلى قعر الكوز فلما استصفها البرد المصفي من الهواء بالإحدار لم يتصل مددها ولم يزد ما فيها فنقول ذكر في «الإشارات»^(٢) أن الإناء قد يبرد بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما لقطته مُدُّ إلى أي حد شئت. ولو كان السبب هو ما قاله المشكك لكنا إذا نحينا تلك القطرات وجب أن لا تعود مرة أخرى لأن الأجزاء المائية كلها لما نزلت في المرة الأولى بقي الهواء صِرفاً. إلا أن يقال إنها وإن نزلت فقد صعدت أجزاء أخرى مائية ولكن ذلك باطل إذ ليس هناك جزء مصعد.

وقوله لو كان ذلك بسبب إحالة الهواء وجب أن لا يزال يزداد حتى يمتلىء القدر فجوابه أن تبريد الجمد مغلوب بتسخين حرارة العالم فلا يتعدى تبريد الجمد عن الهواء القريب منه جداً فإذا إحالة ماء لم يكن لذلك الماء من البرد ما للجمد فيكون ضعيف البرد فلا يقوى على إحالة هواء آخر ماء بل يصير كالحجاب من وصول تأثير الجمد إلى هواء آخر نعم إذا لقطت تلك القطرات فقد زال المانع فلا جرم تعود تلك الاحالة ولذلك قال الشيخ كلما لقطته مُدُّ إلى أي حد شئت.

الثاني أنه قد شوهد الهواء الصافي أصفى ما يكون ثم ينعقد دفعة من غير بخار يصعد إليه أو ضباب ينساق إليه ثم إنه يصير سحاباً مثلجاً ومقدار ذلك رَمِيَّة في رَمِيَّة ثم يعود الهواء صافياً ثم ينعقد مرة أخرى ويدوم ذلك إلى أن يتنضد من هذا الوجه على تلك البقعة ثلج عظيم وليس ذلك إلا هواء استحال ماء.

قال بعضهم يحتمل أن يقال الأجزاء المتصغرة المتفرقة المتصعدة إلى الجو البارد لما عرض لها برد هبطت من فضاء المحيط إلى ضيق المركز فاجتمعت وصارت سحاباً وإذا قوي بردها امتدت إلى جزء آخر فبردت

(١) في نسخة: بنقلها.

(٢) «الإشارات والتنبهات» لابن سينا، النمط الثاني، الفصل الثاني والعشرون (٢/٢٩٢) من نشرة سليمان دنيا).

واجتمعت فاتصلت سحاباً مثلجاً ولو كان ذلك لاستحالة الهواء لاتصل مدد الثلج لاتصال مدد البرد بالثلج الواقع على الأرض فكان لا يصحى الجو إلا بِخَرِّ حادٍ وليس كذلك فإن يوم الصحو عن المطر أبرد من يوم المطر ولأن الهواء الملاصق للثلج النازل على الأرض أولى بالبرودة من الذي في أعالي الجو فلم لا ينكثف ويصير ماءً أو ثلجاً كما تكاثف في الجو العالي والهواء الذي عندنا أكثف من هواء الجو وأشد استعداداً للاستحالة. وهذا الذي ذكره هذا المعترض متجه فلترك ذلك الوجه.

وأما انقلاب الهواء ناراً فذلك إذا ألح على الكير بالنفخ والخنق ومنعه من الدخول والخروج فإنه عن قريب يستحيل ما فيه ناراً. وكذلك إذا قربنا شعلة من جبل كبريت ظهرت نيران عظيمة وليس ذلك إلا لانقلاب الهواء والأرض ناراً.

وأما انقلاب النار هواء فهو المتفق عليه وذلك عند انطفاء النار.

وأما انقلاب الأرض ناراً فقد قالوا يدل عليه أن الحطب إذا كان رطباً كان عاصياً على النار فاجتمع منه دخان كثير وذلك هو الأجزاء العاصية منه وان كان يابساً لم يدخن أو إن دخن دخن قليلاً وليس يمكن أن يجعل السبب فيه أن الأرضية في الرطب أكثر والهوائية في اليابس أكثر فلا جرم الثقيل الذي يصعده الحر من الرطب أكثر. لأننا نقول ربما كان اليابس أثقل فعلمنا أن ذلك لأجل أن انقلاب الأرض إلى النار أسهل من انقلاب الماء إليه لأن الماء في غاية البعد عن النار وقريب منه أيضاً أن البلسان^(١) يستحيل دفعة واحدة ناراً وليس ذلك إلا لاستحالة كل ما فيه من العناصر.

وأما انقلاب الماء ناراً فقد قال الشيخ عاينت قمممة صغيرة شددنا

(١) البلسان شجر لا يعرف اليوم نباته بغير مصر خاصة، بالموضع المعروف منها بعين شمس... وهي تشبه السذاب، لونها أبيض، أجود دهنها الطري الذكي الرائحة وعودها جار يابس في الثانية، ودهنها أقوى، وهي نافعة من عرق النسا والتشنج... ويجلو ظلمة البصر... الخ (المعتمد في الأدوية المفردة ص ٣٢ - ٣٣).

رأسها ووضعناها في أتون فما لبثنا حتى انشقت وخرج كل ما كان فيها ناراً ومعلوم أن الماء الذي كان فيها لم تمازجه أجزاء نارية لا بأن كانت كامنة فيها ولا بأن نفذت ودخلت فيها لِعَدَم المنفذ في القمقمة فإذا الماء الذي كان فيها انقلب إلى الهوائية والنارية. هذا جملة ما ذكروا من هذه الإمارات في إثبات الكون والفساد. وأما تفصيل مذهب القائلين بالإشكال فسيأتي في باب المزاج.

الفصل السادس عشر في أن الصورة الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركة

برهانه أن الطبيعة الجوهرية غير قابلة للاشتداد وما يكون كذلك كان حدوثه دفعة لا على التدرج بيان أنها لا تقبل الاشتداد أنها إن قبلته فإما أن يكون في وسط الاشتداد يبقى نوعها أو لا يبقى. فإن بقي فالتغير لم يكن في الصورة بل في لوازمها وإن لم يبق فذلك عدم الصورة لا اشتدادها. لا بد وأن تحصل عقبيها صورة أخرى فتلك الصورة المتعاقبة إما أن يكون فيها ما يوجد أكثر من واحد أو لا يكون ذلك. فإن وجد ذلك فقد سكنت تلك الحركة وإن لم يوجد فهناك صور متتالية آنية الوجود.

ثم في هذا المقام يمكننا أن نتمم الحجة بطريقتين: الأولى يلزم منه تتالي الآتات وذلك محال وهو ينتقض بالحركة في الكيف. الثاني أن نقول الحركة تستدعي متحركاً موجوداً والمادة وحدها غير موجودة فلا يصح عليها الحركة في الصورة. وبه يظهر الفرق بين الحركة في الكيف والحركة في الصورة لأن الموضوع غني في وجوده عن الكيفية فيصح أن يتحرك في الكيف. أما المادة فغير موجودة بدون الصورة فلا يمكنها أن تتحرك في الصورة. ولكننا إذا تَمَمْنَا الحجة بهذا الطريق وقع الكلام الأول ضائعاً فإن هذا القدر كاف في إثبات المطلوب فإذا العمدة في هذا الباب ذلك.

وتحقيقه أن الحركة في الصورة إنما تكون بتعاقب صور لا توجد واحدة منها أكثر من آن وعدم الصورة المقومة يوجب عدم الذات. فإذا ليس يبقى

شيء من تلك الذوات زماناً وكل متحرك فإنه باقٍ في زمان الحركة فإذا ليس شيء من هذه الذوات بمتحرك أصلاً وهو بخلاف الكيف لأن عدم الكيفية لا يوجب عدم الذات بل الذات تكون باقية في جميع زمان الحركة في الكيف

وها هنا موضع بحث فإن قوله عدم الصورة المقومة يوجب عدم الذات أن عنى به أن عدم الصورة يوجب عدم الجملة الحاصلة منها ومن محلها فذلك حق ولكن الخصم لا يجعل المتحرك تلك الجملة حتى يضره عدم الجملة كما أنه لا يجعل المتحرك في الكيف الجملة الحاصلة من الكيف والمحل حتى لا يلزمه المحال بل المتحرك محل تلك الصورة وحده كما أن المتحرك في الكيف هو محل الكيف وحده وإن عنى به أن عدم الصورة يوجب عدم المادة فالأمر ليس كذلك وإلا كانت المادة حادثة وكل حادث فله مادة فللمادة مادة إلى غير النهاية وذلك محال ومع ذلك فإن لم يكن هناك شيء واحد محفوظ الذات مع تلك المتعاقبات كان الحادث غنياً عن المادة وهو باطل وإن وجد فيها واحد محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة عن ذلك الشيء موجباً لعدمه .

والعجب أن الشيخ أورد على نفسه سؤالاً في باب كيفية تعلق الهيولي بالصورة^(١) وهو: أن الصورة النوعية زائلة فيلزم من زوالها عدم المادة ثم أجاب عنه بأن الوحدة الشخصية للمادة متحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية. وإذا كان هذا قول الشيخ فبتقدير أن تقع الحركة في الصورة فلا يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق أن المادة باقية بعد عدم الصورة. وإذا كان كذلك بطلت الحجة المذكورة ولما كانت الحجة الأولى لا تتم إلا بهذه الحجة فهذا الشك يكون قادحاً في الحجتين .

ثم إن الشيخ بعد الفراغ من هاتين الحجتين أورد حجة أخرى وبين ضعفها وهي أن الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركة لأن الحركة سلوك من ضدٍ إلى ضدٍ ثم إنه قدح فيها بأننا إن اعتبرنا في المتضادين تعاقبهما على

(١) أنظر الشفاء - السماع الطبيعي ص ٩٨ - ١٠١ .

الموضوع فالصورة لا ضد لها وإن لم نعتبر ذلك بل يكفي تعاقبهما على المحل كان للصورة ضد لأن المائية والنارية معنيان وجوديان مشتركان في محل واحد ويتعاقبان عليه وبينهما غاية الخلاف وأيضاً فقد بينا أن ما منه الحركة وما إليه لا يجب أن يكونا متضادين على كل حال.

ثم إنه بعد الفراغ من الاستدلال أورد شبهة من أثبت الحركة في الصورة وهي أن المني يتكون حيواناً يسيراً والبذر يتكون نباتاً يسيراً، وأجاب عنه أن المني إلى أن يتكون تعرض له تكونات آخرتصل ما بينها استحالات في الكيف والكم فيكون المني لا يزال يستحيل يسيراً وهو بعد مني إلى أن يبلغ حداً تنسلخ عنه الصورة المنوية ويصير علقة وكذلك حاله إلى أن يصير مُضْغَةً وبعده عظماً. لكن ظاهر الحال يوهم أن هذا سلوك واحد من صورة جوهرية إلى صورة أخرى وليس كذلك بل هناك انتقالات دفعة في الصور تتخللها حركات في الكيفية. فهذا مجموع ما ذكره استدلالاً واعتراضاً.

والذي نعول عليه في هذا الباب الحجة الأولى وهي أن المادة لو تحركت في صورتها الجوهرية لزم منه تتالي الآنات ولا شك أن هذه الحجة بعينها قائمة في الحركة في الكيف. فالحق أن يقال إن كل واحدة من تلك الكيفيات المتعاقبة تبقى زماناً ويكون السلوك من البياض إلى السواد وإن كان في الحس سلوكاً مستمراً إلا أن في الحقيقة هناك توقفات وانتقالات فإنه لم يبق برهان قاطع على أن ذلك السلوك مستمر في الحقيقة وإنما الاعتماد فيه على الحس. والسلوك المستمر حساً لا يمنع من وجود توقفات في أزمنة صغيرة جداً لا سيما والزمان يقبل القسمة إلى ما لا نهاية له.

ومما يؤكد ذلك أن الشيخ حكى في إبطال الشعاع حُجَّة وهي أنه إن كان يجب أن تكون نسبة زمان حركة الشعاع إلى شيء على بُعد ذراعين إلى زمان حركته إلى الكواكب الثابتة نسبة المسافتين فيجب أن يظهر بين الزمانين تفاوت محسوس فقال هذه الحجة فاسدة لأنه يمكن أن يفرض زمان غير محسوس قصيراً وتحصل فيه الحركة التي للشعاع إلى الثوابت ثم يمكن أن

ينقسم هذا الزمان إلى غير النهاية فيمكن أن يوجد فيه جزء نسبتة إليه نسبة المسافة القصيرة إلى المسافة البعيدة ومع ذلك يكون الزمان العظيم والصغير محسوسين قصراً.

فأقول لما كان الأمر كذلك فكيف يدل السلوك المستمر حساً على أن ذلك السلوك مستمر في الحقيقة بل لو لم يلزم على الحركة في الكيف شيء من المحالات لكان من الواجب عليهم أن لا يجزئوا بوجودها معولين في ذلك على الاستمرار الحسي بعد أن علموا أن الزمان الغير المحسوس يمكن انقسامه إلى الحد الذي قالوه فإنه لو حصل التوقف في جزء من ألف ألف جزء من ذلك الزمان الغير المحسوس لم يكن ذلك السلوك مستمراً في الحقيقة ولم يكن ذلك حركة. ولما ثبت أن الحركة في الكيف لم تقم عليها حجة يعتد بها بل يلزم من وجودها تتالي الآتات لزوماً لا مدافع له وجب القول بنفيها. فقد عرفت أن الحجة الدالة على نفي الحركة في الصورة الجوهرية دالة بعينها على نفي الحركة في الكيف وأن الذي تمسك به مثبتو الحركة في الصورة الجوهرية هو الذي يتمسك به مثبتو الحركة في الكيف وهو السلوك المستمر حساً.

وإن الجواب عنهما جواب واحد وهو أن المستمر في الحس يحتمل أن يكون غير مستمر في الحقيقة ولمثبتي الحركة في الكيف أن يقولوا إذا حصل الوقوف في الحركة في الكيف فلا يخلو إما أن يكون الاستعداد في الحركة لا يقف وإما أن يكون قد وقف أيضاً. فالأول فيه تسليم للتغير المتصل المستمر وأما الثاني فيوجب أن تستمر تلك الكيفية وأن لا يحدث بعد زمان كيفية أخرى لأن الاستعداد عند حدوث تلك الكيفية الثانية كهو قبل حدوثها وإذا كان كذلك استحال حدوث تلك الكيفية الثانية فهذا أيضاً كلام مختل ولنا فيه نظر.

الفصل السابع عشر في نفي الحركة عن باقي المقولات

أما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بنفسها بل هي تابعة لغيرها فإن كان

متبوعها قابلاً للأشد والأنقص كانت الإضافة أيضاً كذلك فإنها لو بقيت على حد واحد عند تغير متبوعها إلى الاشتداد والتنقص أشعر ذلك باستقلالها بنفسها. ومن هذا يعرف أن ما يقال من أن حال الانتقال في الإضافة يكون دفعة فيه نظر.

وأما «متى» فقال في «النجاة»^(١) أن وجوده^(٢) للجسم بتوسط الحركة فكيف تكون الحركة فيه؟ فإن كل حركة كما سيظهر في «متى» فلو كانت فيه حركة لكان لمتى متى آخر هذا خُلف» وقال في «الشفاء»^(٣) يشبه أن يكون الانتقال فيه واقعاً دفعة لأن الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعة أقول لا مناقضة بين هذين القولين فإن الانتقال دفعة غير والحركة غير.

ثم قال ويشبه أن يكون حال متى كحال الإضافة في أن الانتقال لا يكون فيه بل يكون الانتقال الأول في كم أو كيف ويكون الزمان لازماً لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل.

أقول هذا هو الرأي الحق لأن متى نسبة الشيء إلى زمانه والنسبة طبيعة غير مستقلة فهي تابعة لمعروضاتها في التبدل والإستقرار. وهكذا القول في الجدة لأنها مقولة نسبية.

وأما مقولة أن يفعل وأن يفعل^(٤) فبعضهم أثبت الحركة فيهما والحق بطلانه لأن الشيء إذا انتقل من التبريد إلى التسخن فلا يخلو إما أن يكون التبريد باقياً أو لا يكون ومحال أن يكون باقياً لأن التبريد توجه إلى البرد والتسخن توجه إلى السخونة والشيء الواحد في الزمان الواحد لا يكون متوجهاً إلى الضدين. وإن لم يبق التبريد فالتسخن إنما وجد بعد وقوف التبريد وبينهما زمان سكون فليس لا محالة هناك حركة من التبريد إلى التسخن على الاستمرار.

(١) النجاة ص ١٤٣.

(٢) الهاء عائدة إلى «متى».

(٣) الشفاء - السماع الطبيعي ص ١٠٣.

(٤) أنظر المرجع نفسه ص ١٠٦ - ١٠٧.

وأما الذي يقال من أن الشيء قد ينسلخ عن اتصافه بالفعل يسيراً يسيراً لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل على هيئة واحدة بل من جهة هيئته فذلك إما لأن القوة تجوز يسيراً يسيراً إن كان الفعل بالطبع وإما لأن العزيمة تنفسح يسيراً يسيراً إن كان ذلك الفعل بالإرادة وإما لأن الآلة والأداة تكل يسيراً يسيراً إن كان الفعل بهما وفي جميع ذلك تبدل الحال أولاً في القوة أو العزيمة أو الآلة ثم يتبعه التبدل في الفاعلية فيكون التبدل في الفاعلية بالتبعية. وتحقيقه ما ذكرنا من أن الفعل والانفعال حالتان نسبيتان تتبعان معروضيهما في الثبات والتبدل. وأما على مذهبنا فهذا البحث ساقط.

الفصل الثامن عشر في حقيقة السكون^(١)

إعلم أن الجسم إذا لم يكن متحركاً في مكانه فهناك أمران أحدهما حصوله المستمر في ذلك المكان المعين والثاني عدم الحركة عنه مع أن من شأنه أن يتحرك وإنما اعتبرنا هذا القيّد حتى لا يلزمنا كون الأعراض والمفارقات ساكنة.

وإذا عرفت ذلك فنقول إن الحكماء اتفقوا على تخصيص اسم السكون بالأمر العدمي^(٢) ولهم في ذلك حجتان:

الحجة الأولى أن الناس اتفقوا على أن المفهوم من لفظ السكون مقابل للمفهوم من لفظ الحركة وهذه المقابلة لا تتحقق إلا إذا فهمنا من لفظ

(١) حدّ السكون عند ابن سينا في «رسالة الحدود»: هو عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك بأن يكون هو في حال واحدة من الكم والكيف والأين والوضع زماناً ما، فيوجد عليه في آئين» (المصطلح ٢٥٥). وكذا في النجاة ص ١٥٢، والشفاء السماع - ص ١٠٨ - ١١١. ومعيار العلم للغزالي ص ٣٠٤ والتعريفات ص ١٥٩ والمبين للآمدي (في المصطلح الفلسفي ص ٣٤٧).

وانظر أيضاً: الطبيعة لأرسطو - تحقيق بدوي ٥٣٤/٢ و ٥٨٣ من المقالة الخامسة.

(٢) يقول أرسطو في الطبيعة: السكون ضد الحركة، فيكون إذاً عدم القابل... «والحركة تقابل الحركة، وقد يقابلها السكون أيضاً وذلك أنه عدم. وقد يقال: على وجه ما إن العدم ضد، أي عدم ما للحركة ما...».

السكون الأمر العدمي لا الوجودي وذلك لأن المتقابلات يجب أن تكون حدودها متقابلة. ثم لا يخلو إما أن نحد الحركة أو لا ثم نطلب للسكون حداً يقابل حدها أو بالعكس فإن كان بالوجه الأول فإننا حددنا الحركة بأنها كمال أول لما بالقوة فهاهنا ألفاظ ثلاثة: الكمال والأول والقوة فلا بد وأن نأخذ في حدّ السكون ما يقابل شيئاً منها. وإذا جعلنا السكون أمراً ثبوتياً فلا بد من حفظ لفظ الكمال فحينئذ يتعين ما يقابل أحد اللفظتين الآخرين إما هكذا السكون كمال ثانٍ لما بالقوة أو هكذا السكون كمال أول لما بالفعل والأول يقتضي أن تكون قبل كل سكون حركة وإلا لم يكن السكون ثانياً، والثاني يقتضي أن تكون بعد كل سكون حركة وإلا لم يكن السكون أولاً. ولما لم يقتض مفهوم السكون أحد الأمرين بطل الحدّان المذكوران وبقي أن يورد في رسم السكون مقابل الكمال وهو الأمر العدمي وأما إذا رسمنا السكون أولاً وعيننا به الأمر الثبوتي وهو حصوله في الحيز فلا يمكننا أن نرسمه إلا بما يشعر باستمرار ذلك الحصول وذلك لا يمكن إلا بذكر الزمان أو لواحقه بأن نقول إنه الحصول في المكان الواحد زماناً أو أكثر من آن أو الحصول في المكان بحيث يكون قبله وبعده فيه وكل ذلك مما لا يعرف إلا بالزمان الذي لا يعرف إلا بالحركة التي وصفنا أنها لا تعرف إلا بعد معرفة السكون فيلزم الدور ولما بطل ذلك تعين أن يجعل رسم الحركة أصلاً ويطلب منه رسم السكون بحيث يكون مقابلاً له وذلك لا يتأتى إلا إذا كان السكون أمراً عديمياً.

الحجة الثانية أن في كل صنف من أصناف الحركة سكوناً يقابله فللنمو سكون يقابله وللاستحالة سكون يقابلها وكما أن السكون المقابل للاستحالة ليس هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التغير فكذلك السكون المقابل للانتقال ليس هو الأين المستمر بل عدم التغير في الأين. وبالجملة فهذا بحث لفظي.

الفصل التاسع عشر في أن المقابل للحركة أي سكون هو؟

زعم بعضهم أن المقابل للحركة هو السكون في مبدأ الحركة لا في نهايتها لوجهين: أحدهما أن الحركة متأدية إلى السكون في نهايتها والشيء لا

يتأدى إلى مقابله . وثانيهما أن السكون في النهاية كمال للحركة وكمال الشيء لا يكون مقابلاً له .

واحتج الشيخ على صحة هذا المذهب في «النجاة»^(١) بأن السكون ليس عدم أية حركة اتفقت وإلا لكان عدم الحركة يتوهم للجسم في مكان خارج سكوناً حتى لو وجد الجسم متحركاً لا في ذلك المكان كان ساكناً . وهذا باطل فإن عدم المقابل هو السكون في المكان الذي تتأتى فيه الحركة والحركة في المكان بعينه مفارقة للمكان بعينه وكل مفارقة للمكان بعينه فبالحركة عنه لا بالحركة إليه فإذا السكون المقابل إنما يقابل الحركة عن المكان لا الحركة إليه . ثم إنه في «الشفاء» زَيَّفَ الحجتين الأوليين . فقال : وأما الحجة الأولى فهي باطلة لأن الحركة إلى المنتهى متأدية إلى عدم تلك الحركة بالاتفاق فإذا جاز تأديتها إلى عدمها فأى مضرة في أن يكون ذلك العدم هو المقابل . وأما الثانية فجوابها أن السكون في المنتهى ليس كمالاً للحركة كيف ويمتنع تحققه معها بل هو كمال المتحرك .

واعلم أن الحق هو أن السكون في المكان مقابل للحركة منه وإليه فإن السكون ليس عدم حركة خاصة وإلا كان المتحرك إلى جهة ساكناً في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة له في ذلك الحيز نعم إن جعل السكون المقابل هو الذي يطرأ على الحركة كان ذلك هو السكون في النهاية وإن جعل السكون المقابل هو الذي تطرأ عليه الحركة كان ذلك ظاهر السكون في البداية . وإن جعل السكون والمقابل هو الذي يمكن أن يطرأ على الحركة وإن تطرأ عليه الحركة معاً فذلك غير موجود أصلاً لأن السكون في المبدأ يمتنع تأخره والسكون في المنتهى يمتنع تقدمه . وأيضاً فلو أوجبنا أن يكون المقابل للحركة الطبيعية سكوناً طبيعياً كان المقابل للحركة الطبيعية إلى فوق هو السكون إلى فوق لأن ذلك هو الطبيعي والمقابل للحركة الطبيعية إلى السفلى هو السكون المقابل إلى السفلى لأن ذلك هو الطبيعي فحينئذ يكون

(١) النجاة ص ١٥٢ .

السكون المقابل هو السكون في المنتهى .

الفصل العشرون في أن الجسم كيف يخلو من الحركة والسكون

وذلك عند أمور ثلاثة: الأول الجسم الذي يمتنع خروجه عن حيزه مثل كليات الأفلاك والعناصر فهي غير متحركة عن أمكتتها ولا ساكنة أيضاً لأن السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فإذا لم يكن من شأنها الحركة لم تكن ساكنة بل هي ثابتة في أحيائها لا ساكنة ولا متحركة .

الثاني الجسم إذا لم يماسه محيط واحد أكثر من آن واحد مثل الجسم الواقف في ماء سيال أو هواء متحرك بحيث لا يحيط به سطح من الهواء والماء أكثر من آن واحد فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل أوضاعه بالنسبة إلى الأمور الخارجة عنه ولا ساكن أيضاً لأنه غير ثابت في مكان واحد زماناً والسكون لا ينفك عن ذلك .

الثالث ابتداء الحركة وانتهائها ليس الجسم فيه ساكناً ولا متحركاً لأن الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها في الآن فإذا استحال كون الجسم متحركاً الآن لم يكن ساكناً لأن السكون عدم الحركة .

الفصل الحادي والعشرون في الوحدة العددية للحركة^(١)

قد عرفت أن الحركة متعلقة بأمور ستة^(٢) فوحدتها متعلقة بأحد تلك الأمور لا محالة فيدعى أن وحدتها متعلقة بوحدة موضوعها وزمانها وما هي فيه أما وحدة الموضوع فأمر لا بد منه في وحدة كل عرض فإن البياض الموجود في أحد الجسمين غير الموجود في الجسم الآخر - ولا بد أيضاً مع ذلك من وحدة الزمان . فإن الجسم إذا عاد بياضه بعد زواله لم يكن العائد هو الأول

(١) قارن الطبيعة لأرسطو ٢/٥٥٠ - ٥٧٥، والشفاء لابن سينا - السماع الطبيعي ص ٢٦٢ -

٢٧٥، المواقف ١٧٢ - ١٧٣ .

(٢) في نسخة ثلاثة . والصحيح ستة هي: المتحرك والمحرك وما فيه وما إليه والزمان .

فإذا لا بد في وحدة كل عَرَض من وحدة الموضوع ووحدة الزمان فكذلك الحركة لا بد لها في وحدتها من وحدتهما .

واعلم أن وحدة ما فيه الحركة غير لازمة لوحدها لأنه يمكن أن يكون متحرك يقطع مسافة ويستحيل من ذلك وينمو بحيث يكون الابتداء والانتهاه لنقلته واستحالته ونموه واحداً فيكون هناك المتحرك والزمان واحداً والحركة ليست واحدة فظاهر أن وحدة ما فيه الحركة غير لازمة لوحدها فالحركة الواحدة هي التي موضوعها وزمانها ومسافتها واحدة فإن لم توجد وحدة هذه الثلاثة لم تكن الحركة واحدة .

وأقول وحدة الحركة لا تتعلق بوحدة المحرك ووحدة المبدأ والمنتهى أما المحرك فلأننا لو قدرنا محركاً وقبل انقطاع تحريكه أو معه يوجد محرك آخر كما لو قدرنا مغناطيساً يجذب الحديد ثم فسدت طبيعته في آن وهناك مغناطيس آخر في ذلك الآن بحيث لا يكون بين تعطيل الأول وابتداء الثاني بالتأثير فاصلة كانت الحركة لا محالة واحدة . وكذلك الماء المتسخن بنيران متلاحقة فإن ذلك التسخن يكون واحداً مستمراً اللهم إلا أن يقال إنه يحدث في تلك الحركة بسبب نسبتها إلى المحركين^(١) كثرة وانقسام ولكن مثل هذا الانقسام لا يبطل الوحدة الاتصالية للحركة كما أن الحركة الفلكية مع اتصالها تعرض لها انقسامات بحسب الشروق والغروب والمسامات . وأما وحدة المبدأ فهي غير كافية لأن الجسمين قد يتحركان من البياض أحدهما إلى السواد وثنائهما إلى الاشفاف ووحدة المنتهى أيضاً غير كافية لأن الوصول إليه قد يكون دفعة من غير حركة وقد يكون على التدرج والمتدرج يمكن وقوعه على نوعين من السلوك ووحدهما معاً غير كافية لأن السلوك من المبدأ إلى المنتهى يمكن أن يكون بطرق كثيرة أما في المسافات فقد يقصد من مبدأ معين إلى منتهى معين تارة بالاستقامة وتارة بالاستدارة وأما في الكيف فالانتقال من البياض إلى السواد قد يكون من الصفرة إلى الحمرة ثم إلى القتمة . وقد يكون من الفُستقية إلى الخضرة ثم إلى النيلية، وقد يكون من

(١) في نسخة: المحركات .

الغبرة إلى السواد. فعرفنا أن اتحاد المبدأ والمنتهى غير كاف وأما إذا اعتبرنا وحدة الموضوع والزمان والمسافة وجب اتحاد المبدأ والمنتهى فالعبرة في وحدة الحركة بهذه الثلاثة.

وأما الذي يتعلق به منكرو وحدة الحركة من أن كل حركة فهي منقسمة إلى الماضي والمستقبل والذي في الماضي غير الذي في المستقبل وهما معدومان والآن الحاضر موجود فكيف يكون المعدوم متصلاً بالموجود فهو مع أنه مشكل جداً إلا أن جوابه ما ذكرناه من أن الحركة بمعنى الكون في الوسط أمر موجود ويكون أبداً بين الماضي والمستقبل.

وأما الذين يقولون من أن الحركة غير ثابتة فهي ليست بوحدة فجوابه أن الوحدة التمامية أخص من الوحدة المطلقة ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام وأيضاً فالحركة بمعنى الكون في الوسط غير منقسمة وهي محفوظة الذات ثابتة إلى أن يسكن الجسم. وأما الحركة بمعنى القطع فإنها تتم عند البلوغ إلى آخر المسافة لأن التام هو الذي ليس شيء منه خارجاً عنه فإذا كان ليس شيء منه إلا وقد حصل فهو تام الوجود.

الفصل الثاني والعشرون في أن الحركة المستديرة أولى بهذه الوحدة من غيرها

أولى الحركات بهذه الوحدة المستوية التي لا اختلاف فيها وتلك هي المستديرة لوجهين: الأول أن المكانية إن كانت طبيعية فهي تشتد في الأخير وإن كانت قسرية فهي تشتد في الوسط وتفتنى في الأخير والثاني أن الواحد يكون تاماً والناقص هو بعض الواحد والأولى بالتمام هو المستديرة لأن الزيادة عليها غير ممكنة لذاتها فإن الدورة إذا تمت لا يمكن الزيادة عليها بل ربما تكرر. وأما المستقيمة فهي إذا تمت فليس تمامها لأن الزيادة عليها غير معقولة بل لانقطاع المسافة كقطر العالم. فإن قيل بل المستقيمة أولى بالتمام لوجهين: الأول أن المستقيمة لها ابتداء ووسط ونهاية وليست الدائرة كذلك^(١). الثاني

(١) في نسخة ولبس للدائرة ذلك.

أن المستقيمة تتناهى وتتمّ والمستديرة لا تتم ولا تنقطع عند حد فنقول في حل الأول إن وحدة الواحد أتم من وحدة العدد مع أنه ليس فيه ابتداء وطرف ونهاية فكذلك الدائرة لقوة وحدتها لا يوجد فيها ذلك. وحل الثاني ما بينا أن المستقيمة تنقطع لالتمام طبيعتها بل لانقطاع مسافتها. وأما المستديرة فكل دورة حصلت فقد تمت في ذاتها وما يوجد بعدها تكون دورة أخرى فبطل ما ذكروه.

الفصل الثالث والعشرون في الوحدة النوعية والجنسية للحركة^(١)

يدعى أن الحركة إنما تختلف نوعيتها باختلاف أحد أمور ثلاثة: إما المبدأ أو المنتهى، أو الذي فيه الحركة. وأما الثلاثة الباقية فلا أثر لها في ذلك أما المتحرك فلأن إضافة الحركة إلى الموضوع أمر خارج عن ماهيتها واختلاف الأمور الخارجية لا يوجب اختلاف المعروضات في الماهية كما أن البياض الذي في القطن والذي في الثلج لم يختلفا بالنوع لاختلاف موضوعيهما بخلاف الكثرة الشخصية فإنها متعلقة بتكثر العوارض لا جرم كفى فيها تعدد الموضوع. وأما الأزمنة فغير مختلفة بالماهية فلا يمكن أن تكون أسباباً لاختلاف الحركات في ماهياتها واختلاف المحرك غير معتبر أيضاً لأن المحرك الواحد يفعل حركات مختلفة الماهية فلم يبق لاختلاف الحركات بالماهية إلا اختلاف المبادئ والنهايات وما هي فيها. فإذا اتحدت هذه الثلاثة كانت الحركة واحدة بالنوع وإذا لم يوجد واحد منها اختلفت الحركات في الماهية فإذا اتحد ما منه وما إليه واختلف فيه اختلف ماهية الحركة.

أما في الكيف فمثل أن يأخذ الأبيض من الصفرة إلى الحمرة ثم إلى السواد تارة وأن يأخذ منه إلى الفستقية ثم إلى الخضرة ثم إلى النيلية ثم إلى

(١) قارن الطبيعة لأرسطو ٢/٥٥٠ - ٥٥٨، النجاة لابن سينا ص ١٤٨ - ١٤٩، الشفاء - السماع الطبيعي ص ٢٦٧ - ٢٧٢ الموافق ١٧٢ - ١٧٣.

السواد أخرى فإن المبدأ والمنتهى واحد وما فيه الحركة مختلف.

وأما في الأين فإن تكون الحركة من مبدأ إلى منتهى على الاستقامة والأخرى منه إليه على الاستدارة وقد عرفت في باب الكيف أن المخالفة التي بين المستدير والمستقيم بالماهية لا بالعوارض فكذلك في الحركة عليها وأما أن اتحد ما فيه واختلف ما منه وما إليه اختلفت الحركة أيضاً أما في الكيف فالانتقال من البياض إلى السواد مخالف للانتقال من السواد إلى البياض لاختلاف المبدأ والمنتهى وإن كان الطريق كأنه واحد مسلوک في كل واحد بالعكس من صاحبه. وأما في الأين فمثل الصاعد والهابط.

فإن قيل النزول حركة مستقيمة من مبدأ إلى منتهى ويتم بذلك تحققه لكن عرض لأحد المبدئين إن كان فوق وللآخر إن كان تحت فعرض للحركة بسبب ذلك إن صارت نزولاً وهذا لا يوجب اختلافاً في الماهية.

فنقول بينا أن الطرفين وإن لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدئية والمنتهائية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر يكفي في وقوع الاختلاف بين الحركتين.

ثم اعلم أن الحركات إن كانت كلها مكانية أو في الكيفية أو الكمية اتحدت في الجنس العالي وأما إن اتفقت في الجنس الأسفل كالصاعد والهابط وكالانتقال من السواد إلى البياض وبالعكس كانت مُتَّفَقة في الجنس الأسفل.

الفصل الرابع والعشرون في أن الاختلاف بالطبع والقسر لا يوجب الاختلاف في الماهية

حركة الحجر إلى فوق قسراً لا تخالف حركة النار إليه طبعاً، فإن الماهية الواحدة لا يمتنع تعليلها تارة بالشيء وتارة بما يخالفه فإن الحركة الطبيعية والقسرية غير مختلفتين في الماهية وكذلك الألوان والأشكال الطبيعية والقسرية لا تختلف لأجل كونها طبيعية أو قسرية. فعلم أن ذلك لا يوجب الاختلاف في الماهية.

الفصل الخامس والعشرون في حقيقة البُطء^(١) والسرعة وبيان أن البُطء ليس لتخلل السكّنات^(٢)

إن الحركة السريعة هي التي تقطع من المسافة ما هو أطول في الزمان المساوي أو الذي يقطع المثل في الزمان الأقصر فنقول إنه لا يجوز أن يكون بطء الحركة البطيئة لأجل تخلل السكّنات ويدل عليه أربعة أمور:

الأول لو كان البُطء في الحركات لتخلل السكّنات لكنا إذا قدّرنا فرساً يَعدُّو من أول اليوم إلى منتصفه خمسين فرسخاً فلا شك أن الشمس قد قطعت بحركتها اليومية ربع الفلك فلو كان التفاوت بين حركة الفرس وحركة الشمس لتخلل السكّنات كانت نسبة السكّنات المتخللة بين حركات الفرس إلى حركاته كنسبة زيادة حركة الشمس على حركة الفرس في السرعة لكن حركة الشمس زائدة على حركات الفرس في السرعة آلافاً مؤلفة فسكّنات الفرس زائدة على حركاته آلافاً مؤلفة ولو كان كذلك لما ظهرت الحركات القليلة في تلك السكّنات الكثيرة لكن الأمر بالعكس فإننا لا نحس في حركات ذلك الفرس بشيء من السكّنات فعرّفنا أن التفاوت بين الحركة الفرسية والحركة الشمسية اليومية ليس لتخلل السكّنات وهو المطلوب.

(١) رسمت في الأصل بطوء في كل المواضع.

(٢) في الطبيعة لأرسطو (١/٤١٢ - ٤١٣): «... فالسريع ما كان كثيراً في قصير، والبطيء هو ما كان يسيراً في طويل...».

وفي «رسالة الحدود» لابن سينا: «حد السرعة هو كون الحركة قاطعة لمسافة طويلة في زمان قصير، (و) حد البُطء هو كون الحركة قاطعة لمسافة قصيرة في زمان طويل، (المصطلح الفلسفي عند العرب ص ٢٥٦ وكذا في الشفاء - السماع الطبيعي - ص ٢٧٦ والنجاة ص ١٥٢ - ١٥٣ ومعيّار العلم للغزالي ص ٣٠٤.

ويعرفها الإيجي بقوله: «الحركة إما سريعة وهي التي تقطع مسافة مساوية في زمان أقل من زمانها» ويلزمها أن تقطع الأكثر في المساوي، وإما بطيئة وهي التي بالعكس فتقطع المساوي في الأكثر الأقل في المساوي...» (ص ١٧٥).

وأما الأمدي فالسرعة عنده «عبارة عن اشتداد الحركة في نفسها. والبُطء عبارة عن ضعفها. وربما ظُن أن البُطء عبارة عن كثرة تخلل السكّنات و (أن) السرعة عبارة عن ثقلها» (المبين - في المصطلح الفلسفي ص ٣٤٧ - ٣٤٨).

الثاني أنا نشاهد أن الجسم كلما كان أثقل كانت حركته إلى السفلى أسرع فلو بلغ ثقله إلى حد يتحرك حركات عديمة السكنات ثم ازداد ثقله فتكون حركته مع تلك الزيادة أسرع مما كان قبل الزيادة لكنها قبل الزيادة كانت خالصة غير مشوبة بالسكنات والتي بعد الزيادة أسرع منها فقد وجدنا تفاوتاً في البطء والسرعة ليس لأجل تخلل السكنات وهذه حجة اقناعية .

الثالث إنا إذا غررنا خشبة في الأرض فإذا كانت الشمس على أفقها الشرقي وقع ظل الخشبة في الجانب الغربي ثم لا يزال يتناقص الظل إلى أن تبلغ الشمس إلى غاية الارتفاع فلا يخلو إما أن تكون حركة الظل في الانتقاص مساوية لحركة الشمس في الارتفاع وذلك محال أو يقال بأن حركات الظل في الانتقاص مشوبة بالسكنات وحركات الأفلاك في الارتفاع خالصة، وهذا أيضاً محال إذ لو جاز أن ترتفع الشمس جزءاً ولا ينتقص من الظل شيء جاز ذلك في الثاني والثالث حتى تبلغ الشمس إلى غاية الارتفاع ولم ينتقص من الظل شيء وهو محال. فلم يبق إلا أن يقال الظل دائماً متحرك إلى الانتقاص والشمس دائماً إلى الارتفاع لكن حركة الشمس أسرع من حركة الظل فيكون ذلك تفاوتاً في البطء والسرعة لا لتخلل السكنات وكذلك حال حركة الرِّحَا والفرجار^(١) ذي الشعب الثلاث وحركة الدُّلو من أسفل البئر إلى أعلاها حال حركة الكلاب من منتصفه إلى أعلاه على ما سيأتي بيانها في الجزء الذي لا يتجزأ كل ذلك يدل على أن البطء ليس لتخلل السكنات .

الرابع أنا إذا رمينا الحجر إلى فوق فتلك الحركة عليها قوة حاصلة في المتحرك من المحرك القاسر على ما ستعرف عن قريب فتلك القوة إذا كانت محرّكة والهواء قابل للانخراق وجب أن تستمر تلك الحركة وأن لا يعرض في شيء من الأحياز توقف وسكون فإن الأحياز متساوية وليس في بعضها ما يقتضي التوقف والسكون فإذا تلك الحركة خالية عن مخالطة السكنات لكنها أبطأ من الحركة الفلكية فقد وجد التفاوت بين الحركة بالبطء والسرعة لا لتخلل السكنات

(١) الفرجار: البركار.

الفصل السادس والعشرون في أن الاختلاف بالسرعة والبطء لا يوجب الاختلاف في الماهية

وذلك من وجهين: الأول أن الجنس الواحد من الحركة مثل الحركة المكانية المستقيمة تنقسم إلى الصاعدة والهابطة وتنقسم أيضاً إلى السريعة والبطيئة وهاتان القسمتان ليستا مترتبتين حتى يكون عروض إحداهما لذلك الجنس بواسطة الأخرى بل هما تعرضان أولاً لذلك الجنس وقد عرفت أن الجنس الواحد يستحيل أن يعرض له فصلان من غير ترتيب بل الفصل أحدهما فإذا كان الانقسام بالصعود والنزول انقساماً بالفصول كان الانقسام بالسرعة والبطء انقساماً بغير الفصول.

الثاني أن السرعة والبطء يقبلان الاشتداد والتنقص ولا شيء من الفصول يقبل ذلك فلا شيء من السرعة والبطء بفصل.

الفصل السابع والعشرون في أن السرعة مقولة على المستديرة والمستقيمة بالاشتراك المعنوي

إن السريع هو الذي يقطع المثل في زمان أقل، أو الذي يقطع الأكثر في زمان مساو وهذا القدر مشترك بين المستقيم والمستدير نعم لا يصح^(١) أن يقايس بينهما حتى يقال: أحدهما أسرع من الآخر كما سنحققه فيما بعد ذلك.

الفصل الثامن والعشرون في أسباب البطء

أما في الحركات الطبيعية فممانعة الهواء المخروق وأما القسرية فممانعة الطبيعة، وأما في الإرادية فهما جميعاً.

الفصل التاسع والعشرون في التقابل بين السرعة والبطء

يشبه أن يكون ذلك تقابل التّضاد لأن المتضايقين متلازمان في الوجودين والسرعة والبطء غير متلازمين في واحد من الوجودين. وليس أيضاً

(١) في نسخة: بلى يصح.

تقابلهما بالثبوت والعدم لأنهما إن تساويا في الزمان كانت السرعة قد قطعت من المسافة ما لم تقطعها البطيئة وإن تساويا في المسافة كان زمان البطيئة أكثر فلأحدهما نقصان المسافة وللآخر نقصان الزمان فليس جعل أحدهما عدماً أولى من جعل الآخر عدماً فلم يبق إلا أن يكون التقابل بينهما بالتضاد. وهما من الكيفيات المحسوسة وهذا مما يدل على أن الحركة ليست نفس الانفعال فإن الانفعال أمر نسبي والأمور النسبية بعيد أن تكون قابلة للكيفيات الحقيقية مع أن الحركة قابلة للسرعة والبطء.

الفصل الثالثون في أن لاشتداد السرعة والبطء طرفين محصورين

إنا إذا فرضنا مسافة معينة فيما بين مبدأ ومنتهى معينين فإنه يمكن قطعها بحركات مختلفة من السرعة والبطء والذي أظن أنه ينتهي بالسرعة إلى حدٍ يستحيل قطع تلك المسافة بأسرع منها وكذلك القول في جانب البطء لأن السرعة والبطء يقبلان الاشتداد والتنقص وكل ما كان كذلك فمن ضد إلى ضد والضدان بينهما غاية الخلاف فلو لم توجد حركة سريعة فيما بين المبدأ والمنتهى المعينين بحيث يمتنع أن يوجد بينهما ما هو أسرع منها وكذلك في جانب البطء لم تكن السرعة مضادة للبطء وأيضاً فلو كان كل سرعة أمكن أن يوجد ما هو أسرع منها وقد بينا أن تجدد مراتب السرعة والبطء بحسب تجدد مراتب المعاوقات^(١) الخارجية والداخلية كان كل زمان يحصل للحركة وإنما يحصل بسبب مقارنة أمور غريبة وهي تلك المعاوقات الداخلية والخارجية فلا تكون الحركة مُستحقةً في نفسها للزمان وذلك محال فإذاً للسرعة والبطء في طرفي الاشتداد والتنقص طرفان محدودان. فهذا هو الأغلب على ظني ولم أجد لهم نصاً في ذلك وإن كان اللائق بأصولهم غير ذلك.

(١) في نسخة: المقارنات.

الفصل الحادي والثلاثون في تطابق الحركات

قد عرفت أن السريع هو الذي يقطع من المسافة ما هو أطول في الزمان المثل أو المسافة المساوية في الزمان الأقل فإذا أردنا أن نُقايِس بين حركتين في السرعة والبُطء فلا بد من اعتبار حال ما فيه الحركة فإن أمكن بين الشئيين اللذين فيهما الحركة مقايِسة بالزيادة والنقصان أمكنت المقايِسة بين الحركتين في السرعة والبُطء وإلا فلا.

وإذا عرفت ذلك فنقول أما الحركة المكانية فإن مسافتها قد تكون مطابِقةً مثل خط بخط وارتفاع بارتفاع وقد تكون ممكنة التطابق مثل المثلث والمربع فإنهما لا يتطابقان ولكن يمكن ذلك بأن يقطع المثلث قطعاً ترد إلى نظام يكون منه المربع وقد لا تكون ممكنة التطابق مثل المستدير والمستقيم فإنك قد عرفت استحالة أحدهما إلى الآخر فيستحيل الانطباق ولكن القوس مع ذلك لو أمكن استحالتها إلى الاستقامة لكانت أعظم من الوتر فتكون هذه المقايِسة وهمية وإذا عرفت أنواع مقايِس المسافات عرفت أنواع مقايِس الحركات المكانية عليها.

وأما الحركة في الكيف فهذه المقايِسة فيها قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة أما القريبة فهي أن يتشابه مبدؤهما ومنتهاهما مثل أن يأخذ كل واحد منهما من السواد الحالك ويتوجه إلى البياض اليقق^(١) فإن ابتداءً وانتهاءً في زمان واحد فهما متشابهان في السرعة وإلا فأحدهما أسرع وأما البعيدة فإن يكون الاعتبار بالضد مثل أن يأخذ الأول من السواد إلى البياض والآخر يأخذ من البياض إلى السواد فإن أخذ أحدهما لا من السواد بل من شيء قريب من السواد وجب أن يكون الأمر في جانب الآخر كذلك وبالجملة تكون نسبة المبدأ والمنتهى في أحد الجانبين شبيهة بالجانب الآخر فإن تساوى زماناهما فقد تساويا في السرعة وإلا فأحدهما أبطأ.

وأما الحركة في الكم فقد عرفت أن لكل واحد من أنواع الناميات حداً محدوداً بالطبع في الصغر والكبر لا يتعداهما فالماء له في التخلخل والتكاثف

(١) اليقق: القطن. ويقق النخل شحمه الأبيض (المعجم العربي الحديث ١٣٠٦).

حدان لا يتعداهما وللهواء حدان آخران. وحد كل واحد منهما في طرفي الزيادة والنقصان مخالف بالطبع لحد الآخر ولما لم يكن بين حَدِّي أحدهما وحَدِّي الآخر مناسبة لم يكن بينهما مماثلة ومساواة فلا جرم لا يمكن اعتبار الزيادة والنقصان. فأما إذا اعتبرنا حال حديهما من حيث مطلق الزيادة والنقصان وجدناهما مشتركين فإن للماء زيادة ونقصاناً وكذلك للهواء زيادة ونقصان والزيادتان والنقصانان يَشتركان في أصل مفهوم الزيادة والنقصان ولما تشابها من هذا الوجه صح اعتبار الزيادة والنقصان من هذا الوجه .

وبالجملة فالحركات لا يقاس بعضها إلى بعض إلا عند اتحاد طبائعها وأما من حيث أنها تكون مختلفة فإنه لا يصح تلك المقايسة فطيران العصفور لا يقايس بطيران النسر باعتبار خصوصية كل واحد منهما بل باعتبار أصل الطيران وهو الأمر المشترك وكذلك صحة العين الرَّمدة لا تقاس بصحة العين المفلوجة باعتبار خصوصية كل واحدة منهما بل باعتبار أصل الصحة وتكون تلك مقايسة بين الحركتين بحسب الحس .

الفصل الثاني والثلاثون في تضاد الحركات^(١)

أما المختلفة من حيث الأجناس مثل النقلة والاستحالة والنمو فقد تجتمع معاً فإن تعاندت في بعض الأوقات فليست لماهياتها بل لأسباب خارجية وأما الحركات الداخلة تحت جنس واحد مثل التسود والتبيض فهما متضادان لأن التسود والتبيض متوافقان في الجنس ومتشركان في الموضوع وهما معنيان وجوديان ويلزم بينهما من الخلاف أكثر مما بين أحدهما وبين التصفر وغيره فهو في غاية الخلاف ولا معنى للتضاد إلا ذلك. وأما في النمو والذبول فلكل واحد منهما حد محدود في الطبع يتوجهان إليه وبينهما غاية الخلاف فهما متضادان وكذلك الحال في التخلخل والتكاثف. وأما الحركات الوضعية فهي غير متضادة على ما سيأتي. وأما المكانية المستقيمة فهي أيضاً

(١) قارن: الطبيعة لأرسطو ص ٥٧٥ - ٥٨٢، النجاة ص ١٤٩ - ١٥٢، الشفاء - السماع الطبيعي ص ٢٨٠ - ٢٨٩ الموافق ص ١٧٣ - ١٧٤ .

غير مضادة للمستديرة على ما سيأتي .

الفصل الثالث والثلاثون في علة تضاد الحركات

تضاد الحركات لا بد وأن يكون متعلقاً بأحد الأمور الستة التي تتعلق بها الحركة فنقول تضادها ليس لتضاد المتحركات لأنه قد يوجد تضاد المتحرك دون تضاد الحركة وقد يوجد تضاد الحركة دون تضاد المتحرك .

أما الأول فلأن الحجر إذا تحرك بالقسر إلى فوق كانت تلك الحركة غير مخالفة لحركة النار بالطبع وأيضاً فلو كان الاختلاف ليس إلا بالطبع والقسر لما كانت حركتان قسريتان ولا طبيعيتان مختلفتين وحيث وجد فلذلك الاختلاف علة أخرى .

وأما الثاني فلأن حركة الحجر بالطبع إلى أسفل وبالْقَسْر إلى فوق متضادتان مع أن المتحرك واحد وبمثل ذلك يُعلم أن التضاد ليس بينهما لتضاد المتحركات. ولا لتضاد الزمان لأنه لا تضاد في الأزمنة وبتقدير ذلك فهي عارضة للحركة. وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات ولا أيضاً تضاد المسافة فإن المسافة بين السواد والبياض واحدة ثم الحركة من أحدهما إلى الآخر تضاد الحركة من الآخر إليه وكذلك المسافة بين الفوق والسفل واحدة ثم الانتقال من أحدهما إلى الآخر يضاد الانتقال من الآخر إليه فبقي أن تكون علة تضاد الحركات تضاد ما عنه وما إليه .

فإن قيل قد بيّنت فيما مضى أن مبدأ الحركة ومنتهاها تارة يتضادان لذاتيهما وتارة لعارض فهبّ أنهما إذا تضاداً لذاتيهما أوجبا تضاد الحركة وأما إذا كان تضادهما لتضاد عوارضهما كما في مبدأ الحركة المكانية ومنتهاها فكيف يكون ذلك موجباً لتضاد الحركات .

فنقول الحركة غير متعلقة بماهية المبدأ وماهية المنتهى بل بمبدئية المبدأ ومنتهاية المنتهى فإذا التعلق الذاتي بين هذه الحركات وبين هذه العوارض المتضادة حاصل وبسبب التعلق بتلك العوارض حصل التعلق بالمعروضات فإنه لو لم يعرض لتلك الأطراف إن كانت مبادئ غايات لتلك

الحركة لم تتعلق بها الحركة أصلاً وإذا كان التعلق الذاتي لتلك الحركة بتلك العوارض المتضادة لا جرم أوجب ذلك وقوع التضاد في الحركات وهذا كما أن الجسم الحار والبارد يتضادان بعرضيهما لكن تعلق الأسخان والتبريد لما كان أولاً بتلك العوارض المتضادة لا جرم حصلت المضادة في تلك الأفعال فكذلكها هنا.

الفصل الرابع والثلاثون في أن الحركتين الطبيعيتين المختلفتي المآخذ هل تختلفان أم لا؟

قال الشيخ في الفصل الثامن من «السماء والعالم» الماء إذا حصل في حيز النار والهواء يتحرك منهما إلى الوسط ولا يبلغه وإذا حصل في حيز الأرض بالحقيقة وهو الوسط يتحرك عنه بالطبع ولا تكون تانك الحركتان متضادتين كما ظنه بعضهم لأنهما تنتهيان إلى طرف واحد ونهاية واحدة.

أقول أما اختلاف هاتين الحركتين بالماهية فلا شك فيه ويجوز أن تصدر عن الطبيعة الواحدة أمور مختلفة لاختلاف الشرائط كما أنها تقتضي الانتقال عند كونها خارجة عن حيزها والاستقرار فيه عند حصولها فيه. وأما عدم تضادهما فلأن الضدين يجب أن يكون بينهما غاية التباعد وذلك غير موجود بين هاتين الحركتين لأن البعد بين حركة النار وحركة الأرض أكثر من البعد بين صعود الماء عن المركز وهبوطه عن المحيط. وكيف لا نقول ذلك والمطلوب بالحركتين حالة واحدة وهو أن يكون فوق الأرض وتحت السماء فاستقام ما قاله الشيخ.

الفصل الخامس والثلاثون في أن تضاد الحركات ليس للحصول في نفس الأطراف بل للتوجه إليها

لو كان تضاد الحركات متعلقاً بنفس الطرفين لما حصل التضاد إلا عند موافاة النقطة الغائية ولو كان كذلك لما كان التضاد إلا عند انتهاء الحركات ولو كان كذلك لما كان بين الحركات الموجودة تضاد موجود ولكن بين الحركات الموجودة تضاد موجود. فإذاً ليس التضاد بينها للوصول إلى الغايات

المتضادة بل للتوجه إليها.

الفصل السادس والثلاثون في أن الحركة المستقيمة لا تضاد المستديرة

لأنه لو كان بينهما تضاد لم يكن ذلك بسبب الاستدارة والاستقامة لما عرفت أنه لا تضاد بينهما فكيف يوجبان التضاد لشيء آخر بل يكون ذلك بسبب تضاد أطراف المستقيمة والمستديرة وذلك باطل وإلا لزم أن تكون الحركة الواحدة بالشخص تضادها حركات لا نهاية لها لأن الخط المستقيم المعين المشار إليه الذي عليه الحركة المستقيمة وتر لقيسي غير متشابهة لا نهاية لها بالقوة وعرفت أن تلك القسي مختلفة بالنوع فتكون للواحد بالشخص أضداد غير متناهية متخالفة بالنوع وذلك باطل لما ثبت في باب الوحدة أن ضد الواحد واحد. وأيضاً فكل قوس يفرض ضداً لذلك الخط فهناك قوس آخر أعظم يحد ما منه فيكون هو أولى بالضدية وإذ ليس هناك شيء من تلك القسي إلا وهناك ما مخالفته له أبعد فليس واحد من تلك القسي ضداً للمستقيم فليس المستقيم مضاداً لشيء منها.

فإن قيل المستديرات وإن كثرت إلا أن طبيعة الاستدارة فيها واحدة وهي من هذه الجهة تخالف المستقيمة وتضادها فنقول هذا محال لأن الاستدارة المجردة لا توجد في الخارج بل الموجود هناك مستدير معين وكل ما يوجد منها في الخارج فيوجد هناك ما هو أولى بالمضادة لكونه أبعد من الأول. فإذا لا شيء مما يوجد في الخارج بمضاد للمستقيم، وأما مجرد الاستدارة فلما امتنع حصولها في الخارج امتنع أن تكون معاقبة للمستقيم على الموضوع فاستحال أن تكون ضداً له.

الفصل السابع والثلاثون في أن الحركات المستديرة لا تتضاد

لأنه يجوز أن تتفق في أطراف مشتركة قسي غير متناهية وأيضاً فالحركة من طرف قوس إلى طرف آخر لا تضاد الباقي منه لأن الدائرة لا يجب أن

يكون فيها طرف بالفعل وإن وجد كان بعينه مبدأً ومنتهى وقد عرفت أن تضاد الحركات لتضاد مبادئها وغاياتها. وأما الذي يظن من أن الحركة مثلاً على التوالي تضاد ما لا يكون على التوالي فهو باطل لأن كل واحد منهما يفعل مثل فعل الآخر لكن في النصف الآخر من ذلك المدار مثلاً المنحدر من السرطان إلى الجدي الآخر على التوالي تكون مسافته الأسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس. والمنحدر لا على التوالي تكون مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوث والدلو والصعود بالعكس فقد فعل كل واحد منهما ما فعله الآخر لكن في النصف الآخر. ولما كان الفلك متشابه الأجزاء كان النصفان متساويين في الماهية والأطراف والنهايات أيضاً متساوية في الماهية فلا يكون شيء منها سبباً لتضاد الحركات فهي إذاً غير متضادة.

الفصل الثامن والثلاثون في تضاد السكنات

من الظاهر أنها لا تضاداً لتضاد الساكن أو المسكن أو الزمان على قياس ما مضى وليس لها تعلق بمبدأً ومنتهى حتى يكون التضاد فيها بسبب تضادهما فتعين أن يكون ذلك بسبب تضاد ما فيه السكون وهو المكان أو الحيز مثل أن يكون أحدهما فوق والآخر أسفل حتى يكون السكون في المكان الأعلى ضداً للسكون في المكان الأسفل فإنه إن كان ذلك بسبب العوراض مثل أن يكون أحد المكانين حاراً والآخر بارداً لم يجب من ذلك تضاد السكون بل الجسم لو استقر في جسم آخر وتغير حال المستقر فيه من الحرارة إلى البرودة ومن السواد إلى البياض لم يتغير حال السكون.

ولقائل أن يقول كيف وصفت السكون بالضدية مع أن الضدية كيفية ثبوتية والسكون معنى عدمي.

الفصل التاسع والثلاثون في انقسام الحركة دائماً

هذا على وجهين: أحدهما ما يطابق انقسام الزمان وذلك لأن كل مسافة فهي منقسمة ويلزم من انقسامها انقسام الحركة لأن الحركة إلى نصفها أقل من الحركة إلى متنهاها ويلزم من انقسام الحركة انقسام الزمان لأن الزمان

الذي يقع فيه نصف الحركة أقل من الزمان الذي يقع فيه كل الحركة .

وأيضاً فقد ثبت أن البطء ليس لتخلل السكنات فكل ما يقطعه السريع في زمان يقطع البطيء في مثل ذلك الزمان أقل فانقسمت المسافة ثم يقطع السريع مثل مسافة البطيء في أقل من زمان البطيء فقد انقسم الزمان فانقسمت الثلاثة الزمان والحركة والمسافة وبالجملة فهي متطابقة فمتى ثبت انقسام واحد منها ثبت انقسام كلها .

الفصل الأربعون في انقسام الحركة لانقسام المتحرك

هذا هو الوجه الثاني من انقسام الحركة فإنه لما كان المتحرك جسماً منقسماً والحال في المنقسم منقسماً فالحركة منقسمة لكن يشبه أن لا تكون المكانية كذلك فإن المتحرك المكاني إن لم تكن أجزاؤه حاصلة بالفعل فهي غير متحركة. وإن كانت حاصلة بالفعل لم يكن كل واحد منها متحركاً على الاستقلال بل هي لا محالة متصلة أو متماسة. وكيف ما كانت فهي إنما تفارق من مكانها جزء مكان الكل وقد عرفت أن جزء مكان الكل جزء مكان الجزء لا كل مكانه فهي إذاً غير مفارقة أمكنتها بالكلية فهي غير متحركة. وأما سائر التغيرات فهي منقسمة بانقسام محالها لأنه يصح أن يقال بعض التسود في بعض المتسود سواء كانت الجهة حاصلة بالفعل أو غير حاصلة .

الفصل الحادي والأربعون في معنى كون الحركة أولاً

الأولية للحركة على وجوه ثلاثة: الأول بمعنى الطرف وهو الذي يطابق طرف المسافة وطرف الزمان وأول الحركة بهذا المعنى ليس بحركة لأن كل حركة فهي على مسافة منقسمة في زمان منقسم فهي منقسمة فيستحيل حصولها في الآن بل الجسم فيه لا متحرك ولا ساكن كما بينا .

الثاني أنه إذا عرضت قسمة للحركة بالفعل أو بالفرض كان الجزء المتقدم أول أجزاء الحركة وهذه الأولية وضعية لا حقيقية .

الثالث أن ما اعتقده قوم من أن الأجسام لها حد في الصغر إذا انتهت

إليه لا تقبل الانقسام مع بقاء طبائعها النوعية فالماء له حدٌ في الصِّغَر لا يقبل القسمة بعد ذلك وكذلك غيره. فالحركة لها أيضاً حد في الوجود بحيث يمتنع أن توجد حركة مفردة أصغر منها زماناً وإن كان يجوز في التوهم ما هو أصغر منها دائماً لأنها محتملة للتجزية الوهمية لكنها لا تخرج إلى الفعل فإذاً كل حركة فإن الجزء الذي يساوي فيها أصغر الحركات على هذا التفسير هو أول تلك الحركة ولكن هذا إنما يكون إذا كانت هناك حركات غير متصلة متتالية ويكون مقدمها على الصفة المذكورة. وأما إذا كانت متصلة واحدة فلا يوجد فيها جزء أول بهذه الصفة لأنه لا توجد فيها حركة مفردة بنفسها على الوصف المذكور ولا أيضاً هناك جزء بالقوة على الوجه المذكور لأن كل حركة يفرض فهو ينقسم إلى أجزاء ويكون السابق منها أولى بالأولية ولما كان كل ما جعلته أولاً فهناك ما هو أولى بالأولية. فليس في الحركة المتصلة شيء أول أصلاً.

الفصل الثاني والأربعون في أن ما لا يتجزأ لا يصح عليه الحركة

قيل في بيانه كل متحرك فإنه يتحرك أولاً مثل نفسه وبعد ذلك مثله إلى أن تفتى المسافة فلو كان ما لا يتجزأ يتحرك لتركبت المسافة من نقط متتالية وذلك محال.

ويتوجه عليه إشكال وهو أن الخط القائم على خط إذا تحرك حتى بلغ إلى آخره يلزم أن يقال إنه قطع ذلك الخط بتلك النقطة ويلزم منه المحال المذكور.

والمعتمد فيه أن ما لا يتجزأ لا تكون له حدود وأطراف فلا يكون جانب منه يلي المقصد وجانب آخر يلي المهرب وإذا لم يعقل له اختلاف الأوضاع لم يصح الحركة عليه.

الفصل الثالث والأربعون في مناسبات بين المتحرك والزمان والمسافة

نقول إن كان المتحرك واحداً فإن تعددت المسافة تعدد الزمان لامتناع

حصول الجسم الواحد في مسافتين وإن تعدد الزمان فإن كانت الحركة في الأين لم يجب تعدد المسافة لأن المتحرك الواحد قد يسلك مسافة واحدة في زمانين وإن كانت في الكم والكيف وجب التعدد لأن الكيفيات التي وقع التبدل فيها في الزمان الأول غير باقية في الزمان الثاني حتى يقع التبدل في أعيانها. وأما إن تعدد المتحرك فإن كانت الحركة في الكم والكيف فالمتحرك فيهما لا محالة متعدد لأن الكيفية التي لأحدهما غير التي للآخر وكذلك المقدار وإن كانت في الأين فإن اتحدت المسافة تعدد الزمان وإن اتحد الزمان تعددت المسافة والعلة فيهما امتناع حصول جسمين في زمان واحد في مكان واحد.

الفصل الرابع والأربعون في أن كل حركة مستقيمة فهي متتهية إلى السكون

الحركة المستقيمة إذا وصلت إلى مطلوبها إما أن تسكن وإما أن ترجع فإن كانت ترجع فلا بد هناك من سكون يتخلل بين الحركتين.

والمتقدمون احتجوا على ذلك بأمر أربعة: الأول أن الشيء لا يصير مماساً لحد معين ومبائناً له إلا في آئين وبين كل آئين زمان لاستحالة التالي وذلك الزمان لا حركة فيه ففيه سكون. والجواب أن المبينة حركة والحركة لا توجد إلا في الزمان نعم لزمان الحركة طرف وهو الآن والشيء فيه غير مبين بل هو أن آخر المماسية ولا يمتنع أن يكون طرف زمان المبينة يوجد فيه ما يخالف المبينة وهي المماسية.

الثاني لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لحدتت منهما حركة واحدة بالاتصال فتكون الحركتان المتضادتان واحدة.

والجواب كما أن الخطين المحيطين بالزاوية لا يجب أن يكونا خطأً واحداً لأجل وجود الحد المشترك بينهما بالفعل بل الشرط في الوحدة أن لا يكون الحد المشترك بالفعل بل بالقوة فكذلك في الحركتين لا يجب وحدتهما لوجود الحد المشترك بينهما بالفعل.

الثالث لو اتصلت الحركتان لكانت غاية الصاعد العود إلى ما عنه صعد
فيكون المهروب مقصوداً من وجه واحد. والجواب أن هذا إنما يلزم لو وجب
من اتصال الحركتين وحدتهما فأما إذا لم يكن كذلك لم يلزم ما قالوه .

الرابع لو أمكن أن يستمر التسود إلى التبييض من غير أن يقع بينهما
زمان كانت القوة على التسود بعينها قوة على التبييض فالأبيض إذا أخذ في
التسود كانت قوته على التسود قوة على التبييض فيلزم أن يكون الأبيض فيه قوة
على البياض وذلك محال. والجواب أنه عند كونه أبيض لا يأخذ في التسود
لأن التسود أخذ من طبيعة السواد وذلك لا يوجد مع البياض بل ذلك إنما
يوجد بعد البياض فلا يلزم من قول من يقول القوة على التسود بعينها قوة على
التبييض أن لا يكون في الأبيض قوة على البياض ثم إن سلمنا أنه حال كونه
أبيض يأخذ في التسود حتى يكون فيه قوة على البياض لكن لا على البياض
الحاصل بل على بياض آخر منتظر موجود بالقوة .

وأما الذي عوّل عليه الشيخ الرئيس في إثبات ذلك فهو أن الميل هو
العلة القريبة لتحرك الجسم من حد إلى حد آخر من المسافة والشيء إذا كان
محرّكاً لجسم إلى حد فلا بد وأن يكون الموصل إلى ذلك الحد هو ذلك
الشيء والموصل يجب وجوده عند وجود الوصول فإذاً الميل الذي يحرك
الجسم إلى حد من المسافة لا بد من وجوده عند وصول الجسم إلى ذلك
الحد ولا امتناع في ذلك لأن الميل آني الوجود لا زماني. ثم إذا رجّع الجسم
عن ذلك الحد فلذلك الرجوع ميل آخر هو علته لأن الميل الواحد لا يكون
علة للوصول إلى حد معين وللمفارقة عنه والميل حدوثه في الآن وليس أن
حدوث الميل الثاني هو الآن الذي صار الميل الأول فيه موصلاً بالفعل
لامتناع أن يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان إلى جهتين
مختلفتين فإذاً حدوث الميل الثاني في آنٍ غير الآن الذي صار فيه الميل
الأول موصلاً بالفعل وبين كل آنين زماناً فيكون الجسم فيه ساكناً وهو
المطلوب . ومقدمات هذه الحجة وهو إثبات الميل وكونه آني الحصول
وامتناع اجتماع الميلين في آن واحد قد صححناها في باب الكيف فلا حاجة

إلى الإعادة وأما الذي نقوله ها هنا أن هذه الحجة لا تتمشى في الحركات في الكم والكيف فإن تلك الحركات غنية عن الميل ومدار هذا البرهان على ذلك .

وشك آخر وهو أنه أليست الكرة المركبة على الدولاب الدائر إذا فرض فوقها سطح بسيط بحيث يلقاها عند الصعود فإنها تماس ذلك السطح بنقطة ولا توجد تلك المماسة إلا أنا ولا يحتاج إلى أن آخر يقع فيه اللامماسة فكذا ها هنا .

وجوابه أن اللامماسة حاصلة في كل الزمان الذي طرفه آن المماسة أما الميل الثاني فإن حدوثه يكون في آن غير الآن الأول كما بيناه فلا بد ها هنا من اعتبار الأنين ولا محالة بينهما زمان. ثم لو ثبت أن طرف زمان اللامماسة غير آن المماسة حكمنا بوجود توقف الدولاب عند تلك المماسة وأي مانع يمنعنا من ذلك .

وأما المنكرون لهذا السكون فأقوى ما لهم أن الحجر لو وقف بين حركته الصاعدة والهابطة فلا شك أن طبيعته المستقلة باقية فتلك الطبيعة إما أن تكون ممنونة بالمعاق أو لا تكون. فإن كانت ممنونة بالمعاق فلا يخلو إما أن يكون ذلك المعاق محركاً للجسم إلى جهة أولاً يكون. فإن كان فتلك الجهة غير الجهة التي تحركها الطبيعة إليها وإلا لكان معاوناً لا معاقاً ثم ذلك المحرك إن كان أقوى من الطبيعة كانت الحركة القسرية حاصلة وإن كان أضعف منها لكانت الحركة الطبيعية حاصلة وان تتساويا أعني الطبيعية والقسرية فحينئذ يجب السكون وهذا هو الذي جعله الشيخ علة لهذا السكون في أحد جوابيه فنقول ذلك القدر من القوة الغريبة لا يجب أن ينعدم لذاته وإلا لامتنع حصوله بل لا بد لعدمه من سبب آخر والسبب المضعف للميل الغريب هو مصادمة الهواء المخروق وذلك إنما يكون في حال الحركة. وأما عند السكون فلا يكون هناك مصادمة فيجب أن لا ينعدم ذلك القدر من الميل الغريب وإن لم ينعدم بقي الحجر هناك ولا يعود إلا إذا دفعه دافع من فوق ولما لم يكن كذلك بطل هذا القسم. وأما إن كان المعوق للطبيعة أمراً لا

يقتضى حركة ذلك الجسم فذلك لا يكون طبيعياً فإن معوق الطبيعة عن الفعل الطبيعي لا يكون طبيعياً بل يكون أمراً قسرياً وهو لا محالة يقتضي السكون في حيزٍ معين وإلا لما عاوقت الطبيعة عن فعلها.

ويرجع حاصل ذلك إلى أن القاسر أعطى الجسم قوة غريبة تسكنه في بعض الأحياز وهذا هو الذي جعله الشيخ سبباً للسكون في جوابه الثاني.

فنقول هذا باطل لوجهين: أما أولاً فلأن القوة المحركة الغريبة إن أمكن للقاسر افادتها دون افادة هذه القوة المسكنة لم يجب ذلك السكون وإن لم يكن فالضدان متلازمان هذا خلف.

وأما ثانياً فلأن تلك القوة في أول ما أفادها القاسر ما كانت مسكنة ثم صارت مسكنة فعدم كونها مسكنة إما أن يكون لوجود المانع أو لعدم المقتضى. والأول يقتضي أنها لا تخلو عن ذلك المانع إلا عند تكافؤ الطبيعة والميل الغريب فإن أي واحد منهما غلب كان الموجود فعله وكانت القوة المسكنة مغلوبة. فعلى هذا تلك القوة لا تقتضي التسكين إلا عند تكافؤهما لكن لو ثبت ذلك كان مستقلاً بالتأثير فأى حاجة إلى هذه القوة المسكنة؟ وأيضاً فلأن الإلزام المذكور يعود بعينه في أن الميل الغريب إذا صار مساوياً للطبيعي وجب أن يبقى ذلك التساوي ولا يصير مغلوباً البتة ولا يرجع الحجر المرمي فإن قيل عدم مسكنية تلك القوة لعدم المقتضى ثم إنها لما وصلت إلى ذلك الحيز صارت مقتضية عاد السؤال في سبب حدوث تلك العلة والاقضاء والعجب أن الشيخ ذكر في باب الخلاء أنه لولا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمي إلى سطح الفلك وها هنا ذكر أن القاسر يفيد قوة مسكنة له في بعض الأحياز والجمع بين هذين مشكل.

والذي يمكن أن يقال في الجواب إن هذا السكون واجب الحصول لأن الجسم في آخر حركته لما امتنع اتصافه بالحركة كان ذلك السكون ضروري الحصول فلا يستدعي علة كما أن سائر اللوازم لا تستدعي علة وعلى هذا يلزم بقاء الحجر في الفوق لأن القوة القسرية ما دامت تقوى على التحريك

كانت الحركة القسرية حاصلة فإذا لم تقو على التحريك عدمت وبقى الحجر هناك زماناً تنفصل به إحدى الحركتين عن الأخرى وإذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محررة .

بقي ها هنا إشكال واحد وهو أن كل سكون ينقسم بانقسام زمانه وكل ما يفرض سكوناً فإنه يكفي في الفصل بين الحركتين ما هو أقل منه. فإذا لا سكون إلا ويقع الاكتفاء بما هو أقل منه فيكون وقوع كله غير ضروري فوقع ذلك السكون على ذلك المقدار يستدعي سبباً .

والممكن في جوابه أن ذلك المتحرك إنما يتحرك لا محالة في جسم ويختلف حال ذلك الجسم باللطافة والكثافة وغيرهما من الأسباب الخارجية وهي تكون أسباباً لمقادير السكنات وليس هذا الجواب بمرض .

ومما تمسك به نفاة السكون أن حجر الرّحى النازل إذا عارضته في مسلكه حصاة صغيرة حتى تماسه فإن سكنت الحصاة فقد حبست الرّحى وذلك بعيد وإن لم تسكن فقد اتصلت الحركات .

والجواب أن ذلك وإن كان بعيداً لكنه ممكن ساق البرهان إليه فوجب التزامه كالأمر الحاصلة من ضرورة الخلاء . فهذا كلام الفريقين وحجة نفاة السكون كأنها أقوى .

الفصل الخامس والأربعون في أقسام الحركة

وإذ قد تكلمنا في الحركة وأحوالها فلتكلم في أنواعها فنقول: الشيء إذا وصف بالحركة فإما أن تكون الحركة غير حاصلة فيه بالحقيقة أولاً بل فيما تقارنه أو تكون حاصلة فيه. والأول يسمى حركة بالعرض وإن كانت الحركة حاصلة فيه فإما أن يكون سببه شيئاً موجوداً في الجسم أو يكون سبب تلك الحركة خارجاً عن ذات المتحرك والقسم الأول هو الحركة الطبيعية والقسم الثاني هو الحركة القسرية. وأما القسم الأول وهو الذي يكون مبدأ الحركة قوة موجودة في ذلك الجسم فقد عرفت في باب القوى أن كل فعل يظهر من الجسم لا بالعرض ولا بالقسر فلا بد وأن يكون لقوة موجودة فيه .

فنقول ذلك المبدأ إما أن يكون له شعور فالحركة الصادرة عنه هي الحركة الإرادية أو لا يكون وتلك الحركة هي الطبيعية فإذا أقسام الحركة الطبيعية والإرادية والقسرية والتي بالعرض فلتتكلم في أحكام هذه الأقسام .

فاعلم أن كثيراً من أحكامها لا يتضح إلا ببيان أن لكل جسم حيزاً طبيعياً فلنسلم ذلك في هذا الموضوع إلى أن نقيم البرهان عليه في باب الأجسام .

الفصل السادس والأربعون في أن الحركة لا تكون طبيعية على الإطلاق

الطبيعة أمر ثابت الذات فلو كانت وحدها علة للحركة لكانت الحركة ثابتة الذات فلا تكون الحركة حركة هذا خلف وأيضاً أنه يجب أن لا يسكن الجسم في مكان أصلاً وحينئذ لا يكون شيء من الأمكنة طبيعياً فلا يكون شيء من الأمكنة مطلوباً له فلا يكون الجسم متوجهاً إلى شيء من الأمكنة فلا يكون متحركاً ولا ساكناً أيضاً هذا خلف. بل الحق أن الطبيعة إنما توجب الحركة عند مقارنة حالة غير طبيعية إما في الأين فكالحجر المرمى إلى فوق وإما في الكيف فكالماء المسخن قسراً وإما في الكم فكالذابل ذبولاً مرضياً فما دامت الحالة المنافرة باقية كانت الطبيعة محركة له لترده إلى الحالة الملائمة. وتختلف أجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فإذا أوصلته إليها انقطع التحريك .

الفصل السابع والأربعون في أن المطلوب بالحركة الطبيعية ماذا؟

كل حال طبيعية فإما أن يمكن إزالتها بالفسر أو لا يمكن فإن لم يمكن لم يمكن إليه حركة مثل مقادير الأفلاك وأوضاعها وأحيازها وأما إن أمكن فعند زوال القاسر يعود الجسم بطبعه إلى تلك الحالة لكن في الحركة الأينية إشكال وهو أن المدرة إذا رميت إلى فوق فإذا عادت إلى الأسفل فهل هي طالبة لنفس المركز أو طالبة لمكان ما أو طالبة لكلية الأرض؟ ولا يجوز أن

يكون مطلوبها نفس المركز لوجهين .

أما أولاً فلأنه يلزم من ذلك أن يكون النار الصاعدة طالبة لسطح الفلك والأرض السافلة طالبة لنفس المركز الحقيقي وذلك محال أما في النار فلأن المماس لسطح الفلك سطح واحد لطائفة من النار وأما في الأرض فهو أظهر استحالة الامتناع حصول الجسم في النقطة .

وأما ثانياً فلأن الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا على الأرض وكذلك الهواء لو كان طالباً لمحيط الفلك لما تسفل بطبعه عن حيز النار .

ولا يقال النار والهواء يطلبان جهة واحدة لكن النار أغلب وأسبق لأنه لو كان كذلك لكان إذا وضعنا أيدينا على الهواء أحسسنا باندفاعه إلى فوق كما إذا حبسناه في إناء تحت الماء وأيضاً لا يجوز أن يكون المطلوب هو المكان المطلق وإلا توقف الماء في الهواء وتوقف الهواء تحت الماء وأيضاً لا يجوز أن يكون المطلوب القرب من الكلية لوجهين :

أما أولاً فلأن الحجر المرسل من رأس البئر وجب أن يلتصق بشفيرها ولا يذهب غوراً فإن الاتصال بالكلية حاصل هناك .

وأما ثانياً فإننا لو قدرنا صعود كلية الأرض فيما أن يصعد ذلك الحجر أو لا يصعد فإن لم يصعد لم يكن مطلوبه القرب من الكلية وان صعد فيما أن يكون لأنه علم صعود كله فتبعه في الصعود وهذا محال أو لأن كله يجذبه إلى نفسه وذلك أيضاً باطل لأن الشيء لا ينفعل عما يشاركه في نوعه .

واعلم أن في هذين الوجهين كلاماً طويلاً نذكره في باب أن لكل جسم حيزاً طبيعياً .

فنقول لما بطلت هذه الاحتمالات الثلاثة فالحق أن يقال إن الحركة الطبيعية تطلب الحيز الطبيعي وتهرب عن الحيز الغير الطبيعي لا مطلقاً ولكن مع ترتيب مخصوص من أجزاء الكل ووضع مخصوص من الجسم الفاعل للجهات فإن الجهة عنها غير مقصودة إلا لحصول هذا المعنى فيها فالطلب متوجه إلى هذه الغاية وأما الهرب فيصح من مقابلاتها أيها اتفق فإنه إذا كان

المكان غير طبيعي وإن كان الترتيب طبيعياً هرب عنه مثل الهواء المنتشف المحصور في آجرة مرفوعة في الهواء فإن الآجرة تنشف الماء من أسفل لشدة هرب الهواء من محيط غريب واستحالة وقوع الخلاء ووجوب تلازم الصفائح فيخلفه الماء في مسام الآجرة متصعداً فيها ليهرب الهواء عنها.

الفصل الثامن والأربعون في أن الحركة بسبب الهرب من غير الطبيعي أو بسبب الطلب الطبيعي

الحق هو الثاني لأنه لو لم تكن الحركة إلا الهرب لم يكن بأن تتحرك إلى جانب أولى من أن تتحرك إلى جانب آخر.

الفصل التاسع والأربعون في أن الحركة المستديرة لا تكون طبيعية بل تكون إرادية

قد عرفت أن الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة وكل ذلك لا يتأتى في المستديرة أما أنها لا يمكن أن تكون هرباً فلأن كل نقطة يتحرك عنها الجسم بحركة مستديرة فحركته عنها غير حركته إليها والمهروب لا يكون مقصوداً فتلك الحركة ليست هرباً بالطبع عن شيء أصلاً.

فإن قيل ليس أن الجرم المستقيم الحركة يطلب بحركته نقطة وعند وصوله إليها يفارقها ويهرب عنها؟ فنقول قد بينا أن الطبيعة وحدها ليست مبدءاً للحركة بل ذلك بمشاركة الأحوال الغير الطبيعية ولها درجات في القرب والبعد. فالطبيعة عند تحريكها الجسم إلى نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة غير ملائمة وعند وصول الجسم إلى تلك النقطة لم تبق تلك الحالة بل حصلت حالة أخرى وهي الحصول في حدٍ آخر. ولما لم يبق أحد أجزاء تلك العلة لم تبق العلة فلا يلزم أن يكون الشيء الواحد مطلوباً ومهروباً لشيء واحد دفعة واحدة. وأما أنها لا يمكن أن تكون طالبة لحالة ملائمة فائتة فلأن الطبيعة إذا أوصلت الجسم إلى الحالة المطلوبة انقطع تحريكها فلو كانت المستديرة طبيعة كانت منقطعة والتالي باطل لما ستعرف فالمقدم مثله. وأيضاً فلأن الطلب الطبيعي للكمال الفائت لا بد وأن يكون على أقرب الطرق وإلا

لكانت الطبيعة صارفة عن ذلك الكمال فتكون متوجهة إلى شيء ومنصرفة عنه وذلك محال وأقرب الطرق هو المستقيم فإذا كل حركة طبيعية فهي مستقيمة وينعكس انعكاس النقيض أن كل ما لا يكون مستقيماً فهو غير طبيعي فثبت أن المستديرة غير طبيعية وهي غير قسرية أيضاً لوجهين .

أما أولاً فلأن كل قسر على خلاف الطبيعة ولما امتنع كون تلك الحركات طبيعية امتنع أن يوجد ما يعاند الطبيعي فامتنع أن تكون قسرية .

وأما ثانياً فلأن كل قسر فلا بد وأن ينتهي إلى طبيعة أو إرادة ومستند الحركات كلها هو الحركة المستديرة على ما ستعرف وإذا ليست الحركة المستديرة طبيعية ولا قسرية فهي إرادية .

وقد ورد في القرآن ما يدل على أن حركات الأفلاك إرادية حيث قال الله تعالى ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾^(١) والجمع بالواو والنون في لغة العرب للعقلاء وكذلك قوله تعالى ﴿وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ رَآيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾^(٢) .

فإن قيل لو كانت الحركة الفلكية اختيارية لاختلفت كالأفعال الحيوانية فنقول الفعل الذي يفعله الحيوان بالداعية الواحدة المستمرة لا يكون مختلفاً بل يكون على طريقة مستمرة لا تتغير فإنه ما لم تتغير داعية الحيوان لا تتغير أفعاله واختلاف الأفعال لازم لاختلاف الاختيار لا أنه لازم نفس الاختيار إذ لو كان الاختيار نفسه موجباً لتغير الأفعال لاستحال استمرار الفعل الواحد اللهم إلا أن يقال بأن كل ذي داعية فإنه يجب أن تتغير داعيته وذلك أيضاً باطل لأن الفعل لما استمر زماناً واستمراره لاستمرار الداعية علمنا أن الداعية ممكنة البقاء وإذا كانت ممكنة البقاء فلتكن بممكنة البقاء أزلاً وأبداً لما ثبت أن الصحة لا تخصص بوقت معين وإذا أمكن استمرار الداعية الواحدة أزلاً وأبداً أمكن استمرار الفعل الاختياري أزلاً وأبداً. وعن هذا قال بطليموس: إن المختار إذا طلب الفعل الأفضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق .

(١) سورة يس، آية رقم ٤٠ .

(٢) سورة يوسف آية رقم ٤ .

الفصل الخمسون في أن الحركات المستديرة بأي تأويل يقال لها إنها بالطبع وبالطبيعة^(١)

لما اشتهر عند الحكماء أن الفلك^(٢) له طبيعة خامسة، ثم قد تقرر
بالبرهان نفي الطبيعة عنه فلا بد لذلك الإطلاق من تأويل وبيان ذلك من
وجهين:

الأول أن تلك الحركات ليست مخالفة لمقتضى طبيعة أخرى لتلك
الأجسام فإن مبدأ تلك الحركة وإن لم يكن طبيعياً لكنه ليس شيئاً غريباً عن
ذلك الجسم فكأنه طبيعياً.

والثاني أن كل قوة فهي إنما تحرك بواسطة الميل على ما عرفت
فمحرك الحركة الأولى لا يزال يحدث في ذلك الجسم ميلاً بعد ميل وذلك
الميل لا يمتنع أن يسمى طبيعة لأنه ليس لقسر ولا إرادة ولا اختيار ولا أمر
حصل من الخارج ولا يمكنه أن لا يحرك أو يحرك إلى غير تلك الجهة ولا هو
أيضاً مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم فإن سَمِيَتْ هذا طبيعة كان لك أن
تقول إن الفلك لا يتحرك إلا بالطبيعة.

الفصل الحادي والخمسون في أن المستديرة أقدم الحركات بالطبع والشرف

لأن الحركة في الكم إن كانت بالنمو والذبول فلا تخلو عن حركة
مكانية في الكم وأيضاً فلا بد من ورود الغذاء عليه ونفوذه فيه وكل ذلك
بالحركة المكانية وإن كان بالتخلخل والتكاثف فذلك لا يخلو عن استحالة

(١) أنظر الشفاء - السماع... ص ٣١٨ - ٣١٩.

(٢) قال أرسطو في «الأثار العلوية»: الفلك أسطقس خامس (ص ٢١) وفي «رسالة
الحدود» لابن سينا: «الفلك: هو جرم بسيط كروي غير قابل للكون والفساد متحرك
بالطبع على الوسط مشتمل عليه» (المصطلح ٢٥١) وفي «معيان العلم» للغزالي: «الفلك
ركن وليس باسطقس ولا عنصر لصورة» (ص ٢٩٩).

وعند الأمدى في «المبين» الفلك عبارة عن جرم كروي الشكل غير قابل للكون والفساد محيط
بما في عالم الكون والفساد وعلى رأي الإسلاميين فعبرة عن جرم كروي محيط بالعناصر
المصطلح الفلسفي (٣٥٢).

فهي لا توجد إلا بعد حركة مكانية وستعرف أن حدوثها بالحركة المستديرة والحركات المستقيمة أيضاً كذلك لأنها ذوات بداية ونهاية ولما كانت المستديرة علَّتْها بأسرها كانت أقدم الحركات بالطبع والشرف أيضاً لأنها لا توجد إلا بعد استكمال الجوهر جوهراً بالفعل ولا تكون سبيلاً إلى فساد الجوهر ولا تزيل عنه أمراً له في ذاته بل الزائل هو النسبة إلى الأمور الخارجية وهي أيضاً ثابتة كما بينا ولا تقبل الاشتداد والتنقص كما بيناه في الطبيعة من الاشتداد أجزاء والقسرية من الفُتور أجزاء.

الفصل الثاني والخمسون في أن الحركة المستديرة هي العلة لحدوث الحوادث

الحوادث لا بُدَّ وأن تكون أسبابها القريبة حادثة إذ لو كانت قديمة لزم من قدم أسبابها قديمها فإن أسبابها لو وُجِدَتْ مع عدمها تان وجود تلك المسببات عند وجود تلك الأسباب ممكنة فيكون وجودها حين ما يوجد يستدعي علة زائدة فلا تكون الأسباب أسباباً هذا خلف. وتمام تقرير هذه النكته قد عرفته في باب العلل فثبت أن العلة القريبة للحوادث تكون حادثة والكلام فيها كالكلام في الأولى ويلزم التسلسل وذلك التسلسل إما أن يكون دفعةً وإما أن يكون بحيث يتقدم البعض منها على البعض والأول باطل كما عرفته في باب العلل فتعين الثاني.

فنقول تلك الأمور إما أن تكون حوادث متفاصلة آنية الوجود أو تكون زمانية الوجود والأول يلزم منه تتالي الآنات وهو محال. وأيضاً فبتقدير جواز تتالي الآنات كانت الآنات متفاصلة فلا يكون السابق واجب الانتهاء إلى اللاحق فلا تكون علة وقد فرض كذلك هذا خلف. وإن كانت زمانية سيالة فهي الحركة فثبت أن الحوادث لا تحدث إلا بالحركة.

وتحقيقه أنه إذا حدث في جسم أمر لم يكن فقد حصلت لعله ذلك الأمر إلى الجسم نسبة لم تكن فلا بد من حركة توجب قرباً بعدُ بعدُ وبعداً بعد قُربٍ أو موازاة أو مماسة ويحفظ بذلك اتصال الحوادث.

وزيادة التحقيق فيه أن العلة قد تكون مُعدّة وقد تكون مؤثرة أما المعدة فجائز تقدمها على المعلول إذ هي غير مؤثرة في المعلول بل تقرب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العلة. وأما المؤثرة فإنه يجب مقارنتها للأثر. ومثال ذلك من الحركات الطبيعية هو أن الثقل في هويته لا ينتهي إلى حد من حدود المسافة إلا ويصير ذلك الانتهاء سبباً لاستعداده لأن يتحرك منه المتحرك بالحركة السابقة إلى ذلك الحد لاستحاله وجود تلك الحركة لأن قبل الانتهاء إلى ذلك الحد استحاله أن يوجب الثقل تحريكه من هناك ولما تحرك إلى ذلك الحد صار الثقل بحيث يمكنه أن يحركه من ذلك الحد والحركة من ذلك الحد كانت ممتعة الصدور عن الثقل وكانت بعيدة عن العلة. ثم لما صارت ممكنة الصدور صارت قريبة وهذا القرب بعد البعد إنما حصل بسبب الحركة السابقة فهذا هو المعنى بقولنا: الحركة تقرب العلة إلى معلولاتها ومثاله من الحركات الإرادية أن من أراد المضي إلى الحج فإن تلك الإرادة الكلية تكون سبباً لحدوث إرادات جزئية مترتبة تكون كل واحدة منها مقربة إلى الأخرى فإنه لا ينتهي إلى حد من حدود المسافة إلا ويكون انتهاؤه إلى ذلك الحد سبباً لأن يحدث منه قصد آخر جزئي إلى أن يتحرك من ذلك الحد إلى الحد الذي يليه والمؤثر في وجود تلك المقاصد الجزئية المتتالية المؤثرة في الحركات الجزئية المتوالية هو القصد الكلي وهو مقارن لجميع تلك الحوادث.

وإذا عرفت ذلك فنقول إن لهذه الحوادث سبباً قديماً أزلياً هو الواهب للصور، ولكن فيضه موقوف على صيرورة المادة مستعدة لقبول ذلك الفيض وذلك الاستعداد بعد ما لم يكن إنما يكون بواسطة الحركات والتغيرات حتى يكون كل سابق علة لأن تستعد المادة لقبول اللاحق فإذا لا يمكن أن يحدث شيء من الأشياء إلا بواسطة حركة تُقرب العلة إلى المعلول وتلك الحركة أيضاً حادثة فلا بد قبلها من حركة أخرى فإذا لا غنى عن وجود حركة لا بداية لها والحركات المستقيمة لها بداية فإذا لا بد من حركة مستديرة. ومما يدل على ذلك ما ستعرف بعد ذلك من أن الزمان ليس له بداية ونهاية وتعرف أنه

مُتعلِّقٌ بالحركة وقد عرفتُ أن الحركات المستقيمة ذوات بداية ونهاية فالحركة التي لا تكون كذلك هي المستديرة - وسنجيب عن شبه المنكرين لذلك في باب الزمان

الفصل الثالث والخمسون في الحركة التي من تلقاء المتحرك

من الناس من فسرها بالحركة الصادرة عن مبدأ في جسم متحرك من شأنه أن يفعل أفعالاً مختلفة فعلى هذا التفسير النبات متحرك من تلقاء نفسه والفلك ليس كذلك فإنه ليس من شأنه أن يفعل حركات في جهات مختلفة .

ومنهم من اشترط فيه أن يكون له مع ذلك أن لا يتحرك فإن أخذ هذا مطلقاً لم يكن الفلك كذلك وإن اعتبر أنه إن شاء أن لا يتحرك لا يتحرك ولا يشترط من شأنه إن شاء أن لا يتحرك دخل فيه الفلك فإن الفلك وإن استحال عليه أن لا يشاء الحركة لكن يصدق عليه أنه لو لم يشأ الحركة لا توجد .

ومنهم من لم يشترط إلا كون الحركة صادرة عن الإرادة وعلى هذا التفسير النبات غير متحرك عن تلقاء نفسه وبالجملة هذا بحث لفظي ولكل واحد أن يعبره بما شاء .

الفصل الرابع والخمسون في بيان أن كل جسم فلا بد وان يكون فيه مبدأ حركة وضعية أو مكانية^(١)

فنقول إن كل جسم لا يكون فيه مبدأ ميل فإن حركته يجب أن تقع لا في زمان وبيانه أن كل جسم ميله إلى مكان أشد فتحريكه عن مكانه أصعب ضرورة أن الشيء لا يكون مع العائق كهولاً مع العائق فلو قدرنا جسماً لا يكون فيه ميل أصلاً وحركته محرك فتلك الحركة إما أن تقع في زمان أو لا في زمان . ومحال أن تقع في زمان لأنها لو خركنا جسماً آخر ذا ميل إلى مكان كانت حركته تقع في زمان أطول من زمان عديم الميل بسبب ذلك الميل الذي هو عائق عن هذه الحركة ولنقدر أن زمانه عشرة أمثال زمان عديم الميل لكن كلما

(١) قارن الفصل الثاني عشر من المقالة الرابعة من الشفاء (السمع الطبيعي) ص ٣١٣ - ٣١٩ .

كان الميل أضعف كانت الحركة القسرية أسرع فلو قدرنا جسماً ليس فيه من الميل إلا عشر الميل الأول وجب أن يكون زمان تلك الحركة عشر زمان الحركة الأولى، لكن زمان حركة عديم الميل أيضاً عشر زمان الحركة الأولى فيكون زمان عديم الميل وذي الميل واحداً. ولو قدرنا ميلاً يكون نصف عشر الميل الأول وجب أن تكون زمان حركته نصف عشر زمان حركة ذي الميل الأول فتكون الحركة مع العائق أسرع من الحركة لا مع العائق وذلك محال. وإنما يمكننا أن نقسم الزمان بأي قسمة شئنا ونقاومه على أي مرتبة أردنا لما قد ثبت أن الزمان يقبل القسمة أبداً وأن المراتب الممكنة في الأعراض القابلة للزيادة والنقصان غير متناهية.

ولما بطل هذا القسم لزم أن يقال إن حركة عديم الميل تحصل لا في زمان وذلك أيضاً محال فإذا ما لا يكون فيه ميل يمتنع أن يكون متحركاً. وفي هذه الحجة مباحث تشبه المباحث المذكورة على مثل الحجة في باب الخلاء فلا نعيدها ثانياً.

حُجَّة ثانية على ذلك وهي أنا سنقيم الحجة على أن كل جسم طبيعي فله حيز معين وأن اقتضائه لذلك الحيز بقوة موجودة فيه زائدة على الجسمية فإذا خرج ذلك الجسم عن ذلك الحيز فتلك القوة لا بد وأن تحاول إعادة الجسم إلى ذلك الحيز، فإذا في كل جسم مبدأ حركة.

حُجَّة ثالثة وهي أن المقسور على الحركة المستقيمة والمستديرة يختلف عليه تأثير الأقوى والأضعف من حيث أن القوي مطاوع والضعيف معاوق وليست المعاوقة للجسم بما هو جسم بل بمعنى أنه يطلب البقاء على حاله من المكان أو الوضع فدل ذلك على أن كل جسم يقبل النقل القسري عن مكانه أو عن وضعه ففيه مبدأ ميل.

الفصل الخامس والخمسون في أن الجسم الواحد لا يجتمع فيه مبدأ ميل مستقيم ومستدير

إنه لا يجوز أن يكون في الجسم الواحد مبدأ حركة مستقيمة ومبدأ حركة مستديرة حتى إنه عند كونه في حيزه الطبيعي يتحرك على الاستدارة

وعند كونه خارجاً عنه يتحرك إلى الاستقامة لأنه عند حصول المبدأ الميل المستقيم إما أن يكون فيه مبدأ الميل المستدير أو لا يكون. فإن لم يكن فعند حصوله في ذلك الحيز وجب أن لا يحصل أيضاً. اللهم إلا إذا قيل إنه يحدث فيه ذلك الميل لكنه حينئذ لا يكون غريزياً له بل يكون تابِعاً لحصوله في مكانه الطبيعي وذلك لا يوجب ميلاً عن حالة إلى حالة مثلها ولا هرباً عن شيء إلى مثله.

ولا يمكن أن يقال القوة النفسانية هناك تأخذ في التحريك على الاستدارة لأنك خبير بأن التحريك الخارجي مما لا يقبله لجسم إلاولة بحسب طبيعته مبدأ ميل لازم له.

فإن قيل أليس أن الطبيعة تقتضي الحركة إذا كان الجسم في غير الحيز الطبيعي والسكون إذا كان في حيزه الطبيعي فلم لا يجوز أن يقال الطبيعة تقتضي الميل المستقيم في بعض الأجسام إذا كان خارجاً عن حيزه الطبيعي والميل المستدير إذا كان في حيزه الطبيعي؟.

فنقول الطبيعة في اقتضاء السكون يجوز أن تتوقف على الحصول في حيزه الطبيعي وأما في اقتضاء الميل المستدير فلا يجوز أن تتوقف عليه لأن أجزاء المكان متشابهة ومن الممتنع أن يكون الحصول في المكان مما يقتضي زوالاً عن حالة إلى حالة تشابهها من كل الوجوه فظاهر أن الجسم الذي فيه مبدأ ميل مستدير لو كان فيه بمبدأ ميل مستقيم لوجب أن يكون عند حركته المستقيمة متحركاً على الاستدارة لكن الإستقامة والاستدارة على ما عرفت لا تقبلان الزيادة ولا النقصان وما كان كذلك استحال أن يحصل من امتزاجهما شيء متوسط بينهما فإذاً يكون ذلك الجسم متوجهاً بحركته المستقيمة إلى ذلك الحيز ومُنصرفاً عنه بحركته المستديرة دفعة واحدة وذلك محال. فثبت أن كل ما كان فيه مبدأ ميل مستقيم يستحيل أن يكون فيه مبدأ ميل مستدير.

الفصل السادس والخمسون في الحركة القسرية^(١)

وهي التي سببها يكون خارجاً عن المتحرك وذلك مثل المرمي والمدحرج فنقول: الأقوال الممكنة فيه هي أن المحرك إما أن يكون موجوداً في المتحرك المقسور أو يكون خارجاً عنه، فإن كان موجوداً فيه فإما أن يكون باقياً إلى آخر الحركة أو لا يكون، فإن كان غير باق فهو الذي يقال إن كل حركة تولد حركة أخرى، وإن كان باقياً فهو الذي يقال إن القاسر أفاد الجسم قوة يتحرك بها. وأما إن لم يكن المحرك موجوداً فيه فلا محالة يكون جسماً فإما أن يكون على سبيل أن جسماً قدّامه يجذبه أو على سبيل أن جسماً خلفه يدفعه.

فالمذاهب الممكنة هذه الأربعة: الأول قول: من يقول الهواء المتقدم ينعطف إلى الخلف فيدفع المرمي بقوة. الثاني: قول من يقول القاسر يدفع الهواء والمرمي جميعاً لكن الهواء أطف فيندفع يسرع فينجذب معه الجسم الموضوع فيه. الثالث: قول من قال المحرك يفعل حركة وتلك الحركة تولد أخرى وهلم جراً. الرابع: قول من يقول المحرك يفيد المتحرك قوة محرّكة إلى جهة مخصوصة ثم إن تلك القوة لا تزال تضعف بمصادمات الهواء المخروق إلى أن تصير مغلوبة للطبيعة فتستولي الطبيعة وتعيد الجسم إلى حيزه الأصلي والحقّ هذا الأخير.

ولمنكريه شكّان: الأول أن القوة المحركة إلى فوق هي صورة النار فلو وجدت في الحجر هذه القوة لكانت عرضاً في الحجر وقد كانت جوهراً في النار فالشيء الواحد يكون جوهراً وعرضاً. الثاني لو كان المحرك أفاد قوة لكان كمال فعلها في الابتداء لكن ليس كذلك لأن الحركة القسرية تشتدّ في الوسط.

ونقول أما المذهبان الأولان وهما الدّفع والجذب فباطلان لأن الحركة الجاذبة والدافعة إن لم تبقياً بعد مفارقة المحرك القاسر فللحركة القسرية علة غيرهما وإن بقيتا فالكلام في احتياجهما إلى العلة كالكلام في نفس الحركة

(١) قارن الفصل الرابع عشر من المرجع السابق ص ٣٢٤ - ٣٢٩.

القسرية ثم نقول إن قول من قال الهواء للطافته يندفع أسرع فينجذب الجسم الموضوع فيه باطل من وجهين :

الأول أن حركة الهواء لو كانت أسرع من حركة السهم لكان نفوذُه في الحائط أشد من نفوذ السهم فيه ، وليس كذلك فإن الهواء تدفعُه الأجسام القائمة في وجهه ، وأما السهم فقد ينفذ . فإن قيل السبب في ذلك النفوذ أن الذي يلي نصل السهم قد ضعف والذي يلي فوقه بعد على قوته فنقول يلزم أن يكون السهم أسبق من الهواء ولكن الهواء أسبق منه عندهم وأيضاً فلو كان السهم أسبق من الهواء لم يكن المنفذ له في الحائط الهواء الذي قدامه وهم لا يقولون بأن الهواء الذي خلفه يدفعه فلعل السبب فيه أن السهم يجذب الهواء الذي خلفه ثم ذلك الهواء المنجذب يدفعه دفعاً أقوى من ذلك الجذب وحينئذ يكون المجذوب أشد إنجذاباً من الجاذب الملازم له وهو محال .

الثاني الهواء إنما يمانع الأثقال المحمولة عن الرسوب بحركة شديدة يصير بهامقاوماً لخرق النصل ، والرياح إذا هبت على أغصان الشجرة هشمتهما مع أنها لا تحمل السهم لو وضع فيها فالهواء الذي ينقل الحجر الكبير إذا كان اجتيازه بقرب الأجسام الصغار وجب أن يكسرها ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوه . وأما مذهب القائل بالتوليد فباطل لأنه يوجب كون الحركة الثانية معلولة للأولى عند عدمها فإذا بطلت المذاهب الثلاثة بقي أن يكون الحق هو الرابع وأما الذي قالوه من أن تلك القوة تكون جوهرًا وعرضاً فالجواب عنه أن الصورة المقومة للنار هي مبدأ الميل الصاعد وأما مبدأ الميل الصاعد في الحجر فيجوز أن يكون مخالفاً للصورة النارية لجواز أن يكون الواحد النوعي له علتان مختلفتان وأما أن الحركة القسرية تشتد في الوسط فقد ذكرنا علة ذلك في باب الميل وبالله التوفيق .

الفصل السابع والخمسون في أقسام الحركة القسرية

أما في الأينية فقد تكون خارجة عن الطبع فقط مثل جرّ الحجر على وجه الأرض وقد تكون مع ذلك مضادةً للذي بالطبع كتحريرك الحجر المرمي

إلى فَوْق وأيضاً فقد تكون بالجذب وقد تكون بالدفع وأما الحمل فهو بالعرضية أشبه والتدوير القسري مركَّب من جذب ودفع وقد تكون بسبب تعارض الحركتين كما في السبيكة المُذابة فإن الجزء المستقر منها يغلبه الحر فيصعده بالإغلاء فإذا غلَى حدث فيه مَيْل إلى حَيْزِه الطبيعي وإنما يشتد عنه مقارنة المستقر ولأجل اشتداد القوة عند المقارنة ما كان مَنع الحجر النازل أصعب من إشالة المستقر وإذا حدث هذا الميل قاوم مقتضى التسخين ومال إلى أسفل ونحى مستقره وقد عرض لما كان أسفل مثل ما عرض له من التصعد فحدثت حركة مستديرة تكون استدارتها لا على المستقر بل فيما بين العلو والمستقر.

وأما الدَّخْرَجَة فربما كانت عن سببين خارجيين وربما كانت عن ميل طبيعي مع دفع أو جذب كالكرة التي ترمى من العلو.

وأما في الكم فالزيادة مثل العظم الكائن بالأورام والسمن المجتلب، وفي التخلخل كانبساط هواء القارورة إذا مصت مصاً شديداً، والنقصان فكالذبول الذي يكون بسبب الأمراض، وأما الذي من الشيخوخة فإنه بالقياس إلى طبيعة العالم طبيعي وبالقياس إلى ذلك الشخص خارج عن الطبيعي.

وأما في الكيف فالاستحالة الطبيعية في الحال والملكة كالصحة الحاصلة بالبحران وفي المحسوسات مثل الماء الحار إذا استحال بطبعه والقسرية فكاستحالة الماء إلى الحر وأما الوضع القسري فهو كما ينحني الخشب المستقيم بالقسوة فإنه إذا خَلَى سبيله من غير كسر أو رَضَ رجع إلى الوضع الأول. وأما الكون فقد يكون طبيعياً مثل تكون الجنين والنبات من المنى والبذور وقد يكون قسرياً مثل إحداث النار بالقَدْح. وأما الفساد فقد يكون طبيعياً مثل الموت الهرمي وقد يكون قسرياً كالموت بالقتل أو السم.

الفصل الثامن والخمسون في ماهية علة الحركة القسرية

ظاهر كلام الشيخ يدل على أن ذلك هو الميل فإنه قال أصح المذاهب مذهب من يرى أن المتحرك يستفيد ميلاً عن المحرك أقول: إن عنى بالميل

نفس المدافعة فهي لا تكفي في الحركة القسرية لأن المدافعة الحاصلة بالقاسر لا تبقى بعد مفارقتها وإن عني به علة المدافعة فالأمر كما قال وتحقيق القول فيه أنا بينا في الفصول السالفة أن الموجود الواحد يستحيل أن يشتد وينتقص بل المشتد والمنتقص هو الموضوع في ذلك العرَض وها هنا الميل القريب إما أن يضعف بمصادمات الهواء المخروق أولاً يضعف فإن لم يضعف وجب بقاؤه وإن لم يعد المرمى إلا بعد مصاكة سطح الفلك فإن ضعف فلا يخلو إما أن تكون ذاته باقية عند الضعف أو لا تكون ومحال أن تكون ذات هذه المدافعة تبقى مع الانتقاص كما يعلم وإن لم تبقى فالميل الأول قَدْ عُدِمَ وحدث ميل آخر.

وعند ذلك نقول لا بد وأن تكون هناك ميول متوالية فإن لم يكن لكل واحد منها وجود إلا في الآن لزم تتالي الآتات فإذاً لا بد وأن يبقى كل واحد منها زماناً ثم يكون عدمه في الآن الذي يوجد فيه الميل المعاقب له ولا حاجة ها هنا إلى فرض آئين لينعدم في أحدهما الميل الأول ويوجد في الثاني الميل الثاني حتى يلزم سكون بينهما بل كما أن الصورة الكائنة تحدث في آن فساد الصورة الفاسدة فكذلك ها هنا.

لكن يبقى إشكال واحد وهو أن الميل الأول لما عدم فما السبب لحدوث الميل الثاني فإن كان هو الميل الأول لزم أن يكون المعدوم علة للموجود وهو بعينه مثل مذهب أصحاب التوليد فعند هذا الإشكال يغلب على الظن أن الأشبه وجود قوة محفوظة الذات في جميع زمان الحركة من غير أن يقع فيها اشتداد وتنقص وتكون الميول متبدلة وتكون القوة في إعطاء الميول القسرية كالطبيعة في إعطاء الميول العرَضية بقي إشكال آخر وهو أن تلك القوة إذا كان لا يضعفها تواتر مصادمات الهواء المخروق ومصاكاته بل هي باقية كما كانت في أول الأمر فما الذي يعدهما فنقول القوة إنما تكون قوة إذا كان من شأنها التأثير فإذا بلغ الهواء عند الاندفاع إلى القدام في التلبد والتصلب إلى حَدٍ لا يقبل تأثير تلك القوة انعدمت القوة. فهذا ما عندي في هذا الباب.

الفصل التاسع والخمسون في الحركة التي بالعرض^(١)

الشيء إذا لم تتبدل أحواله بل تبدلت أحوال ما يقارنه فإذا نسب مقارنة إليه كان ذلك حركة بالعرض فلنتكلم أولاً في الحركة العرضية الأينية والوضعية فنقول المتحرك بالعرض في الأين قد يكون بحال تصح عليه الحركة الأينية وقد لا يصح عليه ذلك. أما الذي يصح عليه ذلك إما في الأين فكالمنقول في الصندوق وهو ساكن أو القاعد في السفينة والسفينة تنقله، وإما في الوضع فكالكرة التي تكون في جوف كرة أخرى وتكون ملتصقة بها بحيث يمتنع تبدل النسبة التي بينهما فإذا تحرك المحيط ولم تبدل نسبة المحاط إلى المحيط لم يتبدل الوضع الذي لها بالقياس إلى المحيط لاستمرار تلك النسب وبقائها ويتبدل الوضع الذي لها بالقياس إلى غير تلك الكرة المحيطة لتبدل المحاذاة التي كانت لها إلى تلك الأشياء وأما المتحرك بالعرض الذي ليس من شأنه أن يتحرك فهو مثل الصُّور والأعراض الحالة في الجسم فإنها تكون مختصة بالأحياز تبعاً لاختصاص الجسم بها وتصح الإشارة إليها تبعاً للإشارة إلى الجسم فإذا تحرك الجسم وتبدلت الجهة المصابة بالإشارة تبدلت الإشارة أيضاً إلى تلك الأعراض فيقال عند ذلك إنها تحركت. وأما الشيء الذي لا يكون جسماً ولا حالاً في الجسم فيستحيل أن يقال إنه متحرك بالعرض.

وإذا عرفت ذلك في الحركات المكانية والوضعية فاعرفه في سائر الحركات فإنه يقال للشيء إنه أسود بالعرض إذا كان الموضوع للسواد ليس هو بل جسم آخر يقارنه وإن كان هو هو بالذات لكن يغيّره بالإعتبار كقولنا البناء أسود فإن السواد ليس موضوعه الجسم مع البنائية بل نفس الجوهر وقد يقال لموضوع الموضوع أيضاً مثل أن الجسم موضوع للسطح والسطح للون فاتصاف الجسم بالسواد يكون بالعرض. وأما الحركة في الكم فلم يعتبروا فيها هذا الاعتبار.

(١) انظر الفصل الثالث عشر من المرجع السابق ص ٣٢٠ - ٣٢٤.

الفصل الستون في الفرق بين الحركة والتحريك والتحرك

ظن بعضهم أن التحريك عبارة عن نسبة الحركة إلى الفاعل والتحرك عبارة عن نسبتها إلى المنفعل وهو باطل لأن نسبتها إلى الشيء وصف لها لا لغيرها والتحريك وصف الفاعل فإذا التحريك نسبة للفاعل إلى الحركة والتحرك نسبة للمنفعل إليها وإن كانت نسبتها إليهما لا تنفك من نسبتها إليهما.

الفصل الحادي والستون في أحوال العلة المحركة^(١)

المحرك كما علمت قد يكون بالطبيعة وقد يكون بالإرادة وقد يكون بالقسر وقد يكون بالعرض، وكل ذلك إما بالذات وإما بالعرض وإما قريباً وإما بعيداً وإما كلياً وإما جزئياً وإما خاصاً وإما عاماً وإما بالقوة وإما بالفعل وإما بسيطاً وإما مركباً. والمحرك بالذات إما أن يكون بواسطة أو لا بواسطة والواسطة لا يخلو إما أن تكون متحركة من تلقاء نفسها أو لا تكون. فإن لم تكن فيما أن تكون متصلة بالمحرك كيد الإنسان وتسمى أداة وإما أن لا تكون متصلة به وتسمى آلة. وربما لم يتميز في الاستعمال بين مفهومي اللفظين وإن كانت الواسطة متحركة من تلقاء نفسها ثم يكون لها محرك فالأولى أن يكون ذلك المحرك غاية لها مثل المحبوب، أو ضد الغاية مثل المخوف والمهروب. وأيضاً فالمحركات إما أن لا تكون متحركة أو تكون فإن كانت متحركة فلا بد من الانتهاء إلى ما لا يكون متحركاً لاستحالة الدور والتسلسل والشيء الذي هو أول المحركات المتحركة يجب أن نتكلم فيه.

فنقول إن كل متحرك فلا بُدَّ فيه من قوة تكون مبدأ قريباً لتلك الحركة فإن سبب تلك الحركة الخاصة ليس هو الجسمية العامة ولا أمراً خارجاً^(٢) لأن ذلك الخارج إن كان جسماً كان لأول المحركات المتحركة جسم آخر يحركه فلا يكون هو الأول بل الذي يحركه وإن كان ذلك المحرك الخارجى مجرداً

(١) انظر الفصل الخامس عشر من المرجع السابق ص ٣٢٩ - ٣٣٣.

(٢) في نسخة: ولا أمر خارج.

لم يتخصص هو بقبول تلك الحركة عن ذلك المجرد إلا إذا تميز عن سائر الأجسام بخصوصية وتكون تلك الخصوصية هي المبدأ القريب لتلك الحركة ويكون المفارق بعيداً وذلك هو الحق. فالحركة من هذا الوجه دلت على وجود المفارق.

الفصل الثاني والستون في المناسبات بين المحركات والمحركات

فلنضع محركاً ومتحركاً ومسافة وزماناً ولنمتحن المحرك على أنه مبدأ لحركة طبيعية وعلى أنه مبدأ جذب وعلى أنه مبدأ دفع وعلى أنه حامل، ولنتأمل ما يلزم من أصناف المناسبات، ولنضع محركاً حرك متحركاً في مسافة زماناً ولننظر هل نصف المحرك يحرك المتحرك بعينه في ذلك الزمان نصف تلك الحركة أو أقل أو أكثر؟.

فنقول من الناس من زعم أن التنصيف يؤدي بالمحرك إلى أن لا يحرك وبالمحرك إلى أن لا يتحرك فيحتمل لا ننظر في هذه المناسبات وقد أبطلنا ذلك فيما مضى ولو كان كذلك صح لنا وجوب النظر في هذه المناسبات أما أولاً فمن المحركات ما إذا نصف لم تبق له قوة مثل الحيوان. وأما ثانياً فلأن ذلك لو كان ممكناً فإنه لا يجب أن لا يكون نصف المحرك قوياً على شيء من التحريك مثل السفينة التي تحركها مائة نفس في يوم واحد فرسخين لا يلزم أن يقدر الخمسون على نقلها شيئاً نعم يجب أن يكون لكل واحد من تلك الأجزاء أثر في الأعداد مثل النقرة الحادثة في الصخرة عن مائة قطرة فإنه لا يجب أن يكون لكل واحد من تلك القطرات تأثير في النقر بل لا بد من تأثير في الأعداد وذلك بأن تصير الصلابة آخذة في الضعف فإذا تكامل الضعف بسبب القطرات فحينئذ تحصل النقرة من القطرة الواحدة التي تكون بعد ذلك فإن فرضنا التنصيف في المتحرك فالمشهور أن المحرك يحرك نصف المتحرك في ذلك الزمان في ضعف المسافة أو يحركه في تلك المسافة في نصف ذلك الزمان وهذا ليس بحق. وأما في المحرك الطبيعي فإنه متى ينتصف المحرك لا بد وأن تنتصف القوة المحركة لأن قوة نصف الجسم نصف

قوة كل الجسم . وأما في الحامل فيجوز أن لا تبقى قوته بأن يقطع نصف تلك المسافة عند كونه فارغاً فضلاً عما إذا كان معه نصف المحمول وأما الدافع الرامي فربما عرض له أن يفعل في الأثقل أشد مما يفعل في الأخف فيفعل في الضعف أشد مما يفعله في النصف فلا تبقى تلك النسبة على أن المرمي لا تتشابه السرعة والبطء في حدوده بل المتأخر منه أبطأ ويقال الوسط منه أقوى فلا تكون هذه النسبة محفوظة وكذلك الجاذب فإن الجاذب إما أن يجذب بأن يجز المجذوب وإما أن يجذب بالقوة التي فيه ولتلك القوة حدٌ إليه ينتهي تأثيرها في المنجذب فما خرج من ذلك لا يلزم أن يؤثر فيه فلا يلزم أن يكون كلما جعلنا المتحرك أصغر أن يكون جذبُه من المكان البعيد أسهل .

وإن فرضنا التنصيف في الزمان فالمشهور أن ذلك المحرك يحرك ذلك المتحرك في نصف ذلك الزمان في نصف تلك المسافة وهو غير واجب فإنه ليس يلزم أن يتساوى المقطوع في نصفي زمني المرمى لا في القسري ولا في الطبيعي لما علمت من اختلاف الحركة في السرعة والبطء .

وأما المحرك في نصف المسافة فالمشهور والحق على قياس ما ذكرنا وأما اعتبار نصف المحرك مع نصف المتحرك فالمشهور حفظ النسبة ولكننا بينا أن المحرك يحتمل أن لا يكون قابلاً للتنصيف وبتقدير احتمال ذلك فيحتمل أن يكون تحريك النصف للنصف أبطأ من تحريك الكل للكل فإن تزيد القوة سبب من أسباب اشتدادها .

وأما نصف المحرك في نصف الزمان فالمشهور حفظ النسبة والحق فيه ما علمت وكذلك القول في نصف المحرك في نصف المسافة وأنت تعلم التضعيفات من التنصيفات وقد يقع اعتبار هذه المناسبات بين المحرك والمتحرك والحركة والمسافة والزمان من حيث هي متناهية وغير متناهية فأى هذه إذا تنهى تنهى الآخر لأن هذه الخمسة متطابقة متقابلة ولو كان واحد منها متناهياً والآخر غير متناه لما بقي التقابل فهذا آخر كلامنا في الحركة فلنتكلم الآن في الزمان وأحكامه .

الفصل الثالث والستون في وجود الزمان^(١)

من الناس من أنكر أن يكون للزمان وجودٌ في الخارج واحتج لذلك

بأمور خمسة:

(١) أنظر: الطبيعة لأرسطو - ترجمة إسحق بن حنين - بتحقيق الدكتور بدوي ٤٠٤/١ - ٤٨٥، النجاة لابن سينا ص ١٥٢ - ١٥٦، الشفاء، أيضاً له - السماع الطبيعي - ص ١٤٨ - ١٧٣، الإشارات والتنبيهات له ٤٩٩/٣ - ٥٠٦ (مع شرح الطوسي)، معيار العلم للغزالي ص ٣٠٣، الحدود والرسوم للكندي ص ١٩٢ الحدود الفلسفية للخوارزمي ص ٢١١، رسالة الحدود لابن سينا ص ٢٥٣، المين للأمدي ص ٣٤٩ (كل هذه الأربعة ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب للدكتور عبد الأمير الأعمش) المطالب العالية من العلم الإلهي للإمام فخر الدين الرازي الجزء الخامس ص ٩ - ١٠٧ والمواقف للإيجي ص ١٠٨ - ١١٢، التعريفات للجرجاني ص ١٥٢، الكليات لأبي البقاء الكفوي ٤٠٥/٣ - ٤٠٦، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا للدكتور محمد عاطف العراقي ص ٢٣٢ - ٢٥٩، أرسطو للدكتور ماجد فخري ص ٤٨ - ٥١، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم للدكتور حاتم الأوسي، المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا ٦٣٦/١ - ٦٣٨ المعجم الفلسفي - لمجمع اللغة العربية ص ٩٥ - الموسوعة الفلسفة العربية (معهد الإنماء العربي) ص ٤٦٧ - ٤٦٨، موسوعة الفلسفة للدكتور عبد الرحمن بدوي ٥٥٥/١ - ٥٥٩ الموسوعة الفلسفية بإشراف روزنتال ويودين ص ٢٣٥ - ٢٣٦، معجم لالاند (الفرنسي) النقدي والتقني للفلسفة ١١١٠ - ١١١٤، مشكلات الزمان والمكان د. ج. ج. سمات (باللغة الإنكليزية)، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية للدكتور محمد صالح الزركان ص ٤٥٠ - ٤٦٢، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٧٩/١ - ٨٦، مقالات الإسلاميين للأشعري - بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ١٣٠/٢ - ١٣١.

وهذه خلاصة الآراء في الزمان عند الأقدمين:

١ - مذهب أفلاطون - وقد عرضه في محاوره طيماوس (لكن اختلفت الآراء في تفسير قوله). فأفلاطون يفرق بين الأزلية بمعنى اللازمان والثبات والحضور الدائم، وبين الزمان الذي وجد مع الكون ولم يسبقه. والزمان هو صورة متحركة للأزل. وقد نسب بناء عليه إلى أفلاطون القول بحدوث العالم، والخلق من عدم وهي مسألة خلافية. (راجع كتاب الدكتور الأوسي ص ٦٧ - ٨٠). كما نسب إلى أفلاطون القول بأن الزمان جوهر لا عرض ولا جسم.

٢ - أرسطو (في المقالة الرابعة من السماع الطبيعي). وجود الزمان عنده بين بذاته بشهادة الحس، وتعريفه أنه «هو عدد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر» وهو عدد الحركة لا بمعنى العدد الذي يُعدّ والمعدود، فالزمان عدد للحركة بمعنى الشيء المعدود منها والذي هو قابل للعد منها ولم يُعدّ بعد. وقيل: هو مقدار حركة الفلك الأعظم. ويفهم أرسطو الزمان على معنيين: الآن الذي هو يفصل المقدار المتصل أي الزمان المتصل، والآن الواصل أو السَّيَال.

٣ - أفلوطين: الأزلية والزمان شيان مستقلان كلياً عن بعضهما، فالأول من نوع الموجودات الدائمة والثاني يوجد في مملكة التغيير، في عالمنا نحن. والزمان هو امتداد الحركة في الزمان. ومن الصحيح أن نعرف الزمان - عند أفلوطين - بأنه «حياة النفس في حركتها من أحد مراحل الفعل إلى آخره». ثم هو ليس مقداراً أو مقياساً للحركة. بل إن الحركة الدورية نفسها تقاس بالزمان والزمان هو شيء أولي.

٤ - ابن سينا: الزمان يضاهي المصنوع، هو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر (رسالة الحدود) أو «هو عدد الحركة إذا انفصلت إلى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل في المسافة وإلا لكان البيان تحديداً بالدور» (الشفاء) أو هو «مقدار هيئة غير قارة وهي الحركة (النجاة والشفاء).

٥ - الرازي كما سترى بين الأخذ بمذهب أرسطو، ونقده والتوقف والأخذ بمذهب أفلاطون.

٦ - الإيجي يذكر حجج المتكلمين في إنكار الزمان والردود عليها ثم حجج الحكماء والردود عليها، ثم يذكر المذاهب في حقيقة الزمان. وفيها أن المتكلمين الأشاعرة كانوا يرون إلى أن الزمان هو متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم إزالة لإبهامه. وقد يتعكس التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك وأخرى ذاك بهذا.

٧ - وكذا عند الجرجاني في «التعريفات» الذي يورد تعريف المتكلمين السابق وتعريف الحكماء (مقدار حركة الفلك الأطلس).

٨ - الغزالي في «المعيار» الزمان هو مقدار الحركة موسوم من جهة التقدم والتأخر.

٩ - أبو البقاء في «الكليات»: الزمان هو عبارة عن امتداد موهوم غير قار الذات متصل الأجزاء يعني أي جزء يفرض في ذلك الامتداد لا يكون نهاية لطرف أو بداية لطرف آخر أو نهاية لهما على اختلاف الاعتبارات كالنقطة المفروضة في الخط المتصل، فيكون كل آن مفروض في الامتداد الزماني نهاية وبداية لكل من الطرفين قائمة بها. . . الخ.

١٠ - أبو البركات البغدادي في «المعتبر»: فيذهب إلى أن الزمان جوهر هو استمرار الموجود نفسه أو هو مدة الوجود نفسه.

١١ - أبو بكر محمد بن زكريا الرازي: الزمان زمانان مطلق هو جوهر لا عرض ولا جسم ونسبي هو زمان تحرك العالم المصنوع ويقاس بحركة الفلك (أفلاطوني النزعة).

١٢ - ابن رشد - الزمان هو ضرورة معدود المتقدم والمتأخر الموجود في الحركة. . . والمذاهب الرئيسية في الزمان تعود إلى أربعة كما قال الدكتور الألوسي:

أ - منكري الزمان وأنه وهمي.

ب - أنه جوهر وله وجود موضوعي مستقل.

ج - كذلك له وجود موضوعي وأنه جوهر ولكنه حياة النفس الكلية.

د - كذلك له وجود موضوعي ولكنه عرض ومقدار للحركة.

يضاف إليها مذاهب متفرقة كمذهب التوحيد وأبي العلاء المعري وابن تيمية. . . (الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم ص ٦٦).

أولها أن الزمان لو كان موجوداً لكان إما أن يكون منقسماً أو غير منقسم ، فإن لم يكن منقسماً لم يكن منقضياً فيلزم أن يكون الحاصل في هذا اليوم حاصلاً في زمان الطوفان بل يكون حاصلاً حين كان معدوماً فيلزم اجتماع النقيضين وارتفاع التقدم والتأخر بين الموجودات وذلك باطل بالبديهة وإن كان منقسماً كان غير حاصل بجميع أجزائه وإلا عاد المحال بل هو مُنْقَضٌ سيال فيكون منه ماضٍ ومنه مستقبل وهما معدومان لا محالة . وأما الحاضر فهو إن كان منقسماً وهو منقضٍ كان بعضه ماضياً وبعضه مستقبلاً فلا يكون الحاضر حاضراً هذا خلف وإن لم يكن منقسماً كان ذلك هو الآن وهو محال لثلاثة أوجه :

أما أولاً فلأن الآن طرف الزمان والشيء إذا لم يكن موجوداً في نفسه امتنع أن يكون له طرف موجود .

وأما ثانياً فلأنه عند مثبتيه مشترك بين الفائت وبين ما سيوجد فيكون الآن سبباً لاتصال المعدوم بالموجود هذا خلف .

وأما ثالثاً فلأن ذلك الآن إما أن يبقى وإما أن لا يبقى ومحال أن يبقى لأنه لو بقي فإن كان سيالاً كان منقسماً فلا يكون الشيء الواحد باقياً وإن لم يكن سيالاً كان الحاصل في آخره والحاصل في أوله حاصلاً دفعة واحدة وهو محال . وأما إن انعدم فإن كان عدمه متدرجاً عاد المحال وإن كان دفعة لم يكن عدمه مقارناً لوجوده بل كان في آن آخر فإن كان بينهما زمان عاد المحال وإن لم يكن بينهما زمان فقد ثبت تتالي الآتات ويلزم من تتالي الآتات وجود الجزء الذي لا يتجزأ كما ثبت .

وثانيها لو كان الزمان موجوداً ثابتاً لكان لأجل أن الحركة من حيث هي حركة محتاجة إلى الزمان والحركة من حيث هي حركة غير محتاجة إلى وجود حركة أخرى وإلا لزم التسلسل وإذا كان كذلك فكل حركة فهي من حيث هي

= راجع أيضاً مقال الدكتور الألوسي في «عالم الفكر» المجلة الكويتية . المجلد الثامن العدد الثاني - سنة ١٩٧٧ .

هي مستتبعة زماناً كما أن كل حركة فهي من حيث هي هي مستتبعة مكاناً. وإذا وجدت الحركات معاً كانت أزمنتها معاً معينة تمنع أن ينقلب^(١) المَع قبلاً أو بعداً. وتلك هي المعية الزمانية فإذا لتلك الأزمنة زمان يحيط بها وذلك المحيط أيضاً يكون مع تلك الأزمنة فيكون هناك زمان آخر محيط بها والكلام فيها كالكلام في الأول فيلزم وجود أزمنة يحيط بعضها ببعض لا إلى نهاية والأزمنة تابعة للحركات فهناك حركات مختلفة محيط بعضها ببعض وهي لا إلى نهاية فيلزم منه وجود أجسام بغير نهاية وذلك محال.

وثالثها لو كان الزمان موجوداً لكان منقسماً سيالاً على ما بيننا فيكون لا محالة بعض أجزائه قبل البعض وتلك القبلية ليست بالذات وبالعلية لوجهين: أما أولاً فلأن العلة واجبة الحصول مع المعلول وها هنا الجزء القبل ممتنع الحصول مع الجزء البعد.

وأما ثانياً فلأن الجزء الذي فُرِضَ عِلَّةٌ إما أن يكون عليته لماهيته أو للوازم ماهيته أو لعوارض ماهيته والأولان يوجبان أن تكون العلة مخالفة للمعلول وإلا لكانت علة لنفسها فإذاً كل جزء يفرض في الزمان فهو مخالف في الماهية للجزء الآخر، لكن الأجزاء التي يمكن فرضها فيه غير متناهية فتلك الأجزاء حاصلة بالفعل لأن امتياز الأمور المتخالفة بالماهية لا يتوقف على الفرض والاعتبار، وذلك محال لأن كل واحد من تلك الأجزاء غير قابل للقسمة وإلا كانت الأجزاء الممكنة فيه متميزة بالفعل فلا يكون واحداً وقد فُرِضَ كذلك وحينئذٍ يلزم تركب الزمان من الأناث المتتالية ويلزم منه تركب الجسم من الأجزاء الغير المتجزئة.

وأما إن كانت عِلَّةُ الجزء المتقدم للجزء المتأخر من جملة العوارض المفارقة فهو محال لوجهين.

أما أولاً فلأن كل ما كان كذلك كان جائزاً لزوال فإذاً يمكن أن يكون

(١) في نسخة: أن يثبت.

الأمس غداً والغد أمس وذلك محال.

وأما ثانياً فلأن الجزء المتقدم إذا كان ممكناً أن يكون هو بعينه متأخراً كان حصول القبلية له بسبب وقوعه في الزمان المتقدم وكذلك القول في الجزء المتأخر فيلزم أن يكون للزمان زمان هذا خلف. فثبت أن تقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض ليس بالذات ولا بالطبع ولا بالشرف بعين ما ذكرناه ولا بالمكان لأن الزمان ليس بمكاني فهو إذاً بالزمان لأن أصناف التقدم ليست إلا هذه باتفاق الفلاسفة فإذاً للزمان زمان والكلام فيه كالكلام في الأول فيكون لكل زمان زمان لا إلى نهاية.

ورابعها هو أن المعقول من الزمان الأمر الذي يكون به تقدّم الأشياء بعضها على البعض وتأخر الأشياء بعضها عن البعض التقدم والتأخر اللذين امتنع أن يوجد المتقدم والمتأخر معاً فهذا المعنى لو ثبت لكان متعلقاً بالحركة بالأدلة التي يذكرها أصحاب أرسطو لكن هذا المعنى قد يوجد في الموضع الذي يستحيل فيه وجود الحركة فإن الباري تعالى لا شك أنه موجود مع كل حادث يحدث ويكون قبلاً لكل حادث من تلك الحوادث قبل حدوثها ومعها وعند حدوثها فإذا قطعنا النظر عن سائر أنواع التقدم أعني التقدم بالعلية وبالشرف وبالطبع وجردنا النظر إلى أنه سبحانه وتعالى كان موجوداً مع عدم هذه الحوادث وهو الآن موجود مع وجودها كانت قبلية لها تارة ومعية لها أخرى من هذا الاعتبار المخصوص كقبليّة سائر الأشياء بعضها على بعض ومعيتها فإذا كانت هذه القبلية والمعية حاصلتين في حقه تعالى مع استحالة حصول الحركة والتغيّر علمنا أن حصول التقدم والتأخر من هذا الوجه لا يتوقّف على وجود الزمان المتعلق بالحركة.

ولا يندفع هذا الكلام بما قاله الشيخ وهو أن معية المتغير مع المتغير تكون بالزمان ومعية الثابت مع المتغير بالدهر فيكون الدهر محيطاً بالزمان ومعية الثابت مع الثابت بالسّرمد فيكون السّرمد مبايناً للزمان. وأما الدهر فهو مُحيطٌ بهما لأن هذه تهويلات خالية عن التحصيل والتحقيق لوجهين.

أما أولاً فلأننا لما رأينا تقدماً وتأخراً ومعية لبعض الحوادث مع بعض ثم

اختلفنا في أن هذه العوارض هل هي لأجل الزمان الذي هو مقدار الحركة أم لا؟ فلما رأيناها ثابتة حيث لا تثبت فيه الحركة أصلاً علمنا أن ثبوت هذه الأمور غير متعلق بالزمان الذي هو مقدار الحركة .

وأما ثانياً فلأن هذا الدهر الذي يثبتونه إما أن يكون أمراً وجودياً في الخارج أو لا يكون فإن لم يكن له ثبوت في الخارج بطل القول بالزمان لأنه لما جاز أن تكون المعية بين الثابت وبين ما ليس بثابت لأجل أمر ليس بموجود في الخارج جاز أن تكون معية المتغير مع المتغير لأجل أمر ليس بموجود في الخارج وإن كان الدهر موجوداً في الخارج فإما أن يكون ثابتاً أو يكون منقضيّاً، فإن كان ثابتاً استحال أن ينطبق على الزمان المنقضي إذ لو جاز أن يتقدر الزمان المنقضي بالدهر الثابت لجاز أن تتقدر الحركة بالدهر وحينئذ لا يحتاج إلى الزمان وإن كان منقضيّاً استحال انطباقه على الثابت إذ لو جاز أن يتقدّر الثابت بالمتغير ويتحدد بالمتغير جاز أن تتحدد الأمور الثابتة وتتقدر بالزمان وحينئذ لا يحتاج إلى الدهر فثبت أن التقدّم والتأخر والمعية على الوجه المخصوص لا حاجة بها إلى وجود مقدار الحركة فبطل القول بالزمان .

وخامسها لو كان الزمان موجوداً لكان مقداراً للحركة بالأدلة التي ذكرها أرسطو ولكنه يستحيل أن يكون مقداراً للحركة لأن الحركة كما بينا لها معنيان :

أحدهما الكون في الوسط وهو حاصل في الآن ولا تعلق له بالزمان لوجهين . أما أولاً فقد صرح الشيخ بذلك في باب الحركة وأما ثانياً فلأن كل أن يفرض فإنه يوجد الجسم فيه عند كونه متحركاً حاصلاً في الوسط .

وثانيهما الحركة بمعنى قطع المسافة فهي مما لا وجود لها في الخارج على ما بينه الشيخ فإذا كان الزمان متعلق الوجود بها وهي لا وجود لها في الخارج كان الزمان متعلق الوجود بما لا وجود له في الخارج فلا يكون للزمان وجود في الخارج. ولما ثبت ذلك ظهر أن الحق أن وجود الزمان كوجود الحركة بمعنى القطع وكما أن الذهن لما ارتسمت فيه صورة المتحرك عند كونه في

المكان الأول ثم قبل زوال تلك الصورة ارتسمت صورته عند كونه في المكان الثاني فحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معاً على أنهما شيء واحد ممتد وإن لم يكن لذلك وجود في الخارج فكذلك الزمان وجوده في الذهن فقط فإن للمتحرك قرباً من بداية المسافة ونهايتها لكن القربين لا يوجدان دفعة في الخارج بل توجد في النفس صورتاهما معاً مع صورة الوساطة فحينئذ يشعر الذهن بجميع تلك الأمور على أنها أمر واحد لكن ليس لذلك وجود في الخارج كما ليس للحركة.

وأما الأمر الوجودي في الخارج فليس الأقرب متجدد متوهم بمتجدد معلوم إزالة للابهام كما يقال آتيك عند طلوع الشمس فإن طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم، فإذا قرب ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الابهام ولو أن الموقت قرنه حادث آخر مثل قدوم زيد لصلح ذلك صلوح طلوع الشمس لكن طلوع الشمس لما كان أعم وأعرف وأشهر كان بهذا التوقيت أولى فهذا ما يمكن أن يقوله نفاة الزمان، وإن كان أكثره غير مذكور في الكتب.

واعلم إنني الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان^(١) فليكن طمعك

(١) هذا هو رأي الرازي في «المباحث المشرقية»، فهو لا يتخذ موقفاً معيناً فيه بعد أن وجد ثغرات في المذهب الأرسطي تجعله غير شاف ولا كاف.

«لكنه عاد في «الملخص في أصول الدين» فقال بعد عرضه لأقوال المختلفين «هذامملخص ما عندي، فيما قيل في الزمان. والأقرب أن يقال: إنه لا معنى للزمان إلا حصول بعض الحوادث مع بعض أو قبله أو بعده» وهذا نفس ما قصد إليه في «التفسير الكبير» حيث أوضح أنه عبارة عن المدة التي يحصل بسببها القبلية والبعديّة» (٢٨١/١).

ثم عدل العدول النهائي عن المذهب الأرسطي وانتصر لمذهب أفلاطون في الكتاب المتأخر جداً أعني «شرح عيون الحكمة» وفي آخر مصنفاته «المطالب العالية» ففي الكتاب الأول يقول: «والأقرب عندي أن الحق في الزمان وفي المدة هو مذهب أفلاطون، وهو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته، فإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ذوات الموجودات الدائمة المبرأة عن التغير سُمي بالسرمد. وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذاك هو الدهر، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى كون المتغيرات متقاربة (هكذا وأراها: مقارنة كما في نص المطالب العالية الآتي) معه فذاك هو المسمى بالزمان. وأما مذهب أرسطو - طالس بأن الزمان مقدار الحركة فقد عرفت بالدلائل القاهرة فساد. وأما مذهب أفلاطون فهو إلى المعالم البرهانية اليقينية أقرب، وعن ظلمات الشبهات أبعد» وفي المطالب العالية يخالف أرسطو. ويقول «قد ذكرنا أن الأقرب عندنا في المدة هو مذهب أفلاطون وهو أنه موجود =

من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كل جانب وأما تكلف الأجابة الضعيفة تعصباً لقوم دون قوم ولمذهب دون مذهب فذلك مما لا أفعله في كثير من المواضع وخصوصاً في هذه المسألة .

وحاصل ما ذكره الشيخ في الجواب عن الشبهة الأولى أن قال: سلمنا أن الزمان ليس موجوداً في الآن ولا في الماضي ولا في المستقبل ولكن لم قلت إنه لو كان موجوداً لكان وجوده إما في الآن وإما في الماضي وإما في المستقبل، لأن الوجود المطلق أعم من الوجود في الآن أو في الماضي أو في المستقبل ولا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم أليس أنه إذا قيل لو كان المكان موجوداً لكان وجوده إما في المكان وإما في طرف منه، كان هذا القول قولاً كاذباً فكذلك إذا قيل لو كان الزمان موجوداً لكان وجوده إما في الماضي وإما في المستقبل وأما في الآن الذي هو طرفه وجب أن يكون قولاً كاذباً بل الزمان موجود مع أنه ليس وجوده في الماضي ولا في المستقبل ولا في الآن لأننا لا نعني بالزمان إلا الإمكان المفترض بين مبدأ المسافة ومنتهاها الذي يمكن أن يقع فيه حركة مخصوصة على قدر مخصوص من السرعة فإن لم يكن الزمان موجوداً لم يكن هذا الإمكان موجوداً ولما عرفنا بالضرورة أن لهذا الإمكان وجوداً علمنا أن الزمان موجود وإن لم يكن وجوده حاصلًا في الماضي أو المستقبل أو الآن .

هذا حاصل ما قاله الشيخ ولكنه مع ذلك مُشكّل فإن إثبات الوجود للشيء مع أنه لا يكون موجوداً في الحال ولا أنه كان موجوداً في الماضي ولا أنه سيصير موجوداً في المستقبل متعذر. أليس أن الشيخ نفسه لما بحث عن مفهوم قولنا: الحركات الماضية غير متناهية فقال إن عني به أن الحركات الماضية أمور موجودة موصوفة بوصف اللانهاية فذلك كاذب لأنها لو كانت موجودة لكان وجودها إما في الماضي أو في المستقبل أو في الحال ولما لم

= قائم بنفسه مستقل بذاته، . . . بل عندي أن هذا القول أقرب الأقوال المذكورة في ماهية الزمان وحقيقته وهو مذهب الإمام أفلاطون، . . . (عن كتاب الرازي للدكتور الزركان ص ٤٥٥ - ٤٥٦). (وانظر المطالب العالية للرازي - طبع دار الكتاب العربي ٥١/٥ . . .).

يكن لذلك المجموع من حيث هو مجموع وجود في أحد هذه الأوقات الثلاثة فهو غير موجود أصلاً؟ فإذا كان الشيخ يستنتج من نفي حصول الشيء في الماضي وفي المستقبل وفي الحال نفي حصوله مطلقاً فكيف زعم ها هنا أن الشيء قد يكون موجوداً وإن لم يكن له وجود في أحد الأوقات الثلاثة؟ .

وبالجمله فكل من رجع إلى نفسه علم أن الشيء الذي لا ثبوت له لا في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل ولا يمكن الإشارة إليه في وقت من الأوقات أنه الآن قد حصل فالحكم بثبوته مع ذلك محال فإنه لا معنى للعدم إلا ذلك. وأما قوله إن الحصول في الماضي أو الحال أو المستقبل كل ذلك أخص من مطلق الحصول ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم فهو ضعيف لأن كل واحد من هذه الأقسام وإن كان أخص من مطلق الحصول إلا أن العقل لما حصر مطلق الحصول في مجموع هذه الأقسام لزم من ارتفاعها بأسرها ارتفاع مطلق الحصول كما أن الواجب والممكن لما كان كل واحد منهما وإن كان أخص من مطلق الوجود إلا أن العقل لما حصر مطلق الوجود فيهما لا جرم لزم من ارتفاعهما بأسرها ارتفاع الوجود فكذلك ها هنا وبالجمله فمتى حصر العقل طبيعة في مواضع مخصوصة فإنه يلزم من ارتفاع تلك المواضع بأسرها ارتفاع تلك الطبيعة .

والذي يمكنني أن أقوله في دفع أصل الشبهة أن أعارضها بالحركة فإن الحس دال على وجودها وشاهد بكونها موجودة في الأعيان مع أن التقسيم الذي ذكره قائم بعينه في الحركة ولكننا قد بينا أن الحركة لفظة تطلق على معنيين: أحدهما الحركة بمعنى القطع وقد بينا أن ذلك لا وجود له في الأعيان فالزمان الذي هو الأمر الممتد الذي يكون مطابقاً للحركة بمعنى القطع يستحيل أن يكون له وجود في الأعيان. وثانيهما الحركة بمعنى الكون في الوسط وهو من جملة الأمور التي يمكن حصولها في الآن وهو أمر واحد ثابت مستمر من أول المسافة إلى آخرها والحركة بمعنى القطع أمر وهمي إنما يحصل بسبب استمرار ذلك المعنى من أول المسافة إلى الآخر. فيجب أن يعتقد في الزمان أيضاً كذلك. وهو أن يقال الأمر الوجودي في الخارج أمر غير

منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط ثم كما أن الحركة بمعنى الكون في الوسط تفعل الحركة بمعنى القطع فكذلك ذلك الأمر الغير المنقسم يفعل بسيلانه الزمان وكما أن الحركة بمعنى القطع لا وجود لها في الأعيان فالزمان الذي هو أمر ممتد منقسم لا وجود له في الأعيان أيضاً. وهذا الذي أثبتنا له وجوداً في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيال. فهذا غاية ما يمكنني أن أقوله في هذه الشبهة.

وأما الشبهة الثانية فالجواب عنها أن الزمان مقدار لكل حركة ولكن وجوده لا يتعلق بكل حركة فإن من الجائز أن يكون المقدار الواحد تتقدر به أمور كثيرة بعضها بواسطة البعض وإذا كان ذلك جائزاً والدليل الذي ذكرتموه يمنع من أن يكون لكل حركة زمان على حدة وجب الجزم باستحالة ذلك القطع بأن وجود الزمان متعلق بالحركة التي هي أقدم الحركات ثم إن سائر الحركات تتقدر به.

فإن قيل إذا قدرنا أن تلك الحركة لا توجد لزم أن يبقى سائر الحركات خالية عن الزمان حتى لا يكون جزء منها متقدماً على الجزء الآخر فحينئذ لا تكون الحركة حركة هذا خلف.

فنقول الحركة الأولى لا تُعدم إلا وقد عدم الجسم الأول الذي هو الفاعل للجهات ومتى عدم ذلك الجسم استحال أن يكون للأجسام المستقيمة الحركة وجوداً وأما ما ذكرتموه فمبني على مقدمات ممتنعة فلا يلتفت إليها إلا أن يعتمد على مجرد التوهم الكاذب ولكن ذلك لا يوجب نتيجة صادقة.

وأما الشبه الثلاث التي نحن تركناها فسيأتي في خلال الكلام ما يمكن أن يقال على كل واحدة منها. فلنبين الآن إبطال قول من جعل الزمان عبارة عن التوقيت.

فنقول حاصل التوقيت راجع إلى معية بين حادثين وتلك المعية ليست هي نفس الزمان لثلاثة أوجه.

أما أولاً فلأن الزمان الواحد توجد فيه معيات كثيرة ولا توجد في الزمان أزمنة كثيرة.

وأما ثانياً فلأن المعية ليست نفس ماهيتي المعين أما أولاً فلأن المعية أمر لا يختلف باختلاف المواضيع وأما الأشياء التي تعرض لها المعية فهي أمور مختلفة .

وأما ثانياً فلأن المعية أمر إضافي لا تستقل بنفسها بل هي عارضة لغيرها ومعروضها لا محالة غيرها ولا يجوز أن تكون المعية لازمة للأمر الذي عرضت له المعية لأن الشيء الذي عرضت له المعية يمكن أن تعرض له البعدية والقبلية^(١) لأن الشيء الذي عرضت له المعية لا يبقى مع البعدية. فإذا تلك المعية غير لازمة لماهيتي المعين فهي إذاً من العوارض وذلك لأجل حصول الشئيين في زمان واحد فإذا كانت تلك المعية معلولة للزمان امتنع أن تكون هي نفس الزمان .

وأما ثالثاً فلأنه لو كان زمان حصول الشيء الحادث الذي يحدث معه عبارة عن الوقت الذي يوقت فليكن الغد عبارة عن شيء معين يحدث معه حادث آخر فلو فرض حصول ذلك الشيء في اليوم لكان الغد حاصلًا في اليوم فبطل قول من جعل التوقيت نفس الزمان .

الفصل الرابع والستون في اختلاف مبتي الزمان في حقيقته^(٢)

المبشون للزمان منهم من جعله جَوْهراً ومنهم من جعله عرضاً . أما

(١) في نسخة: والمعية لا تبقى . . .

(٢) يذكر ابن سينا في الشفاء المذاهب في وجود الزمان وماهيته :

١ - فمن الناس من نفى أن يكون للزمان وجود البتة .

٢ - ومنهم من جعل له وجوداً لا على أنه في الأعيان الخارجة البتة بوجه من الوجوه، بل على أنه أمر متوهم .

٣ - ومنهم من جعل له وجوداً لا على أنه أمر واحد في نفسه، بل على أنه نسبة ما على جهة ما لأمر أيها كانت إلى أمور أيها كانت فقال: إن الزمان هو مجموع أوقات والوقت عرض حادث يعرض وجود عرض آخر مع وجوده بحضور، فهو وقت للآخر أي عرض حادث كان .

٤ - ومنهم من جعل للزمان وجوداً وحقيقة قائمة: فمنهم من جعله جَوْهراً قائماً بذاته . =

الجاعلون له جوهرًا فمنهم من جعله جوهرًا مجرداً ومنهم من جعله جسماً وأما الذين يجعلونه عرضاً فقد اتفقوا على أنه عرض غير قارِبِل عرض سيال وذلك إما الحركة وإما عرض آخر غير الحركة. فهذا هو تفصيل المذاهب فلنذكر الآن حُجَّة كل فريق .

أما الذين يجعلونه جوهرًا مجرداً فمنهم مَنْ زَعَم أنه واجب الوجود لذاته لأن الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته لا لغيره محال. وكل ما كان كذلك فهو واجب الوجود. بيان الصغرى أنا لو فرضنا عدم الزمان كان عدمه لا محالة بعد وجوده وتلك البعدية بعدية زمانية فهو موجود عندما فرض معدوماً فإذا فرض عدمه يوجب لذاته وجوده وذلك محال فقد لزم من فرض عدمه لذاته لا لغيره محال فهو واجب الوجود لذاته .

بل نقول الموجود الذي يجب وجوده سوى الزمان إذا حاولنا بيان امتناع عدمه احتجنا فيه إلى برهان منفصل فأما إذا حاولنا بيان امتناع العدم على الزمان كفانا في بيان امتناع ذلك مجرد تصور حقيقة الزمان وحقيقة العدم لأن الزمان لا يعقل عدمه إلا إذا عقل حصول عدمه بعد وجوده وتلك البعدية لا تتقرر إلا بالزمان. فإذا عَدَم الزمان لذاته يوجب وجود الزمان لتتحقق بسببه بعدية العدم فثبت أن تجويز العدم على الزمان متناقض في نفسه. وأما تجويز العدم على سائر الأمور التي تفرض واجبة فإنه وإن كان محالاً إلا أنه غير متناقض

٥ - منهم من جعله جوهرًا جسمانيًا هو نفس الفلك الأقصى .

٦ - ومنهم من عدّه عرضاً فجعله نفس الحركة .

٧ - ومنهم من جعل حركة الفلك زماناً دون سائر الحركات .

٨ - ومنهم من جعل عودة الفلك زماناً أي دورة واحدة .

(الشفاء ١٤٨ - ١٥٢)

٩ - وأما مذهب أبي البركات البغدادي في «المعتبر» فهو أن الأزمان مقدار الوجود .

١٠ - مذهب التوقف عند الرازي في بعض كتبه .

١١ - مذهب أرسطو نفسه الزمان مقدار الحركة .

وهذه الثلاثة الأخيرة ذكرها الشيرازي في «الأسفار الأربعة ١٤١/٣ - ١٤٤» (أنظر الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم للدكتور الألوسي ص ٥٥ - ٥٦). وقد فصل أيضاً هذه المذاهب الرازي في المطالب العالية ٥١/٥ - ٥٢.

فإذا كان الشيء الذي يلزم من فرض عدمه محال واجباً وإن لم يلزم التناقض من فرض عدمه فالزمان الذي يلزم المحال من فرض عدمه ويلزم منه التناقض هو أولى بالوجوب وإذا ثبت أن الزمان واجب الوجود لذاته ثبت أنه جوهر قائم بنفسه غني عن الموضوع. ثم الحركة إن حصلت فيه ووجدت لأجزائها إليه نسبة يسمى زماناً وإن لم توجد الحركة فيه فهو الدُّهر.

والجواب أن الزمان مُنقَضٌ وإلا لكان الشيء الذي حدث الآن فهو قد حدث في زمان الطوفان وحينئذ لا يكون شيء من الأشياء قبل شيء وكل ذلك يدفعه الحس وإذا كان منقضياً استحال أن يكون واجب الوجود لذاته لأن واجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم فضلاً عن أن يكون تقضيه وسيلانه واجباً.

وأما الذين يجعلون الزمان جسماً فهم الذين زعموا أن الزمان هو الفلك لأن كل شيء في الزمان وكل شيء في الفلك وهذا لا يقتضي أن يكون الزمان فلكاً بل يقتضي أن يكون بعض ما في الزمان موجوداً في الفلك على أن الكبرى كاذبة فإن الفلك شيء وليس في الفلك.

وأما الذين يجعلون الزمان نفس الحركة فقد احتجوا بأمرين: أحدهما أن الزمان مشتمل على الماضي والمستقبل والحركة أيضاً كذلك. وجوابه أن الموجبتين في الشكل الثاني لا تتجان لصحة اشتراك المختلفات في بعض الأمور^(١).

وثانيهما أن من لا يحس بالحركة لا يحس بالزمان كما في حق أصحاب الكهف^(٢) وكذلك المتمددي في النظر يستقصر الزمان لا محالة لانمحاء

(١) لأن من شروطه أن تكون إحدى المقدمتين سالبة حتى يصح استغراق الحد الأوسط.
(٢) أصحاب الكهف. المذكورون في القرآن الكريم - سورة الكهف قال تعالى: ﴿أَمْ حَبِيتَ أَنْ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا...﴾ إلى قوله سبحانه: ﴿وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقَرَّبُ إِلَيْهِمْ ذَاتَ الشَّمَالِ، وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ...﴾ ثم قوله عز وجل: ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِئَةِ سِنِينَ وَأَزْدَادُوا تِسْعًا قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا...﴾.

الحركة عن ذهنه وبالعكس المغتم يستطيل الزمان لبقاء أثر الحركة في ذهنه .
واعلم أنه لا يلزم من ملازمة الزمان والحركة في بعض المواضع
اتحادهما بل يمكننا أن نفرق بينهما من وجوه أربعة .

الأول أنه قد تكون حركة أسرع من حركة وأبطأ منها ولا يكون زمان
أسرع من زمان ولا أبطأ بل أطول وأقصر .
الثاني أنه قد تكون حركتان معاً ولا يكون زمانان معاً .

الثالث أن الحركتين المختلفتين قد تتحدان في الزمان وما به
الاختلاف غير ما به الاتحاد .

الرابع أن الزمان يَصْلُحُ أن يوجد فيه جزء من أجزاء الحركة السريعة
والحركة لا تصلح لذلك فإنه يقال السريع هو الذي يقطع المسافة في زمان
أقصر ولا يصح أن يقال في حركة أقصر وحكم الحركة الفلكية هذه بعينها. وإذا
قد أشرنا إلى المذاهب الفاسدة في الزمان فلنشتغل بتحقيق المذهب الحق
فيه .

الفصل الخامس والستون في إثبات الزمان

وفيه حجَّتَان: الأولى كل حركة تفرض في مسافة على مقدار من
السرعة وأخرى معها على مقدارها من السرعة وابتدأتا معاً فإنهما تقطعان
المسافة معاً وإن ابتدأت إحداهما ولم تبتدئ الأخرى ولكن تركتا معاً فإن
إحداهما تقطع دون ما تقطع الأولى وإن ابتدأ معها بطيئاً واتفقا في الأخذ
والترك وجد البطيء قد قطع أقل والسريع قد قطع أكثر. وإذا كان كذلك كان
بين أخذ السريع الأول وتركه إمكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وأقل منها
بطيء معين وبين أخذ السريع الثاني وتركه إمكان أقل من ذلك بتلك السرعة
المعينة بحيث يكون هذا الإمكان جزءاً من الإمكان الأول. فإذا كان هذا
الإمكان قابلاً للزيادة والنقصان وفيه شكوك ثلاثة:

الأول أنكم بنيتم إثبات الزمان على صحة إمكان وجود حركتين تبتدئان
معاً وتنتهيان معاً وهذه المعية لا يمكن تفسيرها إلا بالمعية في الزمان فإذا لا

يمكنكم إثبات الزمان إلا بهذه المعية ولا يمكنكم إثبات هذه المعية إلا بعد إثبات الزمان فيلزم الدور.

الثاني أنكم بنيتم صحة دليلكم على صحة وجود حركتين إحداهما أسرع والأخرى أبطأ والسرعة والبطء لا يمكن إثباتهما ولا تعقلهما إلا بعد إثبات الزمان وتعقله فيلزم الدور أيضاً.

والثالث أنكم لما حاولتم الجواب عن قول من يقول الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان له بداية فللزمان الماضي بداية فقلتم في الجواب عنه إن الزمان الماضي غير موجود بمجموعه في وقت من الأوقات وما لا يكون موجوداً لا يصح عليه الحكم بالزيادة والنقصان فإذا كنتم تمنعون من صحة الحكم بالزيادة والنقصان على هذا الإمكان عند محاولة الخصوم بيان تهايه فكيف تحكمون عليه الآن بقبول الزيادة والنقصان عند محاولة إثباته وهل هذا ألا تناقض؟.

والجواب عن الأول والثاني لا يتم إلا بأن نقول إن العلم بأصل وجود الزمان علم أولي بديهي والمطلوب بالبرهان ليس كونه موجوداً بل المطلوب منه حقيقته المخصوصة وهي كونه مقداراً للحركة ولذلك قال الشيخ في «النجاة»^(١) إذا كان يوجد في هذا الإمكان زيادة ونقصان فوجب أن يكون هذا الإمكان ذا مقدار يطابق الحركة. فالشيخ ما أنتج من قبول هذا الإمكان للزيادة والنقصان كونه أمراً وجودياً بل أنتج منه كونه مقداراً مطابقاً للحركة فظهر أنه ليس الغرض من هذا البرهان إثبات أصل وجوده بل تحقيق ماهيته.

وإذا عرفت ذلك فنقول العلم بابتداء الحركة وانتهائها وكونها سريعة وكونها بطيئة يكفي فيه العلم بوجود الزمان والعلم بوجود الزمان أولي بديهي والذي يبتني بحقيقته على هذه الأمور هو تحقيق ماهية الزمان لا تحقيق وجوده.

وأما الشك الثالث فنقول إنه لا يلزم من أن يكون لمجموع أجزائه

(١) النجاة ص ١٥٣.

وجود أن لا يكون قابلاً للزيادة والنقصان فإننا نعلم أن الحركة من أول المسافة إلى آخرها أكثر منها إلى نصف المسافة مع أنه لا وجود لمجموع أجزاء الحركة فكذا ها هنا، ولكن يبقى على هذا أن يقال إذا كان الأمر كذلك فليحكم بأن صحة الحكم على الشيء بالزيادة والنقصان لا تتوقف على كونه موجوداً وذلك مما يقدر في الأصول الكثيرة فليتكفر فيه .

ولنرجع إلى حيث ما فارقناه فنقول: هذا الإمكان منقسم وكل منقسم مقدار أو ذو مقدار فهذا الإمكان لا يعرى عن مقدار وليس هذا المقدار نفس السرعة والبطء لأن الحركة من أول المسافة إلى آخرها مساوية لنصف تلك الحركة في السرعة والبطء ومخالفة لها في المقدار فإذاً مقدار هذه الحركة زائد على سرعتها وبطئها فنقول هذا المقدار ليس هو مقدار المسافة لأن المتحركات قد تتحد في مقدار المسافة وتختلف في مقدار هذا الإمكان. فإن الذي يقطعه السريع مثلاً في نصف ساعة يقطعه البطيء في ساعة وقد تتحد المتحركات في هذا الإمكان وتختلف في مقدار المسافة، مثل أن الساعة الواحدة إذا قطع السريع فيها فرسخاً قطع البطيء فيها رمية. وليس هو أيضاً مقدار المتحرك. قال الشيخ في «النجاة»^(١): هذا المقدار لو كان مقدراً للمادة لكانت زيادته زيادة المادة ولو كان كذلك لكان كل ما هو أسرع كان أكبر وأعظم هكذا قاله وفيه نظر. لأن هذا المقدار في الأسرع ليس أعظم مما في الأبطأ حتى يلزم أن يكون الأسرع أعظم بل هو في الأسرع أقل مما في الأبطأ لأن الأسرع هو الذي يقطع المسافة في زمان أقل. فإذاً الصحيح أن يقال لو كان هذا المقدار للمادة لوجب أن تزداد المادة بزيادته فيلزم أن يكون الأبطأ أعظم لأن هذا المقدار في الأبطأ أكثر فثبت أن هذا المقدار مغاير لمقدار المسافة ولمقدار المتحرك وهذا المقدار ليس أمراً قائماً بنفسه لأنه مُنْقَضٌ وكل مُنْقَضٌ فهو في موضوع كما ثبت. فإذاً هذا المقدار في الموضوع. فلا يخلو إما أن يكون مقدراً لنفس الموضوع أو لهيئة فيه والأول باطل وإلا لازداد الموضوع بزيادته وانتقص بانتقاصه. فهو إذاً مقدار لهيئة فيه

(١) النجاة ص ١٥٣ .

فلا يخلو إما أن يكون مقداراً لهيئة قارة أو لهيئة غير قارة. والأول باطل فإن مقدار الهيئة القارة لا بد وأن يكون قاراً فهو إذاً مقدار عرض غير قار وهو الحركة وذلك هو المطلوب .

الحجة الثانية أن الشيء إذا كان له وجود مع عدم شيء آخر ثم صار ذلك المعدوم موجوداً فإذا اعتبر الشيء الأول من حيث أنه كان مقارناً لعدمه فهو بهذا الاعتبار يكون متقدماً عليه وإذا اعتبره من حيث أن وجوده مقارن لوجوده فهو بهذا الاعتبار معه .

فنقول نحن نعقل بالضرورة أن الأب متقدم على الابن بهذا المعنى فتقدمه عليه إما أن يكون هو نفس ذاته وإما أن لا يكون والأول باطل لوجهين: أما أولاً فلأن تقدم الأب على الابن أمر إضافي وأما ذات الأب وجوهره فليس أمراً إضافياً .

وأما ثانياً فلأن جوهر الأب قد وجد مقارناً لجوهر الابن فيكون بهذا الاعتبار مع الابن لا قبله فإذاً جوهر الأب قد يوجد مع معية الابن وأما قبلته على الابن فلا توجد مع معية له فإذاً قبلية الأب زائدة على ذاته فنقول هذه القبليّة ليست من الأوصاف اللازمة لذاته لأننا قد بينا أن ذاته قد توجد عند زوال هذه القبليّة عنه وذلك عند كونه مقارناً لوجود الابن فإذاً كون قبليّة الأب وصفاً زائداً على ذات الأب غير لازم له فنقول هذا الوصف ليس هو عبارة عن مجرد اعتبار وجود الأب وعدم الابن لأننا إذا أخذنا وجود الأب مع العدم الذي حصل للابن بعد وجوده فهانئنا قد اعتبرنا وجود الأب وعدم الابن، وليس الأب بهذا الاعتبار متقدماً على الابن بل هو متأخر عنه. وبالجملة فاعتبار الوجود والعدم قد يكون موجباً للتقدم تارة وللتأخر أخرى فعلمنا بهذا أن اعتبار كون الأب متقدماً على الابن ليس هو اعتبار وجود الأب وعدم الابن كيف كان، فإذاً هذه القبليّة وصفٌ زائد على وجود الأب وعدم الابن وهو وصف إضافي يستدعي محلاً، وقد بينا أن عروض القبليّة والبعديّة للأب والابن ليس لذاتيهما فإذاً ذلك لغيرهما فإن كان عروض القبليّة والبعديّة للغير فذلك الغير ليس لذاته بل بسبب غيره فعلى كل حال لا بد وأن ينتهي إلى ما يكون عروض القبليّة والبعديّة له لذاته لاستحالة التسلسل ولا نعني بالزمان إلا الذي يكون

جُزءٌ منه لذاته قبل جزء منه وجزء منه لذاته بعد جزء منه على معنى أن الشيء الذي يكون موصوفاً بالقبلية يستحيل لما هو هو أن يصير بعد، والشيء الذي يكون موصوفاً بالبعدية يستحيل أن يكون قبل. وأما سائر الأشياء فكل ما كان منها مطابقاً للجزء القَبْل من الزمان كان «قَبْل» وما كان منها مطابقاً للجزء البَعْد من الزمان كان «بَعْد» فالأب لما طابق وجوده وُجود الجزء المتقدم من الزمان كان متقدماً والابن لما طابق وجوده وجود الجزء المتأخر من الزمان كان متأخراً حتى لو كان الحاصل في الجزء المتأخر من الزمان حاصلًا في الجزء المتقدم منه مثلاً الإنسان الذي وجد في الزمان المتأخر كان وجد في الزمان المتقدم والإنسان الذي وجد في الزمان المتقدم كان وجد في الزمان المتأخر كان الإنسان المتقدم متأخراً وكان الإنسان المتأخر متقدماً. وأما الزمان فإنه يستحيل أن ينقلب الجزء المتقدم منه متأخراً والجزء المتأخر منه متقدماً. وإذ قد فرغنا من إثبات الزمان فلنتكلم في أحكامه.

الفصل السادس والستون في أن الزمان يستحيل أن يكون له طرف بالفعل

زعموا أن الزمان لا يمكن أن يكون له بداية ونهاية لوجوه خمسة :
الأول أن كل ما كان محدثاً حدثاً زمانياً فإن وجوده بعد عدمه وعدمه قبل وجوده وهذه القبلية ليست هي نفس العدم الذي حكم عليه بالقبلية فقط لأن العدم قبل كالعدم بعد وليس القبل بعد وليست هي أيضاً نفس الوجود والعدم من غير اعتبار شيء آخر لأن العدم قد يحصل للشيء بعد وجوده وليس ذلك العدم قبل. فإذاً كون العدم قَبْل هو أن عدم الشيء مقترن بزمان ووقت ثم وجد ذلك الشيء عقيب تقضي ذلك الوقت، فإذاً قبل الزمان زمان باعتبارها يكون العدم الذي فيه قبلاً للزمان فإذاً الزمان ليست لكليته بداية وكذلك أيضاً ليست لكليته نهاية وإلا لكان عدمه بعد وجوده وتلك البعدية عبارة عن حصول عدمه في زمان متأخر عن زمان وجوده فبعد الزمان زماناً فإذاً ليست لمطلق الزمان نهاية ولما ثبت أن الزمان من عوارض الحركة والحركة من عوارض الجسم فالقول في الجسم والحركة يجب أن يكون كالقول في الزمان ..

وعند هذا قال المعلم الأول: من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدّمه من حيث لا يشعر به .

فإن قيل هذا تمسك بالألفاظ والاصطلاحات ونحن بالحقيقة لا نسمي العدم السابق قبل بل القبلية هناك مقدرة كما أنا نتوهم أن خازج العالم حين وحيز وإن كان ذلك بالحقيقة وهماً كاذباً .

فنقول إن هذا تعليل للنفس بالأماني فإن العقل يدرك ببداهته ترتباً بين العدم والوجود وليس ذلك الترتب بالعلية لأن العدم لا يكون علة للوجود ولأن العلة والمعلول لا يستحيل تقارنهما دفعة والعدم والوجود يستحيل تقارنهما دفعة ولا بالطبع أيضاً لهذا الكلام وظاهر أنه ليس بالشرف والمكان فتعين أن يكون بالزّمان .

وبالجملة فنحن لا نعني بالزمان إلا هذا النوع من الترتب فإن لم يحصل هذا الترتب فقد سلّمتم أنه ليس وجود الزمان بعد عدمه وهو المطلوب وإن حصل كان الترتب الزماني حاصلًا وأما الفرق بين ذلك وبين الأحياز المتوهمة خارج العالم فظاهر لأن الحين^(١) في كونه متناهيًا لا يتوقف على حصول حيز خارج عنه وأما في كونه محدثًا فيتوقف على مسبوقيه بالعدم .

فإن قيل تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض ليس بالعلية ولا بالطبع وإلا لزم أن يكون الجزء المتقدم مخالفًا للجزء المتأخر ويلزم منه المحالات المذكورة في الفصول السابقة . ولا أيضاً بالشرف والمكان ولا أيضاً بالزمان وإلا لزم التسلسل فهو إذاً نوع آخر لا يقتضي الزمان فإذا عقل هذا النوع من التقدم في الزمان بحيث لا يستدعي زماناً آخر فليعقل ذلك أيضاً في تقدم عدم الزمان على وجوده حتى لا يلزم أن يكون ذلك التقدم زمانياً وسيأتي حله في الوجه الثاني .

الثاني قالوا: كل محدث فإن وجوده^(٢) سابق على عدمه فيما أن يكون

(١) في نسخة: الجسم .

(٢) في نسخة: فإن فاعل وجوده .

معنى هذا السُّبْق هو وجوده فقط فذلك باطل لأنه موجود مع الخلق وكونه متقدماً على الخلق لا يبقى عند كونه مع الخلق، وإما أن يكون معناه وجوده وعدم الحوادث فقط فذلك أيضاً باطل لأن الحوادث قد تكون معدومة بَعْد ولم يصح أن يقال بحسب هذا الاعتبار أن الخالق قَبْل الخلق. فإذا المفهوم من هذا السُّبْق شيء ثالث وهو أنه كان موجوداً مع زمان لَمْ توجد فيه هذه الحوادث ثم وُجِدَت هذه الحوادث بعد تقضي ذلك الزمان وهذا التقدُّم ثابت لله تعالى من الأزل إلى الأبد. فهذا الزمان موجود من الأزل إلى الأبد.

فإن قيل هذا يوجب أن يكون الزمان زمانياً وأن يكون الله تعالى زمانياً وكلاهما ممتنع. بيانه أن الله تعالى كان من غير هذا اليوم ثم كان مع هذا اليوم وكل ذلك يوجب أن يكون كونه مع اليوم بسبب زمان فيكون للزمان زمان وللباري تعالى زمان وهو مُحال.

وجوابه أن تقدُّم الباري تعالى على الزمان المعين ذلك أيضاً بسبب الزمان لأن الزمان المعين لما لم يكن موجوداً في الأزمنة المنقضية مع الباري لا جرم أنه كان الباري متقدماً عليه. وأما التسلسل الباطل فغير لازم لأن كل زمان متأخر فهو إنما كان متأخراً لأنه لم يوجد مع الباري في الزمان المتقدم وذلك يوجب أن يكون الحكم على كل زمان متأخر بكونه متأخراً موقوفاً على وجود زمان آخر قبله والتسلسل على هذا الوجه غير باطل بل هو نفس المذهب.

فإن قيل التسلسل لازم من وجه آخر وهو أنه إذا كان تقدم الباري على الزمان المعين لأجل الزمان لزم أن يكون معيَّته مع الزمان لأجل زمان آخر فيلزم منه أزمنة غير متناهية يحيط بعضها ببعض دفعة وهو محال.

فنقول كون الزمان مع الباري لو ثبت ثبت له لنفسه لا لأمر منفصل ولهذا المعنى لا يُعقل الوقت المعين واقعاً إلا على ذلك الوجه فإن الساعة لا تتصور إلا الساعة ويستحيل وقوعها قبل هذه الساعة أو بعدها فإنها لو حدثت لا حين ما حدثت لم تكن هذه الساعة هذه الساعة بل غيرها. فظهر أن وقوعها كما وقعت من الواجبات ووقوعها يقتضي المعية مع الباري. فإذا الوقت المعين

المقارن لوجود الباري مقارن له لذاته لا لأمر مُنفصل فإذا لا يلزم التسلسل في الأزمنة. وأما سائر الحوادث التي يحكم عليها بالمعية والتقدم والتأخر فليست معيتها لذاتها وعينها فإن كل شيء سوى الزمان يفرض وقوعه مع الباري أمكن أن يتصور ذلك الشيء بعينه قبله أو بعده فظهر أن كون الزمان مع الباري لا يقتضي زماناً آخر وأن كون سائر الحوادث مع الباري يقتضي زماناً مُحيطاً. وهذا هو الجواب عن الإشكال على الوجه الأول وذلك لأن كل جزء من الزمان يقال له إنه متأخر عن جزء آخر فإنما يقال له إنه متأخر لأنه لم يوجد مع الجزء السابق من الزمان فيها هنا أيضاً لم يظهر معنى التقدم والتأخر إلا عند وجود الزمان.

فإن قيل لزم أن يكون ذلك التقدم بسبب زمانٍ آخر فجوابه ما ذكرنا من أنه متى كان التقدم والتأخر في الزمان من لوازم ماهيته لم يحتج إلى زمان آخر وأما سائر الحوادث فلما لم تكن مَعِيَّتْهَا وتَقَدُّمُهَا وتأخرها لماهياتها لزم أن يكون بسببٍ آخر مغاير لها.

فإن قيل فالزَّمان إذا كان لذاته متقدماً ومتأخراً وكل ما كان كذلك فهو من مقولة المضاف فالزَّمان مجرد إضافة فنقول ليس مفهوم الزمان مجرد التقدم والتأخر بل هو مقدار قابل للزيادة والنقصان يقتضي التقدم والتأخر لذاته فهو لذاته من مقولة الكم وهو مقدار متصل ولكنه لذاته يقتضي أن يكون معروضاً للتقدم والتأخر. وفرق بين ما لا وجود له إلا مجرد كونه متقدماً ومتأخراً وبين ما له وجود آخر مغاير لذلك إلا أن ذلك الوجود لما هو هو يقتضي هذين الوصفين.

وقوله يلزم أن يكون الباري زمانياً فنقول لما بيننا أن الزمان لذاته لا لغيره مع الباري لم تكن معية الباري مع الزمان محتاجة إلى زمان آخر لأن المعية إنما تثبت من الجانبين فإذا استغنى أحد الجانبين عن زمان آخر محيط به فكذلك الجانب الآخر يكون مستغنياً عنه. فهذا يمكن أن يقال في هذه الشكوك وحاصله أن الزمان لذاته متقدّم بعضه على البعض فحينئذ يعود ذلك الشك وهو أن أجزاءه لا بد وأن تكون متخالفة بالماهية وتعود المحالات التي ذكرناها

قبل ذلك فليُتفكَّر فيه .

الثالث أن المحدث هو الذي لم يكن ثم كان فقولنا لم يكن إما أن يكون إشارة إلى عدمه بالقياس إلى مدة منقضية وإما أن يكون بالقياس إلى مجرد عدم الصرف وهذا الثاني محال لأنه لو كان العدم بالقياس إلى العدم الصَّرف حدوثاً لكان الباري تعالى حادثاً لأنه معدوم في المعدوم فعلمنا أن قولنا لم يكن إشارة إلى عدمه بالقياس إلى مدة مُنقضية والممكنية ثابتة للمحدث من الأزل فالمدة ثابتة من الأزل .

الرابع لو كان الزَّمان محدثاً لكان إما أن يتميز حين حدوثه عما ليس هو حين حدوثه وإما أن لا يتميز. ومحال أن لا يتميز لأنه يلزم أن يكون حدوثه مقارناً للأحدوثة وهو مُحال وإن كان متميِّزاً فلا يخلو ذلك التميز إما أن يكون مترتباً على الحدوث وهو محال لأن صحة حدوثه مترتبة على امتياز حين حدوثه عن حين لا حدوثه فلا يجوز أن يكون امتياز أحد الحينين عن الحين الآخر موقوفاً على الحدوث وإلا لزم الدَّور فإذا الجينان متميزان بأنفسهما وما كان كذلك فهو أمر مَوْجود ولأنه قابل للأقل والأكثر والأنقص والأزيد فهو كم متصل غير قارِّ الذات فإذا الزمان غير محدث حدوثاً زمانياً .

فإن قيل العالم إذا كان متناهيًا كان له حيزٌ معين وليس تعين ذلك الحيز بسبب وجود العالم لأن وجود العالم موقوفٌ على تعين ذلك الحيز فإذا ذلك الحيز ممتاز في نفسه عن سائر الأحياز فإذا الأحياز الفارغة أمور وجودية متقدرة مُتَكَمِّمة فتكون جسماً أو جسمانياً فتكون الأجسام غير متناهية وحله في البرهان الخامس .

الخامس لو كان الزمان حادثاً لكان فرض حركتين مُتَفَاوَتَتَيْنِ تنتهي إحداهما إلى ابتداء العالم بعشر دَوَّرات والأخرى تنتهي بعشرين دورة أما أن يكون ممكناً أو ممتنعاً فإن امتنع فذلك الامتناع إن كان عائداً إلى المقدور لزم انتقال الشيء من الامتناع إلى الإمكان، وإن كان عائداً إلى القادر لزم انتقاله من العجز إلى القدرة، وكلاهما ممتنع فإذا هذا الفرض ممكن فلا يخلو إما أن يمكن أن تبدىء الحركتان العظمى والصغرى وتنتهيا معاً أو لا يمكن. وظاهر أن

ذلك غير ممكن وإلا لما كانت إحداهما أعظم من الأخرى وقد فرض كذلك
فإذاً قبل حدوث العالم امتداد لا يمكن أن يحصل فيه إلا عشر دَوْرَات وامتداد
آخر أزيد من الأول بحيث يمكن أن يحصل فيه عَشْرُونَ دَوْرَةً وذلك الإمتداد
لا محالة يكون أمراً وجودياً قابلاً للزيادة والنقصان فيكون كماً وقد دللنا على
أن مثل هذا الأمر يجب أن يكون مقداراً للحركة والحركة من عوارض الجسم
فيلزم من قَدَم هذه الهيئة قَدَم الحركة والجسم .

فإن قيل: إن تقدير حركتين وإمكان وجودهما لا يقتضيان إلا إمكان وجود
الزمان فكيف حَكَمْتُم بأنه لا بد وأن يكون الزمان موجوداً؟ فنقول: الحركة وإن
كانت غير موجودة إلا أن إمكانها محقق وإن إمكانها على الوجه المفروض
إمكان قابل للتقدير فإن الحركة العظيمة المفروضة يمتنع وقوعها في المدة
التي تقع فيها الحركة الصغيرة والتفاوت بين المُدَّتَيْن حاصل سواء وجدت
الحركتان أو لم توجد أفنحن نستدل بإمكان وجود الحركتين على وجود المديتين
ثم بعد ذلك نستدل بوجود المدة على وجود الحركة؟ .

فإن قيل يمكننا أن نتصوّر كُرَّةً محيطَةً بالعالم بحيث يكون بين سطحها
الظاهر وسَطْحِهَا الباطن المماس للسطح الذي هُوَ الآن السطح الأعلى من
العالم ذراعاً ويمكننا أن نتصوّر بحيث يكون بين سطحها ذراعان وهذا
المفروض إن كان ممتنعاً لزم انتقال الشيء من الامتناع إلى الإمكان وانتقال
الخالق من العجز إلى القدرة وإذا كان ممكناً فلا يخلو إما أن يوجد الجسم
العظيم في حيز الجسم الصغير وهو محال لأنه حيثئذ لا يبقى التفاوت في
المقدار وقد فرض كذلك أو لا يمكن فحيثئذ تتحقق خارج العالم امتدادات
قابلة للتقدير فيكون كماً أو ذا كم فيكون خارج العالم جسم فالأجسام غير
متناهية وكل ما ذكرتموه في دفع هذا الكلام فنحن نذكره في دفع حججكم .

فنقول إن الكُرَّتَيْن المحيطَتَيْن بالعالم على الوجه المفروض مُحَال فلا
جرم أنه أدى إلى المحال وقولكم يلزم منه انتقال الشيء من الامتناع إلى
الإمكان فهو مغالطة لأن جسماً آخر أعظم من العالم لما كان ممكناً فهو ممتنع
أبداً. فإن قيل تقدير وجود الحوادث قبل أن تحدث لو لم يكن ممكناً وكان

ممتنعاً للزم دوام امتناعها وإلا فقد انقلب الشيء الذي كان ممتنعاً إلى الإمكان وهو مُحال، فهو بعينه جواب عن الشك الثاني الوارد على الوجه الرابع .

واحتج المثبتون للزمان أولاً زمانياً بأمر سبعة: أولها أن الحوادث الماضية تنطرق إليها الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله بداية فللحوادث الماضية بداية. بيان الصغرى من وجوه أربعة:

أما أولاً فلأن الحوادث الماضية التي إلى زمان الطوفان أقل من الحوادث التي إلى زماننا بمقدار ما بين الطوفان و زماننا .

وأما ثانياً فلأن الدورات الماضية إما أن تكون وتراً أو شفعاً وكيف ما كان فهو ناقص عن العدد الذي فوقه .

وأما ثالثاً فلأن عودات القمر^(١) لا شك أنها أكثر من عودات زحل والمشتري .

وأما رابعاً فلأن الدورات الماضية لو كانت غير متناهية لكانت الأبدان البشرية الماضية غير متناهية فكانت النفوس البشرية غير متناهية لاستحالة التناسخ فكانت النفوس البشرية الموجودة في زماننا غير متناهية لوجوب بقاء الأنفس البشرية لكن عدد النفوس الموجودة في زماننا قابل للزيادة والنقصان فإن النفوس التي كانت موجودة في زمان الطوفان لا شك أنها أقل عدداً من عدد النفوس التي وجدت في زماننا وكل عدد يقبل الزيادة والنقصان فهو متناهٍ فالنفوس البشرية الموجودة متناهية .

ثم يستدل بتناهيها على تناهي الأبدان وتناهي الأبدان على تناهي الحركات والمحركات وتناهي كل العالم. وأما بيان أن كل عدد يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه فقد زعموا أن العلم بذلك أولي بديهى .

وثانيها لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لتوقف حدوث الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له وما يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له

(١) في نسخة: دورات القمر.

استحالة وجوده فكان يلزم أن لا يوجد الحادث اليومي فلما وجد علمنا أن الحوادث الماضية متناهية .

وثالثها أن كل واحدٍ واحدٍ من الحوادث إذا كان له أولٌ وجب أن يكون للكل أولٌ كما أن كل واحدٍ واحدٍ من الزُّنوج لَمَّا كان أسودٌ وجب أن يكون الكل سُوداً .

ورابعها أن الحوادث الماضية قد انتهت إلينا فلو كانت الحوادث الماضية بلا نهاية لكان ما لا نهاية له متناهياً وذلك محال .

وخامسها أن الأزل إما أن يكون قد وُجد فيه حادثٌ أو لم يوجد والأول محال لأن ذلك الحادث يكون مسبوقاً بالعدم والأزل لا يكون مسبوقاً بالعدم^(١) وإن لم يوجد شيء من الحوادث في الأزل فقد أشرنا إلى حالة ما كان شيء من الحوادث هناك موجوداً فإذاً كل الحوادث مسبوق بالعدم .

وسادسها أن الأمور الماضية قد دخلت في الوجود وما دخل في الوجود فقد حصره الوجود وما حصره الوجود كان متناهياً فالحوادث الماضية يجب أن تكون متناهية .

وسابعها أن كل واحد من الحوادث مسبوق بعدمٍ لا أول له فإذا فرضنا جسماً قديماً وفرضنا حوادث لا أول لها لزم أن لا يكون ذلك الجسم متقدماً على وجود تلك الحوادث ولا على عدمها ومحال أن يكون الشيء لا يتقدم أموراً ولا يتقدم ما هو سابق على كل واحد من تلك الأمور لأنه يصير حكم السابق والمسبق في السُّبق والتقدم حكماً واحداً .

قالت الفلاسفة : الجواب عما ذكروه أولاً من وجوه ثلاثة : الأول أن المحكوم عليه بالزيادة والنقصان إما كل الحوادث وإما كل واحد واحد منها والأول محال لأنَّ الكُلَّ من حيث أنه كل غير موجود لا في الخارج ولا في الذهن على ما بيناه في باب اللانهاية وما لا يكون موجوداً امتنع أن يكون

(١) في نسخة : بالغير .

موصوفاً بالأوصاف الثبوتية من الزيادة والنقصان وغيرهما لما بيننا في باب الوجود أن ما لا يكون ثابتاً في نفسه لا يمكن أن يكون موصوفاً بالأوصاف الثبوتية .

الثاني وهو أننا بينا في باب تناهي الأجسام أن الشيء إذا كان مُتناهياً من جانب وغير متناه من جانب آخر فإذا ضم إلى الجانب المتناهي شيء حتى ازداد هذا الجانب فالزيادة إنما حصلت في الجانب المتناهي لا في الجانب الآخر فلا يصير الجانب الآخر مُتناهياً إلا أن يقال إنا نفرض في الذهن انطباق الجانب المتناهي من الزائد على الجانب المتناهي من الناقص فلا بد وأن يظهر التفاوت من الجانب الآخر. ولكننا إذا سلمنا لهم صحة هذا التطبيق فإنه لا يصح تطبيق طرف الزائد على طرف الناقص إلا بوقوع فضلة عددية في الزائد ومع ذلك فمن المحتمل أن يمتد الزائد مع الناقص أبداً من غير أن ينقطع الناقص بل يبقى أبداً مع الزائد لتلك الفضلة العددية وتمام تقرير ذلك قد مضى في باب تناهي الأجسام .

الثالث المعارضة بأربعة أمور: أولها أن صحة حدوث الحوادث من الأزل إلى الطوفان أقل من صحتها من الأزل إلى زماننا هذا مع أنه لا يلزم تناهي الصحة . وثانيها أن صحة حدوث الحوادث من الطوفان إلى الأبد أكثر من صحة حدوثها من الآن إلى الأبد مع أنه لا يلزم تناهي هذه الصحة في جانب الأبد . وثالثها أن تضعيف الألف مرات غير متناهية أقل من تضعيف الألفين مرات غير متناهية . ورابعها: أن معلومات الله تعالى أكثر من مقدراته مع أن كل ذلك غير متناه^(١) .

والجواب عما ذكره ثانياً أنه إما أن يعني بالتوقف المذكور أن يكون أمران معدومان في وقتٍ وشرطٍ وجود أحدهما في المستقبل أن يوجد المعدوم الثاني قبله فإن كان الأمر على هذا فقد وجدنا أمراً معدوماً ومن شرط وجوده

(١) هذا باعتبار أن المعلومات أو العلم يشمل الموجود والمعدوم بخلاف القدرة التي لا تتعلق إلا بموجود .

أن توجد أمور بغير نهاية في ترتيبها وكلها معدومة فيبتدي في الوجود من وقت ما اعتبر هذا الاشتراط فالذي يكون كذلك كان ممتنع الحدوث في الوجود وأما إن عنى بهذا التوقف أنه لا يوجد هذا الحادث إلا وقد وجد قبله ما لا نهاية له ثم ادعى أن التوقف بهذا المعنى محال فهذا هو نفس المطلوب فإن النزاع ما وقع إلا فيه .

والجواب عما ذكره ثالثاً أنه لا يلزم من ثبوت الأول لكل واحد ثبوت الأول للكُل إذ من الجائز أن يكون حكم الكل مخالفاً لحكم الأحاد لأن كل واحد من آحاد العشرة ليس بعشرة والكل عشرة. فكل واحد من الأجزاء ليس يَكُل مع أن كلها كل وكل واحد من الحوادث اليومية غير مستغرق لكل اليوم مع أن مجموعها مستغرق لكل اليوم. بل نقول إن الكل من حيث هو كل يستحيل أن يكون مساوياً لجزئه من حيث هو جزء وإلا لم يكن أحدهما كلاً والآخر جزءاً وأما المثال الواحد فلا يكفي لأننا لا ندعي أن حكم الجملة يجب أن يكون مساوياً لحكم الآحاد حتى يضرنا المثال الواحد^(١) بل نقول ذلك التساوي قد يكون وقد لا يكون والأمر فيه موقوف على البرهان .

والجواب عما ذكره رابعاً أن انتهاء الحوادث إلينا يقتضي ثبوت النهاية لها من الجانب الذي يلينا وثبوت النهاية من أحد الجانبين لا يُنافي اللانهاية من الجانب الآخر والدليل عليه الصّحة فإنه لا بداية لها مع أنها قد تناهت إلينا وكذلك حركات أهل الجنة لا نهاية لها مع أنها في جانب البداية لها نهاية .

والجواب عما ذكره خامساً وهو قولهم الأزل هل وجد فيه حادث أم لا؟ فنقول الأزل ليس حالة معينة بل هي عبارة عن نفي الأولية فالحادث بالزمان الذي هو عبارة عن الشيء المسبوق بالعدم يمتنع وقوعه في الأزل .

فأما قولهم لما لم يَقَع شيء من الحوادث في الأزل فقد أشرنا إلى حالة لم يكن شيء من الحوادث هناك موجوداً فنقول قد بينا أن الأزل ليس وقتاً

(١) في نسخة: يضرب المثال الواحد.

مخصوصاً حتى يقال بأن ذلك الوقت قد خلا عن الحوادث بل الأزل عبارة عن نفي الأولية. فقولنا الأزل لم يوجد فيه شيء من الحوادث معناه أن نفي الأولية لم يوجد فيه شيء من الحوادث أي كل واحد من الحوادث مسبق بالعدم فليَمَ قَلْتَمَ إنه لما كان كل واحد منها مسبقاً بالعدم وجب أن يكون الكل كذلك فإن النزاع ما وقع إلا فِيهِ. والذي يحسم مادة هذا الوهم أن نعارضه بالصحة فنقول صحة حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الأزل أم لا؟ فإن كانت حاصلة في الأزل أمكن حدوث حادث أزلي وذلك محال وإن لم تكن فللصحة مبدأ وأول وهو محال. ولما لم يكن هذا الكلام قادحاً في أن الصحة لا بداية لها لم يكن قادحاً في هذه المسألة ها هنا.

والجواب عما ذكره سادساً من أن ما دخل في الوجود فقد حصره الوجود فهو أن المراد بالحضر أن يكون للشيء طرف ونحن نسلم أن الحوادث محصورة من الجانب الذي يلينا أما لم قلتَمَ إنه يلزم من ذلك أن يكون محصوراً من الطرف الذي لا يلينا ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث.

والجواب عما ذكره سابعاً من أنه يلزم أن لا ينفك الجسم عن حدوث الحوادث وعدمها فنقول: إن عنيتم به أن يكون موصوفاً بوجود كل الحوادث ويكُون موصوفاً بعدمها معاً فذلك باطل لأن الحوادث ليس لكليتها وجود حتى يكون الجسم موصوفاً بها وإن عنيتم به أنه في كل واحد من الأوقات يكون موصوفاً بواحدٍ من تلك الحوادث فهو في ذلك الوقت لا يكون موصوفاً بعدم ذلك الحادث حتى يلزم التناقض بل يكون موصوفاً بعدم سائر الحوادث والتناقض إنما يلزم إذا كان الشيء موصوفاً بالحادث المعين وبعدم ذلك الحادث معاً. وأما إن كان في ذلك الوقت موصوفاً بوجوده وبعدم غيره فأبي تناقض فيه؟ فهذا جملة ما قيل في هذه المسألة.

الفصل السابع والسُتون في حقيقة الآن^(١)

أعلم أن الآن قد يُفرض على وجهين: أحدهما أن يكون حصوله فرعاً على حصول الزمان. وثانيهما أن يكون حصول الزمان فرعاً على حصوله. أما الآن بالمعنى الأول فهو الذي إذا وجد الزمان ثم فُرض فيه حدٌ وفضل فإنه يكون ذلك الحد طرفاً للزمان وهو الآن ثم النظر في كيفية وجود هذا الآن ثم في كيفية عدمه أما كيفية وجوده فقد عرفت أن الزمان بمقدار متصل وكل مقدار متصل فإنه يكون قابلاً للتقسيمات الغير المتناهية على ما ستعرف وتلك التقسيمات لا تكون موجودة بالفعل بل هي إنما تحصل عند أحد أسباب ثلاثة الأول القطع والثاني اختلاف العرضين والثالث الوهم فنقول إنه يمتنع حصول القطع في الزمان لما عرفت أنه يستحيل أن يكون للزمان بداية ونهاية وانقطاع فإذاً الآن يستحيل أن يكون له حصول بالفعل بل حصوله إنما يمكن على أحد الوجهين الآخرين وذلك إما بموافاة الحركة حداً مشتركاً غير منقسم كمبدأ طلوع أو غروب وإما بحسب فرض الفارض. ثم ليس شيء من ذلك إحداث فصل في ذات الزمان نفسه بل حصول الفصل في الزمان بسبب هذه الأمور

(١) أنظر الطبيعة لأرسطو ١/٢٢٨ - ٤٣٩ والشفاء لابن سينا المقالة الثانية من السماع الطبيعي الفصل الثاني عشر وفي بيان أمر الآن ص ١٦٠ - ١٦٦، المطالبة العالية ٥/٨٣ - ٨٨. وللآن عدة تعاريف.

فقد عرفه ابن سينا في «رسالة الحدود» بأنه «طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان وقد يقال: أن الزمان صغير المقدار عند الوهم متصل بالآن الحقيقي من جنسه» (المصطلح الفلسفي ص ٢٥٣).

وقال الغزالي في «معيان العلم»: الآن هو ظرف يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان. وقد يقال: إن الزمان صغير المقدار عن الوهم، متصل بالآن الحقيقي من جنسه، (ص ٣٠٣) وفي الجملة أخطاء طباعية تنضح من مقارنتها بتعريف ابن سينا. وعند الأمدى في «المبين»: الآن عبارة عن نهاية الزمان وإن شئت قلت هو ما يتصل به الماضي والمستقبل، (المصطلح... ص ٣٤٩).

أما الجرجاني فيقول: «الآن هو اسم للوقت الذي أنت فيه وهو ظرف غير متمكن. وهو معرفة ولم تدخل عليه الألف واللام للتعريف لأنه ليس له ما يشركه» (التعريفات ص ٥٥).

أنظر أيضاً: المعجم الفلسفي لمجمع اللغة ص ١، والمعجم الفلسفي - صليا ١/٢٨ - ٢٩ - الموسوعة الفلسفية العربية ص ١٤.

كحصول الانقسام في الجسم أما بسبب اختلاف الأعراض النسبية مثل اختلاف موازين أو مماسين وأما بسبب الفرض والتوهم .

وأما كيفية عدمه فاعلم أن الكلام فيه مبني على مقدمة وهي أن الشيء إذا كان موصوفاً بوصف في زمان ثم صار موصوفاً بوصف آخر في زمان يتلو الزمان الأول فهل يكون في الآن الفاصل بين ذينك الزمانين موصوفاً بأحد ذينك الوصفين أم لا؟ فإن كان موصوفاً بأحدهما فهل هو موصوف بالوصف الأول أم بالوصف الثاني؟ .

ف نقول الوارد لا يخلو إما أن يكون ما يمكن حصوله دفعة أو لا يمكن فإن أمكن ذلك كان الشيء في الآن المشترك موصوفاً به وذلك مثل التربيع إذا ورد على شكلٍ آخر فإن الآن الفاصل بين الزمانين يكون الشيء فيه موصوفاً بالتربيع ومثل الصور المتعاقبة فإن المادة في الآن الفاصل بين الزمانين تكون موصوفة بالصورة الواردة. فإن الصورة الأولى لو كانت باقية لكان الزمان زمان الصورة الأولى فلا يكون هناك زمانان يفصل بينهما آن . وأما إن عُدت تلك الصورة في ذلك الآن ولم توجد فيه الصورة الثانية فقد خلت المادة عن الصورة وذلك مُحال فثبت أن المادة في ذلك الآن تكون موصوفة بالصورة الواردة. وأما إن كان الوارد مما لا يمكن حصوله دفعة فذلك الآن الذي هو ابتداء حصوله يكون خالياً منه ويكون فيه نقيض الحالة الأولى مثل أن الشيء إذا كان مماساً فإذا تحرك كانت حركته معدومة لتلك المماسية فبين زمان المماسية وزمان الحركة أن يكون الجسم في ذلك الآن موصوفاً بنقيض المماسية وهو اللامماسية ولا يكون موصوفاً بالحركة ولا بالسكون لاستحالة حصولهما في الآن .

وإذا عرفت هذه المقدمة فلتتكلم في كيفية عدم الآن فإن لقائل أن يقول هذا الآن إذا وجد فعدمه لا يخلو إما أن يكون يسيراً يسيراً وإما أن يكون دفعة فإن كان يسيراً يسيراً كان منقسماً فيكون زماناً لا آنأ هذا خلف. وإن كان دفعة فإما أن يكون آن عدمه مقارناً لأن وجوده وهو ظاهر الاستحالة وإما أن يكون متراخياً عنه وحينئذ لا يخلو إما أن يكون بين الأنين متوسط فحينئذ يكون الآن

مستمراً في ذلك المتوسط وهو مُحال وإما أن لا يكون بينهما متوسط فيلزم
تتالي الأنين ثم الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الأول ويلزم
منه تركيب الزمان من الأناات المتتالية .

وجوابه أن الغلط في قولكم عدم الآن إما أن يكون يسيراً يسيراً وإما أن
يكون دفعة فإن هذين القسمين باطلان والحق أن عدمه في جميع الزمان الذي
بعده وهذا قِسْم ثالث وهو الصحيح .

فإن قيل هَبْ أن عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده ولكن ليس
كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه ومن المعلوم أنه ليس ابتداء عدمه
في جميع الزمان الذي بعده فإذا ابتداء عدمه إما أن يكون يسيراً يسيراً وإما أن
يكون دفعة ويعود الإشكال بعينه .

فجوابه أن ابتداء عدم ذلك الآن هو نفس وجود ذلك الآن . فإما أن يقال
إن له ابتداء عدم يكون هو في ذلك الابتداء معدوماً فذلك محال . وقد عرفت
أنه لا يجب في كل شيء أن يكون له ابتداء يكون هو حاصلأ فيه فإن الحركة
ليس لها ابتداء تكون الحركة حاصله فيه وكذلك السُّكون .

فإن قيل هَبْ أن ما يتقدَّر بالزمان لا يتحصَّل في الآن الذي هو أول
ذلك الزمان لكن اللاوجود ليس مما لا يتقدر إلا بالزمان فإن بعض الأشياء قد
ينعدم في الآن . بل الحق أن كل شيء فإنه إنما يعدم في الآن على ما بيَّناه
في أول هذا الباب فإن تغير المستمر في الزمان عبارة عن حدوث أنواع
متعاقبة مختلفة بالماهية ولا يوجد كل واحد منها إلا أناً واحداً وينعدم فيه وإذا
ثبت ذلك ظهر أن يكون للاوجود أول يتحقق فيه كونه لا وجوداً فإذاً يكون
لعدم ذلك الآن بداية يتحقق فيها عدمه .

فنقول: إنا لما منعنا من أن يكون لعدم الآن بداية يكون هو فيها معدوماً
فليس منعنا ذلك لأجل أن طبيعة العدم لا تتقرر في الآن بل كان الغرض منه
بيان أنه لا يجب في كل شيء أن يكون له بداية تكون ماهيته محصَّلة في تلك
البداية ولما ثبت أن ذلك معقول في الجملة فها هنا لا يمكننا أن نجوز لعدم

الآن بداية يكون هو فيها معدوماً إلا بعد تجويز تنالي الأناات وذلك هو المصادرة على المطلوب الأول فاندفع الإشكال. هذا غاية ما يمكن أن يقال في هذا الموضوع.

ثم إنه وقع في هذا الموضوع من كلام الشيخ في «الشفاء» ما فيه بعض الشبهة فإنه قال: وأنت ستعلم أنه ليس للمتحرك والساكن والمتكون والفاسد أول آن هو متحرك فيه أو ساكن أو متكون أو فاسد إذ الزمان ينقسم بالقوة إلى غير النهاية هذه عبارة الشيخ^(١).

فأقول أما أنه ليس للمتحرك أو الساكن أول آن يكون فيه متحركاً أو ساكناً فهو حق، وأما أنه ليس للمتكون أو الفاسد أول آن يكون فيه فاسداً أو متكوناً فليس الأمر كذلك. فإن الكون والفساد إنما يكونان بحدوث الصُّور وعدمها والشيخ معترف بأن حدوث الصُّور وعدمها إنما يكون دفعة في الآن لا في الزمان وإذا كان كذلك ثبت أن هذا الكلام ليس كما ينبغي فهذا كله نظر في الآن الذي يتفرع وجوده على وجود الزمان فإن الزمان لما وجد فرض له حد وطرف فذلك الحد والطرف هو هذا الآن الذي تكلمنا فيه.

وأما الآن الذي يتفرع على حصوله حصول الزمان فهو أن المسافة والحركة والزمان أمور متطابقة. أما المسافة فإنه يمكننا أن نتصور نقطة يفعل الخط بسيلانها وحركاتها. وأما الحركة فقد عرفت أن الأمر الوجودي منه في الخارج هو الكون في الوسط ثم إن هذه الحقيقة تفعلُ بسيلانها الحركة بمعنى القطع فإذا كان الأمر في المسافة والحركة كذلك فهل في الزمان شيء غير منقسم يكون ذلك الشيء فاعلاً للزمان بسيلانه أم لا. فإن كان الأمر كذلك كان ذلك الشيء من الزمان والكُون في الوسط من الحركة والنقطة من المسافة أموراً ثلاثة متطابقة فيكون ذلك الشيء فاعلاً للزمان بسيلانه ويكون الكون في الوسط فاعلاً للحركة بمعنى القطع بسيلانه وتكون النقطة فاعلة

(١) الشفاء - السماع الطبيعي ص ١٦١.

للمسافة بسيلانها ثم كما أن النقطة الفاعلة للخط غير النقطة التي يتوهم حصولها فيه بعد حدوثه فكذلك الآن الفاعل للزمان غير الآن الذي يفرض فيه بعد حصوله والآن الفاعل للزمان بسيلانه ليس اعتبار ذاته هو اعتبار كونه أنا فإنه إنما يكون أنا لأجل الزمان الذي حصل من حركته وصار متحدداً به .

الفصل الثامن والستون في أن الآن كيف يعد الزمان

قد عرفت أن الزمان مُتصل واحد والمتصل الواحد لا يمكن تعديده إلا بعد أن يتجزأ والتجزئة إنما تحصل بأحداث فصول في ذلك المتصل فإن الفصول إذا حدثت في المتصل صار المتصل منقسماً إلى أقسام ويمكن تعديده بشيء من أجزائه فالخط الواحد إذا أريد تعديده فلا بد وأن يفرض فيه نقط حتى يصير الخط بسبب ذلك منقسماً إلى أجزاء فحينئذ يعد كل ذلك الخط بأحد تلك الأجزاء فالنقطة تكون عادة للخط لأنه لولا حصول تلك النقطة لما حصل التعديد فتلك الأقسام عادة للخط .

وإذا عرفت ذلك في الخط فتصور مثله في الزمان فإن الزمان إذا فُرض فيه أنه ينقسم إلى جزئين أحدهما متقدّم والآخر متأخر فتعديد الآن للزمان كتعديد النقط للخط وتعديد الجزء المتقدم أو الجزء المتأخر للزمان كتعديد أجزاء الخط لذلك الخط .

واعلم أن الآن فاصل للزمان باعتبار وواصل له باعتبار آخر أما كونه فاصلاً فلأنه يفصل الماضي عن المستقبل، وأما كونه واصلاً فلأنه حدٌ مشترك بين الماضي والمستقبل ولأجله يكون الماضي متصلاً بالمستقبل .

ويجب أن يعلم أنه من حيث أنه فاصل يكون واحداً بالذات واثنين من حيث الاعتبار لأنه إذا أخذ من حيث هو يقسم الزمان إلى الماضي والمستقبل كان نهاية للماضي وبداية للمستقبل، ومفهوم كونه نهاية مغاير لمفهوم كونه بداية فقد حصلت الأثنينية في الاعتبار، وإن كان هو في ذاته واحداً، وأما إن اعتبر من حيث أنه واصل فإنه يكون واحداً بالذات وواحداً بالاعتبار لأنه باعتبار أنه واحد يكون مشتركاً بين الجزئين .

الفصل التاسع والستون في كيفية تعلق الزمان بالحركة

قد عرفت أن الحركة يجب أن تكون قابلة للقسمة إلى غير النهاية وعرفت أن تلك القسمة لا بد وأن لا تكون موجودة بالفعل بل لا يمكن أن تكون إلا بالقوة فإذا الحركة تكون متصلة ولكن كونها متصلة ليس وصفاً ذاتياً لها لأننا نعقل حركة غير متصلة مثلاً إذا فرضنا وجود الجزء الذي لا يتجزأ ثم فرضنا وجود جزئين متلاصقين أمكننا أن نتصور الحركة من أحد الجزئين إلى الآخر فقد تصورنا الحركة هناك مع أنها لا تكون متصلة لأنها بحسب الفرض المذكور لا تكون قابلة للقسمة ولما عقلنا حركة غير متصلة علمنا أن الاتصال ليس وصفاً ذاتياً ثابتاً للحركة بل هو أمر خارج عن ماهية الحركة .

فنقول إن هذا الاتصال إنما ثبت للحركة بواسطة اتصال المسافة فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصلة ولا نعني بذلك أن اتصال المسافة علة لحصول اتصال آخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافاً إلى الحركة .

فالحاصل أن الحركة إذا أخذت مع اتصال المسافة التي هي واقعة فيها كانت متصلة فالمسافة علة لا لوجود الحركة بل لكونها متصلة متى كانت موجودة . وأما كون الزمان متصلًا فليس ذلك لعله لأن ماهيته وذاته هو هذا الاتصال والماهيات لا تعلل بل هو في وجوده يستدعي علة وليست علة هي اتصال المسافة فقط لأن المسافة إذا تحرك المتحرك فيها ووقف ثم ابتداء من هناك بالحركة فهناك اتصال المسافة موجود ولا يكون اتصال الحركة موجوداً بل علة وجود الزمان هو اتصال المسافة بتوسط اتصال الحركة والمعنى بذلك أن اتصال المسافة من المسافة من حيث أنها صارت علة لاتصال الحركة هو علة لوجود الزمان فهذا هو وجه تعلق الزمان بالحركة .

الفصل السبعون في كيفية تعدد الزمان بالحركة والحركة بالزمان وكيفية تقدر كل واحد منهما بالآخر

أما تعدد كل واحد منهما بالآخر فقد عرفت أن اتصال المسافة من حيث هو للحركة هو علة لوجود الزمان فلا شك أن وجود الحركة في الجزء المتقدم من المسافة قد يكون علة لوجود الجزء المتقدم من الزمان ووقوع الحركة في الجزء المتأخر من المسافة علة لوجود الجزء المتأخر من الزمان فالحركة تعدد الزمان على معنى أنها توجد أجزاء الزمان وهي المتقدم والمتأخر والزمان يعدد الحركة من حيث أنه عدد الحركة .

مثال ذلك أن ذوات الناس ووجوداتهم هي أسباب وجود عشيرتهم وأما وجود عشيرتهم فليس سبباً لوجود ذواتهم بل لصيرورتهم معدودين بهذا العدد .

وأما تقدر كل واحد منهما بالآخر فالزمان يقدر الحركة على وجهين : أحدهما أنه يجعلها ذات قَدْر . وثانيهما أنه يدل على كَمِيَّة قدرها والحركة تقدر الزمان على معنى أنها تدل على قدره بما يوجد فيه من المتقدم والمتأخر وبين الأمرين فَرَق . وأما الدلالة على القدر فتارة مثل ما يدل المكيال على المكييل وتارة مثل ما يدل المكيال على المسافة على قدر الحركة وتارة مثل ما تدل الحركة على قدر المسافة فيقال تارة مسيرة فرسخين وتارة مسافة رَمِيَّة لكن الذي يعطي المقدار الأخير هو أحدهما وهو الذي له لذاته قدر ولأن الزمان متصل في جوهره يصلح له أن يقال طويل وقصير ولأنه عدد بالقياس إلى المتقدم والمتأخر يصلح أن يقال له قليل وكثير .

الفصل الحادي والسبعون في كيفية عروض الإنقسام واللانهاية للزمان والحركة

لما كان الزمان كماً متصلأ بذاته كان مستعداً بذاته للقِسْمَة الوهمية إلى غير النهاية وأما خروج ذلك إلى الفعل فبسبب الحركة على ما بيناه . فالحركة علة لوجود الزمان وليست علة لاستعداده لانقسامه بل ذلك من لوازم ذاته كما

أن من أوجد العشرة فهو لم يوجد كون العشرة زوجاً فإن الزوجية لازمة للعشرية لذاتها. نعم وقوع الانقسام بالفعل على النحو المذكور فهو بسبب الحركة، وأما كون الحركة غير متناهية فقد عرفت أن اللانهاية إنما تعرض بالذات للمقدار فالحركة كونها غير متناهية بسبب مقدار وليس ذلك هو مقدار المسافة فإن المسافة متناهية فإذا ذلك بسبب الزمان. فالحركة علة لوجود الزمان والزمان ليس علة لوجود الحركة بل لكونها غير متناهية فيكون المعلول علة لأن يعرض لعلته شيء من العوارض والمحرك علة لوجود الحركة فهو علة أولى لوجود الزمان.

الفصل الثاني والسبعون في الأمور التي توجد في الزمان

قد عرفت أن الشيء إنما يكون في الزمان إذا كان له متقدّم ومتأخّر وهما لا يوجدان إلا للحركة أولاً وبالذات ولذي الحركة ثانياً وبالعرض وأيضاً فقد يقال لأنواع الشيء وأجزائه ونهاياته أنها فيه. فالآن في الزمان كالوحدة في العدد والمتقدم والمتأخر كالزوج والفرد في العدد والساعات والأيام كالاثنين والثلاثة في العدد والحركة في الزمان كالمقولات العشر في العشرية والمتحرك في الزمان كموضوع المقولات العشر في العشرية. وأما السكون فهو أمر عديم لا يتقدر بالزمان لذاته ولكن لأجل أن الحركتين تكتنفانه فيحصل له ضرب من التقدم والتأخر فلا جرم يتوهم وقوعه في الزمان.

وقد عرفت أن الزمان متعلق في جوهره بالحركة المستديرة ويتقدر به سائر الحركات الأينية والوضعية وبواسطتها تتقدر الحركات في الكيف والكم لأن فيها أيضاً تقدماً وتأخراً. وأما الموجود الذي لا يكون حركة ولا في الحركة فهو لا يكون في الزمان بل إن اعتبر ثباته مع المتغيرات فتلك المعية هي «الدهر» وإن اعتبر ثباته مع الأمور الثابتة فتلك المعية هي «السّرمد»^(١) وقد

(١) يقول ابن سينا في المرجع المذكور:

«والشيء الموجود مع الزمان وليس في الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر، وكل استمرار وجود واحد فهو في الدهر... وكل استمرار وجود بمعنى سلب التغير مطلقاً من غير =

عرفت ما في هذا الموضع من الإشكال.

وفيه شك آخر وهو أنهم زعموا أن أقسام المعية بحسب أقسام التقدم والتأخر ثم زعموا أن أقسام التقدم والتأخر خمسة فيجب أن تكون أقسام المعية خمسة. ثم إنهم أثبتوا هذين النوعين من المعية أعني المعية بالدهر والمعية بالسرمد وذلك يناقض ما قيل.

هذا آخر كلامنا المختصر في الحركة والزمان وبتمامه تم الكلام في الجملة الأولى التي هي في الأعراض وتتلوه الكلام في الجملة الثانية في الجواهر وأحكامها والحمد لله حمداً يتوالى مدده ويتعالى عن الانقطاع أبده وصلاته على رسوله وعلى آله وعترته وسلم تسليماً كثيراً
برحمتك يا أرحم الراحمين
وبالله التوفيق

= قياس إلى وقت فوقت هو السرمد. (ص ١٧١ - ١٧٢).

وقال الرازي في «المطالب العالية»:

«قد ذكرنا أن الأقرب عندنا في المدة والزمان هو مذهب أفلاطون وهو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته فإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ذوات الموجودات القائمة المبرأة عن التغير سميناها بالسرمد وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذاك هو الدهر الدايم، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى كون المتغيرات مقارنة حاصلة معه فذاك هو الزمان» (٩١/٥).

وفي رسالة الحدود لابن سينا «الدهر يضاهي الصانع هو المعنى المعقول من إضافة الثابت إلى النفس في الزمان كله. (المصطلح ص ٢٥٣). وكذا عند الغزالي في «معيان العلم» ص ٣٠٣.

والسرمد عند الجرجاني هو «ما لا أول له ولا آخر» (ص ١٥٧). بينما الدهر عنده: «هو الآن الدائم الذي هو امتداد الحضرة الإلهية. وهو باطن الزمان، وبه يتحد الأزل والأبد» (ص ١٤٠).

وقال أبو البقاء:

«الدهر: هو في الأصل اسم لمدة العالم من مبدأ وجوده إلى انقضائه... والدهر معرُفاً الأبد بلا خلاف» (٢/٣٣٠ من الكليات).

راجع أيضاً الموسوعة الفلسفية العربية ص ٤٢٢ - ٤٢٤، وموسوعة الفلسفة لبدوي ١/٥٧٤ - ٥٧٥.

فهرس مواضبع كتاب «المباحث المشرقية»

الصفحة	الموضوع
٥	الإهداء
٧	تقديم
	دراسة عن الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله وكتابه
١١ - ٨٢	«المباحث المشرقية»
١١	١ - من هو الرازي؟
١١	٢ - حياته
١٢	٣ - شخصيته
١٣	٤ - غناه وصلاته بالأمرء والسلاطين
١٥	٥ - ثقافته
١٩	٦ - رحلاته
٢٢	٧ - أسرته
٢٤	٨ - مجالس الرازي العلمية
٢٦	٩ - تصوف الرازي
٢٨	١٠ - شعره
٣١	١١ - أساتذته
٣٤	١٢ - تلامذته
٣٨	١٣ - مؤلفاته

٥٣	١٤ - وصية الإمام
٥٨	١٥ - قالوا في فخر الدين الرازي
	١٦ - كتاب «المباحث المشرقية» موقعه من كتبه، ولماذا سُمي بالمشرقية، وعملنا في المباحث
٧١	مصادر المقدّمة
٨٣	ترتيب الكتاب
٨٧	

الكتاب الأوّل

في الأمور العامة وما يجري مجراها ومجرى أنواعها وهي :
الوجود والماهية والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان والقدم والحدوث .
وفيه خمسة أبواب
٩٥ - ٢٣٢

- الباب الأوّل -

في الوجود، وفيه عشرة فصول

٩٧	الفصل الأوّل في أنه غنيّ عن التعريف
١٠٦	الفصل الثاني في أن الوجود مشترك فيه
١١٢	الفصل الثالث في أن الوجود زائد على ماهيات الممكنات
١١٤	الفصل الرابع في بيان أن الوجود خارج عن الماهية
١٢٠	الفصل الخامس في أن وجود واجب الوجود هل هو زائد عليه أم لا؟
١٣٠	الفصل السادس في إثبات الوجود الذهني
١٣٢	الفصل السابع في أن الماهية لا تعرى عن الوجودين
١٣٣	الفصل الثامن في أن الوجود ليس ما يكون الشيء به ثابتاً
١٣٤	الفصل التاسع في أن المعدوم ليس بثابت
١٣٨	الفصل العاشر في أن المعدوم لا يُعاد

- الباب الثاني -

في الماهية، وفيه عشرون فصلاً

١٣٩	الفصل الأوّل في تمييز الماهية عن لواحقها
-----	--

- ١٤٢ الفصل الثاني في تقسيم الماهيات
- ١٤٣ الفصل الثالث في أن البسائط هل تكون مجعولة أم لا؟
- الفصل الرابع في الفرق بين ما يكون جزءاً من الماهية المركبة وبين ما لا يكون كذلك
- ١٤٤
- ١٤٧ الفصل الخامس في كيفية اجتماع بسائط الماهية المركبة
- ١٤٧ الفصل السادس في الفرق بين التركيب الذهني والخارجي
- ١٤٩ الفصل السابع في أصناف المركبات
- الفصل الثامن في بيان ما وجد من الأقسام المذكورة في الجواهر والأعراض
- ١٥٢
- ١٥٢ الفصل التاسع في الفرق بين المادّة والجنس والفصل والصورة
- الفصل العاشر في الطريق إلى معرفة كون الماهية مركبة من الجنس والفصل
- ١٥٤
- ١٥٥ الفصل الحادي عشر في أن الجنس غير داخل في حقيقة الفصل
- ١٥٧ الفصل الثاني عشر في أن الفصل والجنس هل يتلازمان أم لا؟
- ١٥٨ الفصل الثالث عشر في كيفية تقوّم الجنس بالفصل
- ١٥٩ الفصل الرابع عشر في أحكام الفصل وهي عشرة
- ١٦٢ الفصل الخامس عشر في كيفية ترتّب الأجناس
- الفصل السادس عشر في العلامة التي يمكننا بها أن نميّز الطبيعة الجنسية عن الطبيعة النوعية
- ١٦٣
- الفصل السابع عشر في أن الشخص زائد على ماهية النوع وأنه أمر ثبوتي
- ١٦٤
- ١٦٦ الفصل الثامن عشر في علّة تشخّص الأشخاص
- ١٦٨ الفصل التاسع عشر في مناسبة الحدّ للمحدود
- ١٦٨ الفصل العشرون في أجزاء الماهية

- الباب الثالث -

في الوحدة والكثرة، وفيه عشرون فصلاً

- ١٧١ الفصل الأول في الفرق بين الوجود والوحدة

١٧٢	الفصل الثاني في الفرق بينها وبين التشخيص والتعيين والهوية
١٧٤	الفصل الثالث في أن الوحدة غنية عن التعريف
	الفصل الرابع في بيان أن الوحدة أمر زائد على
١٧٥	الذات وأنها من الأمور الثبوتية
١٧٦	الفصل الخامس في أن الوحدة ليست جوهرًا بل هي عَرَض
١٧٨	الفصل السادس في أقسام الواحد
١٨٠	الفصل السابع في أن الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك
١٨١	الفصل الثامن في أن اتحاد الإثنين محال
١٨١	الفصل التاسع في إثبات العدد
١٨٣	الفصل العاشر في تحقيق ماهية العدد
١٨٤	الفصل الحادي عشر في كيفية تحديد العدد
	الفصل الثاني عشر في بيان كون الإثنين عددًا وأنه كيف
١٨٤	يُوصف بكونه قليلًا تارة وكثيرًا أخرى
١٨٧	الفصل الثالث عشر في تقابل الواحد والكثير
١٨٨	الفصل الرابع عشر في الهُوَ هُوَ وما يقابله
١٨٩	الفصل الخامس عشر في حقيقة المتقابلين وأقسامهما
١٩١	الفصل السادس عشر في أبحاث تتعلق بالتقابل
١٩٤	الفصل السابع عشر في أحكام الأضداد وهي ستة
	الفصل الثامن عشر في أن التقابل بالسلب والإيجاب أقوى
١٩٧	من التقابل بالتضاد
	الفصل التاسع عشر في حكاية ما قيل في جعل الوحدة
١٩٩	والكثرة مبادئ الأشياء
٢٠١	الفصل العشرون في إبطال المثل

- الباب الرابع -

في الوجوب والإمكان والإمتناع، وفيه اثنا عشر فصلًا

٢٠٦	الفصل الأول في تعريف الواجب والممكن والممتنع
٢٠٧	الفصل الثاني في تفصيل القول في الوجوب والإمكان

- ٢٠٨ الفصل الثالث في أن الوجوب أمر ثبوتي
- ٢١١ الفصل الرابع في أن الإمكان العام هل هو أمر ثبوتي أم لا؟
- ٢١١ الفصل الخامس في أن الإمكان الخاص هل هو أمر ثبوتي أم لا؟
- ٢١٤ الفصل السادس في تقسيم الواجب
- ٢١٦ الفصل السابع في كيفية عروض الإمكان للماهيات
- ٢١٧ الفصل الثامن في أقسام الممكنات
- ٢١٨ الفصل التاسع في أن الإمكان محوج إلى السبب
- الفصل العاشر في أنه هل يعقل أن يكون شيء يصح عليه الوجود
والعدم ومع ذلك يكون أحد الطرفين أولى به؟
- ٢٢٢ الفصل الحادي عشر في أن الممكن ما لم يصير واجباً لم يوجد
- ٢٢٤ الفصل الثاني عشر في أن الإمكان وصف لازم للممكنات
- ٢٢٥

- الباب الخامس -

في القدم والحدوث، وفيه خمسة فصول

- ٢٢٧ الفصل الأول في بيان حقيقتهما
- ٢٢٩ الفصل الثاني في إثبات الحدود الذاتي
- الفصل الثالث في أن الحدوث هل يمكن أن يكون سبباً
للحاجة إلى السبب
- ٢٣٠ الفصل الرابع في أن الحدوث هل هو كيفية زائدة على
وجود الحادث أم لا؟
- ٢٣١ الفصل الخامس في أن الحدوث الزماني مشروط بتقدم المادة
والزمان عليه
- ٢٣١

الكتاب الثاني

في أحكام الجواهر والأعراض والكلام فيه مرتب على مقدمة

- وجملتين ٧٩٣ - ٢٣٣
- ٢٣٥ المقدمة وفيها خمسة عشر فصلاً
- ٢٣٥ الفصل الأول في تحقيق ماهية الجوهر والعرض

٢٣٧	الفصل الثاني في تعريف العَرَض مع تفصيل ذلك في الحاشية
٢٤٠	الفصل الثالث في رسم الجوهر
٢٤٣	الفصل الرابع في أن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس أم لا
٢٤٧	الفصل الخامس في بيان أن كليات الجواهر جواهر
٢٤٨	الفصل السادس في أن الجزئيات أولى بالجوهريّة من الكليات
٢٥٠	الفصل السابع في أن الجوهر لا ضِدُّ له
٢٥٠	الفصل الثامن في أن الجوهر مقصود إليه بالإشارة
	الفصل التاسع في بيان أن الجوهر هو القابل للأضداد الغير الإضافية
٢٥١	لاستحالته في ذاته لا على سبيل التبعية لغيره
٢٥٢	الفصل العاشر في أن العَرَض ليس بجنس
٢٥٣	الفصل الحادي عشر في استحالة الإنتقال على الأعراض
٢٥٦	الفصل الثاني عشر في صحّة قيام العَرَض بالعَرَض
	الفصل الثالث عشر في امتناع قيام العَرَض الواحد بالمحلين
٢٥٨	مع تفصيل ذلك في الحاشية
٢٥٩	الفصل الرابع عشر في أن الحال يجب أن ينقسم لانقسام المحلّ
	الفصل الخامس عشر في أن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون
٢٦٥	جوهرًا وعَرَضًا
	= الجملة الأولى =
٢٦٧	في أحكام الأعراض، وفيها مقدّمة وفنون خمسة
٢٦٧	المقدمة في بيان المقولات، مع تفصيل في الحاشية
٣٦٧ - ٢٧٧	□ الفن الأول في الكَم وفيه أربعة وعشرون فصلاً
٢٧٧	الفصل الأول في الفرق بين المقدار والجسميّة
	الفصل الثاني في تعديد الخواص التي منها يمكن الوقوف
٢٨١	على حقيقة الكميّة
٢٨٤	الفصل الثالث في تقسيم الكم إلى المتّصل والمنفصل
٢٨٩	الفصل الرابع في تقسيم الكم بذوي الوضع وغير ذي الوضع
٢٩٠	الفصل الخامس في الطول والعرض والعمق

- ٢٩١ الفصل السادس فيما ليس بكم بالذات بل بالعرض
- الفصل السابع في أن الخفة والثقل غير داخلين بالذات
- ٢٩٣ في الكم بل بالعرض
- ٢٩٤ الفصل الثامن في أن الكم لا ضد له ..
- ٢٩٦ الفصل التاسع في أن الكم لا يقبل الشدة والضعف
- ٢٩٧ الفصل العاشر في الوجوه التي يُقال لها التناهي واللاتناهي
- ٢٩٨ الفصل الحادي عشر في بيان تناهي الأبعاد
- ٣١١ الفصل الثاني عشر في معنى اللانهاية في الماضي والمستقبل
- ٣١٥ الفصل الثالث عشر في بقية أبحاث اللانهاية وهي خمسة
- ٣١٨ الفصل الرابع عشر في المباحث المشتركة بين الثلاثة وهي أربعة
- الفصل الخامس عشر فيما يختص بكل واحد منها من المباحث وهي أربعة
- ٣٢٣
- ٣٢٧ الفصل السادس عشر في إثبات المكان
- ٣٣٢ الفصل السابع عشر في ضبط المذاهب في ماهية المكان
- ٣٣٣ الفصل الثامن عشر في الكلام على أصحاب البعد
- الفصل التاسع عشر في الردّ على القائلين بالخلاء مع شرح تعاريف الخلاء في الحاشية
- ٣٣٨
- الفصل العشرون في أن الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوّة جاذبة للأجسام ولا قوّة دافعة لها
- ٣٥٧
- ٣٦٠ الفصل الحادي والعشرون في تحقيق ماهية المكان
- ٣٦١ الفصل الثاني والعشرون في أقسام المكان
- ٣٦٢ الفصل الثالث والعشرون في تعقّب ما يقال إن جهات الأجسام ست
- ٣٦٥ الفصل الرابع والعشرون في كيفية تحدّد الجهات
- الفن الثاني في الكيف ويشتمل على مقدمة وأربعة أقسام
- ٥٥٤ - ٣٦٨
- ٣٦٨ المقدمة: وتشتمل على فصلين
- ٣٦٩ الفصل الأول في رسمه، وفيه سبعة أبحاث

- ٣٧٣ الفصل الثاني في تقسيم الكيف إلى أنواعه الأربعة
 ● القسم الأول: في الكيفيات المحسوسة وهي المسماة
 ٣٧٦ «بالإنفعاليات والإنفعالات» وفيه خمسة أبواب

- الباب الأول -

في أمور كليّة لهذا القسم، وفيه أربعة فصول

- ٣٧٦ الفصل الأول فيما سمّي لأجله هذا النوع بالإنفعاليات والإنفعالات
 ٣٧٧ الفصل الثاني في خاصيّة هذا النوع
 ٣٧٧ الفصل الثالث في الردّ على من زعم أن كيفيات الأجسام نفس أشكالها
 ٣٨٠ الفصل الرابع في الردّ على من قال إن الكيفيات نفس الأمزجة

- الباب الثاني -

في الكيفيات الملموسة، وهي اثنتا عشرة كيفية، وفيه أحد عشر فصلاً

- ٣٨٠ الفصل الأول في حدّ الحرارة والبرودة
 ٣٨٥ الفصل الثاني في إثبات الحرارة والبرودة
- ٣٨٥ الفصل الثالث في تقرير ما يقال له إنه حار أو بارد
 ٣٨٦ الفصل الرابع في ماهيّة الحرارة الغريزيّة
 ٣٨٧ الفصل الخامس في الرطوبة واليبوسة
 ٣٩١ الفصل السادس في إثبات الرطوبة واليبوسة
- الفصل السابع فيما لأجله يقال للحرارة والبرودة أنهما كيفيتان
 ٣٩٣ فاعلتان وللرطوبة واليبوسة أنهما كيفيتان مُنفلعتان
 ٣٩٤ الفصل الثامن في اللطافة والكثافة
 ٣٩٦ الفصل التاسع في اللزوجة والهشاشة والبلّة والجفاف
- ٣٩٧ الفصل العاشر في الثقل والخِفّة وأحكامهما، وفيه ثلاث عشرة مسألة ...
 ٣٩٧ المسألة الأولى في حقيقة الميل
- ٣٩٨ المسألة الثانية في أن الميل هو نفس هذه المدافعة أو عِلّتها
 ٣٩٨ المسألة الثالثة في تعريف الثقل والخِفّة
- ٣٩٩ المسألة الرابعة في أقسام الميل

- المسألة الخامسة في أن الميل الطبيعي لا يوجد عندما تكون الأجسام
 ٤٠٠ في أحيازها الطبيعية
- المسألة السادسة في أن الميل الطبيعي والقسري لا يجتمعان
 ٤٠١
- المسألة السابعة في أنه هل يجوز اجتماع الميلين إلى جهة واحدة
 ٤٠٢ أحدهما طبيعي والآخر غريب؟
- المسألة الثامنة في بقاء الميل عند الوصول إلى المطلوب
 ٤٠٣
- المسألة التاسعة في أنه ممّا يحدث دفعة
 ٤٠٣
- المسألة العاشرة في انحصار اشتداده وضعفه بين طرفين
 ٤٠٤
- المسألة الحادية عشرة في سبب اشتداد الميل الطبيعي عند القرب من
 المطلوب وضعف الميل القسري عند الوصول إلى المطلوب
 ٤٠٤
- المسألة الثانية عشرة في سبب اشتداد ميل القسري في الوسط
 ٤٠٤
- المسألة الثالثة عشرة في أنه ليس بين الثقيل والخفيف انفعال
 ٤٠٤
- الفصل الحادي عشر فيما يُظن أنه من الكيفيات الملموسة وليس منها
 ٤٠٥

- الباب الثالث -

في الكيفيات المبصرة، وفيه تسعة فصول

- ٤٠٦ الفصل الأول في إثبات الألوان
- ٤٠٩ الفصل الثاني في أن النور ليس من الأجسام
- ٤١١ الفصل الثالث في حقيقة النور
- ٤١٤ الفصل الرابع في الفرق بين النور والضوء والشعاع والبريق
- ٤١٤ الفصل الخامس في حدّ الضوء
- الفصل السادس في أن اللون إنما يحدث بالفعل عند
 حصول الضوء
 ٤١٥
- ٤١٦ الفصل السابع في تعدد الألوان المتوسطة
- ٤١٧ الفصل الثامن في أن الظلمة أمرٌ عَدَمِيٌّ
- الفصل التاسع في أنه هل يتوقف إبصار بعض الأجسام على
 الظلمة أم لا؟
 ٤١٧

- الباب الرابع -

في الكيفيات المسموعة، وفيه ستة فصول

- ٤١٩ الفصل الأول في سبب الصّوت
الفصل الثاني في إبطال مذهب من جعل الصوت نفس التموج أو
٤٢٠ نفس القلّع أو القرع
٤٢٠ الفصل الثالث في إثبات الصوت في الخارج
٤٢١ الفصل الرابع في حقيقة القرع
٤٢٢ الفصل الخامس في سبب ثقل الصوت وحِدته
٤٢٢ الفصل السادس في الصّدَى

- الباب الخامس -

في الكيفيات المذوقة والمشمومة وبيان عَرَضِيَّة هذه

الأجناس . وفيه ثلاثة فصول

- ٤٢٤ الفصل الأول في الطّموم
٤٢٦ الفصل الثاني في الروائح
٤٢٧ الفصل الثالث في بيان أن هذه الكيفيات المحسوسة أعراض لا جواهر

● القسم الثاني: في القوّة واللاقوّة، وفيه ثلاثة فصول.

- ٤٣٠ الفصل الأول في أنواعهما
٤٣١ الفصل الثاني في أن القوّة على الفعل غير داخله تحت هذا النوع
٤٣٢ الفصل الثالث في أن اللين والصلابة هل هما أمران وجوديان أم لا؟

● القسم الثالث: في الكيفيّة المختصّة بذوات الأنفس وهي

- ٤٣٥ المسمّاة بالحال والمَلَكَة . وفيه أربعة أبواب

- الباب الأول -

في العلم وأحكامه، والكلام فيه يتعلّق بثلاثة أطراف:

- ٤٣٧ العلم والعالم والمعلوم
٤٣٩ - الطرف الأول: في العلم، وفيه ثمانية وعشرون فصلاً

	الفصل الأول في أن العلم بالشيء لا يحصل إلا بانطباع
٤٣٩	صورة المعلوم في العالم
	الفصل الثاني في إبطال قول من قال العلم هو نفس انطباع
٤٤٢	ماهية المعلوم في العالم
	الفصل الثالث في الأمور التي يمكن أن يفسر العلم بها وإبطال الباطل
٤٤٤	منها
	الفصل الرابع في إبطال قول من قال النفس إنما تعقل الشيء
٤٤٦	لاتحادها بالعقل الفعّال
	الفصل الخامس في إبطال قول من قال إن التعقل عبارة عن
٤٤٧	اتحاد المعقول بالعاقل
٤٥٠	الفصل السادس في تحقيق القول الحق في العلم
٤٥٠	الفصل السابع في تحديد العلم، مع تفصيل ذلك في الحاشية
	الفصل الثامن في الفرق بين حلول الصورة العقلية في النفس وبين
٤٥٣	حلول الصورة في المادة
٤٥٤	الفصل التاسع في تحقيق كَوْن الصورة العقلية كَلِيَّة
٤٥٥	الفصل العاشر في بيان أنواع التعقّلات
٤٥٨	الفصل الحادي عشر في بيان أن العلم عَرَض
٤٥٩	الفصل الثاني عشر في تحقيق كَوْن الشيء عقلاً وعاقلاً ومعقولاً
٤٦١	الفصل الثالث عشر في أن الشيء كيف يعقل ذاته؟
٤٦٤	الفصل الرابع عشر في أقسام التصديقات
٤٦٥	الفصل الخامس عشر في السبب الذي لأجله تُحصّل العلوم الأولية
	الفصل السادس عشر في أن القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد
٤٦٨	الكثير وتكثير الواحد
٤٦٨	الفصل السابع عشر في حصر الأوليات وتعيين أوّل الأوائل والذّب عنه
	الفصل الثامن عشر في أن النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه
٤٧٢	التعقّلات الكثيرة
٤٧٣	الفصل التاسع عشر في إثبات القوّة القدسيّة

	الفصل العشرون في أن قبول النفس للصور العقلية لا يتوقف على
٤٧٥	الفكر
	الفصل الحادي والعشرون في إمكان اجتماع التعقّلات الكثيرة في النفس دفعة
٤٧٦	واحدة
	الفصل الثاني والعشرون في أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وأن العلم
٤٧٧	بالمعلول لا يُوجب العلم بالعلة
	الفصل الثالث والعشرون في أن العلم بذوات الأسباب إنما يحصل
٤٨٢	من العلم بأسبابها
٤٨٣	الفصل الرابع والعشرون في أن الشيء إذا علم بسببه لا يعلم إلا كلياً
	الفصل الخامس والعشرون في أن العلم بالشخصيات يجب تغييره
٤٨٤	بتغييرها
	الفصل السادس والعشرون في أن العلم قد يكون فعلياً وقد يكون
٤٨٥	انفعالياً
	الفصل السابع والعشرون في تفسير العقل، مع تفصيل ذلك في
٤٨٥	الحاشية
	الفصل الثامن والعشرون في شرح ألفاظ مستعملة في هذا الباب
٤٨٩	مقاربة المفهوم
٤٩١	- الطرف الثاني: الكلام في العاقل، وفيه ستة فصول
	الفصل الأول في أن العاقل يجب أن يكون مجرداً عن المادة والبرهان
٤٩١	عليه مذكور في كتاب النفس
٤٩١	الفصل الثاني في أن كل مجرد فإنه يجب أن يكون عاقلاً لذاته
	الفصل الثالث في أن كل ما كان مجرداً عن المادة وعلائقها يجب
٤٩٤	أن يكون عقلاً بالفعل
	الفصل الرابع في أن تعقل الشيء لذاته هو نفس ذاته وأن ذلك حاضر
٤٩٥	أبداً
	الفصل الخامس في أن تعقل النفس الناطقة لغيرها ليس أمراً
٤٩٦	ذاتياً لها ولا لازماً

- ٤٩٧ الفصل السادس في أن التعلّم ليس بتذكّر
 ٤٩٩ - الطرف الثالث: الكلام في المعقول، وفيه ثلاثة فصول
 ٤٩٩ الفصل الأول في أن حقائق الأشياء يمكن أن تكون معلومة للبشر
 ٥٠٠ الفصل الثاني في أن المعدوم كيف يُعلم
 ٥٠١ الفصل الثالث في درجات المعلومات

- الباب الثاني -

- ٥٠٢ في القوى والأخلاق، وفيه خمسة فصول
 ٥٠٢ الفصل الأول في تلخيص مفهومات القوّة
 ٥٠٤ الفصل الثاني في تحديد القوّة بهذا المعنى
 ٥٠٥ الفصل الثالث في أحكام القدرة، وفيه ثلاثة مباحث
 الفصل الرابع في أن كلّ جسم يصدر عنه أثر لا بالقسر ولا بالعَرَض
 ٥٠٧ فذلك بقوّة موجودةٍ فيه
 ٥٠٩ الفصل الخامس في الخُلُق

- الباب الثالث -

- ٥١٢ في الألم واللذة، وفيه خمسة فصول
 ٥١٢ الفصل الأول في حقيقة اللذة والألم
 ٥١٥ الفصل الثاني في أن تفرّق الإتّصال مؤلم
 ٥١٨ الفصل الثالث في تحقيق سبب الألم
 ٥٢٠ الفصل الرابع في أن المؤلم هو سوء المزاج المختلف لا المتَّفِق
 ٥٢١ الفصل الخامس في تفصيل اللذات الحسيّة

- الباب الرابع -

- ٥٢٤ في بقيّة الكيفيّات النفسانيّة، وفيه سبعة فصول
 ٥٢٤ الفصل الأول في الصّحة والمرض، وفيه ستة مباحث
 ٥٣٠ الفصل الثاني في أسباب الفرح
 ٥٣٢ الفصل الثالث في سبب شدّة فرح شارِب الخمر وشدّة غمّ السّوداوي

الفصل الرابع في الفرق بين ضعف القلب وبين التوحُّش وبين

٥٣٣

قوة القلب وبين النشاط

٥٣٤

..... الفصل الخامس في أسباب سائر العوارض

٥٣٤

..... الفصل السادس في كيفية الأرواح الحاملة لهذه الكيفيات

٥٣٥

الفصل السابع في الحقد

● القسم الرابع : في الكيفيات المختصة بالكميات .

٥٣٧

..... وفيه مقدمة وثلاثة أبواب

٥٣٧

المقدمة وفيها بحثان

- الباب الأول -

٥٣٩

في الإستقامة والإستدارة، وفيه سبعة فصول

٥٣٩

..... الفصل الأول في حقيقة الإستقامة والإستدارة

٥٤٠

الفصل الثاني في إثبات الدائرة. وهو بثلاث حجج

الفصل الثالث في أن القائلين بالجزء الذي يتجزأ يلزمهم الاعتراف

٥٤٢

بوجود الدائرة

٥٤٢

الفصل الرابع في أن المستقيم يخالف المستدير بالنوع

٥٤٣

الفصل الخامس في أن الدوائر المختلفة بالعظم والصغر مختلفة بالنوع

٥٤٣

الفصل السادس في أن المستقيم لا يضاد المستدير

الفصل السابع في أن المستقيم كما لا يناسب المستدير بالمساواة فلا

٥٤٣

..... يناسبه بالزيادة والنقصان

- الباب الثاني -

٥٤٥

في الشكل والزاوية، وفيه ستة فصول

٥٤٥

الفصل الأول في حقيقة الشكل

الفصل الثاني في بيان أن الشكل بالمعنى المذكور من الكيف أو من

٥٤٦

..... الوضع

٥٤٧

الفصل الثالث في تعدد المذاهب في الزاوية

٥٥٠

الفصل الرابع في القول المحقق في الزاوية

- ٥٥١ الفصل الخامس في إثبات الكُرّة والاسطوانة والمخروط
- ٥٥٢ الفصل السادس في أن الأشكال لا مضادة فيها
- الباب الثالث -
- في الخِلقة وخواص الأعداد، وفيه فصلان
- ٥٥٣ الفصل الأول في الخِلقة
- ٥٥٣ الفصل الثاني في خواصّ الأعداد
- ٥٨٥ - ٥٥٥ □ الفن الثالث في بقية المقولات، وفيه بابان
- الباب الأول -
- في المضاف، وفيه خمسة عشر فصلاً
- ٥٥٥ الفصل الأول في ابتداء الكلام بالمضاف
- ٥٥٧ الفصل الثاني في خواص المضافين
- ٥٥٩ الفصل الثالث في تحقيق الكلام في الإضافة التي هي المقولة
- ٥٦٠ الفصل الرابع في أن الإضافة هل لها وجود في الأعيان أم لا؟
- ٥٦٣ الفصل الخامس في كيفية تحصيل الإضافة
- الفصل السادس في أن الإضافة كيف يكون تحصيلها النوعي
- ٥٦٤ وتحصيلها الصّئفي وتحصيلها الشخصي
- ٥٦٥ الفصل السابع في تقسيم الإضافات
- ٥٦٦ الفصل الثامن في أن الإضافة هل تقبل التضاد أم لا؟
- ٥٦٧ الفصل التاسع في أن الإضافة قابلة للأشد والأضعف
- الفصل العاشر في تفسير التتالي والتشافع والتداخل والإلتصاق
- ٥٦٨ والإتصال
- ٥٧٠ الفصل الحادي عشر في المتقدّم والمتأخر معاً
- ٥٧٢ الفصل الثاني عشر في الكلّي والجزئيّ
- ٥٧٣ الفصل الثالث عشر في التام والمكتفي والناقص وفوق التمام
- ٥٧٥ الفصل الرابع عشر في الكلّ والجميع والفرق بينهما وبين التمام
- ٥٧٥ الفصل الخامس عشر في الفرق بين الكلّ والكلّي

- الباب الثاني -

- ٥٧٧ في بقية المقولات، وفيه خمسة فصول
٥٧٨ الفصل الأول في الأين. وفيه ستة مباحث
٥٨١ الفصل الثاني في المتى
٥٨١ الفصل الثالث في الوضع
٥٨٢ الفصل الرابع في الملئك
٥٨٣ الفصل الخامس في إن يفعل وأن يفعل

□ الفن الرابع في العلل والمعلولات، وفيه مقدمة وأربعة

- ٥٨٦ - ٦٧٠ أقسام وخاتمة
٥٨٦ المقدمة في بيان حقيقة العلة وذكر أقسام
٥٨٨ ● القسم الأول: في العلة الفاعلية، وفيه ثمانية عشر فصلاً
٥٨٨ الفصل الأول في أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد
٥٩٦ الفصل الثاني في أن المعلول الواحد هل يستند إلى علة كثيرة أم لا؟
٥٩٨ الفصل الثالث في إبطال الدور في العلة
٥٩٨ الفصل الرابع في إبطال التسلسل في العلة، وعليه ثلاثة براهين
٦٠٤ الفصل الخامس في وجوب حصول العلة، عند حصول المعلول
٦٠٥ الفصل السادس في وجوب حصول المعلول عند حصول العلة
الفصل السابع في أنه لا يشترط في الفعل تقدّم العدم عليه،
٦١١ وفيه عشرة براهين
٦١٩ الفصل الثامن في العبارة
٦١٩ الفصل التاسع في أن الوجود وحده لا يصلح للمعلولة
الفصل العاشر في أن الوجود وحده لا يصلح للعلة وكذلك الإمكان
٦٢١ وحده غير صالح للعلة
الفصل الحادي عشر في أن القوة لا تكون علة مؤثرة في وجود الأشياء
٦٢٤ بل علة مُعدّة
٦٢٥ الفصل الثاني عشر في أن القوة الجسمانية لا تفعل إلا بمشاركة الوضع
٦٢٦ الفصل الثالث عشر في تناهي القوة الجسمانية في التأثير

الفصل الرابع عشر في أن التصورات قد تكون مبادئ لحدوث

٦٣١

الحوادث

الفصل الخامس عشر في أن الرأي الكلّي لا يكون علة لحصول أفعال

٦٣٣

جزئية

الفصل السادس عشر في أن مامع العلة هل يكون متقدماً على المعلول أم

٦٣٤

لا؟

الفصل السابع عشر في أن العلة هل يجب أن تكون

٦٣٥

أقوى من المعلول؟

الفصل الثامن عشر في أن البسيط هل يمكن أن يكون

٦٣٨

فاعلاً وقابلاً معاً؟

● القسم الثاني: في العلة المادية، وفيه ستة فصول

٦٤٠

الفصل الأول في أقسام المادة

٦٤٠

الفصل الثاني فيما يقال له أن الشيء كان منه

٦٤٣

الفصل الثالث في بيان تناهي العلة المادية

٦٤٤

الفصل الرابع في أسامي المادة

٦٤٤

الفصل الخامس في حال شوق الهيولي إلى الصورة

٦٤٥

الفصل السادس في أن مادة العناصر مشتركة

٦٤٦

● القسم الثالث: في العلة الصورية، وفيه ثلاثة فصول

٦٤٧

الفصل الأول في بيان عليّة الصورة

٦٤٧

الفصل الثاني في الفرق بين الطبيعة والصورة

٦٤٧

الفصل الثالث في امتناع تقوّم المادة بصورتين

٦٤٩

● القسم الرابع: في العلة الغائية، وفيه اثنا عشر فصلاً

٦٥١

الفصل الأول في تقسيم الغايات الذاتية والغايات الإتفاقية

٦٥١

الفصل الثاني في إثبات الأسباب الإتفاقية

٦٥٣

الفصل الثالث في الفرق بين البحث والإتفاق

٦٥٥

الفصل الرابع في إثبات العلة الغائية للحركات الطبيعية

٦٥٥

الفصل الخامس في بيان أن للعبث والجُزاف غاية

٦٥٩

٦٦١	الفصل السادس في أن لوجود العالم غاية حقيقيّة
٦٦٢	الفصل السابع في الغايات الضرورية العرضيّة
٦٦٢	الفصل الثامن في تناهي العِلل الغائيّة
٦٦٣	الفصل التاسع في بيان عِلية العِلّة الغائيّة
٦٦٤	الفصل العاشر في الغرُق بين الغاية والخير
٦٦٥	الفصل الحادي عشر في الجُود
٦٦٦	الفصل الثاني عشر في أن كلّ من فعل فعلاً لغرض فهو ناقص
٦٦٦	الخاتمة وفيها فصلان
٦٦٦	الفصل الأول في أمور مشتركة بين العِلل
٦٦٩	الفصل الثاني في معنى كَوْن العَدَم مبدأ
	□ الفن الخامس في الحركة والزمان، وفيه
٧٩٣ - ٦٧١	اثنا وسبعون فصلاً
٦٧١	الفصل الأول في رسم الحركة
٦٧٤	الفصل الثاني في تحقيق القول في الحركة
٦٧٨	الفصل الثالث في أن لكلّ متحرّك محرّكاً غيره
٦٨٣	الفصل الرابع في ما منه الحركة وما إليه
٦٨٤	الفصل الخامس في مبادئ الحركات المستديرة ونهاياتها
٦٨٥	الفصل السادس في التقابل بين المبدئيّة والمُنتهائيّة
٦٨٦	الفصل السابع في نسبة الحركة إلى المقولات
٦٨٨	الفصل الثامن في أن الحركة مقولة على ما تحتها بالإشتراك أو بالتواطؤ
٦٨٩	الفصل التاسع في أن الحركة هل هي نفس مقولة «أن ينفعل»؟
٦٩٠	الفصل العاشر في المقولات التي تقع الحركة فيها
٦٩٤	الفصل الحادي عشر في حركة النُّمو والدُّبول
٦٩٧	الفصل الثاني عشر في إثبات الحركة في الكيف وهي الإستحالة
٧٠٢	الفصل الثالث عشر في إثبات الحركة في سائر أقسام الكيف
٧٠٢	الفصل الرابع عشر في الحركة في الأين والوَضع

- الفصل الخامس عشر في أن الصُّور يمكن زوالها عن المادة وتبدُّلها
بغيرها ٧٠٣
- الفصل السادس عشر في أن الصورة الجوهرية لا يكون حدوثها
بالحركة ٧٠٩
- الفصل السابع عشر في نفي الحركة عن باقي المقولات ٧١٢
- الفصل الثامن عشر في حقيقة السَّكون ٧١٤
- الفصل التاسع عشر في أن المقابل للحركة أيَّ سكون هو؟ ٧١٥
- الفصل العشرون في أن الجسم كيف يَخْلُو من الحركة والسكون؟ ٧١٧
- الفصل الحادي والعشرون في الوحدة العَدَدِيَّة للحركة ٧١٧
- الفصل الثاني والعشرون في أن الحركة المستديرة أولى بهذه الوحدة من
غيرها ٧١٩
- الفصل الثالث والعشرون في الوحدة النوعية والجنسية للحركة ٧٢٠
- الفصل الرابع والعشرون في أن الإختلاف بالطبع والقسر لا يوجب
الإختلاف في الماهية ٧٢١
- الفصل الخامس والعشرون في حقيقة البُطء والسرعة وبيان أن البُطء
ليس لتخلُّل السكَّات ٧٢٢
- الفصل السادس والعشرون في أن الإختلاف بالسرعة والبُطء لا يوجب
الإختلاف في الماهية ٧٢٤
- الفصل السابع والعشرون في أن السرعة مُقولة على المستديرة والمستقيمة
بالإشتراك المعنوي ٧٢٤
- الفصل الثامن والعشرون في أسباب البُطء ٧٢٤
- الفصل التاسع والعشرون في التقابل بين السرعة والبُطء ٧٢٤
- الفصل الثلاثون في أن لاشتداد السرعة والبُطء طرفين محصورين ٧٢٥
- الفصل الحادي والثلاثون في تطابق الحركات ٧٢٦
- الفصل الثاني والثلاثون في تضادَّ الحركات ٧٢٧
- الفصل الثالث والثلاثون في عِلَّة تضادَّ الحركات ٧٢٨

- الفصل الرابع والثلاثون في أن الحركتين الطبيعيتين المختلفتي المآخذ
 ٧٢٩ هل تختلفان أم لا؟
- الفصل الخامس والثلاثون في أن تضادَّ الحركات ليس للحصول في نفس
 ٧٢٩ الأطراف بل للتوجُّه إليها
- الفصل السادس والثلاثون في أن الحركة المستقيمة لا تضادَّ المستديرة
 ٧٢٠
- الفصل السابع والثلاثون في أن الحركة المستقيمة لا تتضادَّ
 ٧٣٠
- الفصل الثامن والثلاثون في تضادَّ السككات
 ٧٣١
- الفصل التاسع والثلاثون في انقسام الحركة دائماً
 ٧٣١
- الفصل الأربعون في انقسام الحركة لانقسام المتحرك
 ٧٣٢
- الفصل الحادي والأربعون في معنى كون الحركة أولاً
 ٧٣٢
- الفصل الثاني والأربعون في أن ما لا يتجزأ لا يصحَّ عليه الحركة
 ٧٣٣
- الفصل الثالث والأربعون في مناسبات بين المتحرك والزمان والمسافة
 ٧٣٣
- الفصل الرابع والأربعون في أن كل حركة مستقيمة فهي منتهية
 إلى السكون
 ٧٣٤
- الفصل الخامس والأربعون في أقسام الحركة
 ٧٣٨
- الفصل السادس والأربعون في أن الحركة لا تكون طبيعية على الإطلاق
 ٧٣٩
- الفصل السابع والأربعون في أن المطلوب بالحركة الطبيعية ماذا؟
 ٧٣٩
- الفصل الثامن والأربعون في أن الحركة بسبب الهرب من غير
 الطبيعي أو بسبب الطلب الطبيعي
 ٧٤١
- الفصل التاسع والأربعون في أن الحركة المستديرة لا تكون طبيعية
 بل تكون إرادية
 ٧٤١
- الفصل الخمسون في أن الحركات المستديرة بأي تأويل يقال لها
 إنها بالطَّبع وبالطبيعة
 ٧٤٣
- الفصل الحادي والخمسون في أن المستديرة أقدم الحركات بالطَّبع
 والشرف
 ٧٤٣
- الفصل الثاني والخمسون في أن الحركة المستديرة هي العلة
 لحدوث الحوادث
 ٧٤٤

- ٧٤٦ الفصل الثالث والخمسون في الحركة التي من تلقاء المتحرك
 الفصل الرابع والخمسون في بيان أن كل جسم فلا بد وأن يكون فيه
 ٧٤٦ مبدأ حركة وضعيّة أو مكانيّة
 الفصل الخامس والخمسون في أن الجسم الواحد لا يجتمع فيه مبدأ
 ٧٤٧ ميل مستقيم ومستدير
 ٧٤٩ الفصل السادس والخمسون في الحركة القسريّة
 ٧٥٠ الفصل السابع والخمسون في أقسام الحركة القسريّة
 ٧٥١ الفصل الثامن والخمسون في ماهيّة علّة الحركة القسريّة
 ٧٥٣ الفصل التاسع والخمسون في الحركة التي بالعرض
 ٧٥٤ الفصل الستون في الفرق بين الحركة والتحريك والتحرك
 ٧٥٤ الفصل الحادي والستون في أحوال العلل المحركة
 ٧٥٥ الفصل الثاني والستون في المناسبات بين المتحرّكات والمحركّات
 ٧٥٧ الفصل الثالث والستون في وجود الزمان، مع شرح ذلك في الحاشية
 ٧٦٧ الفصل الرابع والستون في اختلاف مثبتي الزمان في حقيقته
 ٧٧٠ الفصل الخامس والستون في إثبات الزمان
 الفصل السادس والستون في أن الزمان يستحيل أن يكون له طرف
 ٧٧٤ بالفعل
- ٧٨٥ الفصل السابع والستون في حقيقة الآن
 ٧٨٩ الفصل الثامن والستون في أن الآن كيف يعدّ الزمان
 ٧٩٠ الفصل التاسع والستون في تعلق الزمان بالحركة
 الفصل السبعون في كيفية تعدّد الزمان بالحركة والحركة بالزمان
 ٧٩١ وكيفية تقدّر كل واحد منهما بالآخر
 الفصل الحادي والسبعون في كيفية عروض الإنقسام واللانهاية للزمان
 ٧٩١ والحركة
 ٧٩٢ الفصل الثاني والسبعون في الأمور التي توجد في الزمان
 وبتمامه تمّ الكلام في الجملة الأولى، ويتلوه الكلام
 في الجملة الثانية في الجواهر وأحكامها.

المبطلات المشرفة
في علم الإلهيات والطبيعات

للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي
المتوفى سنة ٥٠٦ هـ

تحقيق وتعليق
بمركز القصص بآية البغدادي

مكتبة
دار الكتب
والعلم

دار الكتب
والعلم

” مَنْ يُوتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ”

المبطلات المشهورة

في علم الإلهيات والطبيعات

للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي
المتوفى سنة ٦٠٦هـ

تحقيق و تعليق
محمد العصيم بالله البغدادي

المجلد الثاني

الناشر
دار الناشر العربي

بمجمع الحقوق محفوظة
لدار الكتاب العربي
بيروت

الطبعة الأولى

١٤١٠هـ - ١٩٩٠م

دار الكتاب العربي

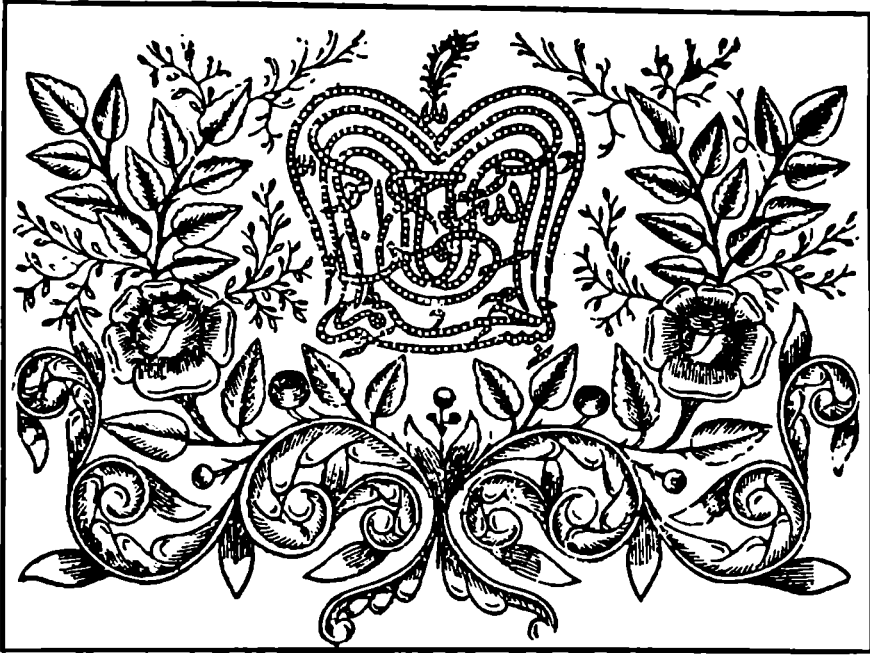
فردان - بناية بنك بيبلس - الطابق الثامن تلفون: ٨٠٥٤٧٨/٨٠٠٨١١/٨٠٠٨٣٢

تليفاكس ٨٦١١٧٨ تلكر: ٤٠١٣٩ L.E. كتاب برقا: الكتاب ص. ب: ٥٧٦٩ - ١١ بيروت - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الباب الأول في تجوهر الأجسام: وفيه ثمانية عشر فصلاً

الفصل الأول في حدّ الجسم



المشهور في حَدِّ الجسم أنه الطويل العريض العميق^(١). وأما نحن فقد

(١) الجسم عند ابن سينا في «رسالة الحدود» اسم مشترك يقال على معانٍ: فيقال جسم لكل كم متصل محدود ممسوح فيه أبعاد ثلاثة بالقوة، ويقال جسم لصورة ما يمكن أن يفرض فيه أبعاد كيف شئت طولاً وعرضاً وعمقاً (في الأصل عميقاً) ذات صدور متعينة، ويقال جسم لجوهر مؤلف من هيولي وصورة، (المصطلح الفلسفي عند العرب للدكتور عبد الأمير الأعمش ص ٢٤٨).

وكذلك هو عند الغزالي في «معيار العلم» مع بعض الفروق والشروح (ص ٢٩٩ - ٣٠٠) ومقاصد الفلاسفة ص ١٤٤. وفي «تعريفات» الجرجاني: «الجسم جوهر قابل للأبعاد الثلاثة. وقيل: الجسم هو المركب المؤلف من الجوهر (ص ١٠٣).

فرقنا في أول باب الكم بين هذه الأمور وبين الجسمية وبيننا أن الجسم قد ينفك في الوجود الخارجي عن الخط وأما السطح فإنه وإن كان لا ينفك عنه في الوجود الخارجي ولكنه ينفك عنه في الوجود الذهني وأما الجسم فإنه وإن كان لا ينفك عنه في الوجود الخارجي ولا في الوجود الذهني إلا أنه مغاير للصورة الجسمية بدليل أن الشمعة إذا شكلتها بالأشكال المختلفة فإن الجسمية الواحدة محفوظة والمقادير مختلفة فثبت بهذا أنه ليس كون لجسم جسماً باعتبار هذه الأمور فلا يمكن تحديده بها.

واحتج أصحاب هذا الرُّسْم على صحته بأن قالوا: لا شك أن الجسم لا يخلو عن صحة فرض هذه الأبعاد فيه فهذه الخطوط المفترضة إما أن تكون مفروضة في اتصال الجسم أو لم تكن مفروضة فيه بل في غيره هيوولي كان أو غيره فلا بدّ وأن يكون الاتصال حاصلًا عند ذلك الفرض ولا شك أن ذلك الاتصال كان موجوداً قبل ذلك الفرض لأن صحة الفرض إذا كانت موقوفة على ذلك الاتصال استحال أن يكون الاتصال موقوفاً على وجود الفرض

= وبين الإيجي في «المواقف» المذاهب المختلفة في حدّ الجسم فقال: «يطلق عند الحكماء بالاشتراك على معنيين: وعرف بأنه: جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة... وثانيهما يسمى جسماً تعليمياً - أي رياضياً - وعرفوه بأنه: كمّ قابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة».

وأما المتكلمون فقد قال جمهورهم: الجسم هو مجموع الجزأين وعند القاضي: «كل واحد من الجزأين لأنه الذي قام به التأليف...».

وقالت المعتزلة: هو الطويل العريض العميق. قال الحكماء هذا الحد فاسد لأن الجسم ليس جسماً بما فيه من الأبعاد بالفعل... (المواقف ص ١٨٢ - ١٨٥). وقد ردّ الأشعري هذا التعريف للجسم. أنظر: مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص ٣١٥.

كما تعرض أبو البقاء للتعريفات المختلفة في الجسم فقال:

«اختلف الناس في تحديد الجسم ومعناه فقيل: الجسم هو القائم بنفسه ورُدّ بالجواهر الفرد وبالباري تعالى... وقيل: الجسم هو الموجود، ورُدّ بالجواهر الفرد وبالعرض... والنزاع بين الأشاعرة والمعتزلة في أن لفظ الجسم في اللغة هل يطلق على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة؟ أو على المؤلف المنقسم في الجهات الثلاث؟... (١٥٧/٢ - ١٦١).

وقد عاد الرازي وتعرض لمسألة حد الجسم في «المطالب العالية» بالتفصيل، ورأى أن البحث في هذين التعريفين (أي تعريف الفلاسفة والمعتزلة) مُفرِّع على أن الجسم هل هو مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ؟... (٩/٦ - ١٣).

لاستحالة الدُّور وإذا ثبت أن الاتصالات كانت موجودة قبل الفرض فلا شك أن تلك الاتصالات إنما تكون موجودة إذا كانت ممتدة في الجهات فإذاً الجسم لا يخلو عن هذه الامتدادات .

فنقول ما المعنى لقولكم أن تلك الاتصالات كانت موجودة إن عنيتم به أن الاتصال الذي تفرض فيه الخطوط المتقاطعة موجود فذلك صحيح لكنه هو الصورة الجسمية وذلك لا نزاع فيه وإن عنيتم به أن هناك جهات متباينة مختلفة تفرض فيها الخطوط المتقاطعة المفروضة فليس الأمر كذلك لوجهين .

أما أولاً: فلأنه ليس يجب أن يكون عدد الجهات بالفعل بحسب الخطوط الممكنة بالفرض وإلا لكانت الجهات غير متناهية بالفعل كما أن الخطوط التي يمكن فرضها فيه غير متناهية .

وأما ثانياً: فهو أن الجهة عبارة عن منتهى الإشارة على ما عرفت، وتلك الجهة إنما تصير تلك الجهة بالفعل عند حصول ذلك الخط بالفعل ولولاه لما كان لتلك الجهة من حيث أنها تلك الجهة حصول بالفعل . فحق^(١) أنه وجد قبل الفرض الإتصال الذي عَرَضَ له الآن إن حكم عليه بأنه هذه الجهة أو في هذه الجهة وليس بحق أنه وجد قبل الفرض هذه الجهة لأن قبل الفرض ما كانت هذه الجهة هذه الجهة بالفعل بل بالقوة كما أنه إذا حدث خطٌ في سَطْحٍ فإنه لم يكن هذا الخط موجوداً قبل حدوث هذا الخط وإن كان الإتصال الذي وجد فيه الآن هذا الخط كان موجوداً قبل هذا الخط .

وبالجملة فهذا الاشكال إنما جاء لأنه ربما يشتهب الفرق بين قولنا كان الاتصال الذي وجد الآن في هذه الجهة^(٢) وبين قولنا كان اتصالاً في هذه الجهة والفرق بينهما كالفرق بين قولنا كان الانسان الذي هو الآن أبيض قبل كونه أبيض وبين قولنا كان الإنسان أبيض قبل أن صار أبيض فإن الأول صادق والثاني كاذب .

(١) في نسخة: بحق .

(٢) في نسخة: «هذا الخط» في كلا الموضعين .

وبالجمله فلو كانت الاتصالات الخطية التي يمكن فرضها في الجسم
حاصلة متميزاً بعضها عن البعض قبل الفرض لزم أن يكون في الجسم أجزاء
لا نهاية لها بالفعل وهو مُحال . فثبت أن هذه الاتصالات البعدية موجودة في
الجسم بالقوة فقط .

فإن قيل : الإتصالات البُعدية إذا كانت موجودة في الجسم بالقوة
والانفصالات أيضاً تكون موجودة فيه بالقوة فإذا الجسم في اتصاله وانفصاله
بالقوة وما بالقوة فليس بموجود فالجسم ليس بمتصل ولا منفصل بالفعل وهذا
خُلْف .

فنقول الاتصالات الخطية موجودة بالقوة وأما الاتصال بمعنى الصورة
الجسمية فذلك ليس بموجود بالقوة بل هو موجود بالفعل .

وإذا ثبت ضعف الرُّسم المشهور فلنذكر الرُّسم الصحيح وهو أن
«الجسم هو الذي يُمكن أن تفرَضَ فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا
القوائم فإن الجسم وإن كان يخلو عن هذه الأبعاد الثلاثة لكنه لا يخلو عن
إمكان هذه الأبعاد . قال الشيخ^(١) : وهذا الإمكان هو الإمكان العام ليتناول ما
يكون ابعاده حاصلة على طريق الوجوب كما في الافلاك وما تكون حاصلة
بالفعل لا على الوجوب مثل أبعاد الأجرام العنصرية وما لا يكون شيء منها
حاصلاً بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المُصمّمة . فإننا لو حملنا
هذا الإمكان على الإمكان المقارن للعدم لكان الطعن متوجهاً عليه عن كثير
بأن يقال إنك لما جعلت هذا الإمكان جزءاً حُدَّ الجسم أو جزءاً رَسَمه فالجسم
الذي يفرض فيه بعض هذه الأبعاد الثلاثة أو جملةًها بالفعل قد بطل جزء حده
أو رسمه لأن القوة لا تبقى مع الفعل فقد بطل أن يكون جسماً .

فإن قيل : هذا الرُّسم غير صحيح من وجوه ثلاثة .

الأول : وهو أن الهيولي الأولي يَصْدَقُ عليها أنه يصح فرض الأبعاد
الثلاثة فيها بواسطة الصورة الجسمية وصحة فرض الأبعاد الثلاثة فيها بواسطة

(١) الشيخ : أي الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا الفيلسوف وقد تقدمت ترجمته في الجزء الأول .

الصورة الجسمية أخص من صحة فرض الأبعاد الثلاثة فيها مطلقاً ومتى صدق الأخص صدق الأعم فالهيولي تصدق عليها صحة فرض الأبعاد الثلاثة فيها فما جعلتموه رسماً للجسم يدخل فيه الهيولي .

الثاني : وهو أن الوهم يصح فرض الأبعاد الثلاثة فيه ولذلك تسمى الأبعاد التَّخيلية جسماً تعليمياً مع أن الوهم ليس بجسم .

الثالث : وهو أن الإمكان والقابلية كما سبق أوصاف لا ثبوت لها في الخارج . والتعريف بالأمر العدمية وإن جاز فإنما يجوز للأمر البسيطة لأنها لما لم تكن مركبة فحينئذ يحتاج بالضرورة إلى تعريفها باللوازم وأما الجسم فهو من الماهيات المركبة لوجهين .

أما أولاً : فلأنه مندرج تحت الجوهر وهو جنس في المشهور فيكون الجسم مُركباً من الجنس والفصل .

وأما ثانياً : فلأنه مؤلف من الهيولي والصورة وإذا كان كذلك كان تعريف الجسم بذاتيته أولى من تعريفه بما ذكرتموه .

والجواب أما الشك الأول فقد أُجيب عنه بأن الهيولي ليس فيها بالحقيقة قبول هذه الأبعاد بل فيها قبول الجسمية ثم إن بعد حصول الجسمية يحصل قبول الأبعاد فقبول الأبعاد بالحقيقة للجسم لا للهيولي . وأيضاً فإن المعلم الأول^(١) حَدَّ المتصل بأنه الذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على حَدٍّ مشترك ورسمه بأنه القابل لانقسامات غير متناهية وحد الرطب بأنه القابل للأشكال بسهولة . ثم إن أحداً لم ينقض هذه الحدود بالهيولي قائلاً بأن الذي يمكن فرض الأجزاء فيه هو الهيولي وأن الذي يقبل الانقسامات هو الهيولي وإن الذي يقبل الأشكال هو الهيولي فإذا لم يذكر هذا النقص على هذه التعريفات فكذلك على الحد الذي ذكرناه .

ولقائل أن يقول : الجسم عبارة عن مجموع الهيولي والصورة ولا يجوز

(١) المعلم الأول : هو أرسطوطاليس الفيلسوف اليوناني الشهير وقد سبقت ترجمته في المجلد الأول .

أن يكون للصورة مدخل في قابلية الأبعاد لأن حقيقة الهيولي الذي به يتحقق الإمكان والقبول وحقيقة الصورة الجزء الذي به يتحقق الحصول والوجود فالصورة يستحيل أن تكون قابلة أو جزءاً من القابل من حيث هو قابل فإذا القابل للأبعاد الثلاثة هو الهيولي . غاية ما في الباب أن يقال إن قابلية الهيولي للأبعاد تتوقف على قابليتها للصورة الجسمية أولاً .

ولكننا نقول فرق بين اعتبار الهيولي بشرط أن تكون فيها جسمية وبين مجموع الهيولي والجسمية فإن الهيولي بشرط أن تكون معها جسمية هي هيولي وأما مجموع الهيولي والجسمية فهو الجسم القابل للأبعاد وليس الأبعاد هو مجموع الهيولي والصورة لما بيننا أنه لا مدخل للجسمية في القابلية بل القابل هو الهيولي بشرط حصول الجسمية فيها . وإذا كان القابل القريب للأبعاد ليس هو الجسم بل الهيولي بشرط حصول الجسمية فيها كان الحد المذكور ليس متناولاً للجسم أصلاً بل للهيولي بشرط مخصوص وهو اقتران الجسمية بها . فإن زعم زاعم أن الصورة ليست شرطاً لكون المادة قابلة للمقادير بل هي جزء من القابل للمقادير^(١) وهو مجموع المادة مع الصورة الجسمية كان مخالفاً للإجماع المنعقد بين الحكماء من أن الصورة ليست مبدأ للقبول والإمكان بل هي مبدأ للحصول والفعل وأيضاً فلأنه لا يعقل من الهيولي إلا أنه جوهر قابل فإن جعلنا الصورة كذلك لزم أن لا يتميز الهيولي عن الصورة . وأما الذي قاله ثانياً: من أن مثل هذا النقص متوجه على حد المتصل وحد الرطب فيقال لهم إن امكن أن يبين وجهه في دفع هذا النقص عن تلك الحدود فقد اندفع الشك وإلا كانت تلك الحدود أيضاً فاسدة وأي حامل يحملنا على تصحيح الحدود الفاسدة وأما نحن فلسنا من القائلين بتركب الجسم من الهيولي والصورة فلا يلزمنا هذا الإشكال .

وأما الجواب عن الشك الثاني : فهو أنا إنما أردنا بقولنا ما يصح فرض الأبعاد الثلاثة فيه ما يكون كذلك في الوجود الخارجي فإننا إذا قلنا الرطب ما يكون قابلاً للأشكال بسهولة لم يفهم منه إلا ما يكون قابلاً لها في وجوده

(١) في نسخة: أي القابل للمقادير.

الخارجي فكذلك هاهنا .

وأما الجواب عن الشك الثالث: فهو أن نقول لا شك أن الجسم مركب من الجنس والفصل باعتبار ومن المادة والصورة باعتبار آخر ولكننا لما لم نشعر بحقائق تلك المقومات لا جرم عرفنا الجسم بآثاره ولوازمه . كما أنا لما لم نشعر بماهية المتصل وماهية الرطب^(١) عرفناهما بلوازمهما من إمكان فرض الأجزاء المشتركة على حد واحد فيه ومن قبول الأشكال بسهولة فكذلك هاهنا . وأما نحن فنقول: قد بينا أن الجوهر ليس مقولاً على ما تحته قول الجنس فلا يجب أن يكون الجسم مركباً من الجنس والفصل أيضاً لم تدل دلالة على تركبه من المادة والصورة فإذا الجسم جوهر بسيط فلا يمكن تعريفه إلا بلوازمه وآثاره . هذا ما نقوله في هذا الباب .

الفصل الثاني

في تفصيل المذاهب في احتمال الأجسام للانقسام

إن الأجسام المركبة من أجسام مختلفة الطبايع لا شك أنها ذوات أجزاء متناهية وأما الأجسام البسيطة مثل الماء الواحد فلا شك أنها قابلة للتجزئة . فنقول إما أن تكون الانقسامات الممكنة فيه حاصلة بالفعل أو غير حاصلة بالفعل وكلا القسمين إما أن يكون متناهياً أو غير متناه فحصل من هذا التقسيم أقسام أربعة .

الأول: أن يكون في الجسم أجزاء متناهية بالفعل .

الثاني: أن يكون فيه أجزاء غير متناهية بالفعل .

الثالث: أن لا تكون الأجزاء حاصلة فيه بالفعل بل بالقوة وتكون

متناهية .

الرابع: أن تكون فيه أجزاء بالقوة غير متناهية .

فالأول: مذهب جمهور المتكلمين وهم زعموا أن كل واحد من تلك

الأجزاء لا يقبل الانقسام لا قطعاً لصغرهما ولا كسراً لصلابتها ولا وهماً لعجز

الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف ولا فرضاً لأنه تلزم من ذلك الفرض

(١) في نسخة: الرطوبة .

مُحالات. وأما الثاني: فهو مذهب النّظام^(١) ومن الأوائل انكسافرا طيس^(٢).
وأما الثالث: فهو مذهب اختاره محمد الشهرستاني^(٣)، ويُحكى قريباً منه عن

(١) النّظام: هو إبراهيم بن سيار النّظام، اختلف في سنة ميلاده وسنة وفاته، وكان قد عاش في زمان شبابه - فيما يُروى - قوماً من السمنية والملاحدة من الفلاسفة، وقد ردّ عليه أكثر شيوخ المعتزلة لأبي الهذيل والجبائي والإسكافي... تربي بالبصرة ورحل إلى بغداد ودرس على أبي الهذيل العلاف، من آثاره النكت والتوحيد والعالم. وردّ على الشوية!... من آرائه: إنكار الجزء الذي لا يتجزأ، وتعريف الجسم بأنه الطويل العريض العميق وليس لأجزائه عدد يوقف عليه وأنه لا نصف إلا وله نصف ولا جزء إلا وله جزء. وهو القائل بالكمون والمداخلة، وأن الروح جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف أنظر في ترجمته وآرائه:

الحيوان للجاحظ ٣٤٣/٩ - ٣٤٥، الفهرست ٢٠٥ - ٢٠٦، مروج الذهب ٣٧٢/٣، تاريخ بغداد ٩٧/٦ - ٩٨، لسان الميزان لابن حجر ٦٧/١، النجوم الزاهرة لابن تغري بردي ٢٣٤/٢، الأعلام للزركلي ٣٦/١، إبراهيم بن سيار النّظام وآراؤه الكلامية والفلسفية لمحمد عبد الهادي أبو ريذة (القاهرة ١٩٤٦)، تاريخ التراث العربي ٤٠٠/٢ - ٤٠١، الأعلام ١٣٦/١، معجم المؤلفين ٣٧/١، مذاهب الإسلاميين لبدوي ١٩٨/١ - ٢٧٩، في علم الكلام للدكتور أحمد صبحي ٢١٧/١ - ٢٥٢، الملل والنحل للشهرستاني طبعة الكيلاني ٥٣/١ وطبعة بدران ٥٦/١، خطط المقرئ ٣٤٦/٢، والفرق بين الفرق - بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ص ١٣١ وطبعة دار الآفاق ص ١١٣، والملل والنحل للبغدادي ص ٩١، والتبنيه للملطي ٤٣ - ٤٤، المنية والأمل للمرئضي ص ١٥٢، باب ذكر المعتزلة ص ٢٨، فرق وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ٥٩، التعبير ص ٧١، لوامع الأنوار للسفاريتي ٧٧/١ والمواقف للإيجي ص ٤١٦ ومقالات الإسلاميين للأشعري (ريتر) ص ٦١ و٦٠٤ والمعتزلة لزهدى جبار الله ص ١٢٠ ونشأة الفكر الفلسفي في الاسلام للدكتور النشار ٤٨٤/١ - ٥٠٣.

(٢) أنكسافراطيس: هو كزينوقراطيس أو اكسانوقراطيس، فيلسوف يوناني (٤٠٠ - ٣١٤ ق.م) تلميذ أفلاطون وصديقه صحبه إلى صقلية وتولى قيادة الأكاديمية سنة ٣٣٩ ق.م). خلفاً لأسبوزيوس وبقي على رأسها خمسة وعشرين عاماً إلى يوم وفاته. تركز مجهوده على محاولة التوفيق بين النظرية الأفلاطونية في المثل والنظرية الفيثاغورية في الأعداد. فأكد على أن الأعداد تحتوي على ماهية الأشياء. وعرف النفس بأنها «عدد يتحرك من تلقاء نفسه». (معجم الفلاسفة - جورج طرابيشي - ص ٤٨٥)، خريف الفكر اليوناني ص ١٠٢، الفلسفة اليونانية لألبير ريفو (ص ١٤٨). وقد ذكر أنه كان يقول بأن الحجم لا يمكن أن يتألف من سطوح ولكنه إنما يتألف من حجوم متناهية الصغر.

(٣) هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (المتوفي سنة ٥٤٨ هـ)، مؤرخ الفرق الشهير وصاحب كتاب «الملل والنحل»، المتكلم والفقير الشافعي، ولد بشهرستان ونشأ بها وتلقى العلوم على أحمد الخوافي وأبي القاسم الأنصاري وأبي الحسن المدائني وأبي نصر بن =

افلاطون فإنه قال الجسم ينتهي بالتجزئة إلى أن يُنمحق فيعود هبولي . وأما الرابع : فهو مذهب الجمهور من الحكماء .

ولا بدّ من تفصيل مذهبهم قالوا الجسم البسيط يكون في نفسه واحداً كما إنه عند الحس واحد وليس فيه شيء من المقاطع والمفاصل أصلاً ولكنه قابل للتقطيع والتكسير وكل ما بالقوة فإنه لا يخرج إلى الفعل إلا بسبب والاسبب الموجبة للتكسير ثلاثة التقطيع واختلاف الأعراض إما أعراض مضافة كاختلاف المماسين وما أشبه أو غير مضافة كالجسم الذي نصفه أسود ونصفه أبيض وإما بالتوهم وهو أن يتوهم امتياز طرف عن طرف آخر من جسم ومتى ارتفعت جملة هذه الأسباب ولم يوجد واحد منها بالفعل فإنه يكون الجسم في نفسه شيئاً واحداً كما هو عند الحس واحد .

فيجب أن تعلم أن المعنى بقولهم الجسم محتمل لانقسامات غير متناهية ليس هو أن الجسم يقبل هذه التقسيمات دفعة واحدة فإنهم اتفقوا على أنه يمتنع حصول أجزاء لا نهاية لها بالفعل بل عنوا به أن الجسم لا ينتهي إلى حد إلا وهو بعد ذلك يقبل التقسيم فدائماً التقسيمات الحاصلة بالفعل متناهية وقد لا تنتهي إلى حد ينقطع الإمكان كما أن مقدورات الله تعالى غير متناهية على أنه قادر على إيجاد أمور غير متناهية دفعة واحدة بل على معنى أنه لا ينتهي إلى حد إلا وهو قادر على ما هو أزيد منه . فليفهم حال الجسم في قابلية القسمة ما يفهم من فاعلية الباري تعالى في زيادة المقدورات ثم إنهم اتفقوا على أن قبول القسمة الوهّمية حاصل لا إلى نهاية .

= القاسم القشيري له رحلات في خراسان وإلى مكة وبغداد .

ترك لنا مؤلفات كثيرة ومشتهرة كالممل والنحل، ونهاية الإقدام في علم الكلام والجزء الذي لا يتجزأ والإرشاد إلى عقائد العباد، وتلخيص الأقسام لمذاهب الأنام . . . إلخ .

أنظر ترجمته في : وفيات الأعيان لابن خلكان ١/٦١٠ - ٦١١ ، طبقات الشافعية للسبكي ٤/٧٨ - ٧٩ ، تذكرة الحفاظ للذهبي ٤/١٠٤ ، لسان الميزان لابن حجر العسقلاني ٥/٢٦٣ - ٢٦٤ ، مرآة الجنان لليافعي ٣/٢٨٩ ، شذرات الذهب لابن العماد ٤/١٤٩ ، الأعلام للزركلي ٧/٨٣ - ٨٤ ، معجم المؤلفين لكحالة ١٠/١٨٧ ، في علم الكلام - أحمد صبحي ٢/٢٣٩ - ٢٧٥ .

وأما القسمة الإنفكاكية فهي مما اختلفوا فيها وزَعَم بعضهم أن الأجسام تنتهي في انحلالها إلى أجزاء صلبة غير قابلة للتقطيع والتفكيك مع أنها تكون محتملة للقسمة الوهمية إلى غير نهاية وهم أصحاب ديمقراطيس وهؤلاء اختلفوا في شكل تلك الأجزاء. فمنهم من زعم أنها مصلّعات إذ لو كانت كرية لوقعت فيما بينها عند تماسّها فُرج هي أصغر منها. ومنهم من زعم أن شكلها كرية إذ لو كانت مُصلّعة لكان جانب الزاوية أقل من جانب الضلع فيفضي إلى أن يقبل التجزئة ولأن الدائرة أبعد الأشكال عن قبول الفساد ولأن الطبيعة لا تفعل أفعالاً مختلفة وأبعد الأشكال عن الاختلاف هو الدائرة.

وأما الجمهور من الفلاسفة فقد اتفقوا على أن قبول القسمة الانفكاكية حاصل أبداً إلا إذا منع مانع من الخارج كما في الأفلاك وهؤلاء أيضاً على قسمين: فمنهم من زَعَم أن الصورة الجسمية لا تمنع عن قبول التجزئة فقط لكن الصورة النوعية تمنع عن قبول ذلك أبداً فعلى هذا للماء حدٌ معين إذا وصل إليه فلو انقسم بعده زالت الصورة المائية عنه كذلك في كل واحدة من الصور النوعية ومنهم من لم يقل بذلك بل قال إن الجسمية كما أنها لا تمنع قط من ذلك فكذلك سائر الصور النوعية.

واعلم أن ديمقراطيس مخالف لسائر الحكماء فإنه يقول الأجسام المحسوسة مركبة من تلك الأجزاء الصلبة وأن الأجسام المحسوسة ليست بحقيقية الإتصال فإن تلك الأجزاء موجودة فيها متميّز بعضها عن البعض وأنها لا تقبل القسمة الانفكاكية فما يقبل الانقسام ليس بمتصل في الحقيقة بل في الحس وما هو متصل في الحقيقة فليس بقابل للانقسام.

وأما الحكماء فإنهم يجوزون أن يكون جسم كبير بحيث لا يكون فيه جزء بالفعل ويجوزون أن يكون الأجزاء الحاصلة بالفعل تلتقي مرة أخرى فيحصل منها شيء واحد كالمياه الكثيرة إذا اجتمعت فإنها تصير ماء واحداً.

وفي كل ما ذكرناه مما وقع الخلاف فيه بين ديمقراطيس وبين الحكماء فقد وقع الوفاق بينه وبين المتكلمين ولكنه يخالفهم من وجه آخر فإن المتكلمين يجعلون جزءهم غير جسم وهو يجعله جسماً قابلاً للقسمة

الوهمية . فهذه هي المذاهب المحصّلة في هذا الباب .

الفصل الثالث في الأدلة على بطلان الجزء الذي لا يتجزأ^(١)

وبراهينه عشرون ، الأول : أنا لو قدرنا جزءاً بين جزئين فالوسط إما أن يمنعهما عن التلاقي أو لا يمنعهما فإن منعهما فالوجه الذي يلاقيه أحد الطرفين غير الوجه الذي يلاقي الطرف الآخر فإذا هو مُنقسم ، وإن لم يمنعهما عن التلاقي كان الطرفان متداخلين في الوسط لكن التداخل مُحال لوجهين :

الأول : لأن الأجزاء إذا تداخلت بطل الترتيب والوسط ولم يحصل ازدياد الحجم فإنه إذا جاز أن يحصل جزءان في جزء واحد جاز أن توجد ثلاثة وأربعة وعلى هذا لا يكون اجتماعهما موجباً لزيادة الحجم فكان يجب أن لا يحصل الحجم لكن التالي محال فالمقدم مُحال .

الثاني : فلأن الأجزاء متساوية في طبيعة نوعها ولوازمها فإذا تداخلت تساوت في العوارض أيضاً فلا يبقى شيء منها متميزاً عن غيره فيصير الكل واحداً وذلك محال على أنا وإن جوّزنا التداخل إلا أن ذلك يوجب التجزئة أيضاً من وجهين :

الوجه الأول : أنه إذا كان مقدار الجزئين مساوياً لمقدار الجزء الواحد ومجموع الجزئين قابل للقسمة فما يساويه كذلك لكن الجزء الواحد يساويه فهو قابل للقسمة .

الثاني : الشيء إذا دخل شيئاً فلا بد أن يلقاه بطرفه أولاً ثم ينفذ فيه ثم

(١) قارن : المطالب العالية للرازي ١٩/٦ - ١٦٥ ، معالم أصول الدين له أيضاً ص ٣٥ ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين له كذلك ص ١٦٤ - ١٦٨ ، مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص ٢٠٢ - ٢١٥ ، أصول الدين للبغدادي ص ٣٥ - ٣٦ ، الشامل في أصول الدين للجويني ص ١٤٣ - ١٤٨ ، المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى الفراء ص ٣٥ ، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٢٢٣/٥ - ٢٣٦ ، الإشارات والتنبيهات لابن سينا ١٣٠/٢ - ١٥٤ ، والمواقف للإيجي ص ١٨٦ - ١٨٩ ، مذاهب الإسلاميين للدكتور بدوي ١٨٢/١ - ١٨٥ و ٢٢٣ - ٢٣٣ ، في علم الكلام للدكتور صبحي ٢١١/١ - ٢١٦ و ٢٣٦ - ٢٤١ ومقالات الإسلاميين للأشعري بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ١٤/٢ - ١٧ ، ومقاصد الفلاسفة للغزالي ص ١٤٧ - ١٥٧ .

إنه يحصل تمام النفوذ والذي لقيه قبل النفوذ مغاير للذي يلقاه حال النفوذ والذي يلقاه حال النفوذ أقل من الذي يلقاه عنه تمام النفوذ وذلك يوجب التجزئة .

وقد ذكروا على هذا البرهان شكوكاً ثلاثة .

الأول: أن الجسم إذا كان يلاقي بأحد طرفيه شيئاً وبالطرف الآخر شيئاً آخر فقد اختص كل واحد من طرفيه بعرض لا يوجد في الآخر وذلك لا شك أنه يوجب حصول الكثرة بالفعل فإذا لا بدّ وأن ينتصف ذلك الجسم ثم إنه يلاقي أحد نصفيه النصف الآخر بأحد طرفيه دون الآخر فينتصف ذلك النصف والكلام فيه كالكلام في الأول فيفضي ذلك إلى حصول انقسامات غير متناهية بالفعل وليس ذلك بحق عند أجلة الحكماء، مع أن البرهان الذي ذكرتموه يوجب ذلك فإذا ما هو تنتجه هذه الحجة باطل عندكم وما هو حق عندكم لا تنتجه هذه الحجة .

ولا يُجاب عن هذا الشك بأن اختلاف المماسين إنما يوجب امتياز أحد طرفي الجسم عن الطرف الآخر ولا يوجب وقوع التنصيف في ذات الجسم لأننا نقول الطرفان إما أن يكونا عرضيين^(١) في الجسم أو جزئين من الجسم، فإن كان الأول فتميز العرضيين يوجب تمييز محليهما ثم إن محليهما المتميزين إن كانا أيضاً عرضيين فلا يتسلسل بل لا بدّ وأن ينتهي إلى عرضيين يقومان بالجسم ثم إن ذينك العرضيين متميز كل واحد منهما عن الآخر وتميزهما يوجب وقوع القسمة في ذات الجسم ويعود المحال وأما إن كان الطرفان جزئين من الجسم فالإشكال متوجه .

وإن تمسك بهذه الحجة من أثبت في الجسم انقسامات غير متناهية بالفعل فهو أيضاً ليس بمستقيم لأن هذه الحجة تنفي وجود جزء واحد في الجسم لأن أي شيء يفرض واحداً فهو بأحد طرفيه يلاقي شيئاً وبطرفه الآخر يلاقي شيئاً آخر وذلك يوجب الانقسام فلا يكون ذلك الشيء واحداً فإذا هذه

(١) في نسخة: عرضيين .

الحجة تنفي وجود الجزء الواحد ومتى لم توجد الوحدة لم توجد الكثرة لأن الكثرة مجموع الوحدات فإذا هذه الحجة تنفي وجود الكثرة مع أنها توجب وجود الكثرة هذا خُلف فعلمنا أن هذه الحجة لا تنتج نتيجة صادقة فهي حجة مغالطية^(١).

الثاني : لم لا يجوز أن يقال الجزء الذي لا يتجزأ يكون واحداً في ذاته وإن كان متكثراً في جهاته وكثرة الجهات والاعتبارات لا توجب كثرة الذات يدلُّ عليه أمران .

الأول أن المماسَّة من باب الإضافة ولو كانت كثرة الإضافة توجب كثرة الذات لكانت الوحدة التي هي أبعد الأشياء عن طباع الكثرة أكثر من كل كثير لأن لها بحسب كل مرتبة من مراتب الأعداد الغير المتناهية نسبة خاصة ولكان الباري تعالى متكثراً الأجزاء بسبب كثرة إضافاته .

الثاني أن النقطة في المركز تُحاذي جملة أجزاء الدائرة ولا يلزم انقساماً بحسب انقسام الدائرة .

الثالث : أن الصفحة العُلْيَا من الأجسام هي ملاقية لما تحتها وهي بعينها ملاقية للهواء الخارج عنها فهي شيء واحد يُلاقي شيئين وليس يمكن أن يقال بأن الملاقي للهواء غير الملاقي للصفحة الداخلة فإن الذي هو نهاية الجسم لا شك أنه بعينه مُلاقي لما تحته وإلا لم يكن نهاية له ولا شك أنه مُلاقي للهواء .

والجواب : أما عن الأول فهو أن الأعراض المضافة لا تقتضي امتياز أحد نِصْفَي الجسم عن النصف الثاني بحيث يتباين النصفان بل ذلك يقتضي احتمال المحل للقسمة ولذلك فإن الجسم متى ماسه جسمان لا يتنصف ذلك الجسم تنصفاً محسوساً مثل ما يتنصف إذا حل فيه عرضان غير مضافين بل

(١) المغالطات قسم من أقسام المنطق الصوري ويسمى قديماً «سوفسطيقا»، والقياس قد يكون مغالطياً وذلك حين تكون مادته من المشبهات والوهميات (انظر معيار العلم ص ١٩٨ - ١٩٩).

العقل يقضي على الشيء الذي يماس شيئين بصحة الانقسام بالقوة وأما ما يقال بأن الإنقسام حاصل بالفعل فلا .

وأما الجواب عن الشك الثاني فهو: أن المماسة إنما تحصل بالجوانب فإذا امتاز جانب منه عن جانب فقد احتمل القسمة . ولسنا ندعي أن تكثر الإضافات يوجب تكثر المضافات بل ندعي ذلك في المماسة والمماسة نوع من الإضافة وليس إذا كان نوع من جنس يقتضي حكماً أن يكون ذلك الجنس يقتضي ذلك الحكم . وأما النقطة المحاذية لجميع أجزاء الدائرة فهي بأسرها تحاذي جميع النقط المفترضة في الدائرة وهذا غير ممتنع في المحاذاة ولكن لا يلزم من تجويز ذلك في المحاذاة من غير وقوع القسمة تجويز ذلك في المماسة من غير وقوع القسمة فإن هذا الحكم إنما يظهر صدقه في العقل في المماسة لا في المحاذاة وسائر أنواع الإضافة .

وأما الجواب عن الشك الثالث فهو: أنا لا نسلّم أن الصفحة العليا من الجسم ملاقية لما تحتها فإن هذا إنما يقوله من يذهب إلى أن الجسم مُركَّب من الأجزاء ونحن لا نقول به بل نقول إن الجسم شيء واحد ونهايته هي السطح وهو غير ملاق لما تحته إذ ليس هو بجسم فكأن هذا المتشكك يُوهم أن السطح صفحة وتحتة صفحة أخرى ثم إن إحدى الصفحتين ملاقية للأخرى وذلك مصادرة على المطلوب .

واعلم أن هذا البرهان ليس في غاية المتانة فإن لقائل أن يقول: إما أن تكون المماسة بأجزاء جسمانية أو لا تكون بل بالسطوح فإن كانت بالأجزاء لزم الشك الأول لزوماً لا محيص عنه وانقسم كل جسم إلى ما لا يتناهى دفعة وإن كانت بالسطوح دون الأجزاء لم يلزم منه انقسام الأجزاء البتة على أن النقطة المركزية إنما تحاذي كل نقطة في المحيط بكليتها لا لجانب دون جانب ولذلك لا يكون لاجتماعها حجم زائد وأما الأجزاء الجسمية فإنما تماس بطرف دون طرف وإلا لم تكن لاجتماعها زيادة حجم على ما مر .

البرهان الثاني: إذا ركبنا خطأً من ثلاثة أجزاء ثم وضعنا جزئين على

طرفي الخط فإن الجزئين تصح الحركة على كل واحد منهما والجزء الذي يتوسطهما فارغ ولا مانع يمنع من الحركة فإذا تصح الحركة على الجزئين الطرفين معاً إلى الالتقاء وإذا فعلاً ذلك فيكون كل واحد منهما مماساً لنصف الجزء الوسطاني من الخط الاسفل ولنصف من كل واحد من الجزئين الطرفين من الخط الاسفل فتنقسم الأجزاء كلها.

ولا يقال بأن حركتهما ممتنعة لكونها مؤدية إلى انقسام الأجزاء فإن جعل المطلوب مقدّمة في إبطال المقدمة المبطله له شيء باطل لأن المطلوب مشكوك الصحة والمقدمة معلومة الصحة فجعل التيقن مُبطلًا للمَشكوك أولى من العكس لأننا نقول لا شك أن صريح العقل يقضي بأن الجهة إذا كانت فارغة والجزء يكون قابلاً للحركة فإن تلك الحركة لا تكون ممتنعة وهذه الحجة مطّردة في كل خط مرّكب من الأجزاء الفردة.

البرهان الثالث: أنا إذا ركبنا خطأً من أربعة أجزاء ووضعنا فوق الطرف الأيمن جزءاً وتحت الطرف الأيسر جزءاً آخر ثم إذا فرضنا أنهما يتدنان بالحركة دفعة وينتهيان إلى آخر الخط دفعة فلا شك أنه يمرُّ كل واحد منهما بصاحبه ويستحيل ذلك إلا بعد تحاذيهما ويستحيل التحاذي إلا على متصل الثاني والثالث فقد وقع الجزء على متصل الجزئين فيلزم كونه قابلاً للقسمه.

البرهان الرابع: لو كان البُطء^(١) في الحركات ليس لتخلل السكنات لكان القول بالجزء الذي لا يتجزأ باطلاً لكن المقدم حق على ما مضى في باب الحركة فالتالي يكون حقاً بيان الشرطية أن الجزء الذي لا يتجزأ لو كان ثابتاً لكننا إذا قطعنا مسافة بحركة سريعة فقد قطعنا ما فيها من الأجزاء الغير المتجزئة التي في تلك المسافة ولا بدّ وأن يقع قطع الجزء الذي لا يتجزأ بالحركة السريعة في مقدار من الزمان ففي مثل ذلك الزمان لا بدّ وأن يقطع البطيء أقلّ من ذلك الجزء فقد انقسم الجزء الذي لا يتجزأ.

البرهان الخامس: أن الجزء إذا انتقل من جزء إلى جزء فإما أن يوصف بالمتحركة عندما يكون ملاقياً للأول وهو محالٍ لأنه بعد ما شرع في الحركة

(١) في الأصل البطوء، وقد رسمناها هكذا في كل الأماكن التي وردت بها.

أو عندما يصير ملاقياً للثاني وهو أيضاً مُحال لأنه عند ذلك قد انقطعت الحركة فإذا إنما يكون متحركاً عندما يكون فيما بين الجزئين فيلزم الانقسام .

البرهان السادس: لو قَدَرنا صفحة مركبة من أجزاء لا تتجزأ ثم اشرقت الشمس عليها حتى صار أحد وجهيها مستضيئاً دون الثاني فلا بدّ وأن يكون الوجه المستضيء مغايراً للذي لم يقع عليه الضوء وذلك يوجب الانقسام .

البرهان السابع: الجزء مُتناه وكل مُتناه فهو مشكل وكل مشكل يحيط به حد أو حدود فإن أحاط بالجزء الفرد حدٌ واحد كان كرة والكرات إذا انضم بعضها إلى بعض حصل فيما بينها فرج وتلك الفُرَج إن اتسعت للأجزاء ملأناها بها وعلى كل حال تبقى الفرج التي هي اصغر من الأجزاء فحينئذ تكون الأجزاء منقسمة وأما إن أحاط به حدودٌ مثل أن يكون مثلثاً أو مُربّعاً فذلك يوجب التجزئة لأنه من جانب الزاوية أقل منه من جانب الضلع .

البرهان الثامن: إذا غررنا خشبة في الأرض بحيث تكون إذا طلعت الشمس وقع لها ظل على الأرض ثم من المعلوم أن الظل لا يزال ينقص عندما تأخذ الشمس في الارتفاع إلى أن تنتهي الشمس إلى غاية ارتفاعها ثم إن الظل يأخذ في التزايد من الجانب المقابل فلا يخلو إما أن يكون مهما قطعتم الشمس جزءاً انتقص من الظل جزء فيكون طول الظل كمدار الشمس هذا خُلف، وإما أن يكون قد تحركت الشمس إلى الارتفاع مع أنه لا ينتقص من الظل شيء وهو مُحال لوجهين . أما أولاً فلأنه لو جاز أن ترتفع الشمس جُزءاً ولا ينتقص من الظل شيء جاز ذلك في الجزئين وفي الثلاثة وفي الأربعة حتى تنتهي الشمس إلى غايتها في الارتفاع مع أنه يكون الظل باقياً كما كان . وأما ثانياً فلأن الخط المرتسم فيما بين الشمس وطرف الظل إذا تحرك الطرف المتصل منه بالشمس دون الطرف المتصل بالظل فإنه يحدث لذلك الخط المستقيم رأسان وذلك مُحال، لأنه يوجب أن يكون الزائد مساوياً للناقص وإما أن يقال مهما تحركت الشمس جزءاً انتقص من الظل أقل من جُزء وهو المطلوب .

البرهان التاسع: وهو أنا إذا اعتبرنا أعظم دائرة على الدوامه^(١) واصغر دائرة عليها على مركز واحد ثم أخرجنا خطاً من ذلك المركز حتى يجوز على جزء من الدائرة الصغرى وينتهي إلى جزء من الدائرة الكبرى فالدوامه إذا دارت دار هذا الخط بدورانها ومن البين أن النقطة التي كانت من الدائرة الكبرى على هذا الخط اسرع حركة من التي كانت عليه من الدائرة الصغرى فإن النقطة من الدائرة الكبرى قد قطعت في دورة واحدة مسافة أكثر مما قطعت النقطة التي هي من الدائرة الصغرى فإما أن يقال بأن النقطة التي من الدائرة العظمى إذا قطعت جزءاً فالنقطة التي من الدائرة الصغرى قطعت أقل من جزءه فحينئذ ينقسم الجزء أو يقال بأن النقطة التي من الدائرة الصغرى تسكن في بعض أوقات حركة النقطة التي من الدائرة العظمى فيلزم من هذا تفكك أجزاء الدوامه وذلك باطل لأربعة أوجه:

أما أولاً فليشهادة الجس .

وأما ثانياً فلأننا نفرض هذا الكلام في الفلك، فإن الدوائر التي تقرب من القطبين حركاتها ابطأ مما تقرب من المنطقة مع أننا سنبين أن الخرق على الفلك محال .

وأما ثالثاً فلأن هاهنا أمراً عجيباً وهو ما أعطى كل جزء من اجزاء الدوامه من الإلهام والفطنة حتى علم الأبطأ منها أنه كم ينبغي أن يقف حتى لا يزال سمته عن الأسرع، وذلك لأن كل ما كان اقرب إلى القطب كان أبطأ وكل ما كان اقرب إلى طرف الدوامه كان أسرع فإذا احتاج كل جزء من الوقفة إلى مقدار مخصوص يخالف الوقفة التي يحتاج إليها الآخر حتى يبقى السمت الأول والإنسان مع كمال فطنته لا يقف على ذلك فإن إنسانين لو قصدوا موضعاً واحداً وأحدهما اقرب من ذلك الموضع والآخر أبعد منه وأرادا أن يبلغا إلى ذلك الموضع في وقت واحد فإنه لا يعلم الأقرب منهما أنه كم يجب أن يقف في حركته إلى ذلك الموضع حتى يكون وصوله إلى ذلك الموضع موافقاً لوصول صاحبه .

(١) في الأصل: الدوامه .

وأما رابعاً فلأن الإنسان لو وضع إحدى عَقبه على الأرض واثبتها عليها ثم أدار نفسه دورة تامة لزم أن يقال بأنه في تلك الحالة تفرقت أجزاءه وابعاضه بحيث لم يبق بين جزئين من أجزاء بدنه اتصال وذلك فاسد .

واعلم أن هذه الحجة تقتضي انقسام الزمان والمسافة وذلك لأن الدائرة الكبرى إذا قطعت قوساً فالصغرى قد قطعت أقل من ذلك القوس فتكون الدائرة الصغرى قاسمة للمسافة والدائرة الكبرى قطعت مثل القوس الذي قطعت الدائرة الصغرى في زمان أقل من ذلك فتكون الدائرة العظمى قاسمة للزمان ولا تزال تتعاقب هذه القسمة مرة للزمان ومرة أخرى للعظم .

البرهان العاشر: الفرجار ذو الشعب الثلاث إذا قطعت الشعبة الخارجة جزءاً لا بد وأن تقطع الشعبة المتوسطة أقل من جزء على ما بيناه .

البرهان الحادي عشر: إن امكن وجود الدائرة امتنع وجود الجزء^(١) الذي لا يتجزأ لكن المقدم حق فالتالي حق . أما بيان حقيقة المقدم فقد مضى في باب الكيف وأما بيان حقيقة الشرطية فقد مضى أيضاً في باب الكيف ولكننا نقره هاهنا من وجه آخر .

فنقول الخط المركب من أجزاء لا تتجزأ إما أن يمكن جعله دائرة أو لا يمكن فإن لم يمكن وجب امتناع جعل ذي العرض دائرة لأن الجسم ذا العرض ليس إلا خطوطاً منضماً بعضها إلى بعض فلو امتنع على كل واحد منها ذلك وجب أن يمتنع على الكل وأما أن يمكن جعل مثل ذلك الخط دائرة فلأنه لا يخلو إما أن تتلاقى ظواهر الأجزاء كما تلاقت بواطنها أو لا تتلاقى ، فإن تلاقت البواطن وانفتحت الظواهر تجزأت الأجزاء وإن تلاقت ظواهرها كما تلاقت بواطنها لزم أن يكون باطن الدائر كظواهرها في المسافة فلو أدركنا حولها دائرة أخرى فيكون باطن الدائرة المحيطة مساوياً لظاهر الدائرة المحاط بها فيكون ظاهر المحيطة المساوي لظاهر المحاط بها المساوي لباطن المحاط بها مساوياً لباطن المحاط بها ثم لا نزال ندير دائرة أخرى إلى أن

(١) قارن: المطالب العالية للرازي ص ١٣١ - ١٤٦ .

يبلغ طوقها مثل طوق الفلك الأعظم ولا تكون فيها فرجة أصلاً ومع ذلك فلا تزيد أجزاؤها على أجزاء الدائرة الصغيرة الأولى هذا خلف، فقد بان أن بواطن الأجزاء تتلاقى وظواهرها تنفتح فيلزم التجزئة.

وأيضاً فكل واحدة من تلك الفُرج إما أن تتسع لتمام الأجزاء أو لا تتسع فإن لم تتسع فقد وجد ما هو أقل منه وإن اتسعت فذلك محال لأن بواطن تلك الأجزاء إذا كانت متلاقية فيكون المنفرج من تلك الأجزاء بعضها فإذا ملأنا ذلك البعض بالجزء فإن ارتفع بعضُ الجزء عن تلك الفرجة فقد انقسم وإن لم يرتفع كان الجزء المالي لتلك الفرجة أقل من تلك الأجزاء التي وقعت في ظواهرها تلك الفُرج فتلك الأجزاء منقسمة فظهر أن إمكان الدائرة يبطل الجزء الذي لا يتجزأ.

البرهان الثاني عشر: لو قدرنا زاوية قائمة كل واحد من الضلعين المحيطين بها عشرة أجزاء فالحاصل من ضرب كل واحد من الضلعين^(١) في نفسه مائة فالمجموع مائتان والحاصل من ضرب وتر الزاوية القائمة في نفسها مساوٍ للحاصل من ضرب الضلعين كل واحد في نفسه كما بينه أوقليدس فيكون الحاصل من ضرب وتر هذه الزاوية مائتين فيكون وتر هذه الزاوية جذر مائتين^(٢) وليس للمائتين جذر صحيح فلا بد أن تنكسر الأجزاء.

البرهان الثالث عشر: لو قدرنا خطأ مركباً من جزئين فأمكننا أن نعمل عليه مثلثاً متساوي الأضلاع ولا يحصل ذلك إلا إذا وقع كل واحد من الأجزاء على متصل الآخرين وذلك يوجب التجزئة.

البرهان الرابع عشر: لو أخذنا خطأً من جزئين ووضعنا على أحد الجزئين جزءاً آخر فتحصل هناك زاوية قائمة فوترها إن كان من جزئين كان وتر القائمة مساوياً لكل واحد من الضلعين المحيطين بها هذا خلف، وإن كان من ثلاثة أجزاء كان الوتر مساوياً لمجموع الضلعين هذا خلف فإذاً هو أكثر من الاثنين

(١) في نسخة: المحيطين بها.

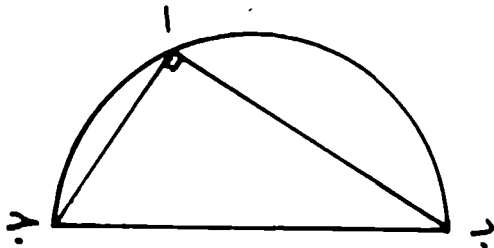
(٢) في الأصل: مائتين.

وأقل من الثلاثة فقد وجد الأقل من الجزء .

البرهان الخامس عشر: لو قَدَرنا أربعة خطوط كل واحد منها من أربعة أجزاء وضممنا البعض إلى البعض بحيث لا يحصل هناك فرجة أصلاً فلا شك أن خط القطر يحصل من الجزء الأول من الخط الأول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فهذه الأجزاء في جانب القطر إما أن تكون متلاقية أو لا تكون فإن كانت متلاقية وجب أن يكون القطر مساوياً للضلع وهذا يبطله شكل العروس^(١) وإن كانت غير متلاقية فهناك فُرَج فيما أن تتسع لجزء أو لا تتسع فإن اتسعت فلنمئتها بالأجزاء والفرج ثلاثة فحينئذ يصير مقدار القطر سبعة أجزاء وذلك هو عدد أجزاء الضلعين فيكون القطر مساوياً للضلعين هذا خلف فإذا كل واحدة من تلك الفرج إنما يتسع لأقل من جزء فقد انقسم الجزء .

البرهان السادس عشر: أن أوقليدس برهن على أن كُلَّ خَطٍّ فإنه يصحّ تنصيفه فالخط المركب من الأجزاء الفُرْدَة يصحّ تنصيفه فينتصف الجزء وهو المدعي^(٢) .

البرهان السابع عشر: إذا أوقفنا خطاً مستقيماً كالوتر على زاوية قائمة حتى يَحْصُل الوترُ جذر مجموع مربع الضلعين وفرضنا الضلعين كل واحد منهما خمسة كان هذا الوتر جذر خمسين فإن حركنا طرف هذا الوتر من أحد الجانبين جزءاً تحرك الطرف الآخر لا محالة أقل من جزء فإنه إن تحرك جزء حتى حصل أحد الضلعين ستة والآخر أربعة حصل الوتر جذر اثنين وخمسين



(١) شكل العروس، لعله هكذا:

كما يتبين من كلام الرازي في المطالب .

وهذه الحجة مذكورة أيضاً في المطالب العالية ٦/١٤٩ - ١٥٠ .

(٢) قارن المطالب العالية ٦/١٦٥ .

هذا خلف فإذا قد تحرك أقل من جزء .

البرهان الثامن عشر: لو قدرنا ثلاثة أجزاء هكذا (أ. ب. ج) ثم وضعنا فوق أحد طرفيه جزءاً ثم تحرك الخط حتى أنه دخل (أ) مكاناً جديداً أو (ب) دخل مكان (أ) و (ج) دخل مكان (ب) ثم عندما تحرك (أ) إلى المكان الجديد تحرك الجزء الذي فوقه عنه إلى سمت جهته فنقول لا يخلو إما أن يقال بأنه تحرك إلى الحيز الذي فوق الحيز الذي حصل فيه (أ) وهو مُحال لأنه حينئذ لم يتحرك عن (أ) وقد فرض كذلك هذا خلف أو يقال بأنه تحرك إلى الحيز الملاقي لما هو فوق الحيز الجديد فيكون حركة الجزء الفوقاني أسرع من حركة (أ) لأنه قطع جزئين في ذلك الزمان ولما كان زمان حركة (أ) مُنقسماً كانت حركة (أ) أيضاً منقسمة لأن الواقع منها في أحد نصفي ذلك الزمان غير الواقع في النصف الثاني ولما كانت الحركة منقسمة كان الحيز الذي تحرك عنه (أ) منقسماً والذي تحرك إليه يكون أيضاً منقسماً ويكون في نصف ذلك الزمان وبنصف تلك الحركة وقد خرج نصفه من الحيز الذي كان فيه ودخل في الحيز الجديد فيكون الجزء منقسماً.

ويمكن ذكر هذا البرهان على وجه آخر وهو أن الخط إذا تحرك جاز أن يتحرك الجزء الذي فوقه على خلاف حركته فإذا انتقل عن (أ) فلا يخلو إما أن يصير ملاقياً (أ. ب) وهو محال لأن (ب) قد دخل في حيز (أ) فلو قلنا أن الجزء الذي كان فوق (أ) وتحرك عن (أ) إنما تحرك إلى (ب) و (ب) حصل في حيز (أ) فذلك الجزء الفوقاني لم يتحرك عن (أ) وقد فرضناه متحركاً عنه هذا خلف فبقي أن يقال أنه يتحرك عن الحيز الذي كان فيه إلى الحيز الذي يليه وهو الذي فوق حيز (ج) بعد حركة الخط فإذا الجزء الفوقاني بحركته انتقل وبلغ الثالث في الزمان الذي قطع ما تحته جزءاً واحداً فيكون الزمان منقسماً ويعود الكلام المذكور .

البرهان التاسع عشر: أن البئر التي عمقها مائة ذراع إذا كان في منتصفها خشبة وعلقت عليها حبل مقداره خمسون ذراعاً وعلقت على الطرف الآخر من الحبل دلو فإذا أرسل حبل بقدر خمسين ذراعاً وشد على طرفه

كُلاب^(١) فإذا جُعِل الكُلاب في طرف الحبل الذي علق الدلو على الطرف منه ثم جر إلى أعلى البئر فإن الدلو ينتهي من أسفل البئر إلى أعلاها في الزمان الذي ينتهي الكلاب من وسط البئر إلى أعلاها وذلك يوجب انقسام الزمان والحركة على ما بيناه .

البرهان العشرون: الجِسْم قد يكون ظله في وقت من السنة مثليه فيكون مثله من الظل ظل نصفه فلو قدرنا جسماً يكون أجزاءه وتراً فيكون ظله شفعاً فيكون لظله نصف ونصف ظله فيكون لذلك الجسم المركب من الأجزاء الوتر نصف وهو المطلوب .

وفي المسألة وجه آخر وهو مثل أن يقال لو كان الجسم مركباً من الأجزاء لكانت الأجزاء ذاتية له والذاتي يكون بين الثبوت للشيء فكان يلزم أن يكون علمنا بكون الجسم مركباً من الأجزاء أولياً ولما لم يكن كذلك علمنا أنه غير مركب من الأجزاء وهاهنا وجوه أخر إقناعية ولكن فيما ذكرناه كفاية والله أعلم .

الفصل الرابع في إبطال قول من قال: الجسم مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل

وعليه برهانان: الأول لو كانت الأجزاء غير متناهية بالفعل لاستحال قطعها إلا في زمان غير متناه بالفعل ولما كان التالي باطلاً كان المقدم مثله . الثاني الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فإذا كل كثرة ففيها واحد فإذا أخذنا من الأجزاء الغير المتناهية للجسم واحداً وضممنا إليه واحداً آخر فأما أن يزيد مقدار ذلك المجموع على مقدار الواحد ولا يزيد والثاني يوجب أن لا يحصل المقدار ولا يتزايد من اجتماع تلك الأجزاء والأول يقتضي أن تكون نسبة الزيادة في المقدار على حسب الزيادة في العدد لكن الأجسام متفاوتة في

(١) الكُلاب كما في «لسان العرب» لابن منظور هو المهماز أو الحديدية التي علي خُفّ الرائض... وهو أيضاً السُّفود الذي يعلق به الشواء، أو هو حديدية معطوفة كالخُطاف - ٣٩١٢/٥

المقادير فهي متفاوتة في العدد فالعدد ليس غير متناه .

الفصل الخامس في أن قبول القسمة الانفكاكية ثابت إلى غير النهاية

وعليه برهانان: الأول أن كل متحيز يُفرض فيه طرفان يتميز كل واحد منهما عن الآخر في الوهم فالتحام النصفين أعني الاتصال الذي حصل بين النصفين بحيث يمتنع ارتفاعه إما أن يكون لطبيعته أو لشيء من لوازمها أو لشيء من العوارض فإن كان ذلك الالتحام لنفس الماهية وماهية ذلك الجزء مساوية لماهية سائر الأجزاء فوجب إمكان أن يتصل بجزء آخر مثل ما اتصل أحد نصفه بنصفه الثاني وأن يصح على النصفين من الانفصال مثل ما يمكن بين الجزئين . وبمثل هذا الكلام يُتمسك في إبطال قول من جعل ذلك الاتصال من لوازم الماهية وإن كان ذلك الاتصال لعارض غير لازم يمكن ارتفاعه وبتقدير ارتفاعه لا يبقى وجوب ذلك الاتصال . اللهم إلا إذا كان ممتازاً عن سائر الأجسام بفصل مقوم لطبيعة نوعه كما في الافلاك ومثل ذلك يجب أن يكون نوعه في شخصه كما مضى .

واعلم أن مدار هذه الحجة على أن تلك الأجزاء متساوية في الماهية فأما لو ادعى مدع أن كل واحد منها يكون مخالفاً للآخر بماهيته وأنه لا يوجد جزءان يتحدان في الماهية اندفعت هذه الحجة ولكن لا شك أن الذي يلزمه هذا الملزم يكون بعيداً جداً .

الثاني أن كل واحد من تلك الأجزاء إذا كانت له طبيعة واحدة كان شكله هو الكرة لما ستعرف أن الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة ولو كان كذلك لحصلت الفرج فيما بين تلك الأجزاء فيكون ذلك قولاً بالخلاء وهو محال .

الفصل السادس في حكاية شبه مُبتي الجزء

الذي لا يتجزأ والجواب عنها^(١)

اعلم أن شبههم منحصرة في نوعين: أحدهما أنهم يحتجون على أن

(١) أنظر: المطالب العالية للرازي ١٩/٦ - ٨٢ .

كل ما يقبل القسمة فإنه لا بد وأن يكون منقسماً بالفعل وذلك يُبطل مذهب الحُكَماء في أن الجسم البسيط القابل للانقسامات واحد في نفسه .

وثانيهما أنهم يحتجون على أن الحُجْم لا يمكن أن يكون قابلاً لتقسيمات غير متناهية .

أما النمط الأول من الكلام فلهم فيه شُبهتان: الأولى قد قالوا ثبت فيما مضى أن الوحدة أمر وجودي فلا يخلو إما أن يكون كون الحجم^(١) واحداً عائداً إلى ذاته أو إلى صفة زائدة على ذاته فإن كان الأول وجب أن لا يقبل القسمة أبداً لأن ما بالذات لا يرتفع مع بقاء الذات ولما ثبت أن كل واحد فهو غير قابل للقسمة لزم أن كل ما يكون قابلاً للقسمة لا يكون واحداً وإن كانت وحدة الجسم صفة زائدة على الجسم فالحُجْم الذي قامت الوحدة به إما أن يكون قابلاً للقسمة في نفسه أو لا يكون فإن كان قابلاً للقسمة في نفسه والقائم بالمنقسم منقسم كانت الوحدة منقسمة هذا خلف وإن كان الحجم الذي قامت الوحدة به غير قابل للقسمة لزم أن يكون كل ما اتصف بالوحدة أن لا يكون قابلاً للقسمة فوجب أن يكون القابل للانقسام غير واحد بل كثيراً بالفعل فثبت أن ما قاله الحكماء: إن الجسم يكون واحداً حقيقةً ومع وحدته يكون قابلاً للانقسام كلام باطل .

والثانية قالوا الجسم البسيط لو كان واحداً فإذا قسمناه فقد أبطلنا وحدته ووحدة كل شيء هويته، لأنه لا معنى للهوية إلا الخصوصية التي تتميز بها عن الآخر وتلك الخصوصية هي الوحدة فإذا لمَّا أوردنا القسمة على الشيء الذي كان واحداً فقد أبطلنا هويته، وإذا أبطلنا هوية الشيء فقد أعدمناه فإذا لمَّا أوردنا التقسيم على الجسم فقد أعدمنا تلك الجسمية فلا يخلو إما أن يكون قد بقي شيء من الجسم الأول أو لم يبق فإن بقي فذلك الشيء حين ما كان الجسم واحداً إما أن يكون واحداً أو كثيراً فإن كان واحداً فعندما صار الجسم كثيراً إما أن يكون قد صار ذلك الشيء كثيراً أو ما صار فإن كان الأول

(١) الصحيح أنها: الجسم، فلعله خطأ من الناسخ .

فذلك الشيء قد زالت وحدته وقد ثبت أن ذلك يوجب عذمه فإذا ذلك الشيء قد عدم أيضاً. وإن كان بقي واحداً فذلك مُحال لأن أحد قسمي الجسم ممتاز عن الآخر فيستحيل أن يكون هناك شيء واحد بالعدد ويكون مشتركاً بينهما وأما إن قيل بأن ذلك الشيء كان كثيراً حين ما كان الجسم واحداً فإذا كان ذلك الشيء كثيراً كانت الجسمية القائمة بكل واحد منهما مغايرة للجسمية القائمة بالشيء الآخر فيكون الجسم مركباً من الأجزاء المتغايرة بالفعل فإذا الجسم ما كان واحداً في الحقيقة بل كان متألّفاً من الأجزاء وذلك هو المطلوب وتمام تقرير ذلك قد مضى في باب الوحدة والكثرة.

النمط الثاني من الكلام في بيان امتناع كون الحجم قابلاً لتقسيمات غير متناهية وذلك اثنا عشر مسلكاً.

الأول لو كانت الحركة والزمان مؤلّفين من أمور متتالية كل واحد منها غير قابل للانقسام أصلاً لكان الجسم مركباً من أمور كل واحد منها غير قابل للانقسام أصلاً والمقدم حق فالتالي يكون حقاً بيان المقدم من وجوه ثلاثة.

الأول أن الحس شاهد بوجود الحركة فهذه الحركة لا تخلو إما أن يقال أنه لا وجود لها إلا في الماضي والمستقبل أو ليس كذلك بل لها وجود في الحاضر والأول باطل فإن الماضي هو الذي كان له حضور ثم عدم والمستقبل هو الذي يتوقع له حضور فلو امتنع أن يكون للحركة حضور أصلاً لاستحال أن يكون ماضياً أو مستقبلاً. فإذا للحركة حضور فذلك الحاضر إن كان قابلاً للقسمة على معنى أنه يمكن أن يوجد ما هو أقصر منه كان بعض الأجزاء المفترضة فيه قبل البعض فلا يكون كله حاضراً وقد فرض كذلك هذا خلف. فإذا ذلك الحاضر غير قابل للإنقسام وعند الإنعدام لا بد أن يحصل ما من شأنه ذلك فكانت الحركة مُركّبة من أمور متتالية كل واحد منها غير منقسم.

الثاني أن الآن عبارة عما يفصل الماضي عن المستقبل فهو إن كان منقسماً كان بعضه ماضياً وبعضه مستقبلاً فلا يكون فاصلاً بين جميع الماضي وجميع المستقبل وإن لم يكن منقسماً فلا بد وأن ينعدم لأن الآن لا يبقى ساعة أخرى فيما أن يكون لعدمه بداية أو لا يكون، والثاني محال لأن عدمه

أمر متجدد ولكل متجدد بداية وإذا كانت له بداية فبداية عدمه إما أن تكون مقارنة لوجوده أو لا تكون والأول باطل لاستحالة الجمع بين العدم والوجود، فإذاً بداية عدمه غير مقارنة لوجوده فيما أن يكون بين الآن الذي هو بداية وجوده وبين الآن الذي هو بداية عدمه زمان أو لا يكون فإن كان الأول كان الآن باقياً هذا خُلف وإن لم يكن فقد تتالي آنا ثم الكلام في الآن الثاني كالقلام في الآن الأول فيلزم تتالي الآنا.

الثالث أنا بيّنا أن حركة الجسم في الكيف عبارة عن تتالي أنواع آنية الوجود وذلك يوجب تتالي الآنا فثبت بما ذكرنا أن الحركة والزمان مُركَّبان من أمور متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة فإذا قطعنا المسافة بحركة كيف ما اتفقت كان الذي يقطع الجزء الذي لا يتجزأ من الحركة في الآن الغير المنقسم غير منقسم وإلا لكانت الحركة إلى نصف ذلك الجزء وزمانها نصف الحركة إلى الكُل ونصف زمانها فتكون تلك الحركة وذلك الزمان منقسماً وذلك مُحال فإذاً ذلك القدر من المسافة غير منقسم والذي يليه حاله كذلك أيضاً وهلمَّ جراً إلى آخر المسافة فإذاً المسافة مُركَّبة من أمور غير قابلة للقسمة مطابقة للامور المتتالية في الحركة وفي الزمان وذلك هو الجزء الذي لا يتجزأ وهذه الشبهة قد سبقت أصولها في باب الحركة إلا أنا أعدنا هذه الأصول هاهنا لنعلم كيفية تركب الشبهة عنها.

المسلك الثاني^(١) قالوا لو وضعنا كرة حقيقية على سطح لا تضريس فيه فلا شك أنها تلاقية فموضع الملاقاة إما أن يكون منقسماً أو لا يكون منقسماً والأول محال لوجوه ثلاثة.

الأول: هو أن ذلك الموضع منطبق على السطح المستقيم والمنطبق على المستقيم مستقيم فإذاً ذلك الموضع من الكرة مستقيم ثم إذا زالت الملاقاة عن ذلك الموضع وحصلت على موضع آخر تتلو الأول فذلك الموضع أيضاً مستقيم فإذاً تصير الكرة مضلعة هذا خُلف.

(١) في نسخة: الشبهة موضع: المسلك. وهذه الحجة المذكورة في المطالب العالية للرازي

الثاني : فلأن أوقليدس برهن على أن كل خطٌ مستقيم يصل بين كل نقطتين من الدائرة فإنه يقع في داخلها فلو كان موضع الملاقاة منقسماً لارتسم خط على ظاهر الدائرة منطبقاً على السطح فيقع ذلك الخط داخل الدائرة وخارجها هذا محال .

والثالث : فلأن موضع الملاقاة لو كان منطبقاً على السطح أمكن أن يخرج من المركز خطان ينتهيان إلى طرفي موضع الملاقاة فيصيران مع الخط المرتسم من موضع الملاقاة ثلاثة خطوط محيطة بسطح فيحصل هناك مثلث قاعدته موضع الملاقاة فإذا اخرجنا من مركز الدائرة إلى قاعدة المثلث الواقع في الدائرة عموداً قائماً عليه كانت الزاويتان الحاصلتان على جنبي العمود القائم على القاعدة قائمتين وينتصف ذلك المثلث بمثلثين قائمي الزاوية ويكون الخطان الطرفيان وترين للزاويتين القائميتين ويكون العمود وترّاً للزاوية الحادة وتر القائمة اعظم من وتر الحادة فالخط العمودي أقصر من الخطين الطرفين مع أن الخطوط الثلاثة خرجت من المركز إلى المحيط هذا خلف . فثبت بما قلنا أن موضع الملاقاة غير منقسم فإذا أدركنا الكرة على السطح حتى تتم الدائرة فلا شك أنه متى زالت الملاقاة الحاصلة بنقطة حصلت الملاقاة بنقطة أخرى وليس بين النقطتين شيء يغايرهما لأن الكلام في الملاقاة الحاصلة في أول حصول الملاقاة بالنقطة الأولى فإذا قد ارتسم الخط عن تلك النقطة وإذا حصل الخط عن تركيب النقطة حصل السطح عن تركيب الخطوط والجسم عن تركيب السطوح فإذا موضع الملاقاة من الكرة شيء حصل بانضمامه إلى أمثاله العظم والمقدار وهو الجزء الذي لا يتجزأ ولا يقال عليه بأن النقطة إنما توجد في الكرة بسبب المماسية وعند زوال المماسية تنعدم تلك النقطة فلا توجد نقطة مع ما يتلوها فلا يحصل تشافع النقط . لأننا نقول لو قدرنا خطاً موجوداً بالفعل على ظاهر الكرة ويكون له نهاية موجودة بالفعل ثم قدرنا أن الكرة تلاقي السطح بتلك النقطة فإذا زالت الملاقاة عن تلك النقطة إلى نقطة أخرى فالنقطة الأولى تكون باقية لكونها نهاية لذلك الخط والنقطة الثانية موجودة لحصول الملاقاة عليها ففي هذه الصورة تلاقت نقطتان .

المسلك الثالث إذا فرضنا خطأ منطبقاً على خط حتى تكون النقطة محاذية للنقطة أو ملاقية لها ثم تحرك الخط فقد صارت النقطة المماسية غير مماسة واللامماسية إنما تحصل دفعة والآن الذي هو أول زمان حصول اللامماسية لا شك أن الخط فيه صار مُلاقياً لنقطة أخرى تالية للنقطة الأولى فتكون النقط متتالية في الخط إذ الكلام في لا مماسة النقطة الثانية كالكلام في لا مماسة النقطة الأولى وهلمَّ جراً.

المسلك الرابع أن دائرة معدّل النهار تطلع على سكان خط الاستواء منتصبه وتمر في دورانها مسامتة لهم وتكون تقاطع تلك الدائرة مع دائرة الأفق في المشرق والمغرب أبداً على نقطتين وليس يتهيأ لنا في وقت من الأوقات أن نتوهم إلا وفي المشرق تقاطع على نقطة وليكن التقاطع حاصلًا على نقطة معينة ثم إنه يحصل اللاتقاطع على تلك النقطة والآن الذي هو أول زمان اللاتقاطع يكون التقاطع حاصلًا فيه على نقطة أخرى فقد تتالت نقطتان وكذلك القول في الباقي فتكون دائرة معدّل النهار مركبة من النقط المتتالية.

المسلك الخامس أن النقطة أمر وجودي غير منقسم فإن كان متحيزاً^(١) فهو الجزء الذي لا يتجزأ وإن لم يكن متحيزاً فله محل ومحلّه إن كان منقسماً لزم انقسامه بانقسام محله وهو محال وإن لم يكن منقسماً فهو المطلوب.

المسلك السادس لو كان الجسم قابلاً لتقسيمات لا نهاية لها لحصلت فيه انقسامات غير متناهية بالفعل والتالي مُحال فالمقدّم مثله. بيان الشرطية أن اختلاف المماسية يوجب الانقسام بالفعل فيما يقبل الانقسام فاختلف المماسية حاصل هاهنا لأن كل جزء يفرض فإنه يلاقي بأحد جانبيه شيئاً غير ما يلاقيه الآخر منه فلو كان قبول الانقسام لا إلى نهاية حاصلًا لكان السبب القابل والسبب الفاعل لتلك الانقسامات الغير المتناهية حاصلين فيجب حصول تلك الانقسامات وأما بيان امتناع ذلك فلما بينّا أن ذلك ينافي وجود الجزء الواحد وما يُنافي وجود الواحد يُنافي وجود الكثير^(٢) فإذاً يجب أن تكون الكثرة

(١) في نسخة: متجزئاً (في كلا الموضعين).

(٢) في نسخة: وجود الكثرة.

حاصلة وأن لا تكون هذا خلف .

المسلك السابع أن الحكماء انفقوا على أن الانقسامات الغير المتناهية ممتنعة وما كان ممتنعاً استحال حصوله للغير فإذا استحيل أن يكون الجسم قابلاً لانقسامات غير متناهية فهو إذاً لا يقبل انقسامات غير متناهية .

المسلك الثامن أن الجسم قابل للقسمة فيكون ذلك لأجل التأليف فإن قبول الانقسام لا يكون لذاته ولا لشيء من لوازم ذاته ولا لتحيزه فإن الشيء بعد انقسام ذاته ولوازم ذاته وتحيزه موجود مع أنه لا يقبل تلك القسمة وليس أيضاً لأجل الفاعل لأن الفاعل لا يجعل غير المنقسم منقسماً فقبول القسمة إذاً لأجل معنى قائم بالجسم . والله تعالى كما هو قادر على خلق ذلك المعنى فهو قادر على إزالة ذلك المعنى فإذا اعدم الله تعالى تلك التأليفات بقيت تلك الأجزاء أجزاء غير قابلة للقسمة لأنه متى زال المصحح وجب زوال الحكم عنه .

المسلك التاسع لو كانت في الجسم أجزاء غير متناهية لاستحال قطعها إلا بعد قطع نصفه ولا يمكن قطع نصفه إلا بعد قطع نصف نصفه فلو كانت في الجسم ابعاض غير متناهية لامتنع قطعه في زمان متناه^(١) .

المسلك العاشر لو كان الجسم يقبل تقسيمات غير متناهية لصح أن يوجد من الخردلة ما يغشي به وجه السموات السبع وذلك محال فما أدى إليه مثله .

المسلك الحادي عشر أن أوقليدس قد برهن على وجود زاوية هي أصغر الزوايا الحادة فدل على الجزء الذي لا يتجزأ .

المسلك الثاني عشر أن التفاوت بين الصغير والكبير حاصل فلو كانت أجزاء الأجسام غير متناهية لوجب تساوي جميع الأجسام في الحجم فإن ما لا يتناهي لا يقبل الأكثر والأقل وذلك محال . هذه المسالك مجموع شبه مثبتي

(١) هذه هي حجة زينون في إنكار الحركة، وإثبات السكون . راجع : الطبيعة لأرسطو - بتحقيق الدكتور بدوي ٧١٣/٢ - ٧٢٣ ، تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم ص ٣١ .

الجزء الذي لا يتجزأ.

واعلم أن أكثر هذه الشُّبه مبني على أصول قد تكلمنا فيها فيما مضى من هذا الكتاب.

أما الذي احتجوا به أولاً فقد بيَّنا أن الوحدة عرض زائد على ذات الجسم قائم به.

وقولهم يلزم انقسام الوحدة لانقسام محلِّها فجوابه ما ذكرناه في الفصول السالفة أن الوحدة القائمة بالجسم تقبل الكثرة الوهمية ولا استحالة في ذلك وأما الكثرة بالفعل فلا يلزم قبول الوحدة لها لأن الوحدة لا تقوم بالجسم عند قيام الكثرة به بل هما وصفان متنافيان فاندفع المحال.

وأما الذي احتجوا به ثانياً فقد بيَّنا في باب الوحدة والكثرة الفرق بين الهوية والوحدة فالقسمة إذا وردت على الجسم الواحد زالت وحدته وما زالت هويته فاندفع المحال.

وأما الذي احتجوا به ثالثاً فقد مضى في باب الحركة كيفية وجودها وكيفية وجود الآن وعدمه فلا حاجة إلى الإعادة.

وأما الذي احتجوا به رابعاً من حديث الكُرّة والسطح فقد أجاب عنه بعض المنازعين فيما لا يعنيه بأن قال النقطة لا توجد بالفعل في الكرة محتجاً بأنه لو حدثت نقطة بالفعل فيها ونقطة أخرى في سطح أو كرة أخرى تلاقيها فالنقطتان إن لم تتلاقيا بالأسر انقسمت النقطتان وإن تلاقيا بالأسر تداخلتا واتحدتا ويصير التماس اتصلاً هذا خُلف.

وهذا القائل لا يُعرف أن ذلك يُوجب عليه إنكار المماسية بين الأجسام والسطوح والخطوط لأن الجسم إذا ماس جسمًا فالسطحان إما أن يتلاقيا بالأسر فيعود المحال أو لا يتلاقيا فيلزم أن يكون لكل واحد من السطحين عمق حتى يكون بأحد جانبيه يلاقي الآخر وبالجانب الآخر لا يلاقيه ولما بطل القسمان لزم أن لا يماس الجسم جسمًا وكذلك القول في مماسة السطحين

بالخطين ومماسة الخطين بالنقطتين . وأيضاً فلأن النقطة نهاية الخط والخط قد يكون متناهيًا بالفعل فكيف يكون متناهيًا بالفعل ولا تكون النهاية حاصله بالفعل إلا أن نقول ليس في الكرة خط متناهٍ بالفعل وحينئذ يكذب اتفاق الجمهور على أن الكرة إذا تحركت تميز الخط المحوري عن سائر الخطوط بالفعل ولا شك أنه مُتناهٍ وطرفاه قُطبا الكرة فهما موجودان بالفعل فظهر ضعف هذا الجواب . وأما الشيخ فإنه أجاب عنه من وجوه ثلاثة الأول^(١) أنا لا ندري هل يمكن أن توجد كرة على سطح بهذه الصفة في الوجود أو هو من الأمور الوهمية على نحو ما يكون في التعليمات ولا ندري أنه لو كان في الوجود فهل يصح تدحرجها عليه أو لا يصح فربما استحال وبعد هذا فالكرة إنما تماس السطح بالنقطة في حال السكون وإذا تحركت ماست بالخط في زمان الحركة ولم تكن في زمان الحركة مماسة على النقطة إلا بالوهم إذ ذلك لا يتوهم إلا مع توهم الآن والآن لا وجود له بالفعل .

ولقائل أن يقول أما المنع من وجود الكرة فغير مستقيم لأن هذا الشكل هو الذي يقتضيه جميع الطبائع البسيطة والتركيب لا يضاذه فكيف يستحيل وجوده والسطح المستوي أيضاً ممكن الوجود لأن سبب الخشونة الزاوية وهي لا بد وأن تكون من سطوح صغار ملس وإلا لذهبت الزوايا إلى غير النهاية وإذا جاز سطح صغير مُستوي جاز سطح كبير مُستوي . نعم ربما لا يمكننا الحكم بوجوده لكن الكلام غير مبني على الوجود بل على إمكان الوجود فإن ما يمكن أن يوجد إذا فرض موجوداً لم يلزم منه محال لأن الكذب الغير المحال لا يلزم منه محال وأما المنع من التدحرج فهو وإن كان بعيداً لكنه غير مُضِرّ إذ لا شك في إمكان إنزلاقها عليه ويلزم منه نُقْط متتالية في السطح .

وقوله المماسّة حال الحركة بالخط فنقول المماسّة بين الجسمين لا يمكن إلا بأن ينطبق طرف كل واحد منهما على طرف الآخر فلو ماست الكرة السطح بالخط لوجب أن ينطبق من الكرة خط على خط في ذلك السطح

(١) اكتفى الرازي بذكر الوجه الأول ولم يذكر الوجه الثاني والثالث .

فيكون ذلك الخط مستقيماً لأن المنطبق على المستقيم مستقيم فتكون الكرة مضلعةً وذلك محال فإذا الكرة لا تماس السطح بالخط أصلاً.

وقوله المماسّة بالنقطة إنما تكون في الآن ولا وجود له بالفعل فنقول الخلاف في كون الزمان غير مركب من الآنات المتتالية كالخلاف في أن الجسم غير مركب من أجزاء لا تتجزأ فكيف تدفع حجة الخصم بذلك وأنه نفس المتنازع فيه.

قال وبالجمله فإن هذه المسألة لا تتحقّق مُسلّمة لأن المسلّم أن الكرة لا تلقى السطح في آن واحد إلا بنقطة وليس يلزم من هذا أن يكون في حال الحركة تنتقل من نقطة إلى نقطة مجاورة لها ومن آنٍ إلى آنٍ مجاورٍ له، فإنه إن سلّم هذا لما احتيج إلى ذكر الكرة والسطح بل صح أن هناك نقطاً متتالية منها تأليف الخط وآنات متتالية^(١) منها تأليف الزمان فإذا كان المسلم هو أن الكرة تلاقى السطح في آن وكان الخلاف في أن الحركات والأزمنة غير مركبة من أمور غير متجزئة ومن آنات كالخلاف في المسافة وكان إنما يلزم تجاور النقط لو صح تجاور الآنات كان استعمال ذلك في اثبات تنالي النقط كالمضادّة على المطلوب.

ولقائل أن يقول إذا فرضنا آناً وكانت الكُرة فيه ملاقية للسطح على نقطة واحدة ثم زالت الملاقاة عن تلك النقطة فهانها حدث أمران: أحدهما زوال الملاقاة والآخر حصول الملاقاة فأما زوال الملاقاة فهو حركة فلا جرم ليس له بداية يكون هو فيها حاصلًا وأما حصول الملاقاة فهو من جملة ما يحصل في الآن ويستمر في جميع الزمان الذي بعده فثبت أن الملاقاة لها بداية هي حاصله فيها فنقول الآن الذي حصلت فيه اللاملاقاة إما أن يكون هو الآن الذي حصلت فيه الملاقاة أو غير ذلك الآن والأول باطل وإلا لكانت الكرة في الآن الواحد بالنقطة الواحدة ملاقية للسطح وغير ملاقية له هذا محال وإن كان غير ذلك الآن فنقول إيمان يكون بين آن الملاقاة وبين آن اللاملاقاة زمان أو لا

(١) في نسخة: متجاورة.

يكون، فإن كان كانت الكرة في ذلك الزمان ملاقية للنقطة الأولى فتكون الكرة ساكنة هذا خلف وإن لم يتوسط بين الأنين زمان فقد تتالي الأنان. ونقول أيضاً الآن الذي هو أول زمان الملاقة بتلك النقطة إما أن تكون الكرة فيه ملاقية بنقطة أخرى أو لا تكون فإن لم تكن ملاقية بنقطة أخرى فإما أن تكون ملاقية بالنقطة الأولى أو لا تكون ملاقية بشيء من النقط فإن كانت ملاقية بالنقطة الأولى لزم أن تكون الكرة عندما صارت لا ملاقية للسطح بتلك النقطة تكون ملاقية بتلك النقطة للسطح هذا خلف وإن لم تكن ملاقية بشيء من النقط وجب أن تكون ملاقية للسطح عند مماستها للسطح هذا خلف. فإذا الكرة في الآن الذي هو أول زمان الملاقة ملاقية بنقطة أخرى فإما أن تكون بينها وبين النقطة الأولى واسطة أو لا تكون فإن كانت فتكون ملاقة الكرة السطح بذلك المتوسط قبل ملاقاتها السطح بالنقطة الثانية فلا تكون ملاقاتها للسطح بالنقطة الثانية في أول زمان الملاقة بالنقطة الأولى وذلك خلف فإذا ليس بين النقطتين واسطة فيلزم تتالي النقط وظاهر أن هذه الحجة توجب تتالي النقط وتتالي الآنات من غير أن تُصَادِرَ في ذلك على المطلوب.

والذي نعتمد عليه في الجواب وجهان الأول أن يقال القول بالجزء الذي لا يتجزأ يمنع من إمكان وجود الكرة والدائرة فكيف يستدل بوجود الكرة وحركتها على وجود الجزء.

الثاني فقد بينا أن الحركة لا يُعقل وجودها مع القول بالجزء الذي لا يتجزأ فلا يمكن أن يستدل بها على وجود الجزء الذي لا يتجزأ وهذان الوجهان هما اللذان يعول عليهما في دفع هذه الشبهة المبنية على وجود الحركة ويمكن أن يستعان في حل ما ذكرناه من الشكوك بالأصول التي ذكرناها في باب الحركة. وأما الذي احتجوا به خامساً من أن النقطة إن كانت عرضاً فلا بد وأن يستدعي محلاً لا ينقسم فالجواب عنه ما مضى من أن بعضهم زعم أن النقطة ليست أمراً وجودياً بل هي أمر وهمي ومن سلم كونها أمراً وجودياً زعم أنها عرض غير سارٍ فلا يلزم انقسامها لانقسام محلها.

وأما الذي احتجوا به سادساً من أن اختلاف المماسية يوجب حصول

الانقسامات الغير المتناهية بالفعل فقد سبق الجواب عنه في الفصل المشتمل على البراهين على نفي الجزء الذي لا يتجزأ.

وأما الذي احتجوا به سابقاً فقد مضى الجواب عنه أيضاً لأننا بينا أن قولنا: الجسم قابل لتقسيمات لا نهاية لها لا نعني به أنه قابل لها بمجموعها بل نعني به أنه لا ينتهي إلى حد إلا ويقبل بعد ذلك تقسيماً آخر وذلك لا ينافي قولنا أنه يستحيل حصول التقسيمات الغير المتناهية.

وأما الذي احتجوا به ثامناً وهو قولهم كل قابل للتفريق ففيه تأليف فالجواب عنه أنه إن عنوا بذلك أن يكون فيه جزءان متميزان بالفعل وبينهما مماسة وأن التفريق عبارة عن تباعد أحدهما عن الآخر فهذا هو المتنازع فيه فلم قلت أن الأمر كذلك فإنه لو ثبت لهم ذلك لما احتاجوا في تميم حجتهم إلى فرض زوال التأليف عنها إذ لو كانت الأجزاء حاصلة في ذلك المؤلف وتميز كل واحد منها عن الآخر بالفعل لوجد الواحد في الكثير وإن عنوا بكونه مؤلفاً كونه مستعداً لقبول التجزئة فذلك مما لا يمكن ارتفاعه عنه لأن ذلك هو صورته الجسمية أو لازم صورته الجسمية.

وأما الذي احتجوا به تاسعاً من أنه يلزم أن لا يقطع الجسم إلا في زمان غير متناهٍ فالجواب عنه أن هذا إنما يلزم على من يقول الجسم مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل ومن قال بذلك فقد قال بوجود الجزء الذي لا يتجزأ إلا أنه زعم أنها غير متناهية. وأما من نفي الجزء الذي لا يتجزأ وزعم أن الجسم البسيط ليس فيه شيء من الأجزاء فكيف يلزم عليه ذلك.

وأما الذي احتجوا به عاشراً من تغشية سطح السماء من أجزاء الخردلة فنحن بتقدير تسليم الجزء لا يمكننا المنع من ذلك أيضاً إذ ربما كان في الخردلة من الأجزاء التي لا تتجزأ ما تبلغ كثرتها إذا بسطت إلى تغشية سطح السماء فإذا لم يكن ذلك بين الامتناع مع فرض وجود الجزء فكيف تبين بامتناعه وجود الجزء.

وأما الذي احتجوا به في الحادي عشر من أمر الزاوية فلا نُسلم أنها غير

منقسمة بل هناك زوايا هي أصغر منها بالقوة بلا نهاية وإنما قام البرهان على أنه لا تكون زاوية من خطين مخصوصين أصغر من تلك وليس إذا قيل أنه ليس شيء بصفة^(١) كذا أصغر من كذا وجب أن يقال أنه ليس شيء أصغر منه البتة.

وأما الذي احتجوا به في الثاني عشر فالجواب أن الخردلة تساوي أجزاءها أجزاء الجبل في العدد لا في المقدار كما أنا إذا ضعفتنا الجبل مثل تضعيف الخردلة فإنهما تتساويان في العدد لا في المقدار وبالله التوفيق^(٢).

الفصل السابع في بيان أن الجسم هل يقبل الإنقسام إلى غير النهاية مع بقاء صورته النوعية؟

من الصور النوعية ما لا يحصل إلا بامتزاج أجسام مختلفة الطباع كالصور المعدنية والنباتية والحيوانية ومنها ما لا يكون كذلك وهي كالنارية والهوائية وغيرهما والظاهر من مذهب المشائين أن للجسام حداً في الصغر

(١) في نسخة: نصفه.

(٢) يعود القول بالجزأ الذي لا يتجزأ أو «الجوهر الفرد» إلى فيلسوفين يونانيين هما ديمقريطس ولوقبس، وأول من أخذ بنظرية الذرة من المسلمين شيخ الاعتزال أبو الهذيل العلاف، ثم أخذت مكاناً من مباحث المتكلمين المسلمين أشاعرة وماتريدية ومعتزلة. وذلك لاتصال هذه المسألة بمسائل كلامية كوجود الله وعلمه وقدرته والمعاد... وقد انكر الجزء الذي لا يتجزأ علماء كثيرون من أمثال: هشام بن الحكم، والنظام وابن حزم وابن تيمية وابن القيم. وكان لفخر الدين الرازي حيال هذه المسألة آراء ومواقف ثلاثة مختلفة فمرة أنكر الجوهر الفرد في «المباحث المشرقية» كما رأيت، وفي «شرح الاشارات» لابن سينا.

ومرة ثانية توقف الرازي في «الملخص ونهاية العقول» ورأى أن أدلة الطرفين لا تخلو من قوة. وكان يقول: إنه ليس أول من توقف في هذه المعضلة بل سبقه إليه إمام الحرمين وأبو الحسين البصري.

ومرة ثالثة: وقف فيه مع القائلين بإثبات الجوهر الفرد وذلك في كتاب من أقدم كتبه «الإشارة»، وفي الأربعين والمحصل والتفسير الكبير والمعالم في أصول الدين ودافع عنه في «المطالب العالية».

راجع كتاب الدكتور محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٤١٩ - ٤٣٧).

إذا صارت أصغر من ذلك زالت صورها فللماء شيء هو أصغر صور الماء وكذلك للهواء وحجتهم أن الأجسام لو احتملت الإنقسام والتصغر لا إلى نهاية مع بقاء صورها النوعية لجاز أن يحصل من كل واحد من الأركان الأربعة ما يكون في غاية الصغر ويحصل من امتزاجها الحجم^(١) والعظم وأن تتكون المتكونات الحيوانية حتى تحصل فيلة على قدر بعوضة ولو كان ذلك ممكناً لم يكن أقليّ الوجود بل أكثرياً لأن امتزاج الأقل قبل امتزاج الأكثر لأن الأكثر إنما يحصل عن اجتماع الأقل وحصوله بعد حصوله فكان يجب أن يكون ذلك أكثرياً ولما لم يكن كذلك عَلِمْنَا أن للأجسام حداً في التصغر مع بقاء صورها النوعية .

ولا يقال: فلمَ لمْ توجد بعوضة في قدر الفيلة؟ فنقول: لأن الصغر مما يعين على الامتزاج والكبير كالعائق عنه ولهذا كانت المعاجين تُعان على تكوينها بالدق .

واعلم أنه يمكن القَدْح في هذه الحجة من وجوه ثلاثة:

الأول: أنا نُسَلِّم أن امتزاج الأقل عدداً قبل امتزاج الأكثر عدداً ولا ينفعهم ذلك لأن الكلام ليس فيه لكن لم قلتم إن امتزاج الأقل مقداراً قبل امتزاج الأكثر مقداراً. وبيانه هو أن وجود الأقل مقداراً في الأكثر مقداراً وجوده بالقوة والذي بالقوة فهو غير موجود فإذا لم يكن الأقل مقداراً حاصلاً بالفعل لم يكن له امتزاج بالغير فضلاً عن أن يكون امتزاجه قبل امتزاج شيء آخر بل الأولى أن يكون امتزاج الأكثر في المقدار قبل امتزاج الأقل في المقدار إذ الأكثر محصّل مَحْضُور والأقل غير محصّل ولا محصّور .

الثاني: سلّمنا أن امتزاج الأقل متقدّم على امتزاج الأكثر مطلقاً لكن لم قلتم إنه يكفي ذلك المزاج في حصول الصورة النوعية ولم لا يجوز أن يكون العظم مع ذلك معتبراً إذ من الممكن أن تكون النفس المدبّرة إنما تستعد

(١) في نسخة: اللحم .

المزاج لقبولها الاستعداد التام إذا كان وافياً بأفاعيلها وذلك لا يتم إلا بمقدار معين من العَظْم .

الثالث : هَبْ أنه لو تمَّ ذلك الاستعداد فإنه تفيض عليه النفس من وَاهِب الصور لكن ذلك الامتزاج إنما يحصل في مكان معين مخصوص فلو كانت تلك المادة يسيرة لا نفعلت عما يحيط بها ولا يبقى ذلك لمزاج إلى أن يحصل فيه الاستعداد لقبول تلك الصورة بل يفسد قبل ذلك .

ولما بطلت هذه الحجَّة فنقول الإنقسام تارة يكون بالإنفكاك وتارة باختلاف الأعراض الغير المضافة، وتارة باختلاف الأعراض المضافة وتارة بالوهم أما الذي يكون لاختلاف الأعراض المضافة فلا نهاية له لأن الأَعْرَاض الإضافية لا يجب أن تبلغ بالجسم إلى حد يكون بعد ذلك فاقداً لتلك الصورة لأن تلك الصورة فاشية^(١) في جميعه وإلا لكان إما أن يخلو كل واحد من أجزائه عن تلك الصورة وإما أن يكون بعض الأجزاء خالياً عن تلك الصورة دون البعض والقسم الأول لا يخلو إما أن يتغير حالها عند الاجتماع عما كانت عليه حالة الانفراد ولا يتغير فإن لم يتغير لم يحصل بالاجتماع إلا الزيادة في العدد والمقدار ولم تحصل تلك الصورة النوعية فلا يكون للجسم تلك الصورة البتة هذا خُلف . وأما إن كان اجتماع الأجزاء يوجب حصول الصورة للمجموع .

فأول ما فيه أن تلك الصورة الحاصلة بالامتزاج فاشية في الكل وهو المطلوب وثانياً أن امتزاج تلك الأجزاء لا يفيد صورةً أخرى إلا إذا كانت مختلفة الطبائع فتكون لكل جزء منها طبيعة خاصة وكل ما يفرض في ذلك الجزء من الأجزاء فله تلك الطبيعة وظاهر أن الانقسام الذي يكون بحسب الوهم أو بحسب اختلاف الأعراض المضافة لا يخرج الجزء الصغير عن طبيعة الجزء الكبير وأما الانقسام الانفكافي فيشبه أن يكون الإفراط في الصغر يصير سبباً لأن لا يحفظ الجسم صورته لأن الجسم إذ أفرط صغره استولى

(١) في نسخة: ناشية .

عليه ما يحيط به وينقله إلى طبيعته ويدل عليه الاستقراء. وأما الانقسام بالأعراض الغير المضافة مثل ما فيه البلقة^(١) فهو مثل الانقسام الانفكافي في كونه متناهيًا.

وإذا ثبت ذلك بطل قول من يقول أن أصغر أجزاء الأرض أكبر من أصغر أجزاء النار لأن تلك النار إذا انقلبت أرضاً لم يجب أن يكون ذلك عند الأرض حتى يتصل بها إذ كثير من أجزاء العناصر تعرض له الاستحالة في غير حيزه الطبيعي وإذا صار ذلك الجزء الصغير من النار أرضاً فلا بُدَّ أن يصير أصغر مما كان لأن الخمود يصغره فيكون هو أرضاً أصغر من الجزء الذي فرضناه أصغر الأجزاء الأرضية وذلك محال وإذ قد بيننا أن الجسم غير مركب من الأجزاء الحسية والحجمية فلتتكلم في أنه هل هو مركب من الأجزاء العقلية أم لا.

الفصل الثامن في أن الجسم مركب عن الهولي والصورة^(٢)

هذا هو المتفق عليه بين الحكماء وذكروا على هذا برهانين :

الأول: أن الجسم البسيط لا شك أنه قابل للانفصال والقابل للانفصال إما أن يكون هو الأتصال أو أمر آخر دون الاتصال. والأول باطل لأن القابل يجب أن يبقى مع المقبول والاتصال لا يبقى مع الانفصال فإذا القابل للانفصال أمر آخر غير الاتصال ولا شك أن قوة قبول الانفصال حاصلة مع

(١) في نسخة: النقطة.

(٢) بخلاف الرأي القائل بالجزأ الذي لا يتجزأ، أو الجوهر الفرد الذي تبناه المتكلمون، هناك الرأي الأرسطي القائل بأن الجسم مؤلف من هولي وصورة. وقد تابع الفلاسفة المشائيون المسلمون أمثال الفارابي وابن سينا وأرسطو في هذا التقسيم. والمسألة تابعة للفصول السابقة. وقد سبق عرض رأي الرازي فيها ومواقفه المختلفة. وقد أفرد لهذا «الزعم» مسألة في «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» ص ١٦٨. وتعرض بالنقض له في «المطالب العالية» ١٩٩/٦ - ٢١١. وانظر: تاريخ الفلسفة اليونانية لكرم ص ١٣٦ والطبيعة لأرسطو ٥٠/١ - ٧٦، ومقاصد الفلاسفة للغزالي ص ١٥٨، والنجاة لابن سينا ص ١٣٩، والإشارات والنتيحات لابن سينا ١٧٩/٢ - ٢٠٦.

وجود الاتصال فإذا الاتصال مُقارِن لشيءٍ آخر فإذا الجسم مركب عن الاتصال
وعما فيه الاتصال وذلك هو المطلوب .

واعلم أن هذا البرهان مَبْنِي على أن الجسم غير مركَّب من أجزاء لا
تتجزأ والإ لكان اتصال الجسم عبارة عن اجتماعها وانفصاله عبارة عن تفرُّقها
وكذلك أيضاً لا بُدَّ من إبطال قول من يقول إن مبادئ الأجسام أجزاء متجزئة
في الوهم غير قابلة للتجزئة بالفعل فإن عندهم الأجسام المحسوسة ليس لها
اتصال حقيقي بل اتصالها عبارة عن اجتماع تلك الأجزاء وانفصالها عبارة عن
تفرُّقها . وأما كل واحد من تلك الأجزاء فإن فيها الاتصال الحقيقي حاصل
لكنها غير قابلة للانفصال فإذا ما يقبل الانفصال فهو غير مُتصل بالحقيقة وما
هو متصل بالحقيقة فهو غير قابل للانفصال فظاهر أنه لا تتم هذه الحجة إلا
بإبطال هذين المذهبين وذلك مما قد فعلناه فيما مضى .

فإن قيل الاتِّصال يُراد به كون الجسم بحالة يقبل الأبعاد الثلاثة وذلك
هو الجسمية وقد يراد به ورود تلك الأبعاد الثلاثة وذلك عَرَض من باب الكم .
فَدَعُوا كم أن الجسم يرد عليه ما يزيل الاتصال إن عَنَيْتُم به المعنى الأول فهو
كاذب يدفعه الحس فإن ذات الجسم مما يستحيل أن تبقى عند زوال الجسمية
وإن عَنَيْتُم به الثاني فاللازم منه كون المقدار زائداً على الجسم وذلك مُسَلَّم
ولكن كيف يلزم منه أن يكون الجسم في حقيقته مركباً من أمرين وأيضاً فلم لا
يجوز أن يقال الانقسام لما ورد على الجسم ابطل عنه الوحدة التي بينا
عَرَضِيَّتِها لا الأمر الداخِل في قوام الجسم وذكر بعضهم شكاً آخر فقال
الانفصال عدم فكيف يستدعي قابلاً؟

الجواب أما الأول فحلُّهُ أن الجسم قد ثبت أنه غير مركَّب من الأجزاء
فعند خُلُوه عن جميع الأسباب المكثرة يكون واحداً حقيقياً وله وحدة وهوية
باعتبارها يمتاز عن سائر الأفراد المشاركة له في الماهية فإذا أوردت القسمة
عليه امتنع أن تبقى تلك الوحدة فامتنع أن تبقى تلك الهوية وإن عُدِمَت تلك
الهوية فقد عُدِمَت تلك الجسمية لأن الفرد إنما يسير هو هو لا بماهيته فقط
وإلا لكان هو غيره بل بمعيناته، فظاهر أن ورود القسمة عليه سبب لزوال تلك

الجسمية وهو أيضاً سبب لزوال ذلك المقدار ولزوال تلك الوحدة وليس قولنا إن الانفصال يزيل تلك الجسمية ينافي كونه مزيلاً لأمر مقارنة للجسمية وعند هذا نحررُ الحجة .

فنقول الجسمية مما يصح عليها العدم وكل ما كان كذلك فله مادة وكل ما ينتج قضية فإنه ينتج عكس نقيضها فالقياس المنتج لكبرى هذا القياس ينتج أن ما لا مادة له لا يصح العدم عليه وهو بعينه البرهان على بقاء النفس الناطقة وذلك لأن الجسمية الزائلة كانت قبل زوالها ممكنة الزوال والطارئة كانت قبل حدوثها ممكنة الحدوث بقوة حدوثها وقوة فسادها تستدعي محلاً وليس ذلك هو تلك الجسمية لأن محل الشيء يبقى معه وتلك الجسمية لا تكون موجودة عند عدمها فإذاً تلك القوة موجودة في شيء كان موجوداً عند وجود الاتصال وبهذا يزول الشك الثاني والثالث أيضاً فإنه ليس الانفصال عدماً محضاً فإنه عبارة عن عدم مقارن لقوة وجود تلك القوة^(١) لا يستغني عن المحل على ما بيناه .

والشكُّ المُشكِّل على هذه الحجة أن نقول: الجسم حين ما كان واحداً فمادته كانت واحدة أو ما كانت واحدة، فإن كانت واحدة فعند انقسام الجسم لا يخلو إما أن بقيت المادة واحدة أو تجزأت، فإن بقيت واحدة فهو محال وإلا كانت الصور حاصلة في مادة واحدة، وذلك محال لوجهين: أما أولاً فلاستحالة اجتماع المثليين في مادة واحدة وأما ثانياً فلأنه تكون هناك ذات واحدة موصوفة بصفتين إلا أنه يكون هناك جسمان متباينان وإن قلنا بأن المادة تجزأت فهي في ذاتها قد صارت كثيرة بعد وحدتها فيلزم عدمها واحتياجها إلى مادة أخرى والكلام فيها كالكلام في الأولى وأما إن قلنا إن الجسم حين ما كان واحداً فمادته ما كانت واحدة بل كانت كثيرة فحينئذ يجب بحسب الانقسامات الممكنة فيه أن تكون المواد حاصلة متميزة فيه فيكون الجسم فيه مواد متباينة غير متناهية ولا شك أن الصورة الحاصلة في كل واحدة منها غير

(١) في نسخة: ووجود تلك القوة .

الصورة الحاصلة في المادة الأخرى فحينئذ يكون الجسم مركباً من أجزاء غير متناهية وهو يدفع أضل الحجة فهذا شكٌ مُشكِلٌ .

ويمكن أن يبين أن الصورة الجسمانية ممكنة الزوال من حيث أن كل قوة جسمانية فإنها لا تقوى على بقاء غير مُتناهٍ فإذا الجسمية مما يجب عليها أن تُعدم وكل ما كان كذلك فله مادةٌ ولكن يبطل ذلك بجسمية الفلك فإن جعل السبب في ذلك دوام فيض المفارق أمكن أن يُجعل هاهنا كذلك .

البرهان الثاني قالوا: كل جسم فهو من حيث جسميته موجودٌ بالفعل ومن حيث أنه مستعدٌ أي استعداد ثبت^(١) فهو بالقوة والشيء الواحد من الجهة الوحيدة لا يقتضي قُوّةً وفعلاً لما ثبت أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فإذا يكون الجسم مُركباً مما عنه القوة ومما عنه الفعل وقد عرفت أن الذي يقال من أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد كلامٌ ليس عليه حُجّةٌ ثم على هذه الحجة بعد ذلك سُكوكٌ ثلاثة .

الأول أن المادة موجودةٌ بالفعل لأنها قابلةٌ للصُور والقابل للشيء وجوده قبل وجود المقبول ثم إنها أيضاً مستعدة لقبول الصُور فيجب أن يكون لها مادةٌ أخرى لا إلى نهاية .

الثاني أن النفس الناطقة موجودةٌ بالفعل وبالقوة أيضاً نظراً إلى ما يمكن حصوله لها من العلوم وليس لها مادة .

الثالث الشيء الواحد إنما يمتنع أن يكون بالقوة وبالفعل بالنسبة إلى شيء واحد فأما بالنسبة إلى شيئين فذلك غير ممتنع .

والجواب عن الأوّل أن المادة لها من ذاتها القوة وكونها بالفعل بسبب الصورة فما هو مَبْدَأٌ^(٢) كونها بالقوة ليس هو المَبْدَأُ لكونها بالفعل وهو عين كلامنا .

(١) في نسخة: شئت .

(٢) رُسِمَت لفظه «مبدأ» في كل هذا الجزء هكذا «مَبْدَأٌ» .

فإن قالوا الصُّورة تحتاجُ في حُدُوثها إلى المادة فكيف تكون مبدأ لوجودها وسيأتي الجواب عن هذا في باب تَعَلُّق الهولي بالصورة.

وأما الثاني فجوابه أن الاستعداد لا بُدَّ له من سبب زائد على ذات النفس وهو البدن وعلائقه وستعرف أنه لولا تَعَلُّق النفس بالبدن لامتنع أن يحصل لها كمال بعدما لم يمكن فأما كون الصورة محتاجة إلى المادة في الوجود والنفس غير محتاجة إلى البدن فذلك إنما يعرف بدليل آخر.

وأما الثالث فجوابه: أن القوة والفعل سواء كانا بالنسبة إلى أمرين أو بالنسبة إلى أمر واحد فهما أثران يستدعيان مؤثرين.

البرهان الثالث وهو الذي قد تكلفناه لهم أن نقول: سيظهر بعد ذلك أن الكون والفساد على الفلك محال فنقول بناء على هذا الأصل أن جسمية الفلك المعين لا شك أنها لازمة لشكل ذلك الفلك بعينه ولمقداره بعينه فتلك الملازمة إما أن تكون لنفس مفهوم الجسمية أو لأمر آخر والأول باطل وإلا لكان كل جسم كذلك لاشتراك الأجسام في الجسمية وإن كان لأمر آخر وراء الجسمية فلا يخلو إما أن يكون ذلك الأمر حالاً في تلك الجسمية أو تلك الجسمية حالة في أو لا هو حال في الجسمية ولا الجسمية حالة فيه ومُحال أن يكون ذلك اللزوم لأمر حال في الجسمية فإن ذلك الأمر إن لم يكن لازماً لتلك الجسمية لم يكن الشكل اللازم بسبب تلك الجسمية لازماً وقد فرضناه لازماً هذا خُلف، وإن كان ذلك الأمر لازماً لتلك الجسمية عادَ التقسيم الأول في كيفية لزومه فإما أن يتسلسل وهو محال أو ينتهي إلى ما يلزم الجسمية لنفس الجسمية فيعود المحال المذكور من أنه يجب أن يكون كل جسم كذلك. وأما إن كان ذلك اللزوم بسبب شيء لا هو حال في الجسمية ولا الجسمية حالة فيه فذلك الشيء لا يخلو إما أن يكون جسماً آخر أو قُوَّة موجودة في جسم آخر أو موجوداً ليس بجسم ولا بجسماني، والأول باطل لأن ذلك الجسم إن اقتضى ذلك اللزوم بجسميته وُجِبَ أن يكون كل جسم كذلك ولكانت الجسمية التي هي الملزومة لتلك الفلكية أولى بذلك الاقتضاء من جسمية أخرى وقد أبطلنا ذلك وإن لم يكن بمجرد الجسمية بل بقوة زائدة

على الجسمية فهذا هو القسم الثاني فنقول إن تلك القوة إن كانت من لوازم محلها عاد السؤال في المقتضى لذلك اللزوم وإن لم يكن من لوازم محلها فإذا فارقت محلها فيما أن تعدم أو لا تعدم فإن عُدِمَتْ وجب أن تزول تلك الملازمة لزوال ما يقتضيها وذلك محال، وإن لم تُعَدَم عند مفارقة محلها كانت غنية في وجودها عن المحل وكل ما كان كذلك لم يكن له اختصاص بمحل دون محل اختصاصاً بالوجوب فهي إذاً قوة مجردة فيكون تأثيرها في جميع المتماثلات المتساوية وفي قبول أثرها تأثيراً واحداً فكان يجب أن لا يكون اقتضاؤها^(١) لوجوب موصوفية بعض الأجسام بتلك الفلكية أولى من اقتضاؤها لذلك في سائر الأجسام ويُعُود ما ذكرناه من وجوب اتصاف كل الأجسام بتلك الفلكية وذلك محال فظاهر بين أن الجسمية إنما تلزمها تلك الفلكية بسبب شيء حلت تلك الجسمية فيه وحلت تلك الفلكية وذلك الشكل فيه ثم إن ذلك الشيء لذاته يقتضي صورتين معاً فلا جرم إن صارت مقارنتهما واجبة فإذا لجسمية الفلك محل وذلك هو المسمى بالهيولي ويجب أن تكون تلك الهيولي مخالفة لسائر الهيولات وإلا عادت المحالات المذكورة وإذا ثبت أن جسمية الفلك محتاجة إلى محل تحل فيه وجب احتياج جسمية العناصر إلى الهيولي على ما سيأتي . فهذا تمام هذه الحجة وقد أوردتها على كثير من الأذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماتها .

ولكن عرض لي شك بعد ذلك في بعض مقدماتها وذلك لأن الجسمية ليست عبارة عن وجود هذه الأبعاد بالفعل لأن هذه الأبعاد من باب الكم وليست أيضاً عبارة عن نفس قابلية هذه الأبعاد على ما يشعر به ظواهر الكتب لوجهين .

الأول أنا قد دللنا على أن قابلية الشيء للشيء يستحيل أن يكون وصفاً ثبوتياً .

والثاني أنها لو كانت وصفاً ثبوتياً لكانت من باب النسب والإضافات،

(١) في الأصل «انقضاءها» وقد رسمناها على قواعد الهمزة الحديثة .

ومثل ذلك لا تكون صورة مقومة بل الجسمية عبارة عن الأمر الذي لأجله قد حصلت هذه القابلية وذلك الأمر غير محسوس ولا معلوم بالضرورة فإن المُدْرَكَ المعلوم بالضرورة هو هذه المقادير والأبعاد وإما وجود أمرٍ آخر لأجله تحصل قابلية هذه المقادير فلا هو مُدْرَكٌ بالحس ولا هو معلوم بالضرورة وإذا كان كذلك لم يمكن دعوى الضرورة في كون ذلك الأمر مشتركاً بين الأجسام كلها فإنه من المحتمل أن يكون الأمر الذي لأجله كان هذا الجسم قابلاً لهذه الأبعاد الثلاثة مخالفاً بالتنوعية للأمر الذي لأجله كان الجسم الآخر قابلاً لهذه الأبعاد فإنك قد عرّفت أن المعلول النوعي يجوز استنادُهُ إلى عِللٍ مختلفة الطبائع والماهيات وإذا كان هذا الاحتمال قائماً لم يلزم من قولنا سبب وجود الشكل المعين للفلك المعين هو جِسميته أن يكون ذلك الشكل مشتركاً بين الأجسام كلها والناس إنما غفلوا عن هذه الدقيقة لأن الغالب على الظنون أن الجسمية هي هذه الأبعاد والمقادير ثم لما علموا أنه لا اختلاف في طبيعة المقدار لا جرم حَكَمُوا بأنَّ الجسمية مشتركة فيها فأما الذين يجعلون الجسمية أمراً وراء ذلك فلا يمكنهم دعوى الضرورة في كون ذلك المعنى مشتركاً بل لا بُدَّ من البرهان على ذلك ونحن إلى الآن ما لَحْضْنَا البرهان على ذلك فيحصل من مجموع ما ذكرنا أنه لم يتلخص عندنا برهان على كون الجسم مُركباً من الهولي والصورة فلا جرم لم نحكم بذلك وأما أنه هل تلخص برهان على نفيه أم لا فسيأتي ذلك في الفصول التي بعد ذلك .

ولنذكر طرفاً منه فنقول: الهولي إما أن يكون لها حُصول في الحيز أو لا يكون فإن كان لها حُصول في الحيز فإمّا على سبيل الاستقلال أو على سبيل التبعية والأول يقتضي كون الهولي مُتَحَيِّزَةً وذلك محال لثلاثة أوجه .

أما أولاً فلأن عند حلول الجسمية فيها يلزم اجتماع المثليين .

وأما ثانياً فلأنه لا يكون أحدهما بالحالية والآخر بالمحلّية أولى من

العكس .

وأما ثالثاً فلأن الهولي إن احتاجت إلى محل فالكلام في محلها

كالكلام فيها ويلزم التسلسل وإن لم تكن محتاجة كانت الجسمية غيبة عن المحل وهو المطلوب .

وإن كان على سبيل التبعية بأن تحصل الجسمية بذاتها في الحيز والهيولي يحصل في ذلك الحيز تبعاً لحصول الجسمية فيه فإذا كان حصول الهيولي في ذلك الحيز تبعاً لحصول تلك الجسمية فيه كانت الهيولي صفةً والجسمية موصوفاً فتكون الهيولي صفة حالة في الجسم وذلك مغاير لدعوى أن الجسمية حالة في الهيولي وإن لم يكن لها حصول مستقل ولا تابع مع أن الجسمية مختصة بذلك الحيز استحالة أن تكون الجسمية حالة في الهيولي لانا نعلم بالضرورة أن المختص بالجهة بالذات يستحيل أن يكون حاصلًا فيما لا اختصاص له بتلك الجهة لا بالذات ولا بالتبعية فثبت أن القول بحلول الجسمية في محل يؤدي إلى أقسام باطلة فيكون القول به باطلاً .

ثم إن بعضهم احتج على ذلك فقال لو كان الجسم مركباً من أمرين لكانا ذاتيين له فكان يلزم أن يكون العالم بالجسم عالماً بتركبه عنهما من غير برهان لأن من شرط الذاتي أن لا يحتاج في إثباته للذات إلى برهان .

فنقول في حله هذا إنما يلزم إذا عقلنا تمام ماهية الجسم فأما إذا لم نعقل منه إلا أنه شيء قابل للأبعاد الثلاثة فلم نعقل من الجسم إلا ما يلزم أحد جزئيه فإن قبول الأبعاد لازم من لوازم صورته ومعلوم أن هذا القدر لا يقتضي العلم بجميع أجزاء الجسم .

واعلم أنه وإن لم يثبت القول بالهيولي عندنا إلا أن المشتبهين له تكلموا في أحكامه^(١) فلتكلم نحن أيضاً في ذلك ليكون كتابنا حاورياً لجميع ما قيل في كل باب .

الفصل التاسع في إثبات المادة لكل جسم

إن الحجة الأولى وهي المشهورة تقتضي أن يكون كل جسم قابلاً

(١) في نسخة: تفاريقه .

للإنفصال فإنه يكون مركباً من الهيولي والصورة ولكن الفلك غير قابل للإنفصال فلا تجري فيه هذه الحجة .

وأما الحجة الثالثة التي ذكرناها فهي تدلُّ على أن كل جسم لا يقبل الانفصال والكون والفساد فهو مركَّب من الهيولي والصورة ولكن العناصر قابلة لذلك فإذا لا بدَّ من بيان كيفية دلالة هاتين الحجتين على كون الجسم مركباً من الهيولي والصورة مطلقاً .

فنقول إذا ثبت بالدليل في موضع واحد احتياج الجسمية إلى المحل فنقول تلك الحاجة إما أن تكون من لوازم تلك الماهية أو لا تكون فإن لم تكن من لوازمها كانت الجسمية في حد ذاتها غنيّة عن المحل والغني عن المحل لا يعرض له ما يحوجه إليه وإن كانت الحاجة لازمة لماهيتها فحيث ما تحققت ماهيتها تحققت تلك الحاجة فإذا كل جسمية فهي في الهيولي .

فإن قيل احتياج الحيوانية التي في الإنسان إلى الناطقية إن كان لذاتها وجب احتياج كل الحيوانات إلى الناطق وإن لم يكن لذاتها كانت تلك الحيوانية في حد حقيقتها غنية عن الناطق ويلزم المُحال المذكور وجوابه ما ذكرنا في باب الخلاء حيث بيّنا استحالة وجود مقدار مباين عن المادة فلا نعيده وبالله التوفيق .

الفصل العاشر في استحالة خُلُو الهيولي عن الصورة^(١)

والأدلة فيه أربعة :

الأول لو كانت المادة عارية عن الصورة لكانت إما أن تكون مشاراً إليها أو لا تكون مشاراً إليها فإن كانت مشاراً إليها فلا يخلو إما أن لا تكون قابلة للقسمة أو تكون قابلة للقسمة فإن كانت قابلة للقسمة فإما أن تقبل القسمة في

(١) قارن: النجاة لابن سينا فصل في أن المادة لا تتجرد عن الصورة، وفصل: في أن الصورة الجسمية مقارنة للمادة في جميع الأجسام عموماً (ص ٢٣٩ - ٢٤٢)، ومقاصد الفلاسفة ص ١٥٨ .

جهة واحدة وهو الخط أو في جهتين وهو السطح أو في ثلاث جهات وهو الجسم وإن لم تكن قابلة للقسمة أصلاً فهي النقطة لكن وجود النقطة بالإنفراد والاستقلال محال لأننا لو قدرنا انتهاء خطين إليها فلا شك أن للخطين نقطتين تالقيان تلك النقطة فإما أن تكون تلك النقطة تُحجب بين النقطتين اللتين هما طرفا الخطين أو لا تحجب فإن حُجبت بينهما فقد انقسمت النقطة هذا خلف، وإن لم تحجب فقد دخلت النقطتان في تلك النقطة وهي منفردة فهما أيضاً منفردتان لكن للخطين نهايتين فلهما نقطتان غيرهما، والكلام فيهما كالكلام في الأولى ويفضي ذلك إلى أن لا توجد في الخط المتناهي نقطة أصلاً فقد ثبت أن الهولي لو كانت عارية عن الصورة لا تمتنع أن تكون إليها إشارة وأقول قد بينا أن النقطة والخط والسطح والجسم أمور توجد بعد تمام ذات الجسم والهولي وجودها قبل وجود الجسم فكيف يكون المرجع بالهولي إلى أحد هذه الأمور. وأما إن لم تكن إليه إشارة ثم حلت الصورة فيها فإما أن يحصل ذلك الجسم في جميع الأحياء وهو محال أولاً في شيء من الأحياء فحينئذ المادة ما تجسمت بل هي خالة عن الصورة كما كانت أو يحصل في حيز دون حيز وهو محال لعدم المخصص.

فإن قيل المحال إنما يلزم إذا قدرنا مصادفة الصورة الجسمية وحدها للمادة فلم لا يجوز أن يقال إن الصورة الجسمية متى صادفت المادة لزمها صورة أخرى تخصص الجسم بالحيز المعين وأيضاً فلأن ما ذكرتموه ينتقض بالجزء المعين من الأرض فإنه ليس له حيز معين بل جميع أجزاء حيز الأرض بالنسبة إلى ذلك الجزء على السواء ومع ذلك فقد تخصص بحيز واحد^(١) من كل الحيز فكذا هاهنا.

فنقول في حلّ الشك الأول أن الذي يخصص الجسم بالحيز المعين إما أن يكون لازماً للصورة الجسمية أو لا يكون فإن كان لازماً وجب أن لا يخلو شيء من الأجسام عنه وكان يلزم أن تختص جميع الأجسام بذلك الحيز

(١) في نسخة: بجزء واجد.

وإن لم يكن لازماً أمكن حصول الصورة الجسمية مُنفكّة عنه وعلى هذا التقدير يعود المحال. فإن قالوا الصُّورة النُّوعية كثيرة والجسمية وإن كان لا يلزمها من تلك واحدة بعينها لكن يلزمها واحدة لا بعينها.

فنقول إذا لم تكن الواحدة^(١) منها لازمة للجسمية بعينها لم يكن بأن تحصل مع الجسمية من تلك الصورة واحدة أولى من أن يحصل غير تلك الواحدة فحينئذ إما أن يحصل الكل أو لا يحصل منها واحدة وكلاهما محالان. وأما الواحدة من غير مخصّص فذلك أيضاً مُحال.

وأما الشك الثاني فحلّه أن السبب في اختصاص الجزء المعين من الأرض مثلاً بجزء من أجزاء حيّزه هو أن مادّة ذلك الجزء كانت قبل اتصافها بالصورة الأرضية في صورة أخرى فكان لها بسبب تلك الصورة وضع وكان ذلك الوُضع على حال متى زالت تلك الصورة عن تلك المادة وحصلت فيها الأرضية فإنه يتعين ذلك الحيّز لها مثلاً الجزء من الهواء متى زالت الهوائية عنه وصادفته الأرضية فإنه يسقط على أقرب الأمكنة من المكان الذي كان له فالحاصل أن الوضع السابق الحاصل بسبب الصورة السابقة علة لأن يحصل للمادة وضع بسبب الصورة المتأخرة وهذا إنما يستمر لو كان قبل كل صورة صورة وأما لو انتهت إلى صورة غير مسبقة بصورة أخرى لم يكن هناك ما يقتضي وقوع وضع خاص معيّن فيستحيل وقوعه.

ولقائل أن يقول إن هذه الحجة على طولها لا تفيد هذا الغرض فإنه يمكن أن يقال الصورة الجسمية إذا حصلت في المادّة تخصص ذلك الجسم بحيّز معين لقصد قاصد مختار والداعي لذلك القاصد إلى إيجاد تلك الصورة في ذلك الجسم داع إلى تخصيص ذلك الجسم بحيّز معين نعم لو ثبت أن لا مخصص إلا الصورة الموجودة وتوابعها فحينئذ يحصل المطلوب. وأما مع الاحتمال الذي ذكرناه فلا.

فنقول في جوابه قد ثبت أن المبدأ الواجب بذاته واجب الوجود من

(١) في نسخة: الواحد بدل الواحدة إلى آخر الفقرة.

جميع جهاته وأنه لا يجوز أن يكون فاعليته موقوفة على انبعث قصد وطلب بل فيضان الوجود عنه من لوازم هويته فعلى هذا يستحيل أن يخصصه بحيز معين دون حيز لا لأمر موجود فيه يكون علة لاستحقاقه لذلك الحيز.

ولكن لقائل أن يقول لَمَا تَعذَّرَ تَمْشِيَةَ هَذِهِ الْحِجَّةِ إِلَّا بَعْدَ الْبِنَاءِ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ فَأَيُّ حَاجَةٍ لَكُمْ إِلَى مَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنَ التَّطْوِيلَاتِ بَلْ يَنْبَغِي أَنْ يَحْرُرَ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ الْمَادَّةُ إِنْ كَانَتْ عَارِيَةً عَنِ الصُّورَةِ فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ لَهَا إِمْكَانُ الْإِتِّصَافِ بِالصُّورَةِ أَوْ لَا يَكُونُ، فَإِنْ كَانَ لَهَا ذَلِكَ الْإِمْكَانُ فِيمَا أَنْ يَكُونَ مَوْقُوفًا عَلَى شَرْطٍ أَوْ لَا يَكُونُ فَإِنْ كَانَ مَوْقُوفًا عَلَى شَرْطٍ فَإِنْ كَانَ الشَّرْطُ قَدِيمًا وَجِبَ حُصُولُ الصُّورَةِ لِأَجْلِ أَنْ الْمَادَّةَ قَابِلَةً وَالشَّرَائِطَ حَاصِلَةً وَلَا شَيْءَ مِنْ جِهَاتِ الْعِلِّيَّةِ بِمَخْتَلَفَةٍ فِي ذَاتِهَا وَاجِبَ الْوُجُودِ. وَمَعَ اجْتِمَاعِ هَذِهِ الْأُمُورِ لَا بَدَّ مِنْ حُصُولِ الْأَثَرِ. وَأَمَّا إِنْ كَانَ الشَّرْطُ حَادِثًا فَالْكَلَامُ فِي اخْتِصَاصِ ذَلِكَ الشَّرْطِ بِالْحُدُوثِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ دُونَ وَقْتِ آخِرِ الْكَلَامِ فِي الْأَوَّلِ وَهُوَ يُفْضِي إِلَى التَّسْلُسِ وَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَوْجِدَ الْكُلَّ دَفْعَةً وَاحِدَةً لَوْجِهَيْنِ: أَمَّا أَوَّلًا فَلَا سِتْحَالَهَ عِلْلٌ وَمَعْلُولَاتٍ غَيْرَ مَتْنَاهِيَّةٍ، وَأَمَّا ثَانِيًا فَلأنَّهَا بِجُمْلَتِهَا إِذَا حَصَلَتْ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ دُونَ سَائِرِ الْأَوْقَاتِ فَلَا بَدَّ لِحُصُولِهَا بِأَسْرَافِهَا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ عَلَى الْخُصُوصِ مِنْ سَبَبٍ مَخْصُصٍ فَثَبَتَ أَنَّ حُدُوثَ تِلْكَ الْحَوَادِثِ لَيْسَ دَفْعَةً بَلْ عَلَى سَبِيلِ أَنْ يَكُونَ وَاحِدٌ قَبْلَ آخِرِ فَإِذَا الْمَادَّةُ كَانَتْ قَبْلَ تِلْكَ الصُّورَةِ مَوْصُوفَةً بِصُورَةٍ أُخْرَى فَإِذَا قَدْ كَانَتْ مَوْصُوفَةً بِالْجِسْمِيَّةِ وَأَمَّا إِنْ قِيلَ إِنْ الْمَادَّةُ لَمْ تَكُنْ مُمْكِنَةً الْقَبُولِ لِلصُّورَةِ أَزْلًا فَذَلِكَ مُحَالٌ لِأَنَّ الْإِمْكَانَ مِنْ لَوَازِمِ الْمَاهِيَةِ وَاللَّازِمُ ثَابِتٌ أَبَدًا.

وللمتقدمين أن يقولوا لم لا يجوز أن تكون المادة وإن كانت أبدأ موصوفة بالصفات إلا أنها في بعض الأحوال قد كانت خالية عن الجسمية وقد كان في المادة قبل الجسمية من الصفات والأحوال ما أعدها لقبول الجسمية وأيضاً فالذي ذكرتموه يوجب امتناع خلو الهيولي عن الصورة نظراً إلى دوام فاعلية المبدأ الأول ولكن ذلك لا يوجب احتياج المادة في ذاتها إلى الصورة وأما على الوجه الذي ذكرناه فإنه يحصل هذا الغرض.

الدليل الثاني تجرد المادة عن الصورة إن كان لذات المادة وجب تجردها أبداً، وإن كان لأمر زائد فحين كانت خالية عن تلك الصورة كانت موصوفة بذلك الزائد الذي أفادها التجرد فهي غنية بذاتها عن الصورة وموصوفة بالصورة هذا خلف.

ولقائل أن يقول التجرد عن الصورة قيد عديمي وعلة العدم عدم العلة فالتجرد عن الصورة معلل بعدم الصورة الجسمانية.

الدليل الثالث قالوا لو كانت المادة مجردة لكان لها وجود بالفعل ولكان لها استعداد لقبول الصورة وقد بينا أن الشيء الأحدي الذات لا يكون بالقوة وبالفعل معاً فيجب أن تكون المادة المجردة مركبة من المادة والصورة لتكون المادة مبدأ لما فيها من الاستعداد والصورة مبدأ لما فيها من الحصول فلا تكون المادة المجردة مجردة بل مع صورة. وبهذه الحجة أثبتنا أصل المادة فإذا ما هو الحجة في اثبات أصل المادة فهو الحجة في امتناع تجردها وقد سبق الكلام على هذه الحجة.

الدليل الرابع أنا لو قدرنا أن الجسم الواحد فارقت صورته وقدرنا أيضاً أنه قبل هذه المفارقة انقسم وبعد الانقسام فارقت الصورة عن الجزئين فلا يخلو إما أن يكون كل تلك المادة مساوية لنصفها أو لا تكون فإن كانت مساوية لنصفها فهو محال لأن الشيء مع غيره لا يكون كهو لا مع غيره وإن لم تكن مساوية له فذلك الاختلاف ليس لأجل الماهية ولا لشيء من لوازمها فتعين أن يكون الاختلاف بالعوارض وهي كون أحدهما كلاً والآخر جزءاً وذلك إنما يكون بسبب التفاوت في المقدار فإذا المادة قبل اتصافها بالصورة كانت موصوفة بالمقدار ومتى كان المقدار حاصلًا كانت الجسمية حاصلة فإذا المادة قبل الإتيان بالصورة الجسمية كانت موصوفة بالصورة الجسمية هذا خلف.

ولقائل أن يقول هذا لازم عليكم أيضاً لأن الهولي التي هي محل كل المقدار غير التي هي محل بعض ذلك المقدار وليس ذلك الاختلاف لما حل

فيها من المقدار لأنا في هذه الحالة نعتبر حال المحل مجرداً عن الحال فلا يجوز أن يدخل في هذا الاعتبار المقدار الحال فيه فإما أن يقال اختلفا بمقدار آخر فيكون الكلام فيه كالكلام في الأول فيلزم التسلسل أو يقال الاختلاف بالكل والجزء لا يقتضي المقدار فبطل أصل كلامكم .

الفصل الحادي عشر في استحالة خلو الصورة عن الهيولي

والأدلة فيه أربعة: الأول ما ذكرناه في الهيولي من أنها إن خالطت المادة جازت القسمة عليها وجاز على البعض ما يجوز على الكل فإن فارقتا مفترقتين فرضاً وفارقت الجملة غير مقسومة فإما أن يتساويا وإما أن لا يتساويا ويعود ما ذكرناه .

الثاني المُخالِطُ إن كان هو المفارق بالشخص فما به حَصَلَ الشَّخْص وهو الاختصاص بالمادة المعينة يكون موجوداً في الحالتين فالصورة بعد المفارقة ذات وضع فهي غير مفارقة وإن كانت الصورة المفارقة غير الصورة المخالطة بالشخص فذلك غير ممنوع بعد أن لا يتفقا في النوع فإن الجائز على كل اشخاص النوع الواحد وأحد .

الثالث الجسمية حالة في المادة فلو كانت غنية عن المادة لاستحال أن يعرض لها ما يصيرها محتاجة إلى المادة .

الرابع كل جسم متناهٍ لما ثبت فالتناهي لازم الجسمية والشكل لازم التناهي فالشكل لازم الجسمية فإما أن تكون الجسمية لنفسها تقتضي شكلاً معيناً لكن جزء الجسمية مساوٍ لكلها في الطبيعة فالجزء يكون مساوياً للكل في الشكل هذا خلف، وإما أن تكون للفاعل وهو أيضاً مُحال لأنه يلزم أن تكون الجسمية وحدها من غير مشاركة الهيولي قابلة للفصل والوصل وهو محال أو بسبب المادة فحينئذ تكون المادة لازمة للجسمية لأن الجسمية إذا استحال انفكاكها عن الشكل والشكل لا يحصل إلا في المادة وجب امتناع انفكاكها عن المادة . فإن قيل : قولكم لو كان الشكل لنفس الجسمية لكان الجزء مساوياً للكل في الشكل منقوض بالفلك فإن شكله معلول بطبيعته

وجزؤه مساوٍ لكله في الطبيعة لوجوب كون الفلك بسيطاً مع أنه لم يكن شكل جزء الفلك مساوياً للشكل كله .

وقولكم لو كان ذلك للفاعل لكانت الجسمية وحدها قابلة للفصل والوصل قلنا هذا غير لازم لأن التشكيل مغاير للفصل والوصل لأنك إذا أخذت شمعة قدرت على تشكيلها بالأشكال المختلفة من غير ايقاع القسمة فيها .

وحل الأول أن نقول لولا وجود مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكله مساوياً لشكل كله وذلك المانع هو أن وجود الجزء بعد حصول الكل بناء على ما ثبت أن الجسم غير مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ فلما حصل الشكل لكل تلك المادة ثم افترض الجزء فيه فحصول ذلك الشكل لكله يمنع أن يحصل مثل ذلك الشكل لذلك الجزء المفترض بعده فإنه لو حصل فيه شكل كله لم يكن هو جزءاً من الكل فهذا بسبب أن الصورة الفلكية حلت في تلك المادة وقبلت المادة عنها ذلك الشكل وأما لو قدرنا الصورة مجردة عن المادة لم يكن هناك سبب يقتضي كونه كلاً أو جزءاً إلا نفس تلك الطبيعة المشتركة بين الكل والجزء فحينئذ يمتنع اختلافها في أمر من الأمور حتى في الكلية والجزئية فكيف يمكن اختلافها في الشكل .

وأما الشك الثاني فحلّه أنا بينا أن كل ما يقبل الانفصال الوهمي فهو قابل للانفصال الحقيقي فلو قبلت الجسمية الأشكال المختلفة من الفاعل لافترضت لها أطراف وذلك يقتضي قبولها للقسمة الوهمية الموجبة لامكان القسمة التفكيكية الفعلية فيلزم المحال المذكور .

لكن لِقائل أن يقول إن هذا القدر يكفيكم في بيان امتناع خلو الصورة عن الهيولي فإنكم إذا قلتم الجسمية لو كانت مفارقة الذات لكانت قابلة للقسمة الوهمية فتكون قابلة للقسمة الحقيقية لكنها وحدها لا تقبل القسمة الحقيقية فإذا يمتنع عليها مفارقة المادة فهذا القدر كافٍ في هذا الباب من غير حاجة إلى التقسيم المذكور .

ولمُجيب أن يُجيب فيقول: صِحَّة هذا الكلام لا تُنافي صِحَّة التقسيم المذكور. وأما بيان امتناع انتقال الصورة عن مادة إلى مادة فذلك لما ذكرناه في استحالة الانتقال على الأعراس.

الفصل الثاني عشر في كيفية تعلق الهيولي بالصورة

ولا بدّ قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمتين:

المقدمة الأولى إن كل شيئين متلازمين في الوجود لا في الماهية لا بدّ أن يكون أحدهما متقدماً على الآخر بالعلية. واحترزنا بقولنا لا في الماهية عن تلازم الإضافتين. وبرهانه أن كل شيئين يستغني كل واحد منهما عن الآخر وعن جميع ما لا يوجد الآخر إلا عند وجوده فإنه يكون كل واحد منهما غنياً عن الآخر مطلقاً وإذا كان غنياً عنه فلا يتوقّف وجود أحدهما على الآخر فلا تكون بينهما ملازمة فإذا لا بدّ في المتلازمين من أن تكون لأحدهما حاجة إلى الآخر أو إلى ما يحتاج إليه ذلك الآخر أما القسم الأول فهو المطلوب وأما القسم الثاني وهو أن يحتاج إلى شيء واحد فلا بدّ وأن لا يكونا معاً في الدرجة بناء على أن العلة الواحدة لا تقتضي أكثر من معلول واحد فإذا صدور أحدهما عن تلك العلة قبل صدور الآخر عنها وهو المطلوب وأما من يجوز صدور المعلولين عن العلة الواحدة فإنه يبطل هذا القسم بأن معلولي العلة الواحدة لو لم تكن لأحدهما حاجة إلى الآخر لم تكن الملازمة بينهما ذاتية بل كانت اتفاقية مثل قولنا متى كان الانسان ناطقاً فالحمار ناهق، لكننا بينا أن الملازمة بين الهيولي والصورة ذاتية.

المقدمة الثانية أن الهيولي لا تكون متقدمة في الوجود على الصورة

والأدلة فيه ثلاثة:

الأول أن المادّة من حيث هي هي قابلة والقابل من حيث هو هو قابل مُمكن الوجود بالنسبة إلى المقبول، فالمادة من حيث هي هي تكون بالنسبة إلى الصورة بالإمكان فلا تكون سبباً لوجود الصورة. اللهم إلا أن تكون للهيولي جهة أخرى باعتبارها تكون سبباً للصورة وحينئذ تكون تلك الجهة منفصلة عن

جهة القابلية فاسم الهيولي لا يكون متناولاً لهذا الاعتبار إلا بالاشتراك وهذه الحجّة مبنية على أن البسيط لا يكون فاعلاً وقابلاً وقد علمت ما فيه

الثاني أن العلة متقدّمة بالوجود على المعلول فلو كانت المادة علة للصورة لكانت متقدّمة بالوجود على وجود الصورة لكننا قد بيّنا أن كون المادة بالفعل بسبب الصورة فإن الشيء الواحد لا يكون بالفعل وبالقوة إلا إذا كان فيه تركيب فإذا يلزم منه تقدّم كل واحد منهما على الآخر. وهذا الكلام مبني على الحجّة الثانية المذكورة في إثبات الهيولي وقد عرفت أنها مبنية على أن الشيء الواحد لا يصدر عنه أثران^(١):

الثالث أن المادة قابلة لصور لا نهاية لها فيمتنع أن تكون سبباً لصورة معيّنة، اللهم إلا إذا انضاف إليها ما لأجله تصير الصورة المعينة أولى بالوقوع فحينئذ لا يكون للمادة من حيث هي إلا القبول وأما السبب لوقوع تلك الصورة فهو ذلك الذي انضم إلى المادة فيكون ذلك المنضم هو الصورة.

وإذا ثبت هاتان المقدمتان، فنقول قد بيّنا أن الصورة والمادة متلازمتان. فتلازمهما لا يخلو إما أن يكون في الماهية أو في الوجود والأول باطل لأن المضافين يُعلّمان معاً فكان يجب أن لا نعقل حقيقة الجسمية إلا إذا عَقَلْنَا أن لها مادة وأن لا نعقل ماهية المادة إلا إذا علمنا أن فيها أو معها جسمية لكنه ليس كذلك فإن اثبات المادّة للجسمية محتاج إلى البرهان وملازمة الجسمية للمادة مطلوبة بالبرهان فعرّفنا أن هذه الملازمة ليست بين هاتين الماهيتين بل بين الوجودين وقد ثبت أن كل ما كان كذلك فإنه يكون أحدهما عِلَّةً للآخر وثبت أيضاً أن المادة ليست علة للصورة فبقي أن يكون للصورة تقدم بوجه ما على المادة فنقول الآن إنه لا يخلو إما أن تكون الصورة عِلَّةً مُسْتَقَلَّةً لوجود المادة أو لا تكون والأول باطل من أربعة أوجه:

الأول أن الصورة الجسمانية محتاجة إلى المادة والمحتاج إلى الشيء يستحيل أن يكون عِلَّةً مطلقة للشيء.

(١) في نسخة: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

الثاني أن ما يحتاج في ذاته إلى الشيء يُحتاج في فاعليته إلى ذلك الشيء على ما علمت فلو كانت الصورة الجسمية علة للهولي كانت عليتها للهولي بواسطة الهولي فتكون الهولي واسطة في حصول نفسها فتكون الهولي موجودة قبل وجودها هذا خلف .

الثالث أنا بيِّنا أن الصورة الجسمية لا توجد إلا مع التناهي والتشكل وهما من توابع المادة فالمادة إذاً متقدِّمة على التشكل الذي هو إما مع الجسمية أو قبلها والمتقدم على المَع أو على المتقدم متقدِّم فالمادة متقدمة على الصورة بوجه فيستحيل أن تكون الصورة علة مطلقة للهولي .

الرابع أنا بيِّنا أن الصورة الجسمية عند ورود الانفصال تتبدل وكذلك سائر الصور قابلة للتبدل فلو كانت المادة معلولة لتلك الصور لوجب عدمها عند عدم تلك الصور لكن العدم على المادة محال فإذاً ليست تلك الصور عللاً مستقلة مطلقة للهولي فهي إذاً شريكة للعلة وذلك الشيء الذي تشاركه الصور في تقويم المادَّة يمتنع أن يكون جسماً أو جسمانياً وإلَّا أعاد التقسيم فهو إذاً جوهر عقلي .

وتحقيقه أنه إذا ظهر أنه لا بدَّ من موجود مؤثِّر عقلي مفارق مجرد وثبت أن تأثير المفارق لا يصل إلى القوابل إلا عند صيرورة ذلك القابل مستعداً لذلك الأثر دون غيره وذلك الاستعداد إنما يحصل من قبل صورة موجودة فيه فإذاً وصول فيض المفارق إلى المادة لا بدَّ وأن يكون بواسطة الصورة فيكون للصورة هذا الضرب من التقدم .

فإن قيل : الإشكال على ما ذكرتموه من وجهين : الأول إن عدم العلة علة لعدم المعلول والعلة إذا كانت مجموع شيئين فمتى اختلَّ قيد من قيوده لم تبق تلك العلة من حيث هي وإذا زالت العلة وجب أن يزول المعلول فعند زوال الصورة المعينة يجب عدم الهولي ويعود المحال . الثاني أن الصورة إذا كانت شريكة لعلة الهولي كانت متقدمة عليها لكنها محتاجة إلى

الهيولي فتكون الهيولي متقدّمة عليها فيلزم تقدم كل واحد منهما على الآخر وذلك مُحال .

فنقول في حل الأول المؤثّر في وجود الهيولي المعيّنة هو الجوهر المفارق^(١) وهو شيء متعين الذات مثل تعين ذات الهيولي . وأما الصُّور فإنها كما عرفت شرائط لوصول تأثير المفارق والحاجة إلى الصورة ليست من حيث أنها تلك الصورة بل من حيث أنها صورة والمعلول المعين الشخصي وإن كان يستدعي عِلَّةً معيّنة شخصية ولكن لا يستدعي أن يكون شرائط التأثير أموراً بأعيانها فالصورة معتبرة في هذه الشرطية من حيث ماهياتها لا من حيث أشخاصها والمتبدّل إنما هو الأعيان والأشخاص لا الماهيات .

وأما الثاني فحلُّه أن المادة متى كانت متقومة بصورة فإنه عند زوال تلك قد تعرض لها من العوارض ما يصير المادّة لاجلها مستعدة لقبول صورة أخرى فالمادّة عندما تكون عِلَّةً بوجهٍ ما للصورة الحادثة لا تكون محتاجة إليها ولا متقومة بها بل تكون متقومة بالصورة السابقة وحين ما احتاجت المادة إليها لم تكن هي محتاجة إليها في الحدوث فانقطع الدُّور .

فإن قالوا: هذا إنما يستقيم لو كانت حاجة الصورة إلى المادّة في الحدوث فقط فأما إذا كانت الحاجة مستمرة بعد الحدوث فالإشكال غير زائل .

فنقول: الهيولي متعينة في ذاتها لتعَيَّن عِلَّتُها وهي العَقْلُ الفعّال وقد بيّنا أن افتقارها إلى الصورة المعيّنة ليس لتعَيُّنها بل من حيث ماهيتها والصورة في ماهيتها غنية عن المادة لكنها محتاجة إليها في وجودها فانقطع الدُّور لافتراق الجهتين هذا ما يمكن أن يتعسّف بقطع هذا الدور مع ضعفه .

الفصل الثالث عشر في إثبات الصور الطبيعية^(٢)

قد ذكرنا الحجة في باب القوي على أن كل نوع من الجسم مختص

(١) في نسخة: وجود المفارق .

(٢) أنظر المواقف للإيجي ص ١٩٨ ، والنجاة لابن سينا ص ٢٤٧ - ٢٤٨ فصل (في أن =

بَكَيْفٍ مَعِيْنٍ وَأَيْنٍ مَعِيْنٍ وَشَكْلِ مَعِيْنٍ فَإِن فِي ذَلِكَ الْجِسْم قُوَّة تَقْتَضِي ذَلِكَ الْكَيْفِ وَالْأَيْنِ وَالشَّكْلَ فَلَا نَعِيْدَهَا هَاهُنَا وَقَدْ جَرَتْ الْعَادَةُ بِإِعَادَةِ الْحِجَّةِ الْمَذْكُورَةِ هُنَاكَ لِتَصْحِيْحِ هَذِهِ الدَّعْوَى هَاهُنَا وَأَمَّا نَحْنُ فَإِنَّمَا نَتَكَلَّمُ هَاهُنَا فِي شَيْءٍ آخَرَ، وَهُوَ أَنَّ الْحُكَمَاءَ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ تِلْكَ الْقُوَى الَّتِي هِيَ مَبَادِيءٌ لِمَا فِي الْأَجْسَامِ مِنَ الْكَيْفِ وَالْأَيْنِ وَالشَّكْلِ هِيَ صُورٌ لَا أَعْرَاضٌ^(١) وَلَمْ يَقِيْمُوا عَلَى ذَلِكَ حِجَّةً فَيَجِبُ عَلَيْنَا أَنْ نَبْحَثَ فِي ذَلِكَ.

فنقول: لقائل أن يقول أَلَسْتُمُ قَدْ بَيَّنْتُمْ فِي بَابِ الْعِلَّةِ الصُّورِيَّةِ أَنَّ الْمَادَّةَ الْوَاحِدَةَ لَا تَتَّقَوْمُ بِصُورَتَيْنِ؟ فَالْهَيْوَلِيُّ إِذَا وَجَدَتْ فِيهَا الصُّورَةَ الْجِسْمِيَّةَ فَلَوْ وَجَدَتْ فِيهَا صُورَةَ أُخْرَى لَكَانَتْ الْهَيْوَلِيُّ مَتَّقَوْمَةً بِصُورٍ كَثِيرَةٍ وَهِيَ مَحَالٌ وَجَوَابُهُ أَنَّ الْبُرْهَانَ إِنَّمَا قَامَ عَلَى امْتِنَاعِ تَقْوَمِ الْمَادَّةِ لِصُورَتَيْنِ فِي دَرَجَةٍ وَاحِدَةٍ فَأَمَّا أَنْ تَتَّقَوْمَ الْمَادَّةُ بِصُورَتَيْنِ عَلَى التَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ فَذَلِكَ مِمَّا لَمْ يَقُمْ الْبُرْهَانُ عَلَى امْتِنَاعِهِ.

واعلم أنه ليس المعنى بقولنا المادَّة متَّقَوْمَةٌ بالصورة امتناع خُلُوِّهَا عَنْ تِلْكَ الصُّورَةِ فَإِنَّ الْمَادَّةَ قَدْ تَعْرِي عَنْ الصُّورَةِ الْمَائِيَّةِ أَوْ الْهَوَائِيَّةِ أَوْ غَيْرَهُمَا مَعَ أَنَّ كُلَّ ذَلِكَ صُورٌ وَأَيْضاً فَهِيَ لَا تَعْرِي عَنْ كَثِيرٍ مِنَ الْأَعْرَاضِ مِثْلِ الْأَيْنِ وَالشَّكْلِ مَعَ أَنَّهَا لَيْسَتْ بِصُورٍ بَلِ الْمَعْنَى بِالصُّورَةِ مَا يَكُونُ حَالاً فِي الْمَادَّةِ وَيَكُونُ سَبَباً لِتَقْوَمِهَا عَلَى الْوَجْهِ الْمَذْكُورِ فَيَكُونُ الْمَعْنَى بِتَقْوَمِ الْمَادَّةِ بِصُورٍ كَثِيرَةٍ عَلَى التَّرْتِيبِ وَهُوَ أَنَّ الْمَادَّةَ مَحْتَاجَةٌ فِي وُجُودِهَا إِلَى الْجِسْمِيَّةِ وَالْجِسْمِيَّةِ مَحْتَاجَةٌ فِي وُجُودِهَا إِلَى الصُّورَةِ النَّوْعِيَّةِ.

= الكيفيات المحسوسة أعراض لا جواهر. والإشارات والتنبيهات له ١٩٦/٢ (الفصل الحادي والعشرون من النمط الأول: في تجوهر الأجسام).

(١) قال الغزالي في «مقاصد الفلاسفة»: «إن 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... فهذه أعراض وإنما صورة العنصر طبيعة أخرى أعني أنها حقيقة حالة في الهولي لا تدرك في نفسها بالحواس وإنما المدرك بالحواس من اللون والبرودة والرطوبة أعراض تصدر من تلك الطبيعة» (ص ٣٢١ - ٣٢٢).

واعلم أن الذي حصل لنا بالدليل استناد هذه الأعراض مثل الأئين والكيف وغيرهما إلى قوى موجودة في الجسم محفوظة الذوات تُعيد الأجسام إلى هذه الكيفيات عند زوال القوايسر والموانع وأما أن تلك الأمور هل هي أسباب لوجود الجسمية حتى تكون من قبيل الصور المقومة أو ليس كذلك حتى تكون من قبيل الأعراض فذلك مما لم يثبت بالبرهان . والأقرب عندنا أن لا تجعل هذه الأمور أسباباً للجسمية وأن لا تكون معدودة من الصور بل من الأعراض . ولما فرغنا من بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلنذكر أحكامه .

الفصل الرابع عشر في أن لكل جسم حيزاً طبيعياً^(١)

اتفق الحكماء على ذلك إلا أنني رأيت في فصول منسوبة إلى ثابت بن قرة مذهباً عجيباً اختاره لنفسه وأنا انقل ذلك المذهب أولاً ثم أذكر الحجة المصححة لمذهب الحكماء ثانياً .

قال ثابت بن قرة: الذي يُظن من أن الأرض طالبة للمكان الذي هي فيه باطل لأنه ليس يتوهم في شيء من الأمكنة حال يخص ذلك المكان دون غيره بل لو توهمت الأماكن كلها خالية ثم حصلت الأرض بأسرها في أيها اتفق وجب أن تقف فيه ولا تنتقل إلى غيره، لأنه وجميع الأماكن على السواء . وأما السبب في أنا إذا رمينا المدرة إلى جانبٍ عادت إلى جانب الأرض فهو أن جزء كل عنصر يطلب سائر الأجزاء من ذلك العنصر لذاته طلب الشيء لشبيهه فإنك لو توهمت الأماكن على ما ذكرنا من الخلاء ثم جعل بعض أجزاء الأرض في موضع من ذلك الخلاء وباقية في موضع آخر منه وجب أن يجذب الكبير منها الصغير، فلو صارت الأرض نصفين ووقع كل واحد من النصفين في جانب آخر كان طلب كل واحد من القسمين مساوياً لطلب صاحبه حتى يلتقيا في الوسط، بل لو توهم أن الأرض كلها قد رفعت إلى فلك الشمس ثم اطلق من الموضع الذي هي فيه الآن حجر لكان يرتفع

(١) أنظر المقالة الثالثة من «النجاة» لابن سينا: «في أن لكل جسم حيزاً طبيعياً» ص ١٧١ - ١٧٣، و«المواقف» العنصر الإيجي ص ١٩٨ .

ذلك الحجر إليها لطلبه للشيء العظيم الذي هو شبيهه وكذلك لو توهم أنها قد تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت لكان يتوجه بعضها إلى البعض ويقف حيث يتهاى إلتقاء جملة أجزائها فيه ولا تفارق ذلك الموضع لأنه لا فرق بين موضعها حينئذ وموضعها الآن وكانت أجزاءها إذا بعدت من ذلك الموضع طلبته على حسب ما عليه الأمر في هذا الوقت.

قال: ولأن كل جزء يطلب جميع الأجزاء منها طلباً واحداً، ولما استحال أن يلقي الجزء الواحد جميع الأجزاء لا جرم طلب أن يكون قربه من جميع الأجزاء قريباً واحداً متساوياً وهذا هو طلب الوسط ثم إن جميع الأجزاء هذا شأنها فيلزم من ذلك استدارة الأرض وكريتها وإن يكون كل جزء منها يطلب المركز حتى يستوي قربه من الجملة. ثم أورد على نفسه أسئلة^(١) وأجاب عنها.

الأول أنه يجب مثل ذلك في أجزاء كل واحد من العناصر حتى تكون كل واحد منها كرة مُصمّمة وأجاب بأنه لولا وجود مانع يمنع من ذلك لكان الأمر كذلك وبيان ذلك المانع أن الأجسام المختلفة متساوية في الجسمية فحكمها في طلب بعضها بعضاً لأجل ذلك التشابه حكم أجزاء العنصر الواحد في طلب بعض أجزائه للبعض ولهذا السبب امتنع الخلاء بين الأجسام وتلازمت صفائحها فإذا قد وجد هاهنا شيئان متنازعان أحدهما جَذب كل جزء من العنصر الواحد سائر الأجزاء من ذلك العنصر إلى نفسه حتى يصير كل عنصر كرة مصمّمة والآخر أن لا يكون كذلك والأول يلزم منه محذور أن: الأول وقوع الخلاء لأن الكرتين المتبايتين إذ اتلاقتا لا بُدَّ وأن يحصل الخلاء بينهما.

والثاني أنه يصير الجذب الحاصل لبعض العناصر غيره بسبب اشتراكها كلها في مطلق الجسمية عديم الأثر ولما لزم من هذا الوجه هذان المحذوران عدلت الطبيعة عن هذا الوجه وفعلت ما يكون أقرب إلى الجمع بين هذه

(١) رُسمت «أسئلة» في كل موضع وردت فيه هكذا: أسئلة.

الأمر وهي أنها جمعت بين أجزاء كل عنصر على حدة لأجل ما بين تلك الأجزاء من المشابهة ثم إنها جعلت البعض محيطاً بالبعض لأجل ما بين تلك العناصر من المشابهة في الجسميّة ولئلا يلزم وقوع الخلاء. ثم إن أتمّ العناصر في هذا المعنى أقربها إلى الوسط لأنه متى كان أقرب إلى الوسط كان أقرب نسبةً إلى جميع الأجسام، ولكنه لما وجب إحاطة البعض بالبعض لما ذكرنا من المسبب عرض أن وقع البعض من هذه الأجسام في غاية البعد عن غيره.

الإشكال الثاني^(١) هب أن الأجزاء إنما تحركت لطلب الكل فما السبب في حصول كلية الأرض في الوسط والنار في المحيط لولا أنها لطباعتها تقتضي هذه المواضع.

والجواب ليس السبب في ذلك هو أن النار بعد تحققها ناراً تطلب ذلك الحيز بل الحاصل في الحيز المجاور للفلك يجب أن يكون ناراً بسبب دوام مُصاكَة الفلك. ثم كل ما كان أبعد عن الفلك كان أبعد من المصاكة فيلزم من ذلك أن يكون الجسم المجاور للفلك ناراً إذا كان أسخن الأجسام وألطفها وأرقها وأن يكون أبعدا عنه ابردها وهو الأرض، حتى إن متوهماً لو توهم أنه وضع بقرب الفلك أحد هذه الأشياء التي هي تبعد عنه لما لبث على مرور الأيام حتى تصير ألطف الأجرام. هذا نهاية كلام الحكيم ثابت بن قرّة.

والشيخ لما أورد هذا المذهب في الشفاء أبطله من وجهين:

الأول إن الحجر المرسل من رأس البئر وجب أن يلتصق بشفيره ولا يذهب غوراً فإن اتصاله بكلية الأرض هناك حاصل.

الثاني إن الكل لا يجذب الجزء لأن الشيء لا يفعل عما يشاركه في النوع أقول: لثابت أن يجيب عن الأول فيقول إني قد بينت^(٢) أن كل جزء من الأجزاء يطلب الاتصال بجميع الأجزاء إلا أنه لما تعذر ذلك قنع بالممكن وهو

(١) بالأحرى هو السؤال الثاني من أسئلة ثابت بن قرّة.

(٢) في نسخة: أنه قد ثبت.

أن يكون قربه من الكل قريباً واحداً وذلك إنما حصل عند حصوله في وسط الأجزاء فلو كان الحجر بقي ملتصقاً بشفير البئر لم يكن طالباً للقرب من الكل بل للقرب من ذلك الجزء وهو مُحال إذ ليست للجزء المعين خاصية ليست لسائر الأجزاء بل طلب القرب من جميع الأجزاء لا يحصل إلا بالتوسط المذكور.

وأما عن الثاني فله أن يقول إن الحس يشهد بتلازم صفائح الأجسام فوقوع الأمور العجيبة بسبب ذلك وذلك التلازم بينها ليس لاختلاف طبائعها وتنافرها فإن التلازم لا يليق بتنافر الطبائع بل ذلك بسبب المشاكلة وإذا عقل ذلك في موضع فليعقل في كل المواضع . فهذا تمام الكلام في شرح هذا المذهب .

وإذ قد فرغنا من ذلك فلنذكر الحجة على أن لكل جسم حيزاً طبيعياً وهي أن نقول إذا فرضنا خلو الجسم عن كل ما يصح خلوه عنه فإنه لا بد له من حيز معين وإلا لكان إما في كل الأحياز أو لا في حيز وكلاهما محالان فإذا يكون بعض الأحياز أولى به وذلك ليس هو مقتضى الجسمية المشتركة فهو إذا مقتضى أمر زائد على جسميته وذلك الأمر هو الذي نسميه بالطبيعة فإذا لكل جسم حيزاً طبيعياً تقتضيه طبيعته .

فإن قيل لم لا يجوز أن يعرض للجسم عارض يختصه بحيز معين ثم لا يزول ذلك العارض إلا بسبب عارض آخر يختصه بحيز آخر وبهذا الطريق يكون الجسم أبداً حاصلًا في الحيز ويكون سبب تخصصه بتلك الأحياز تلك العوارض الغير اللازمة .

فنقول: ما ذكرتموه يوجب امتناع خلو الجسم عن تلك العوارض بعد اتصافه^(١) بها ولكن لا يوجب امتناع خلوه عنها مطلقاً لأنه يمكن أن لا يوجد

(١) في نسخة: اتصالة .

فيه العارض الأول حتى لا يحتاج إلى عارض آخر يزيله فإذا خلو الجسم عن جميع العوارض جائزٌ مطلقاً وخلوه عن الحصول في الحيز غير جائز وتعليل ما يجب ثبوته بما لا يجب ثبوته مُحال فإذا حصل الجسم في الحيز غير معلل بشيء من العوارض فهذا حاصل ما قيل في هذا الباب .

ولقائل أن يقول: أما قولكم الجسمية أمر مشترك فيه فقد تكلمنا عليه ثم نسلم الآن ذلك فنقول إنكم جعلتم اقتضاء الجسم المعين للحيز المعين لأجل خصوصية في ذلك الجسم فذلك الجسم إما أن يجب اتصافه بتلك الخصوصية أو لا يجب فإن لم يجب كان المقتضى للحيز المعين شيئاً غير لازم لذلك الجسم وهم قد ابطالوا ذلك وإن كان لازماً فإن كان لزومه لنفس الجسمية عادَ المُحال وإن كان لخصوصية أخرى لزم التسلسل وهو محال .

ولا خلاص عنه إلا أن يقال الجسم العنصري يستدعي صورة نوعية أية صورة كانت ثم تعينها إنما يكون لأسباب خارجية لكننا نقول حينئذ إذا جاز أن يكون المقتضى للجسم العنصري إنما هو صورة مبهمة أية صورة كانت ثم يكون تعينها بأسباب غريبة لا بسبب صورة تتقدمها فلم لا يجوز أن نقول المقتضى للجسمية هو المكان المطلق ثم يكون تعين المكان لأسباب غريبة لا بسبب صورة تتقدمه فلم لا يجوز ذلك أيضاً في نفس الاختصاص بالحيز المعين .

وبالجُملة فكما أن الجسم لا بد له من حيز معين فكذلك لا بد له من خصوصية تقتضي ذلك الحيز المعين وكما أنه لا يلزم من حصول صورة معينة أن يكون ذلك لصورة أخرى تتقدمها فكذلك لا يلزم من حصول الحيز المعين أن يكون ذلك لصورة تتقدمه وكما أن الجسمية لذاتها تقتضي صورة مبهمة ثم تخصصها يكون بالأسباب الغير اللازمة للجسمية فكذلك يجوز أن تقتضي الجسمية لذاتها حيزاً مُبهماً ثم يكون تخصصه بالأسباب الغير اللازمة للجسمية .

وهذا إشكال قوي . وإشكال آخر وهو أن الجزء المعين من الأرض

يستدعي حيزاً مُبهماً من أجزاء مكان كلية الأرض ثم تخصيص ذلك الحيز بأسباب خارجية مع أنه يستحيل انفكاك الجزء المعين عن الحيز فكذلك يجوز أن يكون الأمر في مكان كلية الأرض كذلك وإن استحال انفكاك كلية الأرض عن المكان فإذا لا بدّ من ذكر شيءٍ آخر وراء ما ذكره .

والذي يمكن أن يقال في ذلك أن المدرة^(١) إذا رميت إلى الفوق عادت إلى السفل فلولا أن طبيعتها مقتضية للعود إلى السفل لما عادت .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون السبب في ذلك طلبها لكلية الأرض على ما قال ثابت بن قرة؟ فنقول إنا ننقل الكلام إلى السبب في اختصاص كلية الأرض بهذا الحيز والذي قاله ثابت من أن السبب فيه أن كل ما يقرب من الفلك لا بدّ أن يكون ناراً لكثرة حركة الفلك والذي يبعد عنه لا بدّ أن يكون بارداً كثيفاً وبالجملة فهو جعل طبائع هذه الأجرام تابعة لحصولها في هذه الأحياز لأنه جعل حصولها في هذه الأحياز تابعاً لطبائعها فنقول له : الذي ذكرته باطل لأن حصول كلياتها في أحيازها يستدعي سبباً وليس ذلك هو نفس الجسمية العامة بل لخصوصية زائدة على ذلك وهو المطلوب .

ولثابت : أن يقول إن تمسكتم باختصاص الكليات بأحيازها عارضناكم باختصاص تلك الكليات بتلك الطبائع المخصوصة وأيضاً باختصاص الأجزاء بأحيازها الجزئية وإن تمسكتم بحركة أجزاء العناصر إلى أحياز كلياتها مثل أن المدرة المرمية إلى فوق تعود إلى الأرض فقد ذكرنا أن ذلك يُطلب الكلية . فهذا هو نهاية البحث في هذا الموضوع ويجب أن نتفكر في حل هذه الشكوك فلعل الله تعالى يوفق للوصول إلى الحق فيه وبالله التوفيق .

(١) المدرة واحدة مدّر وهو قطع الطين اليابس وقيل : الطين العَلْك الذي لا رمل فيه ، لسان العرب ٤١٥٩/٦ .

الفصل الخامس عشر في أنه لا يجوز أن يكون للجسم البسيط مكانان طبيعيان لوجوه ثلاثة^(١)

الأول: أنه لو كان ذلك لكان إذا حصل في أحدهما فيما أن يطلب الثاني أو لا يطلبه فإن طلبه لم يكن الذي حصل فيه طبيعياً له وإن لم يكن يطلبه لم يكن المكان الذي لم يحصل فيه^(٢) طبيعياً له.

الثاني أنه إذا كان خارجاً عنهما لم يكن توجهه إلى أحدهما أولى من توجهه إلى الآخر فأما أن يتوجه إليهما معاً وهو محال أو لا يتوجه إلى واحد منهما فلا يكون الواحد منهما طبيعياً له.

الثالث أنه للبسيط طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضي أمرين متنافيين والحصول في أحد الحيزين ينافي الحصول في الحيز الآخر وبهذه الوجوه يظهر أن المكان الواحد لا يكون له جسمان يقتضيانه بالطبع.

الفصل السادس عشر في المكان الطبيعي للمركب^(٣)

المركب لا يخلو إما أن يكون تركبته عن بسيطين أو أكثر فإن كان عن بسيطين فيما أن يكونا متساويين أو أحدهما أغلب فإن تساويهما فيما أن يكون كل واحد منهما ممانعاً للآخر في حركته أو لا يكون فإن لم يتمانعا افترقا ولم يجتمعا إلا لقاسر وإن تمانعا فهو مثل أن يكون النار أسفل والأرض فوق، فالنار تقصد الصعود والأرض تقصد النزول ثم لا يخلو إما أن يكون بعد كل واحد منهما عن حيزه بعداً واحداً أو لا يكون فإن كان الأول فلا بد أن يتقاوماً لأنه لا مزية لأحدهما على الآخر في القوة، فحينئذ يحتبس المركب هناك ولا سيما إن كانا في الحد المشترك لحيزيهما جميعاً فإنه يكون ذلك التوقف أولى وإن كان أحدهما أقرب إلى حيزه انجذب المركب إلى حيزه لأن الحركات الطبيعية تشتد عند القرب عن أحيائها وتفتت عند البعد عنها. وأما إن كان

(١) قارن النجاة ص ١٧٣ - ١٧٥، والمواقف ص ١٩٩.

(٢) في نسخة: لم يطلبه.

(٣) قارن النجاة والمواقف في الموضعين السابقين.

أحدهما غالباً في القوة والمقدار وهناك قاسر يحفظ ذلك الامتزاج فلا شك في انجذاب المركب إلى مكانه.

وأما أن يتركب من ثلاثة فإن غلب أحدها حصل المركب في مكانه وإن تساوت فإما أن يكون من ثلاثة متجاورة مثل أن يكون من الأرض والماء والهواء فحينئذ يحصل المركب في حيز العنصر الوسط وهو الماء وإن كانت متباينة مثل الأرض والماء والنار حصل المركب أيضاً في الوسط لتساوي الجذب من الجانبين ولأجل أن الأرض والماء وإن اختلفا في الطبيعة لكنهما يشتركان في الميل إلى السفل فهما من هذا الاعتبار يغلبان النار.

وأما إن كان من أربعة فإن كانت متساوية حصل المركب في الوسط وإلا ففي الحيز الغالب والأشبه أن لا يستمر وجود المركب عن البسائط المتساوية بل إن وجد ذلك لم يثبت إلا قليلاً.

ونقول أيضاً الذي اعتبرناه من التساوي والتفاوت في العناصر فإنما أردنا بذلك التساوي والتفاوت في القوة لا في المقدار والحجم فإنه من الجائز أن يكون الشيء ناقصاً بحسب الحجم لكنه يكون زائداً في القوة فلو قدرنا أرضاً مساوية للنار في الحجم ثم قدرنا أن اقتضاء الأرضية للميل السافل يكون أقوى من اقتضاء النارية للميل العالي أو بالعكس كان الأقوى هو الغالب. وأما أن العناصر المتساوية في الحجم هل يجب تساويها في درجة اشتداد قواها؟ فذلك بحث غير مذكور.

الفصل السابع عشر

في أن الجسم كيف يقف^(١) بالطبع في المكان الغريب

قالوا: إنا لو توهمنا النار في مركز الفلك بحيث لا يكون لجزء منها ميل إلى جهة فيستحيل أن تتحرك إلى جهة دون جهة لعدم المخصص ويستحيل أن تنفرج عن فرجة في وسطها فتنبسط عنها إلى الجهات بالسواء إلى أن يلقي

(١) في نسخة: يقع.

كل جزء من المنبسط ما هو أقرب إليه من المكان الطبيعي فإن الهواء المحيط وغير ذلك كان حينئذٍ لا يمكنه من أن يداخلها.

أما أولاً فلأن ذلك النفوذ لا يتأتى إلا بالخرق والخرق إنما يكون في جهة دون جهة مع أنه لا مخصص هناك.

وأما ثانياً فلأنه يلزم وقوع الخلاء في الوَسَط وهو مُحال فإذا تلك النار تبقى ساكنة في الوسط بالقَسْر وهذا القسر قسر عارض عن الطبع.

الفصل الثامن عشر

في أن لكل جِسْم شكلاً طبيعياً وأن الشكل الطبيعي للبيسط هو الكُرّة^(١)

البيسط له قوة واحدة وهي لا تفعل في المادّة الواحدة إلا فعلاً واحداً وكل شكل سوى الكرة ففيه أفعال مختلفة فإنه يكون جانب منه خطأ وآخر زاوية وآخر نقطة فإذا لا بد أن يكون شكّل البيسط الكرة.

وفيه شكوك ستة: الأول الأرض بسيطة وليس شكلها الكرة ولا يغني ما يقال من أن التّضريسات الواقعة على ظاهرها كالحُشونات القليلة الواقعة على ظاهر الكرة العظيمة في أنها لا تُخرجها عن الكرية فإننا نقول كون الشيء كرة ودائرة من الإعراض التي لا تقبل الأشد والأضعف^(٢) ولا شك أن تلك الحشونات قاذحة في كمال الكرية فإذا حقيقة الكرة غير حاصلة.

(١) قال ابن سينا في «النجاة»:

«في أن لكل جسم طبيعي شكلاً طبيعياً، وذلك بين في أن كل جسم متناه وكل متناه يحيط به حد أو حدود. وكل ما يحيط به حد أو حدود فهو مشكّل. فكل جسم مشكّل. وكل شكل إما طبيعي وإما قسري. وإذا ارتفعت القسريات في التوهم بقي الطبيعي وهو للبيسط كُري لأن فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة متشابه، إذ ليس تفعل إلا فعلاً واحداً فلا يمكن أن تفعل في جزء زاوية وفي جزء خطأ مستقيماً أو منحنيّاً، فينبغي إذاً أن تتشابه جميع الأجزاء، فيكون الشكل حينئذٍ كريةً. وأما المركبات فتكون أشكالها الطبيعية غير كرية» (ص ١٧٣).

(٢) في نسخة: الأنقص بدلاً من الأضعف.

الثاني أن الأفلاك الخارجة المركز لا بُدُّ لها من متممٍ مختلفي الثخن فقد فعلت الطبيعة في كل واحد من المتمميين أفعالاً مختلفة في الثخن فلم لا يجوز أن تفعل أفعالاً مختلفة في الشكل.

الثالث أن الأفلاك المَكْوَبَة تكون الكواكب غائرة في ثخنها فيكون موضع الكوكب من الفلك نُقْرَة في ثخنه ثم أن تلك النقرة موجودة في جانب دون جانب فقد اختلف أفعال طبيعة كل فلك.

الرابع أن الفاعل لأشكال أعضاء الحيوان والنبات وعظمتها ومقدارها وملاستها وخشونتها هو القوة المصوّرة ثم إنها قوة طبيعية بسيطة مع أنها مأفادت لموادها شكل الكرة بل سائر الأشكال ولا يقال إن ذلك بسبب أن المادة التي يتخلق منها الحيوان غير بسيطة بل هي مُركبة من أجزاء مختلفة الطبائع ومختلفة القوى المصوّرة لأنا نقول هَبْ أنه كذلك لكن يجب أن يفعل كل قوة في مادتها شكل الكرة حتى يكون المجموع على شكل كُرَات مضموم بعضها إلى البعض.

الخامس لو كان شكْلُ البسيط يجب أن يكون هو الكرة لكان شكل المركب أيضاً كذلك لأن طبيعة كل واحد من البسيطين تعين طبيعة البسيط الآخر على ذلك الإقتضاء وعند اجتماع الفاعلين على الفعل الواحد وإن لم يصر الفعل أقوى فلا أقل من أن يبقى على ما كان.

السادس هَبْ أنه لا يمكن أن يكون شكل البسيط مضلّعاً فلم يجب أن تكون كرة حقيقية ولم لا يجوز أن يكون بيضياً أو عدسياً أو بطيخياً.

فنقول في حلّ الأول الأرض شكلها الطبيعي هو الكرة إلا أنه لما انثلم منها جزء لم يحصل للباقي شعور بذلك الإنثلام وما فيها من اليوسة حافظٌ للشكل الأول فلا جرم يبقى الشكل الأول على ذلك الانثلام فحصلت الخشونات بذلك السبب.

وأما الثاني فهو مُشكّل والذي يمكن أن يقال فيه أن المتمم ليس جسماً مستقلاً بنفسه بل هو جزءٌ من فلكٍ فلا يجب أن يكون له طبيعة مستقلة وأما

كلية الفلك فلها طبيعة مستقلة فلا جرم كان شكل كلية الفلك هو الكرة فهذا ما يمكن أن يقال مع أنه مشكل لأن كل واحد من المتممين لو لم يكن مخالفاً للآخر في ماهيته وللفلك الذي فيما بينهما لصح أن ينفذ أحدهما إلى الآخر بأن يتشكّل بِشكّل الآخر وأن يحصل في موضع الآخر ولما استحال ذلك كان لكل واحد من المتممين لازم يمنع حصوله للآخر وذلك يوجب اختلاف ماهيتهما.

وأما الثالث فهو أيضاً مشكل لا بُدَّ أن يَحْتال في حلّه من أراد تصحيح هذا الأصل.

وأما الرابع وهو القوّة المصورة فنحن لا نقول بها بل نعتقد أن أشكال أعضاء الحيوانات وما لها من العِظْم والمقدار إنما حصلت بفعل فاعل حكيم.

وأما الخامس فجوابه أن المركبات يحصل فيها شكل غريب بسبب القواسم الخارجية ثم إن ما فيها من اليبوسة يحفظ ذلك الشكل الغريب على ما ذكرناه في حلّ الشك الأول.

وأما السادس فجوابه أن البَيْضِيّ والعَدْسِيّ أيضاً فيهما اختلاف الأشكال لأن بعض الجوانب أقرب إلى الوَسْط من بعض فهذا ما يمكن أن نقوله في حل هذه الشكوك.

وتتفرّع على هذا الأصل مسألة^(١) وهي: أن الإناء مهما كان أقرب إلى المركز كان أكثر احتمالاً للماء مما إذا كان بعيداً عن المركز مثلاً الماء الذي يمتلىء به الكوز في أعلى الجبل أقل مما يمتلىء به عند كونه في أسفل الجبل لأننا إذا وضعنا الكوز في أسفل الجبل وتوهّمنا دائرة حول مركز الأرض تمرّ بطرفي الكوز ثم وضعنا الكوز في أعلى الجبل وتوهّمنا دائرة أخرى حول مركز الأرض تمرّ بطرفي الكوز فلا شك أن هذه الدائرة الثانية أعظم من الأولى فتكون القوس التي تصل بين طرفي الكوز منها أقلّ تحديباً من القوس

(١) في نسخة: فرع.

التي تصل بين طرفي الكوز من الدائر الأولى ومتى كانت القوس أقل تحدباً
كان الكوز أقل احتمالاً للماء فثبت أن احتمال الكوز الماء عند كونه في أسفل
الجبل أكثر من احتمال كونه في أعلاه. وليكن هذا آخر الكلام في
الجسم المطلق. ثم إن الجسم ينقسم إلى بسيط ومركب فلتكلم الآن في
الجسم البسيط ثم بعد ذلك في الجسم المركب.

الباب الثاني في أحكام الاجسام البسيطة

والكلام فيه مشتمل على مقدمة وقسمين وخاتمة .
أما المقدمة ففي بيان حقيقة البسيط والمركب .
اعلم أن الجسم البسيط قد يرسم على وجهين^(١) :

أحدهما أن يقال إنه الذي يكون جزؤه مساوياً لكُله في الاسم والحد .
هذا إذا قلنا الجسم غير مركَّب من الهولي والصورة أما من قال : إنه مركَّب
منهما فلا يستقيم على أصله هذا الرِّسم لأن كلَّ جسم فإن جزءه المادِّي وحده
أو جزءه الصوري وحده لا يساويه في الاسم والحدَّ فإذا لا بدَّ أن يزيد فيه قيداً
آخر فيقول : إنه الذي يكون جزؤه الجسماني مساوياً لكُله في الإسم والحد .
وثانيهما أن يقال إنه الذي لم يتركَّب حقيقته من أجسام مختلفة
الطبائع .

(١) قال الغزالي : البسيط الذي له طبيعة واحدة كالهواء والماء ، مقاصد الفلاسفة ص ٢٥٥ كذا
في المواقف للإيجي ١٩٩ . قارن أيضاً بكلام ابن سينا في الاشارات ٢/٢٤٦ .

ثم كل واحد من الرّسمين إما أن يعتبر بحسب الحقيقة أو بحسب الحس .

أما الرّسم الأول فاعتباره بحسب الحقيقة أنه الذي يكون كل واحد من أجزائه الجسمانية مساوياً لكُله في الاسم والحد وعلى هذا التفسير لا يكون شيء من الأعضاء الحيوانية مثل اللحم والعظم بسيطاً لأنها مركبة من العناصر الأربعة وطبيعة كل جزء مما في اللحم من العناصر الأربعة الأولية مخالفة لطبيعة الكل الذي هو اللحم والعظم وأيضاً لا يكون الفلك بهذا الاعتبار جسماً بسيطاً لأن جزء الفلك لا يُساوي الفلك في الاسم والحدّ .

وأما اعتبار هذا الرّسم بحسب الحس فهو أن يقال هو الذي يكون الجزء المحسوس منه مساوياً لكُله في الاسم والحد وهذا أعمّ من الأول لأن كل ما جميع أجزائه مساوية لكُله في الاسم والحدّ وجب أن يكون جميع أجزائه المحسوسة كذلك ولا ينعكس وبهذا التفسير يكون اللحم والعظم بسيطين ولكن لا يكون الفلك بسيطاً لأن الجزء المحسوس من الفلك ليس بفلك .

وأما الرّسم الثاني فاعتباره بحسب الحقيقة أن يقال: إنه الذي لم يتركب عن أجسام مختلفة الطبائع . فالفلك بهذا التفسير يكون بسيطاً وأما العظم واللحم واماثلهما لا تكون بسيطة . وأما اعتباره بحسب الحس فهو الذي لم يتركب عن أجسام محسوسة مختلفة الطبائع وهذا الاعتبار أعمّ من الكل لأنه يندرج فيه العظم واللحم وكذلك الفلك وإنما كان هذا الاعتبار أعمّ الاعتبارات لأن الذي لا تكون حقيقته متألّفة لم يتركب عن أجسام محسوسة مختلفة الطبائع إما أن تكون حقيقته متألّفة من أجسام مختلفة الطبائع غير محسوسة أو لا تكون متألّفة من أجسام مختلفة الطبائع وكلا القسمين إما أن يكون الاسم موضوعاً له بشرط كونه موصوفاً بصفة أو لا بشرط ذلك فهاهنا أقسام أربعة :

الأول: أن لا يكون مركباً من الأجسام أصلاً ويكون الاسم موضوعاً لا

بشرط شكل معين وهذا كاسم النار والأرض وغيرهما فإنهما موضوعان بإزاء هاتين الحقيقتين كيف كانتا .

الثاني : أن لا يكون مركباً من الأجسام ولكن الاسم إنما يتناوله بشرط شكل معين . كاسم الفلك فإنه موضوع بإزاء هذه الحقيقة الغير المركبة لكن بشرط شكل مخصوص فلذلك لا يُسمى جزء الفلك فُلكاً .

الثالث : أن يكون مركباً من أجسام غير محسوسة ويكون لها اسم يدل عليها ولكن بشرط شكل معين مثل الشريان والوريد فإن هذين الإسمين موضوعان بإزاء حقيقة مركبة من أجسام غير محسوسة لكن بشرط حصول شكل معين وهو التجويف والهيئة المخصوصة .

الرابع : أن يكون مركباً من أجسام غير محسوسة ولكن لا يكون مشروطاً بشكل معين وذلك كاسم اللحم والعظم فإنهما موضوعان بإزاء هاتين الحقيقتين كيف كانتا .

وإذا عرفت ذلك فنقول : الرُّسْمُ الأوَّلُ لا يَصْدُقُ إلا على الأركان ، وأما الثاني فإنه يصدق على الأركان وعلى أكثر الأعضاء البسيطة ولكن لا يصدق على الأوردة والشريانات ولا على الفلك ، وأما الثالث فإنه يصدق على الأركان والفلك ولا يصدق على شيء من الأعضاء ، وأما الرابع فإنه يصدق على الكل، فهذا ما نقوله في البسيط ومتى عرفته فقد عرفت المركب ، لأن الجسم المركب في مقابلة الجسم البسيط .

ثم اعلم أنا إنما نريد في هذا الموضع بالجسم البسيط ما لا يكون حقيقته مركبة عن أجسام مختلفة الطبائع وهي إما أجسام فلكية وإما أجسام عنصرية فلنتكلم فيهما .

القسم الأول في الأجسام الفلكية وفيه عشرون فصلاً

الفصل الأول

في أن محدّد الجهات لا تصح عليه الحركة المستقيمة

لأنه لا يخلو إما أن تقتضي طبيعته الحصول في جهة أو لا تقتضي فإن لم تقتض فكيف تتحدّد به الجهة وجائز أن لا يكون هو عندها وإن اقتضت ذلك فإن لم يكن خروجه عنها ممكناً فهو المطلوب وإن كان فتقدير خروجه عنها لا بدّ أن يكون طالباً بطبعه العود إليها فتكون تلك الجهة متحدّدة لا به وقد فرضناها متحدّدة به هذا خلف.

الفصل الثاني في أنه بسيط^(١)

برهانه أنه لو كان مركباً لكان فيه أجزاء كل واحد منها بسيطاً فالجزء الواحد الذي هو بسيط لا بدّ أن يلاقي بأحد طرفيه شيئاً غير ما يلاقيه بجانبه الآخر فاختصاص تلك الأجزاء بتلك الأحياز على ذلك الترتيب إما أن يكون واجباً أو جائزاً؛ وباطل أن يكون واجباً لأن ذلك إما أن يكون لأجل أن ذلك الحيز يقتضي ذلك الجسم أو لأجل أن مماسة تلك الأجسام على ذلك

(١) قال الأبيجي في المواقف: «إنه - أي الفلك بسيط - وإلا جاز انحلاله واللازم باطل، أما اللزومية فلأن البسيط يمكنه أن يلاقي بأحد طرفيه ما يلاقيه بالآخر لتساويهما. وأما بطلان اللازم، فلأن ذلك لا يكون إلا بالحركة المستقيمة وهي لا تكون إلا من جهة إلى جهة فتكون الجهة متحدّدة قبله لأنه هذا خلف» (٢٠١ - ٢٠٢).

الترتيب واجب. والأول باطل وإلا لكان حيز كل جزء مخالفاً لحيز الجزء الآخر فلا تكون الأحياز متخالفة لأجل ذلك الجسم هذا خُلف. والثاني باطل أيضاً لأن طرفي الجسم المتوسط واحد في النوع وكما صحَّ أن يلاقي بأحد جانبيه جسماً صحَّ أن يلاقي بالجانب الآخر ذلك الجسم لأن حكم الشيء حكم مثله ولما لم يكن ذلك الاختصاص واجباً نظراً إلى تلك الأحياز ولا إلى ترتيب تلك الأجسام كان ذلك جائزاً فإذا المحدد لو لم يكن بسيطاً لصحَّ أن ينحل تركيبه وذلك بالحركة المستقيمة والتالي محال فالمقدم مثله.

ولا يقال بأن الفلك وإن كان متشابه^(١) الأجزاء لكنه يفترض فيه الأجزاء ويلزمكم ما ذكرتموه من الأشكال. لأننا نقول الجسم البسيط واحد في نفسه كما هو عند الحس والأجزاء إنما تتعين فيه بأسباب خارجة عن ذاته مثل مماسة أو موازاة أو إشارة إلى طرف وذلك بعد حصول صورة الكل المانع عن الانفصال والإشكال فيه أنه لو لزم من مماسة جسم بأحد طرفيه جسماً صحَّ أن يماسه بالطرف الآخر لزم من صحَّة مماسة فلك عطارد فلك القمر بمقعره صحَّة أن يماسه بمحدِّبه ويلزم منه الخرق والالتئام^(٢) على الفلك وهو محال لأنه نقيض مطلوبكم.

الفصل الثالث في أن الفلك لا ثقيل ولا خفيف^(٣)

قد عرفت أن الثقل قد يراد به الميل الهابط وقد يراد به مبدأ الميل الهابط وكذلك القول في الخفة فنقول الجسم المحدد للجهات مَسْلُوب عن كُله وعن كُلِّ واحد من أجزائه الثُّقل والخِفة بالمعنيين لأنه لو صحَّ على كله أو على شيء من أجزائه أن ينزل أو يصعد كانت الجهات متحددة لأنه هذا خُلف

(١) في نسخة: متساوية.

(٢) في الأصل الالتئام.

(٣) قارن: الشفاء لابن سينا، الطبيعيات النمط الثاني المقالة الأولى الفصل الأول ص ١٦١، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ص ١٩٩ - ٢٠٠، والمواقف للإيجي ص ٢٠٢، والفلسفة الطبيعية عند ابن سينا للدكتور العراقي ص ٣٠٩.

وهذه الحجة تقتضي أن يكون محدد الجهات لا ثقيلاً ولا خفيفاً فأما ن
توجب هذا الحكم في سائر الأفلاك فكلاً.

والحجة الثانية أن نقول قد دلُّ الرُّصد على أن الأفلاك متحركة على
الاستدارة فلو قدرنا خروجها أو خروج شيء من أجزائها عن موضعها فإما أن
تعود بطبائعها إلى مواضعها أو لا تعود فإن لم تعد كان للجسم الواحد حيزان
طبيعيان وقد عرفت استحالته^(١) وإن عادت فعودها إليها لا يكون بحركة
مستديرة لأن الحركة المستديرة تصرف المتحرك عن التوجه إلى حيزه الطبيعي
والطبيعة الواحدة لا تقتضي توجهاً إلى شيء وصرفاً عنه دفعة واحدة فإذاً يكون
عودها إليها بحركة مستقيمة فيجتمع في الجسم الواحد ميل مستقيم يقتضي
التوجه إلى تلك الجهة المتروكة وميل مستدير يقتضي الصرف عنه وذلك
محال.

والحجة الثالثة وهي التي ذكرها الشيخ في رسالة إلى أبي ريحان^(٢) أن
يقول: الفلك جسم وكل جسم فله حيز طبيعي فللفلك حيز طبيعي. وحيزه
الطبيعي إما حيث هو وإما فوقه وإما تحته ومُحال أن يكون فوقه وإلا لزم وجود
الخلاء خارج العالم ومحال أن يكون تحته لأنه جسم متشابه^(٣) الأجزاء فليس

(١) في نسخة: بطلانه.

(٢) هو أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني ولد في مدينة كاث في خوارزم سنة ٣٦٢، وهو
منسوب إلى بيرون مدينة في السند - كما يقول ابن أبي أصيبعة - كان متقناً لعدة علوم
كالحكمة والهيئة والنجوم والطب وغيرها كالتاريخ والجغرافيا والنبات... له رحلات كثيرة.
وقد خلف كثيراً من المؤلفات التي اشتهرت فيما بعده كالآثار الباقية عن القرون الخالية،
وتحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، والقانون المسعودي، وتقاليد علم
الهيئة وتاريخ الهند وتحقيق منازل القمر، والجماهر في معرفة الجواهر، ومقالة في تعيين
البلد من العرض والطول وجلاء الأزهار في زيج البتاني وغيرها (بلغت عند بعضهم ٦١
مؤلفاً) وقد توفي سنة ٤٤٠ هـ. في بعض الأقوال:

أنظر ترجمته في: عيون الأنبياء في طبقات الأطباء ٢/٢٩ - ٣٠، ومعجم الأدباء لياقوت
الحموي ١٧/١٨٠ - ١٩٠، هدية العارفين للبغدادي ٢/٦٥ - ٦٦، اللباب لابن الأثير
١/١٦٠ - ١٦١، معجم المؤلفين كحالة ٨/٢٤١ - ٢٤٢، والبيروني (سلسلة أعلام العرب)
تأليف الدكتور محمد جمال الفندي وإمام إبراهيم أحمد (١٩٦٨).

(٣) في نسخة: متساوية.

بأن يتحرك بعض أجزائه إلى المركز أولى من أن يتحرك سائرُه . فإذا يتحرك كل أجزائه إلى المركز لكن أجزاءه متصل بعضها ببعض فليس بأن ينفق من جانب أولى من أن ينفق من جانب آخر فإما أن تكون تلك الانقسامات بأسرها تخرج من القوة إلى الفعل وذلك مُحال لأن الجسم يحتمل انقسامات غير متناهية فحينئذ يلزم أن تحصل فيه أجزاء غير متناهية وإما أن لا ينفق أصلاً فيجب عليها الوقوف بحيال المركز . وأيضاً فلأننا وإن سلّمنا جواز الإنفلاق لكن ذلك يؤدي إلى اخراج جميع العناصر عن مواضعها الطبيعية . وذلك مما يبطله الآلهي من جهة أن واجب الوجود يمتنع عليه التغير فيمتنع على كليات أفعاله التغير ويبطله الطبيعي من جهة أن العناصر إذا خرجت عن أحيائها فلا بد أن يكون خروجها إلى أحياء كانت قبل ذلك خالية وهو مُحال . ولما بطل أن يكون موضعه الطبيعي فوق ما هو فيه أو تحته وجب أن يكون بحيث هو^(١) .

فنقول الفلك في موضعه الطبيعي وكل ما هو في موضعه الطبيعي لا يمكنه الخروج عنه فهو ليس بثقيل ولا خفيف لا بالقوة ولا بالفعل فالفلك ليس بثقيل ولا خفيف . وأما أنه ليس كذلك بأجزائه فلأن الأجزاء الخفيفة والثقيلة إنما يتبين ثقلها وخفتها بحركتها الطبيعية إلى موضعها الطبيعي وكل ما يعود إلى موضعه الطبيعي فلا بد فيه من أحد الأمرين إما أن يكون قد أخرج عن موضعه الطبيعي قسراً فيعود إليه بطبعه وإما أن يكون تكونه في موضع غريب فيعود إلى موضعه الطبيعي بطبعه . أما الوجه الأول فهو على أجزاء الفلك مُحال لأنه لو تحرك جزء منه عن موضعه الطبيعي بالقسر فلا بد له من محرك وهو إما جسم أو غير جسم . وغير الجسم إما أن يكون سارياً فيه أو لا يكون فإن كان سارياً فيه فإما أن يكون طبيعياً له أو قسرياً فإن كان قسرياً عاد الكلام جَدْعاً^(٢) وإن كان طبيعياً كان الوصف الطبيعي يوجب خروجه عن

(١) لقد نشر الدكتور عبد الكريم اليافي أجوبة الشيخ الرئيس ابن سينا على مسائل أبي الريحان البيروني وقدم لها بمقدمة توثيقية وعلمية ضمن العدد الذي أصدرته مجلة التراث العربي (دمشق سنة ١٩٨١) في الذكرى الألفية لابن سينا . . . وهذا هو جواب المسألة الأولى (ص ٣٠٤ - ٣٠٩) .

(٢) الجَدْع بفتحين ، وعاد الأمر جَدْعاً أي جديداً كما بدأ (لسان العرب ١/٥٧٦) .

موضعه الطبيعي ، فتكون الطبيعة تفعل فعلين متضادين هذا خلف وإن لم يكن سارياً فيه كان موجوداً مفارقاً مثل الذي تسميه الفلاسفة العلة الأولى والعقل لكن هذه الموجودات عامة الفيض وإنما تخصص تأثيراتها بحسب استعداد القوابل فلو كان القابل مستعداً لحصول ذلك القسر لم يكن ذلك الاستعداد لاجل قاسر وإلا عاد الكلام جذعاً بل يكون لطبيعته فيكون ذلك طبيعياً وقسرياً هذا خلف .

وأما إن كان المحرك له جسماً فلا جسم غير الجسمية البسيطة والمركبة من أربعتها والفلك لا يقسر جزء منه على الحركة المستقيمة لتشابه أجزائه فإذا السبب فيه أحد الأربعة أو المركب منها . لكننا سنبين أن الجسم لا يحرك شيئاً ما لم يماس المتحرك والمنفعل فإذا الجسم العنصري المحرك لذلك الجزء من الفلك لا بد وأن يماسه فحركة ذلك الجزء وإن كانت قسرية فلا بد وأن تنتهي إلى حركة طبيعية أو إرادية والمحركات الجسمانية بالإرادة لا تنتهي تحريكاتها إلى مماسة الأفلاك والمتحرك بطبعه إلى الفلك . إما النار الصرفة أو الذي يكون الغالب عليه النارية .

أما النار البسيطة فلأنها لا تخرج جزءاً من الفلك عن موضعه لأنها لما كانت مماسة له في كل الجوانب فليس جزء من الفلك أولى بالانفصال من جزء آخر . اللهم إلا أن يكون بعض الأجزاء ضعيفاً لكن ذلك الضعف يكون لمؤثر ويعود التقسيم من الرأس . وأما المركب الذي يكون الغالب عليه النارية فإنه لا يمكن أن يرتقي إلى مماسة جزء من الفلك بل يحترق ويشتل وإن كان ذلك بطيئاً لأن الأثير يغير ما يحصل فيه ويحرقه لأنه حارٌ بالفعل لأن من شأن الحار أن يفرق بين مختلفات الطبائع ولا شك أن الحار أشد الكيفيات تفعيلاً والشيء الكائن أي موضعه أقوى ما يكون في جنسه والكلّي أقوى من الجزئي فالحرار الكلّي الحاصل في موضعه الطبيعي كيف يترك مركباً غريباً لا يغيره ولا يفعل فيه فظهر أنه لا يصل إلى الفلك شيء من المركبات فلا يماسه فلا يفعل فيه فليس شيء من الأجزاء البسيطة للأسطقسات ولا من المركبات يفعل في الفلك وقد بطل سائر الأقسام فإذا ليس يمكن أن يتحرك جزء منه بالقسر .

وبهذه الأقسام بطل القسم الآخر فإذاً ليس شيء من أجزاء الفلك بثقيل ولا خفيف فإذاً ليس الفلك بكليته ولا أجزائه بثقيل ولا خفيف لا بالقوة ولا بالفعل وهو المطلوب.

واعلم أن هذه الحجة تفيد امتناع زوال أجزاء الفلك عن أحيائها لعدم الفاعل ولا تفيد امتناع ذلك لأجل القابل حتى أنا لو قدرنا فاعلاً يفعل ذلك فهل الفلك يقبل الخرق أم لا فإنه بقي ذلك مشكوكاً فيه.

الفصل الرابع

في أن الخرق والإلتئام على الأفلاك والكواكب مُمتنع^(١)

لوجهين: الأول المنخرق تتحرك أجزاؤه إلى التباعد قسراً عند نفوذ الخارق وإلى الاجتماع طبعاً عند زوال الخارق وكل ذلك حركات مستقيمة وذلك على الفلك المحدد محال وعلى سائر الأفلاك مُمتنع أيضاً لما بيننا أنها متحركة إلى الاستدارة وحركاتها عند الانخراق إلى الاجتماع والافتراق تكون مستقيمة وقد ظهر لك أن اجتماعهما محال.

الثاني انخراق الفلك لا يكون لذاته ولا لشيء مفارق ولا لشيء جسماني ولا فلكي ولا عنصري لأن أجزاء العناصر لا تصل إليه فإذاً لا يصح الخرق عليه أصلاً.

الفصل الخامس

في أن الأفلاك مخالفة في ماهياتها للعناصر والعنصریات^(٢)

برهانه أن الأجسام الفلكية مختصة بصفات واجبة الثبوت لها مثل

(١) قارن الشفاء - الطبيعيات النمط الثاني، المقالة الأولى الفصل الرابع ص ١٦٧ وقال الغزالي في «مقاصد الفلاسفة»: وبرهان استحالة الهلاك والنقصان عليه أن ذلك لو كان لكان لا يخلو إما إن يكون بزوال عرض منه وهو الاتصال بالانكسار والانخراق أو زوال طبيعته أو عدمه من أصله بصورته ومادته وباطل أن يكون له انخراق وانكسار... ص ٢٧٥.

(٢) أنظر الشفاء لابن سينا النمط الثاني من الطبيعيات، المقالة الأولى الفصل الثالث ص ١٦٤ ومقاصد افلاسة للغزالي ص ٣١١، والفلسفة الطبيعية عند ابن سينا للدكتور العراقي ص ٣٦٠.

الحركة على الاستدارة والاختصاص بأحيازها الخاصة لها وصفات ممتنعة عليها مثل الخرق والحركة المستقيمة والاختلاط بغيرها وكونها حارة أو باردة أو رطبة أو يابسة واختلاف الأجسام في بعض اللوازم يقتضي اختلاف طبائعها أما اشتراكها في بعض اللوازم فلا يقتضي اتحاد طبائعها لأن الأشياء المتفقة في اللوازم لا يلزمها لوازم متقابلة وإلا لكانت تلك المتقابلات حاصلة لكل واحد منها وأما الأشياء المختلفة فقد يلزمها لازم واحد كما أن الأنواع المختلفة يلزمها الطبيعة الجنسية المشتركة

وهاهنا شكوك ثلاثة: الأول لا نُسَلِّم أن اختصاص الجسم الفلكي بهذه الأمور واجب لأنه لو كان واجباً لكان ذلك الوجوب إما أن يكون للجسمية أو لما يلزم الجسمية أو لما لا يلزمها فإن كان للجسمية أو لوازمها وجب أن يشاركه كل الأجسام في ذلك وإن كان لأمر غير لازم فبتقدير زوال ذلك الأمر وجب زوال تلك الصفات وقد قلتم إنها ممتنعة الزوال هذا خلف.

الثاني إن سلّمنا اختلاف الأفلاك والعناصر في اللوازم لكن لا نُسَلِّم أن ذلك يدلّ على اختلاف المؤثرات بدليل أمرين الأول أن الهواء ينزل من حيّز النار ويصعد من حيّز الماء والجسم بطبعه يتحرك عن موضعه الغريب^(١) ويسكن في حيّزه الطبيعي فإذا جاز صدور فعلين متضادين عن فاعل واحد فلتن جاز ذلك عن فاعلين متشابهين كان ذلك أولى. والثاني أن حركة كل فلك تغاير حركة الفلك الآخر مع أنكم قد جعلتم لكل طبيعة واحدة لأنكم جعلتم للفلك طبيعة خامسة بالنسبة إلى الطبائع التي للعناصر.

الثالث المعارضة وهي أن الماء والأرض مع تساويهما في الحركة إلى الوسط مختلفان في النوع وكذلك الهواء والنار مع تساويهما في الحركة عن الوسط مختلفان في النوع.

وعلى هذا نقول إن أمكن أن تكون مختلفات الطبائع تفعل فعلاً واحداً فحينئذٍ ينعكس انعكاس النقيض وهو أنه يمكن أن ما لا يفعل فعلاً واحداً لا

(١) في نسخة: القرين.

يكون مختلف الطبيعة والماهية ويلزم صحّة صدور الأفعال المختلفة عن الطبيعة الواحدة وذلك يُبطل حُجَّتكم .

والجواب : أما عن الأول فنقول ليس ذلك للجسمية ولا لما يحل فيها بل لما تحلُّ فيه الجسمية وهو هيولي الفلك فإن تلك الهيولي مخالفة لهيولي العناصر وتلك الهيولي تقتضي الجسمية وتقتضي الصورة النوعية التي للفلك المعين فبسبب ذلك تصير تلك الجسمية واجبة الاقتران بالفلكية لهذه العلة هذا إن سلمنا أن الجسمية أمر مشترك فيه وأما إذ منعنا ذلك كما بيناه فيما مضى فقد انحسرت مادة الإشكال .

وأما الثاني فنقول اختلاف الآثار اللازمة للمؤثرات يدل على اختلاف طبائعها .

وما ذكرتموه من صعود الهواء عن حيز الماء ونزوله عن حيز النار فالجواب عنه أن الطبيعة وحدها لا تكون مبدأ للحركة كما بيناه بل بشرط أن يقترن بها حالة غير طبيعية والحالات الغير الطبيعية مختلفة فيجوز أن تكون الأفعال الصادرة عنها مختلفة بحسب اختلاف تلك الحالات وهذا هو الجواب عن اقتضاء الطبيعة للحركة والسكون .

وما قالوه من أن للأفلاك طبيعة خامسة^(١) فجوابه أن للأفلاك طبيعة خامسة بالنسبة إلى الطبائع الأربع العنصرية لكن تلك الخامسة واحدة بالجنس لا بالنوع فإن طبيعة كل فلك مخالفة لطبيعة الفلك الآخر .

لكن لهم أن يذكروا مؤاخذاً لفظية فيقولوا إنكم جعلتهم لطبائع الأفلاك

(١) قال ابن سينا: والطبيعة السماوية مخالفة لهذه الطبائع - أي العناصر الأربعة - في مبادئ الحركات، فيجب أن تكون مخالفتها لها في الأمور النوعية التي تتعلق بما يتعلق بها الاختلاف (الشفاء - الطبيعيات النمط الثاني الفصل الأول ص ١٦٣) .

وهذا القول بالطبيعة الخامسة يعود إلى أرسطو، إذ يقول في الآثار العلوية: إن الفلك أسطقس خامس وليس هو من الإسطقسات الأربعة التي هي النار والهواء والماء والأرض... (ص ٢١) . وأنظر أرسطو للدكتور ماجد فخري ص ٥٧ - ٦٠ .

وحدة جنسية فلماذا لا تجعلون لطبائع الأجناس وحدة جنسية وتصير طبيعة الفلك عند ذلك طبيعة ثانية لا خامسة؟ وإن اعتبرتم طبائع العناصر بنوعيتها حتى صارت أربعاً فلماذا لا تعتبرون طبائع الافلاك بنوعيتها، فإما أن تعتبروا طبائع العناصر بنوعيتها وطبائع الأفلاك بجنسيتها وذلك بعيد وحله أن ذلك نزاع لفظي وبعد وُضوح المقاصد فلا مَشَاخَة في الإصطلاحات .

وأما الثالث فحلُّه ما بيَّنا أن المختلفات يجوز اشتراكها في لازم واحد وأما المشتركات فلا يجوز اختلاف لوازمها وما ذكروه من عكس النقيض فاعلم أنه لا يخلو إما أن يجعل الإمكان جزءاً من المحمول أو جهةً داخلية على المحمول، فإن جعل جزءاً من المحمول لم يلزم منه مُحال بل يكون هكذا إن كانت الأجسام البسيطة التي ليس نوعها نوعاً واحداً يمكن أن تتحرك حركة واحدة بالنوع فما لَيْسَ يمكن أن تتحرك حركة واحدة بالنوع لم يكن بالأجسام البسيطة التي ليس نوع طبيعتها نوعاً واحداً وهذا حقٌ .

وأما إن جعلنا الإمكان جهة داخلية على المحمول لم يجب صدق عكس النقيض عند ذلك فإننا نقول إن أمكن في الجواهر التي ليس نوعها نوعاً واحداً أن تشترك في صفة واحدة أمكن في الأشياء التي لا تشترك في صفة واحدة أن يكون نوع طبيعتها واحداً ولما كان بطلان ذلك ظاهراً عَلِمْنَا أن هذا الاعتبار غير صادق .

الفصل السادس

في أن الفلك ليس بحاراً ولا بارد ولا رطب ولا يابس^(١)

قال الشيخ إذا ثبت أنه ليس بثقيل ولا خفيف وجب أن لا يكون حاراً ولا بارداً لأن الحرارة والبرودة لازمان مُتعاكسان على الخفة والثقل فالمادة إذا أمعن فيها التسخين خَفَّتْ، وإذا خَفَّتْ سَخِنَتْ وإذا اشتد بردها ثَقُلَتْ وإذا ثقلت بردت فالحر والبرد ينعكسان على الثقل والخفة فحيث لا ثقل ولا خفة وجب أن لا يكون هناك حرٌّ ولا برد .

(١) قارن: الشفاء - الطبيعيات - النمط الثاني المقالة الأولى الفصل الأول ص ١٦٣، والمواقف للإيجي ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

وهذه الحُجَّة رَكِيكَةٌ جَدًّا فَإِنْ لِقَائِلَ أَنْ يَقُولَ هَبْ أَنْ فِي عَالَمِنَا هَذَا لَا تُوجَدُ
الحرارة والبرودة إلا مع الثِقَلِ وَالخِفَّةِ فَمَا الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهُمَا لَا تَوْجَدَانِ فِي
شَيْءٍ مِنَ الْمَوَاضِعِ إِلَّا مَعَ الثِقَلِ وَالخِفَّةِ؟.

فإِنْ قِيلَ الحرارة علة الخِفَّةِ والبرودة فليئن كانا موجودين في الأفلاك
لكان من الواجب ترتُّبُ المعلولين عليهما.

فنقول أنه لا يكفي في حصول الشيء حصول العلة الفاعلية فقط بل لا
بُدَّ من حصول العلة القابلية أيضاً فمن الجائز أن لا يحصل الثقل والخفة
لأجل المادَّة الفلكية لا تقبل الواحد منهما لا لعدم الحرارة والبرودة بل لعدم
القبول وهذا كالحركة فإنها عِلَّةُ السخونة ثم إنَّ حَرَكَاتِ الأفلاك لا توجب
سخونتها فكذا ها هنا.

قال: وأما أنه ليس برطب ولا يابس فلأن الرُّطْبَ هو الذي يقبل
الأشكال الغريبة بسهولة، واليابس هو الذي يقبل ذلك بَعْسَرٍ وقد ثبت أن
الخرق على الفلك محال وأنت قد عرفت أنه ليس حقيقة الرطب واليابس ما
ذكره فبُطِّلَ هذا الكلام.

ونقول المعتمد في أن الفلك ليس بحارًّا ولا بارد أن نقول لو كانت
الأجرام السماوية حارة لكانت في غاية الحرارة ولو كان كذلك لكان ما يقرب
منها من أعلى الجو والجبال الشامخة أشدَّ حرًّا ولاستحال أن تكون الشمس
مختصة عند طُلوعها بالإسخان دُونَ السَّمَوَاتِ مع أنها أضعاف أضعافها بل
هي فيها كقطرة في بحر والتوالي كلها باطلة فالمقدم مثله.

بيان أنها لو كانت حارَّةً لكانت في غاية الحرارة لأن طبيعتها إذا كانت
مقتضية للحرارة وهي في مادة بسيطة من غير عائقٍ ولا مانعٍ وَجَبَ أَنْ تَفِيدَ
كمال السخونة لأن المسخَّنَ إِذَا لَقِيَ الْقَابِلَ لِلسُّخُونَةِ خَالِيًا عَنْ كُلِّ مَا يَعْوِقُ
عنها وجب أن تحدث فيه منه سُخُونَةٌ وَالسُّخُونَةُ مِنْ شَأْنِهَا تَسْخِينُ مَا تُلَاقِيهِ
فهذه القوَّةُ الْمَسْخِنَةُ إِذَا أَحْدَثَتْ حَدًّا مِنَ السُّخُونَةِ ثُمَّ لَمْ تَقْدِرْ بَعْدَ ذَلِكَ سَخُونَةً
وكذلك السخونة الموجودة في المادة إذا لم تقدر سخونة أخرى فإما أن يكون
لخلل في المقتضى أو لخلل في القابل وكلاهما ظاهر الفساد لأن الطبيعة لا
شكَّ في أنها مسخِّنة وتلك المادَّة لا شكَّ أنها قابلة للسُّخُونَةِ فإِذَا كَانَ كَذَلِكَ

وَجِبَ أَنْ تَكُونَ الْقُوَّةُ الْمَسْخُنَةُ تُفِيدُ السُّخُونَةَ الْبَالِغَةَ إِلَى أَقْصَى الْبِهَائِيَّةِ . فَإِنْ قِيلَ أَلَيْسَ أَنْكُمْ قَدْ بَيَّنْتُمْ أَنَّ الْمَوْضُوعَ إِذَا عُرِضَ لَهُ الْاِشْتِدَادُ وَالتَّنْقِصُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَعْرَاضِ فَإِنَّهُ لَيْسَ هُنَاكَ عَرَضٌ وَاحِدٌ بِالشَّخْصِ بَاقٍ مَعَ مَرَاتِبِ الْاِشْتِدَادِ وَالتَّنْقِصِ بَلْ يَكُونُ الْحَاصِلُ فِي كُلِّ آيٍ يَفْرَضُ عَرَضٌ آخَرَ يَخَالِفُ الْحَاصِلَ فِي الْآنِ الْآخَرَ بِالْمَاهِيَّةِ فَعَلَى هَذَا السُّخُونََةُ الْفَاتِرَةُ مُخَالَفَةٌ فِي الْمَاهِيَّةِ لِلْسُّخُونََةِ الْعَظِيمَةِ وَلَا يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِ الشَّيْءِ مُوجِباً لَشَيْءٍ أَنْ يَكُونَ مُوجِباً لِمَا يَخَالَفُهُ فِي الْمَاهِيَّةِ ، فَإِذَا لَا يَجِبُ مِنْ كَوْنِ الْقُوَّةِ الْمَسْخُنَةِ مُؤَثِّرَةً فِي سُخُونََةِ فَاتِرَةٍ أَنْ تَكُونَ مُؤَثِّرَةً فِي سُخُونََةِ عَظِيمَةٍ وَكَذَلِكَ لَا يَلْزَمُ مِنْ قُبُولِ الْمَادَّةِ لِإِحْدَى السُّخُونَتَيْنِ أَنْ تَكُونَ قَابِلَةً لِلْآخَرَى .

فَنَقُولُ الْمَادَّةَ إِذَا كَانَتْ قَابِلَةً لِسُّخُونََةٍ مَعْيَنَةٍ وَحَصَلَ فِيهَا مَا يَقْتَضِي بَانْفِرَادِهِ ذَلِكَ الْقَدْرَ مِنَ السُّخُونََةِ ثُمَّ حَصَلَتْ فِيهَا حَرَكَةٌ أَوْ سَبَبٌ آخَرَ يَقْتَضِي مِثْلَ ذَلِكَ الْقَدْرَ مِنَ السُّخُونََةِ لَوْ كَانَتْ مُفْرَدَةً فَعِنْدَ اجْتِمَاعِهَا لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ لَا يَحْصُلُ إِلَّا ذَلِكَ الْقَدْرَ مِنَ السُّخُونََةِ فَجِيئْتِذِ يَجْتَمِعُ عَلَى الْمَسَبِّ الْوَاحِدِ سَبَبَانِ مُسْتَقْلَلَانِ وَقَدْ عَرَفْتَ فَسَادَ ذَلِكَ وَإِمَّا أَنْ لَا تَوْجَدَ السُّخُونََةُ أَصْلاً فَجِيئْتِذِ تَكُونُ الْمَادَّةُ مَعَ حُصُولِ السَّبَبَيْنِ لِلْسُّخُونََةِ خَالِيَةً عَنِ السُّخُونََةِ هَذَا خُلْفٌ . وَبِتَقْدِيرِ صِحَّتِهِ فَالْمَقْصُودُ حَاصِلٌ وَهُوَ خُلُوُ الْفَلَكِ عَنِ السُّخُونََةِ أَوْ تَحْصُلُ سُخُونََةُ أَقْوَى مِنَ السُّخُونََةِ الَّتِي تَقْوَى عَلَى أَدَاتِهَا الْقُوَّةُ الْمَوْجُودَةُ فِي الْمَادَّةِ فَيَكُونُ فِي الْمَادَّةِ وِفَاءً لِقَبُولِ الْأَزِيدِ مِنْ تِلْكَ السُّخُونََةِ الْمَحْدُودَةِ بِذَلِكَ الْفَرَضِ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ . وَإِذَا ثَبِتَ أَنَّ الْمَادَّةَ لَا يَنْحَصِرُ قَبُولُهَا لِلْسُّخُونََةِ فِي حَدٍّ مَعْيَنٍ بَلْ هِيَ قَابِلَةٌ لِجَمِيعِ مَرَاتِبِ السُّخُونَاتِ الْمُتَخَالَفَةِ بِالشَّدَةِ وَالضَّعْفِ وَالسَّبَبِ حَاصِلٌ أَيْضاً لِأَنَّ الْقُوَّةَ إِذَا أَفَادَتْ ذَلِكَ الْحَدَّ مِنَ السُّخُونََةِ ، وَذَلِكَ الْحَدَّ مِنَ السُّخُونََةِ لَوْ انْفَرَدَ كَانَ مُفِيداً لِسُّخُونََةٍ آخَرَى فَوَجِبَ أَنْ يَفِيدَ السُّخُونََةَ فِي هَذِهِ الْمَادَّةِ وَكَيْفَ لَا وَالْفَاعِلُ حَاصِلٌ وَالْقَابِلُ مَوْجُودٌ فَإِذَا وَجِبَ أَنْ تَتَزَايَدَ السُّخُونََةُ . وَعَلَى هَذَا يَجِبُ أَنْ تَنْتَهِيَ تِلْكَ السُّخُونََةُ إِلَى حَدٍّ لَا يُمْكِنُ الزِّيَادَةُ عَلَيْهَا . اللَّهُمَّ إِلَّا لِعَائِقٍ مَانِعٍ وَذَلِكَ إِمَّا طَبِيعِي وَإِمَّا قَسْرِي وَمُحَالٌ أَنْ يَكُونَ طَبِيعِيّاً وَإِلَّا لَكَانَتْ الطَّبِيعَةُ الْمُقْتَضِيَّةُ لِلْسُّخُونََةِ الَّتِي هِيَ مُقْتَضِيَّةٌ لِسُّخُونََةٍ آخَرَى مُقْتَضِيَّةٌ لِمَا يَكُونُ عَائِقاً عَنِ ذَلِكَ فَتَكُونُ مُقْتَضِيَّةٌ لِفِعْلَيْنِ مُتَعَانِدَيْنِ وَذَلِكَ مُحَالٌ .

وأما القسري فذلك إنما يكون بملاقاة جسم لكن الملاقي للفلك هو النار وذلك مما يعين على السخونة فيما يقبلها لا إنها تعوق عن ذلك فتبين أن الفلك لو كان حاراً لكان في غاية الحرارة ولو كان في غاية الحرارة لوجب أن يكون أعالي الهواء أسخن من الهواء القريب من الأرض لأنه أقرب إلى المسخن، وليس كذلك بل كان من الواجب أن يحترق كل هذه العناصر لأن الأرض بالنسبة إلى الأفلاك عديمة النسبة بل كان من الواجب أن لا يظهر تأثير الشمس في الإسخان عند الطلوع لأن المؤثر الضعيف الجسماني لا يظهر أثره عند حصول المؤثر القوي وكل هذه التوالي باطل فدل ذلك على أن الفلك ليس بحارٍ ولا بارد.

فإن قيل: المُفسد أو المؤثر بأي أثرٍ كان هو السطح المماس وهذا السطح يكون على طبيعة واحدة وإن كان الجسم الذي وراءه ضعيفاً أو عظيماً أو صغيراً ولما لم يكن السطح المحيط بالهواء من النار مؤثراً في إفساد الهواء وجب أن لا يؤثر في ذلك عندما تكون الأفلاك كلها نارية.

وجوابنا ما ستعرف أن الأجسام كلما ازدادت عِظماً ازدادت قُوَّةً وبهذه الحجة تظهر أنها ليست بباردة وإلا لاستولى الجمود على العناصر كلها إلا أن يقال بأن طبيعتها وإن اقتضت البرد إلا أن النار المجاورة لها تكسر من تلك البرودة فحينئذ يكون ذلك اعترافاً بأن مادتها قابلة للحرارة والحركة السريعة التي لها فاعلة للسخونة فإذا هناك الفاعل للسخونة والقابل لها حاصلان فوجب حصول السخونة القوية ويعود ما ذكرناه وفي هذه الحجة مزيد مباحث سيأتي بعد ذلك.

ومما يدل على أن الكواكب ليست ناراً، أن النار شفافة على ما سيأتي والكواكب غير شفافة فإن بعضها يكسِفُ بعضاً ولا أيضاً نارية وإلا لاحتقرت واشتعلت وكانت النارية التي في ذلك الكوكب تفرق بين تلك الأجزاء لكن التوالي باطلة لأن أنوارها المختلفة لازمة لها فبعض يُضربُ نوره إلى الحمرة وبعض إلى الصفرة وبعض إلى البياض وبعض إلى الكُمودة^(١) فبطل ما يظن

(١) في «لسان العرب»: الكُمْد والكُمْدَة: تغيّر اللون وذهاب صفائه وبقاء أثره (٥/٣٩٢٨).

من كونها ناراً أو نارية وهذه حجة إقناعية .

الفصل السابع في أنها غير ملوثة^(١)

أما أن الأفلاك شفافة فذلك ظاهر لأنها لا تحجب الأبصار عن رؤية ما وراءها وأما الكواكب فلا شك أنها غير شفافة لأن الأسفل منها يكسف الأعلى أما القمر فالنور واقع عليه من الشمس وإلا لما يقدر بحسب ما يوجب وضعه من الشمس قريباً وبعيداً ومما يحقُّ ذلك زوال الضوء عنه عند توسط الأرض بينهما .

واعلم أن الجسم لا يقبل النور عن غيره إلا أن يكون له لَوْنٌ خاص فإن النور لا يستقر على سَطْحِ الشفاف فيدل على أن للقمر لوناً ويحس بذلك اللون وهو القَتْمَةُ القريبة من السواد عند الكسوف .

فإن قيل : فلماذا لا يُحس بذلك اللون عند الاجتماع حتى يرى نصف كرته على ذلك اللون عند الاجتماع كما يرى نصفه مضيئاً عند الاستقبال؟ .

فنقول : إذا وَقَعَ عليه ضوء الشمس عن جهة استضاء سائر سطحه استضاءً ما ، وإن كان ليس بذلك المبلغ وحينئذ لا يكون ذلك الجانب الآخر قوياً في لونه ولا في ضوئه فلا يُحسُّ بالواحد منهما ولذلك يحسُّ بلونه عند الكسوف وأما سائر الكواكب فهل أنوارها مستفادة من الشمس أو لها ذلك من ذواتها؟ فالأشبه هو الأخير لوجهين :

الأول : أن أنوارها لو كانت فائضة عن الشمس لظهر فيها عدم النور والهلالية في التزايد والتنقص لأجل البعد والقرب من الشمس كما في القمر .

الثاني : أن الكواكب مختلفة في أنوارها كحمر المريخ وبياض المشتري وظلمة زُحَل ولو كان ذلك مستفاداً من الشمس لما كان كذلك .

واعترض بعضهم على الأول فقال هذا إنما يظهر في القمر لكونه تحت الشمس فيكون له وجه إلينا ووجه إليها فعند الاجتماع كان الوجه الذي يلينا

(١) انظر المواقف ص ٢٠٢ .

غير الوجه الذي يليها فلم يكن فيه نور وعند الاستقبال الوجه الذي يليها هو الذي يليها فامتلاً نوراً وبينهما يختلف حاله في الزيادة والنقصان بحسب القرب والبعد وأما سائر الكواكب فلكونها فوق الشمس يكون الوجه الذي لها إلينا هو بعينه الذي إلى الشمس فلا يعرض لها فوق ولا امتلاء ولا زيادة ولا نقصان .

والجواب أن هذا الشك لا يتوجه في الزهرة وعطارد لكونهما تحت الشمس بدليل أنهما يكسفان الشمس ويفعلان اختلاف المنظر أكثر مما يفعله الشمس، وأيضاً فلأن الكواكب العلوية إذا كانت عند سمت الرأس ولم تكن الشمس مقابلة لها ولا مقارنة فلا يكون الوجه المقابل منها للشمس هو الوجه المقابل منها لنا بل بعض ذلك فكان من الواجب أن يختلف حالها في الزيادة والنقصان بحسب اختلاف الاتصالات .

واعترضوا على الحجة الثانية بما لا جواب عنه وهو أن طبائع الكواكب متخالفة ونور الشمس إذا أشرق على المختلفات ظهرت عليها أنوار مختلفة لاختلاف القوابل والمستعدات نعم هذا يدل على أن لكل واحد من الكواكب لوناً مخصوصاً زائداً على ماله من الضوء ولولا ذلك لاستحال اختلافها في الأنوار .

فإن قيل إذا حكمتكم بأن الكواكب لها كفيات مُبصرة وجب أن تكون لها كفيات ملموسة لأن الحكماء اتفقوا على أن كل ماله قوة الإبصار فله قوة اللمس . ولا ينعكس . فاللمس إذا أقدم من البصر لكن نسبة البصر إلى المبصر كنسبة اللمس إلى الملموس فإذا ابدلنا النسبة تكون نسبة الملموس إلى المبصر كنسبة اللمس إلى البصر لكن اللمس أقدم من البصر فالملموس أقدم من المبصر . وقد بين الشيخ في «الشفاء» أن إبدال النسبة إنما قام البرهان على صحته في المقادير والعدييات ولم يثبت ذلك في الطبيعيات ولا يمكن أن تقوم عليه حجة فلا يمكن التعويل عليه . واطنب في شرحه بما لا حاجة إلى إعادته لا سيما وليس للشك قوة قوية على أن من الناس من يمنع تقدم قوة اللمس على قوة الإبصار فإن الفلك عنده يُبصر ولا يلمس .

الفصل الثامن في أنه ليس لطبيعة الفلك ضد^(١)

قالوا: لو كان لطبيعة الفلك ضد لكان اللازم عن ضد ضد اللازم عنه لكن اللازم عنه هو الحركة المستديرة والحركة المستديرة لا ضد لها لما ثبت فإذا ليس لطبيعته ضد.

وتحقيق الشرطية^(٢) هو أن اللازم عن ضد الفلكية إن لم يكن ضد اللازم عن ضد الفلكية فإما أن لا تكون بينهما مقابلة بوجه ما أو تكون بينهما مقابلة فإن لم يكن بينهما تقابل بوجه أصلاً كان اللازم عن الفلكية وعن ضدها أمران متماثلان فيكون ذلك معنى عاماً لهما فلا يكون متعلقاً بخصوصية الواحد منهما التي بهما يتضادان لأن ذلك اللازم إما أن يكون ثبوته متوقفاً على خصوصية أحدهما فيمتنع ثبوته إلا عند تلك الخصوصية فلا يكون حاصلًا للآخر وإما أن لا يتوقف على تلك الخصوصية فحينئذ يكون تعلقه بغير المعنى الذي يخص كل واحد منهما فهو لاحق لمعنى عام واللاحق لمعنى عام^(٣) يخص العام لكن الحركة المستديرة الثابتة للفلك معين حركة شخصية غير مشتركة بينه وبين غيره حتى يجعل ذلك معنى عاماً فإذا لازم ضد الفلكية المعينة لا بد وأن يكون مقابلاً للزم تلك الفلكية. هكذا قاله الشيخ. ومدار الحجة على أن المعلول النوعي لا يجوز أن يكون معلولاً لأمر مختلفه وذلك

(١) قارن: الشفاء - الطبيعيات النمط الثاني، المقالة الأولى، الفصل الرابع ص ١٦٨ - ١٧٠،

الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣٦١.

(٢) يقصد الشرطية من القياس الشرطي المتصل:

* لو كان لطبيعة الفلك ضد، لكان اللازم عن ضده ضد اللازم عنه.

* لكن اللازم عنه هو الحركة المستديرة.

* والحركة المستديرة لا ضد لها.

* إذن ليس لطبيعة الفلك ضد.

(٣) في حاشية نسخة عبارة:

«كذا يتخصص نوعاً بتخصيص العام الملحوق بنوعه. فالنوعي المتخصص لا يجوز أن يكون لازماً للضدين والحركة المستديرة المشار إليها هي نوعية بل شخصية فلا تكون لازمة لطبيعة وضدها».

مما قدمنا أبطاله فعلى هذا لا استحالة في أن يكون للضدين فعلٌ مشترك والجواب عن هذا الشك قريب .

ثم قال وأقسام التقابل على ما عرفت أربعة^(١) ومحال أن يكون ذلك التقابل تقابل المضافين إذ لازم الشيء لا يجب أن يكون بحال لا يعقل إلا مع تعقل لازم ضده ولا يوجد إلا مع وجود لازم ضده ومحال أن يكون تقابل اللازمين تقابل العدم والملكة حتى يصدر عن الفلكية شيء ولا يصدر عن ضدها أثر لأن الصورة الفلكية مقتضية للحركة المستديرة فإذا لم يكن ضدها مقتضياً لشيء فالمادة المتجسمة بتلك القوة إما أن يكون فيها مبدأ حركة أو لا يكون فإن لم يكن كانت المادة خالية عن مبدأ الحركة وقد عرفت أن ذلك مُحال أو يكون فيها مبدأ حركة ومبدأ الحركة ليس هو تلك القوة لأنها فرضناها غير فاعلة فإذاً هو قوة أخرى فيكون في جسم واحد مبدأ مسكّن ومبدأ محرك هذا خلف . فثبت أن التقابل بين لازم الفلكية ولازم ضدها ليس تقابل العدم والملكة وذلك بعينه يبطل أن يكون ذلك التقابل تقابل السلب والإيجاب ومُحال أن يكون التقابل بينهما تقابل الضدين لما ثبت أن الحركة المستديرة لا ضد لها فإذاً يستحيل أن يكون يعقل للصورة النوعية التي للفلك ضد فإذاً يستحيل أن يكون لتلك الصورة النوعية ضد وهو المطلوب .

فإن قيل الحركة المستديرة إنما تفعلها نفس ذات إرادة واختيار فكيف نسبتموها الآن إلى الطبيعة الفلكية حتى بنيتم هذا الأصل عليه؟ فنقول: الصورة المقومة لجوهر السماء هي هذه النفس التي يلزمها هذا الاختيار وإذا كان مبدأ الحركة هو النفس ثم ثبت أنه لا ضد لها فقد ثبت المطلوب .

الفصل التاسع في أن الفلك غير كائن^(٢)

وعليه برهانان: الأول: أن الفلك ليس لصورته ضد وكل ما ليس

(١) يقصد: تقابل العدم والملكة، وتقابل السلب والإيجاب، وتقابل الضدين وتقابل المتضادين، أنظر مقاصد الفلاسفة ص ٤٠٣ .

(٢) أي أنه ليس بمتكون عن جسم آخر. أنظر الشفاء - الطبيعيات، المقالة الأولى من النمط الثاني ص ١٦٨ والفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣٦١ - ٣٦٢ .

لصورته ضد فهو غير كائن فالفلك غير كائن . أما الصغرى فقد ثَبَّتْ، وبُرْهان الكبرى أن نقول أن لكل كائن مادة سابقة عليه فتلك المادة قبل حدوث الصورة المعينة فيها إما أن تكون خالية عن كل الصور أو لا تكون وخلو المادة عن كل الصور ممتنع فإذاً قد كانت قبل حدوث الصورة الفلكية فيها صورة أخرى فتلك الصورة إما أن تكون منافية للفلكية ترتفع عند حدوثها أو لا تكون فإن كانت منافية لها فهي مضادة للفلكية هذا خلف وإن لم تكن منافية للفلكية فتكون الفلكية عرضت لمادة متقدمة بصورة وتلك الصورة باقية عند حدوث الفلكية فلا تكون للفلكية صورة مقومة بل ربما كان عارضاً غير لازم فلا يكون حدوثها كوناً للفلك بل ربما كان استكمالاً ثم لينظر الآن في أن المادة مع تلك الصورة هل تقبل الحركة المستقيمة والخرق وغير ذلك مما تقبله الأجرام العنصرية أو لا تقبل فإن لم تقبل شيئاً من ذلك كان الفلك موجوداً قبل تكونه فلم يكن متكوناً وإن قبل تلك الصفات لم يكن هو المحدد للجهات لأن كل ما يقبل الحركة المستقيمة فقد كانت الجهة موجودة لا به فلا يكون المحدد محدداً هذا خلف فظاهر أن المادة الفلكية لن توجد فيها صورة سوى تلك الصورة وكل ما كان كذلك فالكون عليه محال . واعلم أن هذه الحجة إنما تتمشى في الفلك المحدد لا في غيره .

فإن قيل : دعواكم أن ما ليس لصورته ضد فهو غير كائن منقوض بالإنسانية والفرسية وما يجري مجراهما فإنهما يتكونان لا عن اضدادهما بل عن العدم المحض فكذا هاهنا .

فنقول : المادة قد تكون مركبة من اجتماع عدة أجسام مختلفة الطبائع وقد تكون الصورة مقومة لذلك المجموع مثل بدن الإنسان والفرس فإنه يجتمع من أجزاء العناصر وتكون الصورة الفرسية أو الإنسانية مقومة لذلك المجموع ، وليس لذلك المجموع وجود قبل حصول الصورة المقومة لها حتى يقال بأنه يجب أن تكون له صورة أخرى تضاد الفرسية فأما المتكون الذي له مادة بسيطة مثلاً كمادة النار فإنها قد كانت لا محالة موجودة قبل حصول النارية فيها فلا جرم يجب أن يكون موصوفاً بما تضاد النارية .

ولا يقال: إنكم ادّعيتم أن المادة تكون سابقة على حدوث الكائن
والآن فقد جعلتم البدن الحيواني مادة للصورة الحيوانية مع أنه غير سابق
عليها. لأننا نقول: المادّة تكون سابقة على حدوث الكائن الذي هو البدن
الإنساني ولما كان حادثاً وجب أن تكون له مادة أخرى وهي أجزاء العناصر
وأجزاء العناصر سابقة على اجتماعها وقبل اجتماعها كانت موصوفة بما هو
كالمضاد لاجتماعها وهو كونها مُتفرّقة فظاهر أن المادة البسيطة قبل حدوث
الصورة المعينة فيها يجب أن تكون موصوفة بصد تلك الصورة أو بما يجري
مجراها وأن هذا الحكم غير واجب فيما مادته غير مُركّبة.

البرهان الثاني لو كان الفلك كائناً لصحّت الحركة المستقيمة عليه
والتالي باطل فالمقدّم باطل.

بيان الشرطية أن كل ما يتكون فلا بدّ أن يكون جسماً مخصوصاً وكل
جسم مخصوص فله حيزٌ فللمتكوّن حيزٌ فلا يخلو إما أن يكون تكونه في حيزه
الملائم، أو في الحيز الغريب عنه فإن كان في الحيز الغريب عنه فلا يخلو إما
أن يقف فيه بطبعه أو لا يقف، والأول يُوجب أن يكون الحيز الغير الطبيعي
طبيعياً هذا خلف والثاني يقتضي أن يكون عودُه إليه بميل مستقيم لأن ما عدا
الميل المستقيم يكون فيه صرّف عن التوجّه إلى تلك الجهة. وأما إن كان
تكوّنه في الحيز الملائم له فيكون ذلك الحيز قبل تكون هذا الشيء فيه إما أن
يُقال بأنه كان خالياً عن الجسم أو ما كان خالياً والأول محال لاستحالة الخلاء
والثاني لا يخلو إما أن يبقى الجسم الأول في ذلك الحيز عند تكونه فيه أو لا
يبقى. والأول محال لامتناع التداخل على الأجسام والثاني لا يخلو إما أن
يكون ذلك الجسم الذي خرج عنه من نوع هذا المتكون أو ليس من نوعه،
فإن كان من نوعه فهو قابل للميل المستقيم فهذا المتكون أيضاً قابل لذلك
وإن لم يكن من نوعه فحصوله في ذلك المكان ليس بالطبع فحين ما حصل
في ذلك المكان لا شك أنه قد اخرج الجسم الذي هذا المكان مكانه وذلك
الجسم لا شك أنه يطلب العود إليه طلباً طبيعياً بميل مستقيم فجوهر مُتمكّن
هذا المكان قابل للميل المستقيم فهذا المتكون أيضاً قابل للميل المستقيم

فظهر أن كل كائن ففيه ميل مستقيم لكن الفلك يمتنع أن يكون كذلك فهو غير كائن .

الفصل العاشر في أن الفلك لا يقبل النمو

وذلك لوجهين الأول: أن كُلَّ نامٍ ففيه زيادة حاصلة كائنة من جنسه وقد ثبت أن الكون على كلية الفلك أو على أجزائه محال .

والثاني: أن كل نام ففيه حركة مستقيمة إلى أحياز قد كانت خالية قبل نموه أو مشغولة بغيره والقسمان مُحالان خارج الفلك والخلاء محال أيضاً وهو أيضاً غير قابل للاستحالات المؤدية إلى إفساد الجوهر .

الفصل الحادي عشر في أنه غير فاسد^(١)

لو صحَّ عليه الفساد لم تكن مادية موقوفة على صورته ولو لم يكن كذلك لصحَّ أن يقبل قبل صورته صورة أخرى^(٢) فحينئذ يكون كائناً لكن التالي باطل فالمقدم مثله بل نقول كُلَّ ما صحَّ عليه الفساد يجب أن يكون كائناً لأن المادة الموضوعية للصورة إما أن يجب مقارنتها لها أولاً يجب فإن وجبت فالفساد عليه محال وإن لم تجب فلها قوة على وجود تلك الصورة وقوة على عدمها وكل ما كان كذلك امتنع أن تكون له قوة على ثبوت تلك الصورة دائماً وإلا فليقدر ثبوت تلك الصورة دائماً فإما أن تكون قوته على عدم تلك الصورة محدودة إلى حد أو غير محدودة إلى حد فإن كانت محدودة وجب أن يكون

(١) انظر: الشفاء، الطبيعيات: النمط الثاني، المقالة الأولى الفصل الرابع ص ١٧٠ - ١٧٤ وقال في المواقف:

«إنه - أي الفلك - لا يقبل الكون والفساد، لأن محل جسم له حيز طبيعي، فللصورتين الكائنة والفاصلة لكل حيز طبيعي، فإن اتحد حيزهما كان لجسمين حيز واحد طبيعي وأنه محال لأنهما لا يحصلان فيه لامتناع التداخل فلا بُدَّ من خروج الجسمين أو أحدهما عنه وهو بالحركة المستقيمة. والجواب: أن الصورتين قد تقتضيان حيزاً واحداً، إذ قولك لأنهما لا يحصلان فيه إلى آخره فرع اجتماع الصورتين وأنه محال، بل تعدم واحدة عندما توجد الأخرى» (ص ٢٠٣).

(٢) في نسخة: أن يكون قبل كل صورة صورة أخرى.

فيما وراء ذلك الحد أن لا تكون القوة على العدم حاصلة مع أن المادة والأحوال كلها متشابهة هذا خلف. وإن لم تكن محدودة إلى حد فلها قوة على عدم تلك الصورة دائماً وكل ما كان مقوياً عليه فربما لزم من فرض وجوده كذب فيما أن يلزم منه مُحال فلا لأن ما يلزم من وجوده المحال فهو محال ولا شيء من المحال بمقوياً عليه وقد فرضناه مقوياً عليه هذا خلف. فلنفرض المادة موصوفة بتلك الصورة أزلاً فلنفرض أيضاً أنها تصير موصوفة بعدم تلك الصورة أزلاً فتكون تلك الصورة دائمة الثبوت واللاثبوت هذا خلف أو تصير في بعض الأوقات دائمة الثبوت في كل الأوقات بعد أن كانت دائمة الثبوت في كل الأوقات وهذا أظهر امتناعاً من الأول فإن ما كان ثابتاً دائماً فليس فيه قوة فساد فإذا ما فيه قوة فساد فهو غير دائم فلو كان في الفلك قوة فساد لما كان دائم الوجود ولكن التالي باطل فالمقدم مثله.

ومن هذه الحجة يمكن أن يُقال ليس للسماء أول زمني وإلا لكان لعدمه المتقدم عليه استمرار في مدة غير متناهية فالفلك إن كان له قوة على الوجود فتلك القوة إما أن تكون متناهية أو غير متناهية وكلاهما قد ظهر بطلانه مع فرضنا أن لا ثبوته غير متناهٍ وإن لم تكن له قوة على الوجود وجب أن لا يوجد لكنه موجود فإذاً له قوة على الوجود دائماً وكل ما كان كذلك فليس له قوة على العدم الأزلي، فإذاً هو موجود من الأزل إلى الآن وإنما يتقدمه مبدعُهُ بالذات لا بالزمان ويجب أن نتفكر هاهنا في كيفية خروج جزئيات الحوادث.

الفصل الثاني عشر في محو القمر

امتناع بعض المواضع في وجه القمر عن قبول النور التام إما أن يكون بسبب خارج عن جرم القمر أو غير خارج عنه، فإن كان بسبب خارج عنه فيما أن يكون لِمِثْل ما يعرض للمرأة من وقوع أشباح الأشياء فيها فإذا رؤيت تلك الأشياء لم تُرَ بَرَاقة فكذلك القمر لما تصورت فيه أشباح الجبال والبحار وجب أن لا ترى تلك المواضع في غاية الإستنارة وإما أن يكون ذلك بسبب ستر ساترٍ والأول باطل بوجوه أربعة:

وأما أولاً فلأن الأشباح لا تحفظ هيأتها مع حركة المرأة وبتقدير سكونها

لا يستقر تلك الأشباح فيها عند اختلاف مقامات الناظرين والآثار التي في وجه القمر ليست كذلك .

وأما ثانياً فلأن القمر ينعكس عنه الضوء إلى البصر وما كان كذلك لم يصلح للتخيُّل .

وأما ثالثاً فلأنه كان يجب أن يكون تلك الآثار كالكُرات لأن الجبال في الأرض كتضريس أو خشونة في سطح كرة وليس لها من المقدار قدر ما يؤثر في كرية الأرض فكيف لأشباحها المرئية في المرآة .

وأما رابعاً فلأن المرآة لا تؤدي الأشباح إلا إذا كانت على حد من القُرب . وهذا الوجه ضعيف إذ يحتمل أن يقال أن ذلك إنما يكون إذا كانت المرآة صغيرة وأما إذا كانت كبيرة والأشياء التي وقعت أشباحها على المرآة كثيرة^(١) فما المانع أن ترى أشباحها من بعيد .

وأما إن كان ذلك بسبب سائر ذلك السائر إما أن يكون عنصرياً أو سماوياً والأول باطل لوجهين : أما أولاً فلأنه كان يجب أن تكون المواضع المستنيرة من جرم القمر مختلفة باختلاف مقامات الناظرين . وأما ثانياً فلأن ذلك السائر لا يكون هواءً صرفاً ولا ناراً صرفاً لأنهما شفافان فلا يحجبان بل لا بُدَّ وأن يكون مركباً إما بخاراً وإما دخاناً وذلك لا يكون مستمراً . وأما إن كان السائر سماوياً فهو الحق وذلك إنما يكون لقيام أجسام سماوية كوكبية قريبة المكان جداً من القمر ويكون من الصغر بحيث لا يرى كل واحد منها بل جُمَلتها على نحو مخصوص من الشكل وتكون إما عديمة الضوء أو يكون ضوءها^(٢) أضعف من ضوء القمر فتري في حالة إضاءته مظلمة .

وأما إن كان ذلك بسبب عائدٍ إلى ذات القمر فلا يخلو إما أن يكون جوهر تلك المواضع مساوياً بجوهر المواضع المستنيرة من القمر في الماهية أو لا يكون فإن لم يكن كان ذلك لارتكاز أجرام سماوية مخالفة بالنوع لنوع

(١) في نسخة : كبيرة .

(٢) في الأصل : ضوءها .

القمر في جرمه كما ذكرناه قبل وهو قريب منه وإما أن تكون تلك المواضع مساوية الماهية لجِرم القمر فحينئذ يمتنع اختصاصها بتلك الآثار إلا بسبب خارجي لكنه قد ظهر لنا أن الأجرام السماوية لا تتأثر لشيء عُنصري، ولذلك أبطلنا قول مَنْ قال إن ذلك المحو بسبب السَّحاق^(١) عرض للقمر من مماسة النار لوجهين.

أما أولاً: فلأن ذلك يوجب أن يتأدى ذلك في الأزمان الطويلة إلى العدم والفساد بالكلية والأرصاء المتوالية مكذبة لذلك.

وأما ثانياً: فالقمر غير مُماس للنار لأنه في فلك تدويره الذي هو في حامله الذي بينه وبين النار بُعدٌ بعيد، بدليل أن النار لو كانت مُلاقية لحامله لتحركت بحركته إلى المشرق وليس كذلك لأن حركات الشَّهب لا تكون في الأكثر إلا إلى جهة المغرب وتلك الحركة تابعة لحركة النار والحركة المستديرة التي ليست للنار بذاتها فإنها مُستقيمة الحركة فذلك لها بالعرض تبعاً لحركة الكل فبطل ما قالوه^(٢).

الفصل الثالث عشر في المجرَّة^(٣)

الأقسام المذكورة في المَحْو التي هي آراء مقولة فيه عائدة في المجرَّة

- (١) هكذا في الأصل، ولعلها المحاق.
- (٢) لخص الإيجي في المواقف المذاهب في ذلك المحو فجعلها سبعة:
الأول قيل خيال. قلنا فيختلف الناظرون فيه.
الثاني: قيل شج ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار. قلنا يختلف باختلاف القمر في قربه وبعده وانحرافه عما ينطبع فيه.
الثالث: السواد الكائن في الوجه الآخر. قلنا فلا يرى متفرقاً.
الرابع: تسخين النار. قلنا لا هو مماس للنار ولا قابل للتسخن عندكم.
الخامس: جزء منه لا يقبل النور. قلنا فإذا لا يطرد القول ببساطة الفلكيات ويبطل جميع قواعدكم.
السادس: وجه القمر فإنه مصور بصورة انسان. قلنا: فيتعطل فعل الطبيعة عندكم لأن لكل عضو طلب نفع أو دفع ضرر.
السابع: أجسام سماوية حافظة لوضعها معه. وهذا أقرب لكن لا يصلح للتعويل، (ص ٢١٤ - ٢١٥).
- (٣) أنظر المرجع السابق ص ٢١٥. والآثار العلوية لأرسطوطاليس (ص ٢٣ - ٢٦).

والأشبه أنها أجسام كوكبية تتصغر أحادها عن أبصارنا وجُمَلتها في الفلك كالآثار في القمر وأنها في فلك الكواكب الثابتة بدليل أنه لا يتغير أوضاع الثوابت عنها قط والأكثر على أنها آثار دُخانية أو بُخارية واقعة تحت فلك القمر. وهذا الرأي يبطل بما ذكرنا في المخو.

الفصل الرابع عشر في حركات الكواكب

الآراء الممكنة في ذلك ثلاثة:

إما أن يكون الفلك ساكناً والكواكب تتحرك فيه.

وإما أن يكون الفلك متحركاً والكواكب فيه أيضاً متحركة إما في سمت حركته أو مخالفاً لذلك كما يتحرك السمك في الماء الجاري.

وإما أن يكون الفلك متحركاً والكواكب ساكنة.

أما الرأي الأول فيبطل بما ذكرناه من أن ذلك يُوجب الخرق الذي لا يحصل إلا بحركة الأجزاء على الاستقامة وذلك محال.

وأما الرأي الثاني فحركة الكواكب إن فرضت مخالفة لحركة الفلك فذلك يُوجب الخرق أيضاً وإن كانت حركتها إلى سمت حركة الفلك فذلك مما يتوهم على وجهين.

أحدهما أن تتحرك الكواكب لا مثل حركة الفلك فذلك يُوجب الخرق أيضاً أو مثله^(١) فتعرض للكواكب أن لا تفارق مكانها مثل السابح في الماء الجاري إذا سبح مواجهها سمت مسيل الماء فإن له أن يسكن حتى يسبقه السيل ولما كان هذا التوقف سُكوناً فمُخالفة وهو محاذاته للسيلان حركة مع أنه لا يخرق الماء ولا يفارق مكانه فحركة الكواكب على هذا الوجه مما لا يوجب الخرق وذلك مما لم يقيموا الحجة على امتناعه وأما أن عرض من حركته زواله من مكانه فذلك يوجب الخرق فيكون محالاً.

(١) في نسخة: أو مثل حركة الفلك.

ومما احتجّوا به في باب امتناع حركة الكواكب أن الجسم الواحد لا يتحرّك من ذاته إلى جهتين مختلفتين فلو كانت الكواكب تتحرّك بذواتها لاستحال وجود البُعد المضاعف للقمر وغيره من الكواكب.

ويمكن أن يُقال: في ذلك أن الأجسام الكوكبية بسيطة وكل بسيط فشكّله الكُرّة فإذاً الأجرام الكوكبية كُرّات بسيطة ومكان كل جزء منه يمكن أن يصير مكاناً للجزء الآخر منه لوجوب تساوي المتماثلات في جميع الأحكام الواجبة فإذاً جوهر الكوكب تصحّ عليه الحركة المستديرة فيكون فيه مبدأ ميل مستدير على ما عرفت فلا يكون فيه مبدأ ميل مستقيم على ما عرفت فإذاً يستحيل أن تكون للكواكب حركة أصلاً إلا على سبيل أنها تتحرك في مواضعها على مَراكِزها بالاستدارة وهذا الوجه مما يوضح امتناع الحركة عليها من جميع الوجوه.

الفصل الخامس عشر في أن الأفلاك متحرّكة وأن حركاتها نفسانية^(١)

قد عرفت أن الأفلاك بسائطٌ مُتشابهة الأجزاء فاخصاص كل جزء منه بجزء من حيزه لا يخلو إما أن يكون واجباً أو لا يكون ومحال أن يكون واجباً وإلا لكان كلُّ واحدٍ من تلك الأجزاء مخالفاً للآخر بالماهية لما عرفت من أن الأشياء المتساوية في الماهية لا تلزمها لوازم مختلفة فيجب أن يكون الفلك مُركباً هذا خلف. وأيضاً فلأنه وإن كان مركباً لكنّه يجب أن يكون في كل مُركّب أشياء كل واحد منها بسيط فلنفرض الكلام في ذلك الجزء البسيط.

فنقول اختصاص أحد جزئيه بجزء حيز معين ليس لماهية وإلا يخالفه الجزء الآخر الذي هو مساوٍ له في نوعيته وذلك مُحال فإذاً اختصاص كل جزء من الفلك بذلك الجزء من الحيز جائز فإذاً يصح على كل جزء أن ينتقل إلى حيز الجزء الآخر. وقد عرفت أنه لا يمكن أن تكون فيه حركة مستقيمة فإذاً تصحّ عليه الحركة المستديرة فإذاً فيه مبدأ ميل مُستدير على ما عرفت أن كل ما تصحّ عليه حركة ففيه مبدأ ميل لتلك الحركة فيكون متحركاً على الاستدارة

(١) انظر الاشارات والتنبيهات لابن سينا ٤١٣/٢ - ٤١٤، ومقاصد الفلاسفة ص ٢٧١.

وقد عرفت أن المتحرك على الاستدارة يجب أن يكون حركته إرادية فالسما
متحركة بالإرادة وعن هذا قيل في الكتاب^(١) «الْأَلَهِيَّ لَخَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
أَكْبَرَ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»^(٢) وليس المراد بذلك
الكبير العِظْم والمقدار فإن كل الناس يعلمون ذلك فالكبير الذي لا يعلمه الأكثر
هو الكبير بالذات والشرف وذلك إنما يتم بالحياة والإدراك وأظهر منه قوله
تعالى ﴿وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾^(٣).

ومما قيل فيه من الإقناعيات أن الأجسام الخبيسة كيف تكون
مخصوصة بالحياة والإدراك والنطق والأجسام الشريفة النورانية تكون ممنوعة
عن ذلك مع إنها هي الأسباب لحصول الإدراك والنطق في هذا العالم ومن
المعلوم أن السبب أولى بكل كمال من مسببه، وإذا ثبت أن الأفلاك حية صَحَّ
إطلاق القول بأن العالم كله حيوان ولا يَقْدَح في ذلك كَوْن العناصر الأربعة
غير حية لِقَلَّة قَدْرِهَا. فإن جُملة العناصر الأربعة لا يكاد يكون لها عند الأفلاك
قَدْر مَحْسوس فإن القياس يُوجب أن يكون هذه الجُملة بالقياس إلى فَلَكَ
زُحَل كنقطة من دائرة فكيف بالقياس إلى ما فوق فَلَكَ زُحَل ومن المعلوم أنه
إذا كان في جوف مَعِدَة الإنسان مدرة صغيرة فإنها لا تمنع من القول بأن هذا
البدن المُشار إليه حَيَّ مع أن نسبة تلك المَدرة إلى بدن الإنسان أعظم من
نسبة العناصر الأربعة إلى جُملة السموات بل في بدن الحيوان أجسام كثيرة
غير حية ولا حَسَاسَة مثل الأخلاط والعِظَام وغيرها فإذا لم يمنع ذلك فكذا
ها هنا بل أَوْلَى.

الفصل السادس عشر في كيفية حركات الأفلاك

اعلم أن المتحرك لا بُدَّ أن يعرض له اختلاف وضع بالنسبة إلى جسم
آخر ولما كان الفلك المحدد متحركاً وجب أن يعرض له اختلاف وَضَع

(١) في نسخة: في الكتاب المجيد.

(٢) سورة غافر آية رقم ٥٧.

(٣) سورة فصلت آية رقم ١٢.

بالنسبة إلى جسم آخر وليس ذلك بالنسبة إلى جسم آخر خارج عنه إذ ليس جسم آخر خارجاً عنه فإذاً ذلك بالنسبة إلى جسم داخل فيه وذلك الجسم لا يخلو إما أن يكون ساكناً أو متحركاً فإن كان متحركاً لم يلزم من اختلاف نسبة الفلك المحيط إلى المُحاط به المتحرك حركة المحيط لأن بتقدير كون المحيط ساكناً فإنه يختلف نسبه إلى المُحاط به عند فرض حركة المُحاط به فإذاً لا يظهر حركة المحيط إلا بالنسبة إلى مُحاط به ساكن حتى يكون اختلاف النسبة حاصلًا من حركة المُحيط.

ولهذا قال الشيخ في «الإشارات»^(١) «وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب أن يكون عند ساكن». ومعناه أنك إذا نسبت جسمًا إلى جسم متحرك سواء كان الجسم الأول متحركاً أو ساكناً فإنه لا بُدَّ وأن تختلف نسبة كل واحد منهما إلى الآخر فلا يظهر به حركة الجسم الأول فإما إذا نسبت الجسم إلى جسم آخر ساكن فعند اختلاف النسبة وتبدلها تظهر حركة الجسم الأول وانت ستعلم أن ذلك الجسم الساكن هو الأرض.

الفصل السابع عشر في إشارة خفية إلى المنافع الحاصلة من حركات الأفلاك في العالم العُنصري

فقول: قد ثبت بالأرصاد حركات مختلفة فمنها حركة تشملها بأسرها آخذة من المشرق إلى المغرب وهي حركة الشمس اليومية وحركة أخرى من المغرب إلى المشرق وهي ظاهرة في السبعة^(٢) خفية في الباقية. وإنما عُرِفَت بتمادي الأرصاد وظهرت حركات أُخر لهذه السبعة: شمالية وجنوبية وسريعة وبطيئة ورُجوعات واستقامات. وهي للخمسة^(٣) على الظاهر. وثبت أن السماء

(١) الفصل الخامس عشر من النمط الثاني من الطبيعيات من «الإشارات والتنبيهات» ٢٧٤/٢.

(٢) السبعة أي فلك: زُحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد ثم فلك القمر.

(٣) الخمسة هذه بلا فلك الشمس والقمر.

لا تنخرق وأن حركاتها مستفادة من طبائعها وأن الكون والفساد عليها ممتنع فيمتنع وقوع الاختلاف في حركاتها حتى ترجع بعد استفامتها أو تستقيم بعد رجوعها أو تبطىء بعد سرعتها أو تسرع بعد بطئها فإذا من الواجب أن يكون هذه الاختلافات بسبب كرات مختلفة محيط بعضها بالبعض منها موافقة المركز ومنها خارجه المركز عن مركز العالم على ما هو مقرر في صناعة المُجسطي^(١).

وأما الكواكب الثابتة فإنها وإن كانت محفوظة الوضع الحاصل لبعضها عند بعض فإنه لا يدري أن المشتمل عليها كرة واحدة أو كرات كثيرة بل بقي الأمر فيه وفي إعداد الأفلاك على المشهور المقبول عند الجمهور من غير حجة عقلية، وقد ثبت أن التغيرات الحاصلة في عالمنا هذا مُستندة إلى حركات تلك الأجرام وتلك الحركات هي الحافظة للنظام في هذا العالم السفلي ونشير إلى قليل من ذلك.

فقول: لو لم تكن للكواكب حركة في الميل لكان التأثير مخصوصاً ببقعة واحدة وكان سائر الجوانب تخلو عن المنافع الحاصلة منه وكان الذي يقرب منه مُتشابه الأحوال وكانت القوة هناك لكيفية واحدة فإن كانت حارة أفنت الرطوبات وأحالت كلها إلى النارية ولم تتكون المتولدات فيكون الموضع المحاذي لممر الكواكب على كيفية وخط ما لا يحاذيه على كيفية أخرى وخط المتوسط بينهما على كيفية أخرى متوسطة فيكون في موضع شتاء دائم يكون فيه النيو^(٢) والفجاجة وفي موضع آخر صيف دائم يوجب الاحتراق وفي موضع آخر ربيع أو خريف لا يتم فيه النضج. ولو لم يكن عودات متتالية وكانت الكواكب تتحرك بطيئاً لكان الميل قليل المنفعة والتأثير شديد الإفراط وكان يفرض قريباً مما لو لم يكن ميل ولو كانت الكواكب أسرع حركة من هذه لما كملت المنافع وما تمت فأما إذا كان الميل يحفظ الحركة في جهة مدة ثم

(١) المجسطي هو كتاب لبطليموس في علم الفلك كان عمدة ومصدراً لمن جاء بعده. وتنسب إليه الصناعة والعلم.

(٢) هكذا في الأصل ولعلها: النيوء من الأنواء.

ينتقل إلى جهةٍ أخرى بمقدار الحاجة ويبقى في كل جهة برهة ليتم بذلك تأثيره بأن يتكرر على المدار سريعاً لتشابه فعله ولا يفرط تأثيره في بقعة ولا يزال كذلك فهذا لا يتم إلا بحركة مستديرة على الوجه الواقع .

ومن منافع الطلوع والغروب أن يصل التأثير إلى جميع جوانب الأرض بقدر الإمكان ثم إن الأرض عنصر ملونٌ أغبر ليقف عليه النور المسخن ولولا ذلك لا تمتنع التكوّن من شدة البرد والجُمود، وأما الأفلاك فهي عديمة اللون شفاقة إذ لو كانت ملونة لوقف الضوء على سطوحها واشتد الحر بسبب الانعكاس فيصير ذلك سبباً لاحتراق العناصر .

بالجملة فالعقول لا تقف إلا على القليل من أسرار المخلوقات فسبحان الخالق المدبر بالحكمة البالغة والقوة الغير المتناهية .

الفصل الثامن عشر في بيان الحركة النفسانية التي للفلك

قال في رسالة «التحفة»^(١) : لَمَّا ثبت أن الحركة الفلكية نفسانية فنقول النفس الفلكية^(٢) لن تكون نباتية لمعنيين :

-
- (١) أي «التحفة» - في النفس وما تصير إليه - لابن سينا وهو (المعاد الأصغر) طبع ضمن «مجموعة رسائل الشيخ» في حيدرآباد سنة ١٣٥٣ هـ .
- (٢) تابع الفارابي وابن سينا ثم الرازي أرسطو في القول بأن الأفلاك أحياء عاقلة متحركة بالإرادة . ويُسمي ابن سينا كلاً من العقول والنفس الفلكية بالملائكة : فالعقول هي الملائكة الروحانية المجردة ، والنفس هي الملائكة العملية (النجاة ٣٣٤) وأنظر مقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٢٥٣ .

أما الرازي فقد سبق الإشارة في المجلد الأول من «المباحث المشرقية» إلى أنه يقول بأن حركات الأفلاك إرادة لقوله تعالى : ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ والجمع بالواو والنون للعقلاء ، وكذلك قوله تعالى : ﴿وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ رَأْيُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ وقوله ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ . . .﴾ وهذا الكبر هو بالذات والشرف وذلك بالحياة والإدراك . . . وهو في المجلد الثاني يعود لتناول النفس السماوية . . . وينقض القول بالعقول الفلكية . . . ثم يذهب إلى القول إن الغرض الحقيقي لحركة الفلك هو اكتساب كمالات لا يعرفها إلا الله . . .

لكنه في «الملخص في الحكمة والمنطق» يعود ليقول بأن «الأفلاك لها قوة على الإدراك والفعل وهي النفس» .

أحدهما أن النفس التي فيه ليست مبدأ للحركة النقلية.

وثانيهما أن الفلك غير مُغْتَذٍ ولا نام ولا مُؤَلَّد فلو كانت النفس النباتية موجودة له لكانت معطلة ولا تُعْطَل في الطبيعة ولا حيوانية إما درآكة وإما فعالة. والدَّرَاكَة إما الحواس الظاهرة والحاجة إليها لأجل التوقي عن المضار الخارجة والبِدَار إلى المنافع الخارجة الواقعة بحسب الحس. وهذه المعاني غير متقررة في الجواهر الفلكية فإذا لو كانت له الحواس الظاهرة لكان وجودها فيه مُعْطَلاً. وأما الحواس الباطنة فمن الظاهر أن وجودها متعلق بسبق الأولى فما لم توجد الأولى لم توجد هي ونعني بالأولى الحواس الظاهرة.

وأما القوة الفعالة الموسومة بالشوقية فإنها متعلقة بأفعالها بالتخيّل والحس المشترك وقد بينّا خُلُوّ الجواهر الفلكية عنها فإذا وُجِدَها في الجواهر الفلكية مُعْطَل فهي إذاً غير موجودة فيه فبقي أن النفس الفلكية هي النفس الناطقة.

وقال في الفصل الرابع من تاسعة إلهيات «الشفاء»: وأما النفس المحركة فإنها قد تبين لك جسمانية متغيرة وليست مجردة عن المادة بل نسبتها إلى الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا إلينا وهذا الكلام ذكره في «النجاة» و«الإشارات» أيضاً ولا شك أن بين الكلامين تناقضاً. وأما أن الحق أي القولين؟ فسيأتي في علم النفس.

وأما بيان أنه ليس في جوهر السماوات شهوة أو غضب فقد قال الشيخ: أن الفلك لا يستحيل إلى حالة غير ملائمة فيرجع إلى حالة ملائمة فيلتذ أو

= أما في «نهاية العقول» و«التفسير الكبير» و«أسرار التنزيل» فإنه يرفض هذه النظرية رفضاً تاماً العالية لها.

ويعود في «المطالب العالية» ليفرد لها فصلين: الأول: إقامة الدلالة على أن الأفلاك والكواكب أحياء ناطقة والثاني: بيان صفة النفس الفلكية. (٣٣٥/٧ - ٣٥٥). فهو يعود فيه إلى أقوال الفلاسفة في الفيض والنفوس الفلكية... (راجع أيضاً: فخر الدين الرازي للزركان ص ٣٨٤ - ٣٩٤ أيضاً: الموافق ص ٢٥٧ والاشارات والتنبيهات ٥٦٤/٣ - ٦٠٨ والنجاة ص ٢٩٥ - ٣١٤).

يتنفر من مخيل له فيغضب فهذا هو القدر الذي قاله ويجب أن يتفكر في تقريره وتحقيقه .

الفصل التاسع عشر

في كيفية تحريك الفلك المحيط للفلك المحاط به

ذكروا أن ذلك على وجهين : أحدهما اختلاف مراكزهما فيكون الداخل في جانب من الخارج حتى يكون مركز الداخل بمنزلة جزء من الفلك الخارج فينتقل بانتقاله ضرورة .

وثانيهما أن السطح المقعر من الفلك الخارج مكان لما يحويه من الفلك الداخل فيثبت المحوى به فيلزم قطباه جزئين من الحاوي طبعاً لكونه مكاناً له فينتقل بانتقاله فهذا ما قالوه .

ولا يعجبني هذا الوجه الأخير لأن الفلك جسم متشابه الأجزاء فجميع ما يفرض فيه من النقط تكون متشابهة فنسبة كل نقطة تفترض في المحوى إلى كل نقطة تفترض في الحاوي نسبة واحدة فيستحيل أن يكون شيء من النقط المفترضة في المحوى متشابهاً معيناً من الحاوي وطالباً لها بعينها دون سائر النقط .

والعجب أنهم بنوا بيان صحة الحركة على جرم الفلك على ذلك فإنهم قالوا لما ثبت أن الفلك متشابه الأجزاء وكل جزء منه يلاقي شيئاً أمكن للجزء الآخر أن يلاقي ذلك الشيء وذلك يقتضي صحة الحركة عليه فإذا كان هذا قولهم ومذهبهم فكيف زعموا الآن أن النقطة المعينة من الفلك المحوى تطلب نقطة معينة من الحاوي دون سائر النقط فظهر ضعف هذا الكلام . ولعل الأولى أن يجعل السبب في ذلك نفسانياً لا جسمانياً، وهو أن النفس التي للجرم الأقصى أقوى من نفوس سائر الأفلاك فلا جرم كما قويت على تحريك فلكها قويت على تحريك ما في جوف فلكها وذلك لقوتها واستعلائها على سائر النفوس وبالله التوفيق .

الفصل العشرون في أن الأفلاك كُرية الشكل^(١)

المعتمد فيه ما ذكرنا أنها بسيطة وبيئنا أن الشكل البسيط: الكرة ومما يُقَوِّي الاحتجاج به في ذلك أن الفلك الأقصى لو كان مضملاً لكان عند حركته تخرج تلك الزوايا من احيازها فتبقى تلك الاحياز خالية والخلاء مُحال وأما الفلك الذي في داخله فلو كان مضملاً لزم وقوع الخلاء في داخله بالوجه الذي ذكرناه ولو كان بيضياً أو عدسياً لكان إذا فرضنا حركته البيضية على قطره الأقصر أو حركته العدسية على قطره الأطول لزم وقوع الخلاء وذلك محال.

ومما قيل فيه من الإقناعيات أن أليق الأشكال بالجرم السماوي هو الشكل الكروي لأنه أقدمها بالطبع وأتمها بالذات وأحوطها لما يحويه وأحكمها في القوام أما تقدمه على سائر الأشكال بالطبع فلأن إحاطته بما يتشكل به تكون بالوحدة التامة وإحاطة الأشكال الأخر بما يتشكل بها تكون بالكثرة أعني الاضلاع والزوايا ولا شك أن الوحدة متقدمة على الكثرة وأما أتميته بالذات فلأنه ذو مبدأ محدود وهو المركز وذو غاية محدودة هي المحيط وذو واسطة محدودة وهي البعد بينهما وهو بحيث متى زيد عليه أو نقص منه لم يكن كريباً وليست الحال في الأشكال الأخر كذلك، وأما إحاطته لما يحويه فلأنه يشتمل على كل شيء وجد قطره مساوياً لقطره ولن يشتمل عليه شيء مما هو مساوٍ له في المقدار وأما أحكام قوامه فلأن سائر الأشكال يَنحَلُّ إلى المثلث والمثلث يَنحَلُّ إلى سائر المثلثات والدائرة لا تنحل إلى شكل ولا ينحل إليها شكل وإذا ثبت هذا وجب أن يكون الجرم السماوي الذي هو اكمل الأجسام مختصاً بهذا الشكل الذي هو أشرف الأشكال وهذه حُجَّة إقناعية ما بها بأس. فليكن هذا آخر كلامنا في الأجرام الفلكية وبالله التوفيق.

(١) قارن: النجاة ص ١٧٥ - ١٧٦ الشفاء لابن سينا (علم الهيئة، بتحقيق الدكتور محمد رضا مدور والدكتور إمام إبراهيم أحمد ص ١٦) ومقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٢٨٣ - ٢٨٤، الآثار العلوية لأرسطوطاليس ص ١٢ - ١٣ والفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ٣٥٦ - ٣٥٩.

القسم الثاني في الكلام على الأجرام العنصرية وفيه ثلاثة عشر فصلاً

الفصل الأول في ترتيب العناصر^(١)

أقرب الأجسام إلى الفلك النار وهي مُحيطَة بالهواء والهواء مُحيط بالماء والماء مُحيط بأكثر الأرض والأرض في وَسَط العالم. والذي يدل على أن العنصر الملاصق للفلك هو النار وَجْهان:

الأول: أن الخلاء مُحال كما مَضَى فإذا الفلك يتحرَّك على جِسْم وطول محاكَّتِه يُوجب سُخونة ذلك الجسم ثم لا وَقْت إلا وقد تقدَّمته أوقات غير متناهية والجسم البالغ في السخونة هو النار فإذا العنصر الملاصق للفلك هو النار.

الثاني: أن الشُّهْب لا شك أنها أجسام محترقة فلا بدّ وأن يكون في الجو العالي هواء محرق وذلك هو النار.

وأما الجسم الذي هو في غاية البعد من الفلك فهو في غاية البعد عن وصول تأثير حركته إليه فيكون ساكناً جامداً وذلك هو الأرض ولأنا نرى نصف الفلك أبداً طالعاً ولو كانت الأرض في جانب من جوانب الفلك لما كان

(١) قارن: الآثار العلوية لأرسطوطاليس ص ١٣، الاشارات والتنبيهات ٢/٢٩٨ - ٣٠١،
والمواقف ص ٢١٥ - ٢٢٤ والمحضّل للرازي ص ٢٠٠ - ٢٠٢، أرسطو للدكتور ماجد
فخري ص ٥٧ - ٦٠، مقاصد الفلاسفة ص ٢٩١.

كذلك . وإذا ثبت ذلك فنقول الهواء الذي يَقْرُبُ جداً من الفلك إذا صار ناراً فالهواء الذي لا يكون شديد القُرْبِ مِنْهُ لا يتسخن في غاية السخونة فذلك هو الهواء ومما لا شك فيه أن الماء طاف على الأرض وراسب تحت الهواء فعلمنا أن مكان عنصر الماء تحت مكان عنصر الهواء فثبت بهذه الجملة الترتيب الذي ذكرناه .

وبالحري أن يكون كذلك لأن النار لو كانت في حيز آخر لكان الجسم الذي يقرب من الفلك يصير أيضاً ناراً وكان يصير عنصر النار زائداً على سائر العناصر وكان يُحيلها ويُفسدها . ثم إن المجاور لكل جرم يجب أن يكون ملائماً له والهواء ملائم للنار بقرته وحرارته ثم الماء ملائم للهواء بقرته ولطافته وملائم للأرض ببرودته فعلى هذا العناصر المتناسبة متجاورة والمتضادة مثل النار والماء والهواء والأرض متباعدة وكل ما كان أطف فهو إلى الفلك أقرب وما كان منها أكثف فهو عنه أبعد فهذا هو الرّصْف المحكم الذي عليه الوجود .

الفصل الثاني في الرّد على من جعل النار في وَسَط العالم

من الناس من زعم أن حيز النار وسط العالم لأن النار أشرف من الأرض لكونها مُضيئة لطيفة حسنة اللون وكَوْن الأرض كثيفة مُظلمة قبيحة اللون وحيز الأشرف يجب أن يكون أشرف الأحياز فحيز النار إذاً أشرف . والوسط أشرف الأحياز فالنار إذاً في الوسط .

وجوابه أن أمثال هذه الحجج ليست برهانية بل هي من الإقناعيات الضعيفة جداً ومع ذلك فنحن نُجيب عنها بمثلها .

فنقول أولاً لا نسلم أن النار أشرف من الأرض مطلقاً فإن النار إن ترجحت على الأرض باللطافة والضوء والحسن فالأرض راجحة عليها بأمور أربعة :

الأول: أن النار مُفرطة الكيفية مُفسدة والأرض معتدلة غير مفسدة .

الثاني : أن النار لا تبقى في المكان الغريب مثل ما تبقى فيه الأرض فإن النار في الحال تتفرق أو تفسد وبالجملة تغيب عن الحس . والثالث : أن الأرض حيز الحياة والنشوء للنبات والحيوان والنار مضادة لذلك . الرابع : أن الحس البصري إذا استحسّن النار فليسمع ما يقول الحس اللّمْسي . ثم وإن سلّمنا أن النار أشرف من الأرض وأن الأشرف يقتضي أن يكون حيزه أشرف وأن الشرف يقتضي التوسط لكنه إنما يقتضي التوسط الشرفي وأما التوسط المقداري فلا شرف له وإذا جعلنا النار ملاصقة للأجرام الفلكية لكانت متوسطة بين الأجرام العنصرية وبين الأجرام الفلكية فهذا يحصل الشرف في الوسط مع أن الأمر يكون على ما قلناه .

الفصل الثالث في بيان سُكون الأرض وحركتها

مِنَ النَّاسِ مَنْ جَعَلَ الْأَرْضَ مُتَحَرِّكَةً وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَهَا سَاكِنَةً أَمَا الَّذِينَ يَجْعَلُونَهَا مُتَحَرِّكَةً فَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَهَا مُتَحَرِّكَةً عَلَى الْإِسْتِقَامَةِ إِمَّا هَابِطَةً وَإِمَّا صَاعِدَةً، وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَهَا مُتَحَرِّكَةً بِالْإِسْتِدَارَةِ وَجَعَلَ الْفَلَكَ وَاقْفًا سَاكِنًا وَزَعَمَ أَنَّ الشَّمْسَ وَالْكَوَاكِبَ تَشْرُقُ عَلَيْهَا وَتَغْرِبُ بِسَبَبِ اخْتِلَافِ مُحَاذَاةِ أَجْزَاءِ الْأَرْضِ الْمُتَحَرِّكَةِ بِهَا وَإِنْ كَانَتْ هِيَ سَاكِنَةً لَا تُشْرِقُ وَلَا تُغْرِبُ .

والذي يدل على بطلان حركتها بالاستقامة وجهان :

الأول : أنا إذا رَمِينَا الْمَدْرَةَ إِلَى فَوْقِ فَإِنِهَا تَعُودُ وَتَصِلُ إِلَيْهَا وَلَوْ كَانَتْ الْأَرْضُ صَاعِدَةً لَمَا احتاجت المدرة إلى العود لأن الأرض كانت تصل إليها ولو كانت الأرض هابطة لما وصلت المدرة إليها لأن حركة الأثقل أسرع والسريع لا يدرك الأسرع .

والثاني : أنها لو كانت صاعدة لكننا كل يوم أقرب إلى الفلك فكان يجب أن يزداد عظم الكواكب كل يوم في حَسْنَا لَأَنَا كُلَّ يَوْمٍ نَصِيرُ أَقْرَبَ إِلَيْهِ وَلَوْ جَبَّ أَنْ يَكُونَ الْمَرْتِي لَنَا مِنَ الْفَلَكَ كُلَّ يَوْمٍ أَقْلَ مِمَّا كَانَ مَرْتِيًّا لَنَا مِنْ

(١) هذا هو رأي أرسطو وأبي بكر الرازي وابن سينا . راجع الشفاء الطبيعيات ، النمط الثاني المقالة الأولى الفصل السابع ص ١٧٧ ، المواقف ص ٢١٩ - ٢٢٠ ، والفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣٦٦ - ٣٧١ .

الفلك بالأمس لأنا كل يوم نصير أقرب منه ولو كانت هابطة لكان الأمر بالعكس وكان صغر الكواكب كل يوم أزيد في جِسْمنا وكان المرئي كل يوم من الفلك أعظم .

والذي يدلُّ على بطلان حركتها بالاستدارة وجهان :

الأول ما تشاهد من أن أجزاء الأرض فيها مَيْلٌ مُستقيم وقد بيَّنا أن كل ما فيه مَيْلٌ مستقيم فلا يكون فيه ميل مستدير .

الثاني أنه لو كان الأمر كذلك لوجب في المدرة أن لا تنزل على عُمود البتة بل كان لا بد من أن تنزل مُنحرفة ولكانت المدرة تتأخر عن المحاذاة ولما كان بعد مَسْقَط السهم المرمي إلى المشرق من الرامي كَبُعد مَسْقَط السهم المرمي إلى المغرب .

وأما القائلون بسكون الأرض : فمنهم من جعلها غير متناهية من جانب السفلى وإذا كان كذلك لم يكن لها مهبط فلا تنزل والوجه في إبطال ذلك بيان تناهي الأجسام .

ومنهم من سلّم كونها متناهية . وهؤلاء فريقان : فمنهم من زعم أنه ليس شكلها الكرة ومنهم من سلّم ذلك فأما الأولون فهم فريقان : الأول زعم أن حدة الأرض فوق وسطحها أسفل وذلك السطح موضوع على الماء والهواء ومن شأن الثقيل إذا انبسط أن يندعم على الماء والهواء مثل الرصاصة فإنها إذا بسطت طفت على الماء وإن جمعت رسبت وهذا باطل من وجوه ثلاثة :

أحدها انكم لما جعلتم سبب وقوف الأرض قيام جسم آخر تحتها فإن كان السبب في قيام ذلك الجسم تحتها قيام جسم آخر تحت ذلك الجسم لزم التسلسل وهو محال وإن لم يكن كذلك بل سبب قيامه هو نفس طبيعته فليَمَ لَمَ يقل في الأرض كذلك .

وثانيها أن انبساط الأرض من ذلك الجانب ليس طبيعياً لها لما ثبت أن شكل البسيط هو الكرة فذلك الانبساط عارض غير لازم وكان من الممكن أن

لا يوجد وبتقدير أن لا يوجد كيف كانت حال الأرض في حركتها أو سكونها فإن حركتها دائماً محال لتناهي الجهات فلا بدّ من سُكون وحينئذ لا يكون ذلك السكون لأجل العلة التي ذكروها وإذا جاز ذلك فليكن السكون الحاصل الآن لا للعلة التي ذكروها.

وثالثها وهو أن احتقان الهواء في الأرض لا يكون طبيعياً بل هو عرضي وحينئذ يعود الكلام المذكور.

والفريق الثاني زعموا أن حذبة الأرض أسفل وسطحها فوق وهو الذي يلينا وهو يبطل أيضاً بما مضى .

وأما الذين يُسَلِّمون كونها كُرة فهم فريقان :

الأول من جعل سبب سكونها جذب الفلك لها من جميع الجوانب ويفرض منه أن لا يكون انجذابها إلى أحد الجوانب أولى من انجذابها إلى الجانب الآخر فيلزم أن تقف في الوسط كما يحكى عن صنم حديدي في بيت مَقْناطِيسِيّ الجوانب فإنه وقف في الوسط لتساوي الجذب من كل جانب . وذلك باطل من وجهين :

الأول أن الأصغر أسرع انجذاباً إلى الجاذب من الأكبر فما بال المدرة لا تنجذب إلى الفلك بل تهرب عنه إلى المركز .

الثاني أن الأقرب أولى بالانجذاب من الأبعد فالمَدْرَة المقذوفة إلى فوق أولى بالانجذاب على أصلهم فكان يجب أن لا تعود .

الثاني من جعل سبب سكونها دفع الفلك بحركته لها من كل الجوانب كما إذا جعل شيء من التراب في قنينة ثم اديرته القنينة على قطبيها إدارة سريعة فإنه يعرض وقوف التراب في وسط القنينة لتساوي الدفع من كل جانب وهذا أيضاً باطل من وجوه خمسة .

الأول إن الدَّفْع إذا كانت قوته هذه القوة فما باله لا يحس به مع أن قوته هذه القوة؟ .

الثاني ما بال هذا الدفع لا يجعل حركة الرياح والسحب إلى جهة بعينها؟ .

الثالث ما باله لم يجعل انتقالنا إلى المغرب اسهل من انتقالنا إلى المشرق؟ .

الرابع يجب أن يكون الثقيل كلما كان أعظم أن تكون حركته أبطأ لأن اندفاع الأعظم من الدافع أبطأ من اندفاع الأصغر؟ .

الخامس يجب أن تكون حركة الثقيل النازل من الابتداء اسرع من حركته عند الانتهاء لأنه عند الابتداء أقرب إلى الفلك . فهذا ما قيل من الوجوه الفاسدة وإبطالها .

ثم الوجه المشترك في إبطالها أن نقول أن جميع ما ذكرتموه من الجذب والدفع وانسباط أحد الجانبين وانحدابه أمور عارضة وغير طبيعية ولا لازمة للماهية فيصح فرض ماهية الأرض عارية عنها فإذا قدرنا وقوع الممكن فإما أن تحصل الأرض في حيز معين أو لا تحصل في حيز معين بل إما أن تحصل في كل الأحياز أو لا تحصل في شيء من الأحياز وهذان ظاهرًا الفساد . فبقي الأول وهو أن تختص الأرض بحيز معين ويكون ذلك الاختصاص لطبيعتها المخصوصة ويكون حينئذ سُكونها في ذلك الحيز لذاتها لا لسبب منفصل فقد عُقل سُكون الأرض في حيز معين لا بسبب آخر وإذا عُقل ذلك فليعقل في اختصاصها بالمركز كذلك أيضاً .

الفصل الرابع في كيفية كون هذه العناصر ثقيلة وخفيفة

إن كان المراد بالثقل والخفة الطبايع الموجبة للميل المسفل والميل المصعد فهذه العناصر تكون ثقيلة وخفيفة أبدأ وإن كان المراد بهما لا الطبيعة بل الميل المسفل والمصعد كانت هذه الأجسام في أحيازها الطبيعية لا ثقيلة ولا خفيفة لما عرفت في باب الثقل والخفة أن هذا الميل لا يوجد بالفعل في الجسم عندما يكون الجسم في حيزه الطبيعي ولكن الأجسام متى كانت خارجة عن أحيازها الطبيعية كان بعضها ثقيلًا وبعضها خفيفاً وإن كان المراد

بهما لا الميل الطبيعي مطلقاً بل الميل حالة ما يكون فاعلاً للحركات الصاعدة أو الهابطة لم تكن الأجسام عند خروجها عن أحيائها الطبيعية مطلقاً ثقيلة أو خفيفة بل عندما لا تكون ممنوعة عن الحركات فهذا تفصيل لا بدّ منه لئلا يقع الغلط.

الفصل الخامس في اختلاف الناس في سبب حركة العناصر

الناسُ ذكروا في ذلك وجوهاً خمسة :

الأول الأجرام كلها يُقال طالبة للمركز ولكنها متفاوتة في الثقل ولكن الأثقل يسبق ويضغط الأخف إلى فوق حتى يتمهد له الاستقرار في السفلى وهذا باطل بوجهين : أما أولاً فلأن انضغاط الأعظم أبطأ ونحن نرى أن حركة النار العظيمة إلى العلو ليست أبطأ من حركة النار الصغيرة . وأما ثانياً فلأن المنافع كلما بعد عن المبدأ ذهبت سرعته وهاهنا ليس كذلك .

الثاني أن المُقِلَّ هو يُخلل الخلاء والمُرْسَب هو لا يخلل الخلاء وهذا باطل لأن الجسم الذي يتخلله الخلاء لا بدّ وأن تكون فيه أجزاء لا يتخللها الخلاء وتلك الأجزاء صاعدة وليس صعودها بسبب تخلل الخلاء .

الثالث أن المُقِلَّ هو اللين والمُهْبَط هو الصلابة وهو باطل لأنه يلزم أن يكون الحديد والحجر أثقل من الذهب والزئبق .

الرابع أن تحدّد الزوايا هو مبدأ الحركة للأشكال المتحددة إلى فوق لسهولة الخرق والتمكن من النفوذ وإن انفراج الزوايا واستعراض السطوح هو السبب في الثقل وهو باطل لأن تحدد الأشكال معين على سهولة الحركة ولكنه لا يكون سبباً لحصولها كما إن حدة السيف لا تكون علة لحصول القطع بل لا بدّ من قاطع نعم هي علة لسهولة القطع .

الخامس أن الخلاء يجذب الأجسام إلى نفسه جذباً يسبق بالأثقل فالأثقل ثم يحيط به الأخف فالأخف وهو فاسد لما ثبت في باب الخلاء أن الخلاء لو كان فليس له جذب للأجسام .

وإذا بطلت هذه المذاهب فالحق ما قدمناه من أن لكل واحد من هذه العناصر حيزاً طبيعياً فإذا فارقت أحيازها لقياسير فعند زوال ذلك القاسر تعود بطباعها إلى أحيازها الطبيعية.

الفصل السادس في سبب رُسوب بعض الأجسام في الماء وطفو^(١) بعضها

اعلم أن كل جسم فيما أن يكون المساوي منه للماء في الحجم مساوياً له في الثقل وإما أن يكون أثقل منه وإما أن يكون أخف منه فإن كان مساوياً للماء فإذا ألقى شيء منه في الماء أخذ ذلك الشيء من الحيز بقدر ما يأخذه ما يساويه في الحجم من الماء وذلك الجسم يعرض له أن لا يرسب في الماء لأنه ليس أثقل من الماء ولا يطفو عليه أيضاً لأنه ليس أخف بل يجب أن ينزل فيه حتى ينطبق سطحه الأعلى على السطح الأعلى من الماء وأما إذا كان المساوي للماء في الحجم أزيد منه في الثقل فذلك الشيء يعرض له أن ينزل وأما إذا كان أخف من الماء فإنه ينزل في الماء مقداراً يكون ملؤه من الماء مساوياً لذلك الشيء في الثقل ثم إنه يبقى الباقي خارجاً عن الماء فيكون نسبة ما بقي خارجاً من ذلك الشيء إلى ما دخل في الماء كنسبة فضل ثقل الماء إلى ثقل ذلك الشيء.

ويجب أن يُعلم أن الأجسام الصلبة مثل الخشبة والجمد إنما تكون أخف من الماء لما يتخللها من الهواء فإذا كانت الخشبة في الهواء لم يكن للهوائية التي فيها ميل البتة فلم تكن فيه مقاومة للأرضية والمائية التي فيه فغلبت تلك بميلها الموجود بالفعل فإذا حصل في الماء انبعث الميل الطبيعي للهواء إلى فوق فإن قوي وقاوم وقع الخشب إلى فوق وإن عجز أدعن للهبوط قسراً والغمام والرصاص المنبسطة إنما لا ترسب لأنها تحتاج أن يتنحي من تحتها هواء أو ماء كثير وذلك لا بطبعها فإن اجتمعت كان ما تحتها مما تدفعه أقل وثقلها المنحي على ذلك القدر أكثر من ثقل ما يخص مثله من المنبسط

(١) في الأصل: طفوء.

الرقيق فهذا هو السبب في طُفُو بعض الأجسام في الهواء والماء ورسوب بعضها فيهما.

الفصل السابع في الرد على من زعم أن أحد هذه الأربعة هو الأصل وأن غيره إنما حدث لاستحالة فيه

احتجوا على صِحَّة مذهبهم بأن قالوا لما رأينا الأشياء الطبيعية يتغيَّر بعضها إلى بعض وكل متغير فإن له شيئاً ثابتاً في التغير وهو الذي يتغير من حال إلى حال فيجب أن يكون لجميع الأجسام الطبيعية شيء مشترك محفوظ وهو عنصرها.

ثم منهم من جعل الأصل هو الماء^(١) لأن العنصر يجب أن يكون مطاوعاً للتشكيل حتى يتكوَّن منه غيره وتلك المطاوعة بالرطوبة وأرطب الأجسام هو الماء.

ومنهم من جعل الأصل هو الهواء^(٢) لأن الرطوبة بمعنى قبول الأشكال فيه أتم مما في الماء.

ومنهم من جعل ذلك الأصل هو الأرض لأجل أن الكائنات إنما تتكون عليها وتستقر فيها.

ومنهم من جعل ذلك الأصل هو النار^(٣) بوجهين: أما أولاً فلاعتقاده أن الأفلاك والكواكب نارية لكونها مضيئة فاستعظم مقدار النار حينئذ بالنسبة إلى سائر العناصر فحكم بأن الجرم الأكبر مقداراً هو الأولى بأن يكون عنصراً وأما ثانياً فلأنه لا جسم أصرف في طبيعته من النار وما الهواء إلا نار مفترقة ولا الماء إلا هواء مكثف.

(١) هو مذهب طاليس (٦٢٤ - ٥٤٦ ق.م) - تاريخ الفلسفة اليونانية - كرم ص ١٢ .

(٢) هو مذهب أنكسيمانس (٥٨٨ - ٥٢٤ ق.م) - المرجع السابق ص ١٦ .

(٣) هو مذهب هراقليطس (٥٤٠ - ٤٧٥ ق.م) . المرجع السابق ص ١٧ .

ومنهم من جعل الأصل هو البخار لأنه كالمتوسط بين العناصر الأربعة وبسبب ازدياد لطافته يصير هواء أو ناراً أو بسبب ازدياد كثافته يصير ماءً أو أرضاً.

ومنهم من جعل العنصر الأول هو الأرض^(١) والنار لوجهين أما أولاً فلأن حركات الأجرام العلوية إما إلى المركز وإما عنه والبالغ في هاتين الحركتين الأرض والنار فهما العنصران . وأما ثانياً فلأن سائر العناصر ينحل إليهما وهما لا ينحلان إلى شيء آخر فما الهواء إلا نار فاترة وما الماء إلا أرض متحللة سيالة خالطتها نارية .

ومنهم من جعل العنصر هو الأرض والماء لأن المركب لا يتكون إلا إذا كان قابلاً للشكل وحافظاً له واليابس إذا تخمّر بالرطب استفاد المركب من اليابس حفظ الشكل ومن الرطب قبله .

وأما جمهور الحكماء فإنهم اتفقوا على أن هذه الأربعة كل واحد منها أصل مستقل بنفسه^(٢) . واحتجوا عليه بأنه قد ثبت أن كل واحد من هذه الأربعة قد ينقلب إلى الآخر والآخر ينقلب إليه فليس بأن يكون أحدهما أصلاً والآخر فرعاً أولى من العكس وكذلك المركبات محتاجة إليها بأسرها لما سيأتي بيانه وإذا لم يكن بينها تقدم وتأخر لا في ذاتها ولا في النسبة إلى تركيب المركبات عنها لم يكن لأحدهما تقدم على الآخر فهي سواء في الرتبة والدرجة وذلك هو المطلوب .

(١) بعضهم يستعمل لفظ: (التراب) بدلاً من (الأرض).

(٢) يرجع القول بالعناصر الأربعة - في الفلسفة اليونانية - إلى انبافوقليس (٤٩٠ - ٤٣٠ ق.م) (المرجع نفسه ص ٣٥).

وقال أرسطو في «ما بعد الطبيعة» مقالة الألف الكبرى: لما كان القدماء الأول من الطبيعيين قد اتفقوا على أن المبدأ لجميع المكونات واحد من الأسطقات الأربعة فبعضهم كان يضع أنه النار وبعض أنه الهواء وبعض أنه الماء ما عدا الأرض كما سنقول فيما يستقبل إلا ما قاله أصحاب الشرائع أخباراً عنهم وضعوا مبدأ كل نوع الأجسام شيئاً واحداً كأنه نوع هيولاني... إلخ... (تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ص ٥٥ - ٥٦ من الجزء الأول).

والذي احتجوا به من أنه إذا انقلب كل واحد منها إلى غيره فلا بدّ من شيء مشترك فذلك حقّ. ولكن لم لا يجوز أن يكون ذلك المشترك هو الجسم فإنه يكون مورداً لهذه الصفات المتعاقبة والصور المتلاحقة وهو محفوظ الذات باقي معها بأسرها.

واعلم أن من الناس من زعم أن هذه العناصر إنما تتركب من أجسام غير قابلة للانفصال والتقطع وتلك الأجسام هي العنصر لهذه العناصر الأربعة.

والذي نقوله في إبطال ذلك: إن كل واحد من تلك الأجزاء إما أن يكون قابلاً للتقطع والتمزيج أو لا يكون قابلاً لذلك والقسم الثاني قد ابطالناه في الباب الأول فبقي أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء قابلاً لذلك.

فنقول: إن تلك الأجزاء إما أن تكون مختلفة الطبائع أو لا تكون فإن لم تكن استحال أن يفعل البعض عن البعض فلا تحدث عند اجتماعها الكائنات المختلفة الطبائع وأما إن كانت مختلفة الطبائع كما يقوله أصحاب الخليط فإما أن يصح على تلك الطبائع الكون والفساد أو لا يصح. والقسم الثاني قد بطل لما بينا أن الحار يمكن أن يصير بارداً والبارد يمكن أن يصير حاراً والماء يمكن أن يصير ناراً والنار يمكن أن تصير ماءً وإذا كان الأمر كذلك بطل قول من يقول بأن هذه العناصر مركبة من أجزاء غير متجزئة وبطل قول من يقول بالخليط وثبت أن الجسم له ذات وحقيقة وأنه قابل للإنقسام أبداً وأنه ليس مركباً من الأجزاء الغير المتجزئة وأن ذلك الجسم مورد لهذه الصور أعني النارية والمائية والهوائية والأرضية فإنه ليس لشيء من هذه الصور تقدم بالذات على الأخرى وأما أنه ليس لشيء منها تقدم على الأخرى في تكون المركبات عنها فذلك مما لا بدّ من إثباته.

الفصل الثامن في بيان أسطقسية هذه الأربعة

وذلك من طرق ثلاثة: الطريقة الأولى طريقة الأطباء وهي أنهم يثبتون أن في البدن جوهرأ مائياً وجوهرأ أرضياً بطريقتين ويثبتون أن فيه جوهرأ هوائياً وجوهرأ نارياً بطريقتين آخرين. أما الطريقتان الأولان الدالان على أن في

المركبات جوهرًا مائياً وجوهرًا أرضياً فأحدهما اعتبار التركيب والثاني اعتبار التحليل أما اعتبار التركيب فهو أن البدن مركب من الأعضاء المتشابهة وتكون الأعضاء المتشابهة أما أولاً فمن المني وبعد ذلك فمن الدم والمني متكون من الدم فالإنسان إذاً متكوّن من الدم والدم من الغذاء، والغذاء إما حيوان وإما نبات والحيوان حال بدنه كحال بدن الإنسان. فإذاً كلها ينتهي إلى النبات وظاهر أن قوام النبات بالأرض والماء وأما اعتبار التحليل فهو أننا إذا أخذنا عضواً من الأعضاء المتشابهة وقطرناه في القَرْع والإنبيق تميز منه جوهر مائي وجوهر أرضي وذلك يدل على أنهما كانا موجودين فيه.

وأما الطريقتان الآخران الدالان على أن في البدن جوهرًا هوائياً وجوهرًا نارياً فالأول أن نقول إن البدن يتألم من الحرارة والبرودة إذا افترطنا والتألم احساس بالمنافي^(١) والمنافي هو المغير عن الحالة الطبيعية فإذا فرضنا أن البدن كله من الجوهر البارد فإذا أورد عليه من الخارج جوهر بارد فالبارد الخارج إما أن ينقص برده عن برودة البدن أو يزيد عليها أو يكون مساوياً لها. أما النقصان فظاهر البطلان وأما الزيادة فباطلة لأن البدن لما كان كله من الجوهر البارد لم تكن طبيعته مغلوبة بضد وكل ما كان كذلك وجب أن يبلغ إلى النهاية الممكنة في البرد ومتى كان كذلك استحال ازدياد تلك البرودة بسبب خارجي فإذاً إن كان البدن كله من الجوهر البارد لما تغير عن مجراه الطبيعي بسبب البارد الوارد فكان يجب أن لا يتألم بذلك لكنك قد عرفت أن سوء المزاج نفسه مؤلم فوجب أن يقال ليس البدن كله من الجوهر البارد بل فيه جوهر حارّ فإذا وصل البارد إليه غيرَه عن مجراه الطبيعي فحصل التألم.

الثاني إن الأرض والماء إذا اختلطا فلا بدّ من حرارة مُنضجة طابخة لذلك المركب فلذلك إذا ألقينا البذر في ماء أو تراب بحيث لا يصل إليه الهواء وحرّ الشمس فسد فلا يخلو إما أن يكون في المركب جسم ناضج بالطبع أو لا يكون فإن كان فهو الجزء الناري وإن لم يوجد فيه ذلك لم يكن المركب متسخناً لطبعه بل أن تسخن كان تسخنه عرضياً فإذا زال ذلك

(١) في نسخة: المنافر.

التسخن العرضي لم يكن الشيء حاراً في طبعه ولا في كفيته فكان بارداً مطلقاً لكن من الأدوية والأغذية ما يكون حاراً بالطبع مع أنها باردة الملمس فعلمنا أن حرارتها إنما كانت لأجل أن فيها جوهرًا حاراً بالطبع لكن ذلك الجزء لما صار مغلوباً بالضد لم يظهر عن طبيعته تلك الكيفية فإذا بقي البدن صار ذلك الجزء في طبعه أقوى ففاضت عنه تلك الحرارة فثبت أن البدن مُركَّب من الجواهر الأربعة.

الطريقة الثانية التي ذكرها الشيخ في «الشفاء» وهي ليست بحجة برهانية بل هي من باب الإستقراء ونحن نذكر حاصلها فنقول: الأسطقس إما أن يكون واحداً أو أكثر من واحد، والأول باطل لأن المركب دائماً يحصل عند انفعال بعض أجزائه عن بعض والفعل والأنفعال لا يكونان إلا بقوى متضادة فلا بدّ من أجسام حاملة لتلك القوى المتضادة. فالأسطقس ليس بواحد بل هاهنا أسطقسات وهي إما أن تكون متناهية أو غير متناهية والقسم الأخير أيضاً باطل فالأسطقسات متناهية العدد ولها صور يصدر عنها فيما بينها فعل وانفعال ثم لما كان المطلوب أسطقسات هذه الأجسام المحسوسة وجب أن تكون الكيفيات التي تخصها كيفيات محسوسة والكيفيات المحسوسة أقسامها بحسب أقسام الحواس لكن الكيفيات التي يحس بها البصر كالألوان أو السمع كالأصوات أو الشم كالروائح أو الذوق كالطعوم ليست من الكيفيات الموجودة في البسائط بل هي إنما توجد في المركبات ويدل على ذلك الاستقراء الصّناعي .

وأما الكيفيات الملموسة فإما أن يحس اللمس بها إحساساً أولياً أو إحساساً ثانوياً أما التي يحس بها إحساساً ثانوياً فليس إلا الشّكل والثقل والخفة. أما الشّكل فالطبيعي هو الكرة وهي مشتركة بين البسائط كلها وبتقدير أن لا يكون ذلك الشّكل مشتركاً فالشّكل لا يصلح لأن يحصل به فعل وانفعال من حيث أنه غير قابل للأشد والأضعف على ما بيّنا فلم يكن فيه وسط بين الطرفين وأما الثقل والخفة فقد بيّنا أنهما توجبان تباعد كل واحد منهما عن الآخر وبتقدير أن لا تقتضيا ذلك فإنه لا يحصل بسببهما فعل وانفعال بل لا

تأثير لما إلا في تحريك محالهما إلى أمكتهما التي تخصهما.

وأما الكيفيات الملموسة التي يحس بها أولاً فهي هذه الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، واللطافة، والغلظ، واللزوجة، والهشاشة، والجفاف، والبلّة، والصلابة، واللين، والخشونة والملاسّة.

أما «اللطافة»^(١) فقد يعني بها قبول القسمة إلى أجزاء صغار جداً وظاهر أنه لا نفع لذلك في الفعل والإنفعال وقد يعني بها رقة القوام وذلك يفيد الاستعداد لحصول الإنفعال إذا وجد الفاعل ولا يفيد حصول الإنفعال والكثافة تقابلها.

وأما «اللزوجة»^(٢) فهي كيفية مزاجية فإنك إذا أخذت تراباً وماء وجهدت في جمعهما بالدق والتخمير حدث لك جسم يسهل تشكيله بأي شكل تريد ويصعب تفريقه وهو الجسم اللزج.

و«الهش»^(٣) هو الذي يقابله وهو الذي يصعب تشكيله ويسهل تفريقه، وذلك لغلبة اليابس عليه.

وأما «المبتل» فهو المرطب برطوبة غريبة والجاف بإزائه، فإن جرى بين المبتل والجاف فعل فلك لما فيهما من الرطب واليابس.

وأما «الصلابة» و«اللين»^(٤) فهما أيضاً كفتان مزاجيتان لأن اللين هو الذي يقبل الغمز إلى باطنه ويكون له قوام غير سيّال ومنتقل عن وضعه ولا

(١) «اللطافة»: رقة القوام على قبول القسمة إلى غاية الصغر في الجسم الآخر بالاشتراك، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للأمدى (ص ٣٥٤ من المصطلح الفلسفي عند العرب).

(٢) «اللزج»: هو ما يسهل تشكيله بأي شكل كان ويعسر تفريقه لامتداده متصلاً، (المرجع نفسه ص ٣٥٤).

(٣) في رسالة الحدود لابن سينا: «الهش»: هو جرم صلب سريع الانفصال، (المرجع السابق ص ٢٥٨) وعند الأمدى ما يقابل اللزج.

(٤) الصلب: عند ابن سينا هو الجرم الذي لا يقبل دفع سطحه إلى داخله بسهولة واللين هو الجرم الذي يقبل دفعه سطحه إلى داخله بسهولة، (المرجع نفسه ص ٢٥٧).

يقبل امتداد اللزج ولا يكون له سرعة تفرقه وتشكله فيكون قبوله للغمز لما فيه من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة .

وأما «الملاسة»^(١) فمنها ما هو طبيعي لكل جسم بسيط وذلك لوجوب كونه كرة ومنها ما هو غير طبيعي وهو في الجسم الذي يكون تملسه سهلاً وذلك يتبع رطوبة الشيء

و «الخشونة»^(٢) ما يقابل ذلك وهي تابعة لليبوسة . ولما ثبت بالاستقراء أن الفعل والإنفعال إنما يجريان بين الاسطقسات باعتبار الكيفيات الملموسة وثبت بالاستقراء أن الكيفيات الملموسة هي التي عدناها وثبت بالاستقراء أيضاً أن ما عدا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا يصلح لذلك ثبت أن الاسطقسات إنما يفعل بعضها في البعض بواسطة هذه الأربعة ثم قد عرفت فيما مضى حقيقة كل واحد من هذه الأربعة وعرفت أنه لماذا يقال للحرارة والبرودة أنهما فاعلتان وللرطوبة واليبوسة أنهما منفعلتان .

فقول هذه الكيفيات الأربع تتركب منها أربع مزاوجات صحيحة : الحار اليابس، والحار الرطب، والبارد اليابس، والبارد الرطب . ثم إننا لا نجد جسماً يكون حاراً يابساً لطبعه إلا النار ولا حاراً رطباً لطبعه إلا الهواء ولا بارداً رطباً لطبعه إلا الماء ولا بارداً يابساً لطبعه إلا الأرض . فلا جرم حَكَمْنَا بأن هذه الأربعة اسطقسات المركبات فهذا آخر هذه الطريقة .

واعلم أن الكلام فيها يقع في ثلاث مقامات : الأول أن يبين أن الكيفيات الأولى للاسطقسات هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة .

والثاني أن يبين أن الإزدواجات الحاصلة من هذه الأربعة أربعة لا تزيد ولا تنقص .

(١) الأملس - عند ابن سينا - هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء متساوية الوضع، (المرجع نفسه ص ٢٥٧) ومعيار العلم ص ٣٠٤ .

(٢) الخشن : هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء مختلفة الوضع . (المرجع نفسه ص ٢٥٧) . ومعيار العلم ص ٣٠٤ .

والثالث أن يبين أن الإزدواجات الأربعة حاصلة في الأجسام الأربعة التي هي النار والهواء والماء والأرض.

أما المقام الأول فإن مقدماته مبنية على الاستقراء.

وأما المقام الثاني ففيه شكوك ثلاثة:

الأول وهو أن الأقسام الأربعة حاصلة بحسب القسمة العقلية فلم قلتم أنها حاصلة بحسب الوجود؟ بيانه أنه ليس يجب أن يكون جميع ما يوجبه القسمة ولا ينكره العقل في أول النظر حاضراً فعسى أن لا يمكن أن يكون الشيء حاراً رطباً أو بارداً يابساً لأن بداهة العقل وحدها تمنع من اجتماعهما ولكن لأمر ليس يعقل بداهة فإنه ليس يمتنع في أول العقل أن يكون حاراً بالطبع في غاية الثقل حتى يقال: إن من العناصر ما هو حارٌ يابس خفيف، ومنها ما هو حار يابس ثقيل، ومنها ما هو حار رطب خفيف، ومنها ما هو حار رطب ثقيل. فلمّا لم يلزم من اعتبار هذه الأقسام بحسب التقسيم اعتبارها بحسب الوجود فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك فيما ذكرتموه.

الثاني أنا سلّمنا أن الحاصل بحسب القسمة حاصل بحسب الوجود لكن لم قلتم أن الحاصل بحسب القسمة تلك الأقسام الأربعة لا غير وبيانه أن الكيفيات الأربع قابلة للأشد والأضعف فإذا يوجد في كل واحد منها ما يكون صرفاً تارة وما يكون معتدلاً أخرى وإذا كان كذلك فيكون هناك حار وبارد صرفين ومعتدل بينهما وكذلك يوجد رطب ويابس صرفين ومعتدل بينهما ثم يكون الهواء رطباً معتدلاً في الحر والبرد والنار حاراً معتدلاً في الرطوبة واليبوسة والأرض يابساً معتدلاً في الحرارة والبرودة وعسى أن يكون هاهنا عناصر أخر منها ما يكون بارداً معتدلاً في الرطوبة واليبوسة وحاراً رطباً غير الهواء وكأنه البخار وبارداً يابساً غير الأرض وكأنه الجمد وحاراً يابساً شديد اليبوسة وكأنه الدخان.

أجاب الشيخ عن الشك الأول فقال: إن اثباتنا وجود عناصر أربعة ليس المعوّل فيه كله على القسمة المجردة بل على قسمة يتبعها وجود الشيء إذا

أورده العقل في القسمة ثم دل الوجود عليه لم يكن شيء أظهر منه وقد وجدنا الحر والبرد يلائمان للكيفيتين المنفعلتين فقد رأينا اليابس يتسخن ورأيناه يتبرد وكذلك رأينا الجسم الرطب يتسخن ورأيناه يتبرد فلم يكن اجتماع البرد مع الرطوبة واليبوسة واجتماع الحر مع الرطوبة واليبوسة مستنكراً في التقسيم العقلي وفي الوجود المحسوس فلا جرم كانت الإزدواجات ممكنة .

واعلم إنا قد ذكرنا في باب الكيف أن اليابس^(١) عند الشيخ هو الذي يعسر قبوله للأشكال ويعسر تركه لها بعد القبول وعندنا أنه الذي يعسر التصاقه بغيره ويسهل تفرقه فإن أخذنا بتفسير الشيخ لم يستمر هذا الكلام لأننا إما أن ندعي مشاهدة جسم اجتمعت فيه الحرارة الطبيعية واليبوسة الطبيعية بالمعنى الذي ذكره وإما أن ندعي مشاهدة جسم اجتمعت فيه الحرارة العرضية واليبوسة بالمعنى الذي ذكره . والقسم الأول باطل فإننا لم نشاهد جسماً عسر القبول للأشكال الغريبة عسر الترك لها مع أن طبيعته تقتضي أن تكون حارة فإن الجوهر البسيط الحار لطبعه هو النار والنار التي نشاهدناها ليست يابسة بالمعنى المذكور فنحن لم نشاهد الجَمع بين الحرارة الطبيعية واليبوسة بالمعنى المذكور وإذا لم نشاهد ذلك لم يَبْقَ إلا مجرد التقسيم العقلي وأنت مُعترف بأن ذلك لا يدل على الوجود .

والقسم الثاني لا يدلُّ على المطلوب فإننا إذا شاهدنا حجارة محمّاة فالحجر يابس بمعنى عسر قبوله الأشكال وعسر تركه لها وهو أيضاً حار لكن حرارته غير طبيعية ولا يلزم من صحة اجتماعهما على هذا الوجه صحة وجودهما في الجسم الواحد بحيث تكونان طبيعيتين له . ألا ترى أن الحرارة والثقل اجتماعاً في الحجر ولا يلزم من اجتماعهما صحة اجتماعهما في الجسم الواحد بحيث يكونان طبيعيتين له فكذلك هاهنا فثبت أنه متى فسّر اليبوسة بعسر قبول الأشكال لا يمكنه أن يدعي مشاهدة حصولها مع الحرارة

(١) في رسالة الحدود لابن سينا: «اليبوسة: هي كيفية انفعالية عسرة القبول للحصر والتشكيل الغريب، عسرة الترك له والعود إلى شكلها الطبيعي». (المرجع السابق ص ٢٥٧) وكذا عند الغزالي في معيار العلم ص ٣٠٤ .

الطبيعية وأما إذا فسرنا اليابس بالتفسير الذي اخترناه كانت المشاهدة دالة على اجتماع اليبوسة والحرارة لأن النار المحسوسة يابسة بهذا المعنى وهو عسر الالتصاق بالغير وسهل التفرق وحرار أيضاً ولكننا متى فسرنا اليابس بذلك وجب أن نفسّر الرطب بأنه الذي يسهل التصاقه بالغير والهواء ليس رطباً بهذا المعنى فحينئذ لا يمكننا أن ندعي مشاهدة اجتماع الرطوبة بهذا المعنى مع الحرارة اجتماعاً طبيعياً فحينئذ لا يبقى في إثبات الجسم الحار الرطب إلا التعويل على مجرد القسمة.

وأما الشك الثاني فقد أجاب الشيخ عنه أيضاً بأن قال الأجسام البسيطة تكون كفياتها قوية بالغة إلا إذا وُجد عائق وذلك لأن ذلك الجسم قابل للسخونة القوية فإنه يمكن أن يتسخن بسبب خارجي سخونة قوية والقوة المسخنة موجودة فيه والسخونة الفائضة عن تلك القوة مسخنة أيضاً فإذا حصلت القوة المسخنة والسخونة المسخنة أيضاً في المادة القابلة للسخونة من غير مانع وعائق وجب حصول السخونة فإذا الجرم البسيط الذي فيه قوة مسخنة وجب أن يكون في غاية السخونة.

ثم سأل نفسه فقال: إن المادة وإن كانت مستعدة فإنها لا تخرج إلى الفعل إلا عند قوة تقوى على إخراجها إلى الفعل فإذا كانت القوة ليس لها أن تسخن أكثر من حد لم يكف استعداد المادة.

فاجاب بأن قال: إن القوة إذا كان من شأنها أن تسخن ثم وجد القابل المستعد بلا معاوقة استحال أن لا تسخن لأن هذه القوة بعد أن وجدت منها السخونة لم يبطل عنها أنها توجد السخونة فيما يقبل عنها التسخن كل وقت ووجود ما يوجد من السخونة المقدرة لا يمنع القابل عن أن يكون قابلاً للسخونة وكذلك السخونة الموجودة فيها من شأنها أن توجد السخونة في أي مادة قابلة للسخونة تلاقيها فإذا كانت المادة الخارجة تسخن عن تلك السخونة فالمادة الملاقية أولى فوجب أن يحدث عن القوة في المادة بعدما حدثت من السخونة سخونة زائدة في طبائعها أن تقبلها وفي طباع القوة والسخونة أن تحدثها لا من حيث هي زيادة أولية بل من حيث هي سُخونة فإن تلك الزيادة

سخونة لا شيء آخر كما أن مسخنا آخر لو انضاف إليه لكان يفيد سخونة .

ولقائل أن يقول للشيخ إنك قد أثبت في باب الحركة أن العرض الواحد لا يعرض له الاشتداد والضعف فالسخونة القوية مخالفة للسخونة الضعيفة فإما أن يكون كون السخونة قوية وصفاً لازماً لتلك السخونة أو لا يكون لازماً لها فإن لم يكن لازماً أمكن أن تزول القوة عن تلك السخونة ويحصل الضعف فيها فالسخونة التي كانت قوية بعينها تصير ضعيفة وذلك محال وإن كانت قوة السخونة القوية ملازمة لها وضعف السخونة الضعيفة ملازماً لها فالمختلفان في الوصف اللازم مختلفان في الماهية فإذا السخونة القوية مخالفة في الماهية للسخونة الضعيفة .

وإذا ثبت ذلك فنقول: لا يلزم من كون القوة مستقلة بإفادة نوع أن تكون مستقلة بإفادة شيء آخر يخالف الأول في الماهية فعلى هذا من المحتمل أن تكون القوة الموجودة في الجسم البسيط قوية على إفادة سخونة ضعيفة ولا تكون قوية على إفادة سخونة قوية لما بيننا أن القوي على إيجاد نوع لا يجب أن يكون قوياً على إيجاد ما يخالف ذلك النوع بالماهية بل هذا على مذهبه ألزم فإنَّ عنده الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فإذا كانت القوة أفادت حداً من السخونة فلو أفادت سخونة أخرى . فالثانية إما أن تكون مساوية للأولى في الماهية، أو مخالفة لها في الماهية . والأول محال لاستحالة اجتماع المثليين والثاني أيضاً محال لاستحالة أن يصدر عن البسيط أكثر من نوع واحد. وأما قوله بأن السخونة الصادرة عن تلك القوة يجب أن تفعل سخونة أخرى فذلك في غاية البعد وإلا لزم أن تصدر عن كل سخونة سخونة أخرى لا إلى غاية فتكون في المحل الواحد سخونات غير متناهية وذلك محال وأما قوله بأن تلك السخونة إذا كانت تُسخن جسماً آخر تلاقى محلها فلئن كانت مسخنة لمحلها مع أن اختصاصها لمحلها أتم كان أولى فهو أيضاً ضعيف لأن من الجائز أن يكون شرط إفادتها إن تكون في محل آخر ليس أن تلك السخونة قد تكون علة لسخونة مثلها في محل آخر وإن كانت أن لا تكون علة لسخونة مثلها في محل نفسها لاستحالة حصول المثليين

وكذلك الصُّورة النارية قد تكون علة لحصول الصورة النارية في الجِسم الذي يُلاقي محلَّها وإن استحال أن تكون علة لحصول تلك الصورة في محل نفسها لاستحالة حصول صورتين متماثلتين في محل واحد فلم لا يجوز أن يكون الأمر في السخونة كذلك فظهر بهذا ضعف هذه الأجوبة المذكورة. وعلى الحُجَّة المذكورة شك آخر وهو أن الهواء جرم بسيط وطبعه يقتضي الحرارة والرطوبة ثم إن الهواء لا يكون في غاية الحرارة وإلا لكان ناراً فبطل ما ذكرتموه من أن القوة المسخنة في الجرم البسيط تقتضي السخونة في الغاية.

أجاب الشيخ: بأن طبيعة الهواء^(١) مقتضية لكيفيتين إحداهما الرطوبة والأخرى الحرارة والرطوبة عاتقة عن كمال الحرارة فيه.

ولقائل أن يعترض على هذا الجواب من وجوه أربعة.

الأول أنك إذا جَوَّزت أن تكون الطبيعة البسيطة مبدأً لكيفيتين تكون إحداهما عاتقة عن كمال وجود الأخرى فقد تمَّ المقصود من الشك إذ من المحتمل في كُلِّ بسيط يفرض أن تكون طبيعته مقتضية لكيفية تمنع عن كمال الكيفية الأخرى فمن المحتمل أن يكون هاهنا حارَّ يابس معتدل فيهما لأن طبيعته كما اقتضت الحرارة واليبوسة فقد اقتضت كيفية تمنع كمالهما وحرار يابس قوي فيهما لأن الطبيعة المقتضية لهما لم تقتض ما يمنع كمالهما وحرار يابس قوي الحرارة ضعيف اليبوسة وحرار يابس قوي اليبوسة ضعيف الحرارة لأن الطبيعة المقتضية لهما اقتضت ما يمنع من كمال أحدهما فيكون الجسم الحار اليابس أنواعاً أربعة وكذلك الحار الرطب يكون أنواعاً أربعة. وكذلك القول في البواقي وهذا هو الذي كان مقصوداً للسائل فثبت أن الجواب الذي ذكره الشيخ يؤكد شك السائل.

الوجه الثاني أن يقول الشيثان إذا عاق أحدهما عن الآخر كان الآخر

(١) حد الهواء كما في «رسالة الحدود» لابن سينا: هو جرم بسيط طباعه أن يكون حاراً رطباً مُشفاً لطيفاً متحركاً إلى المكان الذي تحت كرة النار فوق كرة الأرض والماء. (المرجع السابق ص ٢٥٢)، وهكذا تعريفه في «معيار العلم» ص ٣٠٢ واكتفى الأمدي بأنه «عبارة عن جرم بسيط حار رطب» (المصطلح الفلسفي ص ٣٥٢).
قارن: الآثار العلوية لأرسطوطاليس ص ١٦ - ٢٠.

عائقاً عنه فالرطوبة لو كانت عائقة عن الحرارة لكانت الحرارة عائقة عنها فكان يجب أن لا تكون رطوبة الهواء كاملة وذلك باطل فإن الرطوبة بمعنى سهولة قبول الأشكال لا شك في كمالها للهواء. وأيضاً فالرطوبة بمعنى سهولة قبول الأشكال عبارة عن الرقة وأي عاقل يجوز أن يقول بأن الرقة مانعة من الحرارة مع أن الجرم الحار يجب أن يكون أرق الأجسام وألطفها وأيضاً فقد جعل الرطوبة مانعة عن كمال الحرارة ولم تكن مانعة عن أصل الحرارة فقد اختلف حكم أصل الحرارة وحكم كمالها فإذا جاز أن يكون الشيء مانعاً من الكمال وإن لم يكن مانعاً من الأصل جاز أن يكون الشيء غير مقتض للكمال وإن كان مقتضياً للأصل وعلى هذا لا يلزم من كون القوة مبدأ الأصل السخونة أن تكون مبدأ لكمالها وحينئذ يتبطل أصل الحجّة.

الوجه الثالث وهو أن يبس النار أقل من يبس الأرض وطبيعة النار^(١) مقتضية لليبس لا في غاية وليس له أن يقول يبس النار إنما كان ضعيفاً لأن غاية حرارتها تمنع من ذلك وذلك لأنه جعل غاية رطوبة الهواء مانعة عن غاية حرارته وذلك يقتضي أن تكون بين الرطوبة والحرارة منافرة. وإذا كانت الرطوبة منافرة لغاية الحرارة كانت غاية الحرارة منافرة للرطوبة لأن المعاندة تحصل من الجانبين وإذا كانت الحرارة منافرة للرطوبة وجب أن تكون ملائمة لليبوسة وإلا كانت منافرة للرطوبة واليبوسة وذلك غير جائز وإذا كانت الحرارة ملائمة لليبوسة امتنع أن يكون كمال حرارة النار مانعاً عن كمال يبوستها.

الوجه الرابع أن يقول إذا كان للهواء طبيعة تقتضي الحرارة والرطوبة مع أن الرطوبة عائقة عن الحرارة كانت الطبيعة الواحدة قد فعلت فعلين متضادين وذلك محال.

أجاب الشيخ عن ذلك بأن قال ذلك ليس على سبيل المضادة بل على

(١) حد النار عند ابن سينا: «هي جرم بسيط طباعه أن يكون حاراً يابساً متحركاً بالطبع عن الوسط ليستقر تحت فلك القمر». (رسالة الحدود - ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب ص ٢٥١) وكذا هي في معيار العلم للغزالي ص ٣٠٢، وهي عند الأمدى: «جرم بسيط حار يابس» - المبين... في المصطلح الفلسفي ص ٣٥٢.

سبيل تقدير استعداد المادة فمعنى قولنا الرطوبة عاقبة عن كمال الحرارة هو أن وجود الرطوبة يجعل المادة مَحْدودة الاستعداد.

وهذا الجواب ضعيف لأن الطبيعة المسخنة التي للهواء إما أن تكون مقتضية في ذاتها لكمال السخونة أو لا تكون فإن لم تكن فقد بطل قولك أن الطبيعة المقتضية للسخونة وجب أن تكون مقتضية لكمال السخونة وإن كانت طبيعة الهواء مقتضية لكمال السخونة ومعلوم أن ذلك الكمال إنما لم يوجد لأن طبيعته مقتضية لوجود الرطوبة فحينئذ تكون الطبيعة لشيء ومقتضية لما يكون مانعاً عن ذلك الشيء وذلك محال. والعجب أن الشيخ لا يجوز أن يصدر عن البسيط معلولان غير متضادين، وهاهنا، قد جعل للبسيط وهو الطبيعة مَعْلولين متضادين.

الشك الثالث من الشكوك الواقعة في هذا المقام أنا بيّنا في باب الكيف أن الرطوبة بمعنى سهولة قبول الأشكال ليست كيفية وجودية بل هي عبارة عن أن لا يوجد في الجسم مانع يمنع عن طريان الشكل وبتقدير كونها كيفية وجودية فهي غير محسوسة وإذا كان الأمر كذلك لم تكن الإزدواجات الأربعة أموراً وجودية فضلاً عن أن تكون كصفات محسوسة فضلاً عن أن تكون تلك الكيفيات ملموسة. والشيخ سلّم في «الشفاء» أن الرطوبة بهذا المعنى أمر عدمي لكنه زعم أنا إذا نسبنا أحد الطرفين وهو اليبوسة إلى الحس بالذات كفانا أمر يقابله العدمي في المزوجة بل لو وجدنا بالحس اللبسي كفتين لتّمّت المزوجات الرباعية بين متضادين وبين وجودي وعدمي.

ولقائل أن يقول: إذا سلّمت كون الرطوبة أمراً عدمياً فقد بطل ما ذكرته في أول هذه الحجة من أن المطلوب لما كان اسطقسات الأجسام المحسوسة وجب أن تكون كصفات الاسطقسات كصفات محسوسة فإنك الآن جوزت في الأمر الذي به يكون الأسطقس أسطقساً أن يكون ذلك عدمياً فكيف يمكنك أن تقول إنه يجب أن يكون ذلك كيفية محسوسة. فهذا جملة الكلام في المقام الثاني من هذه الحجة.

المقام الثالث في بيان أن الإزدواجات الأربعة حاصلة في هذه الأجسام

الأربعة ولنبيّن ذلك في كل واحد واحد أما النار التي عندنا فلا شك في غاية حرارتها ومن الناس من زعم أن النار التي تحت الفلك نار هابوية غير محرقة والحجة في إبطال ذلك أمور ثلاثة :

الأول أن الطبيعة المسخّنة إذا كانت حاصلة لتلك الأجسام ولا مانع هناك من كمال السخونة وجب حصول السخونة في الغاية وقد عرفت ما يمكن أن يقال في هذه الحجة

الثاني وهو أن المحاكاة والحركة تُوجب السخونة، وكلما كانت المحاكاة أطول زماناً كانت السخونة أشد، ولما كانت المحاكاة دائمة وجب أن تكون النار هناك في غاية الحرارة.

الثالث أن احتراق الشهب يدل على أن كُرة الأثير محرقة .

وأما إثبات أن النار يابسة فقد احتج الشيخ على ذلك بأن قال لا شك أنها حارة فإما أن تكون رطبة أو يابسة فإن كانت رطبة كانت مساوية للهواء في طبعه ولو كانت كذلك لما هربت عن حيزّ الهواء لكنها تهرب عن حيزّ الهواء فهي غير مساوية للهواء .

ولقائل أن يقول أنه لا يلزم من اشتراك شيئين في أوصاف عدة اشتراكها في الماهية والحقيقة فمن الجائز أن تكون النار والهواء متساويين في الحرارة والرطوبة ومع ذلك يكونان مختلفين في الماهية كما أن الإنسان والفرس وإن اشتركا في الجوهرية والجسمية والتغذي والنمو والحس والحركة لكنه لم يلزم منه اشتراكهما في الماهية بل هاهنا أولى لأن الحرارة والرطوبة كقيمتان خارجتان عن ماهية الهواء فإن الهواء إنما كان هواءً لصورته ومادته، والصورة الهوائية ليست هي الحرارة والرطوبة بل قوة تفيضان عنها وأما الجسمية والنمو والحس والحركة فهي أمور ذاتية فلما لم يلزم من الاشتراك في الذاتيات الاشتراكي في الماهية فلئن لا يلزم من الاشتراك في اللوازم الاشتراك في الماهية كان أولى .

فإن قالوا: إن حقيقة الهواء: هي الجسم الحار الرطب بالطبع فلو كانت

النار كذلك لكانت حقيقتها حقيقة الهواء فتكون النار هواء .

فنقول: إن كنت جعلتَ اسم الهواء مطابقاً لهذا القدر فلا منازعة معك لكن لم لا يجوز أن يكون هذا القدر جنساً لنوعين أحدهما يكون مثل الهواء المحيط بنا والثاني لا يكون كذلك بل يكون محرقاً وصاعداً من حيز هذا الهواء . وبالجملة فمن الجائز أن يكون جسمان مُتساويان في غاية الرقة ثم إنهما مع تساويهما في ذلك فإنه يختص أحدهما بطبيعة تقتضي نهاية سخونة والصُّعود إلى سطح الفلك^(١) والآخر يكون مختصاً بطبيعة تقتضي سخونة فاترة ولا تكون مقتضية للصعود إلى سطح الفلك وإذا احتمل ذلك لم يلزم من التساوي في أصل الحرارة والرطوبة والغَلْظ والرقة التساوي في الماهية على أننا نعلم ببداهة العقل أن الحرارة لا تلائم الغَلْظ والجمود بل الرقة واللطافة فكيف يمكن أن يعتقد العاقل بأن النار البسيطة تكون يابسة بمعنى كونها عسرة القبول للأشكال؟ وأما إذا لم يفسر اليابس بذلك بل يفسره بما يعسر التصاقه بغيره ويسهل تفرقه فلا شك أن النار يابسة بهذا المعنى ويدلّ عليه الحسن .

أما الهواء فهو حارٌّ رطب . أما كونه رطباً فقد زعموا أنه ليس من شرط الرطوبة الإلتصاق بالغير وإلا لكان الأكثر التصاقاً أرطب والعسل أكثر التصاقاً بالغير من الماء فكان يجب أن يكون العسل أرطب من الماء ولما بطل ذلك ثبت أنه ليس من شرط الرطوبة الإلتصاق بالغير بل من شرطها سهولة قبول الأشكال وسهولة تركها والهواء أبلغ في ذلك من الماء فهو أرطب .

ونحن نقول إنا لا نفسر الرطوبة بالإلتصاق حتى يلزم ما قلتموه بل بسهولة الإلتصاق والانفصال ومعلوم أن الماء أسهل التصاقاً وانفصالاً من العسل فلا جرم كان الماء أرطب فثبت أن الذي قالوه باطل .

(١) الفلك: هو جرم بسيط كُرِّي مكانه الطبيعي نفس الفلك من شأنه أن ينير غير قابل للكون والفساد متحرك على الوسط غير مشتمل عليه . (رسالة الحدود لابن سينا ص ٢٥١ (من المصطلح الفلسفي) ومعيار العلم للغزالي ص ٣٠٢) .
وعرفه الجرجاني بأنه: جسم كُرِّي يحيط به سطحان: ظاهري وباطني وهما متوازيان مركزهما واحد . (التعريفات ص ٢١٧) .

ومما يدلُّ على بُطلان ذلك وجْهان: أحدهما أنا لو فسّرنا الرطوبة بسهولة قبول الأشكال لزم تفسير اليبوسة بعسر قبول الأشكال كما اتفقوا عليه لضرورة التقابل ثم إن النار يابسة بالاتفاق فيلزم أن تكون النار كلما كانت أبسط كانت أكثف وصريح العقل يدفعه.

وثانيهما اتّفاق الجمهور واعتراف صاحب هذا المذهب بأن الرطب إذا تخمر باليابس استفاد اليابس من الرطب اجتماعاً عن تشتته والرطب من اليابس حفظاً لقبول الأشكال. ولو فسّرنا الرطوبة بسهولة قبول الأشكال واليبوسة بالمعنى الذي ذكروه لا يفيد ذلك واستقصاء القول في افساد ذلك قد مضى في باب الكيف.

وبالجملة فلسنا ننازع في اطلاق لفظ الرطوبة على ما يذكرون ويريدون، بل نقول: إنا نعلم بالضرورة أن النار والهواء مشتركان في الرقة واللطافة وأن النار أولى بهما من الهواء فإن قلنا للهواء أنه رطب وعيننا به سهولة قبول الأشكال، فالنار أولى بأن تكون أرطب بهذا المعنى وإن قلنا للنار أنها يابسة بمعنى عدَم التصاقها بالغير فالهواء أيضاً كذلك. وأما إن التزم مُلتزم بأن النار الصّرفة ليست رقيقة بل تكون صلبة غير قابلة للتشكُّلات إلا بعسر فذلك باطل بالبديهة ولو جاز له أن يجعل النار مع غاية حرارتها وخفتها غليظة غير رقيقة لجاز لآخر أن يقول الأرض التي في المركز مع برودتها وغاية ثقلها تكون في غاية الرقة.

اللهمّ إلا أن يدفع ذلك بأن الأرض لو كانت مع برودتها رقيقة لكانت الأرض ماء ولكننا دفعنا ذلك بما بيّنا من أنه لا يلزم من التساوي في بعض الصفات التماثل في الماهية.

وأما بيان كَوْن الهَوَاء حاراً فأقوى ما احتج به أنا نشاهد أن الماء إذا أُريد أن يجعل هواء يسخن فضل تسخين فإذا استحكّم فيه التسخين كان هواء.

ولهمّ أن يحتجوا عليه بمثل ما احتجوا به على يبوسة النار وهو أن الهواء رطب فإن كان بارداً كان مساوياً لجوهر الماء فوجب أن يقف في حيز الماء

فلما لم يقف علمنا أنه ليس من جوهره فهو إذاً ليس ببارد فوجب أن يكون حاراً والكلامُ فيه ما مضى .

ثم هاهنا سكان: الأول أن الهواء متى انقطع عنه تأثير الشمس صار في غاية البرد .

الثاني أن الهواء كُلُّما كان أبعد عن الأرض كان أبرد فإن الهواء على قُلل الجبال أبرد مما يقرب من الأرض فعلمنا أن السخونة للهواء مكتسبة من السخونة الحاصلة للأرض بسبب أنوار الشمس والكواكب .

والجواب عن الأول: أن الأرض باردة بجوهر فإذا تباعدت الشمس عنها فقد زال المسخُن الخارجي فعادت البرودة الطبيعية فتصير تلك البرودة سبباً للبرودة العرضية للهواء الملاصق للأرض . وأما بَرْد الهواء الذي على قُلل الجبال فلتصاعد الأجزاء المائية البخارية إليها .

وأما الماء فهو بارد رَطْب لا شَكَّ فيه ولكن فيه إشكال وهو أن البرودة تقتضي الجُمود والصلابة وهي مانعة عن حُصول الرُطوبة فلو كانت للماء صورة غير البرودة والرطوبة مقتضية لهما لكانت الطبيعة الواحدة فعلت الضدين فدل على أن الماء ليس له صورة تقتضي هاتين الكيفيتين . وهذه النكتة غريبة في هذا الموضع .

وأما الأرض^(١) فلا شك في بردها وبسها . ولكن المشهور أن برد الماء أشد من برد الأرض ومنهم من جعل بَرْد الأرض أشد من برد الماء لأن الجمود والكثافة ليستا إلا من أثر البرد فإذا كلما كانت الكثافة أكمل كان البرد أكمل لكن الأرض أكثف فهي أبرد ولأن كلما كان أبعد عن الحركة الفلكية كان أبرد لأن وصول تأثير حركته إليه أقل لأن انفعال الماء عن البارد^(٢) أسرع وأشد من

(١) هي العنصر الرابع من العناصر الأربعة وقد يسميها البعض «التراب» . وقد عرف ابن سينا «الأرض» بأنها «جرم بسيط طباعه أن يكون بارداً يابساً متحركاً إلى الوسط نازلاً فيه» . (رسالة الحدود - المصطلح الفلسفي ص ٣٥٢) . معيار العلم ص ٣٠٢ ، وعند الأمدى : «التراب عبارة عن جرم بسيط بارد يابس» . (المبين - المصطلح الفلسفي ص ٣٥٢) .

(٢) في نسخة عن النار .

انفعال الأرض عنها، كما ذكرنا ذلك في باب الكيفية . وأما الذي يُقال من أن اللمس يجد البرد في الماء أكثر مما في الأرض فيمكن أن يكون ذلك لأجل أن الماء للطفاته ينسبط على العُضو ويصل إلى كل موضع منه ويلتصق به وأما التراب فلكثافته لا يصل إلى جميع العُضو بل وصوله إلى قليل من المواضع ثم لا يلتصق به بل يتأثر عنه فلا جرم يكون تأثير الماء في التبريد فوق تأثير الأرض .

ومما يليق بهذا الموضع أن الشيخ قال إن البرد الذي يجمد به الماء إن أردت الحق وتركت المعادات فليس إلا برداً مستفاداً في الهواء من الأرض والماء فإذا صار الهواء بحيث لا يسيل الماء استولت طبيعة الأرض على طبيعة الماء وعاونها الهواء . إما بالتبريد وإما بإزالة التسخين فجمد من الماء ظاهره ثم باطنه وطبيعة الماء والأرض هما اللذان تُحدثان برداً في الهواء فيعود ذلك البرد معيناً على إحداث كيفية البرد في بعض الماء^(١) على قدر يتأدى إلى الإجماد .

ولقائل أن يقول: هذا الكلام ضعيف لأن قوله أولاً البرد الذي يجمد به الماء ليس إلا برداً مستفاداً في الهواء من الأرض والماء يدل على أن سبب جمود الماء هو برد الهواء المستفاد من الماء والأرض فقط وقوله بعد ذلك فإذا صار الهواء بحيث لا يسيل الماء استولت طبيعة الأرض على طبيعة الماء وعاونها الهواء إما بالتبريد وإما بإزالة التسخين فجمد الماء يدل على أن سبب جمود الماء أما طبيعة الماء والأرض بشركة من برد الهواء أو لا بشركة وذلك عندما يجعل تأثيره في إزالة التسخين، فإن مزيل المانع لا يكون فاعلاً بالذات بل بالعرض فبالقدير الأول يكون برد الهواء جزءاً لمبرد وبالتقدير الثاني لا يكون مبرداً أصلاً وكلا الاعتبارين يناقض ما قاله أولاً من أن سبب الجمود هو برد الهواء .

والحق في ذلك أن الماء إن ثبت أنه أبرد من الأرض في جوهره كان

(١) في نسخة: في نفس الماء .

سبب جموده هو طبيعته فقط وأما برد الهواء والأرض فلا تأثير لهما في الإجماد بل في إزالة المانع من الاجماد فإن سُخونة الأرض والهواء مانعتان عن اقتضاء طبيعة الماء جمود الماء وإن ثبت أن الأرض أبرد من الماء فلا يبعد أن يكون لطبيعتها تأثير في ذلك الإجماد بشركة من طبيعة الماء وأما برودة الهواء فلا تأثير لها في ذات الجمود بل في إزالة المانع منه .

فهذا هو الكلام في هذه الطريقة وقد ظهر ضعفها وانتشارها فإذا كان لا يتم تقرير هذه الطريقة إلا بالاستقراء فالأولى التعويل على ما ذكرناه في الطريقة الأولى فإنه أقرب إلى التحصيل والضبط وأبعد عن التخليط والخبط .

الطريقة الثالثة أن نقول البسائط التي يمكن أن تتركب عنها المركبات لا بد أن تكون قابلة للأشكال وإلا لم تتركب عنها المركبات ثم إن قبولها للأشكال إما أن يكون بسهولة أو بعسر فالأول هو الرطب والثاني هو اليابس فثبت أن الأسطقسات يجب أن تكون موصوفة بهاتين الكيفيتين وأيضاً فلأن المركبات لا تتكون إلا بتفريق بعض الأجزاء عن بعض وجمع بعضها مع بعض والتفريق والجمع لا يتّمان إلا بقوة جامعة ومفرقة في البسائط والقوة الجامعة هي البرودة والمفرقة هي الحرارة . فثبت أن الأجسام الأسطقسية يجب أن تكون موصوفة بهذه الكيفيات الأربعة . ثم إن المزاجات الممكنة لها أربعة فإذا الأسطقسات أربعة وهو المطلوب وهذا الحضر وإن كان متكلفاً جداً، إلا أنه على كل حال أجود من الطريقة الطويلة التي ذكرناها .

والحق عندي في هذا الباب أن من حاول بيان الحضر للاسطقسات بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكنه الوفاء به . بل الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات مبتدئاً من هذه الأربعة وتحليلها منتهاً إليها ثم إنهم لم يجدوا هذه الأربعة متكوّنة عن تركيب أجسام آخر ولا منحلة إلى أجسام آخر فلا جرم زعموا أن الأسطقسات هي هذه الأربعة لا لأن حجة عقلية قامت على أنه لا يجوز في العقل وجود اسطقس غير هذه بل لأنه لم يدل الدليل إلا على هذه وهذا كما أنا حكما على أن الأفلاك تسعة لا لأن حجة عقلية قامت على أنه لا يجوز في العقل وجود فلك عاشر بل لأن الرصد

لم يقف إلا على هذه التسعة فهذا هو الحق في هذا الباب .

وأما تكلف الإزدواجات الأربعة فكل ذلك فضول لا يمكن الوفاء بتقريبها ومن حاولها طالت كلماته وكثر هذيانه من غير وُصول إلى المقصود وبالله التوفيق .

الفصل التاسع في شرح افتقار المركبات إلى هذه الأسطقسات الأربعة

أما الأرض فإنها تفيد الكائن تماسكاً وحفظاً لما يفاد من الشكل والماء يفيد الكائن سهل قبول التشكل ويستمسك جوهر الماء بعد سيلانه لمخالطة الأرض ويستمسك جوهر الأرض من تشتته لمخالطة الماء والهواء والنار تكسران عنصرية هذين وتفيد أنهما اعتدال الامتزاج والهواء يخلخل ويفيد وجود المنافذ والمسام والنار تُنضج وتطبخ .

ومن المباحث هاهنا أن النار لا تتحرك إلى السفل طبعاً وليس هاهنا قاسر يحركها إلى السفلى فهي إذاً لا تنزل وإذا لم تنزل كيف تُخالط سائر العناصر حتى تتولد منها المعادن والنبات والحيوان .

وجوابه أن مادة العناصر مُشتركة كما ثبت فإذا استعدت مادة عنصر لصورة حدثت فيها تلك الصورة وزالت الصورة الأخرى فالأجزاء النارية التي تخالط المركبات إنما تتكون هاهنا في الأكثر لا إنها تنزل من فوق .

الفصل العاشر في سبب حركة النار دورياً بسبب حركة كُرة القمر

لِقائلٍ أن يقول إذا كانت كُرة فوق كُرة فإنها إذا تحركت ولم تتشبَّث بشيء مما تحتها بل زحفت على بسيطها فلا مانع من أن تسكن الداخلة وتتحرك الخارجة عليها ماسة على سطحها وإذا كان كذلك فما السبب في حركة النار بحركة كُرة القمر .

فنقول: السبب في تلك الحركة أن كل جزء يفرض من النار فقد تعين

له جزء من الفلك كالمكان وهو بالطبع يتحرك إلى المكان الطبيعي له ويسكن عنده لازماً إياه ملتصقاً به التصاقاً طبيعياً مثل الالتصاق بالغراء والمسامير. فإذا تحرك المكان الطبيعي لزمه وتبعه ما هو متمكن فيه بالطبع فتكون حركة النار بالقياس إلى الفلك حركة في الوضع بالعرض وإنما لم يتحرك الماء بحركة الهواء لأنه في أكثر الأمر غير حاصل في المكان الطبيعي على الوجه الذي هو طبيعي بل في أكثر الأمر به انضغاط إلى السفلى في بعض أجزائه من تحت فتتبع حركة الهواء الأجزاء العالية من الماء على سبيل التموج، وأما السافلة فإنها لا تتحرك بما ذكرناه وأيضاً فلأن الهواء قد عرض له بسبب الجبال والرياح أمر أوجب تميزاً ما في أجزائه.

ولقائل أن يقول: أن الفلك عندكم جسم متشابه الأجزاء والنار الملاقية للفلك أيضاً بسيطة أو قريبة من البساطة فيكون حال كل جزء من النار مع جزء من الفلك كحاله مع سائر الأجزاء فيستحيل أن يكون ذلك الجزء من النار طالباً بالطبع لذلك الجزء من الفلك مع أن ذلك الجزء مساوٍ لسائر الأجزاء في الطبيعة والماهية وأيضاً فلأن الهواء إذا تحرك تحركت الأجزاء العالية من الماء ولا تتحرك الأجزاء السافلة مع أن تثبت الأجزاء العالية من الماء بالأجزاء السافلة منه أتم من تثبت أجزاء النار بأجزاء الفلك لأن تثبت الشيء بمثله أتم من تشبئه بمخالفه في النوع فإذا لم يلزم من حركة الأجزاء العالية من الماء حركة الأجزاء السافلة منه فلتن لم يلزم من حركة جسم حركة جسم آخر يخالفه في النوع كان ذلك أولى فعلمنا أن العلة المذكورة ضعيفة.

الفصل الحادي عشر في شكل النار والهواء

مذهب الجمهور من الحكماء أن النار ليست كائنة بحركة الفلك بل هي جوهر وأسطقس بذاتها ولها موضع طبيعي بذاته كغيرها من الأسطقسات وهؤلاء يجعلون شكل النار الكرة.

ومن القدماء من جعل تكوّن النار تابعاً لحركة الفلك فيلزمهم أن لا يجعلوا النار كرة لأن الموضع القريب من القطب تكون الحركة فيه بطيئة

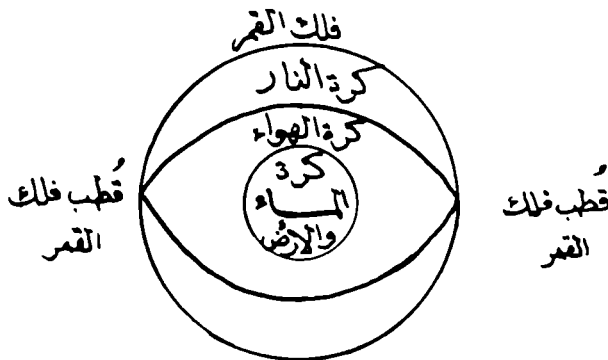
والحركة البطيئة لا تسخن فيكون هناك هواء غير شديد الحرارة بل يكون شكل النار والهواء عندهم على هذا الوجه .

الفصل الثاني عشر في طبقات العناصر الأربعة^(١)

يشبه أن تكون غير موجودة على مُحوضتها وصَرافتها في أكثر الأمر لأنه تحدث فيها من أنوار الكواكب حرارة ترتفع بسببها منها أبخرة مائية وأدخنة أرضية فلذلك يكاد أن يكون جميع المياه وجميع الأهوية مخلوطة ممزوجة ثم إن توهمت صرفة فالأولى بها الأجزاء العالية من النار والأجزاء القريبة من المركز من الأرض أما الأجزاء العالية من النار فلأن الأبخرة والأدخنة أثقل من أن تصل إلى ما هناك وبتقدير وصولها فالنار قوية على إحالتها ناراً وأما الأجزاء القريبة من المركز فلأنه يبعد وصول شيء غريب إليها .

وإذا عرفت ذلك فنقول: يشبه أن تكون الأرض ثلاث طبقات طبقة مائلة إلى المَحْوِضَة ، وتحيط بها طبقة طينية ، وتحيط بها طبقة بعضها منكشف عن الماء جففت وجهها الشمس وهو البرّ والجبل ، وبعضها قد سَاح عليه البحر . وأما البحر فهو أسطقس الماء ويمتنع أن يكون للماء كلية غير البحر لأن ذلك الماء إما أن يكون في ظاهر الأرض أو في باطنها وإن كان في باطن الأرض فإما أن يكون في الوسط أو في جانب منها والأول باطل فإن كونه في الوسط إن كان بالطبع فالماء أثقل من الأرض هذا خلف وإن لم يكن بالطبع بل بالقسر فيكون هناك قاسِرٌ قسر الماء إلى الحصول في بعض جوانب الأرض

(١) شكل توضيحي لطبقات العناصر الأربعة (الأرض - الماء - الهواء - النار) .



وهو باطل وإن كان في جانب من الأرض فهو باطل لثلاثة أوجه .

أما أولاً فلأنه ليس بعض الجوانب أولى من البعض .

وأما ثانياً فلأن الماء يكون حينئذ أصغر مقداراً من الأرض وذلك باطل لوجوب تعادل العناصر .

وأما ثالثاً فلأن ماء البحر لا يقصر عن ذلك الماء فلم لا يجعل ماء البحر هو الاسطقس فثبت أن كلية الماء هي التي تحيط بالأرض وذلك هو البحر .

وأما الهواء فهو أربع طبقات :

الطبقة الأولى المحيطة بالأرض المتسخنة بسخونة الأرض الحاصلة من استقرار الضوء على الأرض .

الطبقة الثانية المحيطة بالأولى وهي باردة جداً لأن البخارات تصعد إليها . والبخار عبارة عن مجموع أجزاء مائية متصغرة وأجزاء هوائية والماء من شأنه البرد فإذا تباعد عن الأرض بحيث لا يصل إليه تأثير حرارة الأرض الحاصلة بسبب أنوار الكواكب فحينئذ بردت تلك الأبخرة وصار الهواء بسببه بارداً .

الطبقة الثالثة طبقة هوائية قريبة من الصرافة .

الطبقة الرابعة طبقة دُخانية لأن البخار وإن صعد في الهواء صعوداً لكن صُعودَ الدخان أكثر منه لأنه أخفَّ حركةً وأقوى نفوذاً لشدة الحرارة فيه وأعني بالبخار ما يتصعد عن الرطب من حيث هو رطب وبالدخان ما يتصعد عن اليابس من حيث هو يابس وهذه الطبقة الدخانية لقربها من النار تخالطها أجزاء نارية فهي تكون مركبة من الأرضية والهوائية والنارية وفوق هذه الطبقة طبقة النار الصرافة^(١) .

(١) اعتبر الإيجي طبقات العناصر سبعاً :

١ - أعلاها النارية الصرفة ، ومحدبها مماسي لمقعر فلك القمر .

الفصل الثالث عشر في الأحوال الكلية للبحر وفيه خمسة مباحث

البحث الأول عن سبب ملوحة الماء^(١).

الملوحة ليست طبيعية للماء وإلا لكان كل ماء مالحاً. والثاني باطل لأن من المياه ما لا يكون مالحاً ولأن الماء المالح إذا قطر زالت ملوحته ولأنه قد تتخذ كرة مجوفة من شمع فترسل في البحر فيرشح العذب إلى باطنها رشحاً. فثبت أن هذه الملوحة إنما حصلت لماء البحر بسبب المخالطة وليس ذلك من المخالطة الهوائية فإن مخالطة الهواء تزيده رقة وسلاسة وعذوبة بل السبب لذلك مخالطة أجزاء أرضية محترقة مرة الطعم وأنت يمكنك أن تتخذ الملح من رماده ومن كل محترق ومن كل حجر يفيد التكليل زيادة حدة ومرارة فإذا طبخته في الماء وصفيته ولم تزل تطبخ ذلك الماء وتدعه في الشمس فإنه ينعقد ملحاً. وسبب ملوحة العرق والبول مخالطة المرة المحترقة للمائية فتملحهما ثم إن الأجزاء المرة المخالطة للماء إن كانت شديدة المرارة لم تملح بل تزعق. وإن كانت قليلة المرارة بحيث إذا تحلل من الماء وقبل نوعاً من الاستحالة ملح. وأما السبب الغائي لملوحة البحر أنه لولا ملوحته لأجن^(٢) وانتشر فساد أجنه في الأرض وأحدث الوباء العام.

البحث الثاني عن ثقل ماء البحر وذلك لملوحته وكثرة أرضيته ولذلك

= ٢ - تحته ناوية مخلوطة من الصرفة والهوائية.

٣ - ثم الزمهريرية وهي الهواء الصرف.

٤ - ثم البخارية وهي الهوائية المخلوطة مع المائية.

٥ - ثم التربة وهو ما فيه أرضية وهوائية.

٦ - ثم الطينية وهي أرضية مع مائية.

٧ - ثم الأرضية الصرفة.

(١) قارن: الآثار العلوية لأرسطوطاليس ص ٥٢ - ٥٨. (المواقف ص ٢٢٤).

(٢) الأجن الماء المتغير الطعم واللون، يقال: أجن الماء ياجن ويأجن أجنأ وأجونأ. (لسان

العرب لابن منظور ٣٤/١).

قل ما يرسب فيه البيض، وأما بحيرة فلسطين^(١) فلا يرسب فيها شيء ولا يتولد فيها حيوان ولا يعيش.

البحث الثالث عن اختصاص البحر بجانب من الأرض دون جانب وذلك أمر غير واجب بل الحق أن البحر ينتقل في مُدَدٍ لا تضبطها التواريخ المنقولة من قَرْنٍ إلى قرن إلا في أطراف يسيرة وجزائر صغيرة لأن استمداد البحر في الأكثر من الأنهار التي تفيض إليه والأنهار تستمد في الأكثر من العيون. وأما مياه السماء فإن جدواها في فصل بعينه دون فصل ثم لا العيون ولا مياه السماء يجب أن يتشابه أحوالها في بقاع واحدة بأعيانها تشابهها مستمراً، فإن كثيراً من العيون يفور وكثيراً ما تقحطه السماء ولا بد حينئذ من نُضوب الأودية والأنهار فيعرض بسبب ذلك نُضوب البحار وإذا حدثت العيون من جانب آخر حدثت الأنهار من ذلك الجانب فحصلت البحار في ذلك الجانب.

البحث الرابع عن حركة البحر وسببها رياح تنبعث إما من قعره أو تعصف في وجهه أو لمضيق يكون ينضغط فيه الماء من الجوانب لثقله فيسيل لصدم من الساحل وينبوء^(٢) عنه إلى الناحية التي هي أغور أو لاندفاع أودية فيه مموّجة.

البحث الخامس عن سبب المد والجزر في البحار والأنهار^(٣) وليكن هذا آخر كلامنا في أحكام كليات العناصر

(١) يقصد البحر الميت في فلسطين.

(٢) في الأصل: ينبؤ بالهمز.

(٣) هاهنا نقص في كل النسخ. ويتم الكلام بإرجاع أسباب المد والجزر إلى التأثيرات السماوية للقمر أو الكواكب.

أما الخاتمة ففيها ثلاثة فصول الفصل الأول في اتصاف الأجرام البسيطة بالكيفيات

أما الكيفيات المبصرة فهي: إما اللون وإما الضوء. أما اللون فقد عرفت أن الأفلاك غير ملونة وأما الكواكب فقد اتفقوا على أن للقمر لوناً وتوؤنوا في أمر الشمس والغالب على الظن أن لسائر الكواكب ألواناً مخصوصة كما مضى وأما العناصر فالنار البسيطة غير ملونة لوجوه ثلاثة:

الأول أنها لو كانت ملونة لكانت النار التي تحت الفلك ملونة ولو كانت كذلك لحجبت عن أبصارنا الكواكب فلما لم تحجب عَلِمنا أنها غير ملونة فإذا النار البسيطة غير ملونة.

الثاني أن النار كلما كانت أقوى كان لونها أقل فإن كُور الحدادين إذا قويت النار فيه ذهب لونها.

الثالث أنا نعلم أن النار المتعلقة بأصل الفتيلة لا ترى مع أنها أقوى وأكثر من الصنوبرة المرثية البعيدة عن أصل الفتيلة. حتى لا يمكن لقائل أن يقول إنما لا نرى النار المتعلقة بأصل الفتيلة لانتشارها وإنما نرى ما بعد عنها لاجتماعها واستحفافها فإن التي تقرب من الفتيلة أولى بالاجتماع والتي تبعد عنها أولى بالانفراج فدل ذلك على أن النار البسيطة غير ملونة وأما النار الملونة فليست ناراً صرفة بسيطة بل تخالطها أجزاء أرضية سود ومن شأن الأجزاء السوداء أن الضوء متى وقع عليها صارت حمراء والدليل على أن النار المبصرة تخالطها أجزاء أرضية وقوع ظل المصباح عن مصباح آخر والظل لا يقع إلا عن الأجزاء الأرضية الكثيفة.

وأما الهواء فظاهر من أمره أنه غير ملون. وأما الماء فالمشهور من أمره أنه غير ملون. ولكنني وجدت للشيخ كلاماً يدل على أنه اثبت للماء لوناً فإن أبا الريحان سأله^(١) فقال: «إذا كانت زجاجة صافية بيضاء مدورة ومُلئت من

(١) هي المسألة الأولى من ثماني مسائل في الطبيعيات سألها البيروني وأجاب عنها ابن سينا.

ماء صاف قامت مقام البلور المدور في الإحراق وإذا كانت خالفة من الماء الصافي ومملوءة من الهواء لم تُحرق ولم تجمع الشعاع فلم صار الماء يفعل ذلك والهواء لا يفعله؟^(١)

فأجاب الشيخ عنه بأن قال: «الماء جسم كثيف صقيل^(٢) له في ذاته لَوْنٌ قليل وكل ما كان كذلك انعكس عنه الضوء ولذلك ينعكس الضوء عن الزجاج الصافي المملوء ماء ويحصل عن الانعكاس المتراكم القوي إحراق. وأما الهواء فليس هو الذي ينعكس عنه الضوء بل ينعكس فيه لأنه المشف بالحقيقة فإذا كان في الزجاج هواء لم يحصل منها انعكاس قوي». هذا كلام الشيخ وهو تصريح بأن الماء له في ذاته لون ما والعقل أيضاً يدل عليه فإن المحسوس أولاً هو اللون والماء نُحسُّ به فله لون ما.

وأما الأرض البسيطة فقد زعم بعضهم أنها غير ملونة ومال الشيخ إلى أنها ملونة واحتج عليه بأن الأرض الموجودة عندنا وإن كانت^(٣) ممتزجة مخلوطة بغيرها ولكنها قد نجد ما يكون الغالب عليه الأرضية فلو كانت الأرض البسيطة شفافة لكان يجب أن نرى في شيء من أجزاء الأرض ما ليس متلوناً تلوناً معدنياً صافياً شفافاً ولكان حكم الأرض في ذلك حكم الماء والهواء فإنهما وإن امتزجا إلا أنهما ما عَدِمَا الإشفاف بالكلية.

ثم إن الذين اثبتوا للأرض لوناً منهم من زعم أن ذلك هو الغبرة ومنهم من زعم أن ذلك هو السواد وزعم أن الغبرة إنما تكون إذا خالطت الأجزاء الأرضية أجزاء هوائية فبسيبها ينكسر السواد وتحصل الغبرة وأما إذا اجتمعت الأجزاء الأرضية بحيث لا يخالطها كثير هوائية اشتد السواد وذلك مثل الفُحْم قبل أن يترمد فإن النار لا عمل لها إلا تفريق المختلفات فالنار لما حللت ما

= (مجلة التراث العربي - تقدم - ص ٣٢٠).

(١) تتمته: ولم صار هذا الإحراق وجمع الشعاع؟

(٢) في الأصل: صقيل.

(٣) في الأصل: «وانكانت» وهكذا رسمت في عدة مواضع.

في الخشب من الهوائية واجتمعت الأجزاء الأرضية من غير أن يتخللها شيء غريب عنها ظهر لون أجزائها وهو السواد ثم إن النار إذا أُرمدت الفحم اختلطت بتلك الأجزاء هوائية فلا جرم ابيضت مرةً أخرى. وهذا كلام إقناعي .

وأما السبب الغائي في لَوْن الأرض فاستقرار الضوء عليها حتى تتسخن فتكون صالحة لأن تكون مقراً للحيوانات فهذا هو الكلام في ألوان البسائط .

وأما الضوء فهو بالذات للشمس ، وأما للقمر فهو بالعرض وأما لسائر الكواكب فهو مختلف فيه على ما عرفته والنار البسيطة غير مضيئة وإنما المضيء منها هو المركب .

وإما الكيفيات المسموعة فبعضهم أثبت للفلك بسبب محاكته عن النار صوتاً لذيذاً متناسباً .

وأما الكيفيات المذوقة والمشمومة فقد اتفقوا على أنها غير موجودة لشيء من البسائط أما العناصر فلأننا لا نجد فيها حال بساطتها طعماً ولا رائحة ولو كانتا موجودتين فيها لادركناهما وأما في الأفلاك فقد عولوا على أنها لو كانت موصوفة بشيء من الطعوم أو الروائح لكانت تلك الطعوم والروائح معطلة ولا تعطل في الطبيعة وأيضاً فالطعوم والروائح تحدثان بالمزاج والأفلاك بسيطة فلا يكون لها شيء من الطعوم والروائح .

وهذه الحجّة ضعيفة جداً لأنه لا يلزم من حدوث الطعم والرائحة في عالمنا بالامتزاج أن لا يكون لهما وجود إلا عند الامتزاج فإن اللون هاهنا قد يحصل بالامتزاج مع أن بعض البسائط مُلَوّن .

وبالجملة فلا يلزم من نفى علة معينة نفى المعلول لما ثبت من صحة تعليل المعلول النوعي بالعلل المختلفة . والأقوى في ذلك أن يقال لا دليل على ثبوت الطعوم والروائح لها فلا نشبتها وأما الجزم بالنفي أو الإثبات فذلك مما لم تقم عليه حجة برهانية .

وأما الكيفيات الملموسة فقد عرفت حال البسائط فيها .

وإذ قد تكلمنا في الأجرام العلوية والسفلية فلتكلم في أن العالم

واحد.

الفصل الثاني في بيان أن العالم واحد^(١)

المعتمد فيه أنه لو فرض عالم آخر لكان الشكل الطبيعي أيضاً لذلك

(١) خلاصة آراء المتقدمين في وحدة العالم:

١ - انكسمندريس كان يعتقد أن الوجود يمتد إلى غير حد في المكان. فالعالم في نظره كثيرة لا تحصى - كما يقول يوسف كرم في تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٥.

٢ - أصحاب المدرسة الإيلية: بارمنيدس واكسونوفون وزينون كانوا يرون أن العالم واحد وطبيعته واحدة. (المرجع السابق ص ٢٧).

٣ - أرسطو: تابعهم في أن العالم واحد وعبارته في تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد: «وأما أن السماء واحدة مبين فإنه إن كانت سماوات كثيرة فستكون مثل الناس...» (١٦٨٣/٤) وفي ترجمة الدكتور بدوي. «فأما أن العالم واحد فظاهر وذلك أن العوالم إن كانت كثيرة على مثال الناس... إلخ» (أرسطو عند العرب ص ٨).

٤ - الفارابي: نص على أن «العالم مركب من بسائط صائرة كرة واحدة وليس خارج العالم شيء» (عيون المسائل ص ٥٤).

٥ - ابن سينا في «النجاة» يقول: «في أن العالم واحد وأنه لا يمكن التعدد... فإذا الأجسام المتشابهة الصور والقوى حيزها الطبيعي واحد وجهتها الطبيعية واحدة... وإذا كانت الأمكنة الأولى للأجسام البسيطة، وكانت أمكنة البسائط وإذا انتهت، فهناك تنتهي أمكنة الأجسام بها، وكانت البسيطة على مقتضى طبائعها وأشكالها الطبيعية كانت مستديرة... فيجب أن يكون الكل كرة واحدة. ثم إن وجد عالم آخر كان أيضاً مستديراً ووقع بينهما الخلاء ضرورة... (وهو محال)...» (ص ١٧٤).

٦ - ابن رشد - في شرحه لما بعد الطبيعة - يقول: «يشير أي أرسطو - إلى أن العالم واحد وأنه ليس يوجد عوالم كثيرة... فالسماوات واحدة بالعدد أعني من قبل أنها تتحرك حركة واحدة متصلة دائمة عن محرك واحد بالعدد والحد». (١٦٨٤/٤) وفي «تلخيص ما بعد الطبيعة» يقول: «وبالجملة فبعيد عندي أن يلقي ههنا فلك تاسع... فالحركة الواحدة بالذات إنما تكون لمتحرك واحد، والمتحرك الواحد إنما يتحرك عن محرك واحد...».

٧ - والمتكلمون يختلفون مع الفلاسفة في جواز الخلاء خارج العالم... فهم يجيزون وجود عوالم أخرى...

ويعرف المتكلمون العالم بأنه كل ما سوى الله تعالى، يقول البغدادي في أصول الدين: «العالم عند أصحابنا كل شيء هو غير الله تعالى» (ص ٣٣). ويقول الغزالي في «الاقتصاد في الاعتقاد»: «ونعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى. ونعني بكل موجود سوى الله تعالى الأجسام كلها وأعراضها...» (ص ١٩).

العالم هو الكُرّة، والكرتان إذا لم تكن إحداهما محيطة بالأخرى لنزم الخلاء بينهما والخلاء محال فالقول بوجود عالم آخر محال .

ومما قيل فيه أنه لو كان في الوجود عالم آخر موجوداً لكان ذلك العالم أيضاً مستنداً إلى الباري تعالى فيكون قد صدر عنه أكثر من معلول واحد وذلك مُحال فهذا هو البيان المُطلق لاستحالة وجود عالمين وأما إن جعل كل عالم في الصورة كالعالم الآخر حتى يكون في كل عالم أرض ونار وهواء وماء وسماء كما في الآخر لزم أن تكون الأجسام المتفقة في الطبع تسكن أماكن متباينة في الطبع وذلك محال كما ثبت .

فإن قيل الأرضون وإن كانت كثيرة بالعدد إلا أنها مشتركة في الأرضية وأمكنتها مشتركة في كونها وسطاً لتلك العوالم . فالأرضية المطلقة تقتضي الوسط من العالم وأما الأرض المعيّنة فإنها تقتضي الوسط من العالم المعين .

أجاب الشيخ عنه بأن قال إنه وإن كان لا شك في أن الأجسام الكثيرة بالعدد لها أمكنة كثيرة بالعدد ولكن يجب أن تكون كثيرة على نحو يجعل الكل لو اجتمع كل المتمكن شيئاً واحداً ومكاناً واحداً بالعدد على ما بيناه وهذا الاجتماع مما لا مانع له عنه في طبعه فإنّ الطبيعة الواحدة المتشابهة لا تقتضي الإفتراق والتباين .

٨ - أما الرازي فإنه يذكر في عدة مواضع في كتبه أنه لم يثبت انحصار الأفلاك في تسعة (كما سبق في المباحث) وكذا في التفسير الكبير ١٨١/٢ . ويعتبر أنه لم يبين أن كرة الثوابت واحدة أو كرات منطبقة بعضها على بعض ويقول «هذا الاحتمال واقع» (التفسير الكبير ٢٠٤/٤) . وفي الملخص لا يستبعد أن يكون الفلك التاسع مركزوز في ثخن كرة أخرى عظيمة . ويرى أنه لا أساس للوقوف عند عالم واحد مفرد إذ في قدرة الله تعالى إيجاد ألف ألف عالم وأكثر . . . فدلائل الفلاسفة على وحدة العالم دلائل ركيكة وضعيفة تقوم على أن شكل العالم هو الكرة وعلى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . . . وهما باطلان .

(أنظر الرازي للدكتور الزركان ص ٣٧٦ - ٣٨٢) .

وفي رأيي أن الرازي يخلط بين أمرين :

الأول : قدرة الله على إيجاد عوالم لا نهاية لها .

الثاني : حصول ذلك بالفعل . . .

فمن حيث القدرة العوالم لا نهاية لها . ومن حيث الوقوع والفعل : العالم واحد . . . وأما من حيث إطلاق الاسم فالاسم ينطبق على العالم كله ، بصفته وحدة كلية .

ولقائل أن يقول أستم زعمتم أن الأجسام الفلكية والكواكب وإن كانت مشتركة في الجسميّة والكوكبية والضوء واللون والمقدار لكن كل واحد منها مخالف للآخر بنوعيته فإذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون أن تكون الأرضون الموجودة في العوالم وإن كانت متساوية في الأرضية إلا أنه مع ذلك تكون لكل واحد منها حقيقة نوعية مخالفة لنوعية الأرض الأخرى وعلى هذا تلك الأرضون لأجل اشتراكها في مطلق الأرضية تكون طالبة لمطلق الوسط ثم إن كل أرض بحقيقتها المخصوصة التي بها تخالف الأرض الأخرى تكون طالبة للوسط المعين وإذا كان هذا الذي قلناه محتملاً لم تكن حجتكم برهانية .

فإن قالوا: إنا لا نعقل من الأرض إلا الجسم البارد واليابس بطبعه فإن كانت لها خصوصية وراء ذلك لم تكن تلك الخصوصية لازمة لهذا القدر المشترك وإذا لم تكن لازمة أمكن فرض الأرضين عارية عن تلك الخصوصية وعند ذلك الفرض تكون الأرضون متساوية في النوعية فيجب أن يطلب كل واحدة منها ما تطلبه الأرض الأخرى من الوضع والحيز .

فنقول: إن كان الأمر كذلك لزم أن تكون الأجرام الفلكية كلها متحدة في النوع لأنها مشتركة في مطلق الجسمية فإن كانت هناك خصوصية لم تكن تلك الخصوصية لازمة لتلك الجسمية وإذا لم تكن لازمة أمكن فرض تلك الجسمية عارية عن تلك الخصوصية وعند ذلك الفرض تكون الأجرام الفلكية متساوية في النوعية فيجب أن يطلب كل واحدة منها ما يطلبه الفلك الآخر من الوضع والحيز .

فإن قالوا هذه الأجسام الفلكية اختلفت لموادها فلأجل اختلاف موادها اختلفت أوضاعها وأحيازها فنقول جوزوا هاهنا أن تختلف الأرضون في موادها حتى يكون لكل أرض وسط عالم معين .

فإن ادّعوا أن الأرضين متماثلة في المادة فنقول لا نزاع في أن أجزاء الأرض التي في عالمنا متشاركة في المادة ولكن لم قلت إن مادة الأرض الموجودة في عالم آخر يجب أن تكون مساوية لمادة الأرض الموجودة في هذا العالم .

وبالجملة فكل ما يذكرونه هاهنا ينتقض بالأجرام الفلكية فثبت أن هذه
الحجة ضعيفة .

ومما احتجوا به على امتناع وجود أرضين كثيرة مثلاً أنها لو كانت
موجودة لكانت متساوية في الماهية فانفصال بعضها عن البعض ليس بطباعها
والا لاستحال أن يوجد منها جزء متّصل وأما السماويات فهي علة تحدد أمكنة
العنصریات لا علة حصول تلك العنصریات في تلك الأمكنة فإذا انفصال
بعضها عن البعض ليس لذواتها ولا للسماويات فهو إذا لقا سر خارج وذلك
محال لما ثبت من امتناع الخرق على الفلك وامتناع انتقاله من وضعه
وموضعه إلى وضع آخر وموضع آخر .

وهذه الحجة مبنية أيضاً على أنها لو كانت موجودة لكانت متّحدة في
النوع وقد سبق الكلام فيه .

واحتج من أثبت عوالم كثيرة بأن قال إن مفهوم قولنا عالم إما أن يكون
مانعاً من أن يكون مشتركاً فيه بين كثيرين وإما أن لا يكون مانعاً فإن كان مانعاً
لم يكن علمنا بوحدة العالم موقوفاً على حجة وبرهان بل كان كل من تصوّر
العالم عرف بالضرورة استحالة وجود العوالم وذلك ظاهر الفساد فإذا مفهوم
قولنا عالم لا يمنع من أن يكون مشتركاً فيه بين كثيرين لكن العالم ليس من
الأمر التي إذا فرضت له جزئيات كانت تلك الجزئيات على سبيل إن واحداً
يتكون بعد تكون آخر لأن العالم شيء أزلي بل لما ثبت إمكان وجود العالم
فقد ثبت إمكان وجود أمور أزلية والأمر الأزلية لو لم تكن موجودة في وقت
استحال حصولها لأنها إذا كانت معدومة فمن المستحيل أن توجد بعد عدمها
بحيث تكون أزلية فإذا لو كان العالم الثاني ممكن الوجود لكان أزلي الوجود
لكنه ممكن الوجود فهو أزلي فالعوالم الكثيرة موجودة في الأزل .

والجواب أن الكلي هو الذي لا يكون نفس مفهومة سبباً لامتناع الشركة
فيه وليس يلزم من عدم تعليل امتناع الشركة بنفس ذلك المفهوم عدم امتناع
الشركة إذ الممتنع لا يُعقل أن يكون امتناعه معللاً بكل شيء بل علة الامتناع
أمر واحد ثم لا يلزم من سلب تعليل ذلك الامتناع بما عدا ذلك الواحد سلب

الامتناع فكذا هاهنا لا يلزم من كون ذلك المفهوم غير موجب لذلك الامتناع
أن لا يكون الامتناع حاصلًا.

الفصل الثالث في

أن الأجسام الفلكية أقدم من الأجسام العنصرية
وأن أحياء الأفلاك متقدّمة على أحياء العناصر

إنَّ المركَّبات إنما تتكون عن البسائط فالمركَّبات متأخرة عن البسائط
والبسائط محتاجة إلى الأحياء فهي متأخرة عن الأحياء وأحياء العناصر إنما
توجد بسبب الأجرام الفلكية فالأحياء متأخرة عن الأجرام الفلكية فثبت أن
الأجرام الفلكية متقدّمة بالطبع والشرف على الأجرام العنصرية وليكن هذا
آخر ما نقوله في الأجرام البسيطة.

الباب الثالث في المزاج وكيفية الفعل والانفعال وفصوله تسعة عشر

الفصل الأول في حقيقة المزاج^(١)

قد عرفت أن العناصر إذا اختلطت فإن كل واحد منها يكسر كيفية الآخر وينكسر في كفيته عن الآخر فكسر كل واحد منها بكيفية للآخر مسمى بالتفاعل .

فقول هذا التفاعل لا يحصل إلا عند مماسة بعضها بالبعض فإنه إن لم تكن المماسّة معتبرة في ذلك التفاعل . فإما أن تُعتبر فيه نسبة أخرى وضعية أو لا تعتبر تلك بل يكون كيف ما اتفق . والقسم الآخر باطل وإلا لكان الجرم يسخن بسبب نار موجودة على بعد مائة فرسخ منه . وأما إن كان على نسبة

(١) المزاج كما في «التعريفات» للجرجاني : «كيفية مشابهة تحصل من تفاعل عناصر منافرة لأجزاء مماسة بحيث تكسر سورة كل منها سورة كيفية الأخر» . (ص ٢٧٠) . وهو عند سيف الدين الأملدي : «عبارة عن كيفية حادثة من تفاعل بين كفيات العناصر بعضها عن بعض باجتماعها وتماسها» . (المبين - المصطلح الفلسفي ص ٣٥٥) .

وقد ذكر الغزالي في «مقاصد الفلاسفة» تعريف الفلاسفة للمزاج ، فقال : «في حقيقة المزاج : والمعنى بها أن تمتزج هذه العناصر بحيث يفعل بعضها في بعض فتغير كفيتهما حتى يستقر لكل كيفية متشابهة ويسمى ذلك الاستقرار امتزاجاً . وذلك بأن يكسر الحار من برودة والبارد من حرارة الحار وكذا الرطب واليابس حتى لا تصير الكيفيات المحسوسة التي بينا أنها أعراض للصور متشابهة لتعادلها بالتفاعل» . (ص ٣٣٥) .

قارن أيضاً : النجاة ص ١٨٨ - ١٨٩ ، الاشارات والتهيهات ٣٠٢/٢ - ٣٣١ ، الموافق ٢٢٤ - ٢٢٨ ، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣٧٧ - ٣٨٦ .

ووضع آخر غير المماسة تقتضي نوعاً آخر من المحاذاة والقرب فإن المتوسط إذا كان لا يسخن ولا يبرد لم يسخن المنفعل إلا بعد أيضاً ولم يبرد وإن سخن المتوسط القريب وبواسطته يسخن الجسم البعيد وجب أن يكون المسخن مسخناً لذلك البعيد بواسطة المماسة لا محالة فالفعل والانفعال إنما يجريان بين الأجسام التي عندنا بفعل بعضها في بعض إذا كانت بينهما مماسة . وهذا ما قاله الشيخ .

وقد ذكر في الفصل السابع من المقالة الثالثة من «علم النفس»^(١) من طبيعيات الشفاء فصلاً يناقض ما ذكره هاهنا فأثقله بلفظه .

قال في جواب من أنكّر تأدى أشباح المبصرات في الهواء من غير أن يتكيف الهواء أنه ليس بيناً بنفسه ولا ظاهراً أن كل جسم فاعل يجب أن يكون ملاقياً للملموس فإن هذا وإن كان موجوداً استقراء في أكثر الأجسام فليس واجباً ضرورة أن يكون كل فعل وانفعال باللقاء والتماس بل يجوز أن يكون افعال أشياء من غير ملاقة^(٢) فتكون أجسام تفعل بالملاقة وأجسام لا تفعل بالملاقة، وليس يمكن لأحد أن يقيم برهاناً على استحالة هذا ولا على أنه يجب أن يكون بين الجسمين ونسبة وضع يجوز أن يؤثر به أحدهما في الآخر من غير ملاقة وإن بقي هاهنا ضرب من التعجب فكما أنه لو كان اتفق إن كانت الأجسام كلها إنما يفعل بعضها في بعض بمثل تلك النسبة المباشرة واتفق إذاً أن شوهد فاعل يفعل بالملاقة يتعجب منه أيضاً كما يتعجب الآن من مؤثر بغير ملاقة .

فإذا كان هذا غير مستحيل في أول العقل وكانت صحة مذهبنا المبرهن عليه توجبه وكان لا برهان البتة بنقيضه فنقول: «إن من شأن الجسم المضيء

(١) الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس، «في حل الشبه التي أوردوها في إتمام القول في المبصرات التي لها أوضاع مختلفة من مشقات وصقيلات» (ص ١٢٤ - ١٣١).

(٢) في نص ابن سينا زيادة هنا: «فكما يجوز أن يفعل ما ليس بجسم في الجسم من غير ملاقة كالباري والعقل والنفس فليس يبدع أن يكون جسم يفعل في جسم بغير الملاقة فتكون أجسام...» فلعلها سقطت من الناسخ .

بذاته أو المستنير الملون أن يفعل في الجسم الذي يقابله إذا كان قابلاً للشبح قبول البصر وبينهما جسم لا لون له ولا تأثير هو صورة مثل صورته من غير أن يفعل في المتوسط شيئاً إذ هو غير قابل لأنه شفاف^(١). هذا ما ذكره في هذا الموضوع وقد ذكر هذا المعنى أيضاً في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج إليها في معرفة الهالة وقوس قزح.

ولا يخفى أن ذلك منه مبالغة في بيان أن الفعل والانفعال بين الأجسام لا يتوقف على الملاقة والمماسّة مع أنه تصدّى في فصل حقيقة المزاج لإقامة البرهان على أن الفعل والانفعال بين الأجسام لا يتمّان إلا باللقاء والمماسّة وأنه ليكثر تعجبي من وقوع أمثال هذه المناقضات الظاهرة في كلام الشيخ .

ومن الإشكالات على أصل الكلام أن الشمس تُسخن الأرض مع أنها لا تسخن الأجسام القريبة منها فإنها لا تسخن الافلاك وكذلك تضيء الأرض مع أنها لا تضيء الأجسام التي تتوسط بينها وبين الأرض فإن الافلاك والنار والهواء لا تصير مضيئة بل هي شفافة وإذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكي مع هذه الإشكالات أن يجزم بأن الفعل والانفعال لا يتمّان إلا باللقاء والتماس .

فإن قيل ليس غرض الشيخ من الحجة التي ذكرها بيان توقف الفعل والانفعال مطلقاً على اللقاء والتماس بل بيان أن كل جسمين يؤثر كل واحد منهما في الآخر ويتأثر عن الآخر فإن ذلك لا يتم إلا باللقاء وأما الشمس فإنها وإن أفادت الضوء والسخونة للأرض لكن الأرض ما أثرت فيها وكذلك المرئي وإن أثر في العين لكن العين لا تؤثر في المرئي فظهر الفرق .

فنقول: إنه لما ثبت في العقل جواز أن يؤثر أحد الجسمين في الآخر من غير ملاقة جاز أيضاً أن يؤثر الآخر فيه أيضاً من غير ملاقة والحجة التي ذكرتموها إن صحّت كانت مانعة من ذلك مطلقاً إذ ليس فيها ما يمنع أحد

(١) المرجع السابق ص ١٢٧ - ١٢٨ .

التقديرين دون الآخر فعلم أن الحجة المذكورة ضعيفة جداً. فالصحيح هاهنا أن يترك الإحتجاج ويعول فيه على المشاهدة وهو أن يقال أن الكلام إنما وقع في أجزاء الممتزج وهي لا محالة تكون متلاقية ونشاهد أيضاً أن بعضها لا يؤثر في البعض ولا يتأثر عنه إلا عند اللقاء والتماس فاعتبرنا التماس لذلك وأما أن يقال لا يجوز في العقل أن ينفعل عنصر من عنصر من غير ملاقة ومماسّة فذلك غير محتاج إليه في هذا الموضع بل الحق أن ذلك مُحتمل وإن كان نادراً. فهذا ما نقوله في هذا الموضع.

وإذا ثبت ذلك فنقول العناصر إذا تلاقّت انكسر كل واحد منها في كفيته بالآخر فهناك أمور ثلاثة: المنكسر والكاسر والإنكسار. أما المنكسر فليس هو الكيفية لما علمت أن الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد والتنقص بل المنكسر هو الموضوع. وأما الكاسر فليس أيضاً هو الكيفية لأن انكسار كفيتي العنصرين المتضادين إما أن يحصل معاً أو لا معاً، فإن حصل معاً فكاسر كفية كل واحد من العنصرين هو كفية العنصر الآخر والعلة واجبة الحصول مع المعلول. فإذا كان الإنكساران يُوجدان معاً فالكاسران موجودان عند حصول الإنكسارين فالكيفيتان المتضادتان موجودتان على صرافتهما عند حصول انكساريهما وهذا مُحال. وأما إن كان انكسار أحدهما بالآخر سابقاً على انكسار الآخر به فهو باطل لأن المكسور لا يعود كاسراً لكاسره فكان يجب أن لا ينفعل الكاسر عن المكسور بعد حصول الإنكسار وحينئذ يكون ذلك فساداً لأحدهما لا مزاجاً فثبت أن الكاسر ليس هو الكيفيات بل الصور التي هي مبادئ تلك الكيفيات.

وهاهنا إشكال وهو أن الماء البارد بالفعل والماء الحار بالفعل إذا اختلطا انكسر البارد بالحار وليس للماء الحار صورة هي مبدأ حرارته حتى تجعل تلك الصورة كاسرة لبرودة الماء فإذا الكاسر لبرودة الماء هو نفس كفية الحرارة الموجودة في الماء الآخر.

فنقول: كما أن الذي يحرك حركة مكانية بالقسر لا يفيد الحركة فقط بل يفيد بالقسر مبدأ للحركة محفوظاً في جميع زمان الحركة فيشبه أن يكون الأمر

ها هنا كذلك وهذا موضع يجب أن يتفكر فيه .

وأما الإنكسار فهو عبارة عن زوال تلك الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط .

وإذا عرفت هذا فثبت أن كل واحد من العناصر يفعل بصورته وينفعل بمادته ثم إن طبائع الممتزجات إذا كانت باقية كان كل واحد منها مانعاً من أن يصدر عن صورته في مادته تلك الكيفية الصرفة البسيطة وقد عرفت أن تلك الكيفيات تكون قابلة للأشد والأضعف بالمعنى الذي عرفت وحينئذ تكون الكيفية التي يستعد لقبولها أحد أجزاء ذلك الممتزج عند ذلك الامتزاج مثل الكيفية التي يستعد لقبولها الجزء الآخر من ذلك الممتزج عند ذلك الامتزاج وتلك الكيفية تكون لا محالة حرارة مكسورة أو برودة مكسورة أو رطوبة مكسورة أو يبوسة مكسورة وذلك لأن الطبيعة التي للجزء الناري من الممتزج لو لم تكن ممنوعة بضدها لكانت تعطي الحرارة القوية فإذا صارت ممنوعة بالمعارض فلا جرم لا تفيض عنها الحرارة القوية التي يعوق عنها المعارض وأما الحرارة الضعيفة التي لا يعوق عنها المعارض فيجب أن تفيض والحرارة الضعيفة بعينها هي البرودة الضعيفة فظهر من هذا أن التفاعل متى استقر فإنه يحصل في جملة الممتزج كيفية متشابهة وهي المزاج .

واعلم أن الشيء لا يكون متشابهاً لذاته وإنما قلنا للكيفية المزاجية أنها كيفية متشابهة لأن كل جزء من أجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الجزء الآخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالجزء الآخر إلا أن تلك الكيفيات القائمة بتلك الأجزاء متساوية في النوع فلذلك قلنا الكيفية المزاجية متشابهة فهذا هو التحقيق في المزاج .

ثم إن الشيخ رَسَمَهُ بأنه: كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة الأجزاء لتماس أكثر كل واحد منها أكثر الآخر إذا تفاعلت بقواها بعضها في بعض حدثت عن جملتها كيفية متشابهة في جميعها وهي المزاج . وفيه شكوك ثلاثة .

أولها أنه أحال التفاعل على الكيفيات ونحن قد بينا أنه محال على الكيفيات وأنه إنما يصح ذلك على الصور:

وثانيها أنه حدّ الضدين بأنهما الذاتان الموجودتان المتعاقبتان على موضوع واحد ولا تجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف. فإذا كان مراده بالضد ذلك فقد تطرق الخلل إلى رَسْم المزاج، لأن المزاج منه أول وهو الذي يكون حصوله من اجتماع البسائط ومنه ثان وهو الذي يكون حصوله من اجتماع المركبات مثل الدهنية الحاصلة من تفاعل الزئبق والكبريت ومعلوم أن هذا المزاج الثاني لا يكون حصوله من تفاعل كيفيات متضادة لأن الكيفية الكبريتية لا تكون في غاية البعد عن كيفية الزئبق لأن كل واحد منهما مركب وكيفية المركب لا تكون في الغاية فظهر أنه لما اعتبر في الضدين غاية الخلاف واعتبر في المزاج أن يكون عن كيفيات متضادة لزمه خروج المزاج الثاني عن الحدّ.

وثالثها أن الطُعموم والروائح وألوان المركبات كلها كيفيات حادثة عن تفاعل كيفيات متضادة إلى آخر الرسم ولما دخلت هذه الأشياء في هذا الرَسْم فقد بطل هذا الرسم.

والأولى أن يقال المزاج: كيفية مَلْموسة حاصِلة في الجسم المركب عن العناصر المتضادة الكيفية عند انكسار كيفية كل واحد منها بطبيعة الآخر ثم لا يشترط في الضدين هاهنا غاية الخلاف.

الفصل الثاني في مذاهب الناس في المزاج

من الناس من زعم أن البسائط إذا امتزجت وأنفَعَلَ بعضها عن البعض أدّى ذلك بها إلى أن يخلع صورها ولا تكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة يصير لها هيولي واحدة وصورة واحدة.

ثم منهم من جعل تلك الصورة أمراً متوسطاً بين الصور المتضادة التي للبسائط. ومنهم من جعل تلك الصُورة صُورة أخرى للنوعيات. ويدل على فساد هذا القول أمران:

الأول أنا إذا وضعنا قطعة من اللحم في القَرع^(١) والإنبيق^(٢) فتنحلُّ إلى جسم مائي قاطر وإلى كلس أرضي غير قاطر. فنقول الأجزاء التي كانت في المركب إما أن يكون بينهما اختلاف في استعداد التقطُّر وعدمه وإما أن لا يكون بينهما اختلاف في ذلك فإن لم يكن بينهما اختلاف وَجِبَ أن يكون الكل قاطراً أو الكل ممتنعاً عن التقطُّر وأما إن كان بينهما اختلاف فذلك الاختلاف إما أن يكون بنفس ماهياتها أو بما يكون داخلها فيها أو بما يكون خارجاً عنها. والقسمان الأولان يقتضيان اختلاف أجزاء المركب بالماهية وأما إن كان ذلك الاختلاف بأمر خارج عنها فذلك الأمر الخارجي إن كان لازماً لزم منه اختلاف ماهياتها لأن الأمور المختلفة في اللوازم مختلفة في الماهيات وإن لم يكن أمراً لازماً لتلك الأجزاء أمكن أن توجد أجزاء المركب من غير أن تحصل فيها تلك الأمور التي باعتبارها صار البعض بحال والبعض بحال أخرى وذلك يقتضي أن يوجد في اللحم لحم يقطر كله أو يرسب كله وكذلك لقول في سائر المركبات ولما بطل ذلك بطل هذا المذهب.

الثاني هو أن صور البسائط لو تفسدت فإن كان فساد كل واحد منها مقارناً لفساد الآخر مع أن فساد كل واحد منها معلول لوجود الآخر لكانت صورتان موجودتين عند كونهما فاسدتين وذلك مُحال وإن سبق فساد أحدهما فساد الآخر استحال أن يصير الفاسد مُفسِداً لمفسِده. فبقي أن يقال التغيُّر إنما وقع في كيميائي العنصرين والفاعل لذلك التغير هو ما لكل واحد منها من الصورة وإن تلك الصورة محفوظة الذات في كل واحد من العناصر من غير أن تفسد العناصر أصلاً.

واحتج الخصم بأن قال إن كان الممتزج لا يتغير جوهر بسائطه فتكون النار فيه موجودة لكنها متغيرة قليلاً فالماء موجود ولكنه متسخن قليلاً ثم يستفيد بالمزاج صوراً زائدة على صور البسائط وتلك الصور حاصلة في كل

(١) القرع: الذي يبدو من السياق أنه وعاء معروف لدى المشتغلين بالكيمياء.

(٢) الإنبيق: وعاء يستخدم في تقطير السوائل.

واحد من الأجزاء فكان الجزء الموجود من الأسطقسات في المركب وهو نار مستحيلة قد اكتسبت صورة لحمية فيكون من شأن النار في نفسها إذا عرض لها نوع من الاستحالة أن تصير لحمياً وكذلك كل واحد من البسائط فيكون نوع من الكيفية المحسوسة وحد من حدود التوسط بين الحار والبارد والرطب واليابس بعد الأجسام العنصرية لقبول اللحمية فيكون حينئذ من شأن البسائط أن تقبل صور هذه الأنواع وإن لم تتركب بل إذا استحال فقط فلا يكون إلى التركب والمزاج حاجة في حدوث هذه الصور.

والجواب: أن هذه الشبهة ليس اعتراضها على أحد المذهبين بأولى من اعتراضها على الآخر وذلك أن أجزاء الممتزج إنما تفسد عنها صورها وتحصل فيها صور أخرى عند انتهاء كفياتها إلى حد معين فإذا كان كذلك فمن الجائز أن تنتهي كيفية كل واحد من البسائط إلى ذلك الحد حتى تفسد عنه الصورة التي كانت وتحدث فيه الصورة المزاجية، إلا أن يقال بأن المعدّ لحصول تلك الصورة ليس هو الاستحالة التي في ذلك الحد فقط بل الإستحالة مع التركيب وحينئذ يكون هذا هو جوابنا.

الفصل الثالث في أقسام الأمزجة

قد عرفت أن الكيفيات الأولية التي في الأركان التي باعتبارها يصح التفاعل أربع هي: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فتبين أن المزاجات عنها، وذلك على قسمين:

أحدهما أن تكون المقادير من الكيفيات المتضادة في الممتزج متساوية متقاومة ويكون المزاج كيفية متوسطة بينها بالتحقيق وذكر في «القانون» أن المعتدل على هذا المعنى مما لا يجوز أن يوجد أصلاً. وذكر في المقالة الثالثة من طبيعيات «النجاة»^(١) أنه إذا كان الجسم المركب من أسطقسين فقط فيمكن أن يكون التركيب فيه^(٢) من قوى متساوية ولا يمكن أن يتركب من

(١) النجاة ص ١٧٣.

(٢) تنمة هذه العبارة في النجاة: «فيمكن أن يكون التركيب فيهما من أجزاء ذات قوى متساوية،

أجزاء متساوية القوى فوق اثنتين جسم البتة. وذكر في الفصل الحادي عشر من المقالة الرابعة من الفن الأول من طبيعيات «الشفاء»^(١) أن المركبات إن كانت عن أكثر من بسيطين وفيها غالب فالحيِّز للغالب وإن تساوت غلب البسيطان اللذان جهتهما واحدة بالقيام إلى الموضع الذي فيه المركب وحصل المركب في أقرب الحيِّزين من حين وقوع التركيب.

أقول النقل الأول صريح في امتناع التركيب من بسيطين متساويين والنقل الثاني صريح في جواز التركيب من بسيطين متساويين ومنع من جواز التركيب عن أكثر من بسيطين والنقل الثالث صريح في جواز التركيب عن ثلاث بسائط متساوية. إلا أن يقال الحق هو الأول والأخران مذكوران على سبيل التقدير بمعنى إنه لو وجد هذا المحال فكيف الحكم فيه. إلا أنا نقول المعتمد في المنع من تركب الجسم عن بسيطين متساويين هو أنه يلزم أن لا يحصل في حيِّز واحد منهما لأنه ليس الحصول في أحدهما أولى من الآخر فإذا اعترف الشيخ بأنه في تلك الحالة يمكن أن يتخصَّص بحيِّز معين فقد اعترف بما اعتمد عليه في استحالة التركيب عن البسيطين المتساويين وُشبه أن يكون الحق هو أن التركب عن البسائط المتساوية ممكن لكنه لا يكون باقياً مستمراً بل يكون سريع التحلُّل أو سريع الغلبة بعضها لبعض.

وثانيهما أن لا يكون المزاج وسطاً مطلقاً بين الضدين بل يكون أميل إلى أحد الطرفين لكن المعتبر في صناعة الطب بالإعتدال وعدم الإعتدال ليس هذين القسمين المعينين المذكورين فإن المعتدل بهذا المعنى إما أن لا يكون ممكناً أو كان ممكناً فإن كان ممكناً فهو غير مستمر بل المعتدل الذي يستعمله الأطباء في مباحثهم هو مُشتق لا من التعادل الذي هو التساوي بل من العَدْل في القسمة وهو أن يكون قد توفر على الممتزج من العناصر القسط

= لأنه إذا كان مكاناً بسيطهما متجاورين كان مكان الطبيعي في الحد المشترك بينهما، ولا يمكن أن يترك من أجزاء متساوية القوى فوق اثنتين جسم البتة.

(١) الشفاء - السماع الطبيعي ص ٣١٢ - ٣١٣.

الذي ينبغي له في مزاجه . وإذا عرفت معنى المعتدل عرفت أيضاً معنى غير المعتدل .

فنقول الخارج عن الاعتدال إما أن يكون خارجاً في كيفية واحدة فقط . أو في الكيفيتين معاً . أما القسم الأول وهو أن يكون معتدلاً في أحد المتضادين وخارجاً عن الاعتدال في أحد المتضادين الآخرين فلنفرض الاعتدال حاصلًا في الرطوبة واليبوسة فتكون الغلبة حينئذ إما للحرارة أو للبرودة فهذان قسمان ولنفرض الاعتدال حاصلًا في الحرارة والبرودة فتكون الغلبة حينئذ للرطوبة أو اليبوسة فهذان قسمان آخران وإما أن يكون خروجه عن الاعتدال في الكيفيتين فلنفرض كون الحار غالباً . فإما أن يكون الغالب معه الرطوبة أو اليبوسة وهذان قسمان ولنفرض كون البارد غالباً فإما أن يكون الغالب معه الرطب أو اليابس وهذان قسمان آخران فهذه الأقسام الثمانية أقسام للخارج عن الاعتدال أما المعتدل فهو قسم واحد فالأمزجة إذاً تسعة فهذا ما يليق بالحكمة من البحث عن أمر المزاج وأما ما وراء ذلك فقد ذكرناه في شرح «القانون» .

الفصل الرابع في أقسام انفعالات الحار والبارد والرطب واليابس

إن لهذه الكيفيات الأربع أفعالاً وانفعالات .

فمنها ما هي للفاعلتين ومنها ما هي للمُنفعلتين . فأما التي للفاعلتين فمنها ما ينسب إلى الحرّ ومنها ما يُنسب إلى البرد ومنها ما ينسب إليهما جميعاً فالمنسوب إلى الحر مثل النضج والطبخ والشّي^(١) والغلي^(٢) والتبخير والتدخين والإشتعال والإذابة والحلّ والعقد ، والمنسوب إلى البرد مثل التّفجيج^(٣) ومنع الإذابة الذي هو الإجماد ومنع الانعقاد وهو الحل والتكّرج^(٤) .

(١) من شوى اللحم شيئاً فانشوى واشتوى ، (لسان العرب ٤/٢٣٦٧) .

(٢) في نسخة والقلبي .

(٣) التّفجيج من الفجّ وهو ما لم ينضج وفجاجته نهاته وقلة نضجه والفجّ أيضاً النّيء . . . (لسان العرب ٥/٣٣٥١) .

(٤) التّكّرج: يقال تكّرج الطعام إذا أصابه الكّرج أو الفساد . (لسان العرب ٥/٣٨٤٩) .

وأما الأمر المشترك بينهما فمثل التّعفين، ومثل تجميد كثير من الأجسام كالحديد والقَرْن^(١) فإن كل واحد منهما يجمد بالحر والبرد ومثل العقد والتبخير.

وأما الأمور المنسوبة إلى الكيفيتين المنفعلتين فهي انفعالات لا غير. فمنها ما هي بإزاء هذه الأفعال الصادرة عن الكيفيتين الفاعلتين مثل قبول التّضج وقبول الطّبخ ومثل الأنقلاء والإنشواء والتبخير والتدخين والاشتعال والدّوبان والانعقاد. ومنها ما ليس بإزاء هذه الأفعال فمن ذلك ما هو بقياس إحدى الكيفيتين إلى الأخرى. أما اليابس فمثل الابتلال والنّشف والانتقاع والميعان والرّطب مثل الجفوف والإجابة إلى النّشف. وأما ما ليس بقياس إحداهما إلى الأخرى، فمن ذلك ما هو للرطب وحده، ومنه ما هو لليابس وحده، ومنه ما هو للمركب منهما. أما الذي للرطب وحده فمثل الانحصار وسرعة الاتصال والانخراق والذي لليابس مثل الانكسار والارتضااض والتفتّت والانشقاق وامتناع الاتصال بمثله والإلتصاق بغيره. وأما الذي للمختلط فمثل الانشداخ^(٢) والإنطراق والإنعجان والإنعصار والتلبّد والتلّزج والامتداد. فهذه هي الأفعال والإنفعالات التي تصدر عن بساطة هذه الكيفيات وتركبها صدوراً أولياً فما كان من هذه الأحوال مشتركاً جمعنا القول فيه في فصل واحد وما كان من هذه الأحوال مشتركاً بين الفاعلية والمنفعله فسيبنا أن لا نكرره في فصل المنفعله فلنعقد الآن في شرح هذه المعاني فصلاً.

الفصل الخامس في النّضج

حدّه أنه إحالة من الحرارة للجسم ذي الرطوبة إلى موافقة الغاية

(١) القَرْن لفظ مشترك يطلق على معانٍ عدّة، منها: حلبة من عَرَق أو الدفعة من العرق... وقرون المطر دُفَعه المتفرقة، ومنها قرن الحيوان ومنها قرن السنين والقُرنة هي حد السيف والرمح والسهم وجمعها قُرَن، ومنها القرن حدّ رابية مشرفة على وهدة صغيرة، والقَرْن الجبل يُقرن به البعيران وجمعه قُرَن، والقَرْن الحجر الأملس النقي الذي لا أثر فيه... (لسان العرب ٣٦٠٧/٥ - ٣٦١٤).

(٢) من الشدخ وهو الكسر في كل شيء رطب وقيل هو التهشيم يعني به كسر كل يابس وكل =

المقصودة، وهو على نوعين: طبيعي وصناعي، والطبيعي على نوعين: نُضج نوع الشيء، ونُضج ضرورياته. ونُضج الضروريات على قسمين: نُضج ما يحتاج إلى جذبته وهو نُضج الغذاء ونُضج ما يحتاج إلى دفعه وهو نُضج الفضل. وأما نُضج نوع الشيء فكُنُضج الثمرة. والفاعل في هذا النُضج موجود في جوهر النُضج ويُحيل رطوبته إلى قوام مُوافق للغاية المقصودة وإنما يتم إذا صار بحيث تولد المثل إن كان من شأنه ذلك. وأما نُضج الغذاء فهو إفساد جوهره وإحالته إلى مشاكلة طبيعة المغتذي. وفاعل هذا النُضج ليس موجوداً في جوهر النُضج بل في جوهر المغتذي لكنه مع ذلك إحالة من الحرارة للجسم الرطب إلى موافقة الغاية المقصودة التي هي إفادة تدل على ما يتحلل والاسم الخاص بهذا النُضج هو الهضم. وأما نُضج الفضل وهو نُضج الشيء الذي لا ينتفع به في التغذية فومفارق للنوعين الأولين فإن هذا النُضج إحالة للجسم الرطب إلى قوام يسهل معه دفعه وذلك إما بتغليظ القوام إن كان رقيقاً أو بترقيقة إن كان غليظاً أو بتقطيعه إن كان المانع من الدفع شدة اللزوجة وهذا النُضج أيضاً إحالة من الحرارة للجسم الرطب إلى موافقة الغاية المقصودة وكذلك القول في النُضج الصناعي.

الفصل السادس فيما يقابل النُضج

وهو أمران: أحدهما كالعدم وهو أن تبقى الرطوبة غير مبلوغ بها الغاية المقصودة مع أنها لا تكون قد استحالَت إلى كيفية مُنافية للغاية المقصودة مثل أن تبقى الثمرة نيئة^(١) أو يبقى الغذاء بحيث لا يكون قد استحال عن حاله أو يبقى الفضل غير مستحيل إلى ما يوافق الإندفاع وهذه الفجاجة يفعلها بالعرض مانع وجود الحرارة وهي البرودة.

ثانيهما أن تتصل بتلك الرطوبة حرارة غريبة ولا تكون الحرارة الغريزية موجودة وإن كانت فتكون ضعيفة وحينئذ تستولي على تلك الرطوبة الحرارة

= أجوف... (لسان العرب ٤/٢٢١٣).

(١) أي: نيئة.

الغريبة فتحيلها لا إلى ما يوافق الغاية المقصودة وتلك الحرارة الغريبة إما أن تكون قوية بحيث تسرع في تحليل الرطوبات وإما أن لا تكون، فالأول هو الإحراق والتجفيف، والثاني هو العُفونة وكان الرطوبة الغريزية تتداول تدبيرها حرارةً غريزية وحرارة غريبة، فإن استولت الحرارة الغريزية جعلتها موافقة للغاية المطلوبة، وإن استولت الحرارة الغريبة أفادتها كيفية منافرة للغاية المطلوبة، ومنتهى العفونة اليس أو حصول نوع تلك الحرارة التي كانت عفينة بالنسبة إلى الأولى غريزية بالنسبة إلى ذلك النوع.

واعلم أن البرد يُعين على العُفونة لتضعيفه الحرارة الغريزية وحفظه الحرارة الغريبة واعلم أن سبب النضج الثاني والثالث حرارة غريبة ولكنها غريزية للشيء الذي لأجله النضج فإذا فعلت هذه الحرارة فعلها وبلغت الغاية المقصودة فقد نضج الغذاء وإن عاوقها برد كانت فجاجة وإن استولت عليها حرارة غريبة فحينئذ أفسدت على الغريزية فعلها فيزول الغذاء عن الكيفية الملائمة لطبيعة المغتذي وذلك هو العُفونة.

الفصل السابع في الأسباب الأربعة للنضج والعفونة

مادة النضج جسم رطب، وفاعله الحرارة الغريزية وصورته تكيف الرطوبة بكيفية موافقة لغرض الطبيعة، وغايته تميمه لنشوء الأشخاص الجزئية. والعُفونة مادتها جسم رطب وفاعلها عدم حر أو برد، وصورتها بقاء الرطوبة غير مسلوكة بها إلى الغاية الطبيعة وذلك أمر عديم، وغايتها العرضية هي التي تسمى بالباطل. وبالله التوفيق.

الفصل الثامن في التكرج

إنه يبدأ من حرارة عفينة في الشيء يفعل تنجيراً فيه لا يبلغ إلى أن ينفصل عنه بالتمام بل يحبسه البرد على وجه الشيء ويحدث منه لون أبيض من اختلاط الهوائية بتلك الرطوبة كما يعرض للزبد ويبقى على وجهه فإن لم تكن هناك حرارة لم يكن تكرج وإن كانت أقوى من المكرجة كانت عفونة وإن كانت أشد من ذلك كان تجفيفاً وإحراقاً.

الفصل التاسع في الطبخ

فاعله القريب جسم فيه حرارة ورطوبة يسخن المطبوخ بحرارته ويرطبه برطوبته ومادته جوهر فيه رطوبة وإذا قيل للذهب أنه يطبخ فباشتراك الاسم .

الفصل العاشر في الشيء

الفاعل القريب له حرارة خارجية يابسة تأخذ من رطوبة ظاهر المشوي أكثر مما يأخذ من رطوبة باطنه فرطوبة المشوي جوهرية ورطوبة المطبوخ مركبة من الأصلية والغريبة ثم الحار الملاقي إما أن يكون هوائياً أو أرضياً . فالأول هو الشيء المطلق . والثاني لا يخلو إما أن يتوسط بين الفاعل والمنفعل واسطة وذلك هو القلي أو لا يتوسط وهو التكييب^(١) وأما إذا كان التأثير بحرارة شيء لزوج سمي تلطبخاً^(٢) .

الفصل الحادي عشر في التبخير والتدخين

التبخير تحريك الأجزاء الرطبة متحللة من شيء رطب إلى فوقه . والتدخين كذلك للأجزاء الغالب فيها اليابس . فالبخار ماء متحلل والدخان أرض متحللة . وكل ذلك عن حرارة مصعدة فالرطب المحض لا يتدخن واليابس المحض لا يتبخّر .

الفصل الثاني عشر في أصناف تأثير الحرارة في المركبات

اعلم أن الرطب مُطيع للتصعّد واليابس عاصٍ عليه فهما إذا امتزجا فإما أن تنجم تلك الرطوبة أو لا تنجم فإن انجمدت فالنار إما أن تقوى على تخليص الرطب من اليابس وعلى إفساد ذلك الجوهر أو لا تقوى فإن لم تقو فإما أن تقوى على إزالة ذلك الجمود أو لا تقوى، فإن لم تقو فذلك الجسم

(١) التكييب من الكباب وهو الطباهجة (ضرب من قلي اللحم) . . . (لسان العرب ٢٦٤١/٤ و ١٨٠٤/٥) .

(٢) في نسخة تَطِيخاً .

لا يكون متطرقاً وسبب ذلك أن رطوبته غير لزجة ولا دهنية وهذا القسم على قسمين: أحدهما أن يكون الغالب عليه الماء كالياقوت. وثانيهما أن يكون الغالب عليه الأرض كالطلق.

وأما إذا قويت الحرارة على إزالة جمود المركب ولم تقو على تفريق أجزائه كان ذلك مجرد الإذابة كما في الحديد والزجاج أو تقوي ذلك على الإسالة والتذويب كما في سائر الأجساد، وهذان القسمان قد تكون رطوبتهما لزجة دهنية فيكون متطرقاً كالأجساد السبعة وقد لا يكون كذلك كالزجاج والخزف ثم إن الأقسام الأربعة أعني ما يذوب وما يلين وما لا يذوب وما لا يلين فالنار وإن كانت لا تقوى على إفسادها لكنها تُفيدها رزانةً وثقلاً وذلك كالنحاس والفضة فإن هذه إذا عملت فيهما النار عملاً كثيراً انفصل عنهما شيء يشبه الكباريت وازدادت عند ذلك ثقلاً لأن المنفصل شيء هوائي خفيف فإذا زال بقيت الأرضية فحينئذ يصير الشيء أثقل.

وأما إذا كانت الحرارة قوية على تخليص رطب المركب من يابسه فذلك على قسمين: إما أن يكون قد حصل بين ذلك الرطب واليابس تأثير وتأثر أو لم يحصل، فإن حصل فهو كالشمع والثاني كالطلق المعجون بالماء وفي كلا الموضعين فالنار تقوى على التفريق.

واعلم أن الجسم اليابس لا يتصعد إلا عند أحد أمرين: الأول أن يكون متحلل الأجزاء قابلاً للتصغير المفرط فإذا فعل به ذلك قبل التصعد مثل النحاس فإنه لا يتصعد لكنه إذا زُنجر زُنجرة^(١) محكمة يصعد.

الثاني أن يخلط بما يقبل التصعيد خلطاً محكماً مثل ما إذا أردنا تصعيد الطلق والزجاج ربيّناهما بالنوشادر^(٢) تربيةً محكمة ثم أو قدنا عليهما إيقاداً قوياً

(١) يقال: زنجر فلان لك إذا قال بظفر إبهامه ووضعها على ظفر سبائه ثم قرع بينهما... (لسان العرب ٣/١٨٧٠). هذا في اللغة أما الزنجر فهو أن يكرج النحاس في دري الخل ويدفن في الموضع الندي ثم أيحك الزنجر عنه... (المعتمد في الأدوية المفردة ص ٢٠٨ - ٢٠٩).

(٢) النوشادر، معروف وهو صنفان طبيعي وصناعي. قال في «المعتمد في الأدوية المفردة»: =

فإنه يتصعد الجميع . وكما عرفت السبب في تصعيد اليابس فعكسهما هما
المانعان من تصعيد ما في شأنه أن يتصعد .

الفصل الثالث عشر في المشتعل والمتجمر

المشتعل هو الذي ينفصل عنه بخار دُخاني دهني لطيف من شأنه أن
يتصعد عنه دخان قابل للإستحالة إلى النار المضئية المشرقة . وأما المتجمر
غير المشتعل فهو الذي يستحيل أجزاءه إلى النارية إشراقاً وإضاءة وسخونة
لكنه لا ينفصل عنه شيء إما لئبوسته مثل الصخرة وإما لشدة رطوبته ثم إن من
الأشياء ما يكون مشتعلاً ومتجمراً معاً كالحطب ومنها ما لا يشتعل ولا يتجمر
كالدهن ومنها ما يتجمر ولا يشتعل كالفحم . وبالله التوفيق .

الفصل الرابع عشر في الحل والعقد

أصل هذا الباب أن نعرف أن الحل والعقد كالطرفين والخثورة^(١)
كالواسطة فلننظر في قابل هذه الأمور الثلاثة وفاعلها .

أما القابل فهو أن النار والهواء لا يقبلان الجمود لغاية لطافتهما، وأما
الأرضية والمائية فتقبلان الأحوال الثلاثة . أما بالنظر في التفاعل فنقول إن
الانحلال في الأرضية يحصل إما بسبب البرد وإما بسبب الرطوبة وأما في
المائية فالانحلال إنما يحصل بسبب الحر، وأما الانعقاد في الأرضية فهو
يحصل إما بسبب الحر وإما بسبب اليبس، وإما الخثورة فقد تكون بسبب
مخالطة الأرضية للمائية وقد تكون بسبب مخالطة الهوائية للمائية كما في
الزيت لأن الهواء إذا أحاط به سطح مائي واحتقن فيه عرض لذلك الهواء في
ذلك السطح ما يعرض له في الزق المنفوخ إذا دفع باليد من خارج وذلك هو
الخثورة التي لا معنى لها إلا عدم النفوذ فيه لما فيه من المقاومة .

= فالطبيعي ينبع من عيون حمئة في جبال بخراسان . . . ومنه ما يكون من دخان الحمامات التي
يُحرق فيها الزبل خاصة . . . إلخ . ص ٥٢٩ ويسمى في أيامنا الأمونيا .
(١) الخثورة نقيض الرقة ويقال خثر اللبن والعسل يخثر ويخثر ويخثر . (لسان العرب ١١٠٣/٢) .

وإذا عرفت هذا الأصل فنقول المِلح ينعقد بالحر وينحل بالبرد والرطوبة، أما انعقاده بالحر فلأن فيه أجزاء أرضية محترقة فإذا استعانت بالحر الخارجي أفادت التجفيف، وأما انحلاله بالبرد فلأن البرد يوهن قوة اليبوسة التي فيه الاستفادة من الحر أعني القوة التي بسببها قدر اليباس على عقد تلك الرطوبة وأما انحلاله بالرطوبة فلأن مادته ماء عقده يبس أرضي فإذا غلبت الرطوبة صارت اليبوسة العاقدة مغلوبة ولكن الرطوبة يجب أن لا تكون لزجة فإن اللزوجة تزيد في العقد.

وأما البَيض: فإنما ينعقد بالحر لأن المنبث في جوهره اليبوسة التي رققها النضج في الرطوبة فإذا سخن البيض استعان ما فيه من اليبوسة بذلك الحر فقوي على العقد.

وأما الدَّم: فإما أن يكون رقيقاً أو غليظاً فإن كان رقيقاً ينجمد لمائته ولم يخثر والشظايا التي فيه تعينه على الجمود ولذلك فإن تلك الشظايا إن كانت قليلة كما في دم بعض الحيوانات لم ينعقد وأما إن كان الدم غليظاً حصلت الخثورة فيه أو لا ثم الجمود ثانياً وذلك لاختلاف أجزائه في الجمود وأما انحلاله بالرطوبة فلما فيه من الأرضية المتحللة بالرطوبة.

وأما الزيت: فإنه لا ينجمد لكنه يخثر من الحر والبرد أما عدم انجماده فلما فيه من الهوائية وأما خثورته من الحر فلما فيه من الأرضية وأما خثورته من البرد فلما فيه من المائية.

وأما المَنِيّ: فخثورته لأجل أن الهوائية خالطته فلذلك متى تعرض للبرد وفسدت قوته وفارقت الهوائية فحينئذ يصير رقيقاً.

وأما العسل: فإن الحر يجعله أرق مما كان لتحليله اللطيف منه وأما البرد فإنه لا يجعله أرق مما كان بل يزيده جموداً. وأما انعقاد اللبن بالجبنية فلما فيه من الأرضية العاقدة ولذلك فكل لبن قليل الجبنية لا ينعقد.

واعلم أنه ربما كان يجتمع الحر والبرد على اجماد الشيء وحينئذ يصعب إذابته وذلك الشيء هو الذي أعان الحر على تحليل رطوبته وأعان

البرد عليه بتجميد ما بقي من الرطوبات وذلك كالحديد والخزف والطلق ومع ذلك فهذه الأشياء كلها قابلة للذوب ولو بالقسر.

واعلم أن كل ما يذوب فإنه يلين أولاً إلا الملح وذلك لأن اليابس فيه قليل الكمية كثيرة القوة فما دامت القوة باقية لا يذوب وإذا زالت القوة حصل الذيب. وقد بقي من المباحث المتعلقة بالحرارة والبرودة شيء آخر يقال له تعاقب الحر والبرد.

الفصل الخامس عشر في سبب تعاقب الحر والبرد

إذا استولى الحر على ظاهر جسم بارد برد باطنه وبالعكس والجسم الذي يقع فيه ذلك على قسمين:

الأول أن يكون ذلك الجسم إنما يسخن أو يبرد لنفوذ أجسام لطيفة في عمقه إما حارة وإما باردة فإذا استولى الضد على الظاهر انهزمت تلك الأجسام اللطيفة إلى الباطن واحتقت فيه فتشتد تلك الكيفية.

الثاني أن تكون سخونة ذلك الجسم أو برودته لا لنفوذ جسم آخر فيه بل يكون الجسم في ذاته سخيناً أو بارداً ثم إذا استولى الضد على الظاهر اشتدت تلك الكيفية في الباطن ويدل على ذلك أن مياه الآبار تُذيب الجمد في الشتاء في الحال وفي الصيف لا تُذيب إلا بعد زمان.

وذلك يُبطل قول من قال إن الماء لا يكون حاراً في الشتاء بل البشرة لا اعتيادها البرد حينئذ لا تنفعل عن برد الماء، وأما في الصيف فلما اعتادت البشرة الحرارة لا جرم انفعلت عن برودة الماء فاستبردته فإنه لو كان كذلك لما اختلف حال ذوبان الجمد بالماء حالتي الصيف والشتاء.

وإذا ثبت ذلك فنقول لا يمكن أن يكون السبب في ذلك انهزام الحرارة من البرودة وبالعكس لاستحالة انتقال الإعراض بل السبب فيه أن فعل القوة الواحدة في الموضوع العظيم أضعف من فعلها في الموضوع الصغير فإنه لا تستوي إضاءة مشكاة صغيرة عن سراج وإضاءة صخرَاء واسعة عنه وإذا ثبت

ذلك فالبرد إذا استولى على ظاهر الجسم تعذّر على القوة المسخنة تسخين ذلك الظاهر فلم تقدر إلا على تسخين الباطن فيصير موضوع فعل القوة أقل فيصير فعل القوة أقوى.

وقد حان أن نتكلم في انفعالات الرطب واليابس.

الفصل السادس عشر في النشف

إذا كان في الجسم الأرضي مسام احتبس الهواء فيها قسراً لضرورة الخلاء، فإذا حصل فيها من الأجزاء المائية ما يقوم مقام الأجزاء الهوائية قدّرت الأجزاء الهوائية على مفارقة تلك المنافذ ثم إن الأجزاء المائية التي تنفذ في تلك المسام قد يعرض لها أن تنعقد من يئوسة تلك المنافذ وقد لا يعرض لها ذلك وأيضاً فكثيراً مما ينشف يعرض له الجفاف في الحال لأن الرطوبة إذا كانت قليلة انجذبت بالقوة إلى الباطن ثم إن المسام الظاهرة تجذب هواء آخر إلى نفسها فيظهر من ذلك أن المصمت لا يجوز عليه النشف.

فإن قيل: الأجزاء المائية لو بقيت في المسام الظاهرة بقيت الأجزاء الهوائية في المسام الباطنة وذلك أمر قسري ولو انجذبت الأجزاء المائية إلى المسام الباطنة احتاجت المسام الظاهرة إلى جذب هواء آخر وذلك أيضاً قسري فلماذا صار القسر الثاني أولى من القسر الأول.

فنقول: قد عرفت أن الجسم إذا كان في مكانه الطبيعي كان عديم الميل بالفعل وإذا كان خارجاً عنه كان ذا ميل بالفعل فحصل الترجّح بهذا السبب.

الفصل السابع عشر في الإنحصار

وهو عبارة عن تشكّل الجسم الرطب بشكّل باطن ما يحويه، فإن كان الحاوي مشتملاً على جميعه تشكّل جميعه بشكّله وإن كان أعظم منه فإن كان الجسم رطباً مائياً تشكّل علوه بتقبّب والسبب فيه أن ذلك السطح لا يلزمه

شيء غريب فتشكل بشكله الطبيعي .

الفصل الثامن عشر في الإتصال ومقابلاته

أما الإتصال فالرطب إذا لاقى ما يماسه بطل السطح بينهما بسهولة وصار مجموعهما واحداً بالإتصال واليابس لا يسهل ذلك فيه والرطوبات إذا اجتمعت فقد يظهر تميز السطوح فيها كما في الماء والدهن وقد لا يظهر كما في الماء والشراب .

وأما مقابلاته فمنها: الإنحراف وهو يقال على سهولة انفصال الرطب بمقدار حجم النافذ فيه مع التثامه عند زواله ويقال أيضاً على انفصال يحدث في الجسم بجذب بعض أجزائه عن بعض .

ومنها الإنقطاع وهو انفصال يحصل في الجسم لنفوذ جسم آخر فيه بحيث يكون الانفصال مساوياً لحجم النافذ في جهة حركته وإنما قلنا في جهة الحركة لأنه يجوز أن يفصل القاطع على مقدار القطع من الجهة التي عنها حركة القاطع .

ومنها الإنشقاق وهو على وجهين تارة لأجل مداخله جسم في جسم ولكن يزيد مقدار التفرق على مقدار النفوذ وتارة لأجل جذب مُفرق يعرض للأجزاء بعضها عن بعض . واعلم أن أكثر ما ينشق طويلاً لا ينشق عرضاً .

ومنها الإنكسار وهو انفصال الجسم الصلب بدفع دافع قوي من غير نفوذ جسم فيه إلى أجزاء كبار فإن كان إلى أجزاء صغار فهو الإرضاض، وإن كان يتأتى ذلك بقوة ضعيفة فهو التفتت .

الفصل التاسع عشر في اللين والصلب

قد فرغنا في باب الكيف عن بيانهما، ولكننا نحكي كلام الشيخ فيهما لما فيه من مزيد فوائد .

قال: اللين هو الذي يتطأ من^(١) سطحه عن الدافع بسهولة ويمكن أن

(١) هكذا في الأصل بالهمز... وطأ من الشيء: سكنه. وطأ من (بغير همز) ظهره إذا حنى =

يبقى بعد مفارقتة مدة قصيرة أو طويلة ولهذا يُفارق السَّيَال فإنه لا يحفظ الشكل إلا مع ملازمة فاعل الشُّكل .

والصُّلب: الذي لا يتطأ من سطحه إلا بعسر .

ثم إن اللين تحته أقسام منها المنشدخ وهو الذي يتحرك أجزاءه إلى باطنه فمنه ما يبقى على ما يعمل به وهو المتطرق، ومنه ما يفارق المعصور من حيث أن العصر يخرج الجسم الغريب عنه والمتطرق ليس كذلك وأما الذي لا يبقى فيه أثر الإنغماز بل يعود بعد ساعة فهو كالإسفنجة .

ومنها المنحني وهو الذي من شأنه أن يصير أحد جانبيه من الطولين أزيد والآخر أنقص بزواله عن الإستقامة إلى غيرها وذلك للين المطاوع .

ومنها التمدد وهو حركة الجسم مُزداداً في طوله منتقصاً في جانبيه الآخرين وسبب ذلك اشتداد امتزاج الرطب واليابس وهو على قسَمين منه ما لا يلزم المادّ له إلا بتعلقه به ويُسمى لَدناً^(١) وهو الذي يقبل التمدد والعطف ولا يقبل الفضل بسرعة ومنه ما يلزم الماد من غير حاجةٍ إلى أن يتعلّق به ويُسمى ذلك لَزجاً وإن كان اللزج بالحقيقة أعم منه فإن اللدن لزج أيضاً .

= ظهروه . . . (لسان العرب ٤/٢٧٠٧) .

(١) اللدّن: اللين من كل شيء من عودٍ أو حبلٍ أو خُلُق . (لسان العرب ٥/٤٠٢٢) .

الباب الرابع في الكائنات التي لا نفس لها

يجب أن يعلم أن جميع الآثار العلوية تابع لتكوّن البخار والدخان وذلك لأن الحرارة إذا أثرت في البلة صعدت منها أبخرة وخصوصاً إذا أعانتها حرارة مختفية فما يصعد من جوهر الرطب فهو بخار وصعوده ثقيل وما يصعد من جوهر اليابس فهو دخان وصعوده خفيف سريع والبخار حار رطب والدخان حار يابس وقيل ما يتصعد بخار ساذج بل إنما يسمى الواحد منهما باسم الغالب وفي أكثر الأمر يتصعدان من الأرض مختلطين لكن البخار منهما مّصّعه إلى حدٍ قريب والدخان إذا كان قوياً انفصل عنه مُرتقياً مجاوزاً إياه إلى حدّ النار.

وإذا عرفت هذه المقدمة فنقول الكائنات التي لا نفس لها إما أن يكون حدوثها بغير تركيب أو يكون حدوثها بتركيب، أما الذي حدوثه بغير تركيب فإما أن يكون حدوثه فوق الأرض، أو على وجه الأرض، أو تحت الأرض. وأما الذي يكون حدوثه فوق الأرض فإما أن يتكون من البخار أو من الدخان فلنتكلم في هذه الأقسام.

القسم الأول فيما يتكون فوق الأرض من البخار^(١) وفيه ستة فصول

الفصل الأول في السحاب والمطر والثلج والبرد والطلّ والصقيع والكلام في هذه الأمور يقع في بحثين.

البحث الأول: عن أسباب تكونها، فنقول: إنَّ تَكُونُ هذه الأشياء في الأكثر من تكاثف البخار وفي الأقل من تكاثف الهواء. أما الأول فالبخار الصاعد إن كان قليلاً وكان في الهواء من الحرارة ما يحلل ذلك البخار فحينئذ يتحلل وينقلب هواءً وأما إن كان البخار كثيراً ولم يكن في الهواء من الحرارة ما يحلله فتكون تلك الأبخرة المتصاعدة إما أن تبلغ في صعودها إلى الطبقة الباردة من الهواء أو لا تبلغ فإن بلغت فلا يخلو إما أن يكون البرد هناك قوياً أو لا يكون، فإن لم يكن البرد هناك قوياً تكاثف ذلك البخار بذلك القدر من البرد واجتمع وتقاطر فالبخار المجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر والدَّيْمَة والوَابِل إنما يكون من أمثال هذه الغيوم. وأما إن كان البرد شديداً فلا يخلو إما أن يصل البرد إلى الأجزاء البخارية قبل اجتماعها وانخلاقها حبات كباراً أو بعد صيرورتها كذلك فإن كان على الوجه الأول نزل ثلجاً وإن كان على الوجه الثاني نزل برداً. وأما إذا لم تبلغ الأبخرة إلى الطبقة الباردة فهي

(١) إنظر الشفاء النمط الخامس المقالة الثانية الفصل الأول والنجاة ص ١٩١ - ١٩٢، ومقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٣٣٩ والأثار العلوية لأرسطوطاليس تحقيق: كازيمير بترابنس ص ٣٦ - ٣٨، والمواقف ص ٢٤٢.

إما أن تكون كثيرة أو قليلة فإن كانت كثيرة فهي قد تنعقد سحاباً مائطراً وقد لا تنعقد أما الأول فذلك لأحد أسباب خمسة:

أحدها إذا منع هبوب الرياح عن تصاعد تلك الأبخرة.

وثانيها أن تكون الرياح ضاغطة إياها إلى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الريح.

وثالثها أن تكون هناك رياح متقابلة متصادمة فيمنع صعود الأبخرة حينئذ.

ورابعها أن يعرض للجزء المتقدم وقوف لثقله وبطء حركته ثم إنه يلتصق به سائر الأجزاء الكثيرة المدد.

وخامسها لثيثة برد الهواء القريب من الأرض.

وحكى الشيخ أنه شاهد هذا النوع من تكوّن السحاب الماطر فإنه شاهد البخار وقد صعد في بعض الجبال صعوداً يسيراً حتى كأنه مكبٌ موضوع على وهدة^(١) وكان هناك قرية أحاطت بها تلك الوهدة لا تبلغ نصف فرسخ وكان الشيخ فوق تلك الغمامة في الشمس وكان أهل القرية يمطرون من تلك الغمامة فحصل العلم بأن البخار كثيراً ما يؤدي به تكاثفه وتواتر مدده وبطء حركته المصعدة إياه إلى فوق إلى أن يتكاثف ويقطر منه المعصور وأما الذي لا ينعقد سحاباً مائطراً فهو الضباب.

وأما إذا كانت الأبخرة القليلة الإرتفاع قليلة لطيفة فإذا ضربها برد الليل وكثفها وعقدتها ماء محسوساً فنزل نزولاً ثقيلاً في أجزاء صغار لا يحس نزولها إلا عند اجتماع شيء يعتدُّ به فإن لم يجمد كان طلاً وإن جمد كان صقيعاً. ونسبة الصقيع إلى الطل نسبة الثلج إلى المطر، وأما أن يكون السحاب من انقباض الهواء فذلك عندما يبرد الهواء وينقبض وحينئذ تحصل منه الأقسام المذكورة.

(١) الوهدة: المطنن من الأرض، والمكان المنخفض كأنه حفرة... (لسان العرب ٦/٤٩٣٠).

البَحْث الثاني عن أحكام هذه الأقسام وهي سبعة :

الأول إن أكثر البَرْد يكون في الخريف والرَّبِيع ولا يكون في الشتاء لأن البَرْد الشتوي إذا كان شديداً فعل الثلج لأنه يجمد البخار قبل انعقاده حباً وإن كان ضعيفاً لم يفعل إلا المطر، ولا في الصيف أيضاً لقلّة الأبخرة الرطبة الثقيلة وأما في الربيع والخريف فإن البخار ما دام لم يتكاثف بعد تكاثفياً يُعتدُّ به يكون الحر مكثفاً إياه ولا ينجمد ثلجاً فإن استحكمت استحصافه وأحاط به الهواء الحارّ والرياح الحارّة القوية هربت البُرودة دُفعة إلى باطن السحاب ويكون الإستحصاف قد جعل البخار قطراً وكانت الأبخرة أيضاً لها استعداد شديد للجمود لتخلخل الحر إياها كما أن الماء الحار أسرع جموداً من البارد فحينئذ يتجمد بعد صيرورتها حباً كبيراً.

الثاني أن يكون البَرْد في الخريف أكثر منه في الربيع . وسببه أن الصيف أفاد الأجسام زيادة تخلخل والمتخلخل أقبل لتأثير الحر والبَرْد ولهذا السبب قد يتكوّن البَرْد من معارضة ريح باردة ببخار حار قريب من الأرض فيجمعه بحركته جمعاً ويجمد أجزاءه ببرده .

الثالث أن البَرْد إن كان نازلاً من سُحُب بعيدة فهي تكون صغيرة ومُستديرة لذوّبان زواياه بالإحتكاك في الجو وأما الكبار وخصوصاً التي لا استدارة فيها فهي التي تنزل من سُحُب قريبة .

الرابع إنما يكثر المطر بأرض الحبشة مع حرارتها لاندفاع الأبخرة هناك وانضغاطها بسبب الجبال المانعة من الرياح .

الخامس أن الأمطار الصيفية في الأكثر حَبَاتُها كبار وتكون متباعدة وفي الشتاء بالعكس لأن الأبخرة المتصاعدة في الصيف لا تخلو في الأكثر عن الأرضية التي هي مادة الريح فتلك الرياح تصل بعض القطرات ببعض فتكثر القطرات وتتباعد وأما في الشتاء فيكون الهواء ساكناً فلا جرم لا تتصل القطرات وتكون مقارنة .

السادس الضباب ما كان منحدرًا من العُلُو وخصوصاً عقيب الأمطار فهو

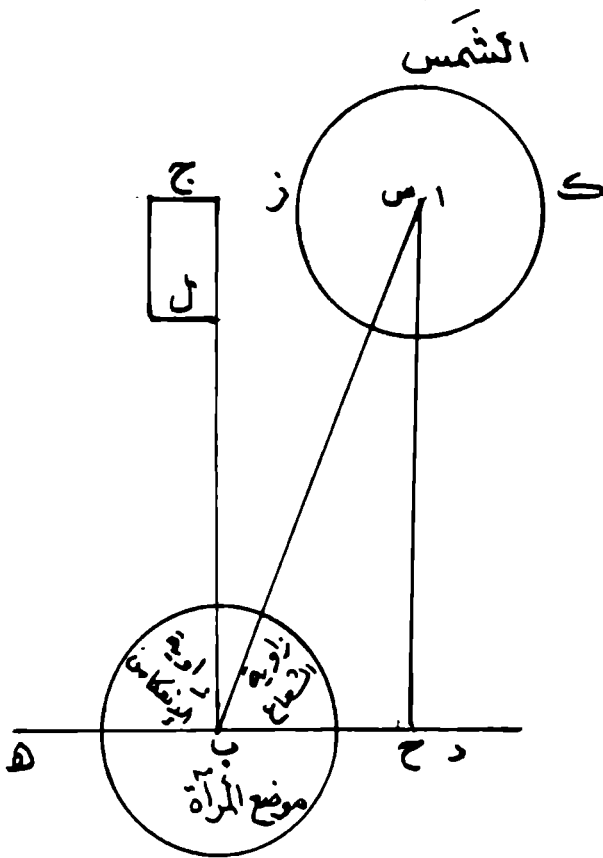
ينذر بالصحو وما كان متصعداً إلى فوق ولا يتحلل فهو يُنذر بالمطر.
السابع ذكر بعضهم أن الثلج يكون على جميع الأقسام إلا الخامس.

الفصل الثاني

في مقدمات يحتاج إليها في معرفة الآثار الظاهرة
على السحاب وهي سبع

المقدمة الأولى : في بيان انعكاس الضوء : إنه إذا وقع الضوء من جسم مضيء على جسم صقيل فإنه يُنعكس الضوء من الصقيل إلى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضيء من ذلك الصقيل بشرط أن تكون جهته مخالفة لجهة المضيء ويلزم هاهنا أن تكون زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع ولنبين ذلك بشكل هندسي^(١) فلتكن دائرة (ك، ز) هي الشمس ودائرة (ح، ط) موضع المرآة وخط (أ، ب) شعاع الشمس.

فنقول إن لا شك أنه يُنعكس الشعاع من مرآة (ح، ط) إلى جسم



(ل،ج) إذا لم يكن بينهما حائل ولنفرض أنه ينزل من خط (أ،ب) وهو الشعاع خط عمودي على سطح مرآة (ح،ط) وهو (س،د)، ويُمكننا أن نصل بين نقطتي (ب،د) ثم نخرج ذلك الخط على استقامة إلى طرفي المرآة وليكن ذلك الخط (د،هـ) فيحصل هناك بالضرورة من (أ،ب) وهو الخط الشعاعي ومن (هـ،د) زاوية وأيضاً يحصل من (ب،ج) وهو الشعاع المنعكس ومن (ب،هـ) زاوية أخرى وهاتان الزاويتان بالضرورة متساويتان فزاوية (أ،ب،د) زاوية اتصال الشعاع وزاوية (هـ،ب،ج) زاوية انعكاس الشعاع، وأما إن كان خط الشعاع عموداً على سطح المرآة مثل خط (ب) كان انعكاس الشعاع أيضاً على ذلك الخط.

المقدمة الثانية في بيان انعكاس البصر: الحال في انعكاس البصر مثل الحال في انعكاس الضوء فإذا فرضنا مرآة خرج إليها من وسط الحدقة خط مستقيم وفرضنا سطحاً قام على المرآة بالطريق المذكور في المقدمة الأولى ارتسم لا محالة خط على سطح المرآة ويكون ذلك الخط مع الخط الخارج عن الحدقة محيطين بزائيتين فإن كانت الزاوية قائمة كان انعكاس البصر أيضاً إلى الرائي وإن لم تكن قائمة كانت التي تبلي الرائي أقل من قائمة فإذا خرج من تلك النقطة المشتركة بين هذين الخطين خط آخر خرج إلى خلاف جهة الرائي وأحاط مع الخط المرتسم على المرآة بزاوية مثل الزاوية الأولى فكل شيء يقع على محاذاة خط الانعكاس في صوب امتداده فيراه الناظر في المرآة وما لا يكون كذلك فلا يراه البتة.

وأما بيان أن هذه الخطوط والانعكاسات وهمية لا وجود لها في الخارج فذلك مما سيأتي في علم النفس ولكن الأحكام التي نحن في اعتبارها لا تختلف سواء كانت هذه الخطوط وهمية أو تكون وجودية.

المقدمة الثالثة أن المرآة إذا كانت صغيرة جداً لم تظهر فيها أشكال المرئيات لأن الجسم لا يمكن أن يرى متشكلاً إلا وهو بحيث يقسمه الحس فكيف يرى متشكلاً بما لا ينقسم في الحس وإن كانت مع صغرها مفردة، فربما عجز البصر عن إدراك ما يؤديه من اللون أيضاً وأما إذا كثرت وتلاقت

أدى كل واحد منها لونا ولم يؤدّ واحد منها الشكل فحصل من جملتها من تأدية اللون ما لو كانت متصلة متحدة لأدت مع ذلك اللون والشكل.

المقدمة الرابعة أن المرآة إذا كانت ملونة فإنها لا تؤدى ألوان المرئيات كما هي بل تؤدى لونا متوسطاً بين لون المرآة وبين لون ذلك المرئي مثل أن الكافور يرى في الزجاج أخضر لا على بياضه.

المقدمة الخامسة أن صور المرئيات غير منطبعة في المرايا وإلا لكان لها مقر معلوم في المرآة ولما كانت تنتقل بانتقال الناظرين فيها والمرئي ساكن بل إدراكها على سبيل الخيال، ومعنى الخيال أن يجد الحس المشترك شبح شيء مع صورة شيء آخر كما يجد صورة الإنسان مع المرآة ثم لا يكون لتلك الصورة انطباع حقيقي في مادة ذلك الشيء الثاني الذي يؤديها ويرى معها كما أن صورة الإنسان غير منطبعة في المرآة كما بيّناه.

المقدمة السادسة إذا كان الصقيل مُشفاً فيرى ما وراءه مُشفاً بالفعل لم يكن أن يرى عليه هذا الخيال وإذا رأى عليه الخيال لم ير ما وراءه ولم يكن مشفاً بالفعل حينئذ بالقياس إلى ما وراءه الجسم الشفاف جسم ذو لون يحدده ما وراءه أدى هذا الخيال وإن لم يكن ما وراءه ما يحدده نفذ منه البصر ولم يؤدّ^(١) هذا الخيال.

المقدمة السابعة إذا كانت النسبة بين الرائي وبين أجزاء المرآة وبين المرئي واحدة وجب أن تكون الزوايا التي تحدث من خطوط متوهمة خارجة من البصر إلى المرآة ومنها إلى الشيء ذي الشبح زوايا متساوية من جميع الجهات فيكون مثل الشكل المرتسم من زوايا الشبح مستديراً فهذه جملة ما يحتاج إليها من المقدمات.

(١) في نسخة: ولم ير.

الفصل الثالث في الهالة (١)

وفيه بحثان:

البحث الأول: زعم بعضهم أن سطح الغمام كُرِّيَ بدليل أنه مُتَشَاكِل البُعد عن الأرض فإذا وقع عليه شعاع القمر حَدَّثَ من الشعاع ومنه قَطَعَ مستديرة. وقال آخرون إن الشعاع إذا وقع على السُّحَاب كان شَبِيهاً بحَجَر يلقى على الماء فيحْدُثُ هناك مَوْجٌ مُسْتَدِير مَرَكُزُهُ المسقط ووسطه يكون كالمظلم لأنَّ الشُّعاع يحلُّ ما في ذلك لموضع من الغمام وهذان القولان باطلان.

أما أولاً فلأن الهالة لو كانت كما قالوه لكان لها موضعٌ معلوم من السحاب وليس كذلك بل يراها الذين تختلف مقاماتهم في مواضع مختلفة من السحاب.

وأما ثانياً فليس ضوء القمر مما يختص بموضع من السحاب دون موضع بل الحق أن الهالة خيالٌ وذلك لأنه إذا تَوَسَّطَ بَيْنَ الرَّائِي وبين القمر غيم رَطْب رَقِيق لطيف بحيث لا يَسْتُرُ القمر فالذي يقابل القمر من ذلك الغيم لا يستره ولا يرى أيضاً خيال القمر فيه فإن الشيء إنما يرى على الإستقامة نفسه لا شبحه وأما الأجزاء التي لا تقابل القمر وكانت لطيفة رقيقة أدنى كل واحد من تلك الأجزاء خيال القمر على الوجه الذي عرفت معنى الخيال ولما كان كل واحد من تلك الأجزاء السُّحَابية صغيراً لا جرم ما أدى شكل القمر بل أدى ضوءه فلا جرم ظهر الضوء في كل واحد من تلك الأجزاء وإن لم يظهر الشكل في شيء منها ولما كانت النسبة الحاصلة بين الرائي وبين كل واحد من تلك الأجزاء وبين المرئي واحدة لا جرم كان شكل الهالة دائرة.

البحث الثاني في أحكامها وهي سبعة:

(١) أنظر فصل: الهالة من الآثار العلوية لأرسطوطاليس ص ٨٨ - ٨٩، والنجاة لابن سينا ١٩٢ - ١٩٣، الموافق ص ٢٤٣، ومقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٣٤١ - ٣٤٢، والشفاء لابن سينا أيضاً: المقالة الخامسة النمط الثاني الفصل الأول ص ٣٥ - ٣٦.

الأول أن الجزء الذي يقابل القمر في الغيم إنما لا يرى لأن قوة الشعاع الذي للكواكب تخفي حجم السحاب الذي لا يستره لأن ذلك السحاب رقيق لطيف ويعرض للرقيق اللطيف أن لا يرى في الضوء القوي الذي لا يستر به فيكون كأنه ليس موجوداً مثل ما لا ترى الهياش الخزفية في الصحراء وأن رؤي لم ير مضيئاً بل أسود وإذا لم يُرَ أو رُوي أسود يخيل كأن هناك خلاء^(١) أو شيئاً أسود. ويدلّ على صحة ذلك أن السحابة الرقيقة التي تجتاز تحت القمر ترى كأنها ليست أو ترى ضعيفة سوداء فإذا فارقت محاذاته رؤيت أثخن حجماً.

الثاني أن النير إذا لم يكن على سمت الرأس وجب أن يكون السحاب ثخيناً لأن النير إذا كان منحرفاً عن سمت الرأس كانت المرآة أيضاً منحرفة ويكون الجانب الذي يلي الرأس من المرآة أقرب من الجانب الآخر فلو لم يكن السحاب ثخيناً ووقعت الخطوط على ظاهر السحاب كان الخط المتصل بالجانب الأقرب أقصر من المتصل بالجانب الأبعد وذلك يُخلُّ باستدارة هذا الخيال أما إذا كان السحاب ثخيناً بعد الخط المتصل بالجانب الأقرب في عمق السحاب حتى يصير طوله مساوياً لطول الخط المتصل بالجانب الآخر.

الثالث أن الهالة أكثر ما تتولد عند عدم الريح فلا جرم إن تخرقت من جميع الجهات دلت على الصحو وإن ثخن السحاب حتى يطلب الهالة دلت على المطر لأن الأجزاء المائية قد كثرت وإن تخرقت من جهة دلت على ريح يأتي من تلك الجهة.

الرابع إذا وجدت سحابتان بالصفة المذكورة أحدهما تحت الأخرى أمكن أن تتولد هالة تحت هالة والتحتانية تكون أعظم من فوقانية لأنها أقرب فتكون تأديتها المرئي بأجزاء أبعد من الوسط، حتى إن بعضهم ذكّر أنه رأى سبع حالات معاً.

الخامس هالة الشمس وهي المسماة بالطفأوة نادرة جداً لأن الشمس في

(١) في نسخة: هناك جبل. وهو الأرجح.

الأكثر تحلل السحب الرقيقة ومع ذلك فقد يوجد هذا النادر حكى الشيخ أنه رأى حول الشمس هالة تامة في ألوان قوس قزح ورأى بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة وإنما تنفرج هالة الشمس إذا كثف السحاب وأظلم.

السادس حكى الشيخ أنه رأى حول القمر هالة قوسية اللون وكان ذلك لأن السحاب كان غليظاً فشُوِّس في أداء الضوء وعرض ما يَعْرِض للقوس مما سنذكره.

السابع الهالة قَلَّ ما ترى مكسورة بالأفق لقرب النير من الأرض لأن خط البصر في مثل هذه الهالة يصيب من السحاب في الأكثر عمقاً كثيراً والهالة الشمسية فهي في الأكثر إنما ترى إذا كانت الشمس قريبة من وسط السماء وبالله التوفيق.

الفصل الرابع في قَوْس قَزَح^(١)

وفيه عشرة مباحث:

البحث الأول عن سببه فنقول إذا وجدت في خلاف جهة الشمس أجزاء مائية لطيفة شفافة صافية رشيّة وكان وراءها جسم كثيف إما جبل أو سحاب كَدِر ثم كانت الشمس في الأفق الآخر أو قريبة من الأفق فإذا أدبر الإنسان على الشمس ونظر إلى ذلك الهواء الكثير المائية فأجزاء الماء يكون كل واحد منها صقيلاً ويكون وضعها بحيث ينعكس شعاع البصر عنها إلى الشمس على ما عرفت وكل واحد من تلك الأجزاء صغير فلا يؤدي الشكل بل يؤدي الضوء ويكون ذلك اللون مركباً من لون المرآة وضوء الشمس.

البحث الثاني زعم الشيخ أن هذا الأثر لا يُؤدِّيهِ نفس السحاب البتة لأنني شاهدت في البلاد الجبلية مراراً كثيرة سحاباً يتولّد مع مثله هذا الأثر فكان ذلك السحاب مُشرفاً شاهقاً، وجِهته حيث جهة الجبل فظهر الأثر فوق

(١) راجع: الآثار العلوية لأرسطوطاليس ص ٨٩ - ٩٦، والشفاء الطبيعيات النمط الخامس المقالة الثانية ص ٤٧ والنجاة لابن سينا أيضاً ص ١٩٣، والمواقف ص ٢٤٣.

البصر أول ما وقع على ذروة القوس وتخلت أنه في ذلك السحاب فلما تأملت أسافله كان قائماً فيما بيننا وبين الجبل قياماً في الجو وأنه لولا الجبل لكان يُتوهم أنه في الحساب الكدر، ورأيت القوس مرة أخرى وهي مُرسمة في الجوّ المضيء قدام الجبل إلا أن ذلك الجو كان رطباً مائياً وقد تواترت مني هذه التجربة فظهر لي أن السحاب الكدر ليس يصلح أن يكون مرآة البتة لهذا الخيال وإنما ينعكس البصر فيه عن هواء رطب منتشر فيه أجزاء صغار من الماء مشفة صافية كالرُش.

البحث الثالث أن هذا الهواء الرُشي إذا لم يكن وراءه ملون لم يكن مرآة وذلك كالبلورة فإنها إذا سترت من الجانب الآخر صارت مرآة في الجهة التي تليك وإن لم تستر لم تكن مرآة فيجب أن يكون وراء هذا الهواء الرطب شيء لا يشف إما جبل أو سحاب مظلم حتى يؤدي هذا الخيال.

البحث الرابع عن ألوان القوس والغالب أن يكون لهذا القوس ثلاثة ألوان وعلل بعضهم ذلك بأن ناحية العليا تكون أقرب إلى الشمس وانعكاس البصر يكون أقوى فترى حُمْرة ناصعة والناحية السفلى أبعد منها وأقل إشراقاً فترى حُمْرة في سواد وهو الأرجواني ثم يتولد فيما بينهما لون كُرّائي مركب من إشراق حُمْرة الفوقاني وكُدرة ظلمة السفلاني.

وزيَّف الشيخ هذه العلة من وجهين:

الأول أن هذه العلة تقتضي أن يكون الأقرب ناصع الحمرة ثم لا يزال كذلك على التدرج يضرب إلى الأرجوانية فيكون طرفه الآخر أرجوانياً فأما انفصال هذه الألوان بعضها عن بعض حتى يكون بعضه متشابه الحمرة وبعضه متشابه الأرجوانية وبعضه متشابه الكرائية فهو بعيد. الثاني أن تولد الكُرّائي بين الأرجواني والأحمر الناصع بعيد لأن الكُرّائي لا مناسبة له مع واحد منهما لأن تولد الكُرّائي من الأصفر والأسود.

البحث الخامس عن علة استدارة هذا القوس وهي أن الأجزاء التي ينعكس عنها شعاع البصر وقعت بحيث لو أننا جعلنا الشمس مركز دائرة كان القدر

الذي يقع من تلك الدائرة فوق الأرض يمرُّ على تلك الأجزاء فإن كانت الشمس على الأفق كان الخطُّ المارَّ بالناظر والنَّير على بسيط الأفق وهو المَحْوَر فيكون حينئذٍ سطح الأفق يقسم المنطقة بنصفين ويرى القوس نصف دائرة فإن ارتفعت الشمس انخفض الخط المذكور وصار الظاهر من المنطقة الموهومة أقل من نصف دائرة حتى إذا ارتفعت الشمس ارتفاعاً كثيراً لم يكن قوس وأما إذا كان ارتفاعها إلى حدِّ كان قوساً.

البَحْث السادس أن هذا القوس في أي أوقات النهار يظهر لما عرفت أن القوس لا يظهر عندما يعظم ارتفاع الشمس علمت أنه يجوز أن يحدث القوس في بعض البلاد في الشتاء عند انتصاف النهار ولا يحدث في الصيف لقلة ارتفاع الشمس في أنصاف نهار الشتاء وكثرته في أنصاف نهار الصيف.

البحث السابع أنه هل يمكن أن يُشاهد تمام هذا القوس من الدائرة. حكى الشيخ أيضاً عن نفسه أنه رأى بجبل بين آبتور^(١) وطوس^(٢) وهو مُشرف جداً وكان قد أطبق غَيْمٌ عظيم غامر دون قلة الجبل بمسافة يعتدُّ بها لكن الهواء الذي فوق الغيم كان رَشِيماً وكانت قد ظهرت هذه القوس على الغمام. قال: ونحن نزل عنه إلى الغمام فنرى هذا الجبل فيما بيّنا وبين الغمام المتراكم متشبعاً على السحاب مثلِّم الإستدارة لضيق الجبل لا ينقص عن الدائرة إلا قدر ما يكسره الجبل وكنا كلما أمعنا في النزول صغر قدره ونقص قطره حتى صار دائرة صغيرة جداً لأن قربها منا وبعد الشمس عنها كان يزيد فكان يصير المخروط البصري أصغر فلما قربنا من السحاب وكدنا أن نخوض فيه اضمحل ولم يتخيَّل بعد. وهذه التجربة دلَّت على أمور ثلاثة: أحدها أنه يجوز أن يشاهد تمام هذا القوس. وثانيها أن القوس قد تحدُّث عندما تكون

(١) آبتور: هكذا في الأصل، ولم أجدها في معجم البلدان هكذا بالراء أما أبنود بالدال فهي قرية من قرى الصعيد دون فقط. (معجم البلدان ٧٩/١).

(٢) طوس: مدينة بخراسان بينها وبين نيسابور عشرة فراسخ تشمل على بلديتين... فتحت في أيام عثمان بن عفان رضي الله عنه وبها قبر علي بن موسى الرضا وبها أيضاً قبر هارون الرشيد من علمائها أبو حامد الغزالي الطوسي، وأبو الفتح أخوه، معجم البلدان، ياقوت الحموي ٤٩/٤ - ٥٠.

الشمس في غاية الإرتفاع. وثالثها أن مرآة القوس هي الهواء الرُّشِّي لا السحاب.

البحث الثامن أن هذه القوس كلما كانت أكبر من نصف دائرة كانت من دائرة أصغر وكلما كانت أصغر من نصف الدائرة كانت من دائرة أكبر وفي الحالة الأولى تكون أقوم على الأفق وفي الحالة الثانية تكون زاويتها عند الأفق أشد انفراجاً لأن الشمس كلما كانت أكبر ارتفاعاً كان مركز هذه الدائرة أكثر انخفاضاً فكانت الزوايا الحادثة على الأفق أكثر انفراجاً.

البحث التاسع أن قوس قزح كيف ترى من شعاع السراج. حكى الشيخ أنه رأى هذا الشكل منطبعاً تمام الانطباع في حائط الحمام لا على سبيل الخيال. وكان السبب فيه أن الشعاع وقع على حام الكوة فنفذ في الرش المملوء عنه هواء الحمام ووقع على حائط الحمام ثم انعكس عنه في الهواء الرُّشِّي إلى الحائط الآخر ألوان قوس مستقرة غير زائلة عن موضعها بانتقال الناظر وهذا يدل على أن مرآة هذا القوس هو الهواء الرشي لا السحاب.

البحث العاشر أن القمر قد يُحدث قوساً خيالياً لا يكون له ألوان لأن الضوء الليلي أضعف من النهاري فيكون خيال ضوء القمر في السحاب أضوء من لون السحاب في الليل فلا جرم يرى أبيض وأما خيال ضوء الشمس عن شيء بعيد منها فيكون أقل ضوءاً من ضوء النهار فيرى ملوناً لا شديد الأشراق ولذلك ترى النار في النهار حمراء أرجوانية منكسرة النور وترى في الليل بيضاء نيرة بسبب غيبة الشمس.

وإذا عرفت ذلك فنقول هذا القوس الليلية نادرة جداً فإنها لا توجد إلا عند اشتداد نور النير وذلك في القمر عند تدره فإن الأشياء الضعيفة النور لا ينعكس عنها ضوءها انعكاساً يظهر ولا بُدُّ أيضاً من أن يكون الجو شديد الإشتداد فإنه إن كان قاصراً لم يؤد خيال ما يكون بالغاً في كفيته ولنندور اجتماع هذه الأسباب كلها كانت هذه القوس نادرة.

الفصل الخامس في الشَّمْسِيَّات

إن لها أسباباً ثلاثة أحدها أن يحصل بقرب الشمس غيم كثيف مندمج الأجزاء صقيل فيقبل في ذاته ضوء الشمس قبول الجِرمِ الكثيف للضوء كما في القمر.

وثانيها أن لا يقبل ضوء الشمس ولكنه يكون مؤدياً خيال الشمس لأن المرآة الكبيرة كما يؤدي اللون يؤدي الشكل أيضاً.

وثالثها أن البخار اللزج إذا تصاعد وتشكّل بشكل الاستدارة على ما هو طبيعة الأجسام الرطبة في الهواء وبلغ في صعوده إلى كُرّة النار اشتعلت النار فيه وهو مُستدير الشكل فلا جرم يكون شكله شكل الشمس وربما كانت المادة كثيفة فتبقى أياماً وليالي بل شهوراً وربما وصل إلى الموضع الذي يتحرك عليه بتبعية الفلك فهو أيضاً يتحرك على الإستدارة.

واعترض بعضهم على هذا الوجه فقال هذه المادة التي اشتعلت النار فيها إما أن تكون لطيفة أو كثيفة فإن كانت لطيفة فيما أن يقال بأنها لا تزال تستمد من الأرض مدة بقائها استمداد المصباح من الدّهْن وإما أن تَكُونُ مُنْقَطَعَةً الإِستمداد من الأرض والأول باطل لِثلاثة أوجه: أما أولاً فلأنها إنما تستمد من موضع واحد من الأرض فإذا تحركت بحركة الفلك فقد زالت عن مُسَامَتَةِ ذلك الموضع فلا تستمد منه. وأما ثانياً فلأن انتهاء الإِشتعال إلى المواد المتصاعدة أولى من تصاعد المادة إلى ذلك الموضع. وأما ثالثاً فلأن الأبخرة المتصاعدة لا يجب تصاعدها إلى موضع واحد بعينه بل يذهب يمنة ويسرة فكان يجب أن لا يرى ذلك الأثر على شكل واحد.

وأما إن كانت المادّة لطيفة وكانت منقطة الاستمداد من الأرض فإنه يجب أن تشتمل وتنطفئ عن قريب كما في الكواكب المستضيئة. وأما إن كانت المادّة كثيفة مندمجة الأجزاء وليكتافتها تكون مشكلة بشكل واحد فلا جرم لا يذهب الإِشتعال يمنة ويسرة ولاندماج أجزائها بقي الإِشتعال فيها مُدَّةً. فهذا أيضاً كلام باطل لأن المادّة التي تكون كذلك استحال وقوفها في

الهواء لثقلها بل كان يجب أن تسقط على الأرض. الجواب عنه أنا بيّنا أن مكان المركب مكان الغالب من أجزائه وقد بيّنا أن الدخان لا يوجد وحده صرفاً بل لا بدّ وأن يخالطه شيء من البخار فليس ببعيد أن تختلط بتلك المادّة أجزاء هوائية كثيرة وأجزاء قليلة نارية بحيث يكون العُنصران الخفيفان غَالِبَيْنِ على الثَّقِيلَيْنِ ثُمَّ يستحکم ذلك الإمتزاج لشدة خَلْخَلَة تلك الأجزاء وتَحْصَل في ذلك المركب دهنية بحيث تصلح لأن تشتعل النار فيه فذلك الممتزج يبقى في الهواء لأجل أن الجوهر الخفيف فيه أكثر من الجوهر الثقيل ويدوم اشتعال النار مدة لاستحكام امتزاج تلك الأجزاء وقوة تركيبها وإذا كان ذلك محتملاً لم يمكن انكاره ومنعه. ثم إن هذا المعترض لما قدح في هذه الوجوه بما ذكرنا زعم أن السبب في حدوث أمثال هذه الحوادث اتصالات فلكية أو قَوَى رُوحانية اقتضت وجودها.

ونحن نقول: إن هذه الوجوه التي ذكرناها لا تُتَافَى في هذا الوجه وهو في المِثَال كَالصِّحَّةِ وَالمرَضِ فَإِنَهُمَا يوجدان تارة بأسباب أرضية عنصرية وتارة باتصالات فلكية وتأثيرات نفسانية وليس في إسنادهما إلى أحد النوعين ما يُبْطِلُ إسنادهما إلى النوع الآخر فكذلك هاهنا. ومما يُؤَكِّدُ الظن بصحة هذا الوجه أن الحكماء من أصحاب التجارب شَهِدُوا بِأَن حُدُوثَ أمثال هذه الحوادث في الجوّ دَالٌّ عَلَى حدوث حوادث في الأرض ولولا أن حدوثها مستند إلى الاتصالات الفلكية لم يستمر هذا الاستدلال.

الفصل السادس في النيازك والعصي^(١)

أما النيازك فإنها: خيالات في لون قوس قزح إلا أنها تكون في جنبه الشمس يَمَنَةً وَيَسْرَةً لا تحتها ولا أمامها، وسبب استقامتها أنها إما أن تكون قِطْعاً صَغَاراً من دوائر كَبَارِ رُوِيَتْ مُسْتَقِيمةً وإما لأن مقام الناظر بحيث يُرى المتحدّب مستقيماً. وهذه قَلٌّ ما تكون عند كون الشمس في نِصْفِ النهار بل

(١) هكذا في الأصل ولعلها: المطر.

عند الطلوع والغروب لأن الشمس في هذا الوقت تحلل السحاب الرقيق في الأكثر وهذه الآثار تدل على المطر لأنها تدل على وفور أبخرة رطبة والتحقيق فيه ما ذكرناه في الفصل الذي مضى وبالله التوفيق.

القسم الثاني فيما يتكون من الدخان فوق الأرض وفيه سبعة فصول

الفصل الأول في الرعد والبرق^(١)

قد عَرَّفْنَاكَ الْفَرْقَ بَيْنَ الْبُخَارِ وَالْدُّخَانِ وَأَنَّهُ لَا يَوْجَدُ بِخَارٍ خَالِصٍ وَلَا دُخَانٍ خَالِصٍ بَلْ هُمَا فِي أَكْثَرِ الْأَمْرِ يَصْعَدَانِ مَعًا فَإِذَا ارْتَفَعَ بُخَارٌ مَخْلُوطٌ بِدُخَانٍ ارْتِفَاعًا يَصِلُ إِلَى الطَّبَقَةِ الْبَارِدَةِ مِنَ الْهَوَاءِ حَتَّى يَتَكَاثَفَ وَيَنْعَقِدَ سَحَابًا فَلَا مَحَالَةَ يَحْتَبِسُ ذَلِكَ الدُّخَانُ فِي جَوْفِ السَّحَابِ فَذَلِكَ الدُّخَانُ إِمَّا أَنْ يَبْقَى حَارًّا أَوْ يَصِيرَ بَارِدًا فَإِنْ بَقِيَ حَارًّا قَصَدَ الْعُلُوَّ وَمَزَّقَ السَّحَابَ تَمْزِيقًا عَنِيفًا فَيَحْصُلُ مِنْ ذَلِكَ التَّمْزِيقِ الرَّعْدُ وَإِنْ صَارَ بَارِدًا تَثَاقَلَ وَقَصَدَ السَّفَلَ وَمَزَّقَ السَّحَابَ فَحَصَلَ الرَّعْدُ وَلَآنَ هَذَا الدُّخَانُ شَيْءٌ لَطِيفٌ وَفِيهِ مَائِيَّةٌ وَأَرْضِيَّةٌ عَمَلَتْ فِيهِ الْحَرَارَةُ وَالْحَرَكَةُ وَالخَلْخَلَةُ الْمَازِجَةُ عَمَلًا قَرِيبَ مَزَاجِهِ مِنَ الدَّهْنِيَّةِ فَهُوَ لَا مَحَالَةَ يَشْتَعَلُ بِأَدْنَى سَبَبٍ مَشْعَلٍ فَكَيْفَ بِالْحَرَكَةِ الشَّدِيدَةِ وَالْمَحَاكَّةِ الْقَوِيَّةِ وَيُؤَكِّدُ ذَلِكَ مَا يَحْدُثُ مِنَ الْأَضْوَاءِ وَالْإِلْتِهَابَاتِ عِنْدَ إِمْرَارِ الْيَدِ عَلَى الْأَشْيَاءِ السُّودِ فِي اللَّيْلِ مَعَ كَثَافَتِهَا فَكَيْفَ مَعَ الشَّيْءِ اللَّطِيفِ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ اشْتَعَلَتْ تِلْكَ الْأَدْخَنَةُ مِنْ شِدَّةِ مَحَاكَّتِهَا عِنْدَ شِدَّةِ تَمْزِيقِهَا لِلْسَّحَابِ وَذَلِكَ هُوَ الْبَرْقُ وَرَبْمَا كَانَ الْبَرْقُ سَبَبًا لِلرَّعْدِ فَإِنَّ الدُّخَانَ الْمَشْتَعَلَ يَنْطَفِئُ فِي السَّحَابِ

(١) أنظر: الآثار العلوية لأرسطوطاليس ص ٨٠-٨٣، والشفاء لابن سينا - الطبيعيات - النمط الخامس المقالة الثانية الفصل الخامس ص ٦٧، ولابن سينا رسالة في الرعد والبرق. ومقاصد الفلاسفة ص ٣٤٣.

فتسمع لانطفائه أصوات كما أنا إذا أطفأنا النار بين أيدينا حدث صوت .

واعلم أن حدوث البرق والرعد معاً إلا أن البرق يُرى في الحال والرعد يُسمع بعد زمانٍ، لأن الإبصار لا يحتاج إلا إلى محاذاة البصر للمبصر من غير حجاب وذلك مما لا حاجة فيه إلى الزمان، وأما السماع فهو إنما يحصل بوصول تموج الهواء إلى الصُماخ وذلك يستدعي زماناً .

الفصل الثاني في الصاعقة^(١)

الدُّخان الذي يخرج من السحاب إلى أسفل إما لثقله واستحفافه أو لمانع يمنع من صعوده إذا وصل إلى الأرض فربما كان في غاية السخونة وربما كان لطيفاً ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه بل يبقى فيه منه أثر سوادٍ ويذيب ما يصادمه من الأجسام الكثيفة المندمجة مثل ما يذيب الضباب المنصَّب على الترس من الفضة والنحاس ولا يحرق الترس بل ربما يسوِّده، وكذلك فقد يُذيب الذهب في الصُّرة ولا يحرقها إلا ما يحترق من الذوب وربما كان كثيفاً غليظاً فلا يصل إلى شيء إلا ويحرقه وكثيراً ما يقع على الجبل فيدكُّه دكاً وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق ما فيه من الحيوانات وربما كان جرم الصاعقة دقيقاً جداً مثل السيف فإذا وصل إلى شيء قطعه بنصفين ولا تكون مقدار الانفراج إلا قليلاً . ويُحكى أن صبيّاً كان نائماً في صحراء فأصاب الصاعقة ساقه فسقط الرِّجلان عنه ولم يخرج عنه الدم لحصول الكي من حرارة الصاعقة وبالله التوفيق .

الفصل الثالث في الأنوار التي تُشاهد بالليل في بعض المواضع

إذا أصاب المطر بعض البقاع التي تكون فيها لُزوجة دهنية تصعدت من

(١) أنظر الآثار العلوية: ص ٨٧، والنجارة ص ١٩٤ - ١٩٥ والشفاء - الطبيعيات النمط الخامس المقالة الثانية الفصل الخامس ص ٧٠ - ٧١ . ومقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٣٤٣ .

تلك البقاع أبخرة ذبيمة لطيفة فتشتمل من أدنى سبب شمسي أو برقي أو من أنوار الكواكب فتري على وجه الأرض شعل مضيئة غير محترقة احتراقاً يعتد به للطفها ويكون حالها كحال النار التي تشتعل في بخار شراب معمول فيه الملح والنوشادر إذا وضعت الفتيلة في خمير يتبخر ثم قرب من بخاره سراج فإنه يشتعل ويبقى اشتعاله مدة بقاء البخار على أن الأبخرة المطرية تكون الطف وأرق كثيراً.

الفصل الرابع في الكواكب المنقضة وما يشبهها

إن الدخان إذا وصل إلى حيز النار وانقطع اتصاله عن الأرض اشتعل وإذا اشتعل فربما يبقى فيه الاشتعال فرؤي كأن كوكباً يقذف به وربما لم يشتعل بل احترق ويثبت فيه الإحتراق وبقي على صورة دابة أو ذنب أو كوكب أو حية أو حيوان له قرون وربما بقي ذلك أشهراً على ما حكاه الشيخ . وقد تكون الأدخنة الصاعدة غليظة فرؤيت العلامات الهائلة الحمر والسود وربما اشتعل وكان غليظاً ممتداً فثبت فيه الإشتعال فرؤي مثل كوكب دوار يشبه النار الدائرة بدوران الفلك وكان ذنباً له وربما كان عريضاً فرؤي كأنه لحية لكوكب وربما كانت المادة غليظة فإذا اشتعلت النار فيها ظهرت الحمرة فرؤيت كالجمر وربما كانت المادة أغلظ من ذلك فرؤيت سوداء على شكل الفحم أو كأنه ثقبه ومنفذه خالٍ وربما حميت الأدخنة في برد الهواء للتعاقب المذكور فانضغطت مُشتعلةً.

الفصل الخامس في حقيقة اشتعال النار وانطفائها

إنا نحتاج إلى بيان ذلك لنبتني عليه أموراً نحتاج إلى شرحها في هذا الباب فنقول: يجب أن يعلم أن النار المشتعلة ليست ناراً واحدة بالعدد باقية بل كل نار تفرض فإنها تبطل وتتجدد نار أخرى على الإتصال لأن كل نار تحصل فإنها تتحرك بطبعها إلى فوق فيلحقها من البرد ما يبطلها.

وأما الإنطفاء فهو على وَجْهين أحدهما ما يكون بسبب قوَّة النار فإنها إذا أحالت المادة إحالة تامة إلى النارية صار الكل ناراً وقد عرِّفت أن النار البسيطة لا ضوء لها بل هي شفافة فحينئذ يزول الضوء عنها.

وثانيهما ما يكون بسبب ضعف النار وذلك عندما يعرض لها شيء بارد يطفئها.

وإذا عرفت ذلك فنقول: انطفاء النار في الجوِّ العاليي يكون من القسم الأول وأما في حيزنا هذا فإنه يكون من القسم الثاني ويظهر لك من هذا أن انطفاء الكواكب المنقضة لا محالة يكون من القسم الأول.

الفصل السادس في الحريق^(١)

إذا ارتفع عن الأرض بخار دُخاني لَرَج دُهني وتصاعد حتى وَصل إلى حيز النار من غير أن يَنْقطع اتصاله عن الأرض فإذا وصل إلى حيز النار اشتعلت النار فيه ثم لا تزال النار تسري سفلًا وترى في هذه الحالة كأن بيننا شُعلاً تنزل من السماء إلى الأرض فإذا وصلت النار إلى الأرض احترقت تلك المادة بالكلية وكل ما يقرب منها وسبيل ذلك كسبيل السراج المنطفيء إذا وضع تحت السراج المشتعل فأتصل الدُخان من المُنطفيء بالمشتعل فأنحدر اللهب إلى قتيبة المنطفيء فاشتعلها بالسرعة.

الفصل السابع في حدِّ الريح^(٢) وكيفية تولُّدها

وفيه ثمانية مباحث:

البحث الأول قيل أنه يجب أن تحدِّ الريح بأنها مُتحرِّكة هي لا بأنها هواء مُتحرِّك وقد جاء ذلك في كلام أرسطو. والذي يُمكن أن يقال في ذلك

(١) أنظر الآثار العلوية ص ١٢٣.

(٢) أنظر الآثار العلوية ص ٦٣ - ٧٣، والشفاء - الطبيعيات، النمط الخامس، المقالة الثانية الفصل الرابع ص ٥٨ - ٦١، ومقاصد الفلاسفة ص ٣٤٢ - ٣٤٣.

أن الهواء مادة الريح وموضوعها ومادة الشيء لا يجوز وضعها مكان الجنس .

ثم نقول: الرياح إنما تتولد عن الدخان وليس الدخان كله هو الجسم الأسود المرتفع مما احترق بالنار بل كل جسم أرضي يرتفع بتصعيد الحرارة سواء كانت الحرارة حرارة النار أو حرارة الشمس فهو دخان وتتولد الرياح عن الأدخنة على وجهين الأول أكثرى والثاني أقلى .

أما الأكثرى: فهو أنه إذا صعدت أدخنة كثيرة إلى فوق فعند وصولها إلى الطبقة الباردة إما أن ينكسر حرها ببرد ذلك الهواء أو لا ينكسر فإن انكسر فلا محالة يثقل وينزل فيحصل من نزولها تموج الهواء فتحدث الريح وإن لم تنكسر برودة تلك الطبقة من الهواء فلا بد وأن تتصاعد إلى أن يصل إلى كوة النار المتحركة بحركة الفلك وحينئذ لا تتمكن من الصعود بسبب حركة النار فترجع تلك الأدخنة وتصير ريحاً .

فإن قيل لو كان اندفاع هذه الأدخنة بسبب حركة الهواء العالي لما كانت حركتها إلى أسفل بل إلى جهة حركة الهواء العالي .

فالجواب عنه من وجهين:

أحدهما أنه ربما أوجبت هيئة صعود تلك الأدخنة وهيئة لحوق المادة بها أن تتحرك إلى خلاف جهة المتحرك المانع كالسهم يصيب جسماً متحركاً فيعطفه تارة إلى جهة إن كان المعاوq كما يقدر على صرف المتحرك عن متوجهه يقدر أيضاً على صرفه إلى جهة حركة نفسه وتارة إلى خلاف تلك الجهة إذا كان المعاوq يقدر على الحبس ولا يقدر على الصّرف .

وثانيهما أنه ربما كان صعود بعض الأدخنة من تحت مانعاً للأدخنة النازلة من فوق أن ينتقل ذلك فلأجل ذلك يتحرك إلى سائر الجوانب .

واعترض بعض أهل التحقيق على هذه العلة بوجهين:

أما الأول فقال إن الأجزاء الدُّخانية أرضية فهي أثقل من الأجزاء البخارية المائية ثم إن البخار لما برد نزل على الخط المستقيم مطراً فالدخان

لما يرد فلماذا لم يعد على الخط المستقيم بل ذهب يمنة ويسرة وصار ريحاً .
وأما الثاني فإن حركة تلك الأجزاء إلى أسفل طبيعية وحركتها يمنة
ويسرة غير طبيعية والحركة الطبيعية . أقوى من الغير الطبيعية وإن لم تكن أقوى
فلا أقل من المساواة ثم إن الريح عندما تتحرك يمنة ويسرة ربما تقوى على
قَلْع الأشجار وهذم الجدار فتلك الأجزاء الدخانية عندما تحركت بالحركة
الطبيعية التي لها وهي الحركة إلى السفل وجب أن تهدم السقف ولكننا نرى
الغبار الكثير ينزل من السماء ويسْقُط على السَّقْف فلا نَحْس بُزوله فضلاً عن
أن يهدمها فثبت بطلان هذه العلة .

والجواب : أما عن الأول فلأن الأجزاء الثقيلة إذا كانت صغيرة جداً لم
تكن قوية على خَرْق الهواء والنزول إلى السَّفْل على الخطَّ المستقيم والأجزاء
البخارية ما دامت متصغرة جداً فإنها لا تنزل بل إذا تكاثفت واجتمعت واتصل
البعض ببعض حتى صار للمجموع قَدْر يقوى على خرق الهواء فحينئذ
تنزل . وأما الأجزاء الدخانية فإنها ليسها لا يتصل البعض منها ببعض فلا
يحصل فيه من الأجزاء ما يكون قوياً على خَرْق الهواء والنزول إلى أسفل
فظهر الفرق بين البخار والدخان .

وأما الثاني فجوابه أن الأدخنة الكثيرة إذا تصعدت ثم تراجعت لمانع
من الموانع المذكورة كان كل جزء متأخر يطرد الجزء المتقدم لكثرة الأمداد
المتلاحقة الحاصلة بتصعيد الشمس فحينئذ يحصل من دَفْع البعض للبعض
شبه الماء النازل من العلو إلى السفل فلا جرم بلغت تلك الحركة في القوة
إلى حيث تقوى على قلع الأشجار وهذم الجدران وأما الغبار الساقط على
الأرض فلا يكون خلفه مواد دفاعة إلى السفل فلا جرم لا يكون سُقوطه على
الأرض موجباً لشيء من ذلك فاندفعت هذه الشكوك .

وأما الأقلّي : فهو أن الأدخنة قبل وُصولها إلى كُرة النار وإلى الطبقة
الباردة من الهواء مصرف إلى جهة ما انصرفاً قوياً إما لأن لها منفذاً معوجاً في
الصُّعود وأما الرياح هابئة قوئية فوقها فتمنع عن الصعود فتسقط إلى بعض
الجهات فتحدث الريح . ومن أسباب الريح أن يعظم مقدار جانب منه فيتحرك

ولكن ذلك نادر جداً لأنه كثيراً ما تهب الرياح من جهات مقابلة للجهات المتبخرة التي تكون من خلخلة الشمس.

البحث الثاني أن الريح والمطر متمانعان في الأكثر ومتعاونان في الأقل أما التمانع فلأن السنة التي يكثر فيها المطر تقل فيها الريح وبالعكس، وعلّة هذه الممانعة أما من جانب الريح فلأنها في الأكثر تلتطف مادة السحاب بحرارتها وتفرقها بحركتها وأما من جانب المطر فلأنه يبيل الأدخنة ويصل بعضها ببعض فتثقل عند ذلك ولا تتمكن من الصعود وهذه الممانعة تدل على أن مادة الرياح غير مادة المطر التي هي البخار الرطب.

وأما التعاون فأما من جانب المطر فلأنه يبيل الأرض فيعدها لأن يتصعد منها دخان فإن الرطوبة تعين على تصعيد اليايس وتحليله وأما من جانب الريح فلأنه إما أن تجمع السحاب أو يهرب منها برودة السحاب إلى باطنه فيشتد البرد المكثف.

البحث الثالث في تفسير الرياح السحابية قد يُراد بها الرياح المولدة للسحاب وقد يراد بها الرياح المنفصلة عن السحاب.

البحث الرابع في الزوبيعة^(١) أنها عبارة عن ريح تستدير على نفسها وتكون مثل المنارة وقد تكون هابطة وقد تكون صاعدة. أما الهابطة فسيبها أنه إذا انفصلت ريح من سحابة وقصدت النزول فعارضتها في طريق نزولها قطعة من السحاب وصدمتها مع أنه يدفعها من فوق سائر الرياح فيبقى ذلك الجزء بين دفع ما فوقه إلى أسفل ودفع السحابة التي تحته إلى العلو فيعرض من الدفعين المتمانعين أن يستدير وربما زادها تعوج المنافذ تلوياً، كما يعرض

(١) نص أرسطو على أن الزوبيعة أو الطربينة - باللاتينية، وهي الريح التي ترى في الصيف مستديرة المحملة المسافي والغبار والتراب، وغير ذلك من الأرض التي تسمى الزوبيعة، فإنها تتكون من الريح الهابطة من السحاب وبعض المواضع إذ لاقتها ريح أخرى مخالفة لجهتها التي منها هبت معارضة لها. وذلك لأنهما متضادتان تدفع كل منهما الأخرى دفعاً مختلفاً، فتضغظ كل واحدة منهما الأخرى من ناحيتها فتعلو مستديرة ملتوية في العلو بالوهج والغبار. (٨٥ - ٨٦ من الآثار العلوية لأرسطوطاليس).

للشعر أن يتجدد بسبب التواء مسامه .

وأما الصاعدة فهي أن المادة الرّيحية إذا وصلت إلى الأرض وقرعتها قرعاً عنيفاً ثم انثنت فلقيتها ربح أخرى من جهتها فلوتها وقد يحدث أيضاً من تلاقي ريحين شديديتين ورُبما بلغت قوة الزوبعة إلى حيث تَقْلَع الأشجار وتختطف المراكب من البحر وعلامة الزوبعة النازلة أن تكون لفائفها تصعد وتنزل معاً كالراقص وعلامة الصاعدة أن لا يرى للفايفها إلا الصعود ويشبه أن يكون حدوث الزوبعة أيضاً من شكل سماوي واتصال فلكي يقتضي ذلك .

واعلم أنه ربما اشتعمل دَوْر الزوبعة على بخار مشتعل قوي فترى كأن ناراً تدور والزوابع العظام تكون من هذه .

البحث الخامس في مهاب الرياح وأساميها .

قال الشيخ مهابّ الرياح اثنا عشر . لأن الأفق يتحدّد بإثني عشر حدّاً ثلاثة مَشْرِقية، وثلاثة مغربية، وثلاثة شمالية، وثلاثة جنوبية . أما المشرقية فأحدها مَشْرُق الإعتدال وثانيها مَشْرُق الصَّيف وهو مطلع نُقْطة رأسِ السرطان وثالثها مَشْرُق الشتاء وهو مطلع نُقْطة رأسِ الجدي . وتقابلها مغاربها ثلاثة أما النُقْطة الشماليّة والجنوبيّة فأحداها: نُقْطة تقاطع خَطِّ نصف النهار والأفق والأخريان نُقْطتا تقاطع الأفق دائرتين موازيتين لدائرة نصف النهار من جنسيه مماسيتين لدائرتين الدائمتي الظهور والخفاء من غير قطع .

هذا ما قاله الشيخ وعِندي أن تحديد المهابّ الشماليّة والجنوبيّة بما قاله ليس بجيّد وذلك لأنه إما أن تكون البلدة بحيث يكون معدل النهار على سمت رؤوس أهلها أو لا يكون فإن كان وجب أن يكون قُطْباه على الأفق ولا يكون هناك شيء من الدوائر أبدية الظهور ولا أبدية الخفاء فلا تحصل هناك هذه المهاب . وأما إذا لم يكن على سَمْت الرأس فهانها تفصيل لا بُدّ من ذكّره . وهو أن مقدار مِثْل معدل النهار عن سَمْت الرأس لا بُدّ وأن يكون مساوياً لمقدار ارتفاع القطب ومقدار ارتفاع القطب بعينه نصف قَطْر الدائرة الأبدية الظهور ونصف قطر هذه الدائرة هو مقدار ما بين مهب الشمال وبين

المهيين الآخرين اللذين على جَنبِهِ بتقدير أن يكون ما قاله الشيخ في تحديد هذه المهاب حقاً، فيلزم من ذلك أن يكون ما بين مهب الشمال وبين المهيين الآخرين تساوياً لِمَيْلِ معدل النهار عن سمت الرأس لكن مقدار هذا الميل يختلف باختلاف البلدان فيلزم أن لا يكون لهذين المهيين نقطتان معيتان بل تكون هذه المهاب الأربعة في كل بلدة موضعاً آخر.

بل نقول البلدة التي عَرَضَها مثل تمام الميل تكون الدائرة إلا بدهة الظهور فيها هي المرتسمة من مدار رأس السرطان وهناك تكون الدائرتان الموازيتان لِنِصْفِ النهار المماستان لهذه الدائرة الأبدية الظهور إنما تقطعان الأفق على مدار رأس السرطان والجدي .

والشَّيْخُ قد جعل هذه النُّقْطَ هي المهاب الأربعة المشرقية والمغربية فتكون هناك المهاب المشرقية والمغربية هي المهاب الشمالية والجنوبية بل يلزم أنه متى كان عَرَضُ البلدة أكثر من تمام الميل أن يكون المهب الشمالي أقرب إلى مهب مشرق الاعتدال من مهب مشرق الصيف إلى مشرق الاعتدال وكل ذلك باطل . وأما إذا كان عرض البلدة تسعين درجة فإن الفلك هناك يكون متحركاً حركة رَحْوِيَّةٍ وكان أحد النصفين منه بعينه ظاهراً أبداً والنصف الثاني خفياً أبداً ولا يفرض فيه التحديد المذكور فثبت أنه لا يجوز تحديد مهاب الرياح الشمالية والجنوبية بما ذكره .

والحق أن الرياح تهب من كل جانب من جوانب العالم فالمهَابُ على هذا التقدير غير محصورة إلا أنهم حَصَرُوهَا في النقط الأربعة التي تقسم الفلك بأرباع متساوية وجَعَلُوهَا أصول الرياح .

ثم أنهم قسموا كل ربع بثلاثة أقسام متساوية حتى صار الأفق منقسماً بِإِثْنَيْ عَشَرَ قِسْماً متساوياً . وجَعَلُوهَا لكل واحد من تلك النقط مهباً واحداً . فلنذكر الآن أسامي هذه المهَابُ العربية وهم يسمون ما عدا المشرقية والمغربية والشمالية والجنوبية «نكباء»^(١) ثم إنهم يخصُّون كل واحد بعينه باسم

(١) في لسان العرب: «النكباء: كل ريح وقيل كل ريح من الرياح الأربعة انحرفت ووقعت بين =

على حِدَّة فالذي بين المشرقية وهي المسماة «بالصِّبا» وبين الشمالية اثنان فالأول وهو الذي يلي المشرقية وهو «المِسْع»^(١) والثاني ما يلي الشمالية وهو النسع والمنسع^(٢) وأما الذي بين الشمالية وبين المغربية وهي «الدُّبُور»^(٣) والذي يلي الشمالية هي «الجُربياء»^(٤) والذي يلي المغربية هي «محوة»^(٥) والذي هو بين المغربية والجنوبية وهي الدبور فما يلي المغربية هو «الحُرجوج»^(٦) وما يلي الجنوب هو «الهيْف»^(٧) والذي بين الجنوبية والمشرقية وهو «الجنوب» فالذي يلي الجنوبية هو «النُّعامي»^(٨) والذي يلي المشرقية هو «الأزيب»^(٩).

= ريحين وهي تهلك المال، وتحبس القطر... وقال أبو زيد: للنكباء التي يُختلف فيها هي التي تهب بين الصِّبا والشمال... ٤٥٣٤/٦.

(١) في لسان العرب: «الأصمعي: يُقال لريح الشَّمَال: مِسْعٌ ونِسْعٌ». (لسان ٤٢٠٢/٦).

(٢) في اللسان: «نسع ومِسْع كلاهما من أسماء الشمال وزعم يعقوب أن الميم بدلٌ من النون قال قيس بن خويلد:

وَنَلَمَهَا لَفْحَةً إِمَّا تُؤْوِبُهُمْ نِسْعٌ شَامِيَةٌ فِيهَا الْأَعَاصِيرُ
قال الأزهري: سميت الشمال نِسْعاً لِدَقَّةٍ مَهَبَهَا شُبَّهَتْ بِالنَّسْعِ الْمَضْفُورِ مِنَ الْأَدَمِ...»
(٤٤١٠/٦).

(٣) في اللسان: «الدُّبُور: رِيحٌ تَأْتِي مِنَ دُبُرِ الْكَعْبَةِ مِمَّا يَذْهَبُ نَحْوَ الْمَشْرِقِ وَقِيلَ: هِيَ الَّتِي تَأْتِي مِنَ خَلْفِكَ إِذَا وَقَفْتَ فِي الْقِبْلَةِ. التَّهْدِيبُ: وَالدُّبُورُ بِالْفَتْحِ الرِّيحُ الَّتِي تَقَابِلُ الصِّبَا وَالْقَبُولُ وَهِيَ رِيحٌ تَهَبُ مِنَ نَحْوِ الْمَغْرِبِ. وَالصِّبَا تَقَابِلُهَا مِنْ نَاحِيَةِ الْمَشْرِقِ» (١٣٢٠/٢).

(٤) الجُربياء في «اللسان»: شَمَالٌ بَارِدَةٌ وَقِيلَ: هِيَ النِّكْبَاءُ الَّتِي تَجْرِي بَيْنَ الشَّمَالِ وَالدُّبُورِ وَهِيَ رِيحٌ تَقْشَعُ السَّحَابَ...» (٥٨٤/١).

(٥) مَحْوَةٌ فِي «اللسان»: الدُّبُورُ لِأَنَّهَا تَمْحُو السَّحَابَ، وَقِيلَ: اسْمٌ لِلدُّبُورِ لِأَنَّهَا تَمْحُو الْأَثَرَ... وَقِيلَ: هِيَ الشَّمَالُ قَالَ الْأَصْمَعِيُّ وَغَيْرُهُ: مِنْ أَسْمَاءِ الشَّمَالِ مَحْوَةٌ، غَيْرُ مَصْرُوفَةٌ... وَقِيلَ: هِيَ الْجَنُوبُ... إلخ (٤١٥٠/٦).

(٦) الحُرجوج بالضم كما في لسان العرب: الريح الباردة الشديدة. (٨٢٣/٢).

(٧) الهَيْفُ وَالهُوْفُ - كما في «اللسان»: رِيحٌ حَارَةٌ تَأْتِي مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ... وَهِيَ النِّكْبَاءُ الَّتِي تَجْرِي بَيْنَ الْجَنُوبِ وَالدُّبُورِ مِنْ تَحْتِ مَجْرَى سُهَيْلٍ، يَهَيْفُ مِنْهَا وَرَقَ الشَّجَرِ. (٤٧٣٨/٦).

(٨) النُّعامي بالضم، كما في «اللسان»: مِنْ أَسْمَاءِ رِيحِ الْجَنُوبِ لِأَنَّهَا أَبْلُ الرِّيحِ وَأَرْطَبُهَا... وَرَوَى اللَّحْيَانِيُّ عَنْ أَبِي صَفْوَانَ قَالَ: هِيَ رِيحٌ تَجِيءُ بَيْنَ الْجَنُوبِ وَالصِّبَا (٤٤٨٢/٦).

(٩) في لسان العرب: «الأزيب: الجنوب، هُدلية، أو هي النكباء، وفي الحديث: إن الله تعالى ريحاً يقال لها الأزيب، دونها باب مغلق، ما بين مصراعيه مسيرة خمسمائة عام فرياحكم هذه ما يتفصى من ذلك الباب، فإذا كان يوم القيامة فُتِحَ ذلك الباب فصارت الأرض وما =

البحث السادس في البحث عن أحكام هذه الرياح . أبرد الرياح هي الشمالية لأن ناحية الشمال منا باردة وفيها جبال وتلوج كثيرة، وأسخنها الجنوبية لمُرورها بالمواضع الحارة وهي أيضاً كدرة رطبة لما يخالطها من أبخرة البحار، فإن أكثر البحار جنوبية عنا هذا في الأكثر. ويجوز أن تهب رياح شمالية تلقي أكثر البراري الحارة والبحار فتكون حينئذ حارة رطبة، وأن تهب رياح من نواح جنوبية قريبة من مياه باردة فتكون باردة، ولكن الحكم الأول أغلب. وأما الرياح المشرقية والمغربية فهي قريبة إلى الاعتدال واختلافها إنما يكون بسبب اختلاف البلدان وبسبب البحار والجبال^(١). وبسبب مسامات الكواكب.

البحث السابع في كيفية هبوبها. الرياح المتضادة قل ما يتفق لها الهبوب لأن السبب الفاعل للرياح هو الشمس ولا تكون مائلة في وقت واحد إلى جهتين فإن اتفق ذلك لا بسبب الفاعل بل بسبب المنفعل حدثت الزويدة. والرياح المتضادة قد تتعاون على فعل واحد مثل ما إذا كان أحدهما من مشرق الصيف والآخر من مغرب الشتاء فإنهما ترطبان الهواء هذا الشمالية وذلك المغربية البحرية وقد يتفق للريح الواحدة أن تضاد أولها آخرها مثل ريح المشرق الشتوية فإنها تحدث أولاً ييساً لأن الشمس في أول شروقها تجفف الرطوبة المجتمعة ليلاً ثم إنها بعد طلوعها تحلل البخارات فتزيد الريح رطوبة.

البحث الثامن في وقت هبوب هذه الرياح. إن من شأن الرياح الإثنتي عشر أن تهب كل واحدة منها عند ميل الشمس إلى جهتها ولكن ليس في أول ما يصل إليها وخصوصاً الشمالية والجنوبية فإنها لا تهب كما توافي الشمس ناحيتها لأن الشمس لا تقدر على أن تحلل الجامد من الرطوبات إلى البخار

= عليها ذروا... قال شير: أهل اليمن ومن يركب البحر فيما بين جدة وعدن يسمون الجنوب: الأذيب... (١٨٩٦/٣).
 (١) بياض في الأصل وقد سقطت فيه كلمة والأرجح أنها: بسبب. وقد أثبتناهما بين حاصرتين.

بسرعة في أول وصولها وخصوصاً الجنوبية التي تهبُّ لا من القطب بل من دون البحر ومن الأرض اليابسة لأن اليابس أبطأ انحلالاً، فكذاك هذه الرياح تتأخر قريباً من شهرين وتُسمى هذه الرياح التي تهبُّ البَيضاء لأنها تُحدث الصَّحو ولأن من خاصيتها أن تحبل الدجاج من غير سفاد^(١) وهذه الرياح التي تهب مع حركة الشمس تسمى الحيوانية. وإذا قد تكلمنا على الأمور التي تحدث فوق الأرض من غير تركيب العناصر بل من استحالتها، فلتتكلم فيما يحدث على وجه الأرض وتحتها لا بالتركيب بل بالإستحالة.

(١) السَّفاد: نزو الذكر على الأنثى. يقال: سَفِدَ وسَفَدَ سفداً وسفاداً (لسان العرب ٣/٢٠٢٣).

القسم الثالث

فيما يحدث على وجه الأرض وما تحتها بغير

تركيب

وفيه خمسة فصول

الفصل الأول

في سبب ارتفاع القدر العامر من الأرض على الماء

قد عرفت أن الموضع الطبيعي للأرض هو وسط الفلك فإنها بطبيعتها راسية تحت الماء وكان من الواجب أن يكون البحر مُحيطاً بها مِنْ كُلِّ الجوانب ولكن لما حَصَلَ في جانبٍ من الأرض تلال وجبال ومَوَاضِعَ عالية مُشرفة وفي جانبٍ آخر وَهَدَاتٍ وَأَغْوَارٍ ومَوَاضِعَ عميقة بالأسباب التي سنذكرها بعد ذلك في تكون الجبال وكان من طَبَعِ الماء أن يسيل من المَوَاضِعِ العالية إلى المَوَاضِعِ الغائرة العميقة لا جَرَمَ انكشف الجانب المشرقي من الأرض وسال البحر إلى الجوانب العميقة منها ولللكواكب تأثيرات أيضاً في ذلك بحسب المُسَامَتَاتِ التي تتبدل عند حركاتها وخصوصاً الثوابت والأوجات والحضيضات المتغيرة في أمكنتها فيُشبه أن تكون هذه أسباباً عِظَاماً في إحداث المائية في جهة ونقلها إليها وإبطال المائية عن جهة ونقلها عنها وأما السبب الغائي في ذلك فهو أن يكون للحيوانات الأرضية التي لا تعيش إلا باستنشاق الهواء مكان.

الفصل الثاني في قدر ما انكشف من الأرض

إن أصحاب الرصد وجدوا طول البرّ نصف دُور الأرض، وعرضه أحد

ربع دَوْر الأرض إلى ناحية الشمال حتى يكون الربع الشمالي مكشوفاً وأما الأرباع الباقية فلم يَقم دليل على كونها مغمورة في الماء ولكن الأشبه ذلك إذ الماء أكثر من الأرض أضعافاً لأن كل عُنصر يَجِب أن يكون بحيث لو استحال بكُلِّيته إلى عنصر آخر لكان مثله والماء يتصغر حجمه عند الإستحالة أرضاً ومع ذلك فلو كان في بعض المواضع من الأرباع الثلاثة عمارة كانت عمارة قليلة لا يعتد بها وأما تحت القطبين فلا يمكن أن يكون هناك عمارة أصلاً لا اشتداد البرد.

الفصل الثالث في أمْرِجَة البُلْدان^(١)

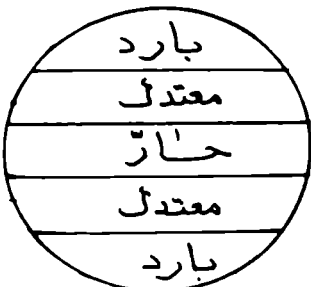
وفيه أربعة مباحث:

البَحْث الأول: الذي عليه أكثر المشائين وجمهور المنجِّمين أن كُرَة الأرض مَقْسومة بِخَمسة أقسام تَفْصِلها دَوائر مُوازية لمعدّل النهار فمن ذلك دائرتان تَفصلان الخراب من العالم بسبب القرب من القطب وشدة البرد إحداهما شمالية والأخرى جنوبية وهاتان تَفصلان من الأرض قِطْعَتَيْن طَبْلِيَّتَيْن تُحيط بكل واحدة منهما طائفة من محيط الكرة وسطح مستقيم والحدّ المشترك بينهما دائرة. وأما الحدُّ بَيْنَ الخراب من جهة البحر وبين المعمور فهو الذي على خط الإستواء وهو محدود بدائرتين جنوبية وشمالية يليهما من جهة القطبين موضعان هما مُعتَدلان فيكون ثلاثة قُطوع دَفْئَة^(٢) يحيط بكل واحدة منها من الجانبين سطحاً دائرتين ويصل بينهما سطح دفي لكن السطحين المحيطين بالدفيين المعتدلين غير متساويين بل الذي يلي القطب أصغر. وأما سطحاً دفيء الأرض المحترقة فمتساويان والشكل هذا^(٣) وعلى

(١) قارن بتقسيمات ابن خلدون للسبعة للأقاليم، في «المقدمة» ص ٨٩ - ١٤٠.

(٢) في الأصل دفية بغير همز.

(٣) بيان بأقسام الأرض ومناخاتها . . . (الرسم).



هذا التقدير يكون خط الاستواء أسخن المواضع . وأما الشيخ فإنه زعم أنه أشد المواضع اعتدالاً في الحرّ والبرد وأكثر تشابهاً في هذه الأحوال .

البحث الثاني في تحقيق مقدّمة تبتي عليها هذه المسألة وهي أن شدة تسخين الشيء قد تكون لقوة المسخن وقد تكون لِدوام إسخانه وإن كان ضعيفاً وقد يكون تأثير الضعيف أقوى من تأثير القوي إذا كان تأثير الضعيف أَدْوَم ويدل عليه أمور إنيّة وأمور لميّة .

أما الإنيّة^(١) : فخمسة الأول أن تسخين الشمس عند كونها في السرطان أضعف من تسخينها عند كونها في الأسد مع أن قربها من سمت الرأس عندما تكون في السرطان أشد وما ذلك إلا لأنها حين ما تكون في الأسد تكون مُدّة تَسْخِينِهَا أطول .

الثاني أن الحرّ عند كَوْنِ الشَّمْسِ في الأسد والسنبلة أقوى منه عند كونها في الجوزاء والثور مع أن البعدين للمسامته سيّان وما ذلك إلا لما قلنا .
الثالث أن تسخن الحديد في نارٍ لينة مُدّة طويّلة أشدّ من تسخينه في نارٍ قوية في سَاعَةِ لطيفة .

الرابع أن الحرّ بعد الزّوال أشد من قبل الزوال مع أن النسبة واحدة .

(١) الإنيّة كما في تعريفات الجرجاني «تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية» ص ٥٥ وفي «مقاصد الفلاسفة» لأبي حامد الغزالي .

«الإنيّة 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 الذي جعل السواد لوناً، وما الذي جعله سواداً، ويعرف تغاير الإنيّة والماهية والماهية بإشارة العقل لا بإشارة الحس، كما يعرف تغاير الصورة والهولي» (ص ١٧١ - ١٧٢) .

أما في المنطق فإن «الحد الأوسط إن كان علة للحد الأكبر سماه الفقهاء قياس العلة وسماه المنطقيون (برهان اليم) أي ذكر ما يُجاب به عن ليم، وإن لم يكن علة، سماه الفقهاء (قياس الدلالة)، والمنطقيون سموه (برهان الإن) أي هو دليل على أن الحد الأكبر موجود للأصغر من غير بيان علته . . . (معيّار العلم للغزالي ص ٢٤٣) .

وانظر في مصطلح الإنيّة ودلالته الوجودية والمعرفية: (الموسوعة الفلسفية العربية ص ١٥٤ - ١٥٨ والمعجم الفلسفي - صليبا ١/١٦٩ - ١٧١) .

الخامس أن البرد في الأسحار وقد قَرُبَ طلُوب الشمس أشد منه في نصف الليل مع أنها في ذلك الوقت أبعد من وتَد السماء منها وقت الصبح .

وأما اللَّمِية^(١): فهي أن السبب يفيد في الوقت الأول أثراً فإذا بقي إلى الوقت الثاني أفاد أثراً جديداً ومَتى كان ذلك السبب أطول بقاء كانت الآثار المجتمعة أقوى فلا جرم كان الأثر أقوى وهاهنا شكوك قد مَضَى ذكرها .

ومن وَجِه آخر وهو أن السَّبب في الوقت الأول إذا أفاد أثراً انضم ذلك الأثر إلى السبب الأول وصار المجموع مقتضياً لأثر آخر ولا شك أن تأثير المجموع أقوى من تأثير السبب وحده وعلى هذا الطريق كلما كان السبب أبقي كانت المعلولات المعينة للعلة على التأثير أكثر فلا جرم كان الأثر أقوى فهذه مقدمة يقينية لا شك فيها .

البحث الثالث في احتجاج الشيخ على أن الموضع الموازي لمعدّل النهار أعَدل المواضع في الحرّ والبرّد .

قال في «الشفاء» المواضع التي على مدار نُقْطتي الانقلابين يَعْرِضُ لها أن الشمس تقربُ منها بتدرّج يتقدّمه تسخن بعد تسخن ثم إذا وازاها عرض أن يقيم عندها مدة لا تنتحي عن رؤوس أهلها لأن الميول عند قرب المنقلبين تقلُّ وتَصغُرُ جداً ثم إن تلك المسامته أو ما يقرب منها يعود أياماً كثيرة وتكون النهر طويّلة والليالي قصيرة فيُدوم إلحاح الشمس عليها بالتسخين من وجهين: أحدهما طول النهر^(٢) ويقصر الليالي . والثاني بقاءها على موضع واحد أو على ما يقرب منه مدة طويلة فلاجل ذلك يكون الحرّ متجاوزاً عن الحد هناك . وأما في خطّ الإستواء فإن المسامته تحصل هناك دفعة ثم إن الميل هناك يكثر ويتفاوت تفاوتاً لا يُؤثر إلا أثر المسامته المغافصة^(٣) وذلك يقتضي تباعد

(١) سبقت الإشارة إلى تعريفها في المجلد الأول .

(٢) جمع نهار عند البعض، وبعضهم كابن الإعرابي يجمعه على أنهر وقال الجوهري: لا يُجمع كما لا يجمع العذاب والسراب فإن جمعت قلت في قليله: أنهر وفي الكثير: نُهر مثل سحب وسُحب . (لسان العرب ٦/٤٥٥٧) .

(٣) غافص الرجل مغافصة وغِفاصاً: أخذه على غِرّة فركبه بمساءة . الغافصة من أوزم الدهر . . . =

الشمس عن سَمْتِ رؤوسهم سريعاً ومع ذلك فتكون النهر مساوية لليالي فوجب أن لا يكون الحر هناك شديداً فهذا كله لبيان أن الحر هناك ليس بقوي .

واستدل أيضاً على أن أحوالهم متشابهة بأن بُعد الشمس عن رؤوسهم ليس يكثر جداً فلا يكون بردهم شديداً بل متوسطاً فهم يتقلون من حالة متوسطة في البرد إلى حر قليل فمن يكون منشؤه^٣ في ذلك الموضع لا يحس بتغير بل يتشابه عنده أحواله وهواء بلده ويكون كأنه في ربيع دائم وأما في سائر البلاد فإن الشمس تتباعد عنهم جداً فيشتد البرد ثم تعود إلى سَمْتِ دائم على رؤوسهم فيشتد الحر فلا جرم تبلي الأبدان بالإنقال من ضد إلى ضد هذا مجموع كلام الشيخ .

ونحن نقول: أما الدعوى الأولى ففيها نظر وبيانه أنا نقرض بلدة عَرَضُهَا ضعف المِيلِ كله فإذا وصلت الشمس إلى غاية القُرب من سَمْتِ رؤوس أهلها كان بُعدها عن سَمْتِ رؤوسهم كبعداها عن سَمْتِ رؤوس سكان خط الاستواء وأيضاً فالشمس عند كونها في غاية الميل قد كانت قبل ذلك في القرب من سكان خط الإستواء وذلك سبب السُّخونة وفي البُعد عن سكان البلدة المفروضة وذلك سبب لاشتداد البرد فخطُ الاستواء لم يَخْلُ قَبْلُ ذلك في جميع السَّنة من مثل هذا التسخين أو مما هو أقوى مِنْهُ بكثير، أما ما هو مثل هذا التسخين فذلك عند كونها في غاية المِيلِ من الجانب الآخر، وأما ما هو أقوى من هذا التسخين فذلك عندما لا تكون في غاية الميل فإنها تكون لا محالة أقرب إلى خط الإستواء مما إذا كانت في غاية المِيلِ وحيثُ يكون تسخينها لخط الإستواء أقوى مما إذا كانت في غاية الميل وأما سُكَّانُ ضعف الميل فأسباب البرد الشديد في حَقِّهم قد كانت موجودة في كل السَّنة السابقة فالشمس حين ما تكون في غاية الميل تكون كالمسخن المتوسط بين جسمين:

= (لسان العرب ٥/٣٢٧٦).

(١) في الاطل: منشاؤه.

أحدهما كان المسخّن العظيم مُلاقياً له طُول السنة السابقة. والثاني كان البرّد العظيم مُلاقياً له طُول السنة السابقة فمن المعلوم أن تسخّن البارد من ذلك المسخّن أضعف كثيراً من تسخّن ذلك بل لا نسبة لأحدهما إلى الآخر فإننا قد بيّنا أن الآثار الحاصلة من المسخّن في سالف الزّمان تنضم إليه ويصير المجموع مؤثراً في التسخّن فيخرج بما قلنا إن حرّ سُكّان خطّ الاستواء في صَمِيم شتائهم لا نسبة له إلى حرّ البلدة المفروضة في صَمِيم صَيْفهم ثم إن الحر الشديد في البلدة المفروضة حرّ عظيم لا يطيقه أهلها، وحرّ شتاء خطّ الاستواء أعظم كثيراً من ذلك الحرّ بل لا نسبة له إليه وإذا بلغ حرّ غاية شتائهم إلى هذا الحد العظيم فما ظنك بحرّ صيفهم فثبت بهذا أن الحرارة في ذلك الموضع عظيمة جداً.

وأما الذي ذكره الشيخ من أن المسامطة لا تبقى إلا زماناً قليلاً فهو مُسَلَّم ولكن بُعد الشمس عن مُسامطة رؤوسهم ليس بعظيم فهم^(١) دائماً إما في المسامطة أو فيما يقرب من المسامطة فكيف لا يكون الحرّ هناك عظيماً.

وأما ما ذكره من أن النّهر والليالي هناك مُتساوية ونهار صيف الآفاق المائلة أطول، فالجواب أن تأثير طُول النهار في التسخين قليل فإن الموضع الذي يكون القطب فيه على سمت الرّأس يكون النهار فيه ستة أشهر ومع ذلك فهو من البرّد بحيث لا يعيش فيه الحيوان وأيضاً فلأن طول نهرهم في الصيف مقابل لطول لياليهم في الشتاء وذلك يقتضي استحكام البرد في ذلك الهواء وهو مانع من التسخين التام في الصيف.

وأما في خطّ الاستواء فكما لم يوجد هناك في الصيف طول النهار المقوّي للتسخونة كذلك لم يوجد طول الليالي المقوّي للبرودة.

فإن قيل: الشمس إذا كانت في الحضيض كانت أقرب إلى الأرض فيكون تسخينها أشد فيكون مدار الحضيض أسخن من خطّ الاستواء.

(١) في نسخة: «فهو».

فالجواب: أن خروج الشمس عن المركز ليس بكثير فلا يكون له من التأثير ما يُوجب الإختراق. والشيخ مُعترف بذلك في «الشفاء» وإن سلّمنا ذلك ولكنَّ أوجَّ الشمس متحرِّكٌ وهو الآن في أواخر الجوزاء فإذا قدرنا وصوله إلى الميزان كان الحضيض لا محالة في أول الحمل وإذا كان مدار الحضيض هو خط الإستواء لزم أن يكون هو أسخن المواضع فثبت أنا ولو سلّمنا لهم أن خط الإستواء في زماننا في غاية الاعتدال لكن حكمهم على الاطلاق بكونه معتدلاً ليس بمستقيم.

البحث الرابع في بيان أن أحوالهم في الحر والبرد قريب من التشابه.

وبيانه ما حكيناه عن الشيخ ومع ذلك فلا بُدَّ من تفاوت يظهر في الفصول وإن قلَّ. وعند هذا نقول إنه يحصل هناك في مدَّة دَوْرَة واحدة للشمس صيفان وخريفان وشتاءان وربيعان. وذلك لأن الشمس متى سامت رؤوس أهلها كان ذلك الوقت صيفاً لكنها تُسامت^(١) الرأس هناك مرتين فهناك صيفان ومتى كانت في غاية البعد عن سمت الرأس كان ذلك شتاء لكنها تبعد مرتين إحداهما عند كونها في نقطة الانقلاب الشمالي والأخرى عند كونها في نقطة الانقلاب الجنوبي فإذا هناك شتاءان ولا محالة بين الصيف والشتاء خريف وبين الشتاء والصيف ربيع فيلزم منه وجود ربيعين وخريفين.

ثم من المشهور أن مقدار كل فصل شهر ونصف، فمن أول الحمل إلى منتصف الثور صيف، ومنه إلى أول السرطان خريف، ومنه إلى نصف الأسد شتاء، ومنه إلى أول الميزان ربيع ثم على هذا الترتيب يحصل الفصول الأربعة مرة أخرى في النصف الجنوبي. وهذا ليس بحق بل الصواب أن يقال مبدأ الخريف من حيث يصير ميل الشمس نصف الميل الأعظم وهو يابح^(٢) وذلك في أوائل الثور ومبدأ الربيع في أواخر الأسد. وكذلك في الجانب

(١) في نسخة: سامت.

(٢) يا ويح ترمز إلى زاويتي ميل الشمس في الأبراج، بالنسبة إلى الفصول. أنظر الشفاء - علم الهيئة ص ١٢٣ و ١٣٣ وحرف الباء والالف يعني في حساب الجمل أحد عشر والياء والحاء يعني ثمانية عشر.

الجنوبي يكون مبدأ الخريف في أوائل العقب ومبدأ الربيع في أواخر الدلو فعلى هذا زمان الربيعين والصيفين قريب من نصفَي زمان الخريفين والشتائين فهذا ما نقوله في هذا الموضع .

وأما اختلاف حال الهواء لسائر الاسباب فهو أليق بالطب وقد استقصيناه في شرحنا لكليات «القانون» فلتتكلم الآن فيما يحدث من تغير البحار على وجه الأرض وتحتها وبالله التوفيق .

الفصل الرابع في منابع المياه

أقسام المياه المنبئة^(١) عن الأرض أربعة :

الأول مياه العيون السيالة وهي تنبعث من أبخرة كثيرة المادة قوية الإندفاع تفجر الأرض بقوة ثم لا تزال تستتبع جزء منها جزءاً .

الثاني مياه العيون الراكدة وهي تحدث عن أبخرة بلغت من قوتها أن اندفعت إلى وجه الأرض ولم تبلغ قوتها وكثرة مادتها إلى أن يطرد تاليها سابقها .

الثالث والرابع مياه القنى والآبار وهي متولدة عن أبخرة ناقصة القوة عن أن تشق الأرض فإذا أزيل عن وجهها ثقل التراب فحينئذ تصادف تلك الأبخرة منفذاً تندفع إليه بأدنى حركة فإن لم يجعل لها مسيل^(٢) ولم يضاف إليها ما يمدّها فهو البئر وما جعل له ذلك فهو القنى ونسبة القنى إلى الآبار كنسبة العيون السيالة إلى العيون الراكدة .

واعلم أن النزح من العيون الراكدة والآبار الراكدة سبب لزيادة نبوع الماء لأن البخار الذي هو مادة الماء إذا صار ماء منع ثقل الماء سائر الأبخرة التي في القعر أن يندفع إلى الظاهر فإذا نزح الماء قويت تلك الأبخرة على الظهور .

(١) في نسخة : المنبئة .

(٢) في نسخة : سيل .

وبين الناس خلاف في أن هذه المياه متولدة عن الأجزاء المائية المتفرقة في عمق الأرض إذا اجتمعت أو من الهواء إذا انقلب ماء وهذا الثاني وإن كان ممكناً إلا أن الأول هو أولى بالأكثرية.

الفصل الخامس في الزلزلة^(١)

سبب الزلزلة إما أن يكون تحت الأرض أو فوقها وإما أن يكون مُركباً منهما. أما الأول فعلى وجهين:

أحدهما أنه إذا تولد تحت الأرض بخار دُخاني حارٌ كثير المادّة وكان وجه الأرض متكاثفاً عديم المسام والمنافذ فإذا قصد ذلك البخار الخروج ولم يتمكن من ذلك بسبب كثافة وجه الأرض فحينئذ يتحرك في ذاته وتحرك الأرض وربما بلغ في قوته إلى حيث يقوى على شق الأرض وربما حصلت نارٌ محرقة وربما حدثت أصوات هائلة ودوي يدل على شدة الريح ثم إن وقع هذا الشق في بلدة جعل عاليها سافلها وربما كانت في جوف الأرض وهداث فعند انشقاق الأرض في ذلك الموضع يسقط ما فوق الأرض في تلك الوهادت فهذا هو السبب الأكثرى للزلزلة.

والدليل عليه أن البلاد التي تكثر فيها الزلزلة إذا حفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالصة الأبخرة قلت الزلزلة بها وأيضاً فلأن أكثر الزلزلة يكون عند فقدان الرياح.

وثانيهما أن في باطن الأرض تجاوير فإذا سال الماء الكثير من بعضها إلى بعض أو انهدمت قطعة عظيمة منها فحينئذ يتقلقل الهواء الذي تحت الأرض فحينئذ تتحرك الأرض.

وأما السبب الذي فوق الأرض فهو أن تسقط قُلل^(٢) الجبال فتزلزل به

(١) قارن: الآثار العلوية لأرسطوطاليس ص ٧٣ - ٨٠. والمواقف للإيجي ص ٢٤٣ - ٢٤٤، والنجاة لابن سينا ص ١٩٣ - ١٩٤. والشفاء - الطبيعيات النمط الخامس المقالة الأولى الفصل الرابع ص ١٦ - ١٧.

(٢) قُلل جمع قُلة وهي هنا أعلى الجبل. (لسان العرب ٣٧٢٨/٥).

الأرض وهذا السبب إنما يعرض وقتى كثرة الأمطار وقتها . أما الكثرة فلأن القلل إذا ترطبت سهل انفصال بعضها عن البعض وأما في القلة فلأن القلل إذا جفت سهل تفتتها وهذا السبب لا يجوز أن يكون هو السبب الأكثرى للزلزلة لوجهين :

أما أولاً فلأن الزلزلة قد توجد في البلدة التي لا يكون بقربها جبل .
وأما ثانياً فلأن الحركة التي تكون بهذا السبب يكون آخرها أضعف من أولها وليس كل زلزلة كذلك .

وأما السبب المركب فما فوق الأرض وتحتها فهو ما إذا حاولت الأبخرة الدخانية التي تحت الأرض الصعود ثم تعذر عليها إما لأن البرد قد كثف وجه الأرض كما في الليالي والغدوات وإما لأن الحر جفّه وكثفه كما في أنصاف النهار وإما لأن هناك رياح متمانعة فتمتنع تلك الأبخرة عن الصعود .

القسم الرابع
فيما يحدث من العناصر بالتركيب
ولا يكون لها نفس. وفيه تسعة فصول:

الفصل الأول في تكوّن الحجر

إن الأرض الخالصة ليسها المفتت لا تتحجر بل التحجر له سبب واحد أكثرى وسببان أقليان:

أما السبب الأكثرى فهو أن الطين اللزج إذا عملت الحرارة فيه حتى استحكمت إنعقاد رطبه بيباسه صار حجراً مثل كوز الفقاع.

وأما السببان الأقلان فأحدهما أن يتكوّن من الماء السيّال، إما بأن يجمد الماء كما يقطر برّد منه وإما لأنه يرسب أولاً منه في سيّلانه شيء يلزم وجهه مُسيله فيتحجّر وسبب ذلك إما قوة معدنية فتحجره أو لأن الأرضية غالبية على ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار كما في الملح.

وإن كان ما يُحكى من تحجر حيوانات صحيحاً فالسبب فيه شدة قوّة محجّرة تحدث في بعض البقاع الحجرية فإنه ليس استحالة الأجسام الحيوانية إلى الحجرية أبعد من استحالة المياه إليها وقد عرفت في باب إثبات الكون والفساد صحة ذلك.

وحكى الشيخ أنه رأى رَغيفاً على صورة الأرغفة الرقيقة الوسط المرقوقة بالمنساع قد تحجّر ولونه باقٍ واحد وجهيه عليه أثر الخط الذي في التنور.

وثانيهما أن البخار الدُّخاني الصَّاعد إلى فَوْق إذا حَصَلت فيه إما لزوجته وإما دهنية بسبب شِدَّة الحركة ثم عَرَضت لها بُرودة صار حجراً أو حديداً ولا شك في إمكانه أما وقوعه فبثلاث حكايات ذكرها الشيخ .

إحداها أنه سقط في زمانه من الهواء حديدة في قدر مائة وخمسين منا .

وثانيها أنه سقط أيضاً من الهواء حجارة في هذا المقدار .

وثالثها أنه تقع في بلاد الترك في الصواعق والبروق أجسام نحاسية يابسة على هيئة النُّصُول، وقد تكَلَّف الشيخ إذابة نصل من ذلك فلم يُذِب ولم يزل يتخلخل منه دخان ملون يضرب إلى الخضرة حتى بقي منه جوهر رمادي . وبالله التوفيق .

الفصل الثاني في تكوُّن الجبال^(١)

وفيه ثلاثة مباحث :

البحث الأول الحجر الكبير إنما يتكوَّن لأن حراً عظيماً يصادف طيناً كثيراً لَزجاً إما دفعة وإما على سبيل مُرور الأيام وأما الارتفاع فله سببان سبب بالذات وسبب بالعرض .

أما الذي بالذات فكما إذا رَفعت الريح الفاعِلة للزلزلة طائفة من الأرض فجعلتها تلاً من التلال .

وأما الذي بالعرض فإن الطين بعد تحجُّره تختلف أجزاؤه في الصلابة والرخاوة فإذا وُجدت مياه قوية الجري أو رياح عظيمة الهبوب انفجرت الأجزاء الرُّخوة وبقيت الصُّلبة ثم لا تزال السُّيول والرياح تغوص في تلك الحفرات إلى أن تغور غوراً شديداً فيبقى ما انحفر عنه شاهقاً والأشبه أن هذه المعمورة قد كانت في سالف الزمان مغمورةً في البحار فحصل هناك الطين اللزج الكثير ثم حصل التحجر بعد الإنكشاف فلذلك كثرت الجبال .

(١) قارن الشفاء - الطبيعيات - النمط الخامس - المقالة الأولى الفصل الأول ص ٤ - ١١ .

ومما يؤكد هذا الظنّ أنا نجد في كثير من الأحجار إذا كسرناها أجزاء الحيوانات المائية كالأصداف ثمّ لما انكشفت الجبال وانتقلت البحار من هناك حصل الشُّهوق إما لأن السُّيول والرياح حفرت ما بين الجبال فلا جرم عظم ارتفاعها وإما لأن ما كان من هذه المنكشفات أقوى تحجراً واصلب طينة إذ انهدم دونه بقي أرفع وأعلى إلا أن هذه أمور لا تتمّ في مدّة تفي التواريخ بضبطها.

البَحْثُ الثَّانِي عن سَبَبِ عُروِقِ الطِّينِ المَوْجُودَةِ فِي الجِبَالِ. يَحْتَمَلُ ذَلِكَ وَجُوهاً ثَلَاثَةً: الأَوَّلُ أن تَكُونَ تِلْكَ العُروِقُ مِنْ جِهَةٍ مَا تَفْتَتُ عَنِ الجِبَالِ وَتَتَرَّبُ وَسَالَتْ عَلَيْهِ المِياهُ وَرَطَبَتْهُ أَوْ خَلَطَتْ بِهِ طِينَهَا الجَيِّدَةَ.

الثَّانِي أن يَكُونَ القَدِيمُ مِنْ طِينِ البَحْرِ غَيْرِ مَتَفَقِ الجَوْهَرِ فَيَكُونُ مِنْهُ مَا يَقْوَى عَلَى التَّحَجُّرِ وَمِنْهُ مَا يَضَعُفُ عَنِ التَّحَجُّرِ.

الثَّالِثُ أن يَعْضُضُ لِلبَّحْرِ أن يَفِيضُ قَلِيلاً قَلِيلاً عَلَى سَهْلٍ وَجَبَلٍ فَيَعْضُضُ لِلسَّهْلِ أن يَصِيرَ طِيناً لَزِجاً مُسْتَعْدِداً لِلحَجَرِ القَوِيِّ وَلِلجَبَلِ أن يَتَفَتَّتَ كَمَا إِذَا نَقَعَتِ آجِرَةٌ وَتَرَاباً فِي المَاءِ ثُمَّ عَرَضَتْ الآجِرَةُ وَالتِّينُ عَلَى النَّارِ فَحِينَئِذٍ تَفْتَتُ الآجِرَةُ وَيَبْقَى الطِّينُ مَتَحَجَّراً فَكَذَلِكَ هَاهُنَا.

البَحْثُ الثَّالِثُ قَدْ يُرَى بَعْضُ الجِبَالِ مَنضُوداً سَافاً فَسَافاً^(١) فَيُشْبِهُ أن يَكُونَ ذَلِكَ قَدْ كَانَتْ طِينَتُهَا كَذَلِكَ بَأَن كَانَ سَافٍ ارْتَكَمَ أَوَّلاً ثُمَّ حَدَثَ بَعْدَهُ فِي مُدَّةٍ أُخْرَى سَافٍ آخَرَ فَارْتَكَمَ وَقَدْ كَانَ سَافٍ عَلَى كُلِّ سَافٍ سَافٍ مِنْ خِلافِ جَوْهَرِهِ فَصَارَ حَائِلاً بَيْنَهُ وَبَيْنَ السَافِ الآخَرَ فَلَمَّا تَحَجَّرَتِ المَادَّةُ عَرَضَ لِلحَائِلِ أن انشَقَّ وَانْتَشَرَ عَمَّا بَيْنَ السَافِيْنَ.

الفصل الثالث في منافع الجبال

قَدْ عَرَفْنَا أن مَادَّةَ السُّحْبِ وَالعُيُونِ وَالمَنَابِعِ هِيَ البُخَارُ وَسَتَعْرِفُ أن

(١) السَّافُ فِي البِنَاءِ: كُلُّ صَفٍّ مِنَ اللَّبَنِ يُقَالُ: سَافٌ مِنَ البِنَاءِ وَسَافَانٌ وَثَلَاثَةُ آسَفٍ، وَهِيَ السُّوفُ. (وَقَالَ) الجَوْهَرِيُّ: السَّافُ كُلُّ عَرَقٍ مِنَ الحَائِطِ (لِسَانَ العَرَبِ ٣/٢١٥٣).

مادة المعدنيات أيضاً ذلك، فنقول: أكثر العيون والسحب والمعدنيات إنما يتكون في الجبال أو فيما يقرب منها. أما العيون فلأن الأرض إذا كانت رخوة نشأت الأبخرة عنها فلا يجتمع منها قدر يعتد به فإذا هذه الأبخرة لا تجتمع إلا في الأرض الصلبة والجبال أصلب الأراضي فلا جرم كانت أقواها على حبس هذا البخار حتى يجتمع ما يصلح أن يكون مادة للعيون ويشبه أن يكون مستقر الجبل مملوءاً ماءً ويكون مثل الجبل في حقه الأبخرة مثل الإنبيق الصلب المعد للتقطير لا يدع شيئاً من البخار يتحلل وقعر الأرض التي تحته كالقرع والعيون كالأذنان التي في الأنابيق والأودية والبخار كالقوابل وكذلك أكثر العيون إنما ينفجر من الجبال وأقلها في البراري وذلك الأقل لا يكون إلا إذا كانت الأرض صلبة.

وأما إن أكثر السحب يكون في الجبال فلوجوه ثلاثة:

أحدها أن في باطن الجبال من الندوات ما لا يكون في باطن الأرضين الرخوة.

وثانيها أن الجبال بسبب ارتفاعها أبرد فلا جرم يبقى على ظاهرها من الأنداء أو من الثلوج ما لا يبقى على ظاهر سائر الأرضين.

وثالثها أن الأبخرة الصاعدة تكون مجبوسة بالجبال فلا تتفرق ولا تتحلل.

وإذا ثبت ذلك ظهر أن أسباب كثرة السحب في الجبال أكثر لأن المادة فيها ظاهراً أو باطناً أكثر والإحتقان أشد والسبب المحلل وهو الحر أقل فلذلك كانت السحب في الجبال أكثر.

وأما المعدنيات المحتاجة إلى أبخرة تكون اختلاطها بالأرضية أكثر وإقامتها في مواضع بحيث لا تتفرق فيها أطول فلا شيء لها في هذا المعنى كالجبال.

الفصل الرابع في تقسيم المعدنيات^(١)

الأجسام المعدنية إما أن تكون قوية التركيب وإما أن تكون ضعيفة التركيب فإن كانت قوية التركيب فإما أن تكون متطرقة^(٢) وهي الأجساد السبعة، وإما أن لا تكون متطرقة. أما الغاية رطوبتها كالزئبق أو لغاية يبوستها كالياقوت وأمثاله وإما إن كانت ضعيفة التركيب فإما أن تكون مُنحلة بالرطوبة وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالزجاج^(٣) والنوشادر والشب^(٤) والقلقند^(٥). وإما أن لا تنحل بالرطوبة وهو الذي يكون دهني التركيب كالكبريت والزرنيخ. فهذه الأربعة أقسام المعدنيات فلتتكلم في كل واحد منها على سبيل التفصيل.

الفصل الخامس في حَدِّ المتطَرِّقات

أنواعها سبعة: الذهب والفضة والرصاص والحديد والنحاس والخار صيني^(٦) والآنك^(٧). وهي مشتركة في أنها أجسام ذائبة صابرة متطرقة

(١) أنظر أيضاً الشفاء - الطبيعيات المقالة الأولى من النمط الخامس من الفصل الخامس، ومقاصد الفلاسفة ص ٣٤٤ - ٣٤٥، الموافق ص ٢٢٨ - ٢٢٩ (وفيها: منطرقة بدلاً من متطرقة وهو الأصح).

(٢) في نسخة: منطرقة في كل المواضع وهو الصحيح.

(٣) الزجاج في «اللسان»: «معروف (قال) الليث: الزجاج يقال له الشب اليماني وهو من الأدوية وهو من أخلاط الجبجر، فارسي معرّب» (١٨٨٦/٣) وأنظر منافعه في «المعتمد في الأدوية المفردة» لابن رسول التركماني ص ١٩٢ - ١٩٣. يستعمل هذا الاسم للدلالة على بعض الأملاح.

(٤) أنظر المرجع السابق ص ٢٥٧ - ٢٥٨ وفي «المعجم العربي الحديث»: «ملح معدني بلوري التركيب أبيض اللون حامز الطعم يتكون في الطبيعة من كبريتات الألومنيوم والبوتاسيوم يستعمل في صناعات عدة أخصها الصباغة وحفظ الجلود من الانحلال» (ص ٦٩٧).

(٥) أنظر المرجع السابق ص ١٩٢ - ١٩٣. والقلقند فيه هو الزجاج الأخضر أو سلفات الحديد. (المعجم العربي الحديث ص ٦١٦).

(٦) الخارصيني، أو الخارصين: «معدن ذو لون أبيض ضارب إلى الزرقة وزنه الذري ٣٨، ٦٥، يستعمل في صناعات عدة وفي وقاية الحديد من الصدأ» (المرجع نفسه ص ٤٧٦).

(٧) الآنك: أنظر المعتمد ص ١٨٦ وهو «الأسرب، الرصاص القلعي» (المعجم العربي الحديث ص ٦).

فالذائبة تميزها عن الأكلاس والأحجار التي لا تذوب والصابرة مما ليس بصائرة وهي الأشياء التي تذوب وتتبخر مثل الشمع والقيبر والمتطرفة تميزها عما ليس بمتطرق كالزجاج والميناء^(١).

فإن قيل الحديد لا يذوب وإن كان يلين . فنقول: إنه يمكن إذابته بالحيلة بأن تأخذ برادة الحديد وتلقى عليها مثل ربعها زرنیخاً أحمر مسحوقاً وتخلط بها وتجعل في جرة وتطین بطین جید وتلقى في التنور الحار ليلة ثم تخرج وتلقى عليه مثل سدسه من النطرون^(٢) وثلثه من الزيت وتجعل في جرة مثقبة على جرة أخرى وتنزل ثم تأخذ ما ينزل فترفعه وتأخذ النوشادر والزجاج الشامي مسحوفين الملتوتين بالزيت فتجعلهُ بنادق وتطعمهُ منها وتذيبه مرات ما تشاء فإنه يزيد سرعة ذوب وبياض وإن أكثر ذلك لآن حتى يتطرق ويزوب ذوب الفضة وقد يمكن أن يشمع بهذا العلاج حتى يصير في سرعة ذوب الرصاص .

وإذا عرفت صحة هذا الحد عرفت أن الذهب حده أنه جسم ذائب صابر متطرق أصفر رزين بالقياس إلى هذه الأجساد فالصفرة والرزانة تميزان الذهب عن الستة الباقية . والفضة حدها أنها جسم ذائب صابر متطرق أبيض رزين بالقياس إلى هذه الأجساد سوى الذهب وأعني بالحد هاهنا الرسم .

الفصل السادس في كيفية تولد الأجساد السبعة

قد عرفت فيما مضى أن مادة المتطرقات جوهر مائي ممتزج بجوهر أرضي امتزاجاً محكماً بحيث يعسر انفكاك أحدهما عن الآخر، وينطبخ أحدهما بالآخر بحيث يحصل هناك رطوبة دهنية فإذا انجمد ذلك المركب قبل زوال تلك الرطوبة بالبرودة كان لا محالة قابلاً للتطرق^(٣) لما فيه من الرطوبة

(١) الميناء: «جوهـر الزجاج الذي صنع منه» (المرجع نفسه ص ١١٧٨).

(٢) النطرون في «المعتمد» هو نوع من الملح وهو البورق الأرمي . . . ينفع من القولنج الشديد المبرح وهو يرقق الأخلاط الغليظة ويقلع بياض القرنية، (ص ٥٢٥).

(٣) في نسخة: للتطرق.

اللزجة الدهنية فإن تلك الرطوبة لو لم تكن باقية لم يكن المركب متطرقاً كالياقوت والزجاج.

ونقول الآن إنهم اتفقوا على أن عنصر المتطرقات هو الزئبق وليس على ذلك دلالة قاطعة بل أمارات مفيدة للظن فلنذكر أولاً كيفية تولد الزئبق وثانياً الأمارات الدالة على كونه عنصراً للمتطرقات وثالثاً كيفية تولد الأجساد السبعة عنه .

أما كيفية تولد الزئبق فذلك من ماء خالطته أرضية لطيفة جداً كبريتية مخالطة شديدة حتى إنه لا ينفرد سطح إلا تغشيه من تلك اليوسة فلذلك لا يعلق باليد فلا ينحصر انحصاراً شديداً بشكل ما يحويه، ومثاله: أن قطرات الماء إذا وقعت على تراب في غاية اللطافة فربما أحاط بالقطرة سطح ترابي حاصر لذلك الماء حتى تبقى تلك القطرة على شكلها في وجه ذلك التراب وإذا تلاقت قطرتان فلا يبعد أن ينخرق الغلافان الترابيان ويصير الماءان ماء واحداً ويصير الغلافان غلافاً واحداً فكذلك هاهنا، وبياض الزئبق من بياض الأرضية اللطيفة وصفاء المائية من ممزجة الهوائية.

وأما الأمارات الدالة على أن الزئبق عنصر المتطرقات^(١) فثلاث: أولاً أنها عند الذوب تكون مثل الزئبق أما الرصاص فلا شك عند ذوبه أنه زئبق وأما سائر الأجساد فإنها عند الذوب تكون زئبقاً محمراً. وثانيها تعلق الزئبق بهذه الأجساد. وثالثها أن الزئبق يمكن أن يعقد برائحة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص.

وأما كيفية تولد الأجساد السبعة عنه فنقول هذه الأجساد إنما تتكون عند اختلاط الزئبق بالكبريت على ما ثبت باختلاف هذه الأجساد إما أن يكون بسبب اختلاف الزئبق أو بسبب اختلاف الكبريت أو بسبب اختلاف حال تأثر أحدهما عن الآخر فإن كان الزئبق والكبريت صافيين وكان انطباق أحدهما

(١) في نسخة: المعدنيات.

بالآخر كاملاً تاماً فإن كان الكبريت مع نقائه أبيض تكونت الفضة وإن كان أحمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة تكوّن الذهب. وأما إن كان الزئبق والكبريت نقيين وكان في الكبريت قوة صباغة لكن قبل كمال النضج وصل إليه برّد مجمّد معقد تكون الخارصيني وأما إذا كان الزئبق نقياً والكبريت رديئاً فأما أن يكون الكبريت الرديء فيه قوة احتراقية فحينئذ يتكوّن النحاس وإن كان الكبريت رديئاً^(١) غير شديد المخالطة وكان مداخلأ إياه سافاً فسافاً فحينئذ يتكوّن الرصاص. وأما إذا كان الزئبق والكبريت رديئين فإن كان الزئبق متخلخلاً أرضياً وكانت الكبريتية رديئة محترقة فيتكوّن الحديد وإن كان مع رداءتهما ضعيفي التركيب يتكوّن الآنيك. وأصحاب الكيمياء قد صحّحوا هذه الدعاوى من حيث أنهم يعقدون الزئبق بالكبريت انعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن غالب بأن الأحوال الطبيعية مقارنة للأحوال الصناعية وبالله التوفيق.

الفصل السابع في كيفية تكوّن سائر الأقسام

أما الذي يكون قويّ التركيب ولا يكون متطرقاً مثل الأحجار فأكثره لا يذوب وإنما يلين بعسر ومادتها مائية ولكن ليس جمودها بالبرد وحده بل باليبس المحيل للمائية إلى الأرضية فلذلك لا يذوب أكثرها إلا بالحيلة وليست فيها رطوبة لزجة دهنية فلذلك لا تتطرق. وأما الذي يكون ضعيف التركيب سهل الإنحلال بالرطوبة فكله من جنس الأملاح لكن النوشادر ناريتة أكثر من أرضيته ولذلك يتصعد بكليته فهو ماء خالطه دُخان حار لطيف جداً كثير النارية وانعقد باليبس. وأما الكباريت فقد عرض لمائيتها إن تخمّرت بالأرضية والهوائية تخمراً شديداً بتخمير الحرارة حتى صارت دهنية ثم انعقدت بالبرد وأما الزاجات فإنها مركبة من ملحية وكبريتية وحجارة فيها قوة بعض الأجساد الذائبة فما كان منها مثل القلقند والقلقطار^(٢) فتكونها من جلاله الزاجات وإنما تتحلل منها الملحية مع ما فيها من الكبريتية ثم تنعقد وتستفيد

(١) في الأصل بغير همز هكذا (ردياً).

(٢) القلقطار هو الزاج الأصفر (المعتمد ص ١٩٢ - ١٩٣) وقيل الأحمر وهو أكسيد الحديد الأحمر الخام (المعجم العربي ص ٦١٦).

قوة معدن أحد الأجساد فما استفاد من قوة الحديد أحمر وأصفر كالقَلْقَطَار وما استفاد من قوَّة النحاس أخضر كالقَلْقَلَنْد.

الفصل الثامن في بيان إمكان صنعة الكيمياء^(١)

الشيخ سلم إمكان أن يصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب وأن يزال عن الرصاص أكثر ما فيه من النقص فإما أن يكون الفصل المنوع يسلب أو يكسي .

قال^(٢): فلم يظهر لي إمكانه بعد إذ هذه الأمور المحسوسة يشبه أن لا تكون هي الفصول التي بها تصير هذه الأجساد أنواعاً بل هي عوارض ولوازم فصولها مجهولة وإذا كان الشيء مجهولاً كيف يمكن قصد إيجاد أو إفثائه . واحتج أيضاً قوم من الفلاسفة على امتناعه بأمور .

أولها أن الطبيعة إنما تعمل هذه الأجساد من عناصر مجهولة عندنا ولتلك العناصر مقادير معينة مجهولة عندنا ولكيفيات تلك العناصر مراتب معلومة وهي مجهولة عندنا ولتمام الفعل والإنفعال بينها زمان معين هو مجهول عندنا ومع الجهل بكل ذلك كيف يمكننا عمل هذه الأجساد .

وثانيها وهو أن الجوهر الصابغ إما أن يكون اصبر على النار من المصبوغ أو يكون المصبوغ أصبر أو يتساويان فإن كان الصابغ أصبر وجب أن يفني المصبوغ ويبقى الصابغ بعد فثائه، وإن كان المصبوغ اصبر على النار وجب أن يبقى بعد فثاء الصابغ وإن تساويا فكل ما استويا في المصابرة على

(١) الكيمياء باصطلاحها القديم أو الخيمياء أو أحياناً السيمياء علم يرمي إلى تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب وفضة أو إلى اكتشاف الأكسير الذي من شأنه تحويل المعادن إلى بعضها . قال ابن خلدون : «الكيمياء : وهو علم ينظر في المادة التي يتم بها كون الذهب والفضة بالصناعة ويشرح العمل الذي يوصل إلى ذلك» (ص ٩٧٦ من المقدمة وهو الفصل الذي خصصه لهذا العلم فأنظره).

(٢) أنظر: الشفاء - الطبيعيات، النمط الخامس، المقالة الأولى الفصل الخامس ص ٢٢ - ٢٣ ، ومذاهب فلاسفة المشرق للدكتور العراقي ص ٩٥ - ١٠٢ .

النار كانا من نوع واحد فليس أحدهما بالصابغية والآخر بالمصبوغية أولى من العكس.

وثالثها أنه لو كان الذهب الصناعي مثلاً للطبيعي لكان ما بالصناعة مثلاً لما بالطبيعة لكن التالي باطل لوجهين: أما أولاً فلأننا لم نجد له شبيهاً، وأما ثانياً فلأنه لو جاز أن يوجد بالصناعة ما يحصل بالطبيعة لجاز أن يحصل بالطبيعة ما يحصل بالصناعة حتى يوجد سيف أو سرير بالطبيعة ولما ثبت امتناع التالي ثبت امتناع المقدم.

ورابعها أن لهذه الأجساد أماكن طبيعية وهي معادنها وهي لها بمنزلة الأرحام للحيوان فمن جوز تولدها في غير تلك المعادن كان كمن جوز تولد الحيوانات في غير تلك الأرحام.

وخامسها أن هذه الأجساد متباينة بفصولها النوعية وتلك الفصول مجهولة لنا فلا يمكننا إيجادها وإعدامها وبتقدير أن تكون تلك الفصول معلومة لنا لم يمكننا أيضاً إزالتها وتحصيلها لأنه لو جاز أن يجعل نوع نوعاً لجاز أن يجعل الكلب حماراً وبالعكس فهذه هي الشبهة العقلية للمانعين من هذه الصنعة ولهم شبه أخرى ركيكة لا تليق بهذا الكتاب.

والجواب أما الذي ذكره الشيخ فليس بقوي لأننا نشاهد من الترياق آثاراً مخصوصة وأفعالاً مخصوصة فإما أن لا تثبت له صورة ترياقية مقومة لماهيته تكون مبدءاً لهذه الأفعال أو تثبت له هذه الصورة فإن لم تثبت له صورة ترياقية بل قلنا إن الأفعال الترياقية حاصلة من ذلك المزاج لا من صورة أخرى جاز أيضاً أن يقال إن صفرة الذهب ووزانته حاصلتان مما فيه من المزاج لا من صورة مقومة فحينئذ لا يكون للذهب فصل منوع إلا مجرد الصفرة والوزانة ولكنهما معلومتان فأمكن أن يقصد إزالتها وإيجادهما. فبطل ما قاله الشيخ.

وأما إذا أثبتنا للترياق صورة مقومة له فنقول لا شك أنا لا نعقل من تلك الصورة إلا أنها حقيقة تقتضي الأفعال المخصوصة الصادرة عن الترياق فإما أن يكون هذا القدر من العلم يكفي في قصد الإيجاد والإبطال أو لا يكفي،

فان لم يكف وجب أن لا يمكننا إيجاد الترياق وإن كفى فهو في مسألتنا أيضاً حاصل لأننا نعلم من الصورة الذهبية أنها ماهية تقتضي الذوب والإنطراق والصفرة والرزانة .

ثم الجواب أنا وإن كنا لا نعلم الصورة المقومة على التفصيل إلا أنا نعلم الاعراض التي تلائمها والتي لا تلائمها ونعلم أن العرض الغير الملائم إذا اشتد في المادة بطلت الصورة مثل الصورة المائية فإننا نعلم أن الحرارة لا تلائمها وإن كنا لا نعلم ماهيتها على التفصيل فلذلك يمكننا أن نبطل الصورة المائية وأن نكتسبها صورة أخرى أما الإبطال فبتسخين الماء وأما الإكتساب فبتبريد الهواء فكذلك في مسألتنا .

وأما الحجة الثانية فهي منقوضة بصناعة الطب .

وأما الحجة الثالثة فنقول : إنه لا يلزم من استواء الصابغ والمصبوغ في الصبر على النار استواؤهما في الماهية لما عرفت أن المختلفين قد يشتر كان في بعض الصفات .

وأما الحجة الرابعة فقد يوجد بالصناعة مثل ما يوجد بالطبيعة مثل النار الحاصلة بالقدح والريح الحاصلة بتحريك المراوح وأكوار الفقاع والنوشار قد يتخذ من الشعر وكذلك كثير من الزاجات ثم بتقدير أن لا تجد له مثلاً لا يلزم الجزم بنفيه ولا يلزم من امكان حصول الأمر الطبيعي بالصناعة إمكان عكسه بل الأمر موقوف على الدليل .

وأما الحجة الخامسة فنقول من أراد أن يقلب النحاس فضة فهو لا يكون كالمحدث لجوهر الشيء بل كالمعالج للمريض فإن النحاس من جوهر الفضة إلا أن فيه عللاً وأمراضاً وكما يمكن المعالجة لا في موضع التكوّن فكذلك في هذا الموضع وعلى أن هذه الحجة ليست بعلمية فإن حاصلها أن الذي يتكون في الجبال لا يمكن تكوينها بالصناعة وفيه وقع النزاع .

وأما الحجة السادسة فجوابها جواب الحجة الأولى .

ولما ثبت ضعف الحجج المانعة من إمكان الكيمياء فالحق إمكانه لما

بيِّنا أن هذه السبعة مشتركة في أنها أجسام ذائبة صابرة على النار متطرفة وأن الذهب لم يتميز عن غيره إلا بالصفرة والرزانة أو الصورة الذهبية المقيدة بهذين العرضين إن ثبت ذلك وما به الإختلاف لا يكون لازماً لما به الاشتراك فإذا يمكن أن تتصف جسمية النحاس بصفرة الذهب ورزانته وذلك هو المطلوب وإذا قد فرغنا من الكلام في الكائنات التي لا نفس لها فلنختم الباب بالحوادث الكبار التي تحدث في العالم.

الفصل التاسع في الطوفانات^(١)

وفيه بحثان :

البَحْثُ الأول المشهور عند العوام أن الطوفان غلبة الماء على الربع المعمور كله أو بعضه والحكماء يريدون به غلبة أحد العناصر أيها كان والسبب في وقوع الطوفانات اجتماعات من الكواكب على هيئة مخصوصة واستعدادات عنصرية فأما أن ينسب ذلك إلى حركة الأوجات والحضيضات أو انطباق منطقة البروج على معدل النهار أو اتفاقهما فذلك بحسب الأولى وإلا فلم تقم دلالة قاطعة على ذلك. والذي يدل على إمكان وجود الطوفانات هو أن الأشياء القابلة للقلّة والكثرة إن كان الغالب فيها المتوسط وما يقرب منه فالطوفان أيضاً في حد الإمكان ولأنه قد يتفق أن يمضي السنون على بعض البقاع فلا يأتيه مطر، ذلك غاية النقصان فإذا جاز ذلك جاز أن يفرط المطر دفعة واحدة وكذلك القول في سائر الطوفانات وأيضاً فقد صح بالتواتر وقوع الطوفان المائي. وأيضاً فقد بيِّنا أن كون الجبال في هذا الربع يدل على أنه كان قبل ذلك معموراً بالبحار.

البَحْثُ الثاني أنه من الجائز في بعض الطوفانات أن يفسد الحيوانات والنباتات أو الأجناس منها ثم يحدث بالتولد دون التوالد والذي يدل عليه وجوه أربعة :

(١) أنظر أيضاً: الآثار العلوية لأرسطوطاليس ص ٧٩ - ٨٠.

الأول أنه لا دليل على استحالة ذلك.

الثاني أن كثيراً من الحيوانات يتولد ويتوالد مثل النحل المتولد من اخشاء^(١) البقر والعقرب المتولد من التين والباذروج^(٢) والحيات المتولدة من الشعير إذا ألقى في الماء والفرار المتولد من المدر والضفادع المتولدة من المطر فهذه الأشياء وجودها تارة بالتولد وتارة بالتوالد.

الثالث أن بدن الانسان إنما وجد لأن أجزاء مخصوصة في المقادير من العناصر تفاعلت تفاعلاً مخصوصاً وذلك التفاعل تبع لاجتماع تلك الأجزاء المخصوصة المقادير. ولا شك في أن حصول تلك الأجزاء على تلك المقادير ممكن وتفاعلها على الوجه المخصوص ممكن والمعلق حصوله على الممكن ممكن فإذا حصول بدن الانسان ممكن على طريق التولد وستعرف أنه متى حصل البدن على كمال استعداداه فاضت النفس المدبّرة والقوى المتصرفة عن واهب الصور فإذا حدث الانسان بالتولد ممكن.

فإن قالوا: لم لا يجوز أن يكون كون البدن بحيث يكون مستعداً لقبول النفس يتوقف على حصوله في الرحم وعن النطفة، فنقول: لو سلمنا ذلك لكان الكلام في إمكان حدوثها بالتولد كالكلام في إمكان حدوث الأول.

الرابع أنه لو لم يكن حدوث الأنواع بالتولد مُمكنًا لكان يجوز أن تنقطع الأنواع بحيث لا تعود البتة لأنه ليس يجب أن يتولد من الشخص شخص آخر لأن الجماع الذي هو مبدأ التوالد إرادي لا ضروري ووقوع البذور في البوادر طبيعي لكنه أكثرى لا ضروري وإذا لم يكن أحد هذين ضرورياً لم يكن تأدي كل شخص من النوع إلى شخص آخر منه ضرورياً فيجوز في النادر حينئذ أن ينقطع فلو لم يكن حصول الأنواع إلا بالتوالد لكانت الأنواع حينئذ تنقطع

(١) يقال: خشي البقر والفيل خشياً: رمى بذني بطنه وخص أبو عبيد به الشور وحده دون البقرة والاسم الخشي، والجمع أخشاء... (لسان العرب ٢/١١٠٤).

(٢) الباذروج، قال العشاب ابن البيطار: يسمى الحوك هو ريحانة معروفة وقال التفليس هو صنف من البقول (المعتمد في الأدوية المفردة ص ١٤).

وذلك مشهور البطلان فثبت إمكان ما ادعينا.

وليكن هذا آخر كلامنا في هذا الباب. وأما الكلام في النبات والحيوان فهو أليق بالصناعات الجزئية فلا جرم ختمنا الكلام في الجسم بهذا الباب ولتتكلم الآن في علم النفس وبالله التوفيق.

**الفن الثاني في علم النفس
وفيه ثمانية أبواب**

الباب الأول في أحكام كلية للنفس وفيه خمسة فصول

الفصل الأول في تعريف النفس^(١)

إننا نشاهد أجساماً تصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة مثل الحس

(١) للنفس تعاريف عدة ومتشابهة:

١ - الكندي: «هي تمامية جزم طبيعي ذي آلة قابل للحياة. ويقال هي استكمال أول لجسم طبيعي (آلي) ذي حياة بالقوة. ويقال: هي جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف» رسالة الحدود والرسوم - ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب للدكتور الأعمش ص ١٩٠.
٢ - الخوارزمي في «مفتاح العلوم»: هي القوة التي بها صار الجسم الحي حياً. (المرجع نفسه ٢٠٩).

٣ - ابن سينا: في «رسالة الحدود»: النفس اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات، وعلى معنى يشترك فيه الإنسان والملائكة.. فحدُ المعنى الأول أنه: «كمال جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة». وحدُ النفس بالمعنى الآخر أنه «جوهر غير جسم هو كمال محرك له بالإختيار عن مبدأ نطقي أي عقلي بالفعل أو بالقوة. والذي بالقوة هو فصل النفس الإنسانية والذي بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الملائكية» (المرجع نفسه ص ٢٤١ - ٢٤٢). وانظر أيضاً الشفاء - النفس ص ١٠ والنجاة ص ١٩٧ والإشارات والتنبيهات ٣١٩/٢.

٤ - الغزالي في «معيان العلم» تعريفه كتعريف ابن سينا في رسالة الحدود، وله شروح عليه.

٥ - الجرجاني في «التعريفات»: «النفس الإنساني هو كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الأمور الكليات ويفعل الأفعال الفكرية...» (ص ٣١٣).

٦ - الفارابي: «هي استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة» (من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية للدكتور مرحبا ص ٤٣٤ عن رسائل الفارابي الفلسفية).

٧ - الأمددي في «المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين»: النفس عبارة عن كمال أول لكل =

والحركة والتغذي والنمو وتوليد المثل وليس لها ذلك للجسمية التي تشاركها فيها ما يخالفها في تلك الآثار بل قد توجد تلك الأجسام غير موصوفة بمصدرية هذه الأفعال فإذا توجد في تلك الأجسام مبادئ غير جسميتها وليست هي بأجسام وإلا عاد المُحال فهي إذا قَوِي متعلّقة بالأجسام وقد عرفت أنا نَسَمِي كل قوة تصدر عنها الآثار على نهج واحد نفساً. وهذه اللفظة اسم لهذا الشيء لا من حَيْثُ ذَاتِهِ بل من حَيْثُ كونه مَبْدَأُ للأفاعيل المذكورة ولذلك صار البحث عن النفس من جُملة العلم الطبيعي .

فنقول إنَّ النفس بالقياس إلى أنها تَقْوِي على الفِعْل الذي هُوَ التَّحْرِيك وعلى الإنفعال مِنَ المحسوسات والمعقولات الذي هو الإدراك تسمى «قوة» وبالقياس إلى المادة التي تحلها فيجتمع منها جوهر نباتي أو حيواني «صورة» وبالقياس إلى أن طبيعة الجنس كانت ناقصة قبل اقتران الفصل بها فإذا انضاف إليها كمل النوع به «كمالاً». فنقول تحديد النفس بالكمال أولى من تحديدها بالصورة لوجوه ثلاثة :

أما أولاً فلأنه أعم من حيث أن الصورة هي المنطبعة في المادة والنفس الناطقة غير منطبعة فيها فهي إذاً ليست صورة للبدن ولكنها كمال له كما أن الملك كمال المدينة^(١).

وأما ثانياً فلأنه أتم لأنَّ الكمال قياس إلى المعنى الذي هو أقرب من

= جسم طبيعي من شأنه أن يفعل أفعال الحياة . . . فإن قيدت الرسم المذكور بالنمو والتغذية والولادة كان رسماً للنفس الحيوانية. وإن قِيدته بالنظرية والعملية كان رسماً للنفس الانسانية. (المصطلح الفلسفي ص ٣٥٦).

٨ - فخر الدين الرازي (في المباحث تابع التعريف المشائي).

٩ - الإيجي في المواقف تابع أيضاً التعريف لأرسطو ص ٢٢٩.

وتعود هذه التعاريف إلى المذهب الأرسطي في تعريف النفس، إذ عرفها بقوله: النفس أول تمام (كمال أول) جرم طبيعي ذي حياة بالقوة. (في النفس لأرسطو ترجمة اسحاق بن حنين وبتحقيق الدكتور بدوي ص ٣٠).

(١) في نسخة المدينة.

طبيعة الجنس وهو النوع لا إلى الشيء الذي هو أبعد من ذلك وهو المادة .

وأما ثالثاً فلأن الدلالة على النوع تتضمن الدلالة على المادة من غير عكس .

وهو أيضاً أولى من القوة لوجهين : أما أولاً فلأن للنفس قوة الإدراك وهي إنفعالية، وقوة التحريك وهي فعلية، وليس اعتبار أحد المعنيين أولى من الآخر فيجب اعتبارهما في حدّها واسم القوة يتناولهما بالاشتراك لأن أحدهما داخل تحت مقولة أن يفعل والآخر تحت مقولة أن يفعل والأجناس العالية متباينة بتمام ماهياتها وذلك مجتنب عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال فإن قوله عليهما ليس بالإشتراك .

وأما ثانياً فلأن القوة اسم لها من حيث أنها مبدأ للأفعال والكمال اسم لها من هذه الجهة ومن حيث أنها مكتملة للنوع وما يعرف الشيء من جميع جهاته أولى ممّا يعرف من بعض جهاته فظاهر أن الكمال هو الذي يجب أن يوضع في حد النفس مكان الجنس .

فنقول الشيء الذي يقع عليه اسم النفس وإن كان يجوز في بعض أنواعه أن يتبرأ عن البدن حتى يزول التعلق الذي بينه وبين البدن ولكنه لا يتناوله اسم النفس من حيث ذاته وجوهره بل من حيث له علاقة مع البدن ويجوز أن يكون للشيء في ذاته وجوهره اسم يخصّه وله اسم من جهة ما هو مضاف إلى غيره مثل الفاعل والمنفعل والأب والإبن وقد لا يكون له اسم من جهة جوهره ولكن من جهة قيامه إلى غيره مثل الرأس واليد والجناح ومتى أردنا أن نعطيها حدودها من جهة اسمائها بما هي مضافة أخذنا تلك الأشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها وهي وإن لم تكن ذاتية لها في جواهرها لكنها ذاتية لها بحسب الأسماء التي لها تلك الحدود والنفس إنما نسميها نفساً من جهة أنها تفعل في الأجسام أفعالاً مخصوصة وأما بحسب جوارها فلا نسميها نفساً إلا باشتراك الاسم بل الاسم الخاص بها العقل لا النفس . ولذلك سمّت الأوائل القوى الغير الجسمانية إذا كانت مباشرة لتحريك الأفلاك نفوساً وسمّوا المحركات بالتعشّق عقولاً وجمعوا عدة المحركات القريبة

وسمّوها نَفْس الكُل والبعيدة وسمّوها عقل الكُل . كأن الكُلّ هو السماوات .
وأما الأسطقسات فإنها وإن كانت جزءاً من الكُل ولكن لا يعتدّ بها لقلتها
فلذلك كانوا يقولون الكُل حي وله نفس ناطقة ولنفسه شيء كالعقل الفعال لنا
وما كانوا يلتفتون إلى القَدْر التافِه المائتِ من الكُل حتى يمتنعوا لأجله من
إطلاق القول بأن الكُل حي فعسى في أبداننا من المائت بالنسبة إلينا أكثر من
نسبة الاسطقسات إلى أجرام الأفلاك ومع ذلك فقد يطلق القول بأن كل البدن
حي فظاهر أن البدن يجب أن يؤخذ في حد النفس . فالنفس إذاً كمال
للجسم .

لكن الكمال منه أوّل وهو الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل مثل الشَّكل
للسَّيف ومنه ثانٍ وهو الذي يتبع نوعية الشيء من أفعاله وانفعالاته كالقطع
للسيف والتمييز والرؤية والاحساس والحركة الإرادية للإنسان فإن هذه أمور
ليست أوّلية فإنه ليس يحتاج النوع في أن يكون نوعاً بالفعل إلى حصول هذه
الأُمور بالفعل بل إذا كانت مبادئها حاصلة بالفعل حتى تكون تلك الآثار
موجودة بالقوة القريبة بعدما كانت بالقوة البعيدة كان الحيوان حيواناً بالفعل .
فالنفس كمال أول للجسم الذي لا يشترط فيه شيء لا للذي يشترط فيه لا
شيء ، وليس هو كمال للجسم الصناعي كالسرير والكرسي بل للطبيعي ، ولا
كل جسم طبيعي فليست النفس كمال البسائط العنصرية ، بل هي في عالمنا
كمال جسم طبيعي تصدر عنه كمالاته الثانية بواسطة الآلات فالنفس «كمال
أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة» أي من شأنه أن يحيا بالنشوء ويبقى
بالغذاء وربما يحيا بالاحساس والتحريك .

وقد جعل بعض المتأخرين الطبيعي صفةً للكمال الأول هكذا : «النفس
كمال أول طبيعي لجسم آلي» ، وزعم أن الكمال الأول قد يكون طبيعياً مثل
القوى التي هي مبادئ الآثار وقد لا يكون مثل التشكُّلات الصناعيّة فالنفس
كمال أول طبيعي لا أنها كمال أول صناعي . وهذا قريب من التأويل الذي
ذكرناه للترتيب القديم .

واعلم أن هذا الحد لا يمكن أن يتناول النفوس الثلاث أعني النباتية

والحيوانية والفلكية لأنا إن اعطيناها اسم النفس لأنها تفعل فعلاً ما فقط لزم أن تكون كل قوة نفساً فتكون الطبيعة نفساً وذلك مخالف للإجماع المنعقد بين العلماء وإن اعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة بالقصد خرجت النفس النباتية واندرجت الأخرى، وإن اعطيناه للقوة الفاعلة أفعالاً متقابلة خرجت النفس الفلكية ودخلت الباقيتان، وإن زدنا على هذه المعاني شرطاً ازداد تخصصاً فيجب أن يكون مصوراً معلوماً فثبت أنه إن استعمل النفس بحيث تتناول الحيوانية والفلكية خرجت النباتية أو تتناول الحيوانية والنباتية خرجت الفلكية. ولا ينبغي أن يعتبر العاقل بما يجده من اختلاف حركات الافلاك في أطوالها وعروضها حتى يظن أنها أفعال متقابلة فإن لكل واحد من تلك الأفاعيل نسبة واحدة لا تتغير أصلاً.

فإن قال قائل: لم لا يجوز أن يقال إن الحياة هي هذا الكمال وهي الأمر الذي يصدر عنه ما ينسبونه إلى النفس؟.

فنقول: إنا بيننا أنه لما اختص بعض الأجسام بهذه الآثار دون البعض فلا بد أن يكون ذلك لقوى مخصوصة فالمعنى بالحياة. إما أن يكون هذه المبادئ أو كون الجسم ذا تلك المبادئ لو كون الجسم بحيث يصح أن يصدر عنه تلك الآثار والأول تسليم المقصود والثاني باطل لأنه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدأ هو المفهوم من ذلك المبدأ. والثالث أيضاً باطل فإنه ليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس شيئاً واحداً كيف والمفهوم من الكون الموصوف لا يمنع أن يسبقه بالذات مبدأ به يتم للجسم هذا الكون والمفهوم من الكمال الأول الذي رسمناه لا يمنع أن يسبقه بالذات كمال أول وإلا لم يكن أولاً وبالله التوفيق.

الفصل الثاني في ماهية النفس^(١)

وإذ قد عرفنا الشيء المسمى بالنفس من جهة الإضافة التي بها تسمى

(١) كان معتقد: بمقريطس أن النفس مجموعة ذرات نارية، والرواقيون كانوا يرون أن النفس جسم على شكل بخار حار. أما أفلاطون وشيعته فيرون أن النفس جوهر روحي وليس =

جسماً . =

أما عند الإسلاميين فقد صور لنا الإمام الأشعري خلافهم في كتابه «مقالات الإسلاميين» فقال:

«واختلف الناس في الروح والنفس والحياة وهل الروح هي الحياة أو غيرها وهل الروح جسم أم لا؟»

١ - فقال النظام: الروح هي جسم وهي النفس، وزعم أن الروح حي بنفسه . . .

٢ - وقال قائلون: الروح عرض .

٣ - وقال قائلون منهم: «جعفر بن حرب»: لا ندري الروح جوهر أو عرض واعتلوا في ذلك بقول الله تعالى: «يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي» .

٤ - وكان الجبائي يذهب إلى أن الروح جسم وأنها غير الحياة، والحياة عرض . . .

٥ - وقال قائلون: ليس الروح شيئاً أكثر من اعتدال الطبائع الأربع ولم يرجعوا من قولهم اعتدال إلا إلى المعتدل .

٦ - وقال قائلون: إن الروح معنى خامس غير الطبائع الأربع . . .

٧ - وقال قائلون: الروح الدم الصافي الخالص من الكدر والعفونات .

٨ - وقال قائلون: الحياة هي الحرارة الغريزية .

وكل هؤلاء الذين حكينا قولهم في الروح من أصحاب الطبائع يشبّون أن الحياة هي الروح .

٩ - وكان الأصم لا يثبت الحياة والروح شيئاً غير الجسد . . . وكان يقول النفس هي هذا بعينه لا غير .

١٠ - وذكر عن أرسطوطاليس أن النفس معنى مرتفع عن الوقوع تحت التدبير والنشوء والبلى غير دائرة، وأنها جوهر بسيط منبث في العالم كله من الحيوان على جهة الأعمال له والتدبير . . .

١١ - وقال آخرون: بل النفس معنى موجود ذات حدود وأركان وطول وعرض وعمق، وأنها غير مفارقة . . . وهذا قول طائفة من «الثنوية» يقال لهم «المنانية» .

١٢ - وقالت طائفة: إن النفس توصف بما وصفها هؤلاء الذين قدّمنا ذكرهم من معنى الحدود والنهايات إلا أنها غير مفارقة لغيرها مما لا يجوز أن يكون موصوفاً بصفة الحيوان وهؤلاء «الديسانية» .

١٣ - وحكى الجريري عن جعفر بن مبشر أن النفس جوهر ليس هو هذا الجسم وليس بجسم، ولكنه معنى بين الجوهر والجسم .

١٤ - وقال آخرون: النفس معنى غير الروح والروح غير الحياة، والحياة عنده عرض وهو أبو الهذيل . . .

١٥ - وقال جعفر بن حرب: «النفس عرض من الأعراض يوجد في هذا الجسم وهو أحد الآلات التي يستعين بها الإنسان على الفعل كالصحة والسلامة وما أشبههما وإنما غير موصوفة بشيء من صفات الجواهر والأجسام» (٢/٢٩ - ٣٠) .

* ونقل سيف الدين الأمدى في «أبكار الأفكار» عن الباقلاني أنه قال: «النفس عبارة عن =

نفساً فجدير بنا أن نشتغل بتعريف ماهيته .

فبقول الناس إنما يستعملون الألفاظ في مُفَاضَاتِهِمْ بحسب ما يعنيه

= أجسام لطيفة مشبكية بالأجسام الكثيفة أجرى الله العادة بالحياة في بقائها .
* وفي «الإرشاد» لإمام الحرمين : «الأظهر عندنا أن الروح أجسام لطيفة مشبكية للأجسام المحسوسة، أجرى الله تعالى العادة باستمرار حياة الأجسام ما استمرت مشابكتها لها فإذا فارقتها يعقب الموت الحياة في استمرار العادة...» (ص ٣١٨).

* أما ابن حزم فيقول في «الفصل» : اختلف الناس في النفس... وذهب سائر أهل الإسلام والملة المقررة بالمعاد إلى أن النفس جسم طويل عريض عميق ذات مكان عاقلة مميزة مصرفة للجسد... قال أبو محمد (يعني ابن حزم) : وبهذا نقول والنفس والروح اسمان مترادفان لمسمى واحد ومعناهما واحد. (٣٠١/٥ - ٣٠٢).

* وابن القيم يرى أن المذهب السابق هو «مذهب الصحابة» (ص ٢٨٥).
* أما رأي الإمام الرازي فلا يكاد يكون رأيه واحداً :

ففي المباحث المشرقية كما سترى اعتنق مذهب افلاطون أو المذهب الروحي واستدل بالأدلة التي ذكرها ابن سينا على جوهرية النفس وتجردها.

أما في «الإشارة» فقد جعل من النفس «أجزاء مخصوصة في البدن باقية». ففرض ما في المباحث المشرقية ثم عاد ليأخذ في «الأربعين» بما قاله في «الإشارة» وقال عن ذلك إنه «اختيار المحققين من المتكلمين».

أما في «نهاية العقول» فيحوط بأقواله الغموض ويتأرجح بين القول أن الانسان هو هذا البدن المحسوس وأنه لا شيء آخر وراءه، وبين القول إنه أجزاء دائمة.

وفي «شرح الإشارات» يعارض ابن سينا ويرفض المذهب الروحي. ثم يعتقد به في «لياب الإشارات» و«شرح عيون الحكمة» و«النفس والروح».

وفي «المحصل» لم يعتنق مذهباً معيناً... وفي «التفسير الكبير» يؤكد أن النفس غير الجسم الملموس وأنها جسم نوراني متغلغل داخل هذه البنية نافذ فيهما نفاذ النار في الفحم.

وفي «معالم أصول الدين» يقول إن النفس جوهر جسماني شريف حاصل في داخل هذا البدن ويبطل القول بأن النفس جوهر ليس بجسم ولا بجسماني.

وأما في كتابه الأخير «المطالب العالية» فإنه يعود ليقول إن النفس جوهر روحي مفارق ويبطل المذهب المخالف...

أنظر: فخر الدين الرازي للدكتور الزركان ص ٤٦٦ - ٤٨٠ والمطالب العالية ٣٣/٧ - ١٠١، ومعالم أصول الدين ١١٥ - ١١٨، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ٣٢٧ - ٣٣١ وكتاب النفس والروح كلها للرازي ضمن الفكر الأخلاقي.

أيضاً: في الفلسفة الإسلامية للدكتور إبراهيم مذكور ص ١٥٨ - ١٧٣، مذاهب فلاسفة المشرق للدكتور محمد عاطف العراقي ص ١٤١ - ١٩٠ والحقيقة في نظر الغزالي للدكتور سليمان دنيا ص ٢٥٧ - ٢٦٥، والمعجم الفلسفي - صليبا ٤٨١/٢ - ٤٨٣، موسوعة الفلسفة للدكتور بدوي ٥٠٥/٢ - ٥٠٧، الفوز الأصغر لمسكويه ص ٣٣ - ٣٦، معارج القدس للغزالي ٢٧ - ٣٥، المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى ص ٩٤ - ٩٧.

وليس يعني أحد بلفظه ما لا يتصوره وليس أحد يقول نفسي ونفسك في مفاوضته إلا ويُشير به إلى الذات والحقيقة فإنه يقول فرحت نفسي وتألّمت نفسي ، ولا فرق عنده بين ذلك وبين أن يقول فرحت وتألّمت بل لا فرق عنده بين أن يقول نفسي وذاتي وبين أن يقول إننا فظاهر أن كل واحد يعرف وجود نفسه التي هي هو ولكن البحث في أن هذا الشيء المخصوص ما هو. فمن الناس من ذهب إلى أنها هي هذه البنية المخصوصة المشاهدة المحسوسة. ويدل على فساده ثلاثة براهين :

الأول هو أن الواحد منا لو توهم ذاته كأنه خُلِقَ دفعةً وخلق كاملاً ولكنه محجّب الحواس عن مشاهدة الخارجيات وأنه يهوي في خلاء وملاء لا يصدمه فيه قوام الهواء ولا يحس بشيء من الكيفيات وفرقت أعضاؤه حتى لا يكون بينها ملاقة ومماسّة أصلاً فإنه في هذه الحالة يكون مُدركاً لذاته وغافلاً عن كل أعضائه الظاهرة والباطنة بل تثبت ذاته ولا يثبت لها طول ولا عرض ولا عمق ولو أنه تخيل في تلك الحالة يداً أو عُضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته فظاهر أن المشعور به غير المعقول عنه فإذا هويته مغايرة لجميع الأعضاء .

البرهان الثاني أن علم الانسان بهويته غير مكتسب وعلمه بأعضائه الظاهرة والباطنة مكتسب، فهويته مغايرة لجميع أعضائه . أما الصغرى^(١) فلأن العلم بوجود النفس لو كان مكتسباً لكان إما بالحس وهو باطل بالإجماع فإنه ربما يعلم الانسان نفسه عندما لا يحس بشيء أصلاً، وإما بالفكر ولا بُد له من دليل والدليل إما علة النفس أو معلولها والأوّل باطل لأن الأكثرين يعرفون أنفسهم وإن لم يخطر ببالهم علة أنفسهم والثاني باطل أيضاً لأنه إما أن يكون المعترف هو الفعل المطلق أو فعله من حيث هو مُضاف إليه فإن اعتبر الفعل المطلق لزم منه إثبات فاعل مطلق لا فاعل هو وإن اعتبر الفعل المضاف إليه والعلم بالفعل المضاف إليه متوقف على العلم به فلو استفيد العلم به من

(١) الصغرى، هي قوله: علم الانسان بهويته غير مكتسب.

العلم بالفعل المضاف إليه لزم الدُّور. فثبت أن علم الانسان بنفسه غير مستفاد من دليل. وأما الكبرى^(١) فلأن الانسان لا يعرف أعضائه الظاهرة والباطنة إلا بالحس والقريحة فظاهر أن هوية الانسان مغايرة لجميع أعضائه.

البُرهان الثالث أن الانسان قد تتزايد أجزاؤه تارةً وتتناقص أخرى مع أن ذلك الانسان باقٍ في الأحوال كلها فعلمنا أن هويته مغايرة للبنية المحسوسة.

واعلم أن هذه البراهين لا تقتضي كون النفس الإنسانية غير جسمانية فإن البهائم تدرك هوياتها المخصوصة وكيف لا وهي تهرب عن المؤلم وتطلب اللذيذ. وليس هربها عن مطلق الألم لوجهين: أما أولاً فلأن المشهور أنها لا تعقل الكليات، وأما ثانياً فلأنها لا تهرب عن ألم غيرها مع أن ذلك ألم فهي إذاً إنما تهرب عن آلامها وعلمها بألمها بعد علمها بأنفسها فظاهر أنها تُدرك أنفسها المخصوصة مع أن نفوسها ليست مجردة. بل هذه الأدلة لا تدلُّ إلا على أن هوية الانسان مغايرة لهذه الأجسام المحسوسة. أما أن تلك الهوية هل هي متعلقة بهذه الأجسام أو هي بريئة عنها فذلك مما يحتاج فيه إلى نظر آخر.

وها هنا دقيقة وهي أنه وإن كان علم الانسان بهويته عند غفلة عن جميع أعضائه لا يقتضي أن يكون هويته مجردة ولكن علمه بأنه الآن هو الذي كان قبله بمدة يقتضي أن يكون هويته مجردة على ما سيأتي ذلك في موضعه.

ومن الناس من ذهب إلى أن النفس هي المزاج. ويدل على فساد سبته

براهين.

الأول أن البدن مركب من عناصر متنازعة بطبائعها إلى الانفكاك والذي يجزئها على الامتزاج قوة غير ما يتبع امتزاجها فإن البعد لا يكون بعينه هو القبيل. وعليه شكوك ستة:

الأول لعل الأسطقسات في بدن الانسان مقسورة على ذلك لا إن حافظاً

(١) الكبرى هي قوله: علم الانسان بأعضائه الظاهرة والباطنة مكتسب.

يحفظها وهو النفس ، والجواب إن المُقسور من الاسطقسات الممتزجة إنما يُحفظ إما لعصيان المسلك على الانشقاق مثل احتباس النيران والأهوية في الأرض قسراً حتى إنها إن كانت قوية زلزلت الأرض وخسفتها وأما مُدَّة زَمان حركتها إلى الانفصال مثل الدهن المضروب بالماء ومعلوم أنه ليست الأجزاء النارية والهوائية التي في المني قد بلغت في القلة إلى حيث تضعف عن الانفصال عن المُخالط ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه بل في المني رُوح كثيرة هوائية ونارية إنما يحبسها في المني مع الأرضية والمائية شيء آخر غير جسمية المني بدليل أنه إذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذي هو أولى بالتبخير رقُّ بسُرعة وكذلك إن تعرض للحر أو كان في رَجْم ذات آفة .

الثاني ساعدنا على أنه ليس سبب الاحتباس هو القلة فلم لا يجوز أن يكون السبب صغر الأجزاء أو شدة الإختلاط . والجواب أن صغر الأجزاء فيما ليس بمغمور في المائع الكثير لا يمنع التفصي بدليل ما ذكرناه من أن المني إذا لم يلتقمه فم الرحم زالت خثورته بل إنما يحتبس الشيء في الغامر إذا كان الغامر أكثر منه في القدر والقوة .

ولقائل أن يقول: لو كانت نارية المني وهوائيته غالبتين على مائيته وأرضيته لكان المني صاعداً بالطبع لأن مكان المركب هو مكان الغالب ولما بطل التالي بطل المقدم . وإذا كانت الأرضية والمائية غالبتين على النارية والهوائية اللتين فيه جاز أن تحتبسا بالقسر .

فإن قلتم: لو كان سبب الإحتباس ذلك لوجب أن يبقى ما فيه من النارية والهوائية عند مفارقتها للرحم وتعرضه للبرد .

فنقول: لم لا يجوز أن يقال النارية والهوائية اللتان كانتا في المني تفسدان بالمائية عند تعرض المني للبرد لا أنهما تخلصتا عن الأرضية والمائية وفارقتاهما؟ وإذا لم توجد المفارقة لم يلزم مما ذكروه قوة ما فيه من النارية والهوائية على أن تخلصتا من الآخرين .

الثالث لم لا يجوز أن يكون سبب اجتماع الماء والأرض في الأبدان هو النشف ثم تتعلّق النارُ بهما كما تتعلّق بالحطب. والجواب أن النشف كما سبق يكون عند إخلاء الهواء للماء مكانه الذي وَقَفَ فيه لضرورة الخلاء وعدم البَدَل فهُبَّ أن الماء والأرض يجتمعان لا لجامع من خارج بل لا تفاههما في الميَل إلى جِهَة واحدة. فما السبب في اجتماع النارية والأرضية؟ وأما تعلق النار بالحطب فهو كَلام من لا يعرف فإن النار تحدث في الحطب ثم تفارقه على سبيل الإِتصال حدوثاً وانفصالاً وليس هناك نارٌ واجدة لها تعلق بالحطب بل النيران كالماء الجاري على الإِتصال.

الرابع لم لا يجوز أن يكون سبب اجتماع الأسطقسات تحريك الوالدين أو مزاج الرّحم ثم يبقى ذلك القَسْر زماناً إلى أن يتحلّل؟ والجواب من ثلاثة أوجه:

أما أولاً فإن حركة الوالدين وإن كانت تُؤدّي إلى اجتماع الأسطقسات التي في المنيّ لكن لا بدّ من سبب لانضمام ما ينضم إلى المنيّ بعد ذلك حتى تتم الأعضاء الحيوانية ولا بدّ أيضاً من حافظ لذلك الاجتماع وهذا هو المعتمد في دفع السؤاليين الأوّلين.

وأما ثانياً فلأنه كان يجب أن يكون العضو المتخلّق أولاً هو الظاهر لما قد ثبت أن الأجسام إنما تفعل بالمماسّة فالأقرب أن حدوثه متقدّم كما سبق على حدوث الأبعد لكن التالي يبطله ما ثبت بالاستقراء أن أول عضو متخلّق هو القلب فالمقدم أيضاً باطل.

وأما ثالثاً فلأننا قد بيّنا أنه قد يحدث الإنسان وكثير من الحيوانات بالتولد لا بالتوالد.

الخامس الدليل على أن هذا الاجتماع لا يستدعي حافظاً أن جسّد الميِّت يبقى زماناً بعد مفارقة النفس وليس هناك حافظ فلو كان سبب هذا الاجتماع هو النّفس لكان من الواجب أن يتفرّق عند الموت.

والجواب أن الحيوان فيه مزاج وهيئة وقدر من العناصر وما لم يتغيّر

المزاج والقدر من العناصر فإنه لا يموت فإذا مات بقي فيه لون وشكل وليسا هما مما لا يتحفظان إلا بالنفس فإن النفس سبب فاعلي بعيد يؤدى ضرب من حركاتها إلى ذلك اللون والشكل كالبناء والبناءى . ثم الحافظ لذلك سبب آخر قد يوجد في الحيوان وغيره يحفظ مدة في مثلها يمكن أن تتحرك العناصر تمام حركات الإفتراق حركة سريعة وإن كان الإنغمار قليلاً وبطيئة إن كان كثيراً أو يسبق إلى الانفصال ما شأنه أن يسبق ويتأخر أو يبطىء ما شأنه التأخر والبطوء والمبادر إلى المفارقة هو الجوهر الناري والهوائي ويبقى الأرضي والمائي غير سريعين إلى الانفصال لاتفاق الجهة وربما ينحفظ اللون والشكل بأنه إذا اختلطت المائية بالأرضية لم تتفارقا إلا بالقسر بتصعيد أو نشف أو غيرهما فلهذا السبب يبقى اللون والشكل محفوظين إلى أن يتصرف في البدن هواء العالم وناريتة بالنشف والتحليل ولما لم يجب أن يكون مع زوال الحافظ انفصال المجموع من غير زمان بل يجب أن يتوسط زمان لحركة الانفصال لم يجب أن يكون ثبات الميت زماناً قليلاً بحسب الحس دليل على أن اجتماعه وقع بلا جامع على أنك إن حقت لم تجد الشخص وقد فارق الحياة في آن من الآنات على ما كان عليه حال الحياة .

السادس النفس لا تحدث إلا عند استعداد المادة لها وذلك الاستعداد إنما يحدث عند حدوث المزاج الصالح فإذا المزاج علة بالعرض لحدوث النفس فيتقدم عليها بالذات فكيف تكون النفس علة لاجتماع العناصر وكيف يتأخر الشيء عما هو متقدم عليه . والجواب أن الجامع الأول هو القوة المولدة للوالدين إلى أن يحصل له استعداد أن يقبل من واهب الصور قوة حافظة لذلك الجمع بحيث تكون موردة بدل ما يتحلل عن ذلك المركب وملصقة به ما تورده عليه ومشبهة به إلى أن يصل إلى كمال النشوء فانقطع الدور .

واعلم أن النفس ليست هي الحافظة القريبة لهذا الاجتماع بل الحافظ لذلك قوة من قوى النفس وهي النامية بتوسط الغازية .

البرهان الثاني النبات والحيوان يتحركان من تلقاء نفسيهما إلى كمالتهما في الكم والكيف ولا محالة أنهما تتحركان في أمزجتهما لأن

الأمزجة تابعة للممتزجات . فالمزاج متبدل عند الحركة والمحرك غير متبدل . فالمزاج ليس هو ذلك المحرك وأيضاً فإن البدن الذي يسوء مزاجه قد يعود إلى المزاج الصحيح ولا بد من مُعيد وليس هو المزاج الصحيح الذي بطل ولا الفاسد . فإذا المحرك غير المزاج وليس خارجاً عن جسم الحيوان لأنه لو كان مفارقاً فهو لا يفعل إلا بواسطة قوة جسمانية كما عرفت وإن لم يكن مفارقاً فهو لا يفعل لمجرد جسميته العامة بل لقوة فيه وهو المطلوب وعلى أنا نعلم قطعاً إنه ليس اغتذاء الحيوانات ونموها بسبب جسم قاسر من الخارج .

البرهان الثالث لو كان المحرك هو المزاج لما حدث الإعياء لأن الإعياء إنما يكون من سبب حركة طارئة على الجسم على خلاف ما يقتضيه طبعه وليس يمكن أن يقال إن طبائع البسائط تقتضي حركة خلاف ما يقتضيه امتزاجها لأن فعل الطبائع بعد امتزاجها يجب أن يكون من جنس فعلها حال بساطتها ولا يختلفان إلا بالقوة والضعف فإنه لو كان مقتضى المزاج مقابلاً لمقتضى الطبائع لكانت تلك الطبائع تقتضي أمرين متقابلين وذلك ممتنع فظاهر أنه لو كان محرك الحيوان هو مزاجه لما حدث الإعياء ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة .

ولذلك قال الشيخ في «الإشارات»^(١) : «إن الحيوان يتحرك بشيء غير مزاجه الذي يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته» . فيريد بقوله حال الحركة البطء والسُرعة ويريد بقوله في جهة حركته ممانعة النفس والطبيعة كما في الرعشة ويريد بقوله بل في نفس حركته أن الإعياء ربما ينتهي إلى حيث لا تقوى النفس على التحريك أصلاً .

البرهان الرابع الكيفية الملموسة لا تدرك إلا مع استحالة كيفية مزاج العضو اللامس فالمدرك لتلك الكيفية إما أن يكون هو المزاج الذي بطل وهو

(١) نص ابن سينا في الإشارات - النمط الثالث الفصل الخامس - «هوذا يتحرك الإنسان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته» (٢/٣٢٥ - ٣٢٦) .

محال أو الذي حَدَثَ وهو أيضاً محال لأن المزاج الصحيح لا يدرك ذاته فكيف يدرك المزاج الغريب المتجدد ذاته؟ .

ودرجة الإحساس يستدعي الإنفعال والشيء لا يتفعل عن نفسه فإذا لا بد في الأجسام من شيء آخر يبقى عند توارد الحالتين ليحصل له الشعور بذلك التغير والمزاج غير بقي .

البرهان الخامس أن الحيوان قد يتحرك في مزاجه إما من الإشتداد إلى الضعف أو من الضعف إلى الإشتداد . والمتحرك غير المتحرك فيه فالمتحرك في المزاج غير المزاج وليس المتحرك هو الجسم المطلق أو الجسم العنصري فإن ذلك مما يمتنع أن يتحرك في المزاج بل هو الجسم الحيواني ، فللحيوان خصوصية في حيوانيته ليست هي مزاجه وذلك هو المطلوب .

البرهان السادس أنك ستعلم أن النفس الإنسانية ليست بجسم ولا جسمانية ولا شيء من الأمزجة كذلك فالتنفس ليست بمزاج .

وحاول بعضهم حجة أخرى فقال إن مزاج العضو البسيط مشابه لمزاج جزئه فلو كان المشكل لذلك العضو هو مزاجه لكان شكل الكل وشكل الجزء واحداً ، وهذا فاسد لأن المشكل عنده هو القوة المصورة وتلك القوة المصورة سارية في محلها وجزؤها مساوٍ لكلها في الماهية فيعود عليه في القوة المصورة ما ألزم في المزاج وكذلك أيضاً يلزمه أن يكون شكل جزء الفلك مساوياً لشكل كل الفلك ولكن العذر ما ذكرناه هناك .

وقال أيضاً لو كان المحرك قوة مزاجية لحركت إلى جهة واحدة فإن المزاج الواحد مقتضاه أمر واحد وهو يظل بالقوة النباتية فإنها واحدة وهي تفعل أفعالاً كثيرة فكذلك هاهنا .

واعلم أن في النفس مذاهب أخر باطلة وظاهرة الفساد ولم يبق من يتصرها حتى نحتاج إلى إفسادها فالأولى أن لا نشغل بها لغاية ضعفها ولكونها مذكورة في الكتب القديمة بالاستقصاء وبالله التوفيق .

الفصل الثالث في بيان الحق في النفس وأنها جوهر

أما النفس الإنسانية فسَتَعْرِفُ أنها ليست جسماً ولا حالة في الجسم فهي جوهر مُفَارِقٌ بذاتها، وأما النفوس الحيوانية والنباتية فهِيَ قَوَى حَالَةٌ فِي الأَجْسَامِ فَمَنْ لَمْ يَسْتَبِعِدْ كَوْنَ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ جَوْهراً أَوْ عَرْضاً بِاعْتِبَارِينَ مَعاً زَعَمَ أَنَّ النَّفْسَ الْحَيَوَانِيَّةَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا جُزْءٌ مِنَ الْحَيَوَانَ جَوْهَرٍ وَمِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مَوْجُودَةٌ فِي شَيْءٍ لَا كَجِزْءٍ مِنْهُ فَهِيَ عَرْضٌ وَقَدْ سَبَقَ الْكَلَامُ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ .

وَمَنْ لَا يَقُولُ بِهَذَا الْقَوْلِ فَقَدْ احْتَجَّ بِجَوْهَرِيَّةِ النَّفْسِ النَّبَاتِيَّةِ وَالْحَيَوَانِيَّةِ بِأَنَّ قَالَ: إِنَّ لِلنَّبَاتِ وَالْحَيَوَانَ خُصُوصِيَّةَ جِسْمِيَّةَ فِي الْمَزَاجِ وَالْهَيْئَةِ وَالْآثَارِ لَيْسَتْ بِأَجْزَائِهَا وَقَدْ ثَبِتَ أَنَّهُ لَيْسَ السَّبَبُ لِذَلِكَ أَمْزَجَتْهَا وَلَا مَا يَتَّبِعُ أَمْزَجَتْهَا بَلْ شَيْءٌ يَتَّقَدَّمُ أَمْزَجَتْهَا وَذَلِكَ لَا بُدَّ وَأَنَّ يَكُونُ قُوَّةً جِسْمَانِيَّةً لِمَا ثَبِتَ أَنَّ الْجَوْهَرَ الْمَفَارِقَ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ مَدْرَكاً لِلجُزْئِيَّاتِ وَفَاعِلاً لِلأَفْعَالِ الْجِزْئِيَّةِ فَإِذَا تَلَّكَ الْقُوَّةُ الْجِسْمَانِيَّةُ عِلَّةً لَوْجُودِ ذَلِكَ الْمَجْمُوعِ مِنْ حَيْثُ هُوَ ذَلِكَ الْمَجْمُوعُ وَحَالَةٌ فِيهِ فَتَكُونُ تَلَّكَ الْقُوَّةُ مَوْجُودَةٌ فِي مَحَلٍّ غَيْرٍ مَتَقَوِّمٌ بِذَاتِهِ بَلْ بِتَلَّكَ الْقُوَّةُ فَتَكُونُ تَلَّكَ الْقُوَّةُ غَيْرَ مَوْجُودَةٍ فِي الْمَوْضُوعِ فَهِيَ إِذَا جَوْهَرٌ صَوْرِي .

وَلَمَنْ أَنْكَرَ جَوْهَرِيَّةَ النَّفْسِ النَّبَاتِيَّةِ وَالْحَيَوَانِيَّةِ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِأُمُورٍ أَرْبَعَةٌ :

أولها أن الحال يمتنع أن يكون سبباً محله لاستحالة الدور فلا يكون جوهرًا .

وثانيها إن ساعدنا على أن الحال يمكن أن يكون مقوماً لمحله لكن النفس ليست كذلك لأنها إنما تحدث بعد حدوث المزاج الصالح والمتأخر لا يكون علةً للمتقدم فالنفس لا تكون علةً لحصول ذلك المزاج .

وثالثها إن سلمنا أن النفس النباتية جوهر من حيث أنها علة قريبة لقوام مادتها لكن النفس الحيوانية إنما تنطبع في مادة متقومة بالنفس النباتية فالنفس الحيوانية عرض .

ورابعها أن الجوهر جنس لما تحته فلو كانت النفس جوهرًا لكان العلم بجوهريتها بديهيًا حاصلًا من غير كسب والتالي باطل والمقدم مثله .

والجواب عما ذكروه أولاً قد مضى في أوائل هذا الباب .

والجواب عما ذكروه ثانياً أن الجامع لتلك الأجزاء هو قوّة الوالدين ولكن ذلك الجمع يستدعي حافظاً وذلك هو النفس فاندفع الدّور .

والجواب عما ذكروه ثالثاً أن نقول إما أن يعنى بالنفس النباتية النفس النوعية التي تخصّ النبات دون الحيوان أو المعنى العام الذي يعمّ النفس النباتية والحيوانية وهو مبدأ التغذية والنمو والتوليد أو يعنى بها قوة من قوى النفس التي تصدر عنها هذه الآثار فإن عني به الأول فذلك غير موجود في الحيوان وإن عني به الثاني فالمعنى العام يقتضي أثراً عاماً فإن الصانع العام ينسب إليه المصنوع العام فالذي ينسب إلى النفس النباتية العامة النمو العام وأما قبول الحس والحركة أو لا قبوله فليس ذلك يُنسب إليها من حيث أنها عامّة وإن عني به الثالث فليس الأمر على ما يظن من أن القوّة النامية تفعل أولاً بدناً نباتياً . ثم ثانياً القوة الحيوانية بل القوة النباتية توجد مع القوة المنمّية على أن تكون المنمّية تبعاً لها وشعبة منها وسيتضح بعد ذلك أن لكل بدن نفساً واحدة وإن سائر القوى معلولة لها منشعبة منها في الأعضاء ويقنعك هاهنا ما يعرض من قوة القوة النامية وضعفها عندما يرد على النفس من محبة أو كراهة غير بدنية وذلك إذا كان الوارد على النفس تصديقاً فيتبعه انفعال من سرور أو غم فيؤثر ذلك في القوة النامية أما الفرح النطقي فيزيدها شدة ونفاذاً والغم النطقي يزيدها ضعفاً وعجزاً حتى يفسد فعلها وينتقص المزاج وذلك يدلُّ على أن النفس مدبّرة لجميع القوى البدنية .

واعلم أن القوى النباتية الموجودة في النبات مخالفة بالماهية للقوى النباتية الموجودة في الحيوان وهي في الموضوعين عرض لأنها في النبات تابعة لوجود النفس النباتية وفي الحيوان تابعة لوجود النفس الحيوانية .

والجواب عما ذكروه رابعاً قال الشيخ : إنا لم نعرف من النفس إلا أنها

شيء مدبّر للبدن وأما ماهية ذلك الشيء فمجهولة والجوهر الذاتي لتلك
الماهية لا مفهوم أنه شيء ما يدبّر البدن فما هو مُتَقَوِّمٌ بالجوهر غير معلوم لنا
وما هو غير معلوم لنا متقوّمٌ بالجوهر فزالت الشبهة .

ولقائل أن يقول إن علمي بنفسي غير حاصل بالكسب على ما مضى
فلا يخلو إما أن لا أعلم بنفسي إلا من حيث أن لها نسبة إلى بدني أو أعلم
حقيقتها والأول باطل لما قد مضى وقد ثبت أن علمي بنفسي مقتدم على
علمي بإضافتها إلى بدني وأيضاً فكيف يصح هذا القول ممن يقول: إن علمي
بنفسي هو نفس نفسي وإنه أبدأ حاضر بالفعل والعجب ممن يقول مثل هذين
القولين ثم يتعافل عن تناقضهما لا لموجب .

والجواب الصحيح أن يُقال الجوهريّة ليست من الأمور الذاتية فلذلك
جاز أن تبقى مجهولة كما بيّناه .

ومما يجب أن يعلم ها هنا أن النفس التي هي الصورة المقومة لحايلها
ليست هي مجموع القوى التي سنذكرها فإن كل واحدة منها إن كانت مقومة
على الإنفراد عرض المحال المذكور فيما مضى وإن لم تكن واحدة منها
مقومة امتنع أن يصير المجموع مقوماً على ما مضى بل المقوم إما أن تكون
صورة تلزمها هذه القوى المذكورة وإما أن تكون إحدى هذه القوى هي
الأصل والباقية تكون تبعاً، على ما سنشرح الحال فيه .

الفصل الرابع في تعدد قوى النفس

قال الشيخ في «الشفاء»^(١) القوى النفسانية منقسمة بالقسمة الأولية إلى
أقسام جنسية ثلاثة:

أحدها النفس النباتية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما
تتولد وتنمو وتغذي .

(١) الشفاء - النفس - ص ٣٢ - ٤١ . (الفصل الخامس) . قارن: مقاصد الفلاسفة للغزالي
ص ٣٤٦ - ٣٤٩ .

وثانيها النفس الحيوانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما تدرك الجزئيات وتتحرك بالإرادة.

وثالثها النفس الإنسانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما تفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ومن جهة ما تدرك الأمور الكلية.

وللنفس النباتية قوى ثلاث:

القوة الغذائية وهي التي تُحيل جسماً آخر إلى مُشكلة الجسم الذي هي فيه فتلصقه وتشبهه به بدل ما يتحلل عنه.

والقوة المنمّية وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه به زيادة مناسبة له في أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً ليبلغ به كماله في النشوء.

والقوة المولدة وهي التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه أجزاء هي شبيهة بالقوة فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشبه به من التخليق والتَمْرِخ^(١) ما يصيره شبيهاً به بالفعل.

وللنفس الحيوانية بالقسمة الأولى قوتان محرّكة ومدركة. والمحرّكة على قسمين: إما محرّكة بأنها باعثة على الحركة. وإما محرّكة بأنها فاعلة، والمحرّكة على أنها باعثة هي القوة الشوقية وهي التي إذا ارتسّمت في التخيل الذي سنذكره بعد صورة مطلوبة أو مهزّوب عنها حملت القوة المحرّكة الأخرى التي نذكرها على التحريك ولها شعبتان: شعبة تسمى «قوة شهوانية» وهي قوة تبعث على تحريك يقرب من الأشياء المتخيّلة ضرورية أم نافعة طلباً للذة.

وشعبة تُسمى «قوة غضبية» وهي قوة تبعث على تحريك تدفع به الشيء المتخيّل ضاراً أو مفيداً طلباً للغلبة.

وأما القوة المحرّكة على أنها فاعلة فهي قوة تُنبعث في الأعصاب

(١) التمْرِخ من مَرَخ الشيء يمرّخه مرخاً وتمْرِخاً أي دهنه. (لسان العرب ٦/٤١٧١).

والعضلات من شأنها أن تشنَّج العضلات فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى نحو جهة المبدأ وترخيها أو تمدُّها طولاً فتصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ.

وأما القُوَّة المدركة فتنقسم إلى : قوة تُدرك من خارج ، وإلى قُوَّة تدرك من داخل والمدركة من خارج هي الحواس الخمس أو الثماني .

فمنها البَصْر وهو قُوَّة مُرتبة في العصبه المجوفة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأدية في الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقيلة .

ومنها السَّمْع وهو قُوَّة مُرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ تُدرك صورة ما يتأدى إليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطاً بعنف يحدث منه تموج فاعل للصوت فيتأدى تموجه إلى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ وتحركه بشكل حركته وتماس أمواج تلك الحَرَكة بِلُك العصبه .

ومنها الشَّم وهو قُوَّة مُرتبة في زائدتَي مقدَّم الدماغ الشبهيتين بحلمتي الثدي تدرك ما يؤدي إليه الهواء المستنشق من الرائحة الموجودة في البخار المخالط له أو الرائحة المنطبعة فيه بالإستحالة من جرم ذي رائحة .

ومنها الذُّوق وهو قُوَّة مُرتبة في العصبه المفروشة على جرم اللسان تُدرك الطعوم المتحللة من الأجرام المماسية المخالطة للرطوبة العذبة التي فيها مخالطة محيلة .

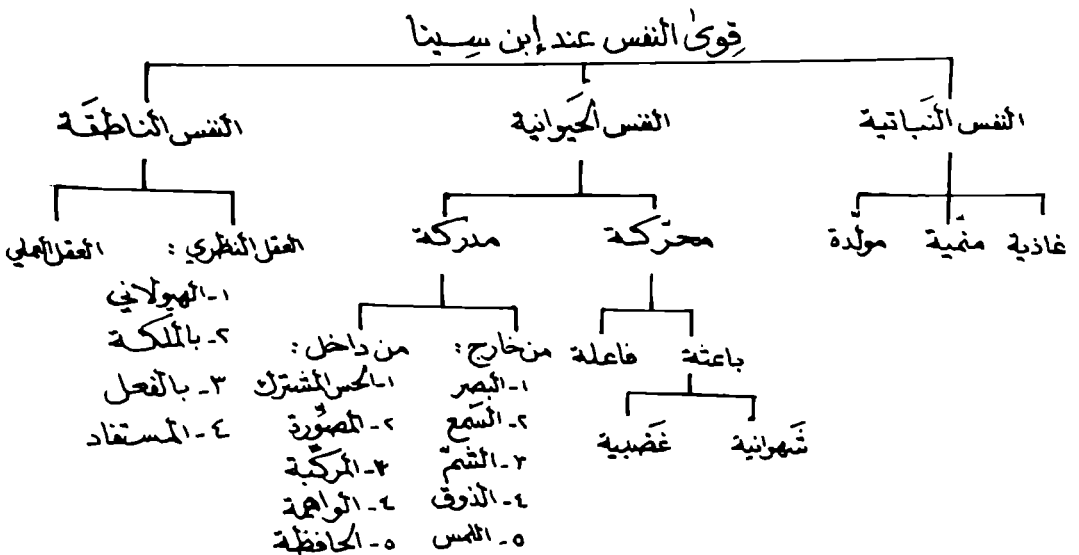
ومنها اللَّمس وهو قُوَّة مُرتبة في أعصاب جلد البدن كله ولحمه تدرك ما يماسه وتؤثر فيه بالمضادة المُحيلة للمزاج أو المحيلة لهيئة التركيب .

ويُشبه أن تكون هذه القُوَّة عند قوم لا نوعاً آخر بل جنساً لقوى أربع أو فوقها مُنبعثة معاً في الجلد كله واحدها حاكمة في التُّضاد الذي بين الحار والبارد والثانية حاكمة في التُّضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة حاكمة في

التضاد الذي بين الصُّلب واللين والرابعة حاکمة في التضاد الذي بين الخشن والأملس، إلا أن اجتماعها في آية واحدة يوهم توحيدها بالذات إلى هاهنا عبارة الشيخ^(١).

وأنا أكتب تفصيل مذهبه في القوى الباطنة بعبارة نفسي حتى تكون أخصر وإلى الإفهام أقرب. قالوا القُوَّة المدركة إما أن تكون مُدركة للجزئيات أو للكليات والمدركة للجزئيات إما أن تكون من الحواس الظاهرة وقد عرفتُها وإما أن تكون من الحواس الباطنة ثم إن الحس الباطن إما أن يكون مدركاً فقط أو مدركاً ومتصرفاً. فإن كان مدركاً فقط فإما أن يكون مدركاً للصُّور الجزئية أو للمعاني الجزئية وأعني بالصُّور الجزئية مثل الخيال الحاصل عن زَيْد وعَمْرُو، وأعني بالمعاني الجزئية مثل إدراك أن هذا الشخص صديق وذلك الآخر عدو. فالمدرك للصُّور الجزئية يسمى حساً مُشتركاً وهو الذي يجتمع فيه صُور المحسوسات الظاهرة كلها والمدرك للمعاني الجزئية يسمى وهماً ثم لكل واحدة من هاتين القوتين خزانة فخزانة الحس المشترك هي الخيال وخزانة الوهم هي الحافظة. فهذه قُوَى أربع: الأولى الحس المشترك والثانية خزانتها وهي الخيال والثالثة الوهم والرابعة خزانتها^(٢) وهي الحافظة.

(١) بيان قوى النفس عند ابن سينا:



(٢) في نسخة: خزانتها.

وأما القُوَّة المتصرِّفة فهي التي من شأنها أن تتصرف في المدركات المخزونة في الخزانتين بالتركيب والتحليل فتركب صورة إنسان بصورة طَير وجبل من زُمُرد وبحرٍ من زئبق وهذه القوة إن استعملتها القُوَّة الوهمية الحيوانية تُسَمَّى متخيِّلة وإن استعملتها القُوَّة الناطقة تُسَمَّى مفكِّرة وزعموا أن الحس المشترك والخيال مسكنهما البطن المقدم من الدماغ، وأما المتخيِّلة المتصرفة فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ. وأما الوهمية فمسكنها أيضاً نهاية البطن الأوسط من الدماغ. وأما الحافظة فمسكنها البطن الأخير من الدماغ.

ثمَّ مِنْهُمْ من يجعل «النفس الحيوانية» عبارة عن مجموع هذه القوى ومنهم من يجعل النفس هي القوة الوهمية ويجعل سائر القوى تبعاً لها. فهذا خلاصة كلامهم في تفصيل القوى الحيوانية وقد ضاعَت في هذا التقسيم القوة الحيوانية التي يذكرونها في الطب.

وأما تفصيل قوى النفس الناطقة فسنذكرها في موضع آخر ونريد الآن أن نذكر أدلتهم على إثبات هذه القوى ونتأمل في صحتها وفسادها ولكن بعد أن نبين أن أفاعيل النفس من كم وجه تختلف.

الفصل الخامس

في تعديد وجوه اختلاف أفاعيل النفس

زعموا أن ذلك من أربعة أوجه: الأول بالوجود والعدم مثل التحريك والتسكين والشك واليقين والثاني بالشدة والضعف كالظن واليقين والثالث بالبُطء والسُرعة كالحَدْس والتفكُّر والرابع باختلاف الأنواع إما مع اتحاد الجنس القريب كأبصار السواد والبياض وإدراك الحلو والمر أو مع اختلاف الجنس إما القريب كإدراك الألوان والأصوات وإما القريب والبعيد كالإدراك والتحريك.

وإذا عرفت ذلك فنقول أما القسم الأول فلا يستدعي قوتين لأن وجود الفعل لوجود القوة وعدمه لعدمها أو لعدم شرط من شرائطها، والثاني لا يستدعي قوتين وإلا لزم أن تكون مراتب القوى بحسب مراتب الزيادة

والنقصان الغير المتناهية ولزم تتاليها في آتاتٍ متتالية وكل ذلك مُحال بل السبب فيه اختلاف قُوَّة القُوَّة وضعفها واختلال الآلة وحدتها وهكذا القول في السُرعة والبطء. وأما القِسم الرابع فزَعَموا أن الأمور المتخالفة بالجنس قريباً كان أو بعيداً لا تستقل بها قوة واحدة فالقوة الواحدة لا تكون وافية بالإدراك والتَّحريك بل لا تكون وافية بالإدراك الباطن والإدراك الظاهر بل لا تكون وافية بإدراك الألوان والطعوم والروائح بل لا بد لكل جنس من قُوَّة على حدة هذا هو اختيار الشيخ^(١).

ثم إنه سأل نفسه فقال: لقائل أن يقول لم لا يجوز أن تكون النفس هي التي تفعل كل هذه الأفعال؟ وإن سلمنا أن النفس الإنسانية مغايرة للقوة الحيوانية لكن لم لا يجوز أن تكون القوة الحيوانية واحدة وتكون المدركة المحركة واحدة؟ وإن سلمنا تغيرهما ولكن لم لا يجوز أن تكون المحركة قوة واحدة والشهوة والغضب قُوَّة واحدة، فإن صادفت اللذة انْفَعَلت على نحو أو الأذى انْفَعَلت على نحو آخر وكذلك يكون المدرك للمحسوسات الظاهرة والباطنة واحداً، وإن سلمنا تغايرهما لكن الحس الظاهر قوة واحدة تفعل في الآلات المختلفة أفعالاً مختلفة وأيضاً فلم لا يجوز أن تكون القوة النباتية هي الحيوانية ولئن سلمنا تغايرهما فلم لا يجوز أن تكون الغاذية والنامية والمولدة واحدة فهي تُورد على الشَّخص في ابتداء تكونه أكثر مما يتحلل عنه إلى أن ينتهي إلى النهاية في قبُول الزيادة وهو النماء وإذا عجزت عن ذلك وحركت الغذاء إلى أعضاء ذلك المتحرِّك لتغذوها به ويفضل منه فضل غير مُحتاج إليه في التغذي وهو غير منصرف إلى النمو فتتصرف إلى فعل آخر مُحتاج إليه وهو التوليد ثم لا تزال تورد بدل ما يتحلل إلى أن تَعجز فيحل الأجل.

واعلم أن للشيخ في إبطال هذه الأسئلة دليلاً عاماً يعم جميع القوى ودليلاً خاصاً على كل واحدة منها فلنذكر أولاً الدليل العام.

أما الحُجَّة العامة فهي أن القوى بسائط والبسيط لا يصدر عنه بالذات

(١) الشفاء الفصل الرابع من المقالة الأولى من الفن السادس (النفس ص ٢٧ - ٣١).

إلا فعل واحد فإذا القوة الواحدة لا يجوز أن تكون مبدأ لأكثر من فعل واحد بالقصد الأول نعم يجوز ذلك بالقصد الثاني مثل أن الإبصار إنما هو قوة على إدراك اللون ثم ذلك اللون قد يكون سواداً وقد يكون بياضاً. والقوة الخيالية هي التي تستثبت الأمور المجردة عن المادة تجريباً غير تام ثم يعرض أن يكون تلك لوناً أو طعاماً والقوة العاقلة هي التي تدرك الأمور البريئة عن المادة وعلائقها ثم تارة تكون تلك شكلاً وتارة تكون عدداً.

ولقائل أن يقول هذه الحجة مبنية على أنه لا يصدر عن الواحد أكثر من الواحد ونحن قد استأصلنا هذه القاعدة. وأيضاً فلنسلم ذلك ولتكلم على هذه الحجة من أربعة أوجه:

الأول وهو أن الدليل الذي دلّ على أن الواحد بالجنس لا يصدر عنه إلا واحد بالجنس والواحد بالنوع لا يصدر عنه إلا واحد بالنوع كذلك بعينه دلّ على أن الواحد بالشخص لا يصدر عنه إلا واحد بالشخص فيلزم أن تكون القوة الباصرة التي أدركنا بها سواداً غير القوة التي أدركنا بها سواداً آخر وإن كنتم لا تلتزمون ذلك بل جوزتم أن يصدر عن الواحد الشخصي أكثر من معلول واحد شخصي فقد خالفتم مقتضى الدليل الذي دلّ على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وحينئذ تبطل حجتكم.

الثاني هو أن الجنس المشترك مُدرك لكل المحسوسات الظاهرة فإن كانت هذه الإدراكات مختلفة فقد صدرت عن القوة الواحدة وهي الحس المشترك هذه الإدراكات المختلفة وقد بطل أصل الحجة وإن كانت غير مختلفة فلم لا يجوز أن يكون صدورها عن قوة واحدة؟.

الثالث أن القوة الباصرة لا يقتصر إدراكها على نوع واحد فإنها تدرك السواد والبياض وما يتوسطهما، فإذا أجاز أن تكون القوة الواحدة وافية بإدراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد قريب فلم لا يجوز أن تكون وافية بإدراك المختلفات المندرجة تحت جنس واحد بعيد؟ وأيضاً فالقوة الباصرة الواحدة تدرك الشكل والعظم وإن كان إدراكها لهما يتوقف على إدراكها اللون

أولاً لكن ذلك لا يقدر في إدراكها لهما فإذا القوة الواحدة وافية بإدراك أمور مختلفة في الجنس وأيضاً التخيل يكون مدركاً لأشياء مختلفة بالجنس بل العقل مُدرك لجميع الأمور الكلية فبطل ما ذكره .

فإن قالوا إبصار السواد والبياض الاختلاف فيه إنما حصل في المدرك لا في الإدراك وأما السماع والإبصار وإنما حصل الاختلاف في الإدراك فلو كانت القوة الواحدة قوية على الإدراكين لكان يصدر عنها إعلان مختلفان .

فنقول إدراك الشيء عندكم عبارة عن حصول صورة مُساوية لماهية المدرك في المدرك . ولما كانت المدركات مختلفة بالنوع كانت الإدراكات المساوية لها في النوع مختلفة فإذا نسبتوها إلى القوة الواحدة فقد أبطلتم قولكم إن القوة الواحدة لا يصدر عنها أكثر من الواحد .

الرابع أنه لا خلاف بين الحكماء في أن قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد غير صحيح على الإطلاق بل بشرط أن لا يكون فعل الفاعل موقوفاً على آلة أو شرط، فإنه إن توقف الفاعلية على شرط فيجوز أن يصدر عن الشيء الواحد بحسب انضمام شروط كثيرة إليه أفعال كثيرة ألا ترى أن الطبيعة قوة بسيطة وهي عندهم مقتضية للحركة بشرط كون الجسم خارجاً عن حيزه الطبيعي وللإستقرار والثبات عند كون الجسم في حيزه الطبيعي والعقل الفعال الذي هو مدبر ما تحت كرة القمر جوهر بسيط مع أنه هو مبدأ، لجميع الحوادث التي تحدث في عالمنا وذلك لأجل اختلاف الشرائط والمعدات .

وإذا ثبت ذلك فنقول لم لا يجوز أن تكون القوة السامعة والباصرة والشامّة والذائقة واللامسة قوة واحدة إلا أنه تختلف أفعالها بحسب اختلاف الآلات وإذا بقي هذا الاحتمال فقد سقطت هذه الحجة .

وأما الأدلة الخاصة بثلاثة الأول احتجوا على أن القوة المدركة للجزئيات غير النفس الناطقة بأن قالوا النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة وعلائقها وما كان مجرداً عن المادة وعلائقها استحال منه إدراك الجزئيات فإذا المدرك للجزئيات فينا قوة أخرى غير النفس .

واعلم أن الكلام في هذه المسألة طويل وسيأتي على الاستقصاء فيما بعد ولكننا نذكر هاهنا نكتة نستأصل بها تلك القاعدة ونحيل الاستقصاء على ما سيأتي .

فنقول لنا مقدّمة صادقة يقينية لا يشك فيها عاقل وهي أن الحاكم على الشئيين يجب أن يكون مدركاً لذئنيك الشئيين وذلك لأن الحكم على الشئيين عبارة عن التصديق بثبوت أمر لهما أو سلبه عنهما والتصديق لا يتم إلا بتصور الطرفين فإذا حكمنا بشيء على شئيين فلا بُدّ وأن يكون ذلك الحاكم متصوِّراً لذئنيك الشئيين اللذين حكم عليهما ولذلك الشيء الذي حكم بها عليهما حتى يمكنه ذلك الحكم^(١).

وإذا عرفت هذه المقدّمة فنقول إنا إذا أدركنا شخصاً من أشخاص الناس علمنا أنه جزئي للإنسان الكلي وأنه ليس بجزئي للفرس الكلي والحاكم على الإنسان الجزئي بكونه جزئياً للإنسان الكلي وغير جزئي للفرس الكلي لا بُدّ وأن يكون هو بعينه مدركاً للإنسان الجزئي والإنسان الكلي والفرس الكلي فإذا المدرك للجزئيات بعينه هو المدرك للكليات فهذه نكتة قاطعة لا يرتاب فيها من له قليل فهم ولا أدري كيف غفل عنها السابقون مع حداقتهم وأما الإستقصاء من الجانبين في هذه المسألة فسيأتي .

الثاني قالوا وجدنا عضواً سليماً في الأفعال الطبيعية مختلاً في الأفعال الجسّية وبالعكس فعدم الإحساس إما لعدم القوّة الحسّاسة أو لأن العضو لا ينفع عن القوة فإن كان الأول فقد حصل المقصود لأن القوة الطبيعية لما وجدت مع عدم القوة الحسّاسة كانت إحدى القوتين مخالفة للأخرى . وأما الثاني فباطل لأن تلك الأجسام قابلة للحرّ والبرد ومتأثرة عن الطعوم والروائح فلو كانت القوة اللامسة والذائقة والشامّة حاصلة هناك لكانت القوة حاضرة مع المدرك فكان يجب حصول الإدراك .

ولقائل أن يقول ليس يلزم من حصول القوة المدركة وحصول المدرك

(١) في المنطق: «الحكم على الشيء فرع عن تصوّره» .

في شيء واحد حصول الإدراك إذ من الجائز أن يكون الإدراك موقوفاً على شرطٍ فائت ألا ترى أن العضو اللامس حصلت فيه القُوَّة اللامسة مع الكيفية الملموسة مع أن تلك القوة غير مدركة لتلك الكيفية وكذلك القُوَّة الباصرة موجودة في الروح الباصر الذي وجد فيه لَوْنٌ ما وَهَيْئَةٌ ما . ثم إن القوة الباصرة لا تبصر شكل محلها ولا لونها وهيتها، فعلمنا أنه لا يلزم من اجتماع المدرك والمدرك كيف كان حصول الإدراك فإذا لا يلزم من عدم صدور الفعل المخصوص بعضو عن عضو آخر اختلاف القوتين الحاليتين في العضوين .

الثالث قالوا لو كانت القوة الحساسة والمتحركة بالإرادة هي القوة النباتية لكان النبات متحركاً بالإرادة لأن جسمه ممكن أن يتحرك والقوة المحركة بالإرادة موجودة فكان يجب أن تكون حركته حركة بالإرادة ولما لم يكن كذلك ثبت أن القوة النباتية التي فينا مغايرة للقوة الحيوانية التي فينا .

ولقائل أن يقول أليس من مذهبكم أن القوة الغذائية القائمة بعضو مخالفة بالنوع والماهية للقوة الغذائية القائمة بعضو آخر فإذا كان كذلك فمن الواجب أن تكون الغذائية التي للإنسان مخالفة بالنوع للغذية التي في النبات وإن كان عدم وجوبه محتملاً أيضاً .

وإذا ثبت ذلك فنقول لا يلزم من قولنا أن الغذائية التي في الشجر غير قوية على الحركة الإرادية أن تكون الغذائية التي في الحيوان غير قوية على ذلك إذ ليس يلزم من عدم قوة الشيء على شيء عدم قوة ما يخالفه على ذلك الشيء فبطلت هذه الحجة .

وأما سائر الوجوه التي يذكرونها في الفرق بين الحس المشترك والخيال وسائر القوى فسيأتي تفصيلها فيما بعد والذي نختاره أن المدرك بجميع الإدراكات لجميع المدركات هو النفس وأن المحرك بالإرادة هو النفس إلا أن تلك الإدراكات المختلفة متوقفة على آلات مختلفة وشرائط متفاوتة فمتى فُقدت آلة أو شرط فقد ذلك الإدراك وذلك الفعل لا لأجل أن ذلك المدرك الفاعل كان حالاً في ذلك العضو بل لأن ذلك العضو كان آلة أو شرطاً فلما

اختلَّ حَصَلَ الإختلال في الفعل بلى الأفعال النباتية أعني التغذي والنمو وما أشبههما غير صادرة عن النفس بل عن قوى توجد عن النفس في تلك الأعضاء والدليل على ذلك أن التغذي والنمو لو كانا فعلين من أفعال النفس لكانت النفس شاعرة بما يصدر عنها من الإحالة والهضم وكان يجب أن تكون النفس عالمة بجميع مراتب الإستحالات للغذاء وبجميع الأعضاء على التفصيل علماً بديهاً ولما لم يكن كذلك علمنا أن الفاعل لهذه الأفعال قوى عديمة الشعور بهذه الآثار.

فإن قيل لم لا يجوز أن يقال النفس لها شعور بهذه الأمور إلا أنها ليس لها شعور بذلك الشعور أو ذلك الشعور مما لا يبقى ولا يستمر لأجل أن كثرة تغيرات هذه الأفعال سبب لِنسيان النفس لها كما أن الإنسان إذا سمع كلمات كثيرة متوالية سريعة الموالاة فإنه ينساها ولا يبقى شيء منها في حفظه فكذلك هاهنا.

فالجواب: أنه لو جاز أن يقال إنا عالمون بجميع مراتب التغيرات التي تقع للغذاء وجميع الأعضاء التي يستحيل إليها الغذاء مع أننا لا نجد ذلك الشعور من أنفسنا لجاز أن يقال بأن العامي عالم بجميع الدقائق والحقائق وإن كان لا يجد من نفسه ذلك بل جاز أن يقال مثله في البهائم بل في الجمادات.

فإن قيل: الدليل على أن الفاعل لهذه الأفعال النفس الإنسانية أن الإنسان إذا اشتدت حاجته إلى الجذب والهضم بسبب من الأسباب كما يكون للمريض ليلة بحرَّانه فإنه تصير نفسه مقصرة عن سائر الأمور الإدراكية والحركات الإرادية وما ذلك إلا لاشتغال النفس بهذه الأفعال واستغراقها فيه فلا جرم انقطعت عن سائر الأفعال.

فالجواب إنه لم لا يجوز أن يكون شعور النفس بتلك التغيرات العظيمة هو المانع من سائر الأفعال وأيضاً فمن الجائز أن تكون النفس هي المحركة لتلك المواد لكن بواسطة القوى النباتية وحينئذ يندفع ما قاله هذا القائل فهذا ما نقوله في هذه القوى.

الباب الثاني في القوى النباتية^(١) وأحكامها وفيه اثنان وعشرون فصلاً

الفصل الأول في أقسام القوى النباتية على وجه كُلي^(٢)

القوى النباتية إما أن تكون مَخْدُومَةً، وإما أن تكون خَادِمَةً. أما المَخْدُومَةُ فإما أن يكون تصرفها في الغذاء لأجل الشخص أو لأجل النوع، أما التي تكون لأجل الشخص فإما أن تكون لأجل بقاء الشخص وإما أن تكون لأجل تحصيل كمال ذاته. أما التي تكون لبقاء الشخص فهي «الغاذية» وهي التي تُحِيلُ الغذاء إلى مشابهة المغتذي لتورده بدل ما يتحلل. وأما التي تكون لتحصيل كمال الشخص فهي «النامية» وهي التي تزيد في أقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليلبغ إلى تمام النشوء و«الغاذية» تخدم النامية وتورد الغذاء إما مساوياً لما تحلل أو أنقص أو أزيد والنمو لا يكون إلا إذا كان الوارد أزيد عن المتحلل لكن ليس كلما كان كذلك كان نمواً فإن السمن بعد سن الوقوف ليس بنمو والهزال في سن النمو ليس بذبول بل النمو هو الزيادة التي تكون على تناسب طبيعي ليلبغ تمام النشوء وإنما يتم فعل الغاذية بأمور ثلاثة:

(١) لم يتقصر الرازي في هذه الفصول على القوى النباتية بل تعرض للقوى الحيوانية أيضاً.
(٢) المرجع السابق ص ٤٥ - ٤٩، ومقاصد الفلاسفة ص ٣٤٦ - ٣٤٧. والنجاة لابن سينا ص ١٩٦.

الأول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يُخل به كما في علة عدم الغذاء .

والثاني تصيير ذلك جزءاً للعضو وقد يخل به كما في الإستسقاء اللّحمي .

والثالث تشبيهه به في قوامه وماهيته ولونه وقد يخل به كما في البرص والبّهق^(١)، واعلم أن غاذية كل عضو مخالفة بالماهية لغاذية العضو الآخر إذ لو اتحدت طبائعها لآتحدت أفعالها .

وأما اللتان لبقاء النوع فأولاهما «المولدة» وهي التي تفصل جزءاً من فضل الهضم الأخير للمغتذي وتودعه قوة من شبهها . وثانيهما «المصورة» وهي التي تفيد المني بعد استحالة الصورة والقوى والأعراض بإذن الله تعالى شأنه .

وأما الخادمة فهي تخدم الغاذية وهي أربع «الجاذبة» و«الماسكة» و«الهاضمة» و«الدافعة» .

فهذا ما قيل في هذه القوى وهاهنا أمور لا بدّ من البحث عنها ونحن نذكرها في فصول .

الفصل الثاني في إثبات القوة الجاذبة

ولنبين أولاً ثبوتها في المعدة والرحم ثم في جملة الأعضاء . فنقول :
الدليل على وجود هذه القوة في المعدة لوجهين :

الأول أنا نشاهد حركة الغذاء من الفم إلى المعدة والحركات إما إرادية وإما طبيعية وإما قسرية، ولا شك أن الغذاء ليس له إرادة أن يتحرك إلى المعدة فتلك الحركة ليست إرادية وليست أيضاً طبيعية مثل أن يقال الغذاء جرم ثقيل

(١) البّهق: باض دون البرص . . . وقال ابن فارس هو سواد يعتري الجلد أو لون يخالف لونه . . . (لسان العرب ١/٣٧٤ - المصباح المنير للفيومي ص ٦٤) .

فيتحرك لِثِقَلِهِ إلى أسفل المَعِدَة فإن الإنسان لو انقلب حتى تدلَّى رأسه إلى أسفل ورجلاه إلى فَوْق منتصباً أمكنه أن يزْدرد الطَّعام ازدياداً تاماً فبقي أن تلك الحَرَكَة قَسْرِيَة ولا بدَّ من قاسِر، وهو إما دفع من فوق كما يقال الحيوان يدفع الطَّعام باختياريه إلى المَعِدَة، وإما جَذب من تحت وهو أن يقال المَعِدَة تجذبها بقوة جاذبة فيها والأول باطل من وَجْهين: «الأول أنا نجد المريء والمَعِدَة في وَقت الحَاجَة الشديدة تجذبان الطَّعام من الفم والحيوان يمضغ من غير إرادته والثاني أنا نجد المريء والمَعِدَة عند تناول الأغذية اللذيذة تجذبانها بسرعة حتى أن الكبد أيضاً يجذبها من المَعِدَة للذاذبته وقربها من طبيعتها ويبين ذلك أنه متى يغذي الإنسان غذاء ما وتناول بعده غذاء حلواً واستعمل القيء وجد ما يخرج بالقيء من الشيء الحلو في آخر شيء تقيأه وذلك لجذب المَعِدَة له إلى قعرها ومتى تناول الإنسان غذاء أو دواء كريهاً وجد المريء والمَعِدَة ترومان التقلُّص ولا تزدردانه إلا بعسر وإذا بطل هذا القسم عين أن يكون انجذاب الطَّعام من الفم إلى المَعِدَة لقوتها الجاذبة.

الوجه الثاني أنا نرى المريء يقصر والمَعِدَة تصعد إلى فوق لتشوقها إلى انجذاب الطَّعام ولذلك قد نجد المَعِدَة في بعض الحيوان القصير المريء في وقت تناول الغذاء تصعد حتى تلاقي الفم إذا كان فمه واسعاً كالتمساح فذلك يدل على ما قلناه.

ولنبين ذلك أيضاً في الرَّجِم فنقول: إن قوماً من الفلاسفة سموا الرَّجِم حيواناً مشتاقاً إلى المَنِيّ وذلك لشدة جَذبه له ويدل عليه أن الرحم إذا كان قد انقطع عنه الطَّمث قريباً وكان خالياً عن الفضول المانعة له عن فعله اشتدَّ شوقه إلى المني حتى إن الإنسان يحس في وقت الجِماع كأن الرَّحِم يجذب إحليله إلى داخله كما تجذب المِحْجَمَة الدم.

ولنبين ذلك أيضاً في سائر الأعضاء فنقول الدم إذا كان في الكبد كان مخلوطاً بالفضلات الثلاث أعني الصفراء والسوداء والمائية ثم إن كل واحد من تلك الأخلاط الأربعة يتميز عن الآخر وينصب إلى عضو معين: ولولا أن في كل واحد من تلك الأعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة لاستحال

أن تتميز تلك الرطوبات بعضها عن البعض بنفسها ولاستحالة أن يختص كل عضو برطوبة معينة اختصاصاً دائماً أو أكثرياً وهذا قاطع في إثبات القوة الجاذبة بجُملة الأعضاء .

الفصل الثالث في القُوَّة الماسِكة

ولنبين وجودها أولاً في الرَّحِم والمَعِدَّة وثانياً في سائر الأعضاء .

أما المعدة فاعلم أن فعل الماسكة في المعدة هو أن تحتوي المعدة على الغذاء احتواءً تاماً تماسه من جميع الجوانب حتى لا يكون بينها وبينه فضاء، وليس ذلك من جهة شدة امتلاء المعدة فإن الغذاء إن كان قليلاً وكانت القوة الماسكة قوية ولاقتة المعدة والتوت عليه جاذ هضمه ومتى كانت الماسكة ضعيفة فإنها لا تلتزم الغذاء فيحدث في البطن قراقرز ونفخ وبُطء الإستمرار وعلى هذا المثال الرَّحِم يحتوي على الزَّرْع .

والدليل على وجود هذه القوة في المعدة أنا نجد عياناً إننا إذا أعطينا حيواناً غذاءً رطباً مثل الأشربة والأجسام الرقيقة ثم شرخنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية عليه لازمة له من كل جانب ووجدنا البواب منطبقاً حتى لا يمكن أن يسيل من ذلك الغذاء الرطب شيء بوجه من الوجوه وإن فعلنا هذا التشريح بعد نفوذ الغذاء عن المعدة وجدنا الإمعاء قابضة على ما فيها من الأثقال ولو أن الحيوان تناول عظماً أعظم من سعة البواب فإنه يندفع فلما رأينا الرقيق الذي من شأنه النزول غير نازل والكثيف الذي ليس من شأنه النزول نازلاً علمنا أن هناك قُوَّة تمسك شيئاً دون شيء .

وأما إثباتها في الرحم فمن وجهين : الأول المشاهدة وهو أننا نراه إذا انحذب إليه المني منضماً انضماماً شديداً من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن أن يدخل فيه طرف الميل ولو أنك شققت بطن الحيوان الحامل من أسفل السرة إلى نحو الفرج وكشفت عن الرحم برفق فإنك تجد الرحم كما ذكرنا . الثاني أن جرم المني طبيعته تقتضي الحركة إلى أسفل

فلولا أن في جوهر الرحم قُوَّة ماسكة تمسكه لما توقف. وبهذا الطريق أثبتنا هذه القوة في سائر الأعضاء.

الفصل الرابع في القُوَّة الهاضمة

قال الشيخ: الهاضمة هي التي تحيل ما جذبتَه الجاذبة وامسكته الماسكة إلى قوام متهيء لفعل المغيرة فيه إلى مزاجٍ صالح للإستحالة إلى الغذائية بالفعل أقول هذا الكلام نص في أن القوة الهاضمة غير القوة الغذائية ولأنه جعل الغذائية مخدومة للقوى الأربع التي إحداها الهاضمة فلا بد من تغييرهما فلتتكلم في الفرق بينهما.

فنعول أن الهاضمة يتدبىء فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فإذا جذبت جاذبة عضو شيئاً من الدم وأمسكته ماسكة ذلك العضو وللدم صورة نوعية فإذا صار شبيهاً بالعضو فقد بَطُلَتْ عنه تلك الصورة وحدثت له صورة أخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفساداً للصورة الدموية. وهذا الكون والفساد إنما يحصلان بأن يَحْصُلُ هناك من الطَّبْخ ما لأجله يأخذ استعداد المادة للصورة الدموية في النقصان واستعدادها للصورة العضوية في الاشداد ثم لا يزال الأول ينتقص والثاني يشتد إلى أن تنتهي المادة إلى حيث تبطل عنها الصورة الأولى وهي الدموية وتحدث الأخرى وهي العضوية. وحينئذ تعرض هاهنا حالتان إحداها سابقة على الأخرى، فالسابقة هي تزيد استعداد قبول الصورة العضوية واللاحقة حُصول الصورة العضوية فالحالة الأولى هي فعل القوة الهاضمة والثانية هي فعل القوة الغذائية فهذا غاية ما يمكن أن يقال في الفَرْق بين هاضمة كل عضو وبين غاذيته.

ولقائل أن يقول الكلام عليه من وجهين: الأولى أن القوة الهاضمة محرّكة للغذاء في الكيف إلى الصورة المشابهة لصورة العضو، وكل ما حرك شيئاً إلى شيء فهو الموصل إليه، فإذا القوة الهاضمة هي الموصلة للغذاء إلى الصورة العضوية فإذا الفاعل للفعلين قُوَّة واحدة. أما الصُّغرى فظاهرة لأنه لا معنى للهضم إلا التحريك عن الصورة الغذائية إلى الصورة العضوية، وأما

الكبرى فظاهرة أيضاً لأن ما حرك شيئاً إلى شيء كان المتوجه إليه غاية للمحرك وأما المعنى بكونه غاية أن المقصود الأصلي فهو فعل ذلك الشيء.

وأشيع قد اعترف بذلك في الفصل الثامن من المقالة الرابعة من الفن الأول من ضيعات (الشفاء) عند شروعه في الاحتجاج على أن بين كل حركتين مكوناً فقال: (محل أن يكون الواصل إلى حد ما واصلًا بلا علة موجودة موصلة ومحل أن تكون هذه العلة غير التي أزيلت عن المستقر الأول، هذا كلامه. وهذا يقتضي أن يكون الواصل إلى الصورة العضوية واصلًا بغيره وأن يكون تلك العلة هي التي أزيلت عن المستقر الأول وإنما كان التفرير منه عن الصورة اسموية هو النهائية وجب أن يكون الموصول له إلى الصورة العضوية هو تلك القوة فإذا القوة النهائية هي العقلية لا غير.

فوجه الثاني أن درجة كل عضو لا شك أنها يطبخها وتضجها تزيد كلما زادت استعداد قبول الصورة العضوية ولذلك الاستعداد مراتب في القوة والضعف وليس بعض تلك المراتب بل أن ينسب إلى القوة النهائية أولى من البعض بل يجب أن ينسب إليه جميع مراتب تلك الاستعداد ومتى كمل الاستعداد وسع الغاية وقوت تلك الصورة عن واجب الصور وإنما تمت هذه الأفعال قد تمت العقلية فإذا لا فرق بين النهائية والعقلية.

وهذا الذي قلناه قد شهد بحته كلام جالينوس وأكرر المتأخرين. ثم جالينوس فلأنه لم يذكر من القوة العقلية في شيء من كنهه إلا أنه الأربع قل في (دراسة المنافع) أن سمعة قوة تجلب بها ما يلائمها ولها قوة أخرى بها تمسك ما يصل إليها وقوة أخرى بها تنفع عنها القصور وقوة هي قمة هذه القوى كلها أعني العفيرة التي بسببها احتاجت المعلقة إلى تلك الثلاث.

(١) الشفاء (السمع الطبيعي) ص ٣٩١.

(٢) هكذا بالأصل ونظيره أن تكون تلك المعلقة.

(٣) في نسخة: هو القوة النهائية يعني العقلية لا غير.

(٤) هو كتيب منافع الأعضاء في سبع عشرة فقرة، ولقطة لرابعة هي في ثلاث الفناء (معمود) لأنه في حقيقته لأبيه لا في شيء (ص ١٤٤).

وقال «المسيحي»^(١) في كتاب القوى والأفعال والأرواح من كتاب المائة: القوى الطبيعية ثلاث غاذية ومرتبة ومولدة والغاذية أربع الجاذبة والماسكة والهاضمة وهي التي تغير الغذاء وتجعله شبيهاً بالعضو المغتذي والرابعة الدافعة فهذا ما نقوله في هذا المعنى.

الفصل الخامس في فعل الهاضمة في الفضلة

اعلم أن الغذاء مركَّب من جَوْهرين: أحدهما صالح لأن يتشبه بالمغتذي والثاني غير صالح لذلك. وللهاضمة فعل في كل واحد منهما أما فعلها في الأول فما سبق وأما فعلها في الثاني فتلك الأجزاء لها ثلاثة أحوال إما أن تكون غليظة أو رقيقة أو لزجة وفعل الهاضمة في الأول الترقيق وفي الثاني التغليظ وفي الثالث التقطيع.

فإن قيل: الشيء كلما كان أرقَّ كان اندفاعه أسهل فلماذا جعلتم التغليظ أحد هذه الأمور المسهَّلة للدفع؟.

قلنا: لأن الرقيق قد يتشربه جرم المعدة لرقته فتبقى تلك الأجزاء المتشربة فيه ولا تندفع وأما إذا غلظت لم تشربها المعدة فلا جرم تندفع بالكلية.

الفصل السادس في القوة الدافعة

يدل على ثبوتها أمران:

الأول أنك ترى المعدة عند القيء كأنها تنتزع من موضعها إلى فوق حتى تتحرك معها عامة الاحشاء وترى عند التبرز إذا كان البراز معتقلاً أو كان في الإمعاء فضل لذاع كأن الإمعاء تنتزع من موضعها لدفع ما فيها إلى أسفل

(١) هو عيسى بن يحيى الجرجاني المسيحي، أبو سهل. المتوفى سنة ٣٩٠ هـ. طبيب وحكيم، من تصانيفه أيضاً: إظهار حكمة الله تعالى في خلق الإنسان، كتاب في العلم الطبيعي، كفاية الطب الكلي، كتاب في الرباء، كتاب تعبير الرؤيا. (معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٣٥/٨ وأنظر عيون الأنباء ٢/٣٧٠ - ٣٧١).

وترى عامة الأحشاء تتحرك إلى أسفل لحركة عضل البطن ومعونة الأمعاء على دفع ما فيها حتى إنه ربما انخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة ما يعرض في الزحير^(١).

الثاني أن الدم يرد على الأعضاء مخلوطاً بالأخلاط الثلاثة فيأخذ كل عضو ما يلائمه فلو لم يدفع ما ينافيه لبقى المنافي عنده ولم يخلُ شيء من الأعضاء قط عن الأخلاط الفاسدة ولما بطل ذلك فثبت وجود القوة الدافعة .

الفصل السابع في بيان مغايرة هذه القوى

وإذ قد ثبت أن في الأعضاء قوة جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة، فلقائل أن يقول لم لا يجوز أن تكون هذه القوى قوّة واحدة بالذات وأربعة بالإعتبار فتكون تلك القوة جاذبة عند ازدراد الطعام وماسكة له بعد الإزدراد ومغيرة له عند الإمساك ودافعة للفضل المستغني عنه عند الفراغ، والحجة المشهورة أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد قد بطلت فعلى ماذا تعولون؟ فنقول: الذي يمكن أن يقال فيه: إنا نرى العضو ضعيفاً في أحد هذه الأفعال قوياً في الباقي ولو لا تغاير هذه القوى لاستحال ذلك .

الفصل الثامن في آلات هذه القوى

زعموا أن القوى الجاذبة آلتها في الجذب: الليف المطاويل، والماسكة آلتها في الإمساك: الليف المؤرّب^(٢) والدافعة آلتها في الدفع الليف المستعرض وهذا الكلام على إطلاقه يُعجبني لوجوه خمسة:

(١) الزحير - كما في «لسان العرب» لابن منظور، «والزحار والزحارة: اخراج الصوت أو النفس بأنين عند عمل أو شدة...» (٣/١٨١٦).

(٢) في «اللسان»: «الإزب العضو وأزب العضو: قطعه موفراً، يقال: أعطاه عضواً مؤرّباً أي تاماً لم يكسر، وتأريب الشيء توفيره...» (١/٥٦). وهنا الليف المؤرّب هو نوع من أنواع الليف الثلاثة: المستعرض والمؤرّب والمطاويل. ويستعمل الآن لفظ: العضلات بدلاً من الليف.

أما أولاً فلأنهم ما أقاموا في كتبهم الطبيّة والطبيّة برهاناً على توقف صدور هذه الأفعال عن هذه القوى على هذه الليفات .

وأما ثانياً فلأن لحم الكبد فيه قوة جاذبة وماسكة ودافعة وليس فيها ليف أصلاً . فإن قيل الأصناف الثلاثة من الليف حاصلة في الأورد فإذا جذب الوريد الغذاء بليفه المطاول ترشح منه على جوهر لحم الكبد فنقول: ذلك الدم إما أن ترشح من الوريد على لحم الكبد مع كون ذلك اللحم جاذباً لذلك الدم أولاً مع كونه جاذباً فإن كان مع كونه جاذباً له فالجذب لا يتوقف على الليف وإن كان لا مع جذب منه لم تكن في العضو قوة جاذبة هذا خلف .

وأما ثالثاً فالرطوبة الجلدية مع القطع بأنه ليس فيها شيء من الليف تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه .

وأما رابعاً فكل واحد من شظايا الليف غير مركب من الليف وإلا لتسلست الليفات إلى غير النهاية مع أن فيها هذه القوى .

وأما خامساً فالليف المستعرض ليس فيه ليف مطاول مع أنه يجذب والليف المطاول ليس فيه ليف مُستعرض مع أنه يدفع الفضل فثبت أنه لا يجوز توقيف هذه الأفعال مطلقاً على هذه الليفات بل لو قيل إن جذب المريء والمعدة يتوقف على الليف المطاول ودفعهما يتوقف على الليف المستعرض كان حقاً لأنه متى وقع الخلل في أحد الليفين وقع الخلل في ذلك الفعل .

الفصل التاسع في احتياج فاعلية هذه القوى إلى الكيفيات الأربع

اعلم أن بيان ذلك مبني على مقدّمة: وهي أن فاعلية هذه القوى بالتحريك أما الجذب والدفع فلا شك أنهما لا يتمان إلا بالحركة المكانية، وأما الهضم فهو عبارة عن تغير جوهر الغذاء وذلك حركة في الكيف، وذلك

التغير لا يحصل إلا بتفريق الأجزاء الغليظة وجمع الأجزاء الرقيقة، وذلك الجَمْع والتفريق لا يحصلان إلا بالحركة المكانية. فإذا الهضم حركة في الكيف وهي معلول حركات مكانية. وأما الإمساك فهو نفسه ليس بحركة بل هو مَنع من الحركة ولكنه لا يحصل إلا بتحريك الليف على هيئة الإشتعال فإذا لا بدّ فيه من الحركة. فثبت أن أفعال هذه القوى لا تتم إلا بالحركة.

وإذا ثبت ذلك فنقول إن البرودة مُميتة مخدّرة فلا ينتفع بها شيء من القوى بالذات بل القوى جميعاً محتاجة في أفعالها إلى الحرارة ومع ذلك فقد تنتفع بالبرد بالعرض وأكثرها انتفاعاً بالبرد الماسكة من حيث أنها تحفظ الليف على هيئة الاشتعال الصالح للإمساك ثم الدّافعة من وجهين: الأول أنها تمنع من تحلّل الرّيح المعينة على الدّفع، الثاني: أنها تجمع الليف العريض العاصِر. ثم إنك إذا قايست بين الكيفيات الأربع وبين هذه القوى وجدت حاجة الماسكة إلى اليبس أشد من حاجتها إلى سائر الكيفيات أما الرطوبة فلا تعين الماسكة بل كأنها تضادها وأما البرد فقد عرفت أنه غير معتبر بالذات وأما الحر فلأن الحاجة إليه عند الحركة ومدة حركة الماسكة أقل كثيراً من مدة سكونها فثبت أن انتفاع الماسكة باليبس أكثر من انتفاعها بسائر الكيفيات.

وأما الجاذبة فلا حاجة لها إلا إلى الحرّ واليبس، ثم حاجتها إلى الحر أشد لوجهين: الأول أن حاجتها إلى تحريك آلتها أشد من حاجتها إلى التسكين، الثاني أن الحرارة تُعين على الجذب لأن الجذب على وجوه ثلاثة أحدها بفعل القوة الجاذبة كالمقناطيس والثاني باضطراب الخلاء على ما علمت والثالث بالحرارة.

وأما الدافعة فحاجتها إلى اليبس أقل من حاجة الماسكة والجاذبة إليه لأنه لا حاجة لها إلى التسكين بل إلى الدّفع ولها حاجة إلى قليل تكثيف تُعين على العصر.

وأما الهاضمة فلا حاجة لها إلى اليبوسة أصلاً بل إلى الرطوبة وحاجتها إلى الحرارة شديدة جداً فيخرج مما قلنا أن أشد القوى حاجة إلى الحرارة

الهاضمة ثم الجاذبة ثم الدافعة ثم الماسكة وأما اليبس فأشد القوى حاجة إليه
الماسكة ثم الجاذبة ثم الدافعة وأما الهاضمة فلا حاجة لها إلى اليبس بل إلى
الرطوبة وبالله التوفيق.

الفصل العاشر في أن هذه القوى في بعض الأعضاء مضاعفة

يُشبه أن يكون ما قاله بعض العلماء حقاً وهو أن هذه القوى الأربع
توجد في المعدة مضاعفة لأن إحداها التي تجذب غذاء البدن كله من خارج
إلى تجويف المعدة فتمسكه هناك وتغيّره إلى ما يصلح لأن يكون دماً تدفعه
إلى الكبد، وثانيها التي تجذب إلى المعدة لتغذية المعدة نفسها ما يصلح لها
خصوصاً وتمسكه هناك وتغيّره إلى جوهرها وتدفع الفضول منها وكذلك الحال
في الكبد، لأن التغير إلى الدم غير التغير إلى جوهر الكبد كما أن التغير إلى
العصار غير التغير إلى جوهر المعدة وهذه القوى التي تجذب الغذاء إلى
نفسها وتشبهه بنفسها وتمسك في نفسها وتدفع عن نفسها تُوجد في جميع
البدن على اختلاف جواهرها. وأما في المعدة والكبد فتوجد فيهما تلك
الأربع مع أربعة أخرى شبيهة بتلك تفعل الأعداد للغذاء وأما الأربع الأولى
فتفعل لأجل الاغتذاء.

وأقول إن كان الأمر على ما يقول هذا القائل وجب أن يحكم بذلك في
الفم واللسان والمريء والأمعاء والعروق المسماة بما ساريقاً^(١) وبالجملة في
جميع أعضاء الغذاء.

الفصل الحادي عشر في حقيقة الغذاء^(٢)

هو الذي يقوم بدل ما يتحلل عن الشيء بالإستحالة إلى نوعه. وقد

(١) مساريقاً: هي العروق التي تصل المعدة بالكبد، وقال في المعجم العربي الحديث:
«المساريق: صفيحة ضامة مكوّنة من طبقتين تربط المعى الدقيق بالجدار الأمامي للبطن»
ص ١١٠٧.

(٢) قال الغزالي في «مقاصد الفلاسفة»: الغذاء عبارة عن جسم يشبه الجسم المعتدي بالقوة لا =

يقال له غذاء وهو يعد بالقوة مثل الحنطة وقد يُقال له غذاء إذا لم يحتج إلى غير الالتصاق في الإنعقاد، وقد يقال له غذاء عندما صار جزءاً من المغتذي شبيهاً به بالفعل والغذاء بالمعنى الأول أعني المتشبه بالقوة هو جوهر لا محالة فإن غير الجوهر يستحيل أن يصير جوهرًا وهو جوهر جسماني لأن المجردات لا تنقلب أجساماً وليس ذلك جسمًا كلياً فإن ذلك مما لا وجود له في الأعيان فإذا غذاء كل جسم شخصي جسم شخصي. والمشهور أن الحيوانات لا تغتذي بالأجسام البسيطة وفيه أشكال من حيث أن النبات لا شكل أنه يجذب الماء إلى نفسه ويصير ذلك الماء جزءاً منه فإذا جاز ذلك في النبات فلم لا يجوز مثله في الحيوانات وأما أقسام الأغذية فقد ذكرناها في شرحنا «للقانون».

الفصل الثاني عشر في مراتب الهضم

وله أربع مراتب: الأولى عند المَضغ فإن سطح الفم متصل بالمعدة ويدل على ذلك أمران: أحدهما أن الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل والجراحات ما لا يفعله المطبوخ بالماء وثانيهما أن الممضوغ لو لم يظهر فيه شيء من النضج لما تغير طعمه ورائحته ولما تغير دلّ على النضج. وتمام هذا الهضم عندما يرد على المعدة ويصير إما بذاته كما في جوارح الصيد وإما بمخالطة المشروب كما في أكثر الحيوانات شبيهاً بماء الكشك^(١) الثخين وهو المسمى بالكيموس^(٢).

= بالفعل (ص ٣٤٦). وقال ابن ربن الطبري في «فردوس الحكمة»: «حدّ الغذاء أنه استحالة شيء إلى شيء آخر يزيد في كيفية ما استحال إليه، ويلصق بالمغتذي به ويثبت معه...» (ص ١١٥).

(١) الكشك: ماء الشعير (لسان العرب ٣٨٨٤/٥).

(٢) الكيموس في عبارة الأطباء: هو الطعام إذا انهضم في المعدة قبل أن ينصرف عنها ويصير دماً ويسمونه أيضاً الكيلوس... (لسان العرب ٣٩٢٩/٥).

وقد وردت في كتاب «في النفس» لأرسطو، وفسره الدكتور بدوي بالذوق والطعم والعصارة (ص ٣٥).

المرتبة الثانية أن يجذب إلى الكبد وينطبخ فيها ويتميز الأخلاط الأربعة بعضها عن بعض .

المرتبة الثالثة أن ينفذ الدم في العروق .

المرتبة الرابعة أن يتوزع على الأعضاء ففضلة الهضم الأول وهو الذي في المعدة تندفع من المعاء وفضلة الهضم الثاني تندفع أكثرها بالبول وباقيها من الطحال والمرارة . وفضلة الهضمين الباقيين تندفع بالتحلل الذي لا يحس وبالعرق والوسخ الخارج بعضه من منافذ محسوسة كالأنف والأذن أو غير محسوسة كالمسام أو خارجه عن الطبع كالأورام المنفجرة أو بما ينبت من زوائد البدن كالشعر والظفر والمني فضل الهضم الرابع على ما سيأتي تحقيق القول فيه .

الفصل الثالث عشر

في شرح ما ذكرناه في حد القوة الغذائية والنامية^(١)

وقد ذكرنا أن الغذائية هي التي تحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذي لتخلف بدل ما يتحلل . فنقول: في بيان هذا الحدّ وهو أن كل قوة فإنها لا محالة مبدأ التغير فذلك التغير له صورة ومادة وله محل وللفاعل في فعله غاية فهانها الصورة هي الإستحالة إلى مشابهة المغتذي والمادة هي الغذاء والغاية تخلف بدل المتحلل فكأننا قلنا القوة الغذائية هي التي تفعل الفعل الفلاني في المحل الفلاني للغاية الفلانية .

وأما النامية فقد ذكرنا في حدّها أنها الزائدة في أقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليلبغ إلى تمام النُشوء بما يدخل فيه من الغذاء . فقولنا «الزائدة في أقطار الجسم» احتراز عن الزيادات الصناعية فإن الصانع إذا أخذ

(١) قارن: النجاة ص ١٩٧ والشفاء - الطبيعيات الفن السادس(النفوس) الفصل الخامس من المقالة الأولى ص ٢٢ - ٢٣ ، ومقاصد الفلاسفة: ٣٤٦ - ٣٤٧ . ودراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية للدكتور يحيى هويدي وفيه مقارنة بين تقسيم ابن سينا وتقسيم أبي البركات البغدادي ص ٢٦٥ - ٢٦٩ .

مقداراً من الشَّمع فإن زاد في طولِه وعرضه نقص من عمقِه وإن كان بالعكس فبالعكس، وأما هذه القوة فإنها تزيد في الجهات الثلاثة وقولنا على التَّناسب الطَّبِيعي احتراز عن الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء وسائر الأورام وقولنا ليلبغ إلى تمام النشوء احتراز عن السُّمن وقولنا بما يدخل فيه من الغذاء تنبيه على العلة الحقيقية للفرق بين السُّمن والنمو وذلك لأن الأجزاء الزائدة من الغذاء في النمو تنفذ في جواهر الأعضاء فلا جرم تمدها وتزيد في جواهرها وأما في السُّمن فإنها لا تنفذ في جواهر الأعضاء بل كأنها تلتصق بها.

واعلم أن التغذي والنمويتمان بأمر ثلاثة: الأول تحصيل أجزاء شبيهة بالمغتذي والنامي في الماهية، الثاني إلصاقها بهما، والثالث تشبيهها بهما ثم إن كانت الأجزاء الواردة على جواهر الأعضاء الأصلية مساوية لما تحلل فذلك فعل الغذائية وإن كانت أزيد فذلك فعل النامية.

وعند ذلك يظهر شك من يُشكك فيقول إن الغذائية فعلها تحصيل الغذاء والالصاق والتشبه والنامية فعلها أيضاً هذه الأمور الثلاثة فلا فرق بينهما إلا أن الغذائية تفعل هذه الأمور الثلاثة بمقدار ما تحلل، والنامية تفعل أزيد مما تحلل وإذا كانت كذلك وجب أن تكون النامية بعينها هي الغذائية لأن النامي إذا ازداد فجزؤه الزائد أن يكون مساوياً لجزئه الأصلي والقوة إذا كانت قوية على فعل كانت قوية على مثله أيضاً فإذا كان الجزء الزائد مثلاً للجزء الأصلي وكانت القوة الغذائية قوية على تحصيل الجزء الأصلي وجب أن تكون قوية على تحصيل الجزء الزائد فعلى هذا القوة الغذائية هي النامية وإلا أنها في ابتداء الأمر تكون قوية فتكون وافية بإيراد بدل الأصل والزيادة معاً وبعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل تورد الأصل.

وتحقيق ذلك أن القوة الغذائية في سبب الانحطاط والذبول تورد أقل مما يتحلل وقد كانت في سبب الوقوف تورد مثل ما يتحلل فيكون إيرادها وقت الوقوف أكثر من إيرادها وقت الذبول فإذا القوة الواحدة يجوز أن يختلف

ايرادها بالزيادة والنقصان وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن تكون القوة الواحدة
تورد في أول الأمر أزيد من المتحلل ثم إنها في الوسط تورد ما تساوي
التحلل فهذا شك لا بدّ وأن يتفكر فيه .

واعلم أن من الناس من زعم أن الغذائية نارٌ واحتج عليه بأن الغذائية
تغذو والنار تغذو فالغذية نار وهؤلاء مع انتاجهم النتيجة من الموجبتين في
الشكل الثاني اخطأوا في المقدمتين جميعاً أما قولهم الغذائية تغذو فهو باطل
لأن الغذائية لا تغتذي بل تغذو غيرها وهو البدن وأما قولهم النار تغذو فباطل
لأن النار لا تغتذي بل تتولّد وتصعد بطبعها وإذا صعدت استولى عليها الهواء
البارد فأفسدها فليس هناك نار واحدة متغذية .

ومن الناس من اعتقد أن في الأعضاء فُرْجاً تملؤها القوة النامية وهو
باطل لأن ملاء الفرج لا يوجب زيادة الأعضاء ونموها بل الحق ما ذكره الشيخ
في «الشفاء» وفي «المباحثات» أن القوة النامية تفرق اتصال العضو وتدخل في
تلك المسام الأجزاء الغذائية وهكذا القول في الإغتذاء على ما حكيناه عن
الشيخ في باب الألم واللذة في الفصل الذي بيّنا فيه أن تفرق الإتصال غير
مؤلم بالذات .

الفصل الرابع عشر في سبب وقوف النامية

الأبدان مخلوقة من الدّم والمّني فلا محالة تكون في أول الأمر رطبة ثم
إنها لا تزال تجف يسيراً يسيراً وعرفت أن النمو لا يحصل إلا عند تمدد
الأعضاء وذلك لا يكون إلا بِنُفوذ الغذاء في المسام المستحدثة وتلك المسام
لا يمكن استحداثها إلا إذا كانت الأعضاء لينة أما إذا صلبت وجفت لم يكن
ذلك فلا جرم يستمر النمو من أول الكون إلى الوقت الذي يتصلب الأعضاء
فيه فحينئذ تقف النامية .

واعلم أنا إذا جعلنا النامية غير الغذائية فعند وقوف النمو لا بدّ من أن
تبطل القوة النامية وأما إذا قلنا بأن النامية هي الغذائية فعند وقوف النمو لا تبطل
القوة التي كانت نامية وإن كانت يبطل منها وصف كونها نامية .

الفصل الخامس عشر في سبب وقوف الغازية وضرورة الموت

ذكروا في ذلك وجوهاً الأول أن القوة الغازية قوة جسمانية فلا تكون أفعالها إلا متناهية .

واعلم أن النفوس الفلكية عندهم قَوَى جسمانية مع أنها غير متناهية الفعل . ثم إن الشيخ اعتذر عنه بأن قال: النفس وإن كانت قوة جسمانية إلا أنه لما يسنح عليها من نور العقل المفارق تكون قوية على الأفعال الغير المتناهية فكتب إليه تلميذه بهمنيار^(١) فقال إذا جوزت ذلك فلم لا تُجوز أن تكون القوة البدنية وإن كانت جسمانية إلا أنه لما سنح عليها من أنوار العقل الفعال تقوي على بقاء غير متناه .

فأجاب عنه بأن ذلك مُحال لكون البدن مركباً من الطبائع المتضادة .

أقول: ظهر لنا من هذه الحكاية أن الشيخ ما كان معولاً في سبب ضرورة الموت على وجوب تناهي القوة الجسمانية بل كان تعويله على كون البدن مركباً من العناصر المتضادة فلنحقق هذا الوجه .

فنقول زعم في «القانون» أن الحرارة الغريزية بعد سن الوقوف تأخذ في الانتقاص المتأدي إلى الانحلال بالكُلّية ومتى انحلت الرطوبة فلا بدّ من انطفاء الحرارة الغريزية فحينئذ يحصل الموت .

وإنما قلنا: إن الرطوبة لا بُدّ وأن تأخذ في الانتقاص بأمر ثلاثة :

أحدها بانتشاف الهواء المحيط بمادتها التي بين الرطوبة .

وثانيها معاونة الحرارة الغريزية من داخل على ذلك .

وثالثها مُعاضدة الحركات البدنية والنفسانية .

(١) هو بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني المتوفي سنة ٤٥٨ هـ . تلميذ ابن سينا . من تصانيفه :
التحصيل ، الرتبة في المنطق ، كتاب في الموسيقى ، البهجة في الحكمة والسعادة (معجم
المؤلفين ٨١/٣) .

فإن قيل : لم لا يجوز أن تكون القوة الغذائية تُورد بدل ما يتحلل من الرطوبات .

فنقول : هَبْ أن القوة تُورد في سن الكهولة مثل ما كانت تُورده في الشباب إلا أن المتحلل وقت الكهولة أكثر من المتحلل وقت الشباب وإذا كان كذلك لم يكن ما تُورده الغذائية وقت الكهولة مساوياً لما يتحلل عنه حينئذ بل أقل منه فلا جرم ينتهي إلى النقصان .

فإن عادَ السائل وقال إن مقدار التحلُّل كانَ في زَمانِ الشَّبابِ مُساوياً لمقدار الوارد فلو زاد في وقت الكهولة لكانَ إما لأنَّ المحلَّل صارَ أقوى فصارَ التحلُّلُ أكثرَ أو لأنَّ الغذائية صارتَ أضعفَ فصارَ الغذاءُ الواردُ أقلَّ والأولُ باطلٌ لأنَّ المحلَّل ليس إلاَّ الأمور الثلاثة المذكورة وهي الحار الداخلي والحار الخارجي والحركات البدنية والنفسانية وهذه الأسباب الثلاثة قد يكون وجودها في زَمانِ الشَّبابِ مثل وجودها في زَمانِ الكهولة فإذا لم يزد المحلَّل استحالة أن يزداد التحلل والقسم الثاني أيضاً باطل لأنَّ الغذائية لا تصير ضعيفة إلا لنقصان الحرارة ولا تنتقص الحرارة إلا لنقصان الرطوبة فلو جعلنا انتقاص الرطوبة سبب ضعف الغذائية لزم الدُّور .

فنقول : الحق أن المحلَّل في زَمانِ الكهولة صارَ أقوى لأنه وإن كان المحلَّل وقت الكهولة هو الأقسام الثلاثة التي كانت موجودة في زَمانِ الشباب ولكن مُدَّة تأثيرها في زَمانِ الكهولة أطول من مدة تأثيرها في زَمانِ الشباب وقد عرفت في الأبواب السابقة أن الضعيف قد يكون أقوى أثراً من القوي إذا كان أطول مدة منه فكيف إذا تساويا وكان أحدهما أطول مدة من الآخر .

وإذا كان كذلك فنقول : المجفَّفات الثلاثة وهي الحرارة الداخلة والخارجة والحركات تأثيرها في الكهل أَدْوَمُ من تأثيرها في الشباب وكان الجفاف الحاصل منها في الكهل أكثر من الجفاف الحاصل منها في الشباب . وأما إيراد الغذائية فسواء في الوقتين فيلزم من ذلك أن يكون الوارد في سن الكهولة أقل من المتحلل وذلك يؤدي إلى البطلان فالحاصل أنه كلما كان

السَّن أكثر كان تأثير المجففات الثلاثة أذوم فكان الجفاف أكثر فكانت الحرارة أقل فكان ضعف الغذائية أكثر واستمرار ذلك مما يؤدي إلى الإنقطاع وهو الموت.

ومن الأسباب الضرورية للموت ما ثبت أن كل كائن فاسد. وأما السبب الغائي فأمران أحدهما أن تتخلص نفوس السعداء من أبدانهم إلى السعادة العظمى فإن هذا هو المقصود من الخلقة وإن لم يكن فلسوء الاختيار وثانيهما أن يوجد القوم الآخرون لأن المادة لا تصل إليهم إلا إذا فارقت الأبدان وليسوا هم بالخلود في العدم أولى منا بخلود الوجود بل العدل أن يكون لكل واحد حظ من هذا الوجود^(١).

الفصل السادس عشر في تحقيق الكلام في القوة المصورة^(٢)

لقائل أن يقول إنه لا يجوز أن تكون خلقة الأعضاء وشكلها وعظمها

(١) تجدر الإشارة أن الحديث هنا عن سبب الموت وضرورته من الوجهة الطبية لا من الوجهة الشرعية. ذلك أن الوحي يرجع ذلك إلى سبب مغيب عبر عنه في لسان الشرع بالأجل والكتاب: قال تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ وقال عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّؤَجَّلًا﴾ ولذلك فإن الموت في العرف الشرعي هو «إماتة» محددة الزمان والمكان والكيفية من قبل الله تعالى أو من قبل الموكلين من الملائكة بذلك. يدل على ذلك جملة من الآيات منها قوله تعالى: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾.

ومنها قوله سبحانه ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنَمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ﴾، ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتٌ وَأَحْيَا﴾. ومنها قوله عز وجل: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ﴾، ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ﴾. ومنها ﴿لَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا...﴾، ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكَكُمُ الْمَوْتُ﴾. ومن أسماء الله الحسنى: المحيي المميت.

كما تجدر الإشارة أيضاً إلى أن الموت ليس بالضرورة أن يقع في حال تقهقر طبيعية للبدن أو لأعضائه، فقد يقع عرضاً بسبب حادث طارئ يصيب الإنسان السليم... وقد يصيب الصغير والشاب والكهل والشيخ... فتعلقه الغيبي إذا بالقدرة والإرادة والعلم الإلهية... لا بالبدن فحسب.

(٢) قارن بـردوس الحكمة لابن رُبِن الطبري طبعة برلين سنة ١٩٢٨ ص ٣٠ - ٣٨ ويسميتها ابن سينا أيضاً: القوة المولدة ويعرفها بأنها: تعطي المادة صورة الشيء وتبين منه جزءاً وتحيله قوة =

وخشونتها وملاستها صادرة من القوة المصورة التي تذكرونها لأن المنيّ جسم متشابه الأجزاء في الحقيقة فالقوة الموجودة فيه تكون سارية في جميع أجزائه والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة إلا فعلاً واحداً فيجب أن يكون الشكل الذي تفيده المصورة هو الكرة فإذا أشكال أعضاء الحيوان يستحيل صُدورها عن المصورة.

فإن قيل: المنيّ يخرج من جميع البدن على معنى أنه يخرج من اللحم جزء لحمي ومن العظم جزء عظمي والدليل عليه عموم اللذة ومشاكله عضو المولود بعضو ناقص من والديه أو بعضو ذي زيادة أو شامة وأيضاً من جهة المشاكل الكلية وإذا كان كذلك فيجب أن يكون سبب المشابهة عاماً بالنسبة إلى البدن حتى إن كان البدن كله يرسل المنيّ كانت المشابهة عامة وإلا فالتشابه يكون بحسب عضو، وإذا ثبت أن المنيّ جسم مركب من أجسام مختلفة الطبائع فالذي هو نازل من اللحم يتكون لحماً والنازل من العظم يتكون عظماً فلا يجب أن يكون الحيوان كالكرة.

والجواب عنه أن أرسطو زعم أن هذه الأدلة غير مقنعة في كون المنيّ نازلاً من الأعضاء كلها وبين ذلك بأمر عشرة.

الأول هو أن المشاكل قد تقع في الظفر والشعر وليس يخرج منهما شيء.

الثاني أن المولود قد يشبه جداً بعيداً وليس يبقى له زرع. وحكي أن واحدة ولدت من حبشي بنتاً بيضاء ثم إن تلك ولدت سوداء.

الثالث الزرع ليس تُرسله الأعضاء الآلية المركبة من حيث هي آلية وتقع فيها المشاكل.

الرابع لو كان المنيّ بالصفة الموصوفة لكان حيواناً صغيراً لأنه يكون فيه

= من سنخه، إذا وجدت المادة والموضع المتهيء لقبول فعله، فعل مثله (النجاة ص ١٩٦) وأنظر «مقاصد الفلاسفة» ص ٣٤٧.

مِنْ كُلِّ عُضْوٍ جِزْءٌ وَتِلْكَ الْأَعْضَاءُ إِنْ كَانَتْ مَوْضُوعَةً وَضَعَهَا الْوَاجِبُ فَالْمَنِيِّ
إِنْسَانٌ صَغِيرٌ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَرْتَبَةً فَمَا الَّذِي رَتَبَهَا.

الخامس أن المرأة إذا أنزلت عند انزال الرجل فيكون في الرحم مَنِيَّانِ
هما إنسانان .

السادس ما المانع أن يُولَدَ من المرأة فقط إذا أنزلت وحدها إذا كانت
في مَنِيهَا هذه الأعضاء مفصلة .

السابع أن الإنسان قد يولد الذُّكْران ثم يتغير فيصير يولد الإناث وذلك
بسبب استحالة المزاج وتغيره ليس لأن المني تارة خرج من الذكر وفيه أجزاء
عضو الذكور وتارة خرج وفيه أجزاء عضو الإناث وإذا جاز ذلك في الذكورة
والأنوثة جاز أن يكون سائر الأعضاء بسبب المزاج لا بسبب نقل الجزء .

الثامن أن كثيراً من الحيوانات يتولَّد من غير جنسه فلا يمكن أن يكون
ذلك لما قالوه .

التاسع قد يَسْفِد الحيوان سفاداً^(١) واحداً فيتولَّد منه حيوانات أكثر من
واحد وربما كانت ذكوراً وإناثاً .

العاشر الغُصْن من الشجر الذي لم يثمر بعد قد يُغرس فيُثْمِر فإن كان
الغصن من الغصن فقط وجب أن توجد المشابهة بين الغصنين وأن لا تحصل
الثمرة إلا أن يقولوا الغُصْن تكونُ فيه أجزاء من الثمرة وتَجْعَل الشجرة في
أصلها مخلوطاً كل جزء بكل جزء فإن كان هكذا فلا يبعد أن يكون في
الحيوان كذلك وليس يحتاج حينئذ أن ينزل المني من كل جُزء بل من جزء
واحد فإن الجزء الواحد فيه كل الأجزاء .

قال : وأما ما ذكروا من أمر لذة الجماع فتلك اللذة إنما تكون لسيلان
المني في أوعية المني وإحداثه الدغدغة وما يقترن بها من لدغ حرارة المني

(١) السَّفَاد نَزْو الذَّكَر عَلَى الْأُنْثَى . وَقَالَ الْأَصْمَعِيُّ : يَقَالُ لِلسَّبَاعِ كُلِّهَا : سَفَدٌ وَسَفِدٌ أَنْشَاءً ، وَلِلتَّيْسِ
وَالثَّوْرِ وَالْبَعِيرِ وَالطَّيْرِ مِثْلَهَا . (لسان العرب ٣/٢٠٢٤) .

في اللحم الشبيه باللحم القروحي إذا تبعه تغرية كأنه يجلو ثم يغري وهذه الحالة لا توجد في جميع الأعضاء بالسواء .

ثم قال : فثبت بهذه الوجوه أن المنيّ جوهر متشابه الأجزاء لا شك فيه . فهذا ما نقله الشيخ عنه في «الشفاء» .

والأشبه^(١) أن يكون المنيّ مختلف الأجزاء بحُجّة أقوى من الأدلة المذكورة وهي أن المنيّ لا شك أنه فضل الهضم الأخير وذلك إنما يكون عند نُضج الدم في العروق وصيرورته مستعداً استعداداً تاماً لأن يصير من جَوْهر الأعضاء ولذلك فإن الضعف الذي يحصل عقيب استفراغ المنيّ أزيد من الضعف الذي يحصل من استفراغ خمسين مرة مثله من الدم ولذلك فإنه يورث الضعف في جوهر الأعضاء الأصلية وإذا كان كذلك كان المنيّ مركباً من أجزاء كل واحد منها قريب الاستعداد من أن يصير عضواً مخصوصاً وذلك يقتضي أن لا يكون المنيّ متشابه الأجزاء بل متشابه الامتزاج .

وإذا ثبت ذلك فنقول : أن الأشكال لا تندفع بتسليماً كون المنيّ مختلف الأجزاء لأننا إذا فرضناه مركباً فلا بدّ وأن تكون الأجزاء البسيطة حاصلة فيه بالفعل ويكون في كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة قوّة بسيطة في مادة بسيطة فيجب أن يكون كل واحد منها كُرية حتى يكون المتولد من المنيّ كرات مضمومة بعضها إلى بعض وأيضاً فتلك الأجزاء في المنيّ إما أن تكون مركبة على حسب تركب الأعضاء وترتيبها وإما أن لا تكون والأول باطل لأن المنيّ رطوبية سيّالة والرطوبة لا تحفظ الوضع والثاني يقتضي أن لا تتركب الأعضاء على الوجه المخصوص دائماً أوفي الأكثر والتالي باطل فالمقدم مثله فثبت أن أشكال الأعضاء وخلقها ومقاديرها وأوضاعها لا يجوز أن تكون منسوبة إلى القوّة المصورة العديمة الشعور .

ونقول قولاً كلياً : السبب الفاعل لبدن الحيوان إما أن يكون شيئاً عديم

(١) في الأصل : والأشبهه .

العلم والإدراك وإما أن يكون ذا عِلْمٍ والأول باطل لما قلنا وأيضاً بشهادة كل فِطْرَةٍ سليمة على أن مثل هذا الوصف المحكم والترتيب العجيب الذي عجزت العقول عن الوصول إلى غايات منافعها يستحيل صدوره من شيء عديم العلم والإدراك فإذا الفاعل لهذه الأبدان عالم وذلك إما أن يكون هو النفس الإنسانية أو قُوَّة من قواها أو شيء من خارج والقسمان الأولان ظاهرا الفساد.

أما أولاً فلأن النفس الإنسانية وقواها لا تحدث إلا بعد تكون البدن .

وأما ثانياً فلأننا الآن عند كمال علومنا لا نعلم كيفية الأعضاء وأشكالها ومقاديرها وأوضاعها إلا بعد ممارسة التَّشْرِيح فكيف يمكن أن يقال إنا كنا عالمين في ابتداء تكوننا بهذه الأمور وإن لم نكن عالمين بذلك استحال أن تتأتى منافعها .

وأما ثالثاً فلأننا الآن عند استكمال قُدرتنا لا يمكننا من تَغْيِير صِفَةٍ من صفات أبداننا ففي ابتداء الأمر عند غاية الضعف كيف قدرنا على تركيب مثل هذا البدن هذا مما لا يخطر ببال عاقل .

فثبت أن خالق الأبدان ومُشكِّلها مُدَبِّر حَكِيم وقَادِرٌ عَلِيم ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^(١) .

وإن بَهْمَنِيَارٍ مع قُصور بضاعته في العلم حاول الخروج عن مثل هذا المضيق وذلك أيضاً من بلادته المُفْرَطَةِ حيث حاول ما لا يمكن، فقال: إن المادة تستعد لأمر واحد هو النفس لكن النفس لها آلات ولوازم وقوى متخالفة تتحد نَحْواً من الإتحاد فوجِب أن تكون في المادة استعدادات بالقوة مختلفة تتحد على ضرب من الوحدة وهي كيفية المزاج . فيقال له: المادة إما أن يكون استعدادها لقبول النفس الإنسانية لا يتوقف على صيرورتها بدنأً إنسانياً

(١) قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ . ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ . ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ . فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ . (سورة المؤمنون ١٢ - ١٤) .

أو يتوقف والأول ظاهر الفساد والثاني يوجب الدور لأنها لا تصير بدنأ إنسانياً إلا بعد تعلق النفس بها ولا يتعلق النفس بها إلا بعد صيرورتها بدنأ إنسانياً. وقوله: وجب أن تكون في المادة استعدادات مختلفة إشارة إلى أن المنى ليس متشابه الأجزاء وقد بينا أن ذلك لا يدفع الإشكال.

قال: ثم كل قوة يجب أن تكون قد رُكبت فيها هيئات هي لآوازم لتلك القوى بها تصير فعالة فبسبب هذه الهيئات ينقسم عضو واحد إلى أعضاء كثيرة وبسبب اختلاف ترتيبات القوى تختلف أوضاع هذه الأعضاء.

فيقال له إن أمثال هذه الكلمات الركيكة لا تدفع مثل هذه الأشكال لأنك جعلت هيئات القوى أسباباً لتكوّن الأعضاء والدليل الذي يبطل كون القوى فاعلة لهذه الأعضاء يبطل أيضاً كون هيئاتها فاعلة بل بطريق أولى. قال: وهذا كما أن الهيئات التي وجدت في العقول والعقول الفعالة أعني العقول العشرة وجدت ما بعدها فكما أنه تنقش في العقول تلك الصور على سبيل اللوازم من دون شركة في المادة فكذلك تنقش في القوة الغازية مثلاً شكل الإنسان بشركة المادة لوجود هذه القوى في المادة.

فيقال له: أما القول بأن القوة الغازية تنقش فيها صورة الإنسان فذلك جهالة لأن القوة الغازية اجمعوا على أنه ليس لها شعور ولا إدراك. وأيضاً فهب أن الأمر كذلك لكنها في الشعور لا تكون أقوى من جوهر النفس ونحن قد بينا أن النفس لا يمكن أن تكون فاعلة للبدن فكيف الغازية وإما قياس ذلك على العقول المفارقة^(١) فذلك جهالة لأن العقول المفارقة لا تفعل أفعالاً مختلفة ولذلك كانت الأشكال الفلكية هي الكرة وهأنا فإن أفعال الغازية والمصورة مختلفة متقابلة فأنى يصح هذا القياس.

واعلم أن الأولى أن لا نذكر أمثال هذه الكلمات الركيكة في هذا الكتاب لكن الطباع العامية ربما تظن أن تحتها فائدة وأنه ليكثر تعجبي ممن قنع عقله بأمثال هذه الكلمات أو اطمئن قلبه إلى هذه الركاكات بل الأعجب

(١) في نسخة: الفعالة.

من عقول أقوام يكتبونها ويطالعونها ويلتفتون إليها. وأقول إن أفاضل المتقدمين من الحكماء الفلاسفة اتفقوا على أن خالق الأبدان الحيوانية مدبر حكيم وإن شئت فارجع إلى كتاب «منافع الأعضاء» لجالينوس أو إلى كتاب «آراء ابقراط وافلاطون» لجالينوس حتى تعرف اتفاقهم على ذلك فإن كنت من المقلدين فتقليد أولئك العلماء أولى لك من تقليد غيرهم، وإن كنت من الطالبين للعلم فما أراك يشتبه عليك الحق بالباطل في هذا الباب وبالله التوفيق.

الفصل السابع عشر في كيفية تولد الجنين من المنين.

اعلم أنه ربما يوجد في كلام أرسطو أن المرأة ليس لها مني وجالينوس قد أكثر من التشنيع عليه في ذلك فلنبين حقيقة الحال في ذلك فنقول: إن مني الذكر من الرطوبات التي تكون في البدن لكنه متميز عن غيره بصفات أربع الأولى أنه أبيض لزج الثانية أن سيلانه على العضو المخصوص سبب اللذة المخصوصة الثالثة كونه مندققاً الرابعة أن فيه قوة عاقدة. فلينظر أن المرأة هل لها رطوبة موصوفة بهذه الصفات الأربع.

فنقول: أما الصفة الأولى فهي حاصلة لها لوجهين أحدهما أن جالينوس حكى من نفسه أنه وجد وعاء المنى في الإناث مملوءاً من رطوبة بيضاء لزجة وثانيهما أنه لولا ذلك لكان خلق البيضتين وأوعية المنى معطلاً في حقهن.

وأما الصفة الثانية فهي أيضاً موجودة فيهن لوجهين الأول أن جالينوس حكى أنه كان ببعض النسوان شبيه باختناق الرحم لطول عزوبتها ثم استفرغت منياً كثيراً ووجدت من ذلك لذة كלذة الجماع وصحت والثاني أنهم قد يحتلمن فيرقن منياً وسبب تلك اللذة سيلان تلك المادة الحارة اللزجة على عضو تفعل فيه كاللذع اللطيف وتتبعه تغرية وتدسيم كالتلاقي فتكون اللذة من عود الحال إلى المجرى الطبيعي عند حالة خارجية عن المجرى الطبيعي محتملة غير مفرطة وهذا كله ككثرة الحكمة والدغدغة واللذة التي تعرض من

سيلان المنّي شبيهة بسيلان دهن فاتر على سطح قرحة إلا أن التي بالجماع أشد وأقوى لشدة الأسباب الفاعلة والمنفعله والمُعينة^(١) عليها.

وأما الصفة الثالثة وهي الإندفاق فغير موجودة للرطوبة التي للنسوان لأن الغرض ليست اللذة وإلا لكان خلف الدفق وهو السيلان الثقيل أذوم للذة بل الغرض إنزلاق المنّي إلى قعر الرحم لكيون سبباً لوجود حيوان مثله ولما لم يكن للمرأة دفق لم يكن ذلك إنزلاً بل الأولى أن يسمى ذلك إصعاداً.

وأما الصفة الرابعة وهي أن تكون فيه قوة عاقدة فهي غير موجودة في الرطوبة التي للمرأة لأنها لو كانت موجودة لكانت إذا لاقت القوة الانفعالية وجب أن يظهر فعلها لكن لما لم يظهر فعلها البتة وجب أن لا تكون فيها قوة فاعلة بيان الشرطية أنه لا معنى للقوة الفاعلة إلا مبدأ لتأثير شيء في آخر من حيث أنه آخر فإن لاقته هذه القوة للمنفعل ولم يظهر منها الفعل لم يكن مبدأ للتأثير فلا تكون القوة قوة. وبيان نقيض التالي أن منّي المرأة إذا سال إلى رحمها عند الجماع قُضت المرأة فيها شهوتها ولم يقض الرجل وحصل المنّي في الرحم فلو كانت هناك قوة عاقدة لكانت تلك القوة العاقدة ملاقية للمنقعدة فكان يجب أن يظهر الفعل ويحصل الولد ظهوراً قوياً إن كانت القوة قوية وضعيفاً إن كانت القوة ضعيفة فلما لم يظهر هذا الفعل أصلاً علمنا أنه ليس فيها قوة عاقدة.

فإن قيل لم لا يجوز أن يقال في منّي المرأة قوة وإذا انضم إليها ماء الرجل قوي المجموع على العقد؟ فنقول: المنّي الذي للمرأة وحدها لما لم يصدر عنه هذا الفعل لم تكن له قوة على هذا الفعل والقوة التي في منّي الرجل فهي وحدها مستقلة بالتأثير سواء كان بواسطة ماء المرأة أولاً بواسطة وعلى التقديرين فماء الرجل مستقل بالتأثير وماء المرأة غير مؤثر أصلاً وهو المطلوب هذا حاصل ما قيل. فثبت أن الوصفين الأولين مُشتركان بين ماء الرجل والمرأة والآخران غير مشتركين فإن وضع اسم المنّي للرطوبة الموصوفة

(١) في الأصل: المعينة.

بالوصفين الأولين فقط كان للمرأة مني وإن وضع للرطوبة الموصوفة بالصفات الأربع لم يكن للمرأة مني. واحتج جالينوس على وجود المني للمرأة بأمرين: أحدهما وهو الأقوى أن الأولاد يشبهون والديهم جميعاً والذين يشبهون والديهم فلهم أصل هو المشبه لهم بوالديهم فالأولاد لهم أصل هو المشبه لهم بوالديهم لكن ليس ذلك المشبه هو دم الطمث لأنه غير حاصل للأب وليس هاهنا شيء آخر إلا المنى فالمنى حاصل للمرأة والقوة العاقدة حاصلة فيه حتى يتصور التشبيه وثانيهما أن العصب والعروق والعظام مخلوقة من المنى، لثلاثة أوجه أما أولاً فلأنها بيض صلبة فتكون مخلوقة من مادة بيضاء لزجة صالحة لأن تحرق وتمدد وتمديد الشرايين والعروق.

وأما ثانياً فلأنها لو كانت متكونة من الدم لكان حال الأعصاب والعروق والعظام كحال اللحم وكان المقطوع منها يعود كما أن اللحم إذا نقص ينبت مرة أخرى فلما لم ينبت هذه الأعضاء مرة أخرى علمنا أن ذلك لأن تولدها من المنى وقد عديم المنى.

وأما ثالثاً فلأن أرسطو قال: الشريانات والعروق التي هي أوعية المنى إذا طالت محاكاتها للدم في الاستدارات التي هي في أوعية المنى حدث المنى ولو كان في سائر الأعضاء تلك الاستدارات والالتفافات لكان يتولد فيها المنى وإذا كانت الشريانات مولدة للمنى دون البيضتين والفاعل هو الذي يشبه غيره بنفسه وجب أن تكون الشريانات والعروق متكونة من المنى إذ الشيء إنما يتكون من المادة التي تشبهه فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن هذه الأعضاء متكونة من المنى لكن منى الذكر لا يفي بذلك فلا بد وأن يكون للأثنى منى.

والجواب عن الأول: أنه لو كان سبب المشابهة ما ذكر لكانت مشابهة كل واحد من الأبوين أو مشابهتهما على التركيب أبداً حاصلاً ولما لم يكن كذلك علمنا أن السبب فيه ليس ذلك بل السبب هو أن التشبيه عبارة عن إعطاء صورة مثل صورة المتشابه والفاعل لتلك الصورة هو القوة العاقدة التي في منى الأب والقابل هو الرطوبة اللزجة التي للمرأة التي فيها القوة المنعقدة

ثم إن القوة العاقدة الموجودة في مني الأب إذا اقتضت الصورة المشابهة بصورة الأب فإن صادفت المادة قابلة لها حصلت المشابهة من الأب وإن لم تكن قابلة لتلك الصورة وكان فيها الاستعداد لقبول صورة الأم تُعين حصول تلك الصورة لأن الفاعل لا يمكنه أن يفعل فعلاً في المادة إلا الذي تقبله المادة وإن لم تكن المادة قابلة لصورة الأم ولا لصورة الأب بل لصورة أخرى حصلت تلك الصورة فظهر أنه لا يلزم من حصول المشابهة تارة مع الأب وتارة مع الأم أن يكون السبب المشبه حاصلًا من جهتهما معاً.

والجواب عما ذكره ثانياً: قوله لا بُدُّ من مادة بيضاء لزجة فنقول لا نزاع في وجود رطوبة بيضاء لزجة للمرأة تصير مادة لبدن الجنين ولكن النزاع في أنه هل فيها قوّة عاقدة أم لا؟ وذلك لا يلزم مما قلته وهو الجواب عن الوجه الثاني فإننا نسلم أن للمرأة تلك المادة البيضاء اللزجة لكن النزاع في أنه هل فيها قوّة عاقدة أم لا؟ وليس كل ما يحتاج إليه الشيء كان كافياً في حصول ذلك الشيء وأما قوله ثالثاً أن الشريان يولد المني فيجب أن يكون متولداً من المني.

فنقول: هذا باطل بالكبد فإنها تولد الصفراء والسوداء وهي غير متولدة عنهما. ثم نقلب الكلام عليه ونقول العظام والعروق مغتذية من الدم فيجب أن يكون تولدها من الدم. واعلم أن الخصومة في هذه المسألة طويلة جداً لكن الكلام المحصل من الجانبين ما ذكرناه.

الفصل الثامن عشر

في أن مني الذكر هل فيه قوّة منعقدة
حتى يصير جزءاً من الجنين أو ليس
كذلك حتى لا يصير جزءاً منه؟

ظنّ جالينوس أن مذهب أرسطو أنه لا يصير مني الذكر جزءاً من جوهر الجنين ثم احتج على إبطاله من وجهين.

الأول أن الرحم يشترك بالطبع إلى المني والمشتاق بالطبع إلى شيء لا

يُضِيعُهُ فَالرَّحْمَ لَا يَضِيعُ الْمَنِيَّ وَاسْتَشْهَدَ فِي إِثْبَاتِ الصَّغْرَى بِمَا ذَكَرَهُ بِقِرَاطٍ مِنْ أَنَّ امْرَأَةً لَمْ تُحِبَّ أَنْ تَحْبَلَ وَعَزَمَتْ عَلَى إِزْلَاقِ الْمَنِيِّ فَاحْتَأَجَّتْ إِلَى طَفْرِ شَدِيدٍ إِلَى خَلْفِ حَتَّى أَنْزَلَتْ الْمَنِيَّ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى شِدَّةِ اسْتِيقَاقِ الرَّحْمِ إِلَى الْمَنِيِّ . وَأَمَّا الْكِبْرَى فَظَاهِرَةٌ فزَادَهَا تَأْكِيداً وَبَيَّنَّ ذَلِكَ بِأَنَّ قَالَ الْعَجَبُ أَنَّ دَمَ الطَّمْثِ مَعَ أَنَّ الرَّحْمَ يَدْفَعُهُ بِالطَّبْعِ فَإِنَّهُ يَحْفَظُهُ وَيَبْقِيهِ عِنْدَ الْحَاجَةِ فَالْمَنِيَّ الَّذِي يَشْتَاقُهُ بِالطَّبْعِ كَيْفَ يُضِيعُهُ وَيُفْسِدُهُ .

الثاني أن الأرحام خلق داخلها خشيئاً لئلا ينزلق عنها المنى .

أجاب الحكماء عن الأول أن من الجائز أن يشتاق الشيء إلى الشيء لحاجة فإذا زالت الحاجة وجب أن يزول ذلك الشوق كما أن الكبد والعروق تجذب الماء الكثير عند الحاجة إليه لتنفيذ الغذاء ثم عند زوال الحاجة لا يبقى ذلك الجذب وكذلك الأعضاء تجذب الأدوية المعدلة لمزاجها ثم عند الاستغناء عنها لا يبقى ذلك الجذب فكذا هاهنا من الجائز أن تكون الحاجة إلى منى الرجل ليؤثر في الطمّث ويفيده المزاج الصالح لقبول النفس الحيوانية ثم بعد ذلك يستغني الرحم عنه فلا يبقى ذلك الشوق هذا إذا سلمنا بقاء المنى على تلك الكيفية المطلوبة للرحم مع أنه يحتمل أن لا تبقى تلك الكيفية بل تتبدل بكيفية أخرى منافرة لأجلها يتبدل الجذب بالدفع وأما خشونة باطن الرحم فلا بدّ منها ليتعلق بالمنى ولا نزاع فيه ولكن النزاع في أن ذلك المنى هل يبقى مخالطاً للجنين أم لا .

ثم احتج الحكماء على إثبات أن منى الرجل لا يخالط الجنين بما يُشاهد من أن البيض الذي يتكوّن من الريح إذا عرض عليه سِفَادُ الدِيَكِ عَادَ مَفْرَحاً بَعْدَمَا هُوَ غَيْرُ مَفْرَحٍ .

فاعلم أنه مآل الشيخ إلى أن منى الذكر يصير جزءاً من الجنين ولم يصحح ذلك بحجة قطعية بل مآل إليه على سبيل الأولى والأخرى^(١) ثم تارة يقول أن منى الذكر يصير مبدأ للروح الحامل للقوى وتارة يقول أنه يكون جزءاً

(١) في الأصل: الأخرى بالخاء ولا يستقيم مع السياق .

من العضو ككون الأنفحة جزءاً من الجنين وهو الذي اختاره في «القانون» .

الفصل التاسع عشر

في أن أول عضو يتكون هو القلب^(١)

إن المشرّحين زعموا أن التشريح دلّ لهم على أن القلب أول عضو يتكون ولا بُرهان في أمثال هذه المطالب إلا المشاهدة وقول بقراط^(٢) «إن أول عضو يتكون هو الدماغ وقول محمّد بن زكريا أن أول عضو يتكون هو الكبد لا يقدح فيما قلناه لأنهما إنما ذهبا إلى ما ذهبا إليه بالقياس لا بممارسة التشريح . فإن محمد بن زكريا زعم أن حاجة الجنين إلى القوة الغذائية والمنمية أقوى من حاجته إلى القوة الحيوانية والنفسانية فالعضو المتولّي لهذا الأمر وهو الكبد هو المقدم في التكون وذلك باطل فإن تكون الأعضاء متقدم على اغتذائها وذلك التكوّن إنما يتم بالقوة الحيوانية والحرارة الغريزية ومعدنهما هو القلب فهو أولى بالتقدّم .

ومما يُحقّق أن القلب متقدّم في التكوّن أنه لا شك أن في المنيّ روحاً كثيرة فإنه يُسخنه الحر وتلك الخثورة بسبب ما فيه من الهواء ولذلك يشتد بياضه ولذلك إذا ضربه البرد الذي هو أولى بالتجميد والتكثيف تزول خثورته وبياضه ويصير رقيقاً والمنيّ زبدي الجوهر ولذلك سميت الزهرة زبدية لأنها

(١) نبي «فردوس الحكمة»: «قال أرسطوطاليس: إن أول كل شيء يكون من الجنين القلب لأنه موضع الحواس ومستقر الحرارة الغريزية ويكون من بعده الدماغ لأنه موضع الحواس ومبتدئ العصب ومنه الحس والحركة» (ص ٣٢).

(٢) بقراط: أو ابقراط . أبو الطب اليوناني . واسمه ابقراط بن إيراقليدس بن ابقراط بن غنوسيد يقوس بن نبروسى . . . هو صاحب العهد الذي يؤخذ على الأطباء وقد ذكر ابن أبي أصيبعة هذا العهد (أو القسم)، وذكر وصيته للأطباء المعروفة «بترتيب الطب». وله مؤلفات كثيرة في الطب وغيره منها: كتاب الأجنّة وطبيعة الانسان، والفصول وتقدمة المعرفة والأمراض الحادة، والأمراض الوافدة والأخلاق، والغذاء، وحانوت الطيب، والكسروالجبر . . . توفي على الأرجح سنة ٣٥٧ ق.م .

أنظر ترجمته في: عيون الأنباء ٤١/١ - ٥٦، أخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي ص ٦٤ - ٦٧، طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل ص ١٦ - ٢٠، الفهرست لابن النديم ص ٤١٤ - ٤١٦ .

جعلت مبدأ للشهوة وتوليد المنى .

وإذا عرفت ذلك وجب أن يَون أول متكون هو الروح لأن أول متكون يجب أن يكون هو الذي تكونه أسهل والحاجة إليه أمس، وتكون الروح أسهل من تكوّن العُضو فإن انقلاب الأجزاء الهوائية الموجودة في المَنِيّ المنقذف إلى الرَّجِم رُوحاً أسهل من صيرورتها عضواً والحاجة إلى تكون الروح لانبعث القوة المصورة واشتدادها أمس من الحاجة إلى العضو وظاهر أن تكون الرُّوح قبل تكوّن العضو.

ثم لا يَخْلُو إما أن يكون لذلك الرُّوح مَجْمَع خاص أو لا يكون ومحال أن تكون الطبيعة تُمهّل أمر هذا الروح حتى يتحرك كيف اتفق وينمو كيف اتفق وأيضاً بين الأرواح من المجانسة ما ليس بينها وبين غيرها والجنسية عِلَّة الضَّم فيجب مما ذكرنا أن يكون أول شيء متميز هو الجوهر الروحي ويجتمع في موضع واحد ويحيط به ما هو أكثف من أجزاء المنى حتى تمتنع تلك الأرواح عن التحلل ثم ليس بعض الجوانب بأن يكون مَجْمَعاً لتلك الأرواح أولى من الجانب الآخر فلا بد من أن يكون مجمعها هو الوسط وأن يكون سائر الأجزاء محيطة بها كالكرة وذلك المجمع الذي في الوسط ليس هو الكبد لما رددنا به على الرازي^(١) فإذا ذلك المجمع هو الموضع الذي إذا استحکم مزاجه كان قلباً فظاهر أو أوّل الأعضاء المتكونة هو القلب.

الفصل العشرون في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن

زَعَم الشيخ أن مَنِيّ المرأة يصير ذا نَفْس بنفوذ قوة الذكر فيه فإن الروح يشبه أن يتكون من نطفة الذكر والبدن من نطفة الأنثى فإذا صار ذلك ذا نفس تحركت النفس فيه إلى تكميل الأعضاء وتكون هذه النفس حينئذٍ غاذية إذ لا فِعْل لها غير ذلك ثم إذا استقرت فيها القوة الغاذية أُعدت للنفس الحسية فتكون فيها قوة قبول النفس الحسية وإن كانت الحسية في ذوات النطق والنطقية واحدة لأن الأعضاء الحسية والنطقية تتم معاً ولا كذلك الغاذية

(١) هو أبو بكر الرازي، تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

وأعضاؤها وأيضاً فأعضاء الحيوان لا يعمها الحس ويعمها الاغذاء فلا يبعد أن تكون النطفة تحصل فيها الغذائية مستفادة من الأب والأخرى تحدث من بعد ويجوز أن تكون الغذائية التي جاءت من الأب تبقى إلى أن يستحيل المزاج استحالة ما ثم تتصل بها الغذائية الخاصة وكان المستفادة من الأب لا تبلغ من قوتها إلى أن تتم التدبير إلى آخره بل تفي بتدبير ما ثم نحتاج إلى أخرى كأن التي تؤخذ من الأب قد تغيرت عما عليه الواجب فليست من نوع الغذائية التي كانت في الأب والتي تكون في الولد ولكن لم يخرج التغير بها عن أن تعمل عملاً مناسباً لذلك العمل وكيف ما كان فإذا صار القلب والدماغ موجودين في الناطق تعلقت بها النفس النطقية وتفيض منها الحسية، أما النطقية فتكون غير مادية ولكنها لا تكون عاقلة بل تكون كما في السكران والمضروع وإنما تستكمل بأمر من خارج. هذا ما قاله الشيخ.

واعلم أن العاقل لا يطمع في هذه الفصول إلى أن يصل إلى القطع واليقين بل المقصد الأقصى ظن غالب إن أمكن لذلك تساهلنا في تحقيق مقدماتها.

الفصل الحادي والعشرون في اختلاف هذه القوى

اعلم أن غاوية كل عضو مخالفة بالنوع والماهية لغاوية العضو الآخر وإلا لما اختلفت أفعالها وكذلك القول في النامية والمولدة والخوادم الأربع. نعم هي متحدة بالجنس وأما الموجودة منها في كل شخص فهي متحدة بالمبدأ.

الفصل الثاني والعشرون في القوة الحيوانية^(١)

إن الشيخ لم يتعرض في شيء من كتبه الحكيمية لهذه القوة ولكنه أثبتتها في «القانون» وجمهور الأطباء متفقون على القول بها والمراد من القوة الحيوانية القوة التي بها تستعد الأعضاء لقبول قوى الحس والحركة واحتجوا

(١) قال في «فردوس الحكمة»: «فالقوة الحيوانية تكون في القلب وهي حارة يابسة تنشر في البدن بالعروق ومنها النبض والحركة الذاتية الدائمة التي من القلب» ص ٨٢ - ٨٣.

عليه بأن العضو المفلوج فيه قوة نفسانية لأن ما فيه من العناصر المشتاقة إلى الانفكاك إنما يبقى مجتمعاً لقاسر وذلك القاسر ليس ما يتبع ذلك الامتزاج لأن ما يتبع الامتزاج لا يكون علة له ولا لبقائه فإذا ذلك القاسر قوة متقدمة على ذلك الامتزاج وحافضة له. فالعضو المفلوج فيه قوة نفسانية فتلك القوة إما أن تكون هي قوة الحس والحركة أو القوى النباتية مثل قوة التغذية أو غيرها أو قوة وراء هذين القسمين والأول باطل لأن العضو المفلوج ليس له قوة حس ولا حركة، والثاني باطل لوجهين أحدهما أن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء تلك القوة وثانيهما أن هذه القوة مفيدة لقبول الحس والحركة لولا المانع فلو كانت هذه القوة هي الغذائية والغاذية موجودة في النبات للزم أن يكون للنبات استعداد لقبول الحس والحركة والتالي باطل فالمقدم مثله فإذا هذه القوة جنس ثالث مغاير للقوى النفسانية والنباتية.

ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون العضو المفلوج وجدت فيه قوة الحس والحركة الإرادية وأما فعل الحس والحركة الإرادية وإنما لم يوجد لمانع منع الفاعل من الفعل. وبالجملة فلم لا يجوز أن تكون مادة الفالج مانعة عن ظهور أفعال قوى الحس والحركة عن ذلك العضو ولا تكون مبטلة لذاتي القوتين معاً. وهذه المطالبة متوجهة أيضاً عليهم في قولهم إن هذه القوة مغايرة لقوة التغذية لأن العضو المفلوج قد يبطل عنه التغذي وإن كان بعد حياً.

لأننا نقول لم لا يجوز أن يقال قوة التغذية باقية ولكن لمانع منع عن ظهور فعلها؟ وقولهم قوة التغذية موجودة في النبات وهي غير مفيدة لقبول الحس والحركة. فنقول الغاذية التي في النبات مخالفة بالماهية للغاذية التي في الحيوان فلم لا يجوز أن تكون إحدى الغاذيتين تفيد هذا الحكم وإن لم تكن الغاذية الأخرى مفيدة لهذا الحكم.

هذا كله مع تسليم أن القوى الحساسة جسمانية، وأما الحق فهو ما ذكرناه من أن الإدراكات كلها بالنفس فهذه المباحث تكون ساقطة عنا.

وليكن هذا آخر كلامنا في القوى الفائضة من النفس التي تفعل أفعالها بغير شعور وبالله التوفيق.

الباب الثالث في الإدراكات الظاهرة وفيه ثلاثة عشر فصلاً

الفصل الأول في اللمس^(١) وفيه أربعة مطالب

الأول أن الحيوان الأرضي مركّب من العناصر الأربعة، وصلاحه باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على البعض فلا بدّ أن تكون له قوة بها يدرك أن الهواء المحيط به مُحْرِق أو مجمّد ليتحرز عنه. أما الذوق فإنه وإن كان دالاً على المطعومات التي بها يستبقي الحياة لكنه طالب للمنفعة، واللمس دافع للمضرة ودفع المضرة لاستبقاء الأصل واستبقاء الأصل أقدم من جلب المنفعة لتحصيل الكمال ولأن جلب المنفعة ممكن لسائر الحواس فظهر أن اللمس أقدم الحواس، وأنه يجب أن يكون كل البدن موصوفاً بالقوة اللامسة لتكون للأعضاء كلها شعور بالمفسد فيحترز عنه.

ويشبه أن تكون لكل حيوان حركة إرادية إما حركة انتقال من مكان إلى مكان وإما حركة انقباض وانبساط كما للإسفنجيات والأصداف في غلفها فإنها تتحرّك حركات انبساط وانقباض ولو لم نشاهد منها هذه الحركة فكيف نعرف أن لها حس اللمس؟.

(١) قارن: في النفس لأرسطو- بتحقيق بدوي ص ٥٦ - ٥٩، الشفاء (النفس) ص ٥٨ - ٦٣ والنجاة ص ١٩٨، فردوس الحكمة ٧٩ - ٨٠ المواقف ص ٢٣٧، الإدراك الحسي عند ابن سينا للدكتور محمد عثمان نجاتي ص ٨٤ - ٩٤ مقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٣٥٠.

الثاني ذكروا أن قوى اللمس أربع: الحاكمة بين الحار والبارد، والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين، والحاكمة بين الأملس والخشن وزاد بعضهم الحاكمة بين الثقيل والخفيف، وذلك بناء على أن القوة الواحدة لا تصدر عنها أفعال مختلفة. قالوا لكن هذه القوى لانتشارها في البدن ظنت قوة واحدة ولا استحالة في أن تكون الآلة الواحدة آلة للقوتين كما أن الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة وقوة لامسة.

الثالث قالوا من خواص قوة اللمس: أما حاملها هو الواسطة ومن شرط الواسطة خلوها عن الكيفية التي توديتها حتى تنفعل عنها انفعالاً جديداً فيقع الإحساس به فالمدرِك للحرارة والبرودة مثلاً يجب أن لا يكون موصوفاً بهما وليس ذلك لأجل أنه لاحظ له منهما لأنه مركب من العناصر الأربعة فهو إذاً لأجل أن تكون الكيفيات فيه إلى الاعتدال حتى يحس بالخارج عنه فالأقرب إلى الاعتدال أشد إحساساً ولما لم تكن العناصر الأربعة البسيطة معتدلة الكيفيات لم تكن لها قوة اللمس فليس لها حياة أصلاً.

وزعم زاعمون أنا إنما نعرف كون البهائم مدركة للمحسوسات وشاعرة بها لأجل طلبها ما يلائمها وهربها عما ينافرها وقد وجدنا مثل ذلك في العناصر البسيطة فإن الأرض تهرب من العلو إلى السفلى على طريقة واحدة والنار تهرب من السفلى إلى العلو على طريقة واحدة وإذا حاولت النار الصعود فإذا عارضها في صوب حركاتها معارض رجعت إلى أسفل وصعدت من جوانبها وكل ذلك يدل على شعورها بما يلائمها وما ينافرها. هذا ما قيل. وبالجملة فإثبات الشعور والإدراك للجمادات مما لا تميل النفس إليه.

الرابع القوة اللامسة كما أنها تشعر بالكيفيات الأربع فكذلك تشعر بتفرق الاتصال مثل ما يحصل من الضرب وبعود الاتصال مثل ما يحصل من لذة الجماع، فإن سيلان الرطوبة اللزجة الحارة على العضو الشبيه باللحم القروحي كأنه بتغيرته يفيد اتصالاً والنوع الأول من الإدراك هو الألم والثاني هو اللذة وتحقيق الكلام فيه ما قد مضى.

الفصل الثاني في الذوق^(١)

وفيه ثلاثة مباحث:

البحث الأول الذوق تالي اللمس وكأنه عبارة عن الشعور بما يلائم البدن ليطلبه واللمس شعور خاص بما ينافيه ليجنب عنه والذوق مشروط باللمس لكنه لا يكفي فيه الملامسة بل لا بد من متوسط عديم الطعم وهو الرطوبة اللعابية المنبعثة عن المبلعة لتقبل الطعام ثم إن كانت الرطوبة عديمة الطعم أدت الطعوم بصحة، وإن خالطها طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحة.

البحث الثاني إن هذه الرطوبة إما أن تتوسط على سبيل أنه تخالطها أجزاء ذى الطعم مخالطة تنتشر فيها ثم تغوص في اللسان حتى تخالطه فيحسها، وإما أن تتكيف نفس تلك الرطوبة بتلك الطعوم من غير مخالطة. فإن كان الأول فلا فائدة في تلك الرطوبة إلى في تسهيل وصول المحسوس الحامل لتلك الطعوم إلى الحاسّ ويكون الحس بلامسة المحسوس من غير واسطة وإن كان الثاني فيكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون الحس به بلا واسطة وعلى كل حال لا يبقى بين الحس والمحسوس واسطة حتى لو كان المحسوس الخارج يتمكن من الوصول إلى الحس من دون هذه الوسطة كان الذوق حاصلاً كالحال في الإبصار فلا بد من متوسط والحق أن كلا الوجهين محتمل.

فإن قيل ما بال العفوصة تذاق وهي تورث السدد؟ فنقول إنها أولاً تخالط بوساطة هذه الرطوبة جرم اللسان ثم تؤثر أثرها من التكثيف بعد المخالطة.

البحث الثالث إن قوة الذوق واحدة. واعترض بعضهم على الحكماء

(١) قارن «في النفس» لأرسطو ص ٥٤ - ٥٦، الشفاء (النفس) ص ٦٤ - ٦٥، النجاة ص ١٩٨، فردوس الحكمة ٧٩ - ٨٠، الموافق ص ٢٣٧ الإدراك الحسي عند ابن سينا ص ٩٥ - ٩٩، مقاصد الفلاسفة ص ٣٥٢.

القائلين بالقوى فقال إنهم جعلوا قوة اللمس قوى متعددة لتعدد الملموسات فلماذا لم يجعلوا قوة الذوق متعددة بتعدد المذوقات فنقول لهم أن يجيبوا بأننا إنما أوجبنا أن يكون الحاكم على نوع واحد من التضادّ قوة واحدة ليتم الشعور والتميز والطعم وإن كثرت إلا أن فيما بينها مضادّة واحدة وأما الملموسات فليس فيما بينها مضادة واحدة فإن بين الحرارة والبرودة نوعاً واحداً من المضادّة وهو غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة.

الفصل الثالث في الشّم^(١)

وفيه بحثان :

البحث الأول إن الانسان يكاد أن يكون أبلغ الحيوانات في الشّم إلا أنه أضعفها في بقاء مثله في خياله فإن رسوم الروائح في نفس الانسان ضعيفة جداً ولذلك لا يكون للروائح عنده اسماً إلا من جهتين إحداهما من جهة الموافقة والمخالفة بأن يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة والأخرى من جهة النسبة إلى الطعم فيقال رائحة حلوة وحامضة ويشبه أن يكون حال ادراك الانسان للروائح كحال ادراكات الحيوانات الصلبة^(٢) العيون للمبصرات فإن إدراكها لها يكاد أن يكون كالتخيل غير المحقق وأما كثير من الحيوانات الصلبة العيون فقوتها على ادراك الروائح قوية جداً بحيث لا يحتاج إلى التنشيق. ونقول إن مما لا شك فيه أن واسطة الشّم جسم لا رائحة له وهو الهواء.

البحث الثاني زعم بعضهم أن الرائحة إنما تتأدى بأن تتحلل أجزاء من الجسم ذي الرائحة وتتبخّر وتخالط المتوسط. واحتج عليه بأنه لو لم يكن كذلك لما كانت الحرارة تهيج الروائح بسبب الدُّك والتبخير وما كان البرد يحقنها ومعلوم أن التبخير يذكي الروائح. وأيضاً نرى أن التفاحة تذبل من

(١) قارن «في النفس» لأرسطو ص ٥٢ - ٥٤، الشفاء (النفس) ص ٦٥ - ٦٩، النجاة ص ١٩٨، فردوس الحكمة ٧٩ - ٨٠، المواقف ص ٢٣٦ - ٢٣٧، الإدراك الحي عند ابن سينا ص ١٠٠ - ١٠٤، مقاصد الفلاسفة ص ٣٥٠.

(٢) في نسخة: الصلبة بالياء.

كثرة الشم فدل ذلك على تحلل أجزائها.

وزعم آخرون أن الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية من غير أن يخالطه شيء من الجسم الذي له تلك الرائحة إذ لو كانت الروائح التي تملأ المحافل إنما تكون بسبب تحلل شيء لوجب أن يكون الشيء ذو الرائحة ينقص وزنه ويقل حجمه، وأيضاً فلأنا نبخر بالكافور تبخيراً يأتي على جوهره كله فتكون معه رائحة منتشرة انتشاراً إلى حد ويمكن أن تنتشر تلك الرائحة في إضعاف تلك المواضع بالنقل والوضع في جزء جزء من ذلك المكان بل في إضعافه حتى يتشم منه في كل واحد من تلك البقاع فيكون في مجموع تلك البقاع مثل الرائحة التي حصلت بالتبخير فإذا كان في كل واحدة من تلك البقاع الصغيرة يتبخر منه شيء فيكون مجموع الأبخرة التي يتحال منه في جميع تلك البقاع التي تزيد على البقعة المذكورة أضعافاً مضاعفة للبخار الذي يكون بالتبخير أو مناسباً له فيجب أن يكون النقصان الوارد عليه في ذلك قريباً من ذلك أو مناسباً له لكن ليس الأمر كذلك فتبين أن للإستحالة مدخلاً في هذا الباب. والحق أن كلا المذهبين صحيح وأنه لا منافاة بينهما. ومنهم من زعم أن ادراك الشم يتعلق بالمشوم حيث هو وهذا أبعد الوجوه.

الفصل الرابع في السَّمْع^(١)

اعلم أن السمع هو إدراك الصوت وقد عرفت حقيقة الصوت وكيفية تأديته إلى الصماخ فلنذكر هاهنا فيما يتعلق بالسمع أموراً وذلك بحثان.

البحث الأول أن السَّمْع لا يحصل إلا عند تأدي هذا الهواء المنضغط بين القارع والمقروع وهو ظاهر لوجوه خمسة.

أما أولاً فلأن ذلك التجويف إذا سُدَّ أو انسَدَّ بطل السمع.

(١) قارن: «في النفس» لأرسطو ص ٤٧ - ٥١، الشفاء (النفس) ص ٧٠ - ٧٦. النجاة ص ١٩٨ و فردوس الحكمة ص ٧٩ - ٨٠ المواقف ص ٢٣٧ و ١٣٥ - ١٣٨، الإدراك الحسي عند ابن سينا ١٠٥ - ١١١، مقاصد الفلاسفة ص ٣٥١.

وأما ثانياً فلأنه إذا كان بين الصائتِ والسامعِ جسمٌ كثيفٌ تعذّر السماعُ أو صارَ عسيراً.

وأما ثالثاً فلأن من رأى انساناً يقرعُ بمطرقةٍ على سندانٍ فإن كان قريباً منه سمع الصوت مع مشاهدة القرع وكلما بُعد حصل سمعه بعد زمانٍ يضاهاى طولك بعد المسافة.

وأما رابعاً فإن من وضع فمه على طرف انبوبةٍ ووضع الطرف الآخر من تلك الانبوبة على اذن انسانٍ آخر وتكلم فيه فإن ذلك الانسان يسمع ذلك الكلام دون سائر الحاضرين وذلك لتأدي الهواء فيه إلى أذنه وامتناع أن يتأدى إلى اذن الغير.

وأما خامساً فإنه عند اشتداد هبوب الرياح ربما لا يسمع القريب ويسمع البعيد لانحراف تلك الامواج الحاملة لتلك الاصوات بسبب هبوب الرياح من سَمْع إلى سَمْع.

فإن قيل لو أن انساناً تكلم من وراء جدارٍ متخذ من الحديد وجب أن لا يسمع الذي في الجانب الآخر من الجدار ذلك الكلام لأنه ليس في ذلك الجدار شيء من المنافذ ولو كانت قليلة فوجب أن تتشوش تلك الامواج ولا تبقى اشكال تلك الحروف كما خرجت عن حلق المتكلم. وأيضاً فلأن الانسان إذا تكلم حدث في الهواء ذلك التموج فإن تأدى ذلك بالكلية إلى سمع شخصٍ وجب أن لا يسمع غيره ذلك الكلام إذ ليس هناك إلا ذاك التموج الواحد وإن لم يتأد إليه بالكلية بل تأدى إلى سمع كل واحد لبعضه وجب أن لا يسمع واحد منهم ذلك الكلام بتمامه.

فقول: أما الحائل الذي لا منفذ فيه أصلاً فإنه يمنع من السماع لأنه كلما كانت المنافذ أقل كان السمع أضعف فوجب إذا لم توجد المنافذ أصلاً أن لا يوجد السمع.

وقوله: تلك المنافذ تكسر اشكال تموجات الحروف فنقول قد عرفت أن الحروف إنما تتكون باطلاق الهواء بعد حبسه على وجه مخصوص فيكون

التمويج الفاعل للحرف ليس مخصوصاً بكل الهواء دون أجزائه بل إنما هو حاصل في كل واحد من أجزائه فأني جزء وصل حصل الشعور بما يفعله من الصوت وهذا هو الجواب عن السؤال الثاني .

البحث الثاني أن المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصَّمَاخ فقط، أو هو محسوس والصوت القائم بالهواء الخارج عن الأذن أيضاً محسوس والحق هو الأخير .

والذي يدلُّ عليه أنا إذا سَمِعْنَا الصوت ادركنا مع ذلك جهته وقربه وبعده، ومعلوم أن الجهة لا تبقى منها أثر في التمويج عند بلوغه إلى التجويف فكان يجب أن لا ندرك من الاصوات جهاتها وقربها وبعدها لأنها من حيث أتت دخلت بحركتها تجويف الصَّمَاخ فيدركها الصماخ هناك ولا يميز بين القريب والبعيد كما أن اليد تدرك بلمسها ما تلقاه ولا تَشْعُرُ به من جهة اللمس إلا حيث تلمسه ولا فرق بين وروده من أبعد بُعد وأقرب قُرب لأن اليد لا تدرك الملموس من حيث ابتداء أولاً في المسافة بل حيث انتهى وهنا لك لا يبقى الفرق بين أن يكون قد جاء من قرب أو بعد ولما كان التميُّز بين الجهات والقريب من الاصوات والبعيد منها حاصلًا علمنا أنا ندرك الاصوات الخارجية من حيث هي .

فإن قيل إنما ندرك الجهة لأن الهواء القارع إنما توجه من تلك الجهة وإنما ندرك القريب والبعيد لأن الأثر الحادث عن القرع القريب أقوى وعن البعيد أضعف .

فنقول أما الأول فباطل لأن المصوت قد يكون على اليمين من السامع وقد يسد الانسان الأذن الذي يليه ويسمع صوته بالأذن اليسرى ومع ذلك يحصل الشعور بكون المصوت على اليمين ولا يحصل التمويج إلى الأذن اليسرى إلا بعد أن ينعطف عن اليمين فليس ادراك الجهة لأن القارع إنما جاء من تلك الجهة .

وأما الثاني فهو باطل أيضاً وإلا لكننا لا ندرك البعيد القوي والقريب

الضعيف ولكننا إذا سمعنا صوتين متساويي البُعد مختلفين بالقوة والضعف
وجب أن نظن أن أحدهما قريب والآخر بعيد ويشتبه علينا القوة والضعف
بالقُرب والبُعد وليس الأمر كذلك.

فإن قيل: فما السبب في الشعور بجهة الصوت؟ قلنا: قال صاحب
«المعتبر»^(١) أنا قد علمنا أن هذا الإدراك إنما يحصل أولاً بقرع الهواء المتموج
لتجويف الصماخ ولذلك يقبل من الأبعد في زمان أطول ولكن بمجرد إدراك
الصوت القائم بالهواء القارع لا يحصل الشعور بالجهة والقُرب والبُعد بل
ذلك إنما يحصل بتتبع الأثر الوارد من حيث ورد وما يبقى منه في الهواء الذي
هو في المسافة التي فيها ورد.

والحاصل أنا عند غفلتنا يَرِدُ علينا هواءٌ قارعٌ فيدرك عند الصماخ وذلك
القَدْر لا يفسد إدراك الجهة ثم إنا بعد ذلك نتبعه بتأملنا فيتأدى ادراكنا من
الذي يصل إلينا إلى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ وروده فإن كان بقي منه
شيء متأدٍ أدركناه إلى حيث ينقطع ويفنى وحينئذٍ نُدرك الوارد ومُدَّده وما بقي
منه موجوداً وجهته وبُعد مَوْرده وقربه وما بقي من قوة أمواجه وضعفها فلذلك
ندرك البعيد ضعيفاً لأنه يضعف تموجه حتى إن لم يبق في المسافة أثر ينبهنا
على المبدأ لم نعلم من قدر البعد إلا بقدر ما بقي فلا نفرق بين الرُّعد
الواصل إلينا من أعالي الجوّ وبين دَوِيّ الرّحى الذي هو أقرب منه إلينا وإذا
كان بالشعاع بقربنا رجلان بيننا وبين أحدهما قدر ذارعين وبيننا وبين الآخر قدر
ذراع من البعد ولم نبصرهما بل سمعنا كلامهما عرفنا بسمعنا قدر المسافة من
قرب أحدهما وبعد الآخر هذا منتهى ما قيل.

وقد بقي فيه بحث: وهو أن السمع هَبَّ أنه يتبع من الذي وصل إليه
إلى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو نفس ذلك الصوت، وأما الجهة
فهي غير مدركة للسمع أصلاً وإذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن كون
الصوت حاصلًا في الجهة مدركاً له فبقي أن يكون مدرك السمع هو الصوت

(١) هو أبو البركات البغدادي، وقد تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

الذي في تلك الجهة لا من حيث أنه في تلك الجهة بل من حيث أنه صوت فقط ومعلوم أن هذا الصوت لو كان حصوله في جهة أخرى لكان صوتاً فإذا المدرك للسمع من المصوت الموجود في الجهة المخصوصة هذا القدر الذي لا يختلف باختلاف الجهات فكيف يكون هذا موجباً لإدراك الجهة وهذا الشك لا بدّ وأن يتفكر فيه .

الفصل الخامس في الردّ على القائلين بأن الإبصار لأجل خروج الشعاع^(١)

المذاهب المشهورة بين الحكماء في الإبصار ثلاثة:

الأول قول من يقول إنه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط رأسه يلي العين وقاعدته تلي المبصر والإدراك التام إنما يحصل من الموضع الذي هو مَوْقِع سهم هذا المخروط .

المذهب الثاني قول من يقول الشعاع الذي في العين يتكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة في الإدراك .

المذهب الثالث أن الإبصار إنما يحصل بانطباع أشباح المرئيات بتوسط الهواء المشف في الرطوبة الجليدية وغرضنا من هذا الفصل إبطال القول بالشعاع وللقائلين به أدلة .

أولها قالوا إن الانسان إذا رأى وجهه في المرآة فلا يخلو إما أن يكون لأجل أن تنطبع في المرآة صورة الوجه ثم تنطبع في العين صورة مساوية

(١) تعرض ابن سينا لنقد هذا المذهب في النجاة ص ١٩٩ - ٢٠٠ والشفاء (النفس ص ٨٣ و ١٠٣ - ١٢٣ . ثم إن الرازي عاد في «المحصّل» فقال: اختلفوا في الإبصار منهم من قال: إنه بخروج الشعاع عن العين وهو باطل والا لوجب تشوش الأبصار عند هبوب الرياح، ولا تمنع أن يرى نصف السماء لامتناع أن يخرج من حدقتنا ما يتصل بكل هذه الأشياء أو يؤثر في جميع الأجسام المتصلة في حدقتنا... (ص ١٥٧). وقد انتقده أيضاً ابن الهيثم . راجع تنقيح المناظر للفارسي ص ١٧١ و ٢٠٧ - ٢٠٩ . وهذا الرأي يعود إلى أفلاطون والكميون وأنبادقليس .

لتلك، وإما أن يكون لاجل ما نقوله من أن الشعاع يخرج من العين ويتصل بالمرآة ثم ينعكس عنها لصقالتها إلى الوجه والأول باطل من وجوه.

الأول وهو أن صورة الوجه لو انطبعت في المرآة لانطبعت في موضع مُعَيَّن ولا ممتنع أن يتغير عن موضعه بزوال شيء ثالث كما أن الحائط إذا اخضرَّ بسبب انعكاس الشعاع عن الاخضر إليه فإن ذلك اللون يلزم موضعاً واحداً ولا يختلف على المنتقلين وأنت ترى صورة الشجر في الماء ينتقل مكانها عن الماء مع انتقالك فبطل القول بالانطباع.

وأما على القول بالشعاع فعلة ذلك ظاهرة: وهي أن الناظر إذا انتقل انتقل مسقط الخط الذي يرى به المرئي إلى جزء آخر فيتخيل أنه في ذلك الجزء الآخر.

والثاني هو أن الانسان يرى وجهه في المرآة ولا شك أنه ليس في سطح المرآة بل هو كالعائر فيه البعيد عنه بل يخيل أنه يقرب ممن تقرب منها ويبعد عن تبعد عنها ثم لا يخلو إما أن يكون ذلك بعيداً في غور المرآة وهو مُحال.

أما أولاً فلأنه ليس للمرآة ذلك الغور وأما ثانياً فلأن ما ينطبع في باطنه من الصُور لا يرى فبقي أن يكون ذلك البُعدُ بعداً في خلاف جهة غورها فيكون بالحقيقة إنما ادرك الشيء الذي بذلك البعد من المرآة فلا يكون الشبح منطبعاً فيها.

الثالث وهو أن ناظر الانسان قد يرى فيه غَيْرُهُ شَبَحَ مَرْتِي لا يراه هو ولو كانت تلك الصورة منطبعة في الناظر لوجب أن يتساوى كل واحد منهما في ادراكهما.

والرابع أنا نرى الجبل العظيم في المرآة ومن الممتنع أن تنطبع صورة العظيم في الجسم الصغير.

والخامس أن المرآة إن لم يكن لها لون امتنع أن يقبل الشكل كالهواء وإن كان لها لون وانطبع فيها لون شيء آخر وجب أن يكون ساتر اللون الأول

كما أن الخضرة إذا انعكست إلى الجدار بسبب الضوء ستر لون الجدار. وبالجملة كيف يعقل اجتماع اللونين في جسم واحد مع بقاء كل واحد منهما على حد الصرافة؟ فثبت أن صور المرثيات لا تنطبع في المرايا وأن السبب في ذلك هو الشعاع.

وثانيها أن أحدنا إذا نظر إلى ورقة رآها كلها ولا يتبين له من جملتها إلا ما يمكنه أن يقرأه ولا يمكنه أن يقرأ إلا السطر الذي يحلّق نحوه ثم كذلك في كل حال يقرب بصره من سطر إلى سطر وليست العلة إلا أن مسقط السهم من مخروط الشعاع أصبح ادراكاً ولو كان ذلك لأجل الانطباع فكل ما ادركه فقد انطبعت صورته فكان يمتنع أن يكون بعض المواضع أصبح ادراكاً من البعض.

وثالثها أن من قلّ شعاع بصره فإن ادراكه للقريب أصبح من ادراكه للبعيد لأجل أن المرثي متى كان بعيداً تفرّق الشعاع وإذا كان قريباً لا يتفرّق وأما الذي يكون شعاع بصره كثيراً لكنه يكون غليظاً فإن ادراكه للبعيد أصبح بسبب أن الحركة في المسافة الطويلة تفيد رقة وشفاء فثبت المطلوب.

ورابعها أن الأجهر^(١) يبصر بالليل دون النهار والعلة فيه أن شعاع العين لقلته وضعفه يتحلل بشعاع الشمس فلا يقوى على الإبصار والأعشى^(٢) يبصر بالنهار دون الليل والعلة فيه أنه مع عدم شعاع الشمس ناقص عن الكفاية.

وخامسها أن الإبصار بإحدى العينين عندما يغمض الأخرى أكمل من الإبصار عندما تكونان مفتوحتين والعلة فيه أن الشعاع يهرب من العين المغمضة وينصب إلى الأخرى.

(١) كذا في «اللسان» (٧١١/١) ويطلق الأجهر أيضاً على الحسن المنظر وعلى الأحوال المليح الحولة.

(٢) العشا في «لسان العرب»: سوء البصر بالليل والنهار، يكون في الناس والدواب والإبل والطيور. وقيل: هو ذهاب البصر، حكاه ثعلب. قال ابن سيده: وهذا لا يصح إذا تأملته. وقيل هو ألا يبصر بالليل، وقيل العشا يكون سوء البصر من غير عمى... (٢٩٥٩/٤).

وسادسها أن الانسان يرى في الظلمة كأن نوراً قد انفصل من عينه واشرق على أنفه، وكذلك الانسان إذا اصبح ودعاه دَهش الانتباه إلى حرك عينيه فإنه يترأى له شعاعات قدام عينيه، وكذلك الانسان إذا اغمض عينيه على السراج يرى خطوطاً متصلة بين العينين والسراج، وكذلك ترى عين الهرة في الظلمة كأنها شعلة نار ولولا انفصال الشعاع لما كان الأمر كذلك.

وسابعها أن الحواس الأربع إنما تدرك بالتماسة كاللمس والذوق والشم الذي يستقرب الريح بالاستنشاق ليلاقيه وكالصوت الذي ينتهي به التموج إلى السمع أما البصر فليس كذلك لأنه لا يرى ما يكون في غاية القرب منه فضلاً عما يكون مماساً له. ولا بدّ من الملاقة فهي إما أن تكون لأجل أنه ينتقل من المحسوس إلى الحس شيء أو لأنه ينتقل من الحس إلى المحسوس شيء والأول باطل لأن صورة المحسوس عرض والانتقال عليه محال فتعين الثاني وهو أن يخرج من العين أجسام شعاعية فإذا لاقت المحسوس حصل الأبصار.

وثامنها أن كل فعل النفس يكون بآلة جسمانية فإنه يحتاج فيه إلى اتصال الآلة بمحل الفعل وإلا لم يكن ذلك المحل أولى بوقوع الفعل فيه من محل آخر وإذا لم يكن بدّ من الاتصال وليس ذلك لاتصال المرئي بالعين لما ثبت من فساد القول بالانطباع فهو إذاً لاجل أن الآلة تحركت إلى المرئي ولا يمكن ذلك إلا بأن تحدث كيفية من نور العين في الهواء وتتصل بالمرئي.

هذا مجموع أدلة القائلين بالشعاع.

أما أدلة المبطلين له فالذي يدل على أنه ليس الإبصار لأجل خروج الأجسام الشعاعية من العين أربعة أمور:

الأول هو أن الشعاع بعد خروجه من العين إما أن يبقى اتصاله بالعين أو لا يبقى، فإن بقي فإما أن يتصل بكل المبصرات أو لا يتصل بكلها، فإن اتصل بكل المبصرات فقد خرج من البصر مع صغره جسم مخروطي عظمه هذا العظم وقد يضغطه الهواء ويدفعه وكذا الافلاك تضغطه وتدفعه وينفذ في خلاء ثم كما يطبق الجفن يعود إليه ثم يفتح فيخرج مثله وكما يطبق تعود

الجملة إليه حتى كأنه واقفة على بنية المنمض .

فإن قيل إنكم تجوزون أن يحل في المادة مقدار عظيم بعد أن كان قد حل فيها مقدار صغير فلم لا تجوزون هاهنا أن يقال الشعاع الذي خرج من العين وإن كان صغير المقدار إلا أنه يصير عظيماً .

فنقول : أنكرنا ذلك من قبل أنه يجب أن يدفع العناصر والأفلاك أو ينفذ ذلك البعد المزيد في إبعاد هذه الأجسام وكل ذلك محال ومن قبل أنه يجب أن لا يتمكن الشخصان من رؤية شيء واحد لتمانع الجسمين الشعاعيين الخارجين من العين . وأما إن كان الشعاع لا يتصل بكل المبصرات بل يتشظى ويتفرق فيجب أن لا يحس بكل المرئي بل يحس بالمواضع التي تقع عليها تلك الأجزاء الشعاعية حتى لا يحس من الجسم إلا تفاريق نقطته وبقوته الغالب . وأيضاً إذا نظرنا إلى الماء رأينا جميع الأرض التي تحت الماء فإن لم يكن قبل ذلك في الماء خلاء ثم نفذت فيه هذه الشعاعات الكثيرة وجب أن يزداد حجم الماء وإن قيل بأنه كان في الماء خلاء فلم تكن تلك الفرج خالية مع نقل الماء وسيلانه إلى الفرج وملئه إياها إلا أن يقال الماء فرج كله أو الغالب عليه الفرج وذلك محال هذا إذا خرج الشعاع من العين ولم ينفصل . وأما إذا انفصل عنها فهو أظهر استحالة لأنه يلزم أن يكون الحساس أحس بمماسة ذلك الشعاع ويكون كمن يقول إن لامساً يقدر أن يلمس بيد مقطوعة إلا أن يقال إن ذلك الشعاع محيل الهواء المتوسط وذلك هو المذهب الثاني وسنبطله .

الدليل الثاني أن حركة هذه الأجسام الشعاعية ليست طبيعية وإلا لكانت إلى جهة واحدة وإذ ليست طبيعية فليست أيضاً قسرية لأن القسر على خلاف الطبيعة وظاهر أنها ليست ارادية فإذاً ليست لها حركة فليس الأبصار لأجل حركة الشعاع وأما حركة الأجسام الحاملة للاصوات إلى الصماخ فهي قسرية لأنها لا تحدث إلا عن قلع أو قرع .

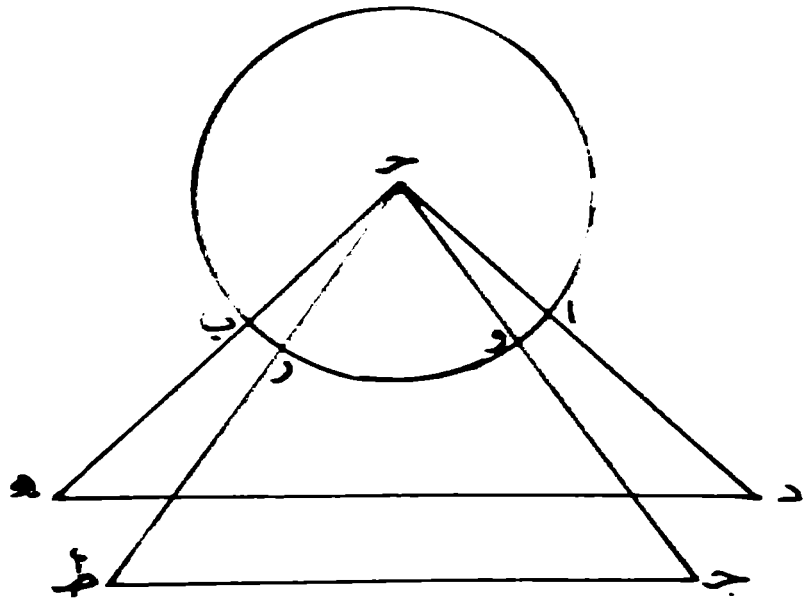
الدليل الثالث أنه إذا كان ريح أو اضطراب في الهواء وجب أن تتشوش

تلك الشععات وتكسر بالأشياء تغير انعكاسية لوجه فكان يجب أن يرى
 الإنسان ما لا يقدره لأصل شعاعه به كما أنه لم يكن الصوت غيراً عن
 كيفية التي يحسها الهواء لمتنوع بسبب تنوع الأجسام التي يضطرب عند
 هبوب ترويح ويميل من جهة إلى جهة أخرى.

نمثل ترويح أن تعرني إذا بعد عن تروثي فبته لا يرى. ونسب فيه م
 تقوية تكون دائرة (أ.ب) تحمقة. وتكون نقطة (ج) وسطها ويكون (د.هـ)
 و(ج.ط) منسويتين محتمتين تحمقة ويكون (د.هـ) قريب و(ج.ط) أبعد
 من نقطة (ج) وتخرج من (ج) خطين إلى (د.هـ) على شكل مثلث يقطعان
 دائرة تحمقة على (أ.ب) وتخرج خطين آخرين من (ج) إلى (ج.ط) يقطعان
 دائرة على (و.ز) فتكون زاوية (أ.ج.ب) أكبر من زاوية (و.ج.ز) أشبع
 نتي في نصغرى أصغر من نتي في الكبرى ومعلوم أن هذا النسب يتم
 يستقيم إذا جعلت زاوية موضعاً للأبصار. فلما إذا جعلت القاعدة موضعاً
 للأبصار فيجب أن يرى الجسم كما هو سواء خرج عن زاوية ضيقة أو غير
 ضيقة.

(١) (تحريراً)

المحاكاة



ولقائل أن يقول إن كان صغر الزاوية يوجب صغر الشبح الذي ينطبع فيها فإنما يكون ذلك لأجل أن الكبير لا ينطبع في الصغير فكيف يجوز ارتسام صورة نصف العالم في مقدار عدسة وإن جاز أن ينطبع الكبير في الزاوية الصغيرة لم يكن صغر الزاوية مما يوجب صغر الشبح وحيث فلا يتفهمون بهذه الحجة^(١).

وأما ما يدل على أنه ليس الأبصار لأجل حدوث كيفية في الهواء فأمران :

الأول لو كان الإبصار لأجل استحالة الهواء من حالة إلى حالة بعين المبصر لكان كلما كان الناس أكثر كانت هذه الحالة أقوى فيلزم أن المبصرين إذا ازدحموا أن يكون حدوث هذه الهيئة في الهواء أقوى وأن يكون قوى البصر أشد إحالة للهواء إلى هذه الكيفية من ضعف البصر والتوالي باطلة فالمقدم باطل .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال الهواء للطافته يقبل من البصر أقصى الممكن في تلك الكيفية فلا جرم أنه لا يزداد حال تلك الكيفية عند اجتماع المبصرين؟ .

فنقول إذا اجتمع المبصرون وفتحوا أعينهم دفعة واحدة فلا يخلو إما أن تكون تلك الكيفية الحاصلة عند اجتماعهم أقوى مما كانت عند انفراد المبصر الواحد أو ليست أقوى فإن كانت أقوى فهو المطلوب وإن لم تكن أقوى لم يكن حدوث تلك الكيفية عن بعض الأبصار أولى من حدوثها عن غيره فيلزم أن تجتمع على المعلول الشخصي علل مستقلة وذلك محال على ما ثبت .

الأمر الثاني أنا نعلم بالضرورة أن النور الذي يخرج من عين العصفور يستحيل أن يقوي على أن يحيل ما بينه وبين الكواكب الثابتة إلى جوهره بل ذلك العصفور أو الانسان أو الفيل لو كان نوراً كله لما امتد ولا أحال من

(١) قارن أيضاً: مقاصد الفلاسفة ٣٥٢-٣٥٣، والنجاة ص ٢٠٠.

الهواء عشرة فراسخ فضلاً عن أن يحيل ما بينه وبين الثوابت . وإن لم يكن ذلك جلياً فلا جلياً في العقل .

وأما الجواب عما احتجوا به أولاً فنقول : إنكم بينتم أن ادراكنا للشيء في المرأة ليس لأجل انطباع صورة ذلك الشيء في المرأة وذلك حق أما لم قلتُ إنه يلزم من ذلك أن يكون ذلك لأجل خروج الشعاع عن العين ولم لا يجوز أن يقال إن من شأن المرئي إذا قابل البصر وبينهما مشف والمرئي مضيء بالفعل أن يرى ذلك المرئي ويكون المشف مؤدياً بمعنى أنه شرط لحصول الابصار ثم إن اتفق أن كان الجسم ذو الشبح صقيلاً رؤي معه جسم آخر نسبه من الصقيل نسبة العين من الصقيل لا بأن يتشبح الصقيل بصورة شيء بل بأن يكون أبصاره شرطاً لابصار الجسم الذي يكون بينه وبين العين على النسبة المخصوصة .

وأكثر ما يُتَعَجَّب من هذا أنه كيف يرى ما لا يقابل العين ولا ينطبع صورته في المقابل وهذا ليس فيه إلا التعجب من جهة النُدرة فقط ولو كانت العادة من التأثيرات الطبيعية على أن عامتها تحصل بالمحاذاة لا بالماسية لكان إذا اتفق أن يقال في شيء واحد أنه يؤثر بالماسية فلا يتعجب منه وكذلك الحال في التعجب الذي يعرض من وجود جسم يُؤثر على وضع غير متعارف في تأثير الأجسام وأما إن ذلك ممتنع فلا برهان عليه بل هو الحق إذ الصقيل غير قابل لصورة ما يقابله على ما ثبت بالبراهين بل يكون شرطاً لحصول الإدراك به كما أن المشف شرط إلا أن المشف شرط لحصول الابصار المحاذي والصقيل شرط لحصول إبصار محاذي المحاذي . والبرهان يمنع من صحة غيره وعلى الجملة فليس يلزم من بطلان انطباع الصورة في المرأة صحة القول بانعكاس الشعاع الخارج من العين إليها عنها إلى الوجه إذ ليس يحيط هذان القسمان بالنقيضين حتى يلزم من فساد أحدهما صحة الآخر .

والجواب عما احتجوا به ثانياً :

يبتني على قاعدة وهي أنا لا نُنكر أن يكون في العين أجسام شعاعية

لامعة وهي التي تُسمى الروح الباصرة ولا ننكر أنه يرتسم بين العين والمرئي مخروط متوهم كما ذكرنا في علة رؤية الكبير من البعيد صغيراً لكنا نقول المحسوس لا يرى من جهة قاعدة المخروط بل من جهة الزاوية أعني العضل المشترك بين الجليدية وبين المخروط المتوهم ثم إن لتلك الزاوية ما هو بمنزلة مسقط السهم من المخروط كأنه ينفذ من مركز العين إلى ما يحاذيه ومنه إلى ما هو بمنزلة المحيط أو المقارب للمحيط وإن قوة الشعاع المصوب في الرطوبة الجليدية عند سهمه إذ التأثير يتوجه إليه من الاطراف فتكون الاستنارة بالإفراط هناك فلذلك تكون الصورة المنطبعة فيه أظهر وإدراكه أقوى والذي يلي أطرافه فهو أضعف.

والجواب عما احتجوا به ثالثاً:

إن الجليدية^(١) تشتد حركتها عند تبصر البعيد وذلك مما يحلل الروح الرقيق فلا جرم من قل شعاع بصره لا يرى البعيد لأنه بالتحلل ينقص عن القدر المحتاج إليه وأما إذا كان الروح غليظاً فإنه يرق بالحركة فلا جرم يقوى ادراكه للبعيد دون القريب.

والجواب عما احتجوا به رابعاً:

أنا لا ننكر أن في العين أجساماً شعاعية هي مركب القوة الباصرة فِعْلة الجهر هي أن تبلغ تلك الأجسام في الرقة والقلّة إلى حد تحلل في ضوء الشمس وعلة العشي رطوبة العين وغلظها أو رطوبة الروح وغلظة ونحز لا يمنع أن نقصان الأجسام الشعاعية المصبوبة في العصبية المجوفة أو غلظها يمنع من الإبصار، والخلاف في أنه هل يخرج الشعاع من العين أم لا؟ وليس ينتج شيء مما قالوه هذا المطلوب.

(١) الجليدية: هي جزء من أجزاء العين، وهي عند ابن سينا رطوبة تقع بين نوعين من الرطوبة: الزجاجية، والبيضية (القانون ٣/٣٣٣ - ٣٣٤ عن الإدراك الحسي عند ابن سينا ص ١١٤). وهي تقابل العدسة في التشريح الحديث.
أنظر أيضاً في خصائصها: كتاب تنقيح المناظر لكamal الدين الفارسي ص ١٥١ - ١٥٤.

والجواب عما احتجوا به خامساً:

ما ذكرناه الآن فإننا لا ننكر أن الروح الباصرة تارة تتحرك إلى الباطن وتارة إلى الظاهر فإذا غمضت إحدى العينين هربت تلك الأرواح من التعطل والظلمة ومالت إلى العين الأخرى لأن المنفذ فيهما مشترك وليس يلزم من ذلك أن يكون في طبع ذلك الشعاع خروج وسفر إلى أقطار العالم.

والجواب عما احتجوا به سادساً:

هو أيضاً ذلك لا تُنكر الشعاع الذي في العين فإذا كانت ظلمة أضواء ذلك الشعاع قدامه بكيفية تفيدها لا لأنه يخرج من العين ويتصل به ويجوز أن يكون المسّ والحكّ يحدث أشعة نارية لطيفة في الظلمة كما يتفق من مس ظهور السنانير^(١) السود وإمرار اليد على الحدقة واللحية في الظلمة ولا يبعد أن تكون الحدقة مما يلمع في الليل ويلقي شعاعها على ما يقابلها فإن عيون كثير من الحيوانات بهذه الصفة كعين الهرة والأسد والحية ولذلك كانت هذه الحيوانات ترى بالليل لقوة عيونها.

والجواب عما احتجوا به سابعاً:

أنا ما نقول إنه تنتقل الصورة من المحسوس إلى الحس بل نقول إن البصر يقبل في نفسه صورة من المبصر مشاكلة للصورة التي له والمحسوسات التي لا تحس إلا مع المماسّة كاللمس والذوق فليس يسلب الحاس صورها بل يوجد فيها مثل صورها وليس بمستبعد أن يكون من الأشياء ما لا ينفعل إلا عن الملاقي ومنها ما لا ينفعل إلا عن المحاذي مثل الأبصار فإنه لا يحتاجه إلى توسط شفاف وهو الهواء وإلى كون المرئي مضيئاً وكلاهما لا يوجدان عند ملاقة الحاس والمحسوس فلا جرم يمتنع أن ينفعل عن الملاقي بل لا ينفعل إلا عن المحاذي ولما لم يكن على فسادِهِ حُجَّةٌ لم يجب إنكاره.

(١) السنانير جمع سنور وهو من أنواع الهر الحيوانات الأليف المعروف. (راجع حياة الحيوان للدميري ص ٥١٦ - ٥١٨).

والجواب عما احتجوا به ثامناً:

أنه ليس القول بالشعاع والقول بالانطباع محيطين بطرفي النقيض حتى يلزم من فساد الانطباع ثبوت الشعاع فبطل جميع ما قالوه.

الفصل السادس في إثبات الشعاع داخل العين

أنكر محمد بن زكريا وجود الشعاع في جسم الانسان وزعم أن النور لا يوجد إلا في النار أو الكواكب وأما الأجسام الكثيفة وما في بواطنها فالأولى بها الظلمة وكيف يعقل داخل الدماغ مع تستره بالحجب الكثيفة جسم نوراني .

أما الشيخ فإنه اعترف بذلك لأن جالينوس لما احتج ببعض الشبه التي حكيناها على خروج الشعاع من العين أجاب الشيخ عنه بأن ذلك يدل على وجود الشعاع في العين ولا نزاع فيه لكن لم قلتُ أن ذلك الشعاع يخرج؟ فلنذكر تلك الأدلة^(١) مرة أخرى على أن نجعلها أدلة على وجود الشعاع في العين لا على خروج الشعاع عنها. لننظر في أجوبة محمد بن زكريا عنها وتلك الأدلة أربعة:

الأول أن ما كان من الحيوان كثير ضياء العين فإنه إذا نظر نحو أنفه رأى عليه دائرة من الضياء فيدل على أن في العين نوراً.

الثاني أن كثيراً من الناس يعرض لهم عقب النوم الطويل إذا فتحوا أعينهم أن يبصروا ما قرب منهم هنيهة نوراً ثم يفقدون ذلك فيدل ذلك على امتلاء العين من النور في ذلك الوقت.

الثالث أنا إذا غمضنا إحدى العينين اتسع ثقب الناظر من الآخر فنعلم يقيناً أنه يملؤه جوهر جسمي .

الرابع أنه لولا انصباب أجسام نورانية من الدماغ إلى العين لكان جعل عصبتي الأبصار مجوفتين عديم الفائدة.

(١) في الأصل: الإدلالة.

أجاب محمد بن زكريا أما عن الأول: فقال: إن ذلك ليس بسبب النور الذي في العين بل لأن النور الخارج إذا وقع على القرنية انعكس على الأنف كما ينعكس النور عن الماء والمرآة على الجدران.

وأما عن الثاني فقال ليس السبب في ذلك ما ذكره بل السبب أن العين تجيئها في وقت النوم رطوبات تغذوها مشابهة لها في الصفاء والرقّة غريزية كثيرة جداً ولذلك تنتوء العين على النوم وتغور على السهر فلذلك تكون أذكى حساً وأسرع تأثراً من الأشباح وأيضاً فعهداً بالتأثر عن الأشباح عهد طويل محاً أثر الأشباح عنها كلها ولم يبطل الطول الذي عهدها عادة التأثر فلا جرم كان الاحساس في ذلك الوقت أتم.

وأما عن الثالث فقال إنه لو لم يتسع ثقب العين إلا لأنه يجري إليه جسم عند تغميض الأخرى لم يكن يتسعان جميعاً في حالة ويضيقان في حالة أخرى وقد نجد النواظر كلها تتسع في الظلمة وتضيق في النور وذلك بسبب أن النور الشديد التأثير يؤدي الحس والظلمة مانعة من الابصار والابصار إنما يوجد بالاعتدال فلا جرم اتسع حال الظلمة ليقوى بذلك على الابصار ويضيق حال الضوء ليدفع المؤذي.

وإذا ظهر ذلك فنقول إنا إذا غمضنا إحدى العينين اتسعت الأخرى لينكشف من الجليدية مقدار ما استتر عنها من العين الأخرى أو يقارب ذلك بأكثر مما يمكن لا لأن جسماً انصبَّ إليها وإن سلّمنا أن جسماً انصبَّ إليها لكن لم قلت أن ذلك الجسم مستنير شعاعي.

وأما عن الرابع فقال لَيْسَتْ الفائدة في تجويف العصبين أن يجري فيهما النور من الدماغ إلى العين لأن جري هذا النور عديم الفائدة. وإذا كان لا يمكنه أن ينفذ في الطبقة القرنية على صلابتها وعدم المنفذ والثقب والشق فيها بل الفائدة أن لا يكون بين الأشباح المنطبعة في الرطوبة الجليدية وبين الروح الذي في بطون الدماغ حائل كثيف لأن الحائل الكثيف يمنع من تأدي الشبح فهذا هو فائدة المنفذ لا ما قالوه.

فهذه جُملة ما قاله محمَّد بن زكريا في هذا الموضوع . والصحيح وجود النور في العينين . والدليل عليه أن الذي يقوم من النوم إذا حكَّ عينيه في الظلمة فإنه يبصر انفصال خطوط شعاعية عن عينيه . وقول ابن زكريا أن النور مخصوص بالنار والكواكب باطل بما يشاهد من أن من أمرَّ يده على ظهور السنانير السُّود في الليالي أو على لحيته فإنه يظهر هناك نُور فبطل ما قاله .

الفصل السابع في الإنطباع وأدلة المختلفين فيه^(١)

أما المثبتون فقد تمسكوا بأمر ثمانية :

أولها أن الابصار إما أن يكون بالشعاع أو بالانطباع وقد بطل الأول فتعين الثاني .

وثانيها أنا نتخيل القطرة النازلة خطأ والنقطة التي تدار دائرة، والقطرة والنقطة في الخارج ليست خطأ ولا دائرة فبقي أن السبب فيه أن تكون صورة القطرة في الفوق ثم صورتها في التحت ثم امتدادها فيما بين ذلك منطبعة في العين وليس يمكن أن يكون ذلك إلا لأجل أن يكون شبح ما تقدم باقياً في العين ثم يلحقه شبح ما تأخر ويجتمعان على هيئة الامتداد حتى يصير الخط محسوساً .

(١) قال الرازي في «المحصل» : «ومنهم من قال بالانطباع وهو باطل وإلا لما أدركنا العظيم لامتناع انطباع العظيم في الصغير ولما رأينا القريب على قربه والبعيد على بُعد، فهذان الوجهان إنما يلزمان من قال المرئي هذه المنطبعة فقط . وأما من جعل انطباع الصورة الصغيرة في الحدقة شرطاً لإدراك المرئي الكبير في الخارج لا يرد عليه ذلك» وقال الطوسي في تعليقه على كلام الرازي : «إنما قال بالانطباع أرسططاليس وأصحابه وبيّنوا السبب في رؤية العظيم من بعيد صغيراً وإبطاله بامتناع انطباع العظيم في الصغير غير الصحيح لأنهم لا يشترطون فيه انطباع العظيم نفسه أو مقداره بل قالوا بانطباع شبح منه . . . وذلك كما ينطبع في المرآة نصف السماء والأجرام التي فيه . . .» (ص ١٥٧ - ١٥٨).

وقد تبنى ابن سينا مذهب أرسطو هذا وقوله بالانطباع، وخالفه في كيفية الانطباع في الرطوبة الجليدية لصورة المرئي . . (أنظر النجاة ص ١٩٩ - ٢٠٠ والشفاء النفس ص ١٠٢ - ١٠٣، ومبحث عن القوى النفسانية ص ٤١، وكتاب الدكتور نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا ص ١١٨ - ١١٩، ومقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٣٥٢).

وثالثها أنّ شبح المرئي يبقى في الخيال حتى يمكننا تخيله متى شئنا فإذا كانت القوة الخيالية تأخذ شبح المتخيل فكذلك القوة الباصرة.

ورابعها أن من نظر إلى الشمس نظراً طويلاً ثم أعرض عنها فإنه تبقى صورتها في العين مدةً وذلك يوجب ما قلناه.

وخامسها أن الإحساس بسائر الحواس ليس لأجل أن يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس بل لأجل أن صورة المحسوس تأتيها فكذلك الإحساس بالبصر يجب أن لا يكون لأجل خروج الشعاع عنه إلى المبصر بل لأجل أن صورة المبصر تأتيه وذلك يدل على فساد الشعاع وصحة الانطباع.

وسادسها أنه لو لا أن الإبصار لأجل انطباع الأشباح في الجليدية لكانت خِلقة العين على طبقاتها ورطوباتها وشكل كل واحد منها وهيئته معطّلة فإن الفائدة في كون الجليدية بيضاء صافية أن تستحيل من الألوان والفائدة في تَفَرُّطِهَا أنها لو كانت خالصة الاستدارة لكانت لا تلقى من المحسوس إلا اليسير فلما عرضت قليلاً صارت آخذة منه أجزاء كثيرة والعينية إنما ثقب وسطها لئلا يمنع وصول المحسوس إلى الرطوبة الجليدية والقرنية إنما لم تثقب لأنها رقيقة بيضاء صافية فلا جرم لا تمنع الضوء ولا الشبح الذي يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين حتى يصل إلى الجليدية.

وسابعها ما ذكرنا من أن رؤية الأشياء الكبيرة من البعيد صغيرة إنما كان لضيق زاوية الابصار وذلك لا يتأتى إلا مع القول بالانطباع.

وثامنها أن المَمْرُورين^(١) قد يبصرون صوراً مخصوصة ممتازة عن سائر الصور^(٢) وتلك الصور لا بدّ أن تكون أموراً وجودية لأنه لا معنى للموجود إلا

(١) الممرورين جمع مَمْرور وهو الذي غلبت عليه المرّة وهي إحدى أمزجة البَدَن . . . (لسان العرب ٤١٧٦/٦) وبعضهم يقول بأنها هي السوداء التي تجعل المرء سوداويّاً.

(٢) قال في «مقاصد الفلاسفة»: والمتخيلة إذا كانت قد قويت بسبب من الأسباب فلا تزال تحاكي وتخترع صوراً لا وجود لها . . . ويكون لمحاكاتها أيضاً أسباب من أحوال البدن ومزاجه: فإن غلب على مزاجه الصفراء حاكها بالأشياء الصفراء.

ما يكون ثابتاً ممتازاً عن غيره ثم ليس لتلك الصور وجود في الخارج. فإذا حصولها في المبصر إما في نفسه أو في جزء من أجزائه فإن الخلاف في أن هذا الانطباع في النفس أو في جزء بدني غير الكلام في أصل الانطباع. وإذا ثبت في بعض المواضع أن الابصار لاجل الانطباع فليكن في جميع المواضع كذلك ضرورة أنه لا فرق. وهذا مجموع ما يمكن أن يتمسك به مثبتو الانطباع.

ولقائل أن يقول أما الأول فإنما يلزم من فساد القول بالشعاع صحة القول بالانطباع إذا كانا نقيضين أو في قوتيهما وليس الأمر كذلك فإنه من المحتمل أن يقال الإبصار شعور مخصوص والشعور حالة إضافية فمتى كانت الحاسة سليمة والموانع مرتفعة وسائر الشرائط حاصلة حصلت هذه الإحيافة للمبصر من غير أن يخرج عن عينيه جسم أن تنطبع فيه صورة وإذا كان ذلك محتملاً سقط الاستدلال.

وأما الثاني فلم لا يجوز أن يقال القطرة يرسم شكلها في الهواء زماناً قليلاً حتى يحصل الإحساس به؟.

فإن قالوا الهواء شفاف فلا يقبل اللون والشكل وأيضاً فبتقدير أن يكون قابلاً لهما أن حصولهما فيه إذا كان معلولاً لحصول الجسم الملون المشكل فيه وجب أن لا يبقى اللون والشكل بعد مفارقة ذلك الجسم عن ذلك الهواء.

فنقول الجليدية إما أن تكون ملونة أو تكون عديمة اللون، فإن كانت

= وإن كان فيه إفراط الحرارة حاكاها بالنار والحمم الحار.

وإن غلبت عليه البرودة حاكاها بالثلج والشتاء.

وإن غلبت عليه السوداء حاكاها بالأشياء السود والأمور الهائلة...

ثم قال: في سبب رؤية الانسان في اليقظة صوراً لا وجود لها. وذلك أن النفس قد تدرك الغيب إدراكاً قوياً فيبقى عين ما أدركه في الحفظ، وقد تقبله قبولاً ضعيفاً تستولي عليه المخيلة فتحاكيه بصورة محسوسة فإذا قويت تلك الصورة في المصورة استصحب الحس المشترك وانطبعَت الصورة في الحس المشترك سراً إلى، من الصورة والمخيلة.

(ص ٣٧٨ - ٣٧٩).

ملونة فإذا قدرنا انطباع لون آخر فيها فحينئذ يجتمع فيها لونان ويحصل من امتزاجهما لون آخر فحينئذ لا تكون الجليدية مؤدية لون المرئي كما هو وإن كانت عديمة اللون كانت مثل الهواء في ذلك فإن امتنع انطباع الاشباح في الهواء لكونه شفافاً امتنع ذلك أيضاً في الجليدية وإن جاز أن تبقى في الجليدية صورة كون الجسم في حيز مخصوص عند خروجه عن ذلك الحيز جاز أن تبقى في الهواء صورة كونه فيه لحظة قليلة بعد مفارقتة عنه وأيضاً فلا أنكم تجعلون المدرك للقطرة النازلة خطأ مستقيماً هو الحس المشترك فكيف جعلتموه الآن دليلاً على انطباع المحسوسات في الباصرة.

وأما الثالث فهو مجرد تمثيل ثم الفارق أنا أثبتنا الاشباح الخيالية لأنه لما لم يمكن أن تحصل صورة معدومة في الخارج لم يكن بجد من إثباتها في الخيال. وأما الابصار فلأنه لما امتنع ابصار ما يكون معدوماً في الخارج لم يكن بنا حاجة إلى إثبات صورة سنطبعة في القوة الباصرة بل امكنا أن نقول الابصار حالة إضافية مخصوصة بين القوة الباصرة وبين المبصرات الموجودة في الخارج.

وأما الرابع فهو ضعيف جداً لأننا إذا أغمضنا العين لم تكن الصورة باقية في الباصرة بل في الخيال فأين أحدهما من الآخر؟. وأما الخامس فهو مجرد مثال فلا يلتفت إليه.

وأما السادس والسابع فليسا بحجتين برهانيتين إذ من الجائز أن تكون لخلقة العين على طبقاتها ورطوباتها فائدة أخرى سوى الانطباع ويكون لإبصار الشيء الكبير من البعيد صغيراً علة سوى ما ذكرتموه من تصغر محل الانطباع لا سيما وقد بينا أنه لا يمكن أن تكون العلة في ذلك تصغر محل الانطباع.

وأما الثامن فهو حجة دالة على اثبات الانطباع في هذا النوع من الاحساس ولكن لا يدل على أن ابصارنا للأمور الموجودة في الخارج لأجل انطباع صورها. اللهم إلا أن يقيسوا أحدهما على الآخر، وذلك غير ملتفت إليه في العلوم.

وأما أدلة نفاة الانطباع فسنة:

الأول ما ذكره جالينوس وهو الذي عليه تعويل القوم إن الجسم لا ينطبع فيه من الأشكال إلا ما يساويه فلو كان الابصار نفس الانطباع أو لأجل الانطباع لاستحال منا أن نبصر إلا مقدار نقطة الناظر لكنا ننظر نصف كرة العالم فبطل القول بالانطباع. وقد ذكر عن هذه الحجة جوابان ومعارضتان.

أما الجوابان فأحدهما أن الجسم الصغير مساوٍ للجسم الكبير في قبول الانقسامات الغير المتناهية فلم لا يجوز أن يقبل شكله وثانيهما هب أن البصر لا ينطبع فيه من الشكل إلا ما يساويه لكن لم لا يجوز أن يقال إنه إنما يدرك المدرك من الشيء جزءاً صغيراً بعد جزء صغير وهو قدر ما يحاذيه منه ولكن لسرعة انتقالاته من جزء إلى جزء في زمان قصير يظنُّ الرائي أنه رأى الكل دفعة؟.

وأما المعارضتان فأحدهما: أنا نرى نصف كرة العالم في المرآة وذلك لأجل انطباع تلك الصورة فيها فإذا جاز ذلك في المرآة جاز أيضاً في البصر وثانيتهما أنا نتخيل جبلاً من ياقوت وبحراً من زئبق وهذه الصورة الخيالية لا محالة موجودة لأن تلك الصورة متميزة عن سائر الصور بخصوص وصفها ولا معنى للموجود إلا ذلك بل الممرورون قد يشاهدون صوراً عظيمة هائلة وتلك الصور أمور موجودة ولا بد لها من محل فإن كان محلها شيئاً جسمانياً من بدننا فحينئذ تكون الصورة العظيمة منطبعة في محل صغير وإذا عقل ذلك في موضع فليعقل مثلها في الإبصار، وإن كان المدرك لذلك هو النفس فنقول أما أولاً فاستدل على أن المدرك للأمور الجزئية يستحيل أن يكون هو النفس.

وأما ثانياً فإنه إذا عُقل انطباع صور المبصرات والمتخيلات في النفس في بعض المواضع فليعقل مثله في جميع المواضع فحينئذ يكون القول بأن الابصار لأجل انطباع صور المبصرات في الرائي حاصلاً ويكون النزاع واقعاً في محل ذلك الانطباع وذلك شيء آخر.

وأما ثالثاً فلأنه إذا عقل انطباع الصورة العظيمة في النفس مع أن النفس

لا مقدار لها ولا حجم أصلاً فلتن يعقل انطباع الصورة العظيمة في الحجم الصغير كان أقرب لأن مناسبة المقدار العظيم من المقدار الصغير أقرب من مناسبة المقدار العظيم مع ما لا مقدار له أصلاً.

والجواب أما الأول فهو في غاية الركاكة لأن الجسم الصغير وإن كان مساوياً للجسم العظيم في عدد الأقسام الممكنة لكنه لا يُساويه في مقادير الأقسام فيستحيل أن يقبل شكله .

وأما الثاني فهو أيضاً باطل لأن البصر إن كان يدرك من الجسم شيئاً بعد شيء فإما أن يكون ادراك الجزء الأول ينمحي قبل ادراك الجزء الثاني وإما أن يجتمع ادراكات تلك الاجزاء وصورها فإن كان الأول فحيث لم يجتمع عند البصر أجزاء المدرك بتمامها بل أبداً لا يكون عند البصر إلا جزء واحد وذلك باطل لأنه يلزم منه أن لا تدرك مقادير الأشياء وأن لا تدرك مخالقات بعضها لبعض لأن الحكم بكون أحدهما مخالفاً للآخر في الشكل والمقدار إنما يمكن بعد حضور المقضي عليه . وأما إن اجتمعت ادراكات الأجزاء عاد المحال من انطباع الصورة العظيمة في المحل الصغير .

وأما الثالث وهو المعارضة بانطباع صور الأشياء في المرآة فهو باطل لأننا بيننا بالأدلة القاطعة أن صور المرئيات غير منطبعة في المرايا وبيننا سبب رؤية الأشياء في المرآة في فصل مقدمات الهالة وقوس قزح فلا نعيده .

وأما الرابع وهو السؤال الجيد فإنه لا شك أن الصور الخيالية والصور التي يشاهدها الممرورون أمور لا بد لها من محل فإن جعلنا محلها شيئاً جسمانياً من البدن سقطت الحجة المذكورة من اصلها ولكننا نعلم قطعاً مع ذلك أن العظيم لا ينطبع في الصغير بل الأولى أن يضم هذا الكلام إلى الحجة المذكورة ويجعل المجموع دليلاً على أن محل هذه الصورة هو النفس ولا شك أننا إذا قلنا كذلك فقد سلّم أصل الانطباع وبقي النزاع في أن محل الانطباع هو النفس أو شيء آخر .

فأما الذي يحتجون به على أن النفس لا ينطبع فيها صور الجزئيات

فسيأتي الكلام عليه . وقولهم: انطباع المقدار العظيم في المحل الصغير أقرب إلى العقل من انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له .

فنقول للشيخ وأصحابه: هذا الكلام لا يتأتى منك لأن محلّ المقدار هو الهولي التي لا مقدار لها في ذاتها فإذا كان هذا مذهباً لك فكيف يمكنك انكار هذا الكلام؟ وأيضاً فلأن المعلوم بالبديهة أن كل مقدارين ينطبعان فيما أن يتساويا أو يتفاضلا ومتى تفاضلا كانت الفضيلة خارجة . وإذا كان كذلك امتنع انطباع المقدار العظيم في المحل الصغير وأما الشيء الذي لا مقدار له فإنه يستحيل أن يوصف بأنه أصغر من مقدار آخر أو أكبر منه فحينئذ لا يلزم من حلول المقدار العظيم فيه خروج بعض ذلك المقدار عن المحل فظهر الفرق فهذا ما يمكن أن يُقال في هذه الحجة .

الدليل الثاني لو كَانَ الإبصار لأجل الإنطباع لما كُنّا نفرق بين القريب والبعيد فإن المبصر إذا كان هو الشح المنطبع في العين فذلك الشح لا يختلف حاله بأن يرتسم من شيء بعيد أو من شيء قريب كما أن الجسمين إذا حضرا عند الرائي أحدهما من مكان بعيد والآخر من مكان قريب فإن الرائي لا يميز من حيث الابصار بأن أحدهما جاء من مكان قريب والآخر من مكان بعيد ولَمَّا كان الاحساس بالقرب والبعد حاصلاً بطل الانطباع .

ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن ينطبع في عين الرائي صور المسافات الطويلة والقصيرة فلا جرم صح منه أن يدركها؟ والذي يدل عليه أنا نتخيل أموراً لا وجود لها في الخارج على مسافات مخصوصة من القُرب والبُعد فإذا كانت تلك الأشياء معدومة في نفسها كَانَ ما بينها من القُرب والبُعد معدوماً أيضاً في الخارج ثم إنا قد نتخيل ذلك القرب والبعد وكذلك الممرور قد يشاهد ذلك القرب والبعد فدل هذا على انطباع صور المسافات في القرب والبعد وذلك يبطل هذه الحجة .

واعلم أنه يمكن تقرير هذه الحجة بوجه آخر فيقال: إنا ندرك المقادير ويستحيل أن يكون ذلك لاجل انطباع مثل المقادير في الحس لأن الحس ذو

مقدار فلو انطبع فيه مقدار آخر لزم اجتماع المقدارين في مادة واحدة وذلك محال .

ولقائل أن يقول هذا إنما يلزم إذا جعلنا المبصر شيئاً جسمانياً أما إذا جعلناه هو النفس اندفع المحال .

الدليل الثالث أن الرطوبة الجليدية إن كانت غير ملوثة وجب أن لا تشبه^(١) بالاشكال والالوان كالهواء وإن كانت ملونة لزم مُحالان: أولهما أن يختلط لون المرئي^(٢) بلونها فحينئذ لا يحصل الاحساس الصادق بلون المرئي كما أن صاحب اليرقان^(٣) يحس بالأشياء على لون الصفرة وثانيهما أن الجسم الملون إذا انطبع على سطحه شكل وصورة لم يتأد الشكل إلى ما وراءه فلو كانت الجليدية ملونة لم تتأد الأشباح إلى ما وراءها من مُلتقى العصبين وذلك محال على ما سنبينه .

الدليل الرابع أن صور المبصرات لو انطبعت في الجليدية لكان يمكننا أن نحس تلك الصور منطبقة فيها كما أن الخضرة متى انعكست عن الجسم الأخضر إلى الجدار أمكننا أن ندرك تلك الخضرة ولكننا إذا نظرنا الصورة المنطبعة في الجليدية وجدناها تختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين فلو كانت الصور منطبعة لكان محل انطباعها معيناً فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات فلما اختلف علمنا أن الصور غير منطبعة .

ولقائل أن يقول: إن هاتين الحجتين إنما تلزمان من أثبت الانطباع في الجليدية ونحن لا نقول بذلك .

(١) في نسخة: تشج .

(٢) رسمت «المرئي» هكذا: المرئي .

(٣) اليرقان: داء معروف . قال في «فردوس الحكمة»: يكون من أربع علل: إما أن تعرض في المرارة سدود فتحول بينها وبين أن تجذب الصفراء من الكبد فتبقى الصفراء في الكبد وتختلط بالدم الذي منه غذاء البدن ثم تجري إلى البدن فيكون منه اليرقان، وإما أن تدفع الطبيعة المرة الصفرة الغليظة في يوم البهران إلى الجلد فتبقى فيه لغلظها ولا تخرج بالعرق، وإما أن تضعف المرارة عن إخراج ما يجتمع فيها من المرة فتراجع ذلك إلى الكبد وتختلط بالدم ثم تجري إلى البدن كله فتصفره، ويكون اليرقان من لدغ الهوام أيضاً ومن السوداء فيسود منه «اللون» (ص ٢٣٨ - ٢٣٩) .

الدليل الخامس قال جالينوس أنه لو كان يخرج من المبصر شيء إلى الجليدية لكان قد نقص المبصر وضمحل على طول الزمان. وهذا في غاية السقوط لأن أصحاب الانطباع لا يقولون بأنه ينتقل بعض أجزاء المرئي إلى عين الرائي بل يقولون إن مقابلة الجليدية للمرئي سبب لاستعدادها لأن تحدث فيها صورة مساوية لصورة المرئي فتلك الصورة الحادثة هي الإبصار والإدراك.

الدليل السادس أن الفاعل الجسماني لا يمكنه أن يفعل في الجسم البعيد إلا بعد فعله في الجسم القريب فلو كان المرئي قد فعل اللون المخصوص والشكل المخصوص في العين لكان قد فعلهما في الهواء المتوسط بين الرائي والمرئي ولو كان كذلك لما كنا نرى جسماً أحمر إلا ويحمر الهواء والحس يبطل ذلك بل البيت إذا كان أحد جدرانه أحمر والآخر أخضر فإذا نظر واحد إلى الجانب الأحمر والآخر إلى الجانب الأخضر وجب أن يصير ذلك الهواء أحمر وأخضر معاً وذلك محال.

وجوابه أنا لا نسلم أن الفاعل الجسماني لا يفعل في الجسم البعيد إلا بعد أن يفعل ذلك الفعل فيما هو أقرب إليه من الأول فإن ذلك دعوى لا دليل على صحتها فلا يلتفت إليها إلا أنا متى جؤزنا ذلك لزمنا أن لا نستبعد أن يتسخن الواحد منا بنار على مائة فرسخ وإن لم يتسخن الهواء الذي بيننا وبينها فليتكفر فيه.

واعلم أن القائلين بالانطباع في الرطوبة الجليدية أكثرهم زعموا أن الإبصار هو نفس حصول شبح المرئي وصورته في عين الرائي.

ومنهم من زعم أن الإبصار حالة إضافية توجد إما معلولة للصورة المنطبعة أو مشروطة بها.

والقول الأول باطل من ثلاثة أوجه: الأول أن الإبصار لو كان عبارة عن مقارنة صورة المرئي للرائي لوجب أن تكون القوة الباصرة تبصر مادتها لأن مقارنة شكل محل القوة الباصرة ولونها لها أقوى وأتم من مقارنة سائر الأشكال

والألوان لها ولمّا لم يحصل الإبصار لها علمنا أن الإبصار ليس عبارة عن هذه المقارنة .

الثاني أن أشباح المبصرات منطبعة في الرطوبتين الجليديتين وليس الإبصار حاصلًا هناك وإلا لكانا ندرك الشيء الواحد اثنين لأجل حصول صورتين في الجليديتين فعلمنا أن الإبصار غير حاصل عند الجليديتين بل عند ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين يتحد عنده الشبكان المتأديان إليه من الجليديتين فلما حصل الانطباع في الجليدية ولم يحصل الإدراك هناك علمنا أن الإدراك ليس هو نفس هذا الانطباع بل حالة زائدة عليه معلولة أو مشروطة .

الثالث أن الصور منطبعة في الخيال والخيال لا يدركها فلما حصل الانطباع ولم يحصل الإدراك علمنا أن الإدراك مغاير للانطباع فهذا ما نقوله في هذا الفصل .

وحاصل الكلام في الإبصار أن نقول: إن العلم الضروري حاصل بأن العين على صغرها لا تقوى على أن تتخيل نصف كرة العالم على طبيعتها ولا يمكن أن يخرج منها من الشعاع ما يتصل بنصف كرة العالم ولا يمكن أن يحل فيها نصف كرة العالم فالمذاهب الثلاثة ظاهرة الفساد عند من تأمل قليلاً في هذا الوجه .

وإنه ليكثر تعجبي من ظهور هذه المذاهب وانتشارها واقبال الناس على قبولها مع ظهور هذا الوجه المبطل لها ثم إننا قد بينّا أن الصور الخيالية والصور التي يشاهدها الممّرورون والنائمون صورٌ وجُودية مستدعية محلاً ولما تعذر الحكم بكونها منطبعة في شيء جسماني من البدن وجب الجزم بكونها منطبعة في النفس فالاحساس في هذه المواضع لا بدفيه من انطباع صورة المبصر في النفس وأما إذا كان المبصر موجوداً في الخارج فهل إبصاره لأجل انطباع صورة مساوية له في النفس قياساً على النوع الأول من الاحساس أو مجرد شعور النفس بتلك الأمور الخارجية فذلك مما لم يقم عليه دليل على أحد الطرفين وأنا متوقّف فيه .

الفصل الثامن في الرّد على من علّل رؤية الأشياء في المرآة بانعكاس الشعاع عنها إلى المُبصر

اعلم أن أصحاب الشعاع لما أقاموا الأدلة على امتناع صور المرثيات في المرآيا واستقام لهم ذلك فكذلك أصحاب الانطباع بينوا أن القول بانعكاس الأشعة عن المرآيا باطل من وجوه أربعة:

الأول أن انعكاس هذا الشعاع إما أن يكون عن الصُّلب أو عن الأملس أو عنهما لكنّ هذا العكس قد يقع عن الماء فبقي أن يكون السبب هو الملاسة فلا يخلو إما أن يكفي أي سطح أملس اتفق أو يحتاج إلى سطح كبير متصل الأجزاء، فإن كان الشرط هو الثاني لزم أن لا ينعكس عن الماء بكثرة المسام التي يعتقدونها فيه التي بسببها يمكن أن يرى ما وراءه بالتمام وأيضاً فإن الشعاع الذي يخرج من البصر يكون عند الخروج في غاية تصغّر الأجزاء وتشتتها وأنه إنما يلاقي طرف كل خط رقيق منه جزءاً مساوياً له و ينعكس عنه ولا ينفع في ذلك ما يزيد عليه بل إن كان السطح الأملس الذي يلاقيه اصغر منه لم ينعكس عنه ولكننا نعلم يقيناً أن الشيء الخشن ربما يكون لأجزائه التي لها سطوح ملس هي أعظم من مقدار أطراف الشعاعات الخارجية مثل الملح الجريش^(١) والبلور الجريش فإننا نعلم أن سطوح أجزائه ملس وليست في غاية الصغر حتى تكون أصغر من أجزاء الشعاع الخارج وأيضاً فمن البعيد أن يتجزأ الكثيف إلى أجزاء أصغر مما يتجزأ إليه الشعاع اللطيف وإذا ثبت ذلك وجب أن يوجد هذا العكس عن جميع الأجرام وإن كانت خشنة لأن سبب الخشونة الزاوية فلا بدّ في تلك الزوايا من سطوح ملس وإلا لذهبت إلى غير النهاية فإذا كل خشن فهو مؤلف من سطوح ملس فوجب أن يكون عن كل سطح له عكس.

فإن قالوا السطوح المختلفة الوضع انعكس عنها الشعاعات إلى جهات شتى فيتشذّب المنعكس: فنقول إن التشذّب موجود أيضاً عن المرآيا المشكلة اشكالا ينعكس عنها الشعاع إلى نصف كرة العالم وعسى أن لا

(١) في اللسان: الملح الجريش المجروش كأنه قد حك بعضه بعضاً فتفتت، (١/٥٩٩).

يكون العكس من الخشن يبلغ ذلك في التشذب . وأما أصحاب الاشباح فإن الملاسة عندهم علة لتأدية الشبح لكن الأشباح التي تؤديها السطوح الصغار تكون أصغر من أن يميزها الحس .

ولقائل أن يقول أنتم قد ذكرتم في مقدمات الهالة أن الأجزاء الصغار وإن تقاصرت عن تأدية الشكل إلا أنها لا تتقاصر عن تأدية اللون حتى بنيتم عليه أن الأجزاء الرشية اللطيفة المطيفة بالقمر كل واحد منها يؤدي ضوئه وإن كان لا يمكنه تأدية شكله وإذا كان كذلك فالأجسام الخشنة إذا كان كل ما فيها من السطوح الملس يؤدي الشكل ويؤدي اللون فهَبْ أنا لا نحس بالشكل لصغره فكان من الواجب أن نحس باللون لأن الصغر لا يمنع من تأدية اللون وإن كان مانعاً عن تأدية الشكل .

الثاني قالوا الشعاع كيف ينعكس عن الماء وقتاً وينفذ تحته وقتاً وكان يجب أن يدخل في أحد الأمرين نقصان بسبب الآخر أعني أن لا يحصل رؤية المرآة بتمامها ورؤية الوجه بتمامه .

الثالث أن مفارقة الشعاع المنعكس إما أن توجب زوال صورة المرئي عن الشعاع أو لا توجب، فإن كان لا يوجب لزم أن نرى ما أعرضنا عنه وإن كان يوجب ففي الوقت الواحد كيف نرى المرآة والوجه معاً .

فإن قيل إن الشعاع المتصل بالمرآة يرى صورة المرآة والشعاع المنعكس عنها إلى الوجه يرى صورة الوجه .

فنقول قد اختص بكل واحد من المبصرين أعني المرآة والوجه جزء من الشعاع فيجب أن لا يُرى الوجه في المرآة بل يرى كل واحد منهما مبايناً من الآخر كما أن الشعاع الواقع على زيد وعمرو في فتح واحدة من العينين لا يوجب أن يتخيل المرئي من زيد مخالطاً للمرئي من عمرو .

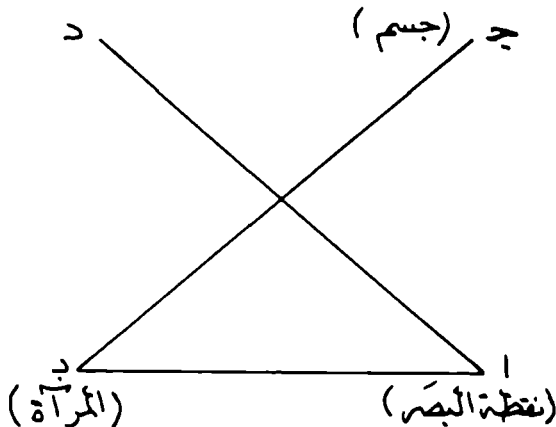
فإن قيل السبب في ذلك أن الشعاع الواحد من طريق واحد يؤدي صورة المرآة عند اتصاله بها وصورة الوجه عند انعكاسه إليها .

فنقول أما أولاً: فقد أبطلت مذهبك حيث منعت أن يكون الخط مبصراً

من خارج بل مؤدياً إليه . وأما ثانياً: فليس يمتنع أن يخرج خطٌ ثانٍ يلاقي الخط المنعكس فإن كان إنما يؤدي بما يتصل به من الخطوط ثم يحس به القوة التي في العين فحينئذ يجب أن يُرى الشيء من الخططين معاً فترى الصورة مع صورة المرآة ومن غير صورتها وكان يجب أن يتفق أن يرى الشيء متضاعفاً لا بسبب البصر ولكن لاتصال خطوط شتى فإننا يمكننا أن نرى الشيء في المرآة وأن نراه وحده إذا كان مقابلاً للبصر وأما إذا لم يكن مقابلاً للبصر فإننا نراه في المرآة فقط فليكن (أ) نقطة البصر و (ب) نقطة موضع المرآة وليكن خط (أ، ب) خرج البصر ثم انعكس إلى جسم عند (ج) ولنُخرج خطاً آخر وهو (أ، د) يقطع خط (ب، ج) على (هـ) فيتصل به هناك^(١).

فأقول يجب أن يكون شبح (د) يرى مع شبح (ج، ب) ويرى شبح (ج) في طرفي (هـ، ب) وذلك لأن أجزاء هذه الخطوط الخارجية سواء كانت متصلة أو متماسة فإما أن يكون ذلك الأثر في كُلية الخط أو في طرفه فإن كان في كليته وليست تلك التأدية إلا طبيعية فإذا لاقى الفاعل المنفعل وجب حصول الانفعال فيجب أن يتأدى شبح (ج) من خط (أ، هـ) لانفعاله عن خط (ب، ج) وإن كان الأثر في طرف الجسم الشعاعي فقط فيجب أن لا يتفعل ما بين أول الخط وآخره بل يقع الشبح من الطرف الملامس إلى الطرف الآخر من غير انفعال الأجزاء في الوسط وكان يجب أن يكون الأداء على الخط المستقيم ولا يؤدي على زاوية العكس وهذا مما لا يقال.

(١) (أنظر الرسم المقابل للصفحة ٣١٢).



الرابع وهو أنا كثيراً نرى الشيخ وذا الشيخ دفعة واحدة ونراهما متميزين أعني نرى في المرآة شبح شيء ونراه بنفسه من جانب آخر وذلك معاً فلا يخلو إما أن يكون ذلك بسبب أنه وقع شعاعان على المرثي أو لأن أحدهما اتصل به على الاستقامة والآخر اتصل به منعكساً عن المرآة والأول باطل لوجهين .

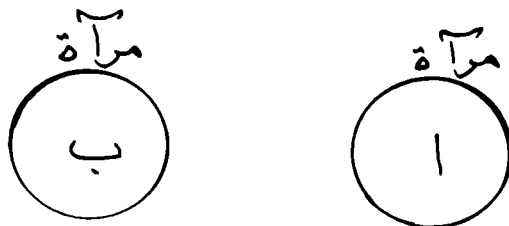
أما أولاً فلأن وقوع الشعاعين على المرثي لا يوجب أن يرى الواحد اثنين فإن الأشعة عندهم كلما تراكمت واجتمعت كان الإدراك أشد تحقيقاً وأبعد عن الغلط في العدد، والخصوم معترفون بذلك وأما ثانياً فلأنه لا يمكن أن يلمس شعاعان شيئاً واحداً لأن الشعاع جسم والجسم لا ينفذ في الجسم .

والقسم الثاني باطل بمرأتين توضعان متقابلتين فإن كل شعبة شعاع فهي واقعة على الاثنين جميعاً فلا يمكن أن يجعل أحد الشعاعين مؤدياً للشبح والآخر لذي الشبح فإن كل واحد منهما أدرك ما أدرك الآخر والمدرك واحد فكان يجب أن يكون الأداء والإدراك واحداً وليس كذلك .

فإن قيل إذا اتصل بالمرأتين شعاعان على الاستقامة وجب أن ترى ذات كل واحد منهما ثم إنه ينعكس الشعاع من كل واحدة إلى الأخرى فيجب أن نرى شبح كل واحدة منهما في الأخرى . فنقول وإن سلمنا ما ذكرتموه لكنه يبقى الإشكال من وجوه أربعة :

الأول ما السبب في أن كل واحدة من المرأتين تتأدى عنها أشباح كثيرة حتى ترى مراراً كثيرة فإنه إذا انعكس الشعاع عن مرآة (أ) إلى مرآة (ب) هكذا^(١) رأينا (ب) في (أ) ثم إذا انعكس من (ب) إلى (أ) رأينا (أ) في (ب)

(١) (أنظر الرسم المقابل للصفحة ٣١٣) .



ثم إذا انعكس مرة أخرى من (أ) إلى (ب) رأينا (ب) في (أ) مرة أخرى فحينئذ قد رأينا شبح (ب) مرتين وكان يجب أن يمتنع ذلك لأن الشعاع اتصل به في المرأتين على وجه واحد وهو الانعكاس.

الثاني ما بال المرأتين يرى شبح كل واحدة منهما مراراً كثيرة كل مرة أصغر مما قبلها وما السبب لذلك التصغر فإن قالوا الشعاع إذا تردد طالت مسافته فيستدقّ وكلما ازداد التردد ازداد الاستدقاق فازداد صغر المرئي فنقول ذلك باطل من وجوه ثلاثة:

أما الأول فلأن كل ما ذكرتموه يقتضي أن تكون تلك الخطوط الشعاعية إذا تراكمت أن لا تصير كخط واحد بل تبقى خطوطاً معطوفة^(١) موضوعة بعضها تحت بعض محفوظة التميز.

وأما الثاني فلأن الموجب لأن يرى الكبير صغيراً تصغر زاوية الشعاع ومعلوم أن البعد المنفرج لا يؤثر في تصغر الزاوية كما يؤثر فيه البعد المستقيم.

وأما الثالث فلأن ما قالوه يبطل بما إذا بعدنا المرآة أضعاف ما تقتضيه الانعكاسات فإنه لا يرى ذلك الشيء بذلك الصغر مثلاً إذا انعكس الشعاع من (أ) إلى (ب) ثم من (ب) إلى (أ) هكذا أربع مرات والبعد بينهما شبران فالذي قطعه الشعاع من مسافته المنفرجة ثمانية أشبار فلو أننا بعدنا المرآة عن مركزها عشرة أشبار لم نكن نراه بذلك الصغر فبطل ما قالوه.

والوجه الثالث في الجواب عن السؤال الأول أن الصورة المأخوذة عن الشيء بذاته والمأخوذة بعكسين كل ذلك يختلف عند البصر وذلك الاختلاف إما بالماهية أو بالعواض العارضة لها بسبب المادة. أما الأول فباطل لأن الصورتين هاهنا واحدة في الماهية والثاني أيضاً باطل لأن قابلهما وهو العين

(١) في نسخة: مقطوعة.

واحد فإذا يمتنع أن تكون صورتان اثنتين فضلاً عن أن تكونا مختلفتين . وأما عند اصحاب الأشباح فالشناعة غير لازمة لأن الصورتين مأخوذتان عن شيئين أحدهما حاملها الأول والثاني الجسم الصقيل القابل لشبحها نوعاً من القبول والفاعل لها نوعاً من الفعل .

والرابع أنه إذا اتصل بالمرئي شعاع على الاستقامة وآخر بالانعكاس فالثاني لا ينفذ في الأول لامتناع تداخل الأجسام فإما أن يلامس شيئاً من أجزاء المرئي غير ما لمس الأول فلا يكون ادراك الشعاعين بشيء واحد بل أحدهما يدرك بعض أجزاء المرئي والثاني يدرك شبح الباقي وأما أن يكون الثاني يلمس اللامس السابق فحينئذ يجب أن يرى ما يرى بحسب الانفعال منه بسبب الاتصال به وبطلت شريطة زاوية العكس .

الفصل التاسع في سبب الحَوْل

زعم أصحاب الاشباح أن شبح المبصر أول ما ينطبع إنما ينطبع في الرطوبة الجليدية والإبصار ليس عندها وإلا لكان الواحد يُرى اثنين كما إذا لمس باليدين كان لمسين ولكن كما أن الصورة الخارجة يمتد منها في الوهم مَخروط يستدق إلى أن تقع زاويته وراء سطح الجليدية كذلك الشبح الذي في الجليدية يتأدى بواسطة الروح المصبوب في العَصبتين المجوفتين إلى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان ويتقاطعان هناك ووراء الملتقي ليس رُوح مدرك فحينئذ تتحد منها صورة شبحية واحدة عند الخروج من الروح الحامل للقوة الباصرة، ثم إن ما وراء ذلك يكون روحاً مؤدياً للمبصر لا يدركه مرةً أخرى وإلا لافترق الادراك مرة أخرى لافتراق العصبتين فإن لم يتأذ الشبحان إلى موضع واحد بل انتهى كل شبح عند جزء آخر من الروح الباصرة لأن خَطَي الشبحين لم ينفذا نفوذاً من شأنه أن يتقاطعا فيجب لذلك أن ينطبع مِن كل شَبْح ينفذ عن الجليدية خيالٌ على جِدَة .

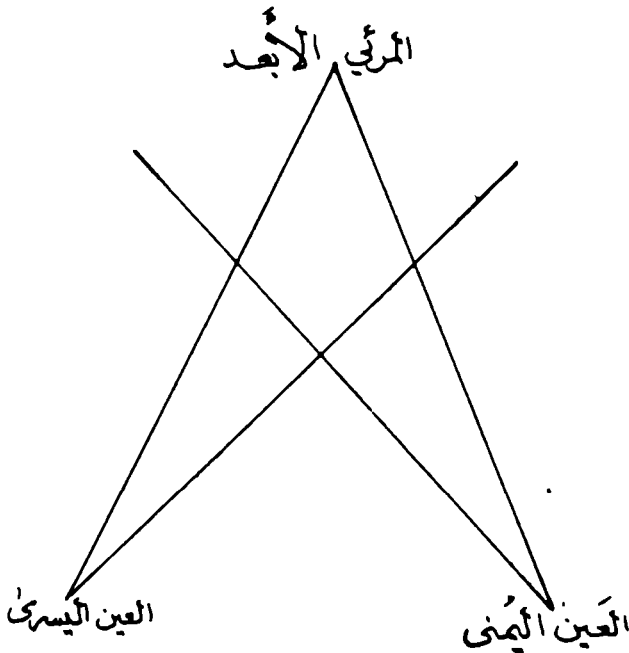
قال أصحاب الشعاع : هذه العِلَّة فاسدة لأننا إذا تكلفنا الحَوْل ونظرنا إلى الشيء نظر الأَحْوَل نراه أيضاً اثنين كما يراه الأَحْوَل، ونحن نعلم إنا عند

تكلفنا الحول لا نبطل تركيب العصبيتين في داخل الدماغ فإن التقاءهما هناك ليس على وجه يبطل ويعود متى شئنا وأيضاً لو كان في مقابلنا على صُوب واحد شيئان، أحدهما: على مسافة عشرة أذرع فما فوقها والثاني على مسافة ذراع أو ذراعين مثلاً وكان الثاني لا يحجب الأول عن بصرنا ثم نظرنا إلى الشيء الأقرب إلينا وجمعنا البصر عليه وقصدناه بالنظر كأننا لا ننظر إلى غيره فإننا نراه واحداً كما هو ونرى في هذه الحالة بعينها الشيء إلا بعد شيئين وعلى عكسه لو نظرنا إلى الشيء الأبعد وجمعنا البصر عليه مرة واحدة فإننا نراه واحداً كما هو ونرى الشيء الأقرب في تلك الحالة بعينها شيئين. وجربه من نفسك لتقف عليه فلو كان السبب في رؤية الشيء الواحد شيئين ما ذكره من انحراف العصبيتين وتباعدهما لما تصور أن نرى في حالة واحدة أحد الشيئين واحداً والثاني اثنين وكيف يكون تركيب العصبيتين باقياً بحالة وباطلاً مرتفعاً في حالة واحدة فليس السبب في ذلك ما ذكره أصحاب الأشباح بل السبب فيه أن النور الممتد من كل عين على شكل مخروط رأسه عند العين وقاعدته عندما يقع عليها من الأجسام المرئية وقوة هذا النور وسلطته في سهم المخروط الذي سمّيناه خط الشعاع وخط الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشيء المبصر فيتحدان هناك وجمع البصر على الشيء هو إيقاع سهمي المخروط عليه فإذا جمعنا البصر على الشيء الأقرب فقد وقع عليه السهمان، وفي تلك الحالة يقع من كل مخروط طرفه الوحشي على الشيء الأبعد دون طرفه الإنسي وأعني بالطرف الإنسي الطرف الذي يلي المخروط الآخر وبالطرف الوحشي ما يقابله فإذا وقع الطرف الوحشي من مخروط العين اليمنى على الشيء الأبعد ووقع سهم المخروط على الشيء الأقرب فنرى بتلك العين الشيء الأبعد عن الشيء الأقرب فيما يلي جهة يميننا وإذا وقع الطرف الوحشي من مخروط العين اليسرى على الشيء الأبعد وقع السهم على الشيء الأقرب فنرى بتلك العين الشيء الأبعد من الشيء الأقرب فيما يلي جهة يسارنا فنرى الأبعد بإحدى العينين على يمين الأقرب وبالأخرى على يساره فنراه شيئين وبينهما الشيء الأقرب. وأما إذا جمعنا البصر على الشيء الأبعد فالسهمان يلتقيان هناك ويقع من كل مخروط طرفه الإنسي على الشيء

الأقرب والخطان الممتدان من العينين إلى الشيء الأقرب يتقاطعان وينفذان كل واحد على استقامته على جنبي الشيء الأبعد فالذي يخرج من العين اليمنى يمر على الجانب الأيسر من الشيء الأبعد والذي يخرج من العين اليسرى يمر على الجانب الأيمن منه فتري بالعين اليمنى الشيء الأقرب على يسار الأبعد وبالعين اليسرى على يمينه فنراه شيئين ونرى الأبعد بسبب التقاء السهمين عليه شيئاً واحداً كما كنا نرى الأقرب بسبب التقاء السهمين عليه قبل ذلك شيئاً واحداً وهكذا حال الأحوال فإن سهمي مخروطي عينيه لا يلتقيان على شيء واحد بل يقع كل واحد منهما على ما يليه من قاعدة الأنف أو يلتقيان بين العينين في الهواء الذي يقرب منه جداً وأنهم أبدأً يرون الأشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهمين عليها ولو أمكنهم أن يتكلفوا التقاء هما على شيء واحد لرأوا ذلك الشيء واحداً كما هو. ومن هذا الشكل^(١) يُستعان على تصور ما ذكرناه.

وهذا الفصل لخصه بعض فضلاء الزمان فكتبناه بعبارته ويجب علينا أن نحتال لِحله إن أردنا تصحيح علة أصحاب الأشباح.
واعلم أن أصحاب الأشباح يذكرون للحول أسباباً أخرى.

(١) (أنظر الرسم المقابل للصفحة ٣١٧).



منها حركة الروح الباصرة وتموجها يمنة ويسرة فيرسم الشبح في بعض الأجزاء قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين وهو مثل الشبح المرسم في الماء الساكن مرة واحدة والمرسم في الماء المتموج مراراً كثيرة.

ومنها حركة الروح^(١) التي وراء تقاطع العصبين إلى قدام وخلف حتى تكون لها حركتان متضادتان واحدة إلى الحس المشترك واخرى إلى ملتقى العصبين فتأدى إليهما صورة المحسوس قبل أن ينمحي ما تأدى إلى الحس المشترك مثلاً إذا ارتسمت في الروح المؤدية صورة فقلتها إلى الحس المشترك ولكل مُرْتَسَم زمان ثبات إلى أن ينمحي فلما زال القابل الأول عن موضعه يخلفه جزء آخر فيقبل تلك الصورة بعينها قبل انمحائها عن القابل الأول فحينئذٍ يحصل في كل واحد صورة مرئية. والفرق بين هذا السبب والذي قبله أن هذه الحركة مضطربة إلى قدام وخلف وكانت تلك يمنة ويسرة.

الفصل العاشر

في أنه لا بدّ في الإبصار من توسط الشَّفَاف^(٢)

قال الشيخ: من الناس من قال المتوسط كلما كان أرق كان أدلّ فلو كان خلاءً صِرْفاً لكان الإبصار أكمل حتى يُمكن إبصار النملة على السماء

(١) الروح المستعملة هنا هي اصطلاح عند علماء البصريّات والمقصود بها: الروح البصريّ أو الروح الباصرة. قال الفارسي في «تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر»: «الروح التي في هذه الرطوبات والثلاث» إنما هي لإفادة قوة عظيمة تعين في أفعال العين، لأنها الحاملة للقوة الباصرة من الدماغ إلى العين... (١٥٧/١).

(٢) نقل الفارسي عن ابن الهيثم قوله: «البصر لا يدرك مبصراً من المبصرات التي تكون معه في هواء واحد من غير انعكاس إلا إذا اجتمعت له عدّة معان وهي أن يكون بينهما بُعد ما، ويكون المبصر مقابلاً للبصر، أعني: أن يكون بين كل نقطة من سطحه الذي يدركه البصر وبين نقطة ما من سطح البصر خط مستقيم متوهم غير منقطع بكثيف ويكون فيه ضوء ما ذاتياً أو عرضياً ويكون حجمه مقتدرًا بالإضافة إلى قوة إحساس البصر، ويكون الهواء الذي بينهما مشفأً لا يتخلله شيء من الأجسام الكثيفة يعني عند السُّموت المستقيمة المتوهمة بينهما» (٢٣٧/١). وأنظر أيضاً الشفاء (النفس) ص ٨٠ - ٨١.

وهذا باطل فليس إذا أوجب رقة المتوسط زيادة قوة في الإبصار وجب أن يكون عدمه يزيد أيضاً في ذلك فإن الرقة ليست طريقاً إلى عدم الجسم وأما الخلاء فهو عدم الجسم بل لو كان الخلاء حاصلًا لما كان بين المحسوس والحاس المتباينين موصلًا البتة ولم يكن فعل وانفعال .

ولقائل أن يقول الهواء ليس موصلًا على معنى أنه يقبل صورة المحسوس ثم يؤديها وينقلها إلى الحاس بل على معنى أنه لا يمنع من حصول صورة المحسوس في الحاس . واعترف الشيخ أيضاً بأن هذا النوع من الفعل والانفعال غير محتاج إلى ملاقة الفاعل والمنفعل فلو قدرنا الخلاء بين الحاس والمحسوس فأى محال يلزم من انطباع صورة المحسوس في الحاس بل الخلاء مُحال في نفسه والملاء واجب في نفسه وليس النظر فيه إنما النظر في أن حصول الصورة في الرائي هل يعتبر فيه حصول هذا الملاء أم لا وذلك غير ما بيتموه .

الفصل الحادي عشر

في أن الحواس الظاهرة لا يمكن أن تكون إلا هذه الخمس

من الناس من زعم أنه يمكن وجود حاسة سادسة والحكماء أنكروا ذلك واحتجوا عليه بأن الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية إلى درجة فوقها إلا وقد استكملت جميع ما في تلك المرتبة فلو كان في الامكان حس آخر لكان حاصلًا للإنسان فلما لم يحصل علمنا أن الحواس لا يمكن أن تزيد على هذه .

الفصل الثاني عشر في المحسوسات المشتركة

وهي المقادير والأعداد والأوضاع والحركات والسكنات والاشكال والقرب والبعد والتماسة . وهذه أمور ليست محسوسة بالعرض فإن المحسوس بالعرض هو الذي لا يحس بالحقيقة به ولكنه يكون مقارناً للمحسوس بالحقيقة مثل إبصارنا أبا عمرو فإن المحسوس هو ذلك الشخص وليس كونه أبا عمرو محسوساً أصلاً ولا أيضاً في أنفسنا منه خيال ورسم بوجه من

الوجوه . وأما الأشياء التي عددناها فإنها وإن كانت غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة بشرط الإحساس بالكون والشيء الذي يتوقف الإحساس به على الإحساس بغيره لا يخرج عن أن يكون في ذاته محسوساً، وعند هذا يظهر لك أن كل ما يقال إنه محسوس فيما أن يكون بحيث يحصل منه عند الحس أثر أو لا يحصل فإن لم يحصل فهو المحسوس بالعرض وإن حصل فلا يخلو إما أن يتوقف الإحساس به على الإحساس بشيء آخر أو لا يتوقف، فالأول هو المحسوس الثاني والثاني هو المحسوس الأول .

وإذا عرفت ذلك فنقول إن البصر يحس بالعظم والعدد والشكل والوضع والحركة والسكون بتوسط اللون .

وزعم قوم أن الحركة غير محسوسة فإننا لو قدرنا سفينة جارية على وجه البحر بأسرع حركة وفرضنا أنه ليس في وجه البحر ارتفاع وانخفاض ولا تكون الرياح مضطربة متمانعة بل تكون على نهج واحد فإن تلك الحركة مع كونها في غاية السرعة لا تكون محسوسة حتى تتوهم سكان السفينة أنها ساكنة فعلم أن الحركة غير محسوسة وأما السكون فإنه أمر عديم فكيف يحس به ويشبه أن يكون ادراك الحركة والسكون لا يتأتى إلا بالاستعانة بالعقل لأن الجسم المتحرك لا بد وأن تختلف نسبته إلى أجسام أخرى مثل أن يصير قريباً من جسم كان بعيداً عنه أو بالعكس أو يصير مفارقاً عما كان ملاقياً له أو بالعكس فإذا حصل الإحساس باختلاف نسبة ذلك الجسم مع الأجسام الأخر فحينئذ يجب حصول الشعور بكون الجسم متحركاً إذ لو لم يتحرك لما اختلفت النسبة ولذلك فإن راكب البحر لمالم يشعر باختلاف أوضاع السفينة ونسبتها مع الأمور الخارجة لا جرم لم يحصل له الشعور بالحركة فيشبه أن يكون إدراك الحركة والسكون إدراكاً ذهنياً أو بمعاونة أحوال ذهنية .

وأما اللمس فإنه يُدرك جميع الأمور المعدودة بتوسط صلابة أولين أو حرّ أو برّد .

وأما الذوق فإنه يُدرك العظم بأن يدرك طعماً كثيراً أو يدرك العدد بأن

يجد طوعاً ومختلفة وأما إدراكه للحركة والسكون فضعيف جداً بل لا يكون إلا عند الاستعانة باللمس .

وأما السَّم فإنه لا يدرك شيئاً من ذلك إلا العَدَد بضرب من القياس وهو أن يعلم أن الذي انقطعت عنه رائحته غير الذي حصلت رائحته ثانياً .

وأما السَّمع فإنه لا يدرك العِظْم ولكنه قد يدل عليه في بعض الأوقات من جهة أن الأصوات العظيمة تحصل في الأغلب من أجسام قوية .

وبالجملة فإدراك البصر لهذه الأمور أقوى وإن كان إدراكه لها أيضاً في أكثر الأمر باستعانة منه بضرب من القياس وهذه الأمور إنما تسمى محسوسات مشتركة من حيث أن الحواس الظاهرة مشتركة في إدراكها وليس كما يظن أن في الحيوان حساً آخر ظاهرياً يدرك هذه الأشياء بل لو كان هناك حسٌ آخر كان معطلاً من جهة أن الحواس الخمس وافية بإدراك هذه الأمور .

واعلم أن من جملة الأحوال العارضة بسبب اختلاف أحوال الحواس الظاهرة النوم واليقظة فلتكلم فيهما .

الفصل الثالث عشر في النَّوم واليَقظة

إننا سنقيم الدلالة على أن المتعلق الأول للنفس جوهر لطيف متكون من بخارية الأخلاط ومن ألطف ما فيها ويسمى ذلك الجَوْهر بالروح فإذا انصبَّت تلك الروح إلى الحواس حصلت الإدراكات الظاهرة وذلك هو اليقظة وإن لم تنصب الروح إلى الحواس أو رجعت عنها بعد انصبابها إليها تعطلت الحواس الظاهرة وذلك هو النوم .

فنقول: إن عود جوهر الروح إلى الباطن وعدم بُروزه إلى الظاهر إما أن يكون طبيعياً^(١) أو لا يكون فإن كان طبيعياً فلنذكر أقسام العود الطبيعي أولاً ثم أقسام عدم البروز ثانياً .

(١) في الأصل: طبيعياً .

فنقول: العود الطبيعي إما أن يكون على طريق التبعية لغيره أو لا يكون فإن كان على طريق التبعية لغيره فذلك الغير يكون لا محالة من الأمور الطبيعية وذلك هو أن تعود الروح الحيوانية إلى الباطن لإنضاج الغذاء فتتبعها الروح النفسانية أيضاً كما يقع في حركات الأجسام اللطيفة المتمازجة وأما الذي لا يكون على طريق التبعية لغيره فذلك عندما يتحلل من الروح بسبب حركاته في اليقظة شيء كثير فيغور في الباطن طلباً لبدل ذلك المتحلل.

وأما عدم البروز الطبيعي فهو على وجهين:

أحدهما أن تكون الروح قليلة لا تفي بأن يبقى منها قسط في المبدأ ويذهب قسط إلى الخارج فلأجل القلة تبقى الروح في المعدن ولا تنبسط.

وثانيهما أن يمتلىء الدماغ من الرطوبات الموافقة وتسد المجاري فلا تتمكن الروح من النفوذ وربما يترطب جوهر الروح أيضاً فلا يقوى على البروز إلى الظاهر وذلك مثل النوم العارض عند السكر أو العارض عند الشبع.

وأما الذي لا يكون طبيعياً فأقسامه ثمانية:

الأول إذا اقبلت الطبيعية بكنهها على العلة أو انضغطت تحت المادة فحينئذ تتبعها الروح النفسانية في ذلك وهذا يشبه القسم الأول من النوم الطبيعي.

الثاني أن يعرض للروح تحلل غير طبيعي مثل الاستفراغ والتعب وغيرهما فتغور في الباطن طلباً للبدل وهذا يشبه القسم الثاني من النوم الطبيعي والفرق بينهما أن المطلوب هناك بدل تحلل اليقظة وهو تحلل طبيعي وهاهنا بدل تحلل التعب والاستفراغ وهما غير طبيعيين.

الثالث قد تُصيب عضل الصدغ أو فم المعدة أو الرحم آفة فينقبض الدماغ عنها بسبب ما بينه وبينها من المشاركة فتسد مسالكها انسداداً يعسر معه حركة الروح إلى الخارج.

الرابع قد ينضغط الدماغ نفسه^(١) كله أو بعضه تحت عظم القحف^(٢) عندما يصيب الدماغ ضربة وذلك يوجب النوم .

الخامس البرد مُنومٌ سواء كان من داخل البدن أو من خراج وسواء كان من الدواء أو الغذاء وتنويمه لوجهين : أحدهما أنه يكثف الآلات ويجعلها بحيث لا تنفذ الروح النفسانية في مجاريها وثانيهما أن يفسد البرد ما فيها من الروح ويجعلها بحيث لا تقبل القوى النفسانية فيغور الباقي هرباً من الضد المنافي .

السادس الرطوبة وهي تقتضي النوم من ثلاثة أوجه : أحدها أنها تغلظ جَوْهر الروح فيعسر عليه النفوذ في المجاري الضيقة وثانيها أنها تسد المنافذ وثالثها أنها ترخي الاعصاب والعضلات فتتضيق المجاري ثم هذه الرطوبة قد تتولد في نفس الدماغ وتارة ترتفع إليه من المعدة إما من الشراب أو من الطعام وذلك عندما يعرض بسبب التخمة وطول لبث الطعام في فم المعدة وهؤلاء يزول سببهم بالقيء وأما عند كون المعدة أو الرئة عليلة فتتصاعد الأبخرة مما فيها من الأخلاط الرديئة إلى الدماغ، وإما من الديدان وحب القرع تارة بسبب ما يتصاعد إلى الدماغ منها من البُخارات وأخرى بسبب أن البدن يضعف بسببها عن التغذي فتضعف الروح ولا تقوى على الانبساط إلى الخارج .

واعلم أن البرد والرطوبة متى اجتمعا على النوم كان السبب الأصلي هو البرد والرطوبة تكون تابعة كما أن الحر واليبس متى اجتمعا على السهر كان الأصل هو الحر واليبس كان تابِعاً .

السابع الأفكار الكثيرة وهي إنما تُنومُ لأن الدماغ يتسخن من كثرة الحركات فتتنجذب الرطوبات إليه فيحصل النوم .

الثامن الخوف العظيم فإنه لما يحصل معه انقباض الروح إلى الباطن يُنومُ وبالله التوفيق .

(١) في نسخة: نفسه أو حجه .

(٢) عظم القحف: العظم الذي فوق الدماغ من الجمجمة (لسان العرب ٥/٣٥٣٧) .

الباب الرابع في الإدراكات الباطنة وفيه فصلان

الفصل الأول في إثبات القوى الباطنة الخمس

أما الحِس المشترك^(١) فهي قوّة مُرْتَسِمة في مقدم الدماغ تتأدّي المحسوسات الظاهرة كلها إليها واحتجوا على اثباتها بأدلة ثلاثة:

الأول قالوا لو لم تكن فينا قوّة تدرك الملموس والملون لما كان لنا أن نحكم عليهما بأن هذا ذاك أو ليس هذا ذاك فإن القاضي على الشيتين يجب أن يحضره المقضي عليهما وهذا الحُكْم ليس هو للعقل لوجهين: أما أولاً فلأننا سنبين أن المحسوسات لا تدركها إلا قوة جسمانية وأما ثانياً فلأن البهائم التي لا عقل لها عندها هذا الحكم ولولا ذلك لتعذرت عليها الحياة^(٢) ولم يكن الشم والشكل دالّين لها على الطعم ولم تكن صورة الخشبة تذكرها الألم حتى تهرب عنها فظاهر أن المحسوسات الظاهرة اجتماعها في قوة جسمانية باطنة وليس شيء من القوى الحساسة الظاهرة كذلك فلا بدّ من قوة باطنة

(١) قارن: «في النفس» لأرسطو ص ٦٢ - ٦٨، الشفاء (النفس) ص ١٤٥ - ١٤٧، النجاة ص ٢٠١، معارج القدس للغزالي ص ٤٥، مقاصد الفلاسفة ٣٥٦ الموافق ٢٣٨ - ٢٣٩ الاشارات والتنبيهات وشرح الطوسي عليها ٣٤٩/٢ - ٣٥٥، الإدراك الحسي عند ابن سينا ص ١٥٣ - ١٧١، المبين للامدي - ضمن المصطلح الفلسفي ص ٣٦٠، التعريفات للجرجاني ص ١١٧ المعجم الفلسفي - صليبا ٤٦٨/١ - ٤٦٩.

(٢) في الأصل: الحيوة بالوار.

جسمانية وهي التي سمينها بالحس المشترك .

ولقائل أن يقول إنا إذا عقلنا الانسان الكلي ثم رأينا إنساناً معيناً حكمنا بأن هذا الشخص جزئي ذلك الكلي المعقول فإن كان القاضي على الشيتين يجب أن يحضره المقضي عليهما، فالحاكم على الانسان الجزئي بأنه جزئي الانسان الكلي لا بد أن يكون مدركاً للانسان الكلي والجزئي فإذا القوة المدركة للكليات هي بعينها مدركة للجزئيات . فإذا كان كذلك بطل قولهم بأن هذا الحاكم يستحيل أن يكون هو النفس فبطل القول بهذه القوة . وأما إن لم يلزم من كون الحاكم حاكماً على هذا الجزئي بأنه جزئي ذلك الكلي أن يكون عالماً بذلك الجزئي وذلك الكلي فحينئذ لم يلزم أن يكون القاضي على الشيتين يحضره المقضي عليهما فبطل دليلكم أيضاً . اللهم إلا أن يُثبتوا مغايرة القوة الحاكمة للقوة المدركة بأن هذين الأثرين يستحيل استنادهما إلى قُوَّة واحدة لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد لكنك قد عرفت فساد ذلك .

قال بهمنيار: وعندي أنه ليس يجب أن يكون الحاكم بأن هذا الملون هو هذا المطعوم مدركاً للصور المحسوسة كما أنه إذا أثار الأبصار الشهوة لم يجب أن تكون القوة الشهوانية ذرّاقة بل يصح أن تكون النفس تدرك اللون والطعم بالذوق والبصر ثم تحكم قوة أخرى بأن هذا الطعم لشيء هذا لونه . وهذا جهل مُفرط ولعله نسي ما حفظه في أول المنطق من أن كل تصديق فلا بد له من تصوّرين فمن لم يكن متصوِّراً للعالم والحادث كيف يمكنه الحكم بثبوت أحدهما للآخر .

الدليل الثاني قالوا القطرة النازلة نراها خطأ مستقيماً والذبالة^(١) المتحركة بالاستدارة على العجلة دائرة والقطرة والنقطة في الخارج ليست خطأ ودائرة فإذا تلك أشباح لها وجود في الحس وليس محلها هو القوة الباصرة فإن البصر لا يدرك الشيء إلا حيث هو فبقي أن ذلك الاحساس في قوة أخرى وليست هي النفس فهي قوة أخرى جسمانية .

(١) الذبالة كما في «اللسان» الفتيلة التي تُسرج (٣/١٤٨٨).

ولقائل أن يقول إنكم استدللتم بهذا على إثبات الانطباع في البصر
والآن جعلتموه دليلاً على إثبات الانطباع في الجس المشترك وقد سبق
اعتراضنا عليه . والذي نُريده الآن أن نقول لم لا يجوز أن يكون محل هذا
الانطباع هو الروح الباصرة والقوة الباصرة؟ وقولكم بأن القوة الباصرة لا تدرك
الشيء إلا من حيث هو فهو نفس المتنازع فيه .

لأننا نقول لم لا يجوز أن يقال بأنه ينطبع في الروح الباصرة والقوة
الباصرة صورة الجسم حين ما كان في حيز ثم قبل انمحاء هذه الصورة تنطبع
فيها صورة الجسم حين ما يكون في حيز آخر وإذا اجتمعت الصورتان في
البصر شعرت القوة الباصرة بهما فلا جرم أحست القوة الباصرة بالقطرة على
مثال الخط ولا بدّ من دليل على إبطال ذلك أزيد من قولكم أن البصر لا يدرك
الشيء إلا من حيث هو فإن هذا هو نفس المطلوب فكيف يجعل هذا دليلاً
على المطلوب؟ .

وتحقيق ذلك أن الشيخ سلّم أن البصر يُدرك الحركة ويستحيل إدراك
الحركة إلا على الوجه المذكور فكيف يمكن أن يقال البصر لا يُدرك على هذا
الوجه .

الدليل الثالث أن الانسان ربما يدرك صوراً لا وجود لها في الخارج مثل
ما يعرض للمُبرَسَمين^(١) وكما يعرض أيضاً للنائم في رؤياه فإنه يشاهد صوراً
محسوسة وأصواتاً مسموعة يميزها عن غيرها وكذلك الذي يشاهده أصحاب
النفوس القوية من الأنبياء والأولياء، وكذلك الكهنة فإنهم ربما يشاهدون
صوراً محسوسة لا يرتابون فيها ويميزون بينها وبين غيرها من الصور ويجدون
بينها وبين غيرها من الصور الموجودة في كونها مشاهدة فرقاً فإذا لتلك الصور
وجود فإن العدم المحض يمتنع أن يتميز عن غيره بحيث يكون مشاهداً
بحسب ما تشاهد سائر الأمور الوجودية ووجودها ليس في الخارج وإلا لراها

(١) جمع مبرسم وهو: المصاب بمرض البرسام، وهو روم حاد يعرض للحجاب الذي بين الكبد
والقلب (المعجم العربي الحديث ص ٢٢٩) وهو المسمى بذات الجنب .

كل من كان سليم الحس . فإذا تلك الأمور وجودها في المدرك وذلك يستحيل أن يكون شيئاً غير جسماني لما سنبين أن ما لا يكون جسماً وجسمانياً يمتنع أن تنطبع فيه صورة الجسمانيات وليس ذلك هو الحس الظاهر فإنه يتعطل في النوم ولأنه ربما كان الذي يتخيل مَسْمُولاً^(١) العينين . فبقي أن يكون المدرك لتلك الصور قوة باطنة وليس ذلك الخيال الذي هو حافظ الصور وإلا لكان كل ما كان مخزوناً فيه كان متمثلاً مشاهداً وليس كذلك فبقي أن يكون المدرك لذلك قوة أخرى جسمانية وهو المطلوب .

واعلم أن القَدْح في هذه الحجة ليس إلا في قولهم ليس المدرك لهذه الصور هو جوهر النفس بل الحقُّ عندنا أن المدرك لذلك هو جوهر النفس على ما سيتضح ذلك بالبراهين القاطعة .

واحتج من نفى هذه القوة بدليلين الأول أن النائم قد يرى في النوم جبلاً من الياقوت وبحراً من النار وهذه الصورة العظيمة يستحيل انطباعها في جزء البدن لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فإذا محل هذه الصورة ليس قوة جسمانية بل جوهر النفس فبطل القول بهذه القوة .

الثاني أنا كما علمنا ببداهة العقل أنا لا نذوق الطعوم ولا نشم الروائح بالأيدي والأرجل كذلك علمنا بالضرورة أنا لا نذوق ولا نلمس بالدماغ ومن أنكر ذلك فقد انكر ما يجده كل عاقل من نفسه فهذا جملة الكلام في الحس المشترك .

وأما الخيال^(٢) وهو الذي يحفظ الصور المنطبعة في الحس المشترك

(١) يقال سَمَل العين سَملاً فقأها بحديدة محماة (لسان العرب ٣/٢١٠١) .

(٢) الخيال أو المصورة هي الحاسة الثانية من الحواس الباطنة وقد عُرِفَت بتعاريف عدة تكاد تكون متفقة :

١ - الفارابي : هي التي تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامته الحواس وملاقاتها فتزول عن الحس وتبقى فيها . وهي في مقدّم الدماغ . (من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية للدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا ص ٤٣٧) .

٢ - ابن سينا : ولكن إمساك ما تدركه هذه (الحس المشترك) هو القوة التي تسمى خيالاً =

فقد احتجوا على أنه قوة مغايرة للقوة الأولى بوجوه ثلاثة:

الأول أن الحس المشترك له قوة قبول الصور والخيال له قوة حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ فإن الماء له قوة القبول وليس له قوة الحفظ. ولقائل أن يقول هذا بناء على أن القوة الواحدة لا يصدر عنها إلا أثر واحد وذلك قد أبطلناه، وأيضاً فلأن الشيء قد يكون قابلاً ولا يكون حافظاً. أما كل ما كان حافظاً فلا بدّ وأن يكون قابلاً لأن الحفظ بعد القبول فذلك الحافظ قد صدر عنه الحفظ والقبول فبطل قولكم بأن القوة الواحدة لا تفيد الحفظ والقبول.

= وتسمى مصورة وتسمى متخيلة، وربما فرّق بين الخيال والتخيلة بحسب الاصطلاح، ونحن ممن يفصل ذلك،.. فصورة المحسوس تحفظها القوة التي تسمى المصورة أو الخيال، ليس وإليها حكم البتة بل حفظ...» (الشفاء - النفس ص ١٤٧).

وفي النجاة: «الخيال والمصورة: وهي قوة مرتبة أيضاً في آخر التجويف المقدم من الدماغ يحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات» (ص ٢٠١).

٣ - الغزالي: «وأما القوة المصورة وتسمى الخيال فآلتها الروح المصوب في البطن الأول من الدماغ ولكن في جانبه الأخير...» وهي تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيوبة...» (معارج القدس ٤٦ - ٤٧) ومقاصد الفلاسفة ص ٣٥٦.

٤ - الإيجي: «الخيال: وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك كالخزانة له» (المواقف ص ٢٣٩).

٥ - الجرجاني: «هو قوة تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيوبة المادة بحيث يشاهدها الحس المشترك كلما التفت إليها فهو خزانة للحس المشترك ومحلّه مؤخر البطن الأول من الدماغ» (التعريفات ص ١٣٧).

٦ - الأمدى: «المصورة وتسمى الخيال فعبارة عن قوى مرتبة في مؤخر التجويف الأول من الدماغ من شأنها أن تحفظ ما يتأدى إليها من ما أدركه الفانطاسيا».

المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين (المصطلح الفلسفي ص ٣٦٠ - ٣٦١). (راجع أيضاً: في النفس لأرسطو ص ٦٨ - ٧٢، ميزان العمل للغزالي - ضمن كتاب الفكر الأخلاقي العربي للدكتور ماجد فخري ١٦٣/٢، شرح الطوسي على الإشارات والتنبيهات ٣٤٩/٢، أيضاً: الإدراك الحسي عند ابن سينا ص ١٨٣ - ١٩٣، الحقيقة عند الغزالي ص ٢٦٥ - ٢٦٦، الكليات لأبي البقاء ٣٠٦/٢، المعجم الفلسفي صليبا ٥٤٦/١ - ٥٤٧، الموسوعة الفلسفية العربية ص ٤١٥ - ٤١٧، الموسوعة الفلسفية لروزنثال ويودين ص ١١٨).

الوجه الثاني قالوا الحس المشترك حاكم على المحسوسات والخيال غير حاكم والشيء الواحد لا يكون حاكماً وغير حاكم ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن القوة الواحدة تارة تكون حاكمة وتارة تكون حافظة فإن بنيتم ذلك على أن القوة الواحدة لا يصدر عنها إلا أثر واحد كان من الطراز الأول .

الوجه الثالث قالوا صُور المحسوسات إذا انطبعت في الحس المشترك كانت مشاهدة وإذا كانت في الخيال لم تكن كذلك وهذا إنما يتم عند اختلاف القوتين .

ولقائل أن يقول الصُور المعقولة قد لا تكون النفس مشاهدة لها ناظرة إليها فتلك الصور في هذا الوقت في أي خزانة تكون فإن قالوا النفس إذا عرضت عن تلك الصور العقلية انمحت وبطلت لكن النفس متى احكمت ملكة الاتصال بالعقل الفعّال فمتى تأهبت لإدراك تلك الصور فاضت تلك الصور عليها من العقل الفعال .

قلنا: فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك في الصور الخيالية حتى إن الحس المشترك متى تأهب لاستحضار تلك الصور فاضت تلك الصُور عليه من العقل الفعال .

والذي يدل على ما قلناه أن الرُوح الحاملة لقوة الخيال لا شك أنه يتحلل منها أجزاء والغاذية توردها مرة أخرى ولا شك أن القوة الواحدة بالذات والشخص لا يمكن بقاؤها عند تبدل المواد بل متى تحلل من محلل القوة جزء فقد بطلت تلك القوة وحدثت قوة أخرى فإذا جاز أن يكون الاستعداد سبباً لحدوث قوة الخيال جاز أن يكون استعداد الحس المشترك لقبول هذه الصور المحسوسة سبباً لحدوثها بعد أن كانت غائبة عنها .

ثم ذكروا بعد ذلك من فوائد الخيال الحافظ لتلك المحسوسات أنه لولاه لكنا إذا رأينا انساناً ثم رأيناه مرة أخرى فما كنا نعرف أن الذي رأيناه ثانياً هو الذي رأيناه أولاً ولو لم نعرف ذلك اختلّ نظام العالم وفائدة المعيشة واحتياج الانسان في كل ما يراه إلى أن يتعرف حاله مثل ما يتعرف في المرة

الأولى فكنا إذا رأينا الماء بعد أن رأيناه أولاً ما كنا نعرف أنه مُرٌّ وما كنا نعرف أن الخبز مُشبع وما كنا نميز بين الضدين وبين الصديق والعدو وذلك مُخِلُّ بنظام المعيشة.

وأما القوة التي تسمى متخيلة^(١) تارة ومفكرة أخرى فقد احتجوا على كونها مغايرة لسائر القوى بأن قالوا إن لنا أن نركب الصور المحسوسة بعضها ببعض وأن نفصل بعضها من بعض لا على الوجه الذي شاهدناه في الخارج مثلاً نركب في الدماغ حيواناً نصفه غير ونصفه إبل وهذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو إذاً لقوة أخرى وهذا أيضاً بناء على أن الشيء

(١) بناء على التفريق الاصطلاحي القديم بين الخيال والتخيلة، والذي ارتضاه ابن سينا كما سبق. وهذه جملة من تعريفات الفلاسفة لهذه القوة الثالثة من قوى الحواس الباطنة.

١ - الفارابي: هي قوة تضم وتقابل وتوازن كل ما تحصل في المصورة وفي الحافظة غير أنها تختص بالنفس الإنسانية دون سواها لأنه ليس للحيوان غير الوهم (عن أعلام الفلسفة العربية ليازجي وكرم ص ٤٥٥) أو هي تسلط على الودائع في خزائني المصورة والحافظة فيخلط بعضها ببعض ويفصل بعضها عن بعض - في النوم واليقظة على أنحاء مختلفة وصور متباينة بعضها صادق وبعضها كاذب... ولها مع ذلك إدراك النافع والضار واللذيق والمؤذي دون الجميل والقيح من الأفعال. ويقترن بها أيضاً نزوع نحو ما يتخيله صاحبها. وهذه القوة تقوم في الحيوان مقام القوة الناطقة في الانسان. (السياسة المدنية ص ٣٣ والفصوص ص ١٢ عن كتاب الدكتور مرجبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية ص ٤٣٧).

٢ - ابن سينا: هي القوة التي تسمى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية ومفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية، وهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ عند الدودة، من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض وتفضل بعضه عن بعض بحسب الإختيار. (النجاة ٢٠١ - ٢٠٢).

وأنظر أيضاً: الشفاء (النفس) ص ١٤٨ و ١٥١ - ١٦١، والإشارات والتنبيهات بشرح الطوسي ص ٣٤٩ من المجلد الثاني.

٣ - الغزالي: «أنا نعلم أنا يمكننا أن ندرك صورة ثم نفصل ونركب ونزيد وننقص وندرك معنى فنلحقه بالصورة... وسلطانها في الجزء الأول من التجويف الأوسط...» (معارج القدس ٤٧ - ٤٨) وكذا في ميزان العمل (الفكر الأخلاقي ص ١٦٣) ومقاصد الفلاسفة ص ٣٥٧.

أنظر أيضاً: المواقف للإيجي ص ٢٤٠، والتعريفات للجرجاني ص ٢٥٣ المبين والتعريفات للجرجاني ص ٢٥٣ المبين للأمدى (ضمن المصطلح الفلسفي) ص ٣٦٢، الإدراك الحسي عند ابن سينا ص ١٩٤ - ٢١٨.

الذي يركب ويفصل غير الشيء الذي يدرك لامتناع صدور الأثرين عن قوة واحدة وقد قلنا فيه ما قلنا .

وأما القوَّة الوَهْمِيَّة^(١) فقد احتجوا على مغايرتها لغيرها بأن قالوا إننا قد نحكم على المحسوسات بأمور لا نحس بها وهي إما أمور ليس من شأنها أن نحس بها كالعداوة التي تدركها الشاة من الذئب والمحبة التي تدركها السُّخْلَة^(٢) من أمها وإما أمور يمكن أن نحس بها كما إذا رأينا شيئاً أصفر حكمنا بأنه عَسَل وحلو فإن ذلك لا يؤدي إليه الحس في هذا الوقت فالقوة التي بها تدرك هذه الأمور هي الوهم ولا يجوز أن تكون هذه القوة شيئاً من القوى التي ذكرناها لامتناع صدور الأثرين عن القوة الواحدة فهي إذاً قوة أخرى .

ولقائل أن يقول القوَّة الوهْمِيَّة إذا أدركت عداوة شخص معين فإما أن تكون مدركة للعداوة لا من حيث أنها في الشخص المعين أو من حيث أنها

(١) القوة الوهْمِيَّة أو الوهم .

١ - عند الفارابي : هو القوة التي تدرك من المحسوس ما لا يُحَسَّ كالشاة إذا تشبعت صور الذئب في حاستها الظاهرة تشبعت عداوته ورداءته . فصوص الحكم ص ١٥٢ . (انظر كتاب الدكتور مرجبا السابق الذكر ص ٤٣٧) .

٢ - ابن سينا : «الرر الوهْمِيَّة : وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية ، كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب منه ، وأن الولد معطوف عليه» (النجاة ٢٠٢) .

وانظر أيضاً الشفاء ص ١٤٨ وص ١٦٢ - ١٧١ والإشارات والتنبيهات بشرح الطوسي ٣٥٧/٢ و ٣٤٩/٢ .

٣ - الغزالي : «الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك من الأشخاص الجزئية المحسوسة معاني جزئية غير محسوسة كما تدرك الشاة أن هذا الذئب عدوُّها . . . وللقوة الوهْمِيَّة في الانسان أحكام خاصة منها حملها النفس أن تمنع وجود أشياء ولا تتخيل ولا ترسم في الخيال مثل الجواهر العقلية التي لا تكون في حيز ومكان . . . إلخ» (معارج القدس ص ٤٦) وانظر ميزان العمل في الفكر الأخلاقي ص ١٦٣ ومقاصد الفلاسفة ص ٣٥٦ ، والمواقف للإيجي ص ٢٣٩ - ٢٤٠ ، والتعريفات للجرجاني ص ٣٢٩ ، المبين للآمدي (ضمن المصطلح الفلسفي) ٣٦٢ - ٣٦٣ ، والإدراك الحسي عند ابن سينا ص ١٧٢ - ١٨٢ ، المعجم الفلسفي - صليبا ٥٨٢/٢ - ٥٨٤ الموسوعة الفلسفية العربية ص ٨٤٧ .

(٢) السخلة : ولد الشاة من المعز والضأن ذكراً كان أو أنثى . (لسان العرب ٣/١٩٦٤) .

في الشخص المعين فإن كان الأول فالوهم قد أدرك عداوة كلية فالوهم هو العقل لأن المدرك للكليات هو العقل وإن كان الثاني فمن الظاهر في العقل أنه يستحيل ادراك عداوة قائمة بهذا الشخص من حيث كونها قائمة بهذا الشخص إلا بعد ادراك هذا الشخص. فإذا القوة الوهمية مدركة للأشخاص وإذا كان كذلك فمن الجائز أن يكون الحس المشترك هو الذي يحكم بهذه الأحكام وحينئذ لا يمكنهم بيان كون هذه القوة مغايرة لسائر القوى المذكورة.

وأما القوة الحافظة^(١) فقد قالوا فيها أنها كما أن للحس المشترك خزانة هي الخيال كذلك للوهم خزانة هي الحافظة وقد تسمى أيضاً متذكّرة لكونها قوية على استعادة ما زال ثم هذه الاستعادة تارة تكون من المعنى إلى الصورة وتارة من الصورة إلى المعنى وذلك إذا قيل الوهم معنى مُستعين بالمتخيّلة ويستعرض الصور الموجودة في الخيال إلى أن عرضت له الصورة التي أدرك معها ذلك المعنى وحينئذ يلوح ذلك المعنى وحفظته القوة الحافظة كما حفظته قبل ذلك وتارة من المعنى إلى الصورة باستعراض المعاني التي في الحافظة إلى أن عرض له المعنى الذي أدرك معه الصورة التي بطلت وأن تعذرت من

(١) القوة الحافظة أو المتذكّرة:

١ - عند الفارابي: هي خزانة ما يدركه الوهم كما أن الصورة خزانة ما يدركه الحس (من الفلسفة اليونانية... ص ٤٣٧).

٢ - ابن سينا: «القوة الحافظة الذاكرة وهي قوّة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الغير المحسوسة، الموجودة في المحسوسات الجزئية. ونسبة القوة الحافظة إلى القوة الوهمية كنسبة القوة التي تسمى خيالاً إلى الحس، ونسبة تلك القوة إلى المعاني كنسبة هذه القوة إلى الصور المحسوسة» (النجاة ٢٠٢). وأنظر أيضاً: الشفاء (النفوس) ص ١٤٩ و ١٦٢ - ١٧١. والإشارات والتنبيهات بشرح الطوسي ٣٤٩/٢ و ٣٥٨.

٣ - الغزالي: «إنا نعلم أنا إذا أدركنا المعاني الجزئية لا تغيب عنا بالكلية فإننا نتذكرها ونستحضرها بأدنى تأمل، فعلمنا أن لهذه المعاني خزاناً يحفظها فتلك هي الحافظة...» (معارج القدس ص ٤٧) وأنظر ميزان العمل ضمن الفكر الأخلاقي العربي ص ١٦٣، ومقاصد الفلاسفة ص ٣٥٦، والمواقف للإيجي ص ٢٤٠، والتعريفات للجرجاني ص ١١٠، المبين للأمدي (المصطلح ص ٣٦٣) والإدراك الحسي عند ابن سينا ص ١٨٣ - ١٩٣، المعجم الفلسفي - صليبا ١/٥٨٥ - ٥٨٧، الموسوعة الفلسفية العربية ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

هذه الجهة فحينئذ يورد الحس الظاهر تلك الصورة وتصير مستقرة في الخيال وتعود نسبة المعنى المستقرة في الحافظة .

ثم اعلم أن الشيخ قال في فصل القوي النفسانية من كتاب القانون^(١) «وها هنا موضع نظر فلسفي في أنه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة أو قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم على الطبيب» وأما في «كتاب الشفاء» فقد ذكر في الفصل الأول من المقالة الرابعة من علم النفس^(٢) «ويشبه أن تكون القوة الوهمية هي بعينها المتفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة بحركاتها وأفعالها متخيلة ومتفكرة فتكون متفكرة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي إليه عملها وأما الحافظة فهي قوة خزانتها» .

واعلم أن هذه الاضطرابات دالة على أن الشيخ كان مضطرب الرأي في أمر هذه القوى .

واعلم أن أكثر الكلام في أمر القوى مبني على أن النفس هل هي مدركة للجزئيات والجسمانيات أم لا؟ فلتتكلم في ذلك ولنذكر من الجانبين أقصى ما يمكن أن يقال .

(١) القانون ١/٣٢٥ - ٣٢٦ (وأنظر الإدراك الحسي عند ابن سينا ص ١٨٥) فقد تنبه الدكتور نجاتي إلى قول ابن سينا في نفس «الشفاء» عن قوة الحافظة: «وهذه القوة تسمى أيضاً متذكرة، فتكون حافظة لصيانتها ما فيها، ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباته والتصور به مستعدة إياه إذا فقد، وذلك إذا أقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحداً واحداً من الصور الموجودة في الخيال ليكون كأنه يشاهد الأمور التي هذه صورها...» (الشفاء - النفس ص ١٤٩) .

(٢) الشفاء - النفس ص ١٥٠ .

الفصل الثاني في بيان أن المدرك لجميع المدركات بجميع أصناف الإدراكات هو النفس^(١)

الذي يدل على ذلك ثلاثة براهين:

الأول أنه يمكننا أن نحكم بأن الذي له لون كذا له طعم كذا وإذا سمعنا صوتاً عرفنا الصائت والحاكم على الشئين لا بدّ وأن يحضره المحكوم عليهما لأن الحكم على الشيء بأنه هو الآخر أو ليس هو تصديق بثبوت أحدهما للآخر أولاً ثبوت له والتصديق لا يتأتى إلا بعد تصور طرفين فظاهر من هذا أنه لا بدّ من قوة واحدة مدركة لكل المحسوسات الظاهرة حتى يمكننا الحكم بأن هذا الملون هو هذا المطعوم وإن الذي له الصوت الفلاني له الشكل الفلاني.

ثم نقول إنا إذا تخيلنا صورة زيد ثم أدركناها بالبصر حكمنا بأن تلك الصورة المتخيلة هي صورة زيد المحسوس فلا بدّ من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية وللصورة المحسوسة حتى يمكننا الحكم بأن هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذه المحسوسات فإن القاضي على الشئين لا بدّ وأن يحضره المقضي عليهما.

ثم نقول: الشاة إذا أدركت صورة الذئب حكمت بالعداوة فيها حاكم

(١) قال الغزالي في مقاصد الفلاسفة: وهذه - أي القوى - بجملتها آلات إذ المحركة ليست إلا لجلب المنافع أو دفع المضار. والمدركة ليست إلا كالجواسيس التي تقتنص منها الأخبار فالمصورة والذاكرة لحفظها والمتخيلة لاحضارها بعد الغيبة. فلا بدّ من أصل تكون هذه كلها آلة له وتجتمع إليه وتكون مسخرة له ومسيبه. يعبر عن ذلك الأصل بالنفس... (٣٥٧ - ٣٦٨).

وقال أبو البركات البغدادي بأن النفس بذاتها تفعل الأفعال الشعورية واللاشعورية فهي وحدها التي تقوم بفعل التغذي والنمو كما تقوم بفعل الإبصار والسمع، كذلك هي عينها التي تفكر وتخيّل وليس اختلاف أفعالها يرجع إلى اختلاف قوى متفرعة عنها بل إلى اختلاف الآلات التي تباشر بها تلك الأفعال... (المعتبر في الحكمة ٣٠٢/٢... عن فخر الدين الرازي للزرکان ص ٤٨٥).

حكم بأن هذه الصورة صورة من فيه العداوة فقد اجتمع عند ذلك الحاكم ادراك صورة الذئب وادراك عداوته إذ القاضي على الشئيين لا بدّ وأن يحضره المقضي عليهما فثبت أن في الانسان شيئاً هو مدرك لجميع المحسوسات الظاهرة ومدرك للمعاني الجزئية الغير المحسوسة وهي جعلوها مدركات الوهم فبطل ما ذكره من الفرق بين الحس المشترك والخيال والوهم .

ثم نقول: الإنسان يمكنه أن يتصرف في الصُّور الشَّخصية المتخيلة والمعاني الجُزئية بالتركيب والتَّحليل ومعلوم أن التصرف بالتركيب والتحليل حكم بإضافة البعض إلى البعض إما بالتجريد وإما بالإلحاق والقاضي على الشئيين لا بدّ وأن يحضره المقضي عليهما فإذا المتولي للتركيب والتَّحليل هو المدرك للصور الجزئية والمعاني الجزئية .

ثم نقول: إذا عقلنا الانسان الكلي ثم أحسننا الانسان الجُزئي حكمنا بأن هذا الشخص الجُزئي المحسوس هو جُزئي ذلك الكلي وحكمنا على الفرس الشَّخصي أنه ليس جُزئي ذلك الكلي والقاضي على الشئيين لا بدّ وأن يحضره المقضي عليهما فإذا في الانسان قوة واحد مدركة للانسان الكلي والانسان الجزئي والفرس الجزئي حتى يمكنه الحكم بأن الانسان الجزئي المشخص المحسوس جزئي للانسان الكلي وأن الفرس الجزئي ليس كذلك فثبت أن في الانسان شيئاً واحداً مُدركاً لجميع المدركات بجميع أصناف الادراكات .

ثم نقول الحركات الانسانية اختيارية فيكون محرَّكها مختاراً وكل مختار فله شعور فإذا محرَّك بدن الانسان له شعور وثبت أن له جميع أصناف الشُّعورات فإذا الانسان شيءٌ واحد هو المحرَّك وهو المدرك لكل المدركات بكل أصناف الإدراكات وهو المطلوب .

البرهان الثاني أنك لا تشكُّ في أنك تسمع الاصوات وإنك تُبصر الألوان والاشكال وتدرك المعقولات ولا تشكُّ في أنك واحد بالعدد فإن كان المدرك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات فجوهر ذاتك الذي هو أنت على

التحقيق لم يدركهما جميعاً إذ لو أدركهما لكان المدرك لهما شيئاً واحداً أو كنت أنت اثنين .

فإن قلت : القوة الباصرة التي للعين آلة لي تدرك ثم تؤدي ما ادركته إلى العلاقة بيني وبينها فيحصل لي الشعور بالشيء الذي ادركته القوة الباصرة .

فقول : بعد التأدية إليك هل تُدرك أنت الشيء المبصر كما ادركته الآلة أم لا؟ فإن قلت نعم فإذا إدراكك غير وإدراك الآلة غير فهب أن إدراكك يتوقف على إدراك آلتك إلا أنك إنما تكون مدركاً لأجل أنه حصل لك ذلك الإدراك لا لأنه حصل لآلتك الإدراك .

وإن قلت أنا لا ادرك بعد التأدية فإذا أنت ما ابصرت وما سمعت وما وجدت من نفسك المك ولذتك وجوعك وعطشك بل علمت أن العين التي هي آلتك والقوة الباصرة التي بها قد أبصرت وادركت شيئاً وهذا العلم غير وحقيقة الرؤية والإبصار غير فالعلم بأن العين تبصر لا يكون إبصاراً والعلم بأن الغير جاع أو تألم أو إلتد لا يكون وجداناً للجوع والألم واللذة لكن العقلاء بدهاه عقولهم يعلمون أنهم يسمعون ويبصرون ويتألمون ويلتذون فإن جاز إنكار هذا العلم الأولي جاز إنكار المحسوسات والمشاهدات . فثبت بهذا أن جوهر نفسك الذي هو أنت وأنت هو سامع ومبصر ومتألم ومُلتذ وعاقل وفاهم نعم ربما كان محتاجاً في كل نوع من هذه الأفعال إلى آلة مخصوصة وذلك مما لا منازعة فيه .

البُرهان الثالث في أن النفس مُدركة للجزيئات أنه سيظهر بالأدلة القاطعة أن تعلق النفس بالبدن تعلق التصرف والتدبير ومعلوم أن النفس المعينة غير مدبرة للبدن الكلي وإلا لم يكن تعلقها بالبدن المعين إلا كتعلقها بسائر الأبدان ومعلوم أنه ليس كذلك فهي إذاً مدبرة لبدن جزئي وتدبير البدن الشخصي من حيث هو ذلك الشخص يستحيل إلا بعد العلم به من حيث هو هو فإذا النفس مُدركة للبدن الجزئي من حيث هو هو وذلك يقتضي كون النفس مدركة للجزيئات .

فإن قيل : إن نفسي تُدبّر بدنأ كلياً ثم إنه يتخصص ذلك التدبير بتخصص القابل .

فنقول : إن كل عاقل يجد من نفسه أنه لا يحاول تدبير بدن كلي بل مقصوده تدبير بدنه الخاص ، وأيضاً فتخصص هذا التدبير بسبب القابل إنما يعقل إن كان البدن الشخصي قابلاً لتدبير معين لا يقبله سائر الأبدان وليس الأمر كذلك فإن كل تدبير يقبله سائر الأبدان فيستحيل أن يكون تخصص التدبير لتخصص القابل فهذه هي الوجوه الكلية في بيان أن النفس هي المدركة للجزئيات .

وهاهنا وجوه خاصة : الأول : أن يدعي أن محل الشهوة والنفرة ليس هو الجسم لأن كل جسم كما ثبت منقسم فلو كان محل الشهوة والنفرة هو الجسم لم يمتنع أن يقوم بأحد طرفي الجسم شهوة وبطرفه الآخر نفرة حتى يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة مشتتاً لشيء ونافراً عنه وذلك محال .

الثاني أن يدعي أن القوة الوهمية قوة غير جسمانية وإلا لانقسمت العداوة والصداقة لانقسام محلها فحينئذ يكون للصداقة رُبْع وثُلث وذلك بعيد جداً .

الثالث أن يدعي أن الحفظ والخيال قوى غير جسمانية ويحتج بوجوه ثلاثة :

الأول أنا قد دللنا على أن الصور التي يشاهدها النائمون والمَمْرورون أو يتخيلها المتخيلون أمور وجودية محتاجة إلى محل ومن الظاهر أنه يمتنع أن يكون محلها جزءاً من البدن لما ثبت في بداية العقول من استحالة انطباع العظيم في الصغير فإذا محلها شيء غير جسماني وهو النفس .

الثاني أن الصور الخيالية لو كانت منطبعة في الروح الدماغية لكان لا يخلو إما أن يكون لكل صورة موضع غير موضع الصورة الأخرى وذلك محال

إذا الانسان قد يحفظ المخلدات^(١) ويُشاهد أكثر العالم وتبقى صور تلك الأشياء في خياله. ومن المعلوم بالبداهة أن الروح الدماغية لا تفي بذلك وأما أن ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد فيكون الخيال حينئذ كاللوح الذي تكتب فيه الخطوط بعضها على بعض ولا يتميز شيء منها من شيء لكن الخيال ليس كذلك فعلمنا أن الصور غير منطبعة في شيء جسماني.

الثالث لو كان التخيل بقوة جسمانية لكانت الروح الخيالية لكونها جسماً لا بدّ وأن يكون فيها مقدار فإذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فينا المقدار لزم حلول المقدارين في مادة واحدة وذلك محال.

الرابع أن يتمسك بما أورده الشيخ في «المباحث» على طريق التشكيك ونحن نذكر ذلك بعبارته. قال: المذكورات من الصور والمتخيلات لو كان المدرك لها جسماً أو جسمانياً فإما أن يكون من شأن ذلك الجسم أن يتفرّق بدخول الغذاء عليه أو ليس من شأنه ذلك وهذا الثاني باطل لأن أجسامنا في معرض الإنحلال والتزايد بالاغتذاء.

فإن قيل: الطبيعة تستحفظ وضع أجسام ما هي الأصول ويكون ما ينضم إليها كالداخل عليها المتصل بها اتصالاً مستمراً وتكون فائدتها أنها تكون كالمعدة للمتحلل إذا هجمت المحللات فيبقى الأصل، ويكون الأصل بها، يريد: غير جوهري^(٢).

فنقول هذا باطل لأنه إما أن يتحد الزائد بالأصل المحفوظ أو لا يتحد به فإن لم يتحد به فلا يخلو إما أن تحصل في كل واحدة من القطعتين صورة خيالية على حدة أو تنبسط عليهما صورة واحدة والأول يوجب أن يكون

(١) هكذا في الأصل بالخاء وفي نسخة: المجلدات.

(٢) هكذا في الأصل والعبارة مضطربة. ولم نطلع على نص المباحث والأرجح أنه انتهى عند قوله «بها» وقوله بعدها «يريد» يعود فاعله إلى الشيخ الرئيس ابن سينا. وقوله «غير جوهري» خبر لمبتدأ محذوف عائد إلى قوله «الأصل». ثم قوله بعدها «فنقول» تابع لقول ابن سينا. يثبت هذا قوله بعد صفحة «ثم قال في آخر هذا الفصل...» فالكلام كله لابن سينا.

المتخيل من كل شيء اثنين واحد يستند به الأصل وواحد يَستند به المضاف إلى الأصل وأما الثاني فإذا فات الزائد بقي الباقي ناقصاً فيجب عند التحلل أن لا تبقى المتخيلات تامة بل ناقصة على أنه من الممتنع أن تتلاقى الأشياء المتحدة الطبيعة ولا تصير متحدة وإذا اتحدت فمن الممتنع أن يختص البعض بأن يكون محلاً لصورة دون البعض وأما إن اتحد الزائد بالأصل فيكون حكم جميع الأجزاء المفترضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل والتبدل واحداً فحينئذ يكون الأصل في معرض التحلل كما أن الزائد في معرض التحلل .

فظهر مما قلنا أن محل المتخيلات والامتذكات جسم يتفرق ويتزايد بالاعتداء وإذا كان كذلك فمن الممتنع أن تبقى صورة واحدة خيالية بعينها لأن الموضوع إذا تبدل وتفرق بعد أن كان متحداً فلا بد وأن يتغير كل ما فيه من الصور ثم إذا زالت الصورة المتخيلة الأولى فإما أن تتجدد بعد زوالها صورة أخرى تشابهها أو لا تتجدد وباطل أن تتجدد لأنه إذا حدث موضوع آخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الأول عند حدوثه وكما أن الموضوع الأول عند حدوثه كان محتاجاً إلى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر فكذلك هذا الموضوع الذي تجدد ثانياً وجب أن يكون محتاجاً إلى اكتساب هذه الصورة . ويلزم من ذلك أن لا يبقى شيء من الصور في الحفظ والذكر لكن البداهة تشهد بأن الأمر ليس كذلك فإذا الحفظ والذكر ليسا جسمانيين بل إنما يوجدان في النفس والنفس إنما تكون لها ملكة استرجاع الصور المُنمِجية عنها بأن يتكرر عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس لقبول تلك بسبب التكرار راجحاً وتكون للنفس هيئة بها يمكنها استرجاع تلك الصور متى شاءت من المبادئ المفارقة وحينئذ يكون الأمر في المدركات والمتخيلات على وزن المعقولات من جهة أن النفس إذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال فإذا انمحت الصور المستحصلة تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعّال كذا هاهنا إلا أن المُشكل أنه كيف ترسم الاشباح الخيالية في النفس .

ثم قال في آخر هذا الفصل : وهذا وأمثاله يُوقع في النفوس أن نفس

الحيوان غير الناطق أيضاً جوهر غير مادي وأنه هو الواحد بعينه وأنه هو الشاعر الباقي وأن هذه الأشياء متبدلة عليه. فهذا جملة ما يدل على صحة ما اخترناه.

واحتج من زعم أن النفس لا تدرك الجزئيات بوجوه عامة ووجوه خاصة أما الوجوه العامة فهي أربعة:

الأول أن العقلاء بدهاه عقولهم يعلمون أن إدراك المبصرات حاصل في البصر لا في غيره والإحساس بالأصوات حاصل في الأذن لا في غيرها وكما أن البدهاه حاكمة بأن اللسان غير مبصر والعين غير ذائقة فهي أيضاً حاكمة بأن اللسان ذائق والعين مبصرة فلو قلنا بأن المدرك لهذه الإدراكات المتعلقة بهذه المحسوسات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومة.

وليس لقائل أن يقول القوة المدركة وإن كانت غير موجودة في هذه الأعضاء لكنها آلات لها فإذا وقع للنفس التفات إلى العين أبصرت أو إلى الأذن سمعت.

لأنا نقول النفس التفتت إلى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم؟ والبشرة عند الضرب هل تتألم أم لا؟ فإن أدرك فقد حصل المطلوب وإن لم يدرك فحينئذ وجب أن لا يكون لذلك الإدراك اختصاص باللسان بل يكون اللسان جارياً مجرى اليد في كونه آلة للذوق.

والثاني أنا نرى الآفة إذا حلت عضواً من هذه الأعضاء بطلت الأفعال المنسوبة إليه أو ضعفت أو تشوشت وذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة. وأما الحواس الباطنة فالتجارب الطبية دالة على أن الآفة متى حلت البطن المقدم من الدماغ اختل التخيل وإن حلت البطن الأوسط اختل التفكير وإن حلت البطن المؤخر اختل التذكر ولولا أن هذه القوى جسمانية لما كان كذلك.

الثالث أن هذه الإدراكات الجزئية حاصلة لسائر الحيوانات فيجب أن

تكون لها نفوس ناطقة مجردة وذلك بعيد .

الرابع أنا إذا أدركنا الكُرَّة فلا بدَّ أن ترسم في المدرك صورة الكرة ومن المحال أن ترسم صورة الكرة فيما لا وُضِعَ له ولا حَيِّزٌ ولا تكون إليه إشارة أصلاً .

وأما الوجوه الخاصَّة فقد احتجُّوا على أن الإدراكات الظاهرة قوَى جِسْمَانِيَّة بأن قالوا لو كان المدرك للمحسوسات الظاهرة هو النفس وجب أن لا يتوقف الاحساس بها على حُضورها وكان يجب أن يكون إدراك الانسان للقريب والبعيد والحاضر والغائب واحداً لأن النَّفس جوهر غير جسماني فيمتنع أن يكون لها قُرب وبعُد من الأجسام .

ولا يُقال بأن النفس إنما تدرك هذه المحسوسات بمعاونة هذه الآلات التي يصح عليها القُرب والبُعُد لأنا نقول العَيْن إن لم تكن فيها قوة باصرة لم يكن القرب والبعد بالنسبة إلى الرائي بل بالنسبة إلى غيره فيكون ذلك مثل حضور المرئي عند زيد فإنه لا يكفي ذلك في حصول الإبصار لعمرو .

واحتجوا على أن التخيل بقوة جِسْمَانِيَّة بأمورٍ ثلاثة الأوَّل وهو أقوى الأدلَّة المذكورة في هذا الباب أنا إذا تخيلنا مربعاً محتجباً بمربعين متساويين لكل واحد منهما جهةً معيَّنة فلا شكَّ أنه يتميز كل واحد من المربعين الطرفين عن الآخر في الخيال فذلك الامتياز إما لذاتيهما أو لوازم ذاتيهما أو لأمر غير لازم والقسمان الأولان باطلان لأن المربعين الطرفين متساويان في الماهية .

والقسم الثالث وهو أن يكون ذلك الإمتياز لأمر غير لازم فنقول ذلك الوصف الغير اللازم المميز إما أن يتوقف حصوله لأحدهما على فرض فارض واعتبار معتبر أو لا يتوقف والأول باطل .

أما أولاً فلأنا لا نحتاج في تخيل أحد المربعين الطرفين يميناً والآخر شمالاً إلى فرض اختصاصه بعارض وإلا لكان يمكننا أن نعمل بالمربع الأيمن عملاً يصير هو بعينه المربع الأيسر وذلك ظاهر الفساد .

وأما ثانياً فلأن الفارِض لا يَمَكِنُهُ أن يَخْصُصَهُ بِذَلِكَ العَارِضِ إلا بعد امتيازهِ عن غيره فلو كان امتيازُهُ عن غيره بِسَبَبِ ذلك الفرض لزم الدُّور. وإما أن كان لا يتوقَّف اختصاصِهِ بِذَلِكَ العَارِضِ على فَرَضِ فارِضٍ وجب أن يكون ذلك بِسَبَبِ الحامِلِ وذلك إما أن يكون هو الحامِلِ الأوَّلُ أي المادَّة الخارجية وإما أن يكون هو الحامِلِ الثاني أي الذَّهن والأول باطل.

أما أولاً فلأننا كثيراً ما نتخيل ما ليس في الخارج موجوداً مع أنه لا يمكن حصول النسبة إلى العدم الصَّرف.

وأما ثانياً فلأنه لو كان محلَّ المربعين الخياليين واحداً لم يكن انتساب أحدهما إلى أحد المربعين الخارجيين أولى من انتسابه إلى الآخر فإذا هذا الامتياز بسبب القابل الثاني وهو الذَّهن فإذا محلُّ أحد المربعين من الخيال غير محلِّ المربع الآخر وإلا لامتنع أن يختصَّ بأحدهما عارضٌ مُمَيِّزٌ دُونَ الآخر وهذا لا يُعْقَلُ إلا إذا كان محلُّ التخيُّلات جسماً.

فإن قيل: أليس يمكننا أن نَعْقِلَ مربعاً كلياً ونقرن به كونه يميناً ويساراً أو نميز حينئذ في العقل بين المربع الأيمن والمربع الأيسر.

فنقول: المربع الكلي أمر يقرب به العقل حد التيامن والتياسر ويكون ذلك بفَرَضِهِ حتى يتمكن من تغيير ذلك الفرض، وأما في التخيُّل فالامتياز غير حاصل بالفَرَضِ لأنَّ المربع المعين على الأيمن لا يمكن أن يفرض فيه عارض حتى يصير هو بعينه في الخيال مربعاً أيسر فظهر الفرق.

الدليل الثاني وهو أن الصُّور الخيالية مع تساويها في النوع قد تتفاوت في المقدار فيكون البعض أصغر والبعض أكبر وذلك التفاوت إما للمأخوذ أو للاخِذ والأول باطل لأننا قد نتخيَّل ما ليس موجوداً في الخارج فتعيَّن الثاني وهو أن تكون الصورة تَرْتَبِيسَ تارةً في جُزء أكبر وتارةً في جُزء أصغر.

الدليل الثالث أنه ليس يمكننا أن نتخيَّل السُّود والبياض في شبح جسماني واحد ويمكننا ذلك في جزئين ولو كان ذاك الجزءان لا يتميَّزان في الوضع لكان لا فرق بين المتعَدِّ والممكن فإذا الجزءان متميَّزان في الوضع.

واحتجوا على أن الوهم قُوَّةٌ جِسْمَانِيَّةٌ بأن قالوا لما ثبت كَوْنُ الخِيَالِ جِسْمَانِيًّا وَجِبَ أن يكون الوهم الذي لا يُدْرِكُ إلا ما يكونُ متعلقاً بصورة جِسْمَانِيَّةٍ كذلك ونحن نقرُّ هذا الكلامَ زيادةً تقرير فنقول مُدْرِكُ الوهم إما أن يكون هو الصداقة أو صداقة هذا الشخص أما الأول فظاهر الفساد لأنه أمر كلي وكلامنا في المدركات الجزئية فبقي الثاني ولكن المدرك لصداقة هذا الشخص يجب أن يكون مدركاً لهذا الشخص لأن إضافة الصداقة إلى الشخص المعين تصديقٌ بثبوت الصداقة لذلك الشخص والتصديق يستدعي تصوُّر الطرفين فإذا الوهم مدركٌ لهذه الصورة ولكن قد ثبت أن مدرك هذه الصورة جِسْمَانِيٌّ فالوهم أيضاً جِسْمَانِيٌّ . وأما أن القُوَّةَ الشُّوقِيَّةَ الاجمَاعِيَّةَ جِسْمَانِيَّةً فلم أر لهم على ذلك حُجَّةً خَاصَّةً . وأما أن القوة المحرَّكة جِسْمَانِيَّةٌ فلأنها عبارة عن أمر حاصل في الأعصاب والعَضَلَات وهو المسمى بالقدرة والمكنة ولا شك في كونها جِسْمَانِيَّةً .

هذا مَجْمُوعٌ ما أمكن أن يتمسَّك به من جعل هذه القُوَّةَ جِسْمَانِيَّةً .

والجواب عما تمسَّكوا به أولاً أن نقول إن أكثر الناس يزعمون أنهم يجدون إدراكاتهم الكلية وتعقلاتهم المجردة من جانب قلبهم أو دماغهم فهل يدل ذلك على أن محلَّ هذه الإدراكات الكلية هو القلب أو الدماغ فإن كان لا يلزم ذلك فكذلك ما ذكرتموه وأيضاً فالعقلاء ببداهة عقولهم يعلمون أنه ليس المبصر هو العين ولا السامع هو الأذن ولا المتكلم هو الحنجرة بل الانسان هو المبصر والسامع والمتكلم حتى إن بعضهم اعتقد أن هذه الجملة هي الموصوفة بهذه الصفات دون شيء من الأعضاء ثم لما خطر ببالهم أن الأحاد لما لم تكن موصوفة بهذه الصفات امتنع أن تكون الجملة كذلك فحينئذ اضطربوا وتشكَّكوا وثبتت الأكياس منهم للنفس فعلمنا أنه ليس العلم بكون العين مبصرة علماً بديهيّاً بل العلم البديهي حاصل بأن للعين اعتباراً في حصول الأبصار وأما أنها هي مبصرة أو هي آلة الإبصار فذلك غير معلوم بالضرورة .

والجواب عما تمسكوا به ثانياً وهو قولهم الآفة إذا حلت عُضْواً اختلَّ

ذلك الفعل فنقول من الجائز أن يكون ذلك لأجل احتياج القوة الفاعلة لتلك الأفعال إلى تلك الآلات وفاعليتها لتلك الأفعال لا في ذواتها وبتقدير ذلك يسقط الاستدلال.

والجواب عما تمسكوا به ثالثاً من أنه يلزم أن يكون للحيوانات نفوس ناطقة فنقول وأي محال يلزم من ذلك وأيضاً فلأنا نقول بأن إدراك الجزئيات لا يجب أن يكون بقوة مجردة بل ندعي أن ذلك جائز والانسان لما عرفنا أن المدرك للكليات في حقه هو المدرك للجزئيات ثم ثبت أن مدرك الكليات مجرد فلا جرم حكمنا بناء على ذلك أن مدرك الجزئيات مجرد وأما في سائر الحيوانات فلم تجد هذه الحجة فلا جرم بقي الأمر مشكوكاً فيه.

والجواب عما تمسكوا به رابعاً من أن النفس كيف تتشكل بشكل الكرة مع أنه لا وُضِعَ لها ولا حَيِّزَ فنقول أنكم وإن انكرتم إدراكها للجزئيات لكنكم لا تنكرون إدراكها للكليات فإذا أدركت الكرة الكلية فلا بد أن يحصل منها صورة الكرة فيعود الإشكال الذي ذكرتموه فإن لم يلزم ذلك في كونها مدركة للكرة الكلية فكذلك لا يلزم في كونها مدركة للكرة الجزئية.

والجواب عما تمسكوا به خامساً من أن المدرك لو كان هو النفس لما اختلف حال إبصارها بقرب المرئي وبعده.

فنقول: النفس وإن كانت هي المدركة لهذه المحسوسات لكن إدراكها لها موقوف على شرائط منها كون الآلة سليمة والمرئي حاضراً عند الآلة لا بالقرب القريب منها ولا بالبعد البعيد عنها وإذا كان إدراك النفس للمبصرات موقوفاً على حضورها عند هذه الآلات لا جرم اختلف الحال بالغيبة والحضور.

والجواب عما تمسكوا به سادساً من المرئع المحتجب بالمربعين فنقول إنا قد نتخيل الأمور العظيمة فإذا انطبع في الروح الخيالية من الصور الجسمانية ما يساويه فالذي يفضل عليه إما أن لا ينطبع في الروح الخيالية أو ينطبع فيها فإن لم ينطبع فقد بطل قولهم إن التخيل لأجل هذا الانطباع وإن

انطبع فيها فحينئذ قد انطبع فيها ما يساويها وانطبع فيها ما يفضل عليها ويكون محل ما يساويها ومحل ما زاد عليها شيئاً واحداً مع أنا نميز بين القدر المساوي والقدر الفاضل وذلك يدل على أن الصورتين الخيالتين وإن انطبعتا في محل واحد لكنه يمكننا أن نميز بينهما وإذا كان كذلك فلا يلزم من انطباع صورتَي المربعين الطرفين في النفس أن لا يتميَّز في الخيال أحدهما عن الآخر.

وعلى الجملة فالإنسان ربما طاف العالم وشاهد البلدان ويكون مع ذلك حافظاً للمحلات^(١) فإن كانت صورة كل واحدة من تلك الأمور ترتسم في جزء من الروح الخيالية غير الجزء الذي ترتسم فيه صورة الشيء الآخر فمن المعلوم بالضرورة أن القدر القليل من الروح الخيالية لا يفي بذلك وإن لم يجب أن يكون لكل صورة خيالية محل على حدة بل يجوز أن ترتسم في المحل الواحد صور كثيرة ومع ذلك يكون البعض متميزاً عن البعض فحينئذ لا يلزم من ارتسام جميع الصور في النفس إن لا يتميَّز بعضها عن البعض.

ثم نقول إنا إذا تخيلنا مربعاً محتجباً بمربعين فلا بد أن نتخيل هذا المربع على هذا الوجه المفروض في هواء وفي جهة مخصوصة وذلك الهواء وتلك الجهة موجودتان فإذا أنطبعت في النفس صورتَا المربعين فكان لأحد المربعين نسبة إلى جهة مخصوصة أو إلى جانب مخصوص ولم تكن الصورة الأخرى مفروضة الحصول في ذلك الجانب وتلك الجهة فحينئذ يتميَّز بهذا السبب أحد المربعين عن الآخر وإذا احتمل^(٢) ذلك سقط الاستدلال وأيضاً فلو فرضنا محتجباً بمربعين كليين فلا بد أن يتميَّز أحدهما عن الآخر مع أنه يمتنع حصولهما في جسم أو جسماني.

والجواب عما تمسكوا به سابعاً هو قولهم الصورة الخيالية قد تكون

(١) هكذا في الأصل بالحاء وفي نسخة: للمخلدات.

(٢) في الأصل: احتمل.

أعظم من صورة أخرى خيالية وليس ذلك إلا لاختلاف حال القابل في العَظْم والصغر.

فنقول إن كان صِغَر القابل يقتضي صِغَر المقبُول فيلزم من ذلك أن لا ينطبع في الشيء إلا ما يساويه وذلك يبطل أصل هذا الكلام وأما إن جاز أن ينطبع في الشيء أعظم من مقداره لم يلزم من صغر القابل صغر المقبول فحينئذ لا يمكن أن يكون التفاوت في مقادير الصُور الخيالية بسبب التفاوت في مقادير قوابلها.

والجواب عما تمسكوا به ثامناً وهو قولهم أنه يمكننا أن نتخيل السواد والبياض في شَبَحي جسمين ولا يمكننا أن نتخيلهما في شبح جسم واحد وذلك يقتضي أن يكون محل الشبحين شبيئين.

فنقول: إنه يمكننا أن نعقل حصول السواد والبياض في جسمين ولا يمكننا أن نعقل حصولهما في جسم واحد، ثم لا يلزم أن يكون محل الصورة المعقولة من السواد مغائراً لمحل الصورة المعقولة من البياض فكذلك هاهنا.

والجواب عما تمسكوا به تاسعاً من أنه لما كان الخيال جسمانياً كان الوهم المتعلق به أيضاً جسمانياً.

فنقول: لما بينا أن الخيال لا يمكن أن يكون جسمانياً فكذلك الوهم يجب أن لا يكون جسمانياً وكذلك الكلام فيما تمسكوا به عاشراً - فهذا ما عندي في هذا الباب وبالله التوفيق.

الباب الخامس

في بيان تجرد النفس الإنسانية وحدثها وبقائها وسائر أحكامها وفيه أحد عشر فصلاً

الفصل الأول

في بيان أن النفس الإنسانية ليست بجسم ولا منطبعة في جسم^(١)

ولنذكر أولاً الأدلة المشهورة وهي اثنا عشر ثم نذكر في آخر الكلام ما هو أقوى عندنا.

فالدليل الأول: أن الانسان يمكنه إدراك الأمور الكلية أعني الأمور الكلية التي لا يمنع نفس تصورها من وقوع الشركة فيها وقد ثبت أن إدراك الأشياء عبارة عن ارتسام صورها في المدرك فمحل تلك الصور العقلية إن كان جسماً فإما أن يحل من الجسم شيئاً غير منقسم أو يحل منه شيئاً منقسماً، والأول مُحال لأن الشيء الذي لا ينقسم من الجسم طرف نقطي، والنقطة يمتنع أن تكون محلاً للصُّور العقلية لوجهين:

(١) قارن في مسألة النفس وتجردها وأنها غير منطبعة في جسم: «الشفاء» - النفس - الفصل الثاني من المقالة الخامسة ص ١٨٧ - ١٩٦ و«النجاة» ص ٢١٣ - ٢٢٠، والمطالب العالية للرازي المقالة الثانية من القسم المخصص للنفس الفصل الأول والثاني والثالث والرابع والخامس. ٣٣/٧ - ١٠٠ ومعالم أصول الدين ص ١١٧ - ١١٨ وكتاب النفس والروح للرازي (في الفكر الأخلاقي العربي ١/١٨٩ - ١٩٧) المواقف ص ٢٥٨ - ٢٦٠ و«المباحثات» ضمن «أرسطو عند العرب» ص ١٣٠ - ١٣٢ و ١٩٠ - ١٩٢ و ٢٠٥ - ٢٠٩ ومقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٣٦٢ - ٣٦٨.

الأول أن النقطة إما أن يكون لها تمييز عن الخط الذي هي نهايته أو لا يكون فإن لم يكن امتنع حلول المعقولات فيها وحدها بل كما أن النقطة طرف ذاتي لما هي بالذات نهاية له فكذلك إنما يجوز أن يحل فيها طرف شيء حال في ذلك المقدار فيكون كما أن الحال يقدرُ بذلك المقدار بالعرض كذلك يتناهى بالعرض مع نهايته.

وأما إذا قيل إن للنقطة تمييزاً عن ذلك المقدار فهذا مُحالٌ لآنا إذا فرضنا خطين يليانها بنقطتيهما من جهتين فإما أن تكون النقطة المتوسطة حاجبة من الطرفين عن التماس فتكون النقط كلها منقسمة هذا خلف أو لا تكون فحينئذ تتداخل النقط لكن المتوسطة قد وضعناها مباينة عن الخطين والمداخل في المباين مباين فالنقط الثلاث مباينة عن الخطين فللخطين نقطتان أخريان والكلام فيهما كالكلام في الأولى فيُفْضَى إلى ما لا نهاية له من النقط المتداخلة ومع ذلك فلا يكون للخط المتناهي نقطة هي نهايته وكل ذلك محال.

ولقائل أن يقول سلّمنا أنه ليس للنقطة امتياز عن المقدار الذي هي نهايته لكن لم قلتُ إنه لا يحل فيها إلا طرف ما يكون حالاً في ذلك المقدار وما البرهان على ذلك؟ فإنه ليس ذلك من الأوّليات ثم إن ذلك منقوض بالألوان فإنها لا توجد عندهم إلا في السطوح ولا حصول لها بالفعل في أعماق الأجسام وكذلك النور والضوء لا يُوجدان إلا في السطوح وكذلك المماسة والملافة لا تحصل إلا في النهايات وكذلك الملاسة والخشونة لا تحصل إلا في السطوح فبطل قولكم إن النهايات لا يحل فيها إلا نهايات ما هي حالة في المقادير.

فالمعتمد في إبطال هذا القسم أن نقول النقطة مما لا يُعقل حصول المزاج لها حتى يختلف حال استعدادها في القابلية وعدم القابلية بل إن كانت قابلة للصور العقلية وجب أن يكون ذلك القبول حاصلًا لها أبداً فلو كان القبول حاصلًا أبداً لكان المقبول حاصلًا أبداً لما علمت أن المبادئ المفارقة

عامّة الفيض فلا يتخصّصُ فيضُها إلا لاختلاف القوابل فلو كان القابل تامّ الاستعداد لكان المقبول واجب الحصول ولو كان كذلك لكان جميع الأجسام ذوات النقط تكون عاقلة فوجب أن يبقى البدن بعد موته عاقلاً للمعقولات لبقاء محل الصور العقلية على استعدادها التام ولما لم يكن كذلك بطل هذا القسم .

وبيان أن الصور العقلية يمتنع أن تحل شيئاً منقسماً من الجسم هو أن الجسم ينقسم أبداً والحال في المنقسم منقسم فيلزم أن تكون الصور العقلية منقسمة أبداً وذلك محال لوجوه ثلاثة :

الأول أنها لو انقسمت لكان انقسامها إما إلى جزئين متشابهين أو جزئين مختلفين ومُحال أن يكون إلى جزئين متشابهين لوجهين :

أحدهما أن كل واحد من الجزئين يجب أن يكون مخالفاً بوجه ما لِكُلّه لامتناع كون الكل مساوياً لجزئه من جميع الوجوه وتلك المخالفة ليست بالحقيقة ولوازمها وإلا لم يكن الانقسام إلى جزئين متشابهين فإذا المخالفة ليست إلا بالعوارض المادية مثل المقدار والشكل فلا تكون الصورة المعقولة المجردة مجردة هذا خُلف .

وثانيهما أن ذلك الانقسام إما أن يكون شرطاً لكون الصورة معقولة أو لا يكون فإن كان شرطاً وجب أن يكون الجزءان مخالفيين للكل لوجوب تباين الشرط والمشروط وأيضاً فقبل فرض القسمة فيها وجب أن لا تكون معقولة لفقدان الشرط وأيضاً فالشيء الذي هذا حاله وجب أن يكون منقسماً وليس كل معقول كذلك وإن لم يكن ذلك الانقسام شرطاً فتكون تلك الصورة العقلية عند فرض الانقسام مغشاة بعوارض غريبة من جمع وتفريق ويكون في أقل من ذلك المحل كفاية لماهية تلك الصورة فإن جزء تلك الصورة مساوٍ لكلها في الماهية ومحل الجزء جزء محل الكل فيكون كل صورة ممكنة الحلول في بعض محله فيكون حلولة في كل ذلك المحل عارضاً غريباً والكلام في الصورة المجردة هذا خلف .

فإن قيل: أليس أن الصورة العقلية قد تنقسم إلى أقسام متشابهة بإضافة زوائد كلية إليها مثل المعنى الجنسي كالحیوان فإنه ينقسم إلى الذي هو حصّة الانسان وإلى الذي هو حصّة الفرس وهما أعني الحصتين غير مختلفتين بالماهية؟ فإن حیوانية الفرس بشرط التجريد عن الصاهلية مُساوية لحیوانية الانسان بشرط التجريد عن الناطقية في النوع والحقیقة فقد رأينا انقسام الأجزاء العقلية إلى أجزاء متشابهة مع أن تلك الأجزاء ليست ذوات مقادير جزئية وأشكال جزئية.

فنقول هذا جائز ولكن يكون فيه إلحاق الكلّي بالكلّي مثلاً إلحاق الناطق بالحیوان الذي هو حصّة الانسان ويكون الانسان الذي هو حاصل من اجتماعهما مُخالفاً لهما فهنا لو كانت أجزاء الصورة العقلية كذلك لزم أن تكون كلية تلك الصورة مخالفة لكل واحد من أجزائها فيكون الانقسام حينئذ إلى جزئین مختلفین وإلا لامتنع أن يحصل من اجتماعهما ما يخالفهما. وبالجملة فانقسام الحیوان إلى الانسان قسمة الكلّي إلى الجزئيات المتخالفة بالنوع وقسمة الصورة العقلية قسمة الكل إلى الأجزاء وبينهما فرق ظاهر.

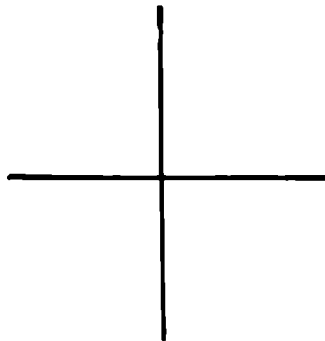
ولقائل أن يقول حاصل ما ذكرتموه أنه لو انقسمت الصورة العقلية إلى جزئین متشابهین فحينئذ يكون الجزء مخالفاً للكل في الشكل ومقدار المحل وذلك محال.

فنقول إن كان هذا الكلام صحيحاً وجب أن يعولوا عليه في الابتداء ويقولوا لو حلّت الصورة العقلية في الجسم لحصل لها مقدار معين وشكل معين بسبب محلها وذلك محال فإذا كان هذا القدر كافياً وقع سائر ما ذكرتموه من التطويلات حشواً وضائعاً ثم إنا سنبيّن بعد ذلك ضعف هذه الطريقة وأما أنه يمتنع انقسام هذه الصورة إلى جزئین مختلفین فذلك لأنها لو انقسمت إلى أجزاء مختلفة الماهية لكانت تلك الأجزاء لا محالة هي الأجناس والفصول لكن الأجزاء المفترضة في الصور العقلية بحسب الأجزاء التي يمكن فرضها في الجسم والأجزاء التي يمكن فرضها في الجسم غير متناهية فيلزم أن تكون تلك الأجزاء المقومة التي هي الأجناس والفصول لتلك الصور غير متناهية

وهو محال وأيضاً فلأن كل كثرة فالواحد فيها موجود فلو كان هناك أجزاء غير متناهية لكان لكل واحد من تلك الأجزاء ماهية بسيطة فلا يكون ذلك الجزء البسيط ممكن الانقسام إلى جزئين مختلفي الماهية. وأيضاً فبتقدير أن تكون الصورة العقلية مركبة من مقومات غير متناهية لكل واحد منها محل من الجسم غير ما حله الآخر فيلزم أن تكون للجسم أجزاء غير متناهية بالفعل وذلك أيضاً محال. وأيضاً إذا فرضنا قسمة فوق الفصل من جانب، والجنس من جانب، ثم إذا اعتبرنا القسمة لم يخل إما أن يقع في كل جانب نصف جنس ونصف فصل فيكون ذلك انقساماً إلى جزئين متشابهين وقد ابطلناه أو يوجب انتقال الجنس والفصل إلى القسمين المفروضين ثانياً فيلزم أن يكون فرضنا الوهمي موجباً لتغير مكان أجزاء الصور العقلية وتكون محالها ومواضعها بحسب إرادات المرئيين وعلى أنا إذا أوقفنا قسمين على هذا^(١) الوجه لزم المحال.

الوجه الثاني في بيان امتناع القسمة على الصور العقلية أن نقول: إن لكل شيء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة لا محالة واحدة وهي غير قابلة للقسمة أصلاً فإن القابل للقسمة يجب أن يبقى مع القسمة والعشرة من حيث أنها عشرة لا تبقى مع الانقسام فإنها إذا انقسمت حصلت خمستان وبطلت العشرية فالعشرية من حيث هي عشرية صورة واحدة وحقيقة متحدة غير قابلة للقسمة.

وإذا ثبت ذلك فنقول العلم المتعلق بهذه الماهيات المجردة أن انقسم فيما أن تكون أجزاءه علوماً أو لا تكون فإن لم تكن أجزاءه علوماً لم يكن العلم هو مجموع تلك الأجزاء بل الهيئة الحاصلة عند اجتماع تلك الأجزاء



فإن تلك الأجزاء إذا اجتمعت وهي في أنفسها ليست علوماً فإن لم يحصل لها هيئة زائدة بسبب الاجتماع وجب أن لا يكون المجموع أيضاً علماً وإن حصلت هيئة زائدة على الاجتماع فكلامنا في تلك الهيئة وهو أنها لو كانت جسمانية لكانت منقسمة وأما إن كانت أجزاء العلوم علوماً فلها متعلق فلا يخلو إما أن يكون متعلق كل واحد من تلك الأجزاء كل ذلك المعلوم أو أجزاءه فإن كان كله لزم أن يكون جزء الشيء مساوياً لكليه من جميع الوجوه وذلك محال وإن كان بعض ذلك المعلوم فقد بينا أن الحقائق لا بعض لها ولا جزء .

ولقائل أن يقول العشرية هيئة متحدة حاصلة للمجموع المتألف من تلك الأحاد فمحل تلك الهيئة أمور متكثرة فإذا لم يجب انقسام العشرية بسبب انقسام محلها فكيف يلزم انقسام العلم بالعشرية بسبب انقسام ذلك المحل وبالجملة فإن كانت العشرية قابلة للقسمة جاز أن ينقسم العلم ويكون جزء العلم متعلقاً بجزء العشرية وإن كانت العشرية غير قابلة للقسمة مع أن محلها متكرر فحينئذ لا يلزم من انقسام المحل انقسام الحال وذلك يقدح في أصل الحجة .

الوجه الثالث أن نفرض الكلام في الأمور التي يستحيل عليها القسمة عقلاً مثل الباري تعالى والوحدة وأيضاً مثل البسائط التي تتألف عنها المركبات فإن الحقائق إذا كانت مركبة فلا بدّ فيها من البسائط ضرورة إن كل كثرة فالواحد فيها موجود .

وحينئذ نقول العلم المتعلق بها إن انقسم فإما أن يكون كل واحد من أجزائه علماً أو لا يكون ونذكر التقسيم المذكور إلى آخره وهذا الوجه أحسن الوجوه الثلاثة :

والاعتراضات الواقعة على هذه الحجة بأمريين : أحدهما أن النقطة حلت من الجسم شيئاً منقسماً أو غير منقسم فإن حلت شيئاً منقسماً مع أنها غير منقسمة فجاز حلول العلم الذي لا ينقسم في الجسم مع أنه لا ينقسم

بانقسامه وإن حلت شيئاً غير منقسم وقد ذكّرتم أن الشيء الذي لا ينقسم من الجسم هو النقطة فتكون النقطة حالة في النقطة هذا خلف وعلى أن الكلام في النقطة الثانية كالكلام في النقطة الأولى وأيضاً فالنقض بالوحدة وارد فإنها مع كونها من أبعد الأشياء عن طباع الكثرة حالة في الجسم وكذلك الإضافة حالة في الجسم مع أنها غير قابلة للانقسام فإنه لا يعقل للأبوة نصف وتلك ورُبَّع وكذلك القوة الوهمية المدركة بعداوة الذئب المعين جسمانية مع امتناع ورود القسمة على هذه العداوة إذ يمتنع أن يكون للعداوة والصدقة أجزاء وأبغاض .

وثانيهما أن نقول العِلْم متى يجب أن ينقسم بانقسام محله أعندما يكون محله منقسماً بالقوة أو عندما يكون محله منقسماً بالفعل؟ الأول مسلم والثاني ممنوع . وعندنا الجزء الذي هو محل العلم بسيط غير منقسم بالفعل فلا يلزم أن يكون العلم منقسماً بل متى انقسم ذلك الجزء بالفعل فإنه يلزم انقسام العلم القائم به لكن العلم لما لم يكن محتملاً للانقسام لا جرم بطل العلم وأنعدم .

والجواب أما النقض بالنقطة فلا بدّ لمن احتج بهذه الحجّة من أن يمنع كونها أمراً وجودياً في الخارج على ما مضى وإن كان ذلك في غاية البعد وأما إذا سلّمنا كونها أمراً وجودياً وفرّقنا بين الصورتين بأن قلنا النقطة عرض غير سار في الجسم لأنك متى فرضت قسمة في الجسم لم تفرض في أجزاء الجسم أجزاء من النقطة وأما العلم فقد بيّنا أن حقيقته ليست مجرد إضافة فقط بل إنما يتم بحصول صورة مساوية لماهية المعلوم في العالم فكيون العلم صفة حقيقية ولا بدّ أن يكون لها محل معيّن ممتاز عن غيره فيكون سارياً فيه .

ولكن لقاتل أن يقول إذا عقل اختصاص العرض بمحله بحيث لا يكون سارياً فيه فليعقل أن يختص العلم به لا على وجه السريان سواء كان العلم وصفاً حقيقياً أو حال إضافة وأما الوحدة فغير لازمة لأن الوحدة الاتصالية وإن

كانت منافية للكثرة بالفعل لكنها لا تنافي الكثرة بالعرض وأما الصورة العقلية فهي لا تحتل الكثرة الخارجية والذهنية أيضاً لما بيننا أن تلك الأجزاء يمتنع أن تكون مختلفة بالماهية فهي إذاً مُتساوية في الماهية فإذا مخالفتها للمجموع تكون بالشكل والمقدار فتكون الصورة العقلية ذات شكل ومقدار هذا خلف وأما القسمة الوهمية في الوحدة الاتصالية فهي توجب انقسامها إلى جزئين متشابهين ويكون كل واحد منهما مخالفاً للمجموع بسبب الشكل والمقدار فتكون الوحدة الاتصالية ذات شكل ومقدار وليس ذلك بمُحال.

فظهر الفرق وأما الإضافة فالأكثر من يمنعون كونها أمراً وُجودياً ومن سلم ذلك فرق بينها وبين الصورة العقلية بكونه عرضاً غير سارٍ. وأما المعاني الوهمية فعند قول المدرك لها هو النفس ومن لم يقل بذلك زعم أنها معانٍ غير مجردة فإنها متعلقة بشخص معين وتلك إدراكات جزئية وليس كلامنا فيها إنما كلامنا في معنى مجرد عن المادة.

وقولهم الجسم منقسم بالقوة فلا يجب أن تنقسم الصورة العقلية بالفعل فنقول: الجسم عند وحدته تفرض فيه الأجزاء بحسب الإشارة وحينئذٍ تفرض فيها أجزاء من الصورة العقلية بالفعل وقد ثبت أن هذا القدر يلزم منه المُحال.

الدليل الثاني وهو دليل عوّل الشيخ عليه في «كتاب المباحثات» وزعم أن أجل ما عنده في هذا الباب هذا الدليل. ثم إن تلامذته أكثر من الاعتراضات عليه والشيخ أجاب عنها إلا أن الاسئلة والأجوبة كانت متفرقة وإنا رتبناها وأوردناها على الترتيب الجيد.

فنقول إنه يمكننا أن نعقل ذواتنا وكل من عقل ذاتاً فله ماهية تلك الذات فإذا لنا ماهية ذاتنا فلا يخلو إما أن يكون تعقلنا لذاتنا لأن صورة أخرى مساوية لذاتنا تحصل في ذاتنا وإما أن يكون لأجل أن نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا والأول باطل لأنه يفضي إلى الجمع بين المثليين فتعين الثاني وكل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائماً بذاته فإذا القوة العاقلة قائمة بنفسها وكل جسم وجسماني فإنه غير قائم بنفسه فإذا القوة العاقلة ليست بجسم ولا جسماني.

والاعتراض عليه من وجوه ستة: الأول لا نسلم أننا نعقل ذواتنا ولم لا يجوز أن يكون إدراكنا لذواتنا نوعاً آخر من الإدراك مخالفاً للتعقل بيانه أن التعقل هو أن يحصل للعاقل ماهية المعقول فلا يمكننا أن نعرف كوننا عاقلين لذواتنا إلا إذا عرفنا أن ذواتنا حاصلة لذواتنا فإن أمكننا أن نبين أن لنا حقيقة ذواتنا من دون وساطة التعقل فما الحاجة إلى أن نقول إننا نعقل ذواتنا ونتوصل منه إلى أن لنا حقيقة ذواتنا وإن لم يمكن ذلك فحينئذ لا يمكن بيان كوننا عاقلين بذواتنا إلا ببيان حصول حقيقة ذواتنا لنا ولا يمكن ذلك إلا ببيان كوننا عاقلين لذواتنا ويلزم منه الدور.

فقال المجيب ليس يتعلق الكلام بالتعقل والشعور بل بالإدراك فإنه ثبت أن الإدراك عبارة عن حصول ماهية المدرك للمدرك وهذا القدر يكفي في تصحيح هذه الحجة.

قال السائل في تقرير سؤاله الأول لم لا يجوز أن يكون إدراكنا لذاتنا لا يقتضي أن تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا بل هو أثر ما يحصل لنا من ذاتنا ولا يكون ذلك الأثر هو بعينه حقيقة الذات فعلى هذا يكون لنا حقيقة منها يحصل لنا أثر نشعر بذلك الأثر ولا يكون ذلك الأثر هو الحقيقة فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين.

قال المجيب قد سبق أن الإدراك ليس إلا تحقق حقيقة الشيء فقول السائل أنه يحصل لنا منه أثر فنشعر بذلك الأثر فأما أن يجعل الشعور نفس الأثر أو أمراً مغايراً لذلك الأثر تابعاً له فإن كان نفس ذلك الأثر فقوله فنشعر بذلك الأثر لا معنى له بل هو قول مرادف لقوله يحصل لنا أثر، وإن كان الشعور شيئاً يتبعه فإما أن يكون ذلك الشعور هو حصول ماهية الشيء أو حصول ماهية غير ذلك الشيء فإن كان غيره فيكون الشعور بالشيء هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه وإن كان هو فتكون ماهية الذات تحتاج في أن تحصل لها ماهية الذات إلى ذلك الأثر فتكون ماهية الذات غير موجودة إلى أن حصل لها ذلك الأثر فلا تكون تلك الماهية متأثرة بل متكونة هذا خلف وإن كانت ماهية الذات تحصل ثانياً بحالة أخرى من التجريد أو

نوع بعض ما يقارنها من العوارض فيكون المعقول هو ذلك المتجرد المتجدد
وكلامنا فيما إذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت في الحالين .

الاعتراض الثاني سلّمنا أنا نعقل ذواتنا ولكن لم نعلم بأن كل من عقل
ذاتاً فله ماهية تلك الذات؟ فإنه لو كان الأمر كذلك لكننا إذا عقلنا الله تعالى
والعقول الفعالة وجب أن يحصل لنا حقائقها .

قال المُجيب: الحاصل فينا من العقل الفعال إن أمكننا أن نعقله هو
العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة لا من جهة الشخص لأن أحدهما بحال
ليس الآخر بتلك الحال والمعقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع
والماهية ولا يفارقها بالعوارض أصلاً فلا يفارقها بالشخص فيكون هو هو
بالشخص كما كان هو هو بالنوع أما العقل الفعّال وما نعقله منه فهو هو في
المعنى وليس هو في الشخص .

قال السائل: فإن ارتسم في عقلنا صورة مساوية لماهية الله تعالى
فتكون ماهية الله تعالى مقولة على كثيرين بالعدد وهو محال .

قال المجيب: البرهان إنما قام على أن تلك الماهية لا تكون مقولة
على كثيرين موجودين في الخارج وأما على كثيرين موجودين في الذهن فلم
يقم البرهان على بطلانه .

الاعتراض الثالث سلّمنا أن من عقل ذاتاً فإنه يحصل له ماهية المعقول
لكن لم لا يجوز أن تحصل ماهية ذاتي في قوتي الوهمية فتشعر قوتي الوهمية
بها كما أن القوة العاقلة تشعر بالوهمية فعلى هذا لا تكون القوة العاقلة مقارنة
لذاتها وقائمة بذاتها بل للقوة الوهمية كما إنكم تقولون القوة الوهمية غير
مقارنة لذاتها بل للقوة العاقلة .

قال المجيب شعورك بهويتك ليس بشيء من قواك وإلا لم يكن
المشعور به هو الشاعر وأنت مع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك
وأنت أنت الشاعر بنفسك وأيضاً فإن كان الشاعر بنفسك قوة أخرى فهي إما

قائمة بنفسك فنفسك الثابتة للقوة الثابتة لنفسك ثابتة^(١) لنفسك وهو المطلوب وإن كانت غير قائمة بنفسك بل بجسم فنفسك إما أن تكون قائمة بذلك الجسم أو لا تكون فإن لم تكن وَجِبَ أن لا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا إدراك لذاتك بخصوصيتها بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما تحس بيدك ورجلك وإن كانت نفسك قائمة بذلك الجسم فذلك الجسم حصلت فيه نفسك وحصلت فيه تلك القوة الشاعرة فتلك النفس وتلك القوة وجُودهما لغيرهما فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها لأن ماهية القوة والنفس معاً لغيرهما وذلك هو الجسم .

قال السائل: تقريراً لهذا المقام لِمَ لا يجوز أن يكون إدراكي لذاتي بحُصول ذاتي في شيءٍ نسبتُهُ إلى ذاتي كنسبة المرأة إلى البصر؟

قال المُجيب الذي يتوسط^(٢) في المرأة إن سلم أنه يتصور في المرأة فيحتاج مرة ثانية إلى أن يتصور في الحدقة فكذلك هاهنا لا بدّ وأن تنطبع صورة ذاتنا في ذلك الشيء مرةً أخرى في ذاتنا .

الاعتراض الرابع لِمَ لا يجوز أن يكون إدراكي لذاتي بحصول صورة أخرى في ذاتي؟ بيانهُ أي حال ما أعقل نفس زيد إما أن لا أعقل نفسي وهو باطل لأن العاقل للشيء عاقل بالقوة القريبة من الفعل لكونه عاقلاً وفي ضمن ذلك كونه عاقلاً لذاته وإما أن أعقل نفسي ونفس زيد في ذلك الوقت وحينئذ لا يخلو إما أن يكون الحاصل في نفسي من نفسي ومن زيد صورتين أو صورة واحدة فإن كان واحدة فحينئذ أنا غيري وغيري أنا إذ الصورة الحاصلة في النفس مرة واحدة تكتنفها أعراضي ومرة أخرى تكتنفها أعراض زيد وأما إن كان الحاصل صورتين فهو المطلوب .

قال المجيب أنت إذا عقلت النفس فقد عقلت جزء ذاتك وإذا عقلت إنسانية زيد فقد أضفت إلى جزء ذاتك شيئاً آخر قرنته به فلا تتكرر الإنسانية

(١) «ثابتة» خبر «نفسك» في قوله: فنفسك الثابتة .

(٢) في نسخة: يتصور .

فيك مرتين بل تتعدّد بالاعتبار.

واعلم أنه فرّق بين النفس المطلقة المعتبرة بذاتها وبين النفس من حيث أنها كلية مشترك فيها بين الكثيرين فإن الأول جزء نفسي وأما النفس العامة فهي النفس مع قيد العموم فلا تكون جزء نفسي.

الاعتراض الخامس قالوا القسم الذي اخترتموه أيضاً باطل. بيانه قلنا إنا إذا قلنا موجود لذاته يفهم منه معان ثلاثة: الأول أن ذاته لا يتعلق في وجوده بغيره والثاني أن ذاته ليست حالة في غيره مثل البياض في الجسم وهذان القسمان لا يقتضيان كون الشيء مدركاً لأن المدركة أمر ثبوتي وهي عبارة عن حصول المعلوم للعالم والقسمان المذكوران سلبيان الثالث أن ذاته شيء مضاف إلى ذاته وذلك محال لأن الإضافة تقتضي الاثنية والوحدة تنافيها.

ولا يقال بأن المضاف والمضاف إليه أعم مما إذا كان كل واحد هو الآخر أو غيره ولا يمكن نفي العام بنفي الخاص. لانا نقول هذه مغالطة لفظية وهي مثل ما إذا قيل المؤثر يستدعي أثراً وذلك أعم من أن يكون المؤثر هو الأثر أو غيره فيلزم منه صحة أن يكون الشيء مؤثراً في نفسه وكما أن ذلك باطل فكذا هاهنا.

قال المُجيب حقيقة الذات غير وتعيينها غير والجملة التي من الذات والتعين شيء آخر وهذا الكلام لا يختلف فيه سواء كان التعيين من لوازم الماهية كما في الله تعالى والعقول الفعالة أو لا يكون كذلك كما في الأنواع المتكثرة بأشخاصها في الوجود وهذا القدر من الغيرية يكفي في صحة الإضافة ولهذا التحقيق صحّ منك أن تقول ذاتي وذاتك فتضيف ذاتك إلى ذاتك.

الاعتراض السادس المعارضة بإدراك سائر الحيوانات أنفسها مع أن أنفسها ليست مجردة ولا يلتفت إلى قول من ينكر إدراكها لذواتها لأنها تطلب الملائم وتهرب عن المنافر وليس طلبها المطلق الملائم وإلا كان طلبها

لملائم غيرها كطلبها لما يلائمها ولأنها لو كانت طالبة للملائم المطلق لكانت مدركة للملائم من حيث هو ملائم وذلك كلي فتكون البهيمة مدركة للكليات والحيوان غير مدرك للكلي فإذا البهيمة تطلب ما يلائمها وإدراكها لملائمها يتضمن إدراكها لنفسها المخصوصة فإن العلم بإضافة أمر إلى أمر يتضمن العلم بكل المضافين .

قال المُجيب أن نفس الانسان تشعر ذاتها بذاتها ونفوس الحيوانات الأخر لا تشعر ذواتها بذواتها بل بأوهامها في آلات تلك الحواس والأوهام فالشيء الذي يدرك المعنى الجزئي الذي لا يُحس وله علاقة بالمحسوس هو الوهم في الحيوانات وهو الذي تدرك به أنفس الحيوانات ذواتها لكن ذلك الإدراك لا يكون بذواتها ولا في آلة ذواتها التي هي القلب بل في آلة الوهم كما أنها تدرك بالوهم وبآلة معانٍ أخر فعلى هذا ذوات الحيوانات مرة في آلة ذواتها وهي القلب ومرة في آلة وهمها وهي مُدركة من حيث هي في آلة الوهم .

قال السائل فما البرهان على أن شعورنا بذواتنا ليس كشعور سائر الحيوانات؟

قال المجيب لأن كل القوى المدركة للكليات مدركة للقوى المدركة للكليات فإذا القوى المدركة للكليات يمكنها أن تدرك ماهية ذاتها مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فإذا شعرنا بذاتنا الجزئية المخلوطة بغيرها شعرنا بواحد مركب من أمور ونحن شاعرون بكل واحد منها من حيث تميز عن الآخر وأعني بتلك الأمور حقيقة ذاتنا والأمور المخالطة لها الغريبة عنها ويجوز أن تتمثل فينا حقيقة ذاتنا وإن كانت سائر الأمور غائبة وإدراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر الفرق .

قال السائل ليس إذا أمكننا أن نميز ذاتنا عما يخالطها في الذهن وجب أن يصح ذلك في الخارج فعسى أن يكون هذا التفصيل هو شيء نفعله ونفرضه في أذهاننا وإن كان ما عليه الوجود الخارجي بخلاف ذلك . وأيضاً

فما ذكرتموه من الحجة غير مختص بما إذا أدركنا ذواتنا كلية مجردة أو جزئية مخلوطة ولذلك فإننا لما طالبناكم | في أول الاعتراضات ببيان كوننا عاقلين لأنفسنا قلتم هذا الكلام لا يختص بالتعقل بل بالإدراك كيف كَانَ فكيف رجعتم الآن عن ذلك؟

تمّ التحقيق أن كل ما يُدرك شيئاً فلهُ ذلك المدرك كلياً كان أو جزئياً والحمّار إذا أدرك ذاته المخلوطة فله ذاته المخلوطة. فإذاً على كل الاحوال الحمّار ذاته موجودة له وليس ذلك إلا مرة واحدة فذاته أيضاً مجردة وهذا مما لا يمكن جَحْده.

ومما يُبطل قولكم أن المدرك لذات الحمّار وهمه أن نقول المدرك لذات الحمّار إن لم يكن هو ذاته بل قوة أخرى فإن كانت تلك القوة في الحمّار فذات الحمّار في الحمّار وإن كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به فلم يكن الحمّار مدركاً لذاته وقد أبطلناه أولاً. وأيضاً إن سلّمنا أن الحمّار يدرك ذاته لا بذاته لكن بجزء من ذاته فذلك الجزء أيضاً له صورة ذاته فذلك الجزء مجرد وأيضاً فإذا حصلت نفس الحمّار في آلة قوته الوهمية مع كونها مخلوطة وجب أن تكون آلة الوهم حية بتلك النفس كما أن آلة النفس حية بها.

قال المجيب عن هذا الأخير بأن حصول تلك الصورة في الوهم تشبه الخضرة الحاصلة من الانعكاس وحصولها في آلتها الخاصة تشبه الخضرة الاصلية من الطبيعة. وفي كتاب «المباحثات» أجوبة عن الاسئلة المذكورة ظلمانية غير مفيدة فتركناها من شاءها فليطالع ذلك الكتاب ليجد فيه هذه الكلمات متفرقة في مواضع شتى.

واعلم أن لنا على هذه الحجة اعتراضات أخر قَادِحَة لكننا نعلم أن من أحاط ما ذكرناه في باب العلم والمعلوم سهل عليه إيرادها فلذلك لم نوردناها.

الدليل الثالث قالوا القُوَّة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية يقوى على أفعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقلة

بجسمانية بيان الصغرى أنها تقوى على إدراك الأعداد ولا نهاية لمراتبها مع أنها أحد الأنواع المدركة للقوة الناطقة وبيان الكبرى قد سبق.

واعلم أنا في إثبات أن القوى الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية نحتاج إلى أن نبين أن القوة الجسمانية منقسمة بانقسام محلها فتعود النقوض الموردة على الحجة الأولى وهي النقض بالوحدة والنقطة ومدركات الوهم والإضافة وسائر الاسئلة التي أوردناها عليها وأيضاً متوجه عليها سائر الشكوك في باب أن القوة الجسمانية التي لا تقوى على أفعالها غير متناهية.

ثم على هذه الحجة أسئلة زائدة تخصها وهي ثلاثة:

الأول لا نسلم أن القوة الناطقة تقوى على إدراك أمور غير متناهية دفعة بل إنها لا تنتهي إلى حدٍ إلا وتقوى بعد ذلك على إدراك شيء آخر لكن لا يلزم من ذلك كونها قوية على إدراكات غير متناهية كما أن الجسم لا ينتهي في الانقسام إلى حدٍ إلا وهو يقبل بعد ذلك تقسيماً آخر وإن كان يستحيل أن تحصل فيه تقسيمات غير متناهية بالفعل فكذلك هاهنا وبالجملة فالحال في فاعلية هذه القوة كالحال في منفعلية الجسم عن الانقسام.

الثاني سلّمنا أنها قوية على إدراك أمور غير متناهية لكن لم قلّم بأنه يلزم من ذلك كونها قوية على أفعال غير متناهية. وبيانه أن الإدراك ليس فعلاً بل هو انفعال لأنه لا معنى للإدراك إلا تمثل الصورة المعقولة في النفس الناطقة فيكون ذلك انفعالاً وأنتم تجوّزون أن يكون الأمر الجسماني قوياً على انفعالات غير متناهية والدليل عليه أنكم تثبتون هيولي أزلية ولا محالة قد تواردت عليها صور غير متناهية فقد حصّلت فيها انفعالات غير متناهية.

الثالث النقض بالنفوس الفلكية فإنها عندكم قوياً جسمانية مع أن أفعالها وهي الحركات الدورية غير متناهية.

والجواب: أما عن الأول فلا شك أن القوة الناطقة لا تنتهي إلى حدٍ إلا وتقوى على إدراك أمورٍ آخر وقد قام البرهان على أن القوى الجسمانية لا يمكن أن تكون كذلك فقد حصّل الفرض.

ولقائل أن يقول القوى الجسمانية إما أن يقال أنها تنتهي إلى وَقْتٍ لا يبقى لها إمكان الوجود بعد ذلك بل تصير ممتنعة الوجود أو لا تنتهي إلى هذه الحالة البتة . والأول باطل لأن الممكن لذاته لا ينقلب ممتنعاً لذاته وأما الثاني فنقول إذا كانت القوة الجسمانية لا يجبُ انتهاءها إلى حيث يزول عنها إمكان الوجود فهي أبداً ممكنة الوجود لذاتها فإذا لا استحالة في بقائها أبداً ومتى كانت باقية أبداً كانت مؤثرة فإذا لا استحالة في بقائها على نعت المؤثرية أبداً وذلك يبطل أصل الحجة .

وأما السؤال الثاني فالجواب عنه أن نقول: هَبْ أن الإدراك نفس الانفعال ولكن فَعَلَ النفس في تركيب المقدمات وتحليلها فعل وذلك كاف لبناء الغرض عليه .

ولقائل أن يقول أَلَسْتُ حين ما حاولتم الدلالة على الفرق بين الحس المشترك وبين القوة المفكرة قَلَّمْتُمُ الحس المشترك ليس له تصرف والقوة المفكرة لها تصرف والقوة الواحدة لا تكون مبدأً لأثرين لأن البسيط لا يصدر عنه إلا أثر واحد وإذا كان كذلك فكيف يمكنكم أن تثبتوا للنفس قوة على الفعل الذي هو التركيب والتحليل بعد أن أثبتتم لها قوة على الانفعال وهو قبول الصور مع أن عندكم النفس شيء بسيط، والبسيط لا يكون إلا مبدأً لأثر واحد ثم يلزم منه أن يكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً وأنتم لا تقولون بذلك نعم إن أنكرتم ذلك في الحس المشترك مع كونه جسمانياً وجائز الانقسام فحيث لا يقبل الانقسام أولى .

وأما السؤال الثالث وهو النقص بالنفوس الفلکیة فالجواب عنه : أن النفس الفلکیة وإن كانت جسمانية إلا أنها غير مستقلة بالتحريك بل هي واسطة بين العقل وبين تلك الأفعال وهي في ذاتها وإن كانت متناهية القوة إلا أنها بما يَسْنَحُ عليها من أنوار العقل الفَعَالِ صارت غير متناهية القوة .

ولقائل أن يقول أنا قد بيَّنا في باب «تناهي القوى الجسمانية» ضعف هذا الجواب ولكننا نسلم في هذا الموضوع صحَّة هذا الجواب . ونقول: إذا

جوزتم ذلك فلم لا يجوز أن تكون القوة الناطقة جسمانية لكنها بما يَسْنَح عليها من نُور العقل الفعال تكون قوية على الأفعال الغير المتناهية .

الدليل الرابع لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم مثل قلب أو دماغ لكانت إما أن تعقل دائماً ذلك الجِسْم أو لا تعقله قَطُّ أو تعقله في وقت دون وقت والأقسام الثلاثة باطلة فالقول بكونها منطبعة في الجسم باطل .

وبيان ذلك هو أن تعقلُ القوة العاقلة لذلك الجسم إما أن يكون لأجل أن صورة الآلة حاضرة عند القوة العاقلة أو لأجل أن صورة أخرى من تلك الآلة تحصل للقوة العاقلة فإن كان الأول فالقوة العاقلة إن أمكنها إدراك تلك الآلة وإدراكها نفس مقارنتها للقوة العاقلة فما دامت الآلة مقارنة للقوة العاقلة وجب أن تعقلها القوة العاقلة فتكون القوة العاقلة دائمة الإدراك لتلك الآلة وإن امتنع على القوة العاقلة إدراك تلك الآلة لوجب أن لا تدركها أبداً فظاهر أنه لو كان تعقل القوة العاقلة لتلك الآلة لأجل نفس مقارنة تلك الآلة لتلك القوة لوجب أن تعقلها دائماً أو لا تعقلها دائماً وكلا القسمين باطل . وأما إن كان تعقل تلك القوة العاقلة لتلك الآلة لأجل حصول صورة أخرى منها في القوة العاقلة فالقوة العاقلة إن كانت في تلك الآلة والصورة الثانية حاصلة في القوة العاقلة فتكون الصورة الثانية للآلة أيضاً حالة في الآلة لأن الحال في الحال في الشيء حال في الشيء فيلزم منه الجَمْع بين المثليين هذا خُلف ، وإن لم تكن القوة العاقلة في تلك الآلة بل هي مجردة عن الأجسام فذلك هو المطلوب .

ولقائل أن يقول: أنا قد بينا أنه ليس إدراك الشيء للشيء عبارة عن حصول المعقول في العاقل بل الإدراك والعلم والشعور حالة إضافية وهي قد تحتاج إلى حصول صورة المعلوم في العالم وقد لا تحتاج ولكن العلم في جميع الأحوال ليس إلا هذه الإضافة وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن تكون القوة الناطقة حالة في جسم فمتى حصل بينها وبين ذلك الجسم تلك الإضافة المخصوصة حصل الإدراك وإلا فلا . وأيضاً فهذه الحجة تقتضي أن تكون جميع لوازم النفس معقولة لها دائماً لأنها لو عقلت شيئاً من لوازمها في حال

دون حال لكان تعقلها لذلك اللازم ليس نفس حضور ذلك اللازم عندها وإلا لكان ذلك اللازم أبداً معقولاً كما أنه أبداً موجود بل يكون تعقل النفس لذلك اللازم لأجل حصول صورة مساوية لللازم النفس في النفس فيلزم منه الجمع بين المثليين. فظهر أن هذه الحجة تقتضي كون النفس عالمة بجميع لوازمها أبداً وأيضاً تقتضي دوام علمها بجميع عوارضها ما دامت تلك العوارض حاصلة وإلا لكان علمها بذلك العارض لأجل صورة مساوية لعارضها فيها فحينئذ يجتمع فيها ذلك العارض وصورته فيلزم الجميع بين المثليين فظهر أن هذه الحجة تقتضي كون النفس عالمة بلوازمها ما دامت النفس موجودة وكونها عالمة بعوارضها ما دامت تلك العوارض موجودة ولو كان كذلك لم يكن شيء من محمولات النفس مطلوباً بالبرهن ولما لم يكن كذلك بطلت هذه الحجة وأيضاً فالمثلان إنما استحال اجتماعهما لأنه لا يتميز أحدهما عن الآخر بشيء من الأوصاف وحينئذ ترتفع المغايرة بينهما ويحصل الاتحاد بينهما ولما كان الاتحاد محالاً لا جرم استحال الجمع بين المثليين.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن القوة الناطقة إذا عرفت آلتها في وقت دون وقت فلا بد وأن يكون ذلك لأجل حصول صورة مساوية لآلتها فيها ثم إن القوة الناطقة إذا كانت في الجسم فهناك قد اجتمع في ذلك الجسم صورته الأصلية وصورته المكتسبة ولكن قد اختصت كل واحدة منهما بوصف تمتاز به عن الأخرى لأن أحد المثليين محل القوة الناطقة والثاني حال فيها فيبقى الامتياز ولا يلزم المحال وهذا الشك يمكن حله.

الدليل الخامس أن النفس الانسانية يمكنها أن تدرك الانسان الكلي الذي يكون مشتركاً بين الاشخاص الانسانية كلها ولا محالة يكون ذلك المعقول مجرداً عن وضع معين وشكل معين وإلا لما كان مشتركاً بين الأشخاص ذوات الأوضاع المختلفة والأشكال المختلفة فظاهر أن هذه الصورة العقلية المجردة أمر موجود وقد ثبت أن المجردات والكليات لا وجود لها في الخارج فإذا لها وجود في الذهن فمحلها إما أن يكون جسماً أو لا يكون والأول محال وإلا لكان لها كم معين ووضع معين ومقدار معين وشكل

معين بسبب أن محلها كذلك وحينئذ تخرج تلك الصورة عن أن تكون مجردة وكل ذلك محال فإذا محل هذه الصورة ليس جسماً فهو إذاً جوهر مجرد.

ولقائل أن يقول: الصورة الكلية المعقولة من الانسان هل لها وجود أم لا؟ فإن لم يكن لها وجود فكيف يمكن أن يقال إن محلها يجب أن يكون مجرداً؟ وإن كان لها وجود فلا محالة تكون هي صورة شخصية حالة في نفس إنسانية شخصية لاستحالة أن توجد المطلقات في الأعيان. وهي من حيث أنها صورة شخصية قائمة بنفس شخصية فهي من جملة الأمور الموجودة في الأعيان وهي غير مشترك فيها بين الأشخاص. أما أولاً فلأن الشيء الشخصي لا يكون مشتركاً فيه وأما ثانياً فلأن الصورة عرض قائم بالنفس والأشخاص جواهر مستقلة بذواتها فكيف يمكن أن يقال: إن حقيقة الجواهر القائمة بذواتها عرض قائم بالنفس والأشخاص عرض قائم بالغير.

فإن قالوا ليس المعنى بكون تلك الصورة كلية أنها صورة يشترك فيها كثيرون فإن ذلك محال بل المعنى بكونها كلية أن أي الأشخاص الانسانية سبقت إلى النفس كان تأثيره في النفس ذلك التأثير ولو كان السابق إلى النفس الانسانية هو الفرس لما كان أثره فيها ذلك أثر آخر.

فنقول: إذا كان المعنى بكون الصورة الكلية ذلك فلم لا يجوز أن تحصل هذه الصورة على هذا الوجه في محل جسماني أعني أن ترسم في القلب من مشاهدة إنسان معين صورة بحيث لو كان المرئي بدل ذلك الانسان أي انسان شئت كانت الصورة الحاصلة منه في القلب تلك الصورة.

فإن قالوا لأن تلك الصورة لو حصلت في الجسم لكان لها بسبب الجسم مقدار معين وشكل معين وذلك يمنع من كونها كلية.

قلنا وكذلك الصورة الحاصلة في النفس تكون صورة شخصية وتكون عرضاً قائماً بمحل معين وكل ذلك يمنع من كونها كلية فإن كان ما يحصل للصورة بسبب حلولها في الجسم من الشكل والمقدار بالعرض مانعاً من كونها كلية فكذلك ما يحصل للصورة بسبب حلولها في النفس من الوحدة

الشخصية والعرضية وجب أن يكون مانعاً من كونها كلية وإن أمكن أن توجد الصور القائمة بالنفس باعتبار آخر حتى تصير كلية بذلك الاعتبار، وإن كان اعتبار وحدتها وشخصيتها وحلولها في النفس الشخصية مانعاً من كون الصورة كلية جاز أيضاً أن توجد الصورة القائمة بالقلب أو بالدماغ باعتبار تكون هي بذلك الاعتبار كلية وإن كان اعتبار تقدرها وتشكلها بمقدار محلها وشكل محلها مانعاً من كونها كلية.

وبالجملة فالصورة، سواء كانت حالة في النفس أو في الجسم، فهي لا تكون مشتركاً فيها من كل الوجود فإن وحدتها الشخصية تمنع من هذه الشركة فإذا جاز أن تكون وحدتها مانعة من هذه الشركة ثم إنها تكون مشتركاً فيها باعتبار آخر جاز أيضاً أن تكون هذه الصورة عند قيامها بالجسم وإن كان تقدرها وتشكلها بمقدار الجسم وتشكله مانعة من هذه الشركة لكنها باعتبار آخر تكون مشتركاً فيها وهو الاعتبار المذكور وهذا الشك يمكن أن يتمحل له جواب.

الدليل السادس لو كانت القوة العاقلة جسدانية لضعفت في زمان الشيخوخة دائماً لكنها لا تضعف في زمان الشيخوخة دائماً فهي غير جسدانية ويصح نقيض التالي بقياس من الشكل الثالث هكذا كل ما يعقل به الشيخ الأشياء فهو قوة عاقلة وليس كل ما يعقل به الشيخ الأشياء فإنه يكمل عند الشيخوخة فليس كل قوة عاقلة تكمل عند الشيخوخة.

واعلم أنه ليس من الواجب في صحة ما قلنا أن لا يكون عقل شيخ يكمل بل إذا كان عقل ما لم يكمل في الشيخوخة وإن كان سائر العقول يكمل فالمطلوب قد صح فإنه إن كانت النفس محتاجة في ذاتها إلى البدن كان اختلال البدن موجباً لاختلال النفس لا محالة فحينئذ يستحيل أن يختل البدن وتكون النفس سليمة أما إذا كانت النفس غنية في ذاتها عن البدن لا يلزم أن تختل أفعال النفس عند اختلال البدن نعم قد يجوز أن يكون اشتغالها بتدبير البدن عند اختلاله يعوقها عن سائر أفعالها وذلك مثل ما يعرض للفارس

الراكب فرساً رديء الحركات فإنه يصير اشتغاله بمراعاة^(١) مركبه مانعاً له عن أفعاله الخاصة به . وليس صدورها عنه بشركة الفرس ويجوز أن يكون الفعل الذي ليس بالشركة موقوفاً على الفعل الذي بالشركة مثل أنه قد يحتاج في اكتساب المعقولات في أول الأمر إلى تخيلات تتصرف فيها النفس تصرفاً سنذكره فإذا عاقت عن استعمال التخيلات آفة في أعضاء التخيل كُلت القوة العاقلة عن أفعالها فالشيخ إذا عرض له الانصراف عن المعقولات فالسبب فيه أنه قد شُغل عن أفعاله الخاصة أو عرضت الآفة لشيء ربما احتاج إليه في هذه الأفعال لا لأن جوهر نفسه قد ضعف فإن الشيخ لو أعطى عيناً كعين الشاب في المزاج لكان حسه مثل حس الشاب بل الشيخوخة ضعف في الآلات البدنية يشبه حال السكر والإغماء .

فإن قيل : الشيخ لعله إنما يمكنه أن يستمر في أفعال عقله على الصحة لأن عقله يتم بعضو من البدن يتأخر إليه الفساد والاستحالة وإن ظهرت الآفة في سائر القوى والأفعال .

فنقول : الأعضاء الطرفية إنما يلحقها الضعف والفساد لضعف يسبق إلى المبادئ ولو كانت المبادئ صحيحة لانحفظت الأطراف ولم تسقط قواها فكان الحال فيها كالحال في الشباب فيظهر من هذا أنه لا كبد الشيخ ولا دماغه ولا قلبه على الحال الصحيحة أو القريبة من الصحة ولذلك يجد في نبضه وبوله وأفعال دماغه تفاوتاً عظيماً .

فإن قيل : إن بعض الأمزجة أوفق لبعض القوى فلعل مزاج المشائخ أوفق للقوة العقلية فلماذا تقوى فيه هذه .

فنقول : مزاج المشائخ إما برد وبس ، وإما ضعف ، وكل واحد منهما قد يوجد قبل الشيب ولا يكون لصاحبه مزيد استعداد وأيضاً فليس كل شيخ هو أقوى من الشاب وليس الدليل مبنياً^(٢) على أن الغالب في المشايخ كمال

(١) في الأصل : بمراعات .

(٢) في الأصل : مبنياً .

العقل بل على أنه لو كانت القوة العقلية قائمة بالبدن لاستحال أن لا تضعف عند ضعف البدن وقد نجد واحداً ليس كذلك فالمقدّم مسلوب على أن ضعف البنية ليس يكون ملائماً لما يقوم بالبنية بل لعلّة تلائم ما لا يقوم بالبنية .

فإن قيل: الشيخ تخيُّله وتذكُّره وحِفْظُه محفوظة ليست دون حال عقله مع أن هذه القوى جسمانية .

فنقول: ليس الأمر كما ذكرتموه وأما ذكره الأمور الماضية التي كانت في ذكره في زمان الشباب فإنما يكون كذلك لأن تكرر مذكوراتها على وهمه وهو شيخ أكثر من تكررها عليه وهو شاب فيكون السبب لذكره أقوى فيه مما في الشباب وأما حفظه الأشياء التي يحفظها عند الشيخوخة فهو ضعيف فالشيخ لا في حفظه تصور المحسوسات ولا في حفظه معانيها كالشباب وإن شئت أن تعلم ذلك فجرّب حفظ الشيخ للشيء الذي يحفظه عند شيخوخته كحفظه عندما كان صبياً أو شاباً فإنك تجده لا محالة لا ينحفظ له الشيء لا معناه ولا صورته لا عدّة ولا مدّة كما كان ينحفظ له قبل ذلك وتجد تذكره أضعف مما كان أيضاً إلا فيما للعقل سبيل إلى المعونة فيه وأما الأمور المحفوظة قديماً فإنما يساوي الشيخ الشاب في حفظها لأنه يتساوى فيهما السبب للحفظ عدداً ومع ذلك فإن المرتسم من ذلك في حفظ الشاب أوضح وأصفى وأشد استصحاباً للأحوال المطيفة به والمرتسم في حفظ الشيخ أطمس وأدرس وأخفى لمعاناً وظهوراً .

فإن قيل: الشيخ ليس إنما يُوجد سليم العقل بحسب الأمور العقلية الكلية بل هو أثقب رأياً وأصح مشورة من الشاب في الأمور الجزئية الخيالية وأنت لا تقول إن خياله أسلم من خيال الشاب أو مثله .

فنقول إن ذلك لِشَيْئَيْن: أحدهما: أن الآلة أكبر وثانيتها: أنه يستعين بما هو مساوٍ لمثله من الشاب أو أقوى بسبب قلة المنازعات أما أن الآلة أكبر فهو أن الأمثلة الجزئية عنده أكثر لأن تجاربه أوفر ثم إنه ليس يتصرّف فيها

بالخيال والقوى الوهمية فقط بل يرجع فيها إلى العقل فيستعين به في طريق
القسمة للأسباب الواقعة الممكنة وطريق الاعتبار للأوائل.

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال إن الشيخ قد استفاد في استعمال العقل
دربة فصارت الآلة وإن ضعفت إلا أن كثرة دربه تدارك ما فات بسبب
نقصان الآلة ولذلك فإن الشيخ المتدرب أقوى في صناعاته واستعماله لها من
الشاب؟ .

فقول : الدربة إنما يحصل لها أثر من وجهين : أحدهما أن هيئات
التحريكات الصادرة بالارادة تتمثل في الخيال أشد فيكون وجه استعمالها عند
الوهم أخضر .

وثانيهما وهو أن الاعضاء تستفيد بذلك حسن تشكل تستعد به لهيئة
التحريك وليس يمكن أن يقال هذا في باب المعقولات فإن العقل وإن سلمنا
أنه يفعل بتحريكات الآلات فليس ينحفظ في النفس خيال شيء منها كما
ينحفظ لهيئة تحريك اليد والقدم ونحوه ولا أيضاً يمكن أن يقال إنه يستعين
بآلات جسدانية وهي عاصية فيفيدها الاستعمال طاعة فإننا وإن سلمنا أن العقل
يفعل بتحريك فليس بتحريكات مستعصية^(١) ولذلك فإن صحيح الفطرة
الأصلية يشرع في العلوم فيقف عليها على الاستواء وإن كان بعض الناس
يحتاج إلى أن يراض من جهة التفطن لمعاني الالفاظ ومن جهة معاوقة من
خياله ومعارضة منه لعقله حتى يفهم الحال في ذلك فيعقله ويستوي في أدنى
مدة وأخف كلفة .

الدليل السابع وهو قريب مما تقدم أن نقول من المعلوم أن الشيء
الواحد بالنسبة إلى شيء واحد لا يكون سبباً للكمال وسبباً للنقصان وكثرة
الأفكار سبب لثوران الحرارة المجففة للدماغ وسبب لاستكمال النفس
بخروجها في تعقلاتها من القوة إلى الفعل فلو كان موت البدن يقتضي موت

(١) في الأصل : متعصية .

النفس لكانت الافكار التي هي سبب نقصان البدن أو موته سبباً لنقصان النفس أو موتها مع أنها مكملة لجوهر النفس فيكون الشيء الواحد سبباً لنقصان شيء واحد وكماله وذلك محال فعلمنا أن النفس لا تموت بموت البدن فهي غنية في ذاتها عن البدن .

ولقائل أن يقول: المُحال هو أن يكون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء آخر سبباً لنقصانه وكماله من وجه واحد في وقت واحد وإما أن يكون ذلك في وقتين وبحسب اعتبارين فأبي محال يلزم منه .

الدليل الثامن قالوا: النفس غنية في أفعالها عن المحل وكل ما كان غنياً في فعله عن محل يحله فهو في ذاته أيضاً يكون غنياً عن محل يحله فالنفس غنية عن المحل .

أما بيان أن النفس غنية في فعلها عن المحل فوجوه ثلاثة الأول أنها تُدرك نفسها ومن المستحيل أن يكون بينها وبين ذاتها آلة فهي في إدراك ذاتها غنية عن الآلة .

الثاني أنها تُدرك إدراكها لنفسها وليس ذلك بآلة .

الثالث أنها تدرك آلتها التي تدعى لها وليس بينها وبين آلتها آلة أخرى فثبت أن النفس غنية في فعلها عن الآلة والمحل وكل ما كان كذلك فهو في ذاته أيضاً يكون غنياً عن المحل لوجهين :

أحدهما أن القوى النفسانية لما كانت جسمانية وكانت محتاجة في ذاتها إلى محالها لا جرم تعذر عليها إدراك ذواتها وإدراك إدراكاتها وإدراك آلتها فلو كانت القوة العاقلة جسمانية لتعذر عليها ذلك .

وثانيهما أن مصدر الفعل هو الذات فلو كانت الذات متعلقة في قوامها ووجودها بذلك المحل كان الفعل صادراً عن تلك الجهة فيكون للجهة المتعلقة بذلك الفعل مدخل في ذلك الفعل فيكون الفعل بمشاركة ذلك المحل وقد فرض أنه ليس كذلك فظاهر أن النفس غنية عن المادة .

ولقائل أن يقول: لم قلت إن القوة العاقلة لما كانت وحدها هي المدركة لذاتها ولإدراكها لذاتها ولإدراكها لآلتها ووجب أن لا تكون جسمانية فأما قولكم إن القوى الحساسة لما كانت جسمانية تعذر عليها ذلك فالقوة العاقلة لو كانت جسمانية لتعذر عليها ذلك.

فنقول: لِمَ قلت إن تلك القوى إنما تعذر عليها هذه الإدراكات لكونها جسمانية وهل هذا الامن باب التمثيلات التي بينوا فسأدها في المنطق.

وأما قولهم: ما لا يتوقف في اقتضائه لأثاره على المحل لا يتوقف في ذاته على المحل.

فنقول أليس أن الصُّور والأعراض محتاجة إلى محالها وليس احتياجها إلى محالها إلا بمجرد ذواتها ثم لا يلزم من استقلالها باقتضاء ذلك الحكم استغناؤها في ذواتها عن تلك المحال فعلمنا أنه لا يلزم من كون الشيء مستقلاً باقتضاء حكم من الأحكام أن يكون مستغنياً في ذاته عن المحل.

بل نقول: إن جميع الآثار الصادرة عن الأجسام ومبادئها قوى واعراض معدودة في تلك الأجسام وليس لمحال تلك القوى مدخل في اقتضاء تلك الآثار لأن محالها أجسام والأجسام بما هي أجسام يستحيل أن يكون لها أثر في هذه الأحكام المخصوصة فعلمنا أن المستقل باقتضاء تلك الأحكام هي تلك الاعراض وحدها ثم لا يلزم من انفرادها باقتضاء تلك الأحكام استغناؤها عن محالها فكذلك هاهنا.

الدليل التاسع قالوا القوى الجسمانية تكل بكثرة الأفعال ولا تقوى على القوى بعد الضعف وعلّة ذلك ظاهرة لأن القوى الجسمانية بسبب مزاولة الأفعال الكثيرة تتعرض موادها للتحلل والذبول وبسبب ذلك يعرض الضعف لها. وأما القوّة العقلية فإنها لا تضعف بكثرة الأفعال وتقوى على القوى بعد الضعف فظهر أنها غير مادية أصلاً.

فإن قيل القوة الخيالية جسمانية ثم إنها تقوى على تخيل الأشياء العظيمة مع تخيلها للأشياء الحقيرة مثلاً إذا تخيلنا صورة شعلة يمكننا أن

نتخيل مع ذلك صورة الشمس والقمر والسَّماء وغيرها فبطل قولكم إن القوى الجسمانية لا تقوى على الأفعال الضَّعيفة عند صُدُور الأفعال القوية عنها.

فنعول: إنا إذا ادَّعينا أن الفِعْل الجسماني القوي يمنع من الفعل الجسماني الضعيف وهاهنا إذا تخيلنا الشمس والقمر فالمدرِك قوي أما ربما لا يكون إدراكنا لهما قوياً فلا جرم لا يمنع من تخيُّل الأشياء الضعيفة وأما إذا قَوِي تخيُّلنا لهما بحيث صرنا مستغرقين في ذلك التخيُّل امتنع علينا والحال هذه تخيل الأشياء الحقيرة. وأما القوة العقلية فليست كذلك إنا إذا عَقَلنا الشيء العظيم أمكننا في ذلك الوقت تعقل الشيء الحقير.

ولقائل أن يقول كما أنا متى استغرقنا في تخيل شيء عظيم انقطعنا عن تخيل الأشياء الصغيرة كذلك متى استغرقنا في تعقل شيء عظيم انقطعنا عن تعقل غيره.

والدليل عليه أن من استغرق في جلال الله جلَّت عظمته امتنع عليه في تلك الحالة أن يشتغل بسائر المعقولات.

الدليل العاشر وهو الذي عوَّل عليه افلاطون وقرره بعض أهل التحقيق من المتأخرين: أنا نتخيل صُوراً لا وجود لها في الخارج كبَحْر من الشراب وجَبَل من الياقوت ونمِيز بين هذه الصُور المحسوسة وبين غيرها فهذه الصُور أمور وجودية وكيف لا تكون كذلك ونحن إذا تخيلنا زيدا ثم شاهدناه حكمنا أنه ليس بين الصورة المحسوسة والمتخيلة فرق البتة، ولولا أن تلك الصورة موجودة لم يكن الأمر كذلك ومحل هذه الصورة يمتنع أن يكون شيئاً جسمانياً فإن جملة أبداننا بالنسبة إلى الصور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف تنطبق الصور العظيمة على المقادير الصغيرة.

وليس يمكن أن يقال: إن بعض تلك الصور منطبعة في أبداننا وبعضها في الهواء المحيط بنا إذا الهواء ليس من جملة أبداننا ولا آلة لنفوسنا أيضاً في أفعالها وإلا لتألَّمتنا بتفترُّقها وتقطُّعها ولكان شعورنا بتغيُّرات الهواء كشعورنا

بتغيّرات أبداننا فإذا محل هذه الصورة شيء غير جسماني وذلك هو النفس الناطقة .

فإن قيل : هذه الصُور الخيالية لا بُدُّ وأن يكون لها امتداد في الجهات وذهاب في الأقطار وإلا لم تكن صوراً خيالية فإذا تخيلنا مربعاً فلا بدّ وأن يتميز جانب من ذلك المربع من جانب آخر وإلا لم يكن مربعاً وذلك إنما يكون إذا كان له شكل ووضع مخصوص فإذا حل هذا الشكل في النفس ، فإما أن تصير النفس مشكّلة بهذا الشكل حتى تصير النفس مربّعة وإما أن لا تصير كذلك فإن صارت مربّعة مثلاً فهي غير مجردة بل هي جسمانية وإن لم تصير مربّعة فصورة المربع غير موجودة فيها لأنه لا فرق بين أن يقال : إنها ليست مربّعة وبين أن يقال : صورة المربع غير موجودة فيه فهذا الإشكال قويّ جداً ولم يظهر لي بعد عنه جواب يُمكنني أن أظهره في كتابي هذا .

وأيضاً فإذا جاز أن تنطبع هذه الصورة فيما ليس بجسم ولا بجسماني فلئن جاز انطباعها في الجسم الصّغير أولى لأن المناسبة بين الشكل العظيم والصّغير أعظم من المناسبة بين الشكل العظيم وبين ما ليس بمشكّل .

ويُمكن أن يُجاب عن هذا الأخير من وجهين : الأول أن الهيولي مجردة في نفسها عندهم ثم إنها تقبل المقادير والأبعاد الثاني أن كل مقدارين ينطبق أحدهما على الآخر فيما أن يتساويا أو يتفاضلا وبتقدير أن يتفاضلا لا بُدُّ وأن يقع الفضل في الخارج فالشّكل العظيم إذا انطبع في الجسم الصغير فإنما ينطبع فيه منه ما يساويه وتبقى الفضلة خارجة وأما إذا كان محل الصور مجرداً عن الكَم والمقدار ثم يجب أن يكون الحكم بكون الحال مساوياً للمحل أو مقارباً له فظهر الفرق .

الدليل الحادي عشر وهو أنا إذا حكّمنا بأن السواد يضادّ البياض فقد برهننا على أنه لا بُدُّ من حصول السواد والبياض في الذّهن والبداهة حاكمة بامتناع اجتماعهما في الأجسام والجسمانيات فإذا المحل الذي حضرا فيه وجب أن لا يكون جسماً ولا جسمانياً .

فإن قيل : التضاد بين السواد والبياض لذاتيهما فأين حصل فلا بد وأن يتضاداً .

ف نقول : إنه من المحتمل أن يكون تضادهما إنما يتحقق في بعض المحال دون البعض فيكون من شرط المحل الذي يظهر عليه التضاد أن يكون جسماً وعندما لا يكون المحل جسماً لا يتحقق شرط التضاد فلا يتحقق التضاد .

ولقائل أن يقول : الشك المذكور متوجه هاهنا أيضاً وهو أن النفس إذا تصوّرت الكرية فإن وجدت الكرية فيها لزم أن تصير النفس كُرة لأنه لا فرق في العقل بين أن يقال هذا الشيء كُرة وبين أن يقال فيه صورة الكرة وكذلك القول في السواد والبياض والحرارة والبرودة .

وليس لأحد أن يقول : إن انطباع صورة الكرة في النفس كانطباعها في المرأة حين ما تشاهد الكرة في المرأة .

لأننا بينا أن الأشياء التي شاهدناها في المرأة ليس ذلك لأجل انطباع صورها فيها .

وليس لأحد أن يقول : إنا إذا تصورنا السواد والبياض والحرارة والبرودة فلا ينطبع السواد والبياض والحرارة والبرودة في النفس بل تنطبع فيها صور هذه الأمور ومثلها فقط فهذا لا يلزم أن تكون النفس حارة باردة عند انطباع هذا الأمور فيها .

لأننا نقول : هذه الأمور التي سمّيتوها صور السواد والبياض ومثلها هل لها حقيقة السواد والبياض أم لا؟ فإن كانت لها حقيقة السواد والبياض فمثال السواد والبياض وصورتيهما أيضاً سواد وبياض فقد انطبع في النفس سواد وبياض وحرارة وبرودة واستدارة واستقامة فيجب أن تكون النفس سوداء بيضاء حارة باردة مستديرة مستقيمة فتكون حينئذ جسماً وإن لم يكن لصور^(١) السواد

(١) في نسخة : تصوّر .

والبياض والاستدارة والاستقامة ومثلها حقيقة السواد والبياض والاستقامة والاستدارة لم يكن ادراك الأشياء عبارة عن انطباع ماهية المدرك في المدرك - فهذا الشك لا بدّ وأن يحتال في حله إن فسّر الإدراك بالانطباع أو اعتبر فيه الانطباع كيف كان ولولاه لكانت هاتان الحجتان قوتين جداً.

الدليل الثاني عشر لو كان محل الإدراك قوّة جسمانية لصحّ أن يقوم ببعض ذلك الجسم علم وبالبعض الآخر جهل فيكون الشخص الواحد عالماً وجاهلاً بشيء واحد في حالة واحدة.

ولقائل أن يقول أستم تقولون إنه يمتنع أن يقوم بجزء من الفلك عرضيضاً العَرَض القائم بجزء آخر فقد عقلنا جسماً يمتنع أن يقوم بطرفيه ضدان وإذا عقلنا ذلك في الجملة فلم لا يجوز أن يكون القلب كذلك حتى إنه وإن كان جسمانياً إلا أنه متى قام بأحد أجزائه علم استحال في ذلك الوقت أن يقوم بالجزء الآخر منه جهل.

وأيضاً فهذا الكلام منقوض بالشهوة والغضب والقوة الوهمية فإنه يستحيل أن يكون الانسان الواحد مشتتاً للشيء وناظراً عنه دفعة واحدة وأن يكون حاكماً على الشخص الواحد بأنه عدو وبأنه صديق دفعة واحدة مع أن القوة الشوقية والقوة الوهمية عندكم جسمائيتان.

فهذه جملة ما وجدناه من الأدلة على إثبات تجرّد النفس ولم يُقنعنا شيء منها للشكوك المذكورة فمن قدّر على حلّها أمكنه أن يحتج بها.

والذي يُعوّل عليه في إثبات هذا المطلوب هو أن كل عاقل يجد من نفسه أنه هو الذي كان قبل ذلك فهويته إما أن تكون جسماً وإما أن تكون قائمة بالجسم وإما أن لا تكون جسماً ولا قائمة بالجسم.

والأول باطل أما أولاً: فلأن الإنسان قد يكون عالماً بهويته عند ذهوله عن جملة أعضائه الظاهرة والباطنة. وأما ثانياً: فلأن الأبعاد الجسمانية دائمة التحلّل والتبدّل لأن الأسباب المحللة من الحرارة الخارجية والداخلية والحركات النفسانية والبدنية مما لا يختصّ بجزء دون جزء والبدن

مركب من الأعضاء المركبة وهي مركبة من الأعضاء البسيطة مثل العظم واللحم فيكون كل جزء من اللحم مثل الآخر في الاستعداد للتحلل فإذا كانت الأجزاء كلها متساوية في ذلك كانت نسبة المحللات إلى كل واحد من تلك الأجزاء كنسبتها إلى الجزء الآخر فلم يكن عروض التحلل لبعض الأجزاء أولى من عروضه للبعض الآخر فثبت أن هوية الانسان ليست جسماً وليست أيضاً شيئاً قائماً بالجسم لأن القائم بالجسم يجب أن يتبدل عند تبدل الجسم لاستحالة انتقال الاعراض فكان يلزم أن لا يجد الانسان من نفسه أنه هو الذي كان موجوداً قبل ذلك ولما كان هذا العلم من العلوم البديهية علمنا أن هوية الانسان ليست جسماً ولا محتاجة إلى الجسم فهي جوهر مجرد وذلك هو المطلوب .

فإن قيل : فما قولكم في سائر الحيوانات؟ فنقول : إنه لم يثبت عندنا أنها تعقل من أنفسها أنها هي التي كانت موجودة قبل ذلك حتى يلزم أن تكون نفوسها مجردة فالحاصل أن الشعور بالهوية مع الذهول عن جميع الأعضاء يدل على أن تلك الهوية مغايرة لجميع الأعضاء . وأما الشعور بأن هذه الهوية هي التي كانت موجودة قبل ذلك بسنين وأعوام فإنه يدل على أن تلك الهوية غير محتاجة إلى شيء من الأجسام والحيوانات قد عرفنا بالدليل الذي ذكرناه أنها تعلم هويات أنفسها ولم نعرف بالدليل أنها تعرف من أنفسها أنها هي التي كانت موجودة قبل ذلك فلا جرم لم يلزم أن تكون نفوسها مجردة . والله اعلم فهذا هو الذي يعول عليه في إثبات تجرد النفس .

وأيضاً يمكن أن يحتج على هذا المطلوب بحجة أخرى وهي أنا قد دللنا على أن المدرك بجميع أصناف الإدراكات لجميع المدركات شيء واحد في الانسان .

فنقول : ذلك المدرك إما أن يكون جسماً أو صفة قائمة بالجسم وإما أن لا يكون جسماً ولا قائماً بالجسم والأول ظاهر الفساد لأن الجسم من حيث هو جسم لا يمكن أن يكون مدركاً والثاني أيضاً باطل لأن تلك الصفة إما أن تكون قائمة بجميع أجزاء البدن وإما أن تكون قائمة ببعض أجزاء البدن دون

بعض والأول باطل وإلا لكان كل جزء من أجزاء البدن سامعاً مبصراً متخيلاً متفكراً عاقلاً وليس كذلك فإن أصابع الرجل لا تتخيل ولا تبصر بل أكثر الأعضاء لا تتخيل ولا تبصر ولا تسمع ولا تعقل وباطل أيضاً أن يقال أن بعض الأعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه المدركات لأنه يلزم أن يكون في البدن عضو واحد ذلك العضو سامع مبصر متخيل متفكر عاقل فاهم ولسنا نجد ذلك .

وبهذا أيضاً ظهر فساد قول من يقول لعل القوة المدركة لجميع المدركات قائمة بجسم لطيف محصور في بعض الأعضاء . لانا نقول لو كان كذلك لكانا نجد من أبداننا موضعاً مُشتملاً على جسم موصوف بكونه سامعاً مبصراً عاقلاً فاهماً ولسنا نجد ذلك .

وليس لأحد أن يقول: هَبْ أنكم لا تعرفون ذلك الموضوع، أما عدم علمكم بذلك فلا يدل على عَدَمِهِ لانا نقول: إنا قد دَلَلنا على أنا نحن السامعون المبصرون المتخيلون الفاهمون العاقلون فلو كان بعض الأجسام سواء كان جزءاً من البدن أو كان محصوراً في جزء من البدن يكون موصوفاً بالقوة المتعلقة بجميع هذه المدركات فحينئذ لم يكن حقيقياً ولا هويتنا إلا ذلك الجسم الموصوف بتلك القوة المتعلقة بجميع المدركات ولو كان كذلك . ثم إنا لا نعرف ذلك الشيء لكننا لا نعرف حقيقة انفسنا وذلك باطل فثبت أن الموصوف بتلك القوة المدركة لجميع الإدراكات ليس جسماً أصلاً فهو جوهر مجرد وذلك هو المطلوب .

وأما المنكرون لتجرّد النفس فلهم أن يحتجوا بأمر ثلاثة :

الأول أنا نعلم بالضرورة أن المدرك لألم الضرب هو البشرة وأن المدرك للذوق هو اللسان، فإذا هذه الإدراكات جسمانية وقد دلتنا على أن المدرك لجميع المدركات بجميع أصناف الإدراكات شيء واحد فلما ثبت أن المدرك للملموسات والمذوقات شيء جسماني وجب أن يكون المدرك للمعقولات شيئاً جسمانياً وذلك هو المطلوب .

والثاني أنا إذا رأينا شخصاً معيناً ثم رأيناه بعد ذلك فإننا نعلم بالبداهة أن هذا الانسان هو الذي شاهدناه بالأمس ولو اعتبر في هويته شيء وراء هذه البنية المحسوسة لما أمكننا أن نعلم أن هذا الذي شاهدناه الآن هو الذي شاهدناه قبل ذلك إذ من المحتمل أن يكون قد فارقت تلك النفس وحصلت نفس أخرى.

وهب أن هذا الاحتمال مما يمكن إقامة الحجة على فساده لكن قبل الحجة يكون ذلك مجوزاً لكننا قبل الاحتجاج على فساد هذا الاحتمال نعلم أن الشيء الذي شاهدناه الآن هو الذي شاهدناه قبل ذلك وكذلك العوام يعلمون ذلك بل البهائم تُدرك ذلك فإنها متى احسّت بمن يعلفها تسارعت في العدو إليه وذلك لمعرفة بأن الذي ادركته الآن هو الذي أعطاها العلف قبل ذلك.

الثالث أن أكثر القائلين بالنفس اتفقوا على أن أشخاصها متحدة في النوع ثم من المعلوم أن القابل لأحد المثلين قابل للمثل الآخر فلو قدرنا حصول مزاجين وصار مُستعدّين لقبول النفس في آنٍ واحد فلا يخلو إما أن تتصل بهما نفس واحدة وهو محال أو نفسان لكن ليس اتصال إحدى النفسين بأحد البدنين أولى من العكس وأما أن لاتتصل النفس بواحد منهما مع أنه قد صار كل واحد منهما بدنأ انسانياً حياً مدركاً فيلزم أن لا يكون الانسان في انسانيته محتاجاً إلى تلك النفس وهو المطلوب وربما يفرضون الكلام في التوأمين.

والجواب عن الأوّل أن نقول إن عنيت بقولك المتألم هو البشرة والذائق هو اللسان أن محل تفرق الاتصال هو البشرة ومحل مماسة الطعوم هو اللسان فهو حق وإن عنيت به أن المُدرك للألم والطعوم هو البشرة واللسان فقد بينا أنه ليس الأمر كذلك وكيف يُقال ذلك ونحن نعلم بالضرورة أن المتألم هو الانسان لا ذلك الموضع والجائع هو الانسان لا المعدة والمُبصر هو الانسان لا العين على ما سبق تقريره.

والجواب عن الثاني هو أنه لو كان الانسان هو هذه النفس لما عرفنا أن

الشخص الذي رأيناه ثانياً هو الذي رأيناه أولاً فنقول إن هذا أيضاً لازم على الذين يزعمون أن الانسان هو البنية المخصوصة: أما أولاً فلأنه ليس يمتنع في قدرة الله تعالى أن يخلق انساناً مثل زيد على شكله وتخطيطه وهيبته. ومع هذا التجويز كيف يمكننا أن نجزم بأن الذي شاهدناه ثانياً هو الذي شاهدناه أولاً وأما ثانياً فلأنه ليس يمتنع أن تمتزج الأسطقات على الوجه الذي امتزجت في بنية زيد حتى يتكون من امتزاجها شخص مثل شخص زيد. وَهَبْ أن ذلك محال إلا أن امتناع ذلك إنما يظهر بحجة وقبل العلم بتلك الحجة يجب أن نكون شاكّين في أن هذا المشاهد هو زيد أم لا؟ وأما ثانياً: فلأن الأجزاء البدنية التي لزيد دائمة التحلُّل والتبدل فكيف نعلم بأن هذا المشاهد هو ذلك الذي شاهدناه قبل ذلك مع تجويز تبدل أجزائه الأصلية.

بَلْ نَقُول: إنا إذا أشرنا إلى زيد بأنه زيد فالمشار إليه إما أن يكون هو النَّفْس أو البدن أو مجموعهما فإن كان هو النفس فإذا شاهدناه مرة أخرى فكيف نعلم أن المشاهد ثانياً هو المشاهد أولاً مع تجويز أن تلك النفس ذهبت وجاءت نفس أخرى وإن كان المشار إليه بأنه زيد هو البدن فيما أن يكون هو مجموع أجزائه أو جزءاً معيناً منه والأول باطل لَعَلِمْنَا بأنه قد يصير سميناً بعدما كان هزيلاً وهزيلاً بعدما كان سميناً وعلى هذا لا تكون جملة أجزائه أصلية وأيضاً فقد ازداد اليوم فيه أجزاء من الغذاء ونقصت عنه أجزاء كانت متصلة به. وَهَبْ أن هذا محال لكن استحالته إنما تعرف بالحجة فقَبِل الحجة وجب أن لا نقطع بأن الذي شاهدناه الآن هو الذي شاهدناه قبل.

فإن قيل: المشار إليه بأنه زيد أجزاء مخصوصة في البدن باقية.

فنقول: أما أولاً فقد دَلَلْنَا على أنه ليس بعض أجزائه بأن يكون في معرض التحلل أولى من البعض. وأما ثانياً فلأن تلك الأجزاء مجهولة لا ندري أين هي وكيف هي؟ وكيف يمكن أن يقال: الإشارة إلى زيد هي بعينها إشارة إلى الأجزاء التي لا ندري حالها وصفتها؟ وإن جاز أن يُقال بتلك الأجزاء مع أنها غير محسوسة معلومة البقاء بالضرورة جاز أن يُقال في النفس كذلك. وأما إن قيل المشار إليه بأنه زيد هو مجموع النفس والبدن.

فقول: إن تجويز التبدل في النفس وحدها والبدن وحده يقتضي تجويز التبدل في مجموعهما فعلماً أن الأشكال المذكور لازم على جميع المذاهب ولا يمكن إبطال مذهب معين به .

والجواب عن الثالث: أن نقول أنه إذا حدث مزاجان مستعدان دفعة واحدة فليس بأن تتعلق إحدى النفسين بأحدهما أولى من أن تتعلق بالبدن الآخر وأما أن تتعلقا بهما وهو محال أو لا تتعلقا بواحد منهما وحينئذ يفسد المزاج ولا يتكوّن الحيوان لأنه لا يتكون بلا نفس وإذا كان ذلك محتملاً سقط الاستدلال .

الفصل الثاني في كيفية تعلق النفس بالبدن

الشيء قد يكون متعلقاً بغيره تعلقاً لو فارقه بطل مثل تعلق الأعراض والصور المادية بمحالتها وقد يكون التعلق ضعيفاً يسهل زواله بأدنى سبب مع بقاء المتعلق مثل تعلق الأجسام بإمكانتها التي تسهل حركتها عنها، وتعلق النفوس بأبدانها ليس في القوة كالقسم الأول ولا في الضعف كالقسم الثاني .

أما أنه ليس كالقسم الأول فلما قد عرفت أنها مجردة الذات غنية عما يحلّ فيها وأما أنه ليس كالقسم الثاني فلأنه كان يجب أن يتمكن الانسان من مفارقة البدن بمجرد المشية من غير حاجة إلى آلة أخرى .

وظاهر أيضاً أن النفس تُحبُّ هذا البدن وتكره مفارقتها^(١) ولا تملّه مع طول الصحبة . ولما بطل القسمان ثبت أن تعلق النفس بالبدن كتعلق العاشق عشقاً جبلياً إلهامياً بالمعشوق حتى إنه لا ينقطع ذلك التعلق ما دام البدن مستعداً لأن تتعلق به النفس، وكتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج إليها في أفعاله المختلفة ولو ثبت أن النفوس البشرية متفقة في النوع وجب أن يكون كلها في مبادئ خلقتها خالية عن كل الصفات الفاضلة والرديئة وإذا كان

(١) يذكرنا هذا بالقصيدة العينية المنسوبة لابن سينا التي قال فيها:

وَصَلتْ عَلَي كُرْبِهِ إِلَيْكَ وَرُبَّمَا كَرِهتْ فِرَاقَكَ وَهِيَ ذَات تَفْجِعِ
تَبْكِي وَقَدْ ذَكَرْتْ عَهوداً بِالْجَمَى بِمَدَائِعِ تَهْمَى وَلَمَّا تُفْلِعِ

كذلك فمن الواجب أن تعطى النفس آلات تُعينها على اكتساب تلك الكمالات ومن الواجب أن تكون تلك الآلات مختلفة وأن يكون للنفس بحسب كل آلة فعل خاص وإلا لاجتمعت الإدراكات كلها على النفس وحينئذ يختلط البعض ببعض ولم يحصل منها لها شيء على سبيل الكمال والتمام ولما اختلفت الآلات لا جرم النفس إذا حاولت الأبصار التفتت إلى العين فتقوى على الإبصار التام وإذا حاولت السمع التفتت إلى الأذن فتقوى على السمع التام وكذلك القول في سائر الأفعال بسائر القوى.

فظهر بما قلنا أن تعلق النفس بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهو أقوى من تعلق العاشق بالمعشوق.

الفصل الثالث

في أن النفوس البشرية هل بعضها
مُخالف للبعض بالماهية أم لا؟^(١)

زعم الشيخ أن النفوس البشرية كلها متحدة في النوع ولم يزد على

(١) تحدث الرازي في «المطالب العالية» (في الفصل الأول من المقالة الثالثة في النفس) عن «النفوس هل هي متحدة في الحقيقة والماهية أم لا؟» فقال: «لقد عظم اختلاف الناس في هذا الباب. فذهب جمع عظيم من قدماء الفلاسفة إلى أن النفوس الانسانية والحيوانية متساوية في تمام الماهية، وأن اختلاف أفعالها وإدراكاتها إنما حصل بسبب اختلاف آلاتها وأدواتها. . . وأما الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا فإنه زعم أن نفوس سائر الحيوانات قوى جسمانية، وليست جواهر مجردة. وأما النفوس الناطقة البشرية فإنها جواهر مجردة في ذواتها. ثم زعم أنها بأسرها متساوية في تمام الماهية والحقيقة، ولما شاهدنا اختلاف الناس في الذكاء والبلادة والأخلاق الفاضلة والمذمومة زعم: أن ذلك الاختلاف إنما حصل بسبب اختلاف الأمزجة البدنية. . .»

والطائفة الثالثة: زعموا أن النفوس البشرية جنس تحته أنواع مختلفة بالماهية، وتحت كل نوع أشخاص متساوية بالماهية، وكل نوع من تلك الأنواع فهو كالتيجة من روح معين من أرواح الكواكب. . . هو المسمى في اصطلاحات قدماء الفلاسفة: بالطباع التام. . .»

والطائفة الرابعة: قالوا: النفوس البشرية وإن كان قد يوجد فيها ما يكون بعضها أشد مشاكلة للبعض في العلوم والأخلاق إلا أن تلك المشابهة والمشاكلة واقعة في الصفات، لكن المشاكلة في الصفات لا تدل على المماثلة في الماهية. . . إلخ. ثم ساق حجج المذاهب على آرائهم. . . (المطالب العالية ١٤١/٧ - ١٤٨).

الدعوى وما ذكر في تصحيحها شبهة فضلاً عن حجة . وصاحب «المعتبر» أنكر اتحادها في النوع وطول الكلام فيه واعترف بعد ذلك التطويل بأنه لم يجد على تصحيح مطلوبه حجة برهانية ونحن نذكر أقصى ما يمكن أن يقال فيه .

أما من ادعى اتحادها في النوع فله أن يحتج في ذلك بأمور الأول بأن النفوس البشرية مشتركة في كونها نفوساً بشرية فلو انفصل بعضها عن البعض بامرٍ مقوم ذاتي بعد اشتراكها في كونها نفوساً بشرية لزم كونها مركبة لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولو كانت مركبة لكانت جسمانية وذلك مُحال الثاني ، أنا لماتصفحنا أصناف النفوس البشرية وجدناها منحصرة في نوعين الإدراك والتَّحريك والإدراك منه كُلِّي ومنه جُزئي ووجدنا النفوس متساوية في صدق هذه الصفات عليها فإن الناس وإن اختلفوا في الذكاء والبلادة إلا أنهم بأسرهم مشتركون في الأوليات أعني أنك إذا نبهتهم على ذلك فإنهم ينتبهون مثلاً المتناهي في البلادة لو عرفته معنى قولك : «الأشياء المساوية لشيء واحد مُتساوية» فإنه لا بُدَّ وأن يعرف ذلك ولو بعد حين . وإذا ذكرت له حقيقة الدائرة وأنه شكل من شأنه كذا فإنه لا بُدَّ وأن يتصور ذلك وإن كان بعد ضرب الامثال واتعاب الخاطر ومتى عرف ذلك أمكنه أن يعرف الشكل الأول من إقليدس . وهكذا الكلام في جميع دقائق العلوم فصح أن الناس كُلهم مشتركون في صحة العِلْم بالمعلومات وأيضاً فهم مشتركون في صحة التخلُّق بكل الأخلاق فإن الغُضوب إذا تكَلَّف الصبر مرات فإنه يقل غضبه وكذلك القول في جميع الاخلاق .

= أما في «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» فقد أفرد لها مسألة فقال : مذهب أرسطاطاليس وأتباعه أن النفوس البشرية متحدة بالنوع واحتجوا بأنها لو اختلفت بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوساً بشرية كانت مركبة . . . إلخ وعلق الطوسي على قول من زعم بأنها مختلفة بالماهيات أنها «مما أورده أبو البركات وغيره من المتقدمين . . .» ثم ضَعَف هذه الحجة (ص ٣٣١) .

وقال ابن سينا في الشفاء - النفس - ص ١٩٨ و ٢٠٠ :

«إن الأنفس الانسانية لم تكن مفارقة للأبدان ثم حصلت في الأبدان، لأن الأنفس الانسانية متفقة في النوع والمعنى . . . فإذاً ليست النفس واحدة فهي كثيرة بالعدد ونوعها واحد . . .» .

وإذا ثبت ذلك فنقول: كَوْنُ النَّفْسِ قَابِلَةٌ لِلْعُلُومِ لِإِزْمٍ مِنْ لَوَازِمِ النَّفْسِ
 فَيَكُونُ دَائِمًا بَدْوَامَ النَّفْسِ فَإِذَا عَلِمْنَا أَنَّ النَّفْسَ الْبَلِيدَةَ يُمْكِنُ أَنْ تَتَصَوَّرَ مَا هِيَ
 فِي حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ عَرَفْنَا أَنَّ إِمْكَانَ حُصُولِ ذَلِكَ التَّصَوُّرِ حَاصِلٌ لِنَتِكَ
 النَّفْسِ دَائِمًا وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ عَلِمْنَا أَنَّ الْبَلِيدَ لَمَّا تَعَدَّرَ عَلَيْهِ إِدْرَاكُ تِلْكَ الْمَاهِيَةِ
 فَلَيْسَ ذَلِكَ لِأَنَّ جَوْهَرَ نَفْسِهِ لَا يَقْبَلُ إِدْرَاكَ تِلْكَ الْمَاهِيَةِ بَلْ ذَلِكَ التَّعَدُّرُ لَا يَبْدُ
 وَأَنْ يَكُونَ لِأُمُورٍ خَارِجَةٍ عَنْ ذَاتِهِ فَثَبِتَ أَنَّ النَّفُوسَ كُلَّهَا مُتَسَاوِيَةٌ فِي صِحَّةِ
 إِدْرَاكِ الْمَاهِيَّاتِ وَقَدْ ثَبِتَ أَنَّ تَصَوُّرَ الْمَاهِيَةِ وَتَصَوُّرَ لِإِزْمِهَا عِلَّةٌ لِلْحُكْمِ بِثَبُوتِ
 ذَلِكَ اللَّازِمِ لَهَا وَإِذَا كَانَتِ النَّفُوسُ كُلُّهَا مُتَسَاوِيَةً فِي صِحَّةِ إِدْرَاكِ الْمَاهِيَّاتِ
 وَإِدْرَاكِ الْمَاهِيَّاتِ عِلَّةٌ لِلْعِلْمِ بِحُكْمِ الذَّهْنِ بِثَبُوتِ بَعْضِهَا لِبَعْضٍ وَسَلْبِ بَعْضِهَا
 عَنْ الْبَعْضِ فَإِذَا النَّفُوسُ مُشْتَرِكَةٌ فِي قَبُولِ عِلَّةِ هَذِهِ الْأَحْكَامِ فَتَكُونُ مُشْتَرِكَةٌ فِي
 صِحَّةِ هَذِهِ الْأَحْكَامِ فَثَبِتَ أَنَّ النَّفُوسَ مُشْتَرِكَةٌ فِي جَوَاهِرِهَا فِي صِحَّةِ
 الْإِدْرَاكَاتِ وَبِهَذَا الطَّرِيقِ يَظْهَرُ أَنَّهَا مُشْتَرِكَةٌ فِي التَّحْرِيكِ لِأَنَّ الْغَضُوبَ إِذَا
 تَعَوَّدَ الْحَلْمَ فَلَا يَبْدُ وَأَنْ يَصِيرَ حَلِيمًا وَإِنْ كَانَ بَعْدَ حِينٍ .

وإذا ثبت أن النفوس مُتساوية في صحة اتصافها بالأفعال الإدراكية
 والتحريكية، فنقول: وجب أن يكون متساوية قطعاً لأننا لا نعقل من صفات
 النفوس إلا كونها مُدركة ومتحركة بالإرادة وقد بينا تساويها فيهما فهي إذاً
 متساوية في جميع صفاتها المعقولة فلو اختلفت بعد ذلك لكان اختلافها في
 صفات غير معقولة ولو فتحنا هذا الباب لزم تعذر الحكم بتماثل شئيين لأننا إذا
 أبصرنا سوادين متماثلين فيجوز أن يكون أحدهما مخالفاً للآخر في صفة غير
 معقولة عندنا وذلك يؤدي إلى الحكم بالقدح في تماثل المتماثلات .

الثالث أنا قد دَلَّلْنَا فِي بَابِ الْعِلْمِ أَنَّ كُلَّ مَا هِيَ مَجْرَدَةٌ فَإِنَّهَا لَا يَبْدُ وَأَنَّ
 تَكُونُ عَاقِلَةً لِحَقِيقَةِ ذَاتِهَا لَكِنَّ نَفْسَنَا مَا هِيَ مَجْرَدَةٌ فِيهَا عَاقِلَةٌ بِحَقِيقَةِ ذَاتِهَا ثُمَّ
 إِنَّا لَا نَعْقِلُ مِنْ أَنْفُسِنَا إِلَّا مَا هِيَ قَوِيَّةٌ عَلَى الْإِدْرَاكِ وَالتَّحْرِيكِ فَإِذَا مَا هِيَ نَفْسِي
 هَذَا الْقَدْرُ وَهُوَ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ نَفْسِي وَبَيْنَ سَائِرِ النَّفُوسِ بِالْأَدْلَةِ الْمَذْكُورَةِ فِي بَيَانِ
 أَنَّ الْوُجُودَ مُشْتَرِكٌ فَإِذَا تَمَامَ مَا هِيَ نَفْسِي مَقُولَةٌ عَلَى سَائِرِ النَّفُوسِ ثُمَّ يَمْتَنِعُ أَنَّ
 يَكُونَ لِهَذَا الْمَشْتَرِكِ فَضْلٌ مَقُومٌ فِي غَيْرِي مُحْتَاجٌ إِلَى فَضْلِ يَمِيزُنِي عَنْ غَيْرِي

فلا يحتاج في غيري أيضاً إلى فصل مميز إذ الطبيعة الواحدة لا تكون محتاجة وغنية معاً فثبت أن النفوس البشرية متفقة في النوع فهذا ما يمكن أن يتكلف لاثبات اتحاد النفوس البشرية في النوع وهي ضعيفة.

أما الحجة الأولى فللقائل أن يقول لم لا يجوز أن يقال إن هذه النفوس وإن كانت مختلفة في النوع فهي غير مشتركة في الجنس أصلاً فلا يلزم من اختلافها في النوع كونها مركبة؟

وقولهم إنها مشتركة في كونها نفوساً انسانية وذلك ووصف ذاتي .

فجوابه أن النفوس البشرية مشتركة في صحة ادراك الكليات وفي كونها مدبرة للأبدان الانسانية لكن من الجائز أن تكون كل هذه الأمور لازمة لجوهر النفوس ولا تكون مقومة لها وعلى هذا التقدير النفوس تكون مختلفة في تمام ماهياتها فتكون مشتركة في اللوازم الخارجية مثل اشتراك الفصول المقومة لأنواع جنس واحد في ذلك الجنس فلا يلزم التركيب، ثم وإن سلمنا أن هذه الأوصاف ذاتية فلم لا يجوز أن تكون النفس مركبة في ماهياتها مع أنها لا تكون جسمانية، مثل أن السواد والبياض مُندرجان تحت جنس وهو اللون فيكون كل واحد منهما مركباً لا تركيباً جسمانياً. فكذلك هاهنا بل هاهنا ما هو أقوى من ذلك وهو أن عندهم الجوهر مقول على النفس والجسم قول الجنس فتكون النفس مركبة عندهم تركيباً غير جسماني فكيف يمكنهم إنكار ذلك؟

وأما الحجة الثانية فهي إستقرائية ضعيفة من وجهين: أحدهما أنه لا يمكننا أن نحكم على كل إنسان بكونه قابلاً لجميع التصورات وثانيهما أنه لا يمكننا أن نحكم على النفس التي علمنا قبولها لصفة بأنها قابلة لجميع الصفات كيف وضبط الصفات غير ممكن؟ .

وأما الحجة الثالثة فهي تقتضي أن يكون نوع جميع المفارقات نوعاً واحداً وذلك مما لا سبيل إليه .

وأما من ادعى اختلاف النفوس بالنوع فقد احتج بأننا نجد في الناس العالم والجاهل والقوي والضعيف والشريف والخسيس والخير والشّرير

والغضوب والخمول فهذا الاختلاف إما أن يكون لاختلاف النفوس في جواهرها أو لاختلاف الآلات البدنية مثل أن يقال الذي مزاجه أكثر حرارة كان أكثر غضباً وأذكى فهما والذي مزاجه بارد كان بالعكس .

والقسم الثاني باطل من وجهين: الأول أنا نجد شخصين متساويين في المزاج وفي التأديبات الخارجية ويختلفان في الأخلاق وكذلك نجد شخصين متساويين في الأخلاق مختلفين في المزاج وفي التأديبات الخارجية وذلك يُبطل هذا القسم - أما أن المتساويين في المزاج وفي التأديبات الخارجية قد يختلفان في الأخلاق فهو أنا نرى شخصين متقاربين في المزاج غاية المقاربة ثم يتباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور . وليس ذلك أيضاً للتعلم من المعلم ومشاهدة ذلك من الأبوين فربما اتفق اجتماع الأسباب الخارجية كلها للعفة ويكون الانسان بجبلته ميالاً إلى الفجور وربما يكون بالعكس وربما كان الأبوان في غاية الخسة والسقوط، والولد في غاية الشرف والصعود . وكذا القول في سائر الأخلاق فعلمنا أن ذلك ليس إلا لاختلاف جواهر النفوس .

وأما أن المختلفين في المزاج قد يتساويان في هذه الأمور فهو أنا نرى الذكاء والفطنة في حار المزاج وبارده ورطبّه وبابسّه بل الواحد قد يسخن مزاجه جداً ثم يبرد ذلك وهو على خلقه النفساني وعزيزته^(١) الأولى ولو كان ذلك بالمزاج لاختلقت اخلاقه .

الثاني أن النفس التي تبلغ قوتها إلى حيث تكون قوياً على التصرف في هولي هذا العالم من قلب الماء ناراً والأرض هواءً والعصى ثعباناً معلوم أن ذلك ليس لقوة مزاجه فبطل هذا القسم - والشيخ اعترف بذلك حيث قال: إن المزاج المستعد لقبول النفس الذي لا يتفق وجوده إلا نادراً يُبطل هذا القسم: فثبت أن اختلاف النفوس في هذه الأحوال ليس إلا لاختلاف جواهرها فهذا أحسن ما عوّل عليه صاحب «المعتبر» وهو بالحقيقة ليس من البراهين بل هو

(١) في الأصل: عزيزته .

ثم إنا إذا سلّمنا اختلاف أحوال النفوس فهل الحق أن نفس كل انسان مخالفة بالنوع لنفس الانسان الآخر أو يجوز أن توجد نفوس متساوية في الماهية فذلك مما لم يدل دليل على أحد طرفي النقيض فيه ولا يمكن الاستدلال على تساوي النفسين بتساويهما في جملة الأفعال فإنك قد عرفت أن الاستدلال بتساوي اللوازم على تساوي الملزومات باطل .

الفصل الرابع

في أنه يجب أن يكون لكل نفس بدن
ولكل بدن نفس على حدة^(١)

اعلم أن الأقسام الممكنة في ذلك ثلاثة فإنه إما أن يجب أن تتكثر النفوس حيث تكثر الأبدان وإما أن تتكثر النفوس عند وحدة البدن وإما أن تتكثر الأبدان عند وحدة النفس . والقسم الأول هو الحق والقسمان الآخران لا بد من من إبطالهما .

فقول إما أنه يستحيل أن تتعلق النفوس الكثيرة بالبدن الواحد فقد احتجوا على بطلانه بأن الانسان ليس هو إلا هذه النفس وكل انسان فإنه يجد ذاته ذاتاً واحدة لا ذاتين فإذاً ليس فيه إلا نفس واحدة .

وذكر بعضهم أن نفس زيد إذا فارقت بدنه ثم وجد مزاج آخر مثل مزاج زيد أو قريب من المثلية وتعلقت نفس أخرى به فإن نفس زيد تتعلق بهذا البدن قليل تعلق لما بين هذا البدن وبين البدن الأول من المشابهة . وأما أنه يستحيل أن تتعلق النفس الواحدة بالأبدان الكثيرة فلأنه يلزم أن يكون معلوم أحدها معلوماً للآخر ومجهول أحدها مجهولاً للآخر ومعلوم أنه ليس كذلك

(١) قارن: الفصل الثاني عشر من المقالة الثالثة من قسم النفس من «المطالب العلية» للرازي :
«في أنه هل يعقل وجود نفس واحدة تكون متصرفة في بدنين ووجود نفسين يكونان متصرفتين في بدن واحد؟» ، ٢٤٣/٧ - ٢٤٥ .

وهذا يدل على أن كل إنسانين يعلم أحدهما ما لا يعلمه الآخر فإن نفسيهما متغايرتان .

أما لو قال قائل لم لا يجوز وجود إنسانين تتعلق بيدهما نفس واحدة ويكون كلما علمه أحدهما علمه الآخر لا محالة وما يجهله أحدهما يكون مجهولاً للآخر فهذه الحجة لا تبطل ذلك؟ .

الفصل الخامس في حدوث النفوس البشرية^(١)

ذهب قوم من القدماء إلى قدم النفس^(٢) واحتجوا بثلاثة أمور:

أولها أن كل ما يحدث فلا بد له من مادة تكون سبباً لأن يصير أولى بالوجود بعد أن كان أولى بالعدم فلو كانت النفوس حادثة لكانت مادية والتالي باطل فالمقدم مثله .

وثانيها أن النفوس لو كانت حادثة لكان حدوثها بحدوث الأبدان الماضية وهي غير متناهية فالنفوس الماضية غير متناهية لكن النفوس بالاتفاق باقية بعد مفارقة الأبدان فالنفوس الحاصلة في هذا الوقت غير متناهية لكن ذلك محال لكونها قابلة للزيادة والنقصان مع أن كل ما كان كذلك فهو متناهٍ فإذا النفوس الموجودة الآن متناهية فإذا ليس حدوث الأبدان علة لأن تحدث النفوس فإذا صُدور النفوس عن علتها لا يتوقف على حدوث حادث فهي إذاً

(١) قارن: الفصل السابع من المرجع السابق للرازي ١٨٩/٧ - ٢٠٠ و«محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين»: مسألة زعم أرسطاليس وأتباعه أنها حادثة خلافاً لأفلاطون ومن قبله... (ص ٣٣٢). و«المعالم في أصول الدين» للرازي ص ١١٨ - ١١٩، «النجاة» لابن سينا ص ٢٢٢ - ٢٢٣ «الشفاء» - النفس - الفصل الثالث من المقالة الخامسة ص ١٩٧ - ٢٠١، «معارج القدس» لأبي حامد الغزالي ص ١٠٥ - ١١٥، «المواقف» ص ٢٦٠، مذاهب فلاسفة المشرق ص ١٨١ - ١٨٢، الحقيقة عند الغزالي للدكتور سليمان دنيا ص ٢٩٨ - ٣٠٩، تاريخ الفلسفة العربية للدكتور الجبر وحنا الفاخوري ١٨٤/٢ - ١٨٥، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية للدكتور مرجح ص ٥٣٧ - ٥٤٢، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ص ٢٨٦ .

(٢) وهو الرأي المنسوب لأفلاطون .

قديمة وثالثها أنها لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية لما ثبت أن كل كائن فاسد لكنها أبدية فهي أزلية.

ثم إن القائلين بقدم النفوس اختلفوا فمنهم من يحيل تعطلها وعدم تعلقها ببدن إلا أنها كانت منتقلة من بدن إلى بدن ومنهم من جوز كونها معطلة غير متعلقة ببدن ثم إنها تصير متعلقة ببدن. والأولون هم القائلون بالتناسخ فمنهم من لا يجوز الانتقال إلا إلى نوعه فلا تعلق النفس الانسانية إلا ببدن الانسان، ومنهم من يجوز انتقال النفس الانسانية إلى سائر الأبدان الحيوانية، ثم منهم من يوجب دوام هذا التردد، ومنهم من لا يوجب ذلك بل النفوس إذا انتهت إلى غاياتها في الكمال لم تعد إلى الأبدان فتبتدىء النفس الواحدة من أضعف الأبدان كصورة الدودة والذبابة ولا تزال تنتقل إلى الأقوى فالأقوى إلى أن تصل إلى الغاية القصوى في السعادة فتترك البدن حينئذ وأما أن تنتهي إلى غاية الشقاوة فتكون قد عادت القهقري ثم إنها لا تزال تتردد إلى أن تصل إلى أقصى غايات كمالها.

وأما أرسطو ومتبوعوه فقد اتفقوا على حدوث النفس الانسانية ودليلهم في ذلك أن النفوس لو كانت موجودة قبل الأبدان فيما أن تكون واحدة أو كثيرة فإن كانت واحدة فيما أن تتكرر عند التعلق بالبدن أو لا تتكرر فإن لم تتكرر كانت النفس الواحدة نفساً لكل بدن ولو كان كذلك لكان ما علمه انسان علمه كل انسان وما جهله إنسان جهله كل إنسان وذلك ظاهر البطلان وإن تكثرت عند التعلق^(١) فيكون الشيء الذي ليس له عظم وحجم منقسماً بالقوة وذلك محال. وأما إن كانت قبل البدن متكررة فلا بد وأن تمتاز كل واحدة منها عن الأخرى إما بالماهية أو لوازمها أو عوارضها والأول والثاني مُحالان لأن النفوس الانسانية متحدة بالنوع^(٢) فتساوى جميع أفرادها في جميع الذاتيات ولوازمها فلا يمكن وقوع الامتياز بهما وأما العوارض فحدوثها إنما يكون بسبب المادة ومادة النفس هي البدن فقبل البدن لا مادة فلا يمكن أن تكون هناك عوارض

(١) في نسخة: فالشيء غير الجسم، وغير الجسماني يتجزأ إلى الأجزاء والأبعاض وهو محال.

(٢) في نسخة: بالماهية.

مختلفة فثبت أنه يمتنع وجود النفس قبل البدن على نعت الاتحاد ونعت الكثرة فإذا يمتنع وجود النفس قبل البدن .

والاعتراض على هذه الحجة من وجوه الأول لم لا يجوز أن يقال إنها كانت قبل الأبدان واحدة ثم تكثرت؟

وليس لقائل أن يقول كل ما كان واحداً وكان مع ذلك قابلاً للانقسام كانت وحدته وحدة اتصالية فكان جسماً .

لأنا نقول مُسَلَّم أن كل ما وحدته اتصالية فإنه واحد قابل للانقسام أما ليس بمسَلَّم أن كل واحد قابل للانقسام فوحده اتصالية لأن الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها^(١) .

الثاني سَلَّمنا أن النفوس كانت متكثرة قبل الأبدان لكن لم قلتم إنه لا بد وأن تختص كل واحدة منها بصفة مميزة؟ لأنه لو كان التميز حاصلًا لأجل الاختصاص بأمر ما لكان ذلك الأمر أيضاً متميزاً عن غيره، وأما أن يكون تميزه عن غيره لأنه تميز عن غيره فيلزم الدور أو شيء ثالث فيلزم التسلسل ولأن المميز لا يختص به شيء بعينه إلا بعد تميزه عن غيره فلو كان تميز الشيء عن غيره باختصاصه بشيء لزم الدور .

الثالث سَلَّمنا أنه لا بُدُّ في الأمور المتكثرة من مُمَيِّز فلم لا يجوز أن يكون المميز صفة ذاتية وبيانه ما بيننا من اختلاف النفوس بالنوع .

الرابع سَلَّمنا أنها لا تتميز بشيء من المقومات فلم لا يجوز أن تتميز بشيء من العوارض لقولكم العوارض بسبب المادة ومادة النفس هي البدن، وقَبْلَ البَدَن لا بَدَن .

فنقول: لم لا يجوز أن تكون النفس المتعلقة ببَدَن كانت قبل هذا البدن متعلقة ببَدَن آخر وكذلك قبل كل بدن بدن آخر لا إلى الغاية ولا تنقطع

(١) باعتبار أن الموجبة الكلية لا تنعكس إلا إلى: جزئية موجبة .

هذه المطالبة إلا بإبطال التناسخ فإذا الحجة المذكورة في حدوث الأرواح مبنية^(١) على إبطال التناسخ .

ثم إن الحكماء بنوا إبطال التناسخ على حدوث الأرواح فإنهم قالوا بعد الفراغ من ذكر دليل حدوث النفوس وإذا ثبت حدوث النفوس فلا بد أن يكون حدوثها سبب وذلك هو حدوث البدن فإذا حدث البدن وتعلقت به نفس على سبيل التناسخ وثبت أن حدوث البدن سبب لأن تحدث عن المبادئ المفارقة نفس أخرى فحينئذ يلزم اجتماع النفسين في بدن واحد وذلك باطل . فهذه حجتهم في إبطال التناسخ وهي مبنية على القول بحدوث الأنفس وحدث الأنفس كما بينا مبني على القول بإبطال التناسخ فكان ذلك دَوْرًا .

ثم إن صاحب «المعتبر» لما ذكر هذا السؤال تعجب من غفلة المتقدمين في مثل هذا المهم العظيم .

الخامس سلّمنا أن النفس المتعلقة ببدن ما كانت متعلقة قبل ذلك ببدن آخر لكن لم لا يجوز أن تكون قبل ذلك موصوفة بعارض باعتباره كانت متميزة عن سائر النفوس ثم يكون كلُّ عارض بسبب عارض آخر لا إلى أول .

السادس المعارضة وهي أن النفوس بعد المفارقة لا يكون تمييزها بالماهية ولوازمها وإنما يكون بالعوارض لكن النفوس الهولانية التي لم تكتسب شيئاً من العوارض إذا فارقت الأبدان فحينئذ لا يكون فيها شيء من العوارض إلا مجرد أنها كانت قبل ذلك متعلقة بأبدان متغيرة فإن كفى هذا القدر في وقوع التمايز فليكيف أيضاً كونها بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق بأبدان متميزة .

وليس لأحد أن يقول ما قاله الشيخ في الجواب عن ذلك من أنها وإن لم تكتسب شيئاً من الكمالات إلا أن لكل منها شعوراً بهويته الخاصة وذلك الشعور غير حاصل للنفس الأخرى .

(١) في الأصل : مبنية .

لأننا نقول شعور النفس بذاتها هو نفس ذاتها على ما ثبت في باب العلم فلو اختلفا في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما وذلك يبطل أصل الحجة وأيضاً فإن كفى هذا القدر قبل التعلق في حصول الامتياز فلم لا يجوز أن يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالأبدان؟

وليس لأحد أن يقول إن شعورها بأنفسها هو عارض عارض لها بسبب التعلق بالأبدان وذلك لأن الحكماء اتفقوا على أن إدراك الشيء لذاته وإدراكه لإدراكه لذاته وإدراكه لآلة ذاته ليس بمشاركة من تلك الآلة وهذا هو الذي جعلوه حجة على استغناء النفس عن البدن فثبت أنه ليس إدراكه لذاته بسبب البدن وإذا كان كذلك فجوزوا حصول الامتياز قبل التعلق بالأبدان بسبب ذلك.

والجواب عن قولهم: لم لا يجوز أن تكون واحدة قبل البدن ثم تصير كثيرة بعد ذلك؟

فنقول لأن كل ما انقسم وجب أن يكون جزؤه مخالفاً لكليه ضرورة أن الشيء مع غيره ليس كهوياً مع غيره فتلك المخالفة إن كانت بالماهية أو لوازمها وجب أن يكون كل واحد من الأجزاء مخالفاً للآخر في الماهية فتكون تلك الأجزاء قد كانت متميزة أبداً وكانت موجودة قبل التعلق بالبدن فهذه الأمور المتعلقة الآن بالأبدان كانت متميزة قبل التعلق بها وإن كانت المخالفة لا بالماهية ولا بلوازمها فلا بد وأن يكون الجزء أصغر مقداراً من الكل لأنه لو لم يكن كذلك لم يكن أحدهما بأن يكون جزءاً للآخر أولى من العكس فثبت أن كل واحد قابل للانقسام فلا بد وأن يكون ذا مقدار.

ثم نقول إن سلمنا أن المجرد يمكن أن ينقسم بعد وحدته لكن تعيينات تلك الأجزاء إنما تحدث بعد الانقسام الحاصل بعد التعلق بالأبدان فيكون تعيين كل واحد من تلك الأجزاء بعد التعلق بالبدن فتكون كل واحدة من النفوس من حيث هي هي حادثة وذلك هو المطلوب.

وقولهم: لِمَ قلتم إن الامتياز لا يوجد إلا عند الاختصاص بوصف؟

فنقول: سبق الجواب عنه في باب الوحدة والكثرة.

وقولهم: لم قلت: إنه لا يجوز أن تكون النفوس متميزة بالصفات المقومة؟

فنقول: هَبْ أن الأمر كما قلتموه إلا أنا نعرف بالبداهة أن كل نوع من أنواع النفوس فإنها مقولة على أشخاص عدة لأننا نعلم بالضرورة أنه ليس يجب أن يكون كل انسان مخالفاً لجميع الناس في الماهية وإذا وجد في كل نوع من أنواع النفوس شخصان فقد تَمَّت الحجة.

وقولهم: هذه الحجة مبنية على إبطال التناسخ. فنقول: ليس الأمر كذلك لأننا إذا وجدنا من النوع الواحد شخصين عَلِمْنَا أن تلك الشخصية ليست معلولة لتلك الماهية لأن كل ما شخصيته مَعْلُولة لماهيته كان نوعه في شخصه فلما لم يكن كذلك علمنا أن شخصيته ليست من لوازم ماهيته فهي إذاً لعلة خارجية. وقد عرفت أن تلك العلة هي المادّة ومادّة النفس هي البدن فإذا تعين النفس لا بدّ وأن يكون لأجل التعلق ببدن معين فتكون لا محالة غير متعينة قبل ذلك البدن فهي معدومة قبل ذلك البدن. وبهذا يظهر أن كل ما نوعه يكون مقولاً على اشخاص كثيرة بالفعل فإنه لا بدّ وأن يكون محدثاً. فظهر من هذا أنه متى سلّم كون النفوس متحدة بالنوع فإنه يلزم حدوثها وإنه لا يحتاج في ذلك إلى ابطال القول بالتناسخ فثبت أن هذه الحجة غير مبنية على إبطال التناسخ فلا يلزم من بناء الحجة الدالة على إبطال التناسخ على القول بالحدوث بيان دَوْرِي.

وقولهم لم لا يجوز أن يحصل امتياز بعض النفوس عن بعض بسبب عوارض كل واحد منها مسبق بغيره لا إلى أول؟.

فنقول لأن تميّز النفس المعينة عن غيرها حكم معيّن فلا بدّ له من علة معينة وتلك العلة لا يمكن أن تكون حالة فيها لأن حُلُولَهَا فيها متوقف على امتيازها عن غيرها فلو توقف ذلك الامتياز على حلول ذلك الحال لزم الدور فإذاً تلك العلة هي أمور عائدة إلى القابل وذلك هو الذي قلنا من أن التمييز

إنما يكون بسبب القابل وقبل البدن لا قابل فلا تميز.

وأما المعارضة فالجواب عنها: أن النفوس الهيلانية يتميز بعضها عن البعض بسبب تعلقها بالقابل المعين. ثم إنه يلزم من تعيين كل واحدة من تلك النفوس شعورها بذاتها الخاصة وقد بينا أن شعور الشيء بذاته حالة زائدة على ذاته، ثم إن ذلك الشعور يبقى ويستمر فلا جرم يبقى الامتياز.

والحاصل أن الامتياز لا بُدَّ وأن يحصل أولاً بسبب آخر حتى يحصل لكل واحد من تلك الأشياء شعور بذاته الخاصة وذلك السبب في النفوس الهيلانية تعلقها بالأبدان فأما النفوس التي قبل الأبدان لو تميزت لكان لها مميز آخر سوى الشعور حتى يترتب عليه الشعور وقد دللنا على أنه ليس هناك مميز فلا جرم استحالة حصول التميز وظهور الفرق فهذا ما يمكن أن يتمحل في تقرير هذه الطريقة.

الحجة الثانية على الحدوث ذكرها صاحب «المعتبر» فقال لو كانت النفوس موجودة قبل الأبدان لكانت إما متعلقة بأبدان آخر وباطل أن تكون متعلقة بأبدان آخر لأن ذلك قول بالتناسخ ثم إنه أبطل التناسخ بالدليل الذي ذكره المتكلمون من أن نفسنا لو كانت في بدن آخر لكاننا نعلم الآن شيئاً من تلك الأحوال الماضية ونتذكر أنا كنا في بدن آخر وعلى حالة أخرى فلما لم نتذكر علمنا أنا ما كنا موجودين في بدن آخر. وباطل أن لا تكون متعلقة ببدن لأنها حينئذ تكون معطلة ولا تعطل في الطبيعة وهذه الحجة بجميع مقدماتها ضعيفة جداً.

وأما^(١) ما احتج به أصحاب القدم من أن النفوس لو كانت حادثة كانت مادية.

فنقول: إن عنيتم بكونها مادة أن حدوثها يكون متوقفاً على حدوث البدن فالأمر كذلك، وإن عنيتم به أنها تكون منطبعة في البدن فلم قلت إنهم لو توقف حدوثها على حدوث البدن وجب أن تكون منطبعة في البدن؟

(١) في الأصل: وما ما احتج به.

وقولهم: لو كانت حادثة لكان قد اجتمع الآن نفوس غير متناهية بالعدد.

فنقول: الأمر كذلك واستدلّاهم على تنهايتها باحتمال الزيادة والنقصان قد سبق الجواب عنه في باب تناهي الأبعاد.

وقولهم: لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية قضية لا حجة على تصحيحها فلا يجب قبولها وبالله التوفيق^(١).

الفصل السادس في إبطال التناسخ^(٢)

قد ذكرنا في أثناء الفصل المتقدم أكثر الأدلة المذكورة ولكننا نذكرها الآن على ترتيب أقرب إلى الافهام.

فنقول الذي قد وجدناه فيه أدلة ثلاثة: الأول لما ثبت حدوث النفوس. والمعلولات المحدثّة لا بدّ وأن تنتهي إلى علل قديمة ولا بدّ وأن يكون

(١) قال صاحب «المواقف»:

«في أن النفس الناطقة حادثة، اتفق عليه المليون. إذ لا قديم عندهم إلا الله وصفاته لكنهم اختلفوا في أنها هل تحدث مع البدن أو قبله؟ فقال بعضهم: تحدث معه لقوله تعالى، - بعد تعداد أطوار البدن -: ﴿ثم أنشأناه خلقاً آخر﴾. والمراد: إفاضة النفس. وقال بعضهم: بل قبله لقوله عليه الصلاة والسلام: خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام. وغاية هذه الأدلة الظن. أما الآية فلجواز أن يريد بقوله ﴿ثم أنشأناه﴾ جعل النفس متعلقة به، وإما يلزم حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها، وأما الحديث فلأنه خبر واحد فتعارضه الآية، وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة، والحديث بالعكس.

هذا والحكماء اختلفوا في حدوثها: فقال به أرسطو ومن تبعه، ومنعه من قبله وقالوا بقديمها. . . .» (ص ٣٦٠ - ٣٦١).

(٢) انظر في إبطال التناسخ:

- «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا بتعليق الطوسي والرازي ٣/٧٧٩ - ٧٨١.

- «النجاة» ص ٢٢٧ «في بطلان القول بالتناسخ».

- «الشفاء» لابن سينا (النفس) الفصل الرابع من المقالة الخامسة ص ٢٠٢ - ٢٠٧.

- «المعالم في أصول الدين» للرازي ص ١١٩.

- «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» للرازي ص ٣٣٤.

- «المعاليب العالية» للرازي الفصل الثامن المقالة الثالثة - من النفس - ٧/٢٠١ - ٢٠٩.

- مقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٣٧٠.

حدوث تلك الحوادث عن تلك العلل موقوفاً على حدوث استعدادات القوابل والذي يقبل النفس هو البدن . فإذا حدث النفوس عن علتها القديمة متوقف على حدوث الأمزجة الصالحة لقبولها فإذا حدث المزاج المستعد علة لأن تفيض عن العلل الأوائل نفس ناطقة . فإذا حدث البدن وقدّرنا أن النفس تتعلق به على سبيل التناسخ فلا بدّ وأن تحدث نفس أخرى على ما بيّناه فيلزم أن يكون للبدن نفسان وذلك باطل على ما مضى .

وليس يمكن أن يقال إن النفس التناسخية تمنع من حدوث النفس الأخرى إذ ليس إحداهما بالمنع أولى من الأخرى .

فإن قيل لم لا يجوز أن تكون النفس المفارقة لما لها من الكمال أولى بالتعلق بالبدن من النفس الحادثة؟

فنقول لأن ماهية النفس إن اقتضت التعلق بالبدن كان ذلك الكمال عارضاً بعد تمام المقتضي وإن لم تقتض التعلق به والمقتضي لذلك التعلق هو ذلك الكمال فهو محال لأنه ما لم يكمل لم يتعلق وما لم يتعلق لم يكمل .

الثاني النفس إذا فارقت البدن فيما أن يصح أن تبقى مجردة حيناً من الأحيان بعد ذلك أو لا يصح فإن صحَّ ذلك مع إنه يصحُّ تعلقها ببدن آخر على وجه التناسخ كانت فيما بين البدنين معطلة ولا تعطل في الطبيعة وإن لم يصح ذلك لزم أن يكون عدد الهالكين مساوياً لعدد الكائنين حتى إنه متى فسد بدنٌ وفارقت نفسه ففي تلك الحالة يتكون بدن آخر لتعلق به تلك النفس وليس الأمر كذلك .

قال صاحب «المعتبر» : إن ألزم مُلْزِم وجوب أن يكون عدد الهالكين على حسب عدد الكائنين فكيف يُدفع ذلك؟

فنقول دفعناه بأن نفرض الكلام في الطوفانات العامة التي عندها ينقطع النسل ولا يبقى إلا القليل بحيث يعلم أن عدد الهالكين أكثر من عدد الكائنين .

الثالث ما ذكره المتكلمون من أن النفس لو كانت قبل ذلك في بدن

آخر لكانت تذكر الآن أنها كانت قبل ذلك في بدن آخر لأنه قد ثبت أن جَوْهرها هو محل العلم والحفظ والتذكر والصفات القائمة بذاتها لا تختلف باختلاف أحوال البدن. فإن النفس في صفاتها وذاتها مجردة عن البدن وكان يجب أن تبقى علومها بعد مفارقة ذلك البدن حتى تتذكر في هذا البدن كيفية أحوالها في ذلك البدن فلما لم تتذكر شيئاً من ذلك علمنا أنها ما كانت موجودة في بدن آخر^(١).

الفصل السابع في أن النفس لا تموت بموت البدن^(٢)

احتج الشيخ عليه بأن قال قد ثبت أن النفس يجب حدوثها عند حدوث

(١) سبق أن قال الرازي قبل صفحتين عن هذه الحجة أنها «بجميع مقدماتها ضعيفة جداً» لكنه في معالم أصول الدين يقول: «الأقوى في نفي التناسخ أن يقال: ... فذكرها» أما في «المحصّل» فقد اعترض عليها. وفي «المطالب العالية» ذكرها دون التعليق أو الاعتراض عليها.

قلت: قد تكلف الرازي كثيراً في عرض الحجج للمدافعين والمناوئين عن نظرية التناسخ، ولو أنه عوّل على المنهج القرآني المبين لرأى أن القرآن يثبت المعاد للفرد: ﴿وَكُلَّ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ ﴿وَنَرِيئُهُ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا﴾ ﴿وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ ﴿فِيَوْمِئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابُهُ أَحَدٌ وَلَا يُوثِقُ وِثْقَهُ أَحَدٌ﴾.

ويثبت فردانية النفس أيضاً: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا﴾ ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾، ومسؤوليتها ﴿لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ﴾ ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا﴾ ﴿وَتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ﴾ ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾ ﴿إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾ ... إلخ.

ويقرر خلق الانسان من نفس واحدة، ومن آدم وحواء... فهل حصل التناسخ لهما أيضاً؟ أو بعدهما وكيف؟

وإذا كان كذلك فالتناسخ يتعارض قطعاً مع الوحي فضلاً عن العقل. حيث لا يستطيع كل فرد على الأرض التي تجاوزت هذه الأيام الأربعة بلايين أن يذكر لنا حياته السابقة وفي أية أفراد؟... ولا الطفل الصغير يستطيع أن يقوم بأفعال النفس الهرقة لمن سبقه؟ بل إن قواه النفسية تبدأ معه من جديد...

(٢) إنظر في مسألة خلود النفس:

- الشفاء - النفس - الفصل الرابع من المقالة الخامسة ص ٢٠٢ - ٢٠٧.

- النجاة ص ٢٢٣ - ٢٢٧ «في أن النفس لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد».

- الإشارات والتنبيهات ٣/٦٩٣ - ٦٩٧.

- المطالب العالية الفصل التاسع والعاشر والحادي عشر من المقالة الثالثة (من النفس) =

البدن فلا يخلو إما أن يكونا معاً في الوجود أو لأحدهما تقدم على الآخر. فإن كانا معاً فلا يخلو إما أن يكونا معاً في الماهية أو لا في الماهية. والأول باطل وإلا لكانت النفس والبدن مضافين لكنهما جَوْهران هذا خُلف. وإن كانت المعية في الوجود فقط من غير أن تكون لأحدهما حاجة في ذلك الوجود إلى الآخر فعدم كل واحد منهما يوجب عدم تلك المعية ولا يوجب عدم الآخر وأما إن كانت لأحدهما حاجةً في الوجود إلى الآخر فلا يخلو إما أن يكون المتقدم هو النفس أو البدن فإن كان المتقدم في الوجود هو النفس، فذلك التقدم إما أن يكون ذاتياً أو زمانياً، والأول باطل لما ثبت أن النفس ليست موجودة قبل البدن وأما الثاني فباطل أيضاً لأن كل موجود يكون وجوده معلول شيء كان عدمه معلول عدم ذلك الشيء إذ لو عدم ذلك المعلول مع بقاء العلة لم تكن تلك العلة كافية في إيجابها فلا تكون العلة علة بل جزءاً من العلة هذا خُلف فإذا لو كان البدن معلولاً للنفس لامتنع عدم البدن إلا لعدم النفس، والتالي باطل لأن البدن قد يتنعدم لأسباب آخر مثل سوء المزاج أو سوء تركيب أو تفرق اتصال فبطل أن تكون النفس علة للبدن.

وباطل أيضاً أن يكون البدن علة للنفس لأن العلل كما عرفت أربع

= ٢١١/٧ - ٢٤١.

- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٣٣٤ - ٣٣٥.
- معالم أصول الدين ص ١٢٠ - ١٢١.
- معارج القدس في مدارج معرفة النفس للغزالي ص ١١٧ - ١٢٣.
- شرح الكتاب المسمى «أثولوجيا» لابن سينا - ضمن أرسطو عند العرب ص ٧٣ - ٧٤.
- أثولوجيا أرسططاليس (المنسوب إليه خطأ) ضمن أفلوطين عند العرب للدكتور عبد الرحمن بدوي ص ١٢١ - ١٢٩.
- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ص ١٨٠ - ١٩٤.
- تهافت الفلاسفة للغزالي «مسألة: في إبطال قولهم: إن النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم وأنها سرمدية لا يتصور فناؤها» (ص ٢٢٨ - من نسخة بويج، ٢٧٢ من نسخة دنيا).
- دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ص ٢٩٢ - ٢٩٥.
- تهافت التهافت لابن رشد ٨٥٨/٢.
- الحقيقة في نظر الغزالي للدكتور سليمان دنيا ص ٣١٠ - ٣٢٨ وغيرها من كتب تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية.

ومحال أن يكون البدن علة فاعلية للنفس فإنه لا يخلو إما أن يكون علة فاعلية لوجود النفس بمجرد جسميته أو لأمر زائد على جسميته والأول باطل وإلا لكان كل جسم كذلك والثاني باطل لوجهين أما أولاً فلما ثبت أن الصورة المادية إنما تفعل بواسطة الوضع وكل ما لا يفعل إلا بواسطة الوضع استحال أن يفعل فعلاً مجرداً عن الحيز والوضع .

وأما ثانياً فلأن الصُّور المادّية أضعف من المجرّد القائم بنفسه والأضعف لا يكون سبباً للأقوى ومحال أن يكون البدن علة قابلية لما ثبت أن النفس مجردة ومستغنية عن المادة ومُحال أن يكون البدن علة صورية للنفس أو تمامية لها فإن الأمر أولى بأن يكون بالعكس فإذاً ليس بين البدن والنفس علاقة واجبة الثبوت أصلاً فلا يكون عدم أحدهما علة بعدم الآخر .

فإن قيل : أَلَسْتُمْ جعلتم البدن علة لحدوث النفس؟

فقول : إنا قد بيّنا أن الفاعل إذا كان منزهاً عن التغيّر ثم صدر الفعل عنه بعد أن كان غير صادر فلا بدّ وأن يكون لأجل أن شرط الحدوث قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم إن ذلك الشرط لما كان شرطاً للحدوث فقط وكان الشيء غنياً في وجوده عن ذلك الشيء استحال أن يكون عدم ذلك الشرط مؤثراً في عدم ذلك الشيء ثم لما اتفق أن كان ذلك الشرط مستعداً لأن يكون آلة للنفس في تحصيل الكمالات والنفس لذاتها مشتاقة إلى الكمال لا جرم حصل للنفس شوقٌ طبيعي إلى التصرف في ذلك البدن والتدبير فيه على الوجه الأصح ومثل ذلك لا يمكن أن يكون عدمه علة لعدم ذلك الحدث .

الفصل الثامن في أن الفساد على النفس مُحال

وذلك لوجهين : الأول النفس مُمكنة الوجود وكل ممكن فله سبب فللنفس سبب والسبب ما دام يبقى موجوداً مع جميع الجهات التي باعتبارها كان سبباً استحال انعدام المسبب . فلو قدرنا بقاء السبب مع انعدام المسبب فلا يخلو إما أن يكون لأجل حضور مانع أو لا لحضور مانع فإن كان لحضور

مانع فحينئذ السبب إنما تَمَّ سببته عند عدم ذلك المانع فعند وجود المانع لم يوجد السبب بتمامه بل يكون ذلك الموجود أحد أجزاء السبب. وإن كان عدم المسبب لا لأجل مانع كان وجود السبب بالنسبة إلى ذلك المسبب كعدمه بالنسبة إليه فيكون صدور ذلك المسبب عن ذلك السبب بالإمكان فلا يكون السبب سبباً هذا خلف. فظاهر أن السبب ما دام سبباً فإنه يستحيل أن ينعدم المسبب فإن النفس لو انعدمت لكان انعدامها لانعدام سببها والأسباب أربعة، ويستحيل أن يكون عدمها لانعدام السبب الفاعلي لانا سنين أن السبب الفاعلي لها جوهر عقلي مفارق مجرد وكل ما كان مجرداً من جميع الوجوه امتنع عدمه لأن الكلام فيه كالكلام في النفس ومُحال أن يكون لانعدام السبب المادي لانا قد بينا أن النفس ليست في جوهرها بمادية ومُحال أن يكون لانعدام السبب الصوري لأن الكلام في عدم ذلك السبب الصوري كالكلام في عدم النفس فإن كان لعدم صورة أخرى لزم التسلل ومُحال أيضاً أن يكون لانعدام السبب التامّي لهذا الوجه فيمتنع عدم النفس مطلقاً.

وأما الصُّور والأعراض التي يصحّ عليها العدم فذلك لصحة العدم على أسبابها القابلية المادية لأن حدوثها لأجل أمرجة مختلفة تفيّد استعدادات مختلفة وقد بينا أن الأمر هاهنا ليس كذلك.

الوجه الثاني أن كل متجدد فإنه قبل تجده ممكن الوجود^(١) وإلا لكان ممتنعاً والممتنع لا يوجد فإذا المتجدد غير متجدد هذا خلف. وأعني بهذا الإمكان: الاستعداد التام على ما عرفته وذلك الاستعداد التام يستدعي محلاً لأنه حكم إضافي غير مستقل بنفسه بل لا بُدَّ له من محل ولا بُدَّ أن يكون ذلك المحل موجوداً عند تجدد ذلك الشيء لأن الذي يوجد فيه إمكان الشيء هو الشيء الذي حصلت فيه قوة وجود ذلك الشيء أي استعداده.

وإذا ثبت ذلك فنقول: النفس لو صحّ عليها العدم لوجب أن يكون هناك شيء يوجد فيه إمكان ذلك الفساد وذلك الشيء ليس هو ذات النفس

(١) في نسخة: التجدد.

فإن النفس لا تبقى مع الفساد والذي فيه إمكان الفساد يجب أن يبقى مع الفساد فإذا ذلك الشيء مادة النفس فتكون للنفس مادة فننقل الكلام إلى تلك المادة فإن صحَّ عليها الفساد احتاجت إلى مادة أخرى ولزم التسلسل، وإن انقطع التسلسل فذلك الشيء مما لا يصحُّ عليه العدم وهو جزء النفس، وجزء النفس لا يصح أن ينافي مقارنة الصور العقلية ولا يكون أيضاً ذا وضع وحيز وإلا لكنت النفس منافية لمقارنة الصور العقلية ولكانت ذات وضع وحيز وإذا كان ذلك الجزء من النفس الذي ثبت بقاءه مجرداً عن الوضع قابلاً للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس فالنفس لا يصحُّ عليها العدم.

فإن قيل: أليس لها مادة توجد فيها قوة حدوثها فلم لا يجوز أن تحصل في تلك المادة قوة فسادها؟

فنقول: الفرق ظاهر لأن الذي حصل فيه قوة الحدوث هو البدن وذلك مما يصح أن يبقى مع الحدوث أما الذي توجد فيه قوة فساده لو كان هو البدن لكان البدن باقياً مع فساد النفس وبالاتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس فظهر الفرق بين البابين^(١).

الفصل التاسع في عِلل النفوس الناطقة^(٢)

من الظاهر: أنه لا يجوز أن تكون علة النفوس هي الجسم وإلا لكان كل جسم كذلك ولا يجوز أيضاً أن يكون جسمانياً لأن ذلك الجسماني إما أن يكون محتاجاً إلى الجسم في ذاته أو في مؤثرته أعني أن الحاجة إلى الجسم إما أن تكون في الوجود أو في الایجاد.

ومحال أن تكون في الوجود لثلاثة أوجه أما أولاً فلأن الصور الجسمانية

(١) قال الرازي في «المعالم»:

اعلم أن طريقنا في بقاء النفوس إطباق الأنبياء والأولياء والحكماء عليه، ثم إن هذا المعنى يتأكد بالاقناعات العقلية (يقصد بالأدلة الإقناعية) ص ١٢٠.

ويميز في «المطالب العالية» بين طريق أهل البحث والنظر وطريق أهل التقليد والأثر. ٢١١/٧.

(٢) قارن المطالب العالية ٢٦٣/٧ - ٢٦٧.

لو فعلت لكان فعلها بمشاركة القابل والقابل الذي هو الجسم يمتنع أن يكون جزءاً من المؤثر وقد عرفت فيما مضى تحقيق هذا الوجه .

وأما ثانياً فلأن الصُّورَ الجسمانية إنما تؤثر بواسطة الوضع ويمتنع حصول الوضع فيما لا وضع له .

وأما ثالثاً فلأن العِلَّةَ أتم وأقوى من المعلول والجسماني أضعف من المجرد فإذا المؤثر في وجود النفس يمتنع أن يكون محتاجاً في وجوده إلى الجسم ويمتنع أن يكون في موجديته محتاجاً إلى وجود الجسم وذلك لأن الذي يحتاج في فاعليته إلى الجسم هو الذي يفعل فعلاً يمكن أن يكون لذلك الجسم الذي هو الآلة وضع ونسبة إلى ذلك الفعل بالقرب والبعد فإنه لا يخلو إما أن يكون تأثيراً لعِلَّةٍ يتوقف على ما يكون قريباً من ذلك الجسم أو لا يتوقف على ذلك فإن لم يتوقف وجب أن يكون تأثيره في القريب من ذلك الجسم كتأثيره في البعيد فلا يكون لذلك الجسم دخل في التأثير أصلاً وإن كان تأثيره في القريب من ذلك الجسم قبل تأثيره في البعيد عنه وجب أن يكون ذلك الفعل مما يصح عليه القرب والبعد فلا يكون مجرداً روحانياً فإذا كل ما يفعل بمشاركة الجسم وبواسطته فهو ذو وضع فينعكس انعكاس النقيض، إن كل ما لا يكون ذا وضع امتنع أن يفعل بواسطة الجسم . والنفس مما لا وَضَع له فإذا لا يمكن أن تفعل بواسطة الجسم . فإذا فاعل النفس غني في ذاته وفاعليته عن المادَّة فالفاعل للنفس الناطقة جوهر مجرد في ذاته وفي علائق ذاته عن المادة وهو المسمَّى بالعقل الفعَّال ووجه تسميته بالعقل إن كل مجرد عن المادة يجب أن يكون عاقلاً لذاته وثبت أن عقله لذاته ليس لأجل حضور صورة أخرى مساوية له بل لنفس حضوره عند ذاته فذاته عقل وعقل ومعقول ووجه تسميته بالفعال لأنه الموجد لأنفسنا والمؤثر فيها وأما بيان أن ذلك ليس بواجب الوجود فهو مبني على أن الشيء الواحد لا يصدر عنه أكثر من واحد .

فإن قيل : لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثر في نفس الولد نفس الوالدين؟

ف نقول الذي قدمناه كاف في إبطال ذلك ولكن الشيخ قد خص ذلك في «المباحثات» بوجه آخر.

وهو أنه قال قد بينا أن النفوس البشرية متحدة في النوع فلو جعلنا نفسنا معلول نفس فلا يخلو إما أن تكون العلة نفساً واحدة أو أكثر من واحدة فإن كانت نفساً واحدة فإما أن تكون معيّنة أو غير معيّنة ومحال أن تكون معيّنة لأن النفوس البشرية متحدة في النوع فليس إحدى النفسين بالتأثير أولى من الأخرى. ومُحال أن تكون غير معيّنة لأن المعين يستدعي علة معيّنة فإن الممكن لا يترجّح وجوده على عدمه إلا بوجود شيء متى فرض عدمه فإنه يلزم من فرض عدمه عدم ذلك الشيء فيكون ذلك الشيء معيّناً في وجوده وأما إن كانت النفس معلولة لاكثر من نفس واحدة فهو باطل لأنه ليس عدد أولى من عدد فكان يجب أن يكون المؤثر في النفس الواحدة جميع النفوس المفارقة لكن ذلك محال لأن الأقل من المجموع الحاصل في زماننا مستقل بالتأثير فإن المجموع الذي قبل زماننا أقل من المجموع الذي في زماننا مستقل بالتأثير فإن المجموع الذي قبل زماننا أقل من المجموع الذي في زماننا وذلك الأقل كان مؤثراً فإذاً بعض آحاد المجموع الذي في زماننا كافٍ في التأثير فيستحيل أن يكون المجموع مؤثراً لما عرفت أنه لا تجتمع على المعلول الواحد عِلَّتَانِ مُسْتَقِلَّتَانِ فإذاً لا يمكن تعليل النفس بمجموع النفوس السابقة ولا ببعض آحادها دون البعض فإذاً يمتنع استنادها إلى شيء من ذلك وهو المطلوب. وهذه الحجة ما بها بأس لو ثبت اتحاد النفوس في الماهية.

الفصل العاشر في احتِجاج القُدَماء على وَحْدَةِ النَّفْسِ^(١)

اعلم أنا قد بينا أن نفس الانسان هي ذاته وحقيقته وكل عاقل يعلم

(١) قال الرازي في «المطالب العلية»: «ذهب أرسططاليس وأصحابه: إلى أن النفس واحدة وتنبعث منها قوى مختلفة كثيرة بحسب الأفعال المختلفة. وهذا هو الحق الذي لا شك فيه». وقال جالينوس: النفوس الثلاثة: النفس النطقية ومتعلقها الدماغ، والنفس الغضبية ومتعلقها القَبْ والنفس الشهوانية ومتعلقها الكبد. والذي يدل على أن لكل انسان نفساً واحدة وجوه:

ببداة عقله أن ذاته وحقيقته أمر واحد لا أمور كثيرة .

وبالجملة فعلم الانسان بوجوده ووحدته علم بديهي جلي فكيف يكون ذلك مطلوباً بالبرهان؟ بل المطلوب بالبحث والنظر في كتاب النفس معرفة ماهيتها وقواها وكيفية أحوالها من الحدوث والقدم ولكن القدماء لما فرّقوا أصناف الأفعال على أصناف القوى ونسبوا كل واحد منها إلى قوة أخرى احتاجوا إلى بيان أن في جملتها شيئاً هو كالأصل والمبدأ وأن سائر القوى كالتوابع والفروع . فلنذكر المذاهب المقولة في هذا الباب ولنذكر دليل كل فرقة .

= الحجة الأولى : أن المراد بالنفس ما يشير إليه كل أحد بقوله : «أنا» والعلم البديهي حاصل بأن ذلك الشيء واحد . . .

الحجة الثانية : أن الغضب حالة نفسانية تحصل عند محاولة دفع المنافي ، والشهوة حالة نفسية تحدث عند طلب الملائم . . . وهما مشروطان بحصول الشعور بالمنافي والملائم .
الحجة الثالثة : لو كان محل الفكر جوهرًا ومحل الغضب جوهرًا ثانيًا ومحل الشهوة جوهرًا ثالثًا وجب أن لا يكون اشتغال القوة الغضبية بفعالها مانعاً للقوة الشهوانية ولا بالعكس والتالي باطل فالمقدم مثله .

الحجة الرابعة : قد يكون الإدراك سبباً لحصول الشهوة وقد يصير سبباً لحصول الغضب وحيث حصل هذا اللزوم والتأثير فلا مغايرة .

الحجة الخامسة : الانسان حقيقته أنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة .

الحجة السادسة : البرهان القاطع على أن المدرك لجميع المدركات بجميع أنواع المدركات ، والقادر المرید الفاعل يجب أن يكون نفساً واحدة . . . ١٥٩/٧٢٢ - ١٦٢ - باختصار .

أما في معالم أصول الدين فيرد قول جالينوس ويأخذ برأي أرسطو والمحققين . (ص ١٢١) .

وهو في «أسرار التنزيل» يعرض عن التفريق بين الأفعال الشعورية واللاشعورية ويعتق رأي أرسطو صراحة : «فالنفس واحدة والقرآن والسنة متطابقان لرأي المعلم الأول في هذه الوحدة . . .» (أنظر الرازي للدكتور الرازي ص ٤٨٧ . ويبدو أن الرازي قد تأثر بأبي البركات البغدادي - الذي سبق أن نقلنا قوله - في «المباحث المشرقية» وبقي على تأثره بالمشائية . . . (المرجع السابق ص ٤٨٥) .

ثم إن الرأي الذي ينسبه إلى جالينوس هو قول أفلاطون وشيعته . . . فقد ذكر أفلاطون في محاوره «تيمائوس» وجود هذه النفوس الثلاث . (تاريخ الفلسفة اليونانية لكرم ص ٨٩ - ٩٠ . وأنظر أيضاً :

الشفاء لابن سينا - النفس - الفصل السابع من المقالة الخامسة ص ٢٢١ - ٢٣١ والنجاة ص ٢٢٨ - ٢٣٠ «في وحدة النفس» . ومقاصد الفلاسفة ٣٦٨ - ٣٦٩ .

فذهب بعضهم إلى أن نفس واحدة وهم ثلاثة أقسام :

- ١ - فمنهم من قال: نفس تفعل كل الأفعال بذاتها لكون بواسطة الآلات المختلفة وهذا هو الحق عندنا على ما مضى .
- ٢ - ومنهم من قال: النفس مبدأ لوجود قوى جسمانية كثيرة ثم يصدر عن كل قوة خاصة فعل خاص وهو مذهب الشيخ .
- ٣ - ومنهم من قال: نفس ليست واحدة وتكون في البدن نفوس عدة بعضها حساسة وبعضها مفكرة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية .

وأما المكثرون للنفس فقد احتجوا بأن قالوا: نجد النبات وله النفس الغذائية والحيوانات ولها النفس الغذائية والحساسة دون المفكرة والعقلية فلما رأينا النفس النباتية موجودة مع عدم النفس الحساسة والنفس الحساسة مع عدم النفس الناطقة علمنا أنها أمور متغايرة إذ لو كانت واحدة لامتنع حصول واحدة منها إلا عند حصول كلها بالأسر، ولما ثبت تغايرها واستغناء كل واحدة منها عن الأخرى ثم رأيناها مجتمعة في الإنسان علمنا أنها نفوس متغايرة متعلقة ببدن واحد .

وأما الموحدون فقد احتجوا على ذلك بأن قالوا قد دللنا على أن الأفعال المختلفة للنفس مستندة إلى قوى متخالفة وأن كل قوة فهي من حيث هي لا يصدر عنها إلا فعل مخصوص فالغضبية لا تفعل عن اللذات والشهوانية عن المؤذيات ولا تكون القوة المدركة متأثرة مما يتأثر هاتان عنه .

وإذا ثبت ذلك فنقول: إن هذه القوى تارة تكون متعاونة على الفعل وتارة تكون متدافعة - أما المتعاونة فلأنا نقول: متى احسنا الشيء الفلاني اشتبهنا أو غضبنا - وأما المدافعة فلأنا إذا توجهنا إلى التفكير اختل الحس أو إلى الحس اختل الغضب أو الشهوة .

وإذا ثبت ذلك فنقول لولا وجود شيء مشترك لهذه القوى يكون كالمدبر لها بأسرها لامتنع وجود المتعاونة والمدافعة لأن فعل كل قوة إذا لم يكن له اتصال بالقوة الأخرى وليست الآلة مشتركة بل لكل واحد منها آلة مخصوصة

وَجِبَ أَنْ لَا يَحْصُلَ بِهَا هَذِهِ السَّمْعَةُ وَالْمَعُونَةُ وَإِلَّا لَمُنَّتْ وَجُودَ شَيْءٍ مُشْتَرِكٍ
فَذَلِكَ الْمَشْتَرِكُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ حَسَباً أَوْ حَدَثاً فِي الْجِسْمِ أَوْ لَا جِسْماً وَلَا حَدَثاً
فِيهِ . وَانْقِسَامُ الْأَوَّلَانِ بِإِطْلَاقِ بَعْضِ فِي الْقَصُورِ السَّابِقَةِ فِيهِ الْقِسْمُ
الثَّلَاثُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مَجْمَعُ الْقُوَى شَيْئاً لَا يَكُونُ حَسَباً وَلَا حِسَاباً وَهُوَ
النَّفْسُ .

فَإِنْ قِيلَ : تُوُكِّدَتْ هَوِيَّتِكَ هِيَ النَّفْسُ لِكُنْتِ تَعْرِفُ النَّفْسَ دَائِماً وَلَيْسَ
كَذَلِكَ فَإِنَّكَ لَا تَعْرِفُ النَّفْسَ إِلَّا بِبِرْهَانٍ .

فَقَوْلُ : الْمَجْهُولُ هُوَ تَسْمِيَةُ هَوِيَّتِكَ بِالنَّفْسِ وَأَمَّا الْمَاهِرَةُ الْمَسْمُومَةُ
بِالنَّفْسِ فِيهِ مَعْلُومَةٌ لَكَ أَيْدِئاً لِأَنَّ النَّفْسَ هِيَ الذَّاتُ الْمُسْتَعْمَلَةُ لِلذَّلَالَةِ الْبَدِيئَةِ
فِي أَصْنَافِ الْإِدْرَاكَاتِ وَالتَّحْرِيكَاتِ وَذَلِكَ مَعْلُومٌ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَى الْبِرْهَانِ .
هَذَا حَاصِلُ كَلَامِ الشَّيْخِ .

وَلِقَائِلُ أَنْ يَقُولَ : مَا الْمَعْنَى بِكَوْنِ النَّفْسِ رِبَاطاً لِهَذِهِ الْقُوَى ؟ فَإِنْ عُنِيَتْ
بِهِ أَنَّ النَّفْسَ عِلَّةٌ لَوْجُودِهَا فَهَذَا الْقَدْرُ لَا يَكْفِي فِي كَوْنِ الْبَعْضِ مُعَاوِناً لِلْبَعْضِ
عَلَى مَا فَعَلَهُ أَوْ مُعَاوِضاً لَهُ فَإِنَّ الْعِلَّةَ إِذَا أَوْجَدَتْ قُوَى مُخْصِصَةً فِي مَحَالٍ
مُتَبَايِنَةٍ وَأَعْطَتْ لِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا آلَةً خَاصَّةً كَانَتْ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا مُنْفَصِلَةً عَنِ
القُوَى الْأُخْرَى غَنِيَةً عَنْهَا غَيْرَ مُتَعَلِّقَةٍ بِهَا بِوَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ فَشُرُوعُ بَعْضِهَا فِي
فَعْلِهِ الْخَاصِّ كَيْفَ يَمْنَعُ الْأُخْرَى عَنْ فَعْلِهِ أَلَيْسَ أَنَّ الْعَقْلَ الْفَعَّالَ مُبْدِئاً لَوْجُودِ
جَمِيعِ الْقُوَى فِي الْأَبْدَانِ فَيُلْزَمُ مِنْ كَوْنِهَا بِأَسْرَافِهَا مُعْلُولَةٌ لِمُبْدِئِهَا وَاحِدٍ وَعِلَّةٌ
وَاحِدَةٌ أَنْ يَعْوِقَ الْبَعْضُ الْبَعْضَ عَنْ فَعْلِهِ أَوْ يَعِينَهُ عَلَى ذَلِكَ وَإِنْ عُنِيَتْ بِهِ أَنَّ
النَّفْسَ مُدَبِّرَةً لِهَذِهِ الْقُوَى وَمُحَرِّكَةً لِهَذَا فَهَذَا يَحْتَمَلُ وَجْهَيْنِ :

الأولُ أَنْ يَقَالَ إِنَّ النَّفْسَ تُبْصِرُ الْمَرْتَبَاتِ وَتَسْمَعُ الْمَسْمُوعَاتِ وَتَشْتَهِي
المَشْتَهِيَاتِ وَتَكُونُ ذَاتَهَا مُحَلّاً لِهَذِهِ الْقُوَى وَمُبْدِئاً لِهَذِهِ الْأَفْعَالِ فَإِذَا أَبْصُرَتْ
اشْتَهَتْ أَوْ غَضِبَتْ وَهَذَا هُوَ الْحَقُّ وَلَكِنْ ذَلِكَ يُوجِبُ الْقَوْلَ بِإِطْلَاقِ الْقُوَى الَّتِي
أَثْبَتَهَا الشَّيْخُ فِي بَعْضِ الْأَعْضَاءِ الْمَخْصُوصَةِ فَإِنَّ النَّفْسَ إِذَا كَانَتْ هِيَ الْبَاصِرَةُ
وَالسَّامِعَةُ وَالمَشْتَهِيَةُ فَأَيُّ حَاجَةٍ إِلَى اثْبَاتِ الْقُوَى الْبَاصِرَةِ فِي الرُّوحِ الَّتِي فِي

ملتقى العصبين وإلى إثبات قوة سامعة في الروح التي في العصب الصماخي . وبالجملة فالإنسان إنما أبصر وسمع بإبصار وسمع قائمين به لا بإبصار وسمع قائمين بغيره .

والثاني أن يُقال: نَعني بكون النفس رباطاً أن القوّة الباصرة إذا أَحسّت بالمحسوس الجزئي استعدت النفس لأن تدرك ذلك على وجه كلي مثلاً إذا أدركت القوة الباصرة صورة شخص معين أدركت النفس الناطقة أن في الوجود شخصاً موصوفاً بلون كذا وشكل كذا وهيئة كذا وكل ذلك لا يخرجُه عن الكلية فإنك قد عرفت أن الكلي إذا قُيد بصفات كلية فإنه لا يصير بذلك جُزئياً .

وبالجملة فالإحساس بذلك الجُزئي سبب لاستعداد النفس لأن تدرك ذلك الجزئي على وجه كلي ثم يكون ذلك الإدراك سبباً لطلب كلي لتحصيل ذلك الشيء فعند ذلك الطلب يصير جزئياً لتخصُّص القابل وذلك الطلب الجزئي هو الشهوة فهكذا يجب أن يتصور كون النفس رباطاً للقوى الجسمانية ومجمعاً لها على مذهب الشيخ .

وأما حُجّة المكثرين للنفس فهي ضعيفة جداً لأننا نَقول القوي على الإدراكات العقلية بعينها القوي على الإدراكات الجسّية بل نقول هي قوى مختلفة لكن محلّها النفس ولا يلزم من كون محلها في الحيوانات أجسام أبدانها أن يكون في الإنسان كذلك بل هي تَسْتدعي محلاً فأما تعيّن ذلك المحلّ فهو مَوْقوف على البُرهان وأيضاً لو قلنا بأن القوة على الإدراك والتحريك واحدة لم يلزم أن يكون في جميع المواضع كذلك فإنه ليس يمتنع أن توجد قوة واحدة متعلقة بأنواع كثيرة ثم توجد على كل واحد من تلك الأنواع قوة على حدة وتكون القوة القوية على كلها مخالفة بالماهية للقوة القوية على بعضها، وإذا احتمل ذلك سَقَط ما قالوه .

الفصل الحادي عشر في المتعلق الأول للنفس^(١)

وذلك هو الروح وهو جسم لطيف بخاري يتكون من أطف أجزاء الأغذية بحيث تكون نسبتة إلى الأجزاء اللطيفة من الغذاء كنسبة العضو إلى الأجزاء الكثيفة، وإنما عرفنا أن المتعلق الأول للنفس هو هذا الروح لأن شد الأعصاب يبطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع الشد مما يلي^(٢) جهة الدماغ والشد لا يمنع إلا نفوذ الأجسام والتجارب الطبية أيضاً شاهدة بذلك.

وإذا ثبت ذلك فنقول: قد ثبت أن النفس واجدة فلا بد من عضو واحد يكون تعلق النفس به أو لا وسائر الأعضاء بواسطة وقد دللنا على أن أول عضو يتخلق هو القلب وأنه هو مجمع الروح فيجب أن يكون التعلق الأول للنفس بالقلب ثم بواسطة بالدماغ والكبد وسائر الأعضاء.

فإن قيل: لو كان القلب عضواً رئيساً لكانت الأرواح النفسانية فائضة من

(١) سبق للرازي أن قال في: الفصل العشرين من (علم النفس) من «المباحث المشرقية» وهو الفصل الذي عقده في معرفة «وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن»: واعلم أن العاقل لا يطمع في هذه الفصول إلى القطع واليقين، بل المقصد الأقصى ظن غالب إن أمكن فلذلك تساهلنا في تحقيق مقدماتها. والرازي في هذا الفصل يتابع ابن سينا الذي قال:

إن القوى النفسانية مطيتها الأولى جسم لطيف نافذ في المنافذ روحاني، وإن ذلك الجسم هو الروح... فيجب أن يكون أول تعلق النفس بالقلب، وليس يجوز أن تعلق بالقلب ثم بالدماغ... إلخ (الفصل الثامن من المقالة الخامسة) ص ٢٣٢ - ٢٣٧.

وقد تعرض الرازي في «المطالب العالية» لهذه المسألة - في الفصل الرابع والخامس السادس من المقالة الثالثة من النفس ١٦٣/٧ - ١٧٣: «في بيان أن المتعلق الأول للنفس هو القلب وأن العضو الرئيسي المطلق هو القلب» فقال:

«مذهب جمهور المحققين من الأنبياء والأولياء والحكماء: أن القلب هو العضو الرئيسي المطلق لسائر الأعضاء وأن النفس متعلقة به أولاً وبواسطة ذلك التعلق تصير متعلقة بسائر الأعضاء. وهذا هو مذهب «ارسطاطاليس» وأتباعه من المتقدمين والمتأخرين.

ومذهب جالينوس وأتباعه من الأطباء: أن الإنسان عبارة عن مجموعة نفوس ثلاثة: «النفس الشهوانية وتعلقها الأول بالكبد، والنفس الغضبية وتعلقها الأول بالقلب، والنفس النطقية الحكيمة وتعلقها الأول بالدماغ. وهذه الأعضاء الثلاثة كل واحد منها مستقل بنفسه منفرد بخواصه وأفعاله. والمختار أن هذا باطل والحق هو القول الأول. ويدل عليه وجوه...».

(٢) في نسخة: فيما لا يلي جهة...

القلب إلى الدماغ ولو كان كذلك لكان منبت الأعصاب هو القلب لا الدماغ لأن منبت الآلة يكون من المبدأ ولما لم يكن كذلك بطل ما قلموه .

فنقول: قد بينا في شرحنا «للقانون» أنه لم تقم دلالة يقينية على أن منبت الأعصاب هو الدماغ . وأما الآن فلنسلم ذلك ونقول لم قلم أن منبت الآلة يجب أن يكون من المبدأ بل من الجائز أن يكون العضو المستفيد منبتاً لآلة الاستفادة فإذا وصلت الآلة إلى العضو المفيد فحينئذ تتأدى فيه الأرواح الحاملة للقوى . واستقصاء الكلام في ذلك مذكور في شرح القانون فمن أراد ذلك فليطلبه من هنالك وبالله التوفيق .

الباب السادس في شرح أفعال النفس وفيه أحد عشر فصلاً

الفصل الأول في خواص النفس الانسانية^(١)

وهي عشر: ١ - فمنها النطق وذلك لأن الانسان غير مُستغنٍ في معيشته عن المشاركة فإن الانسان الواحد لو لم يكن في الوجود إلا هو والأمور الموجودة في الطبيعة لهلك أو ساءت معيشته بل الانسان محتاج إلى أمور أزيد مما في الطبيعة مثل الغذاء المعمول واللباس المعمول فإن الأغذية الطبيعية لا تلائم الانسان والملابس أيضاً لا تصلح للانسان إلا بعد صيرورتها صناعية فلذلك يحتاج الانسان إلى جملة من الصناعات حتى تحسن معيشته والانسان الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لا بُدَّ من المشاركة حتى يخبز ذاك لهذا وينسج هذا لذلك فهذه الأسباب احتاج الإنسان إلى أن تكون له قدرة على أن يعلم الآخر الذي هو شريكه ما في نفسه بعلامة وضعية وأصلح الأشياء لذلك هو الصوت لأنه يحصل منه حروف تتركب منها تراكيب كثيرة من غير مؤنة تلحق البدن وتكون شيئاً لا يثبت ولا يبقى فيؤمن

(١) يمكن اجمال هذه الخصائص في: النطق، والقدرة على استنباط الصناعات (الانسان الصانع)، الأعراض النفسانية المختلفة، والحكم بالحسن والقبح على الأشياء، والتذكر، والشعور بالخوف والرجاء، والفكر والرؤية، واستحضار المعاني الكلية، والشعور بالخجل أو الذنب، والعقل النظري والعملي . . . وقد ذكر الرازي في «المطالب العالية» غالبية هذه الخصائص، ٢٨٩/٧ - ٢٩٦.

وقارن بالشفاء - النفس - الفصل الأول من المقالة الخامسة - ص ١٨١ - ١٨٦ .

وقوف من لا يحتاج إلى الشعور عليه وبعد الصوت الإشارة إلا أن الصوت أعلى من الإشارة لأن الإشارة لا تتناول إلا المرئي الحاضر ويحتاج المعلم إلى تحريك حذقته إلى جهة مخصوصة ففائدة الإشارة أقل ومؤنتها أكثر، وأما الصوت فليس كذلك فلا جرم تقرر الإصطلاح على تعريف ما في النفس بالعبارات .

وأما الحيوانات الأخر فإن أغذيتها طبيعية وملابسها مخلوقة معها فما كان بها حاجة إلى الكلام ومع ذلك فإن لها أصواتاً يقف بها غيرها على ما في نفوسها ولكن دلالة تلك الأصوات دلالة جمالية على حصول حالة ملائمة أو منافرة وأما الأصوات الانسانية فإنها تدل دلالة تفصيلية ولعل الأمور التي يحتاج الانسان إلى أن يعبر عنها أمور غير متناهية .

٢ - ومنها استنباط الصنائع العجيبة وللحيوانات الأخر شيء من ذلك لا سيما النحل في بنائها البيوت المسدسة العجيبة ولكن ليس ذلك مما يصدر عن استنباط وقياس بل عن إلهام وتسخير ولذلك لا يختلف ولا يتنوع هذا ما قاله الشيخ وهو منقوض بالحركة الفلكية .

٣ - ومنها أنه تتبع إدراكه لبعض الأشياء النادرة حالة تُسمى التعجب ويتبعها الضحك ويتبع إدراكه الأشياء المؤذية حالة تسمى الضجر ويتبعه البكاء .

٤ - ومنها أن المشاركة المصلحية تقتضي المنع عن بعض الأفعال والحث على بعض الأفعال ثم إن الانسان يعتقد ذلك من صغره ويستمر نشوؤه^(١) عليه ثم إنه لا يرى أحداً يُنازعه وينكر عليه فحينئذ يتأكد فيه اعتقاد وجوب الامتناع من أحدها والإقدام على الآخر فيسمى الأول قبيحاً والثاني حسناً جميلاً، وأما سائر الحيوانات فإنها إن تركت بعض الأمور مثل الأسد المعلم لا يأكل صاحبه فليس ذلك اعتقاداً في النفس بل نمية أخرى نفسانية وهي أن كل حيوان يجب بالطبع ما يلذه والشخص الذي يطعمه محبوب عنده

(١) في الأصل: نشوؤه .

فيصير ذلك مانعاً من أكله وافتراسه لذلك الشخص وربما يقع هذا العارض عن إلهام إلهي مثل حُب كل حيوان ولده .

٥ - ومنها أن الانسان إذا حصل له شعور بأن غيره علم أنه أقدم على قبيح فإنه تتبع ذلك الشعور حالة تسمى الخجالة^(١) .

٦ - ومنها أنه متى ظنَّ أمراً مضرّاً يحدث في المستقبل فإنه تتبع هذا الظن حالة تُسمى خوفاً ويقابله الرجاء . وأما الحيوانات الأخرى فليس لها خوف ورجاء إلا في الآن وما يتصل به والذي يفعله النمل في نقل البرّ بالسرعة إلى جحرها منذر بمطر يكون فلأنها تتخيل أن المطر هوذا ينزل كما أن الحيوان يهرب عن الضد لما يتخيل أنه هوذا يُضرب به ويؤذيه .

٧ - ومنها أن الانسان له أن يتروى في أمور مستقبله أنه هل ينبغي أن يفعلها أو لا ينبغي فحينئذ يفعل بحسب ما حكمت به رؤيته . وأما الحيوانات الأخرى فليس لها .

٨ - ومنها أن الانسان يُمكنه إحضار المعاني الكليّة والتوصّل إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات الحاضرة .

٩ - ومنها تذكّر الأمور التي غابت عن الذهن فإن سائر الحيوانات لا يقوى على ذلك .

١٠ - ومنها شرح العقل النظري والعقل العملي . قال الشيخ : للإنسان قوة تختص بالأراء الكلية وقوة تختص بالروية في الأمور الجزئية فيما ينبغي أن يفعل ويترك ممّا ينفع ويضر ويحمد ويقبح ويكون خيراً أو شراً ويكون ذلك بضرب من القياس والتأمل سليماً كان أو سقيماً وغايته أن يوقع رأياً في أمر جزئي مُستقبل من الأمور الممكنة لأن الواجبات والممنوعات لا يتروى في كيفية إيجادها وإعدامها والماضي أيضاً لا يتروى في كيفية إيجادها فكذلك الحاضر بل التروى في كيفية الإيجاد الذي يختص بالأمور الممكنة المستقبلية

(١) الخجالة مقصود بها الخجل أو ما يسمى الآن بعقدة الذنب .

وإذا حكمت هذه القوة تتبع حُكمها حركة القوة الاجتماعية إلى تحريك البدن وتكون هذه القوة استمدادها من القوة التي على الكُلِّيات فمن هناك تأخذ المقدمات الكبرى فيما يتروى وينتج في الجزئيات .

أقول هذا الكلام مُشعرٌ باعتراف الشيخ بأن النفس تُدرك الجزئيات فإن التروِّي في أن هذا الفعل قبيح أو جميل لا يمكن إلا بعد إدراك هذا الفعل وأيضاً فلأن القياس الذي ينتج أن هذا الفعل قبيح أو جميل لا بدّ وأن يكون موضوع صُغراه شخصياً ولا بدّ وأن يكون كُبراه كلياً ولا يمكنه عمل القياس إلا بعد العلم بالصُغرى والكُبرى فإذا هاهنا شيء عالم بالكُلِّيات والجزئيات معاً .

ثم قال الشيخ : القوة المدركة للكُلِّيات تسمى عقلاً نظرياً وهذه الثانية قوة تنسب إلى العمل فيقال عقل عملي وتلك للصدق والكذب في الكليات ، وهذه للخير والشر في الجزئيات ، وتلك للواجب والممتنع والممكن ، وهذه للقيح والجميل ومبادئ تلك من المقدمات الأولية أو ما يشبهها ومبادئ هذه من المشهورات والمقبولات والتجربيات والمظنونات .

الفصل الثاني في صفات النفس الانسانية

إعلم أن الاختلاف بين النفوس في صفاتها الأصلية عائد إلى قوّة النفس وشرفها ومقابلهما من الخِسة والضعف فلنشرح حالهما .

فقول : النفس القوية هي الوافية بالأفعال العظيمة والكبيرة والضعيفة مقابلتها مثاله أنا نشاهد نفوساً ضعيفة يشغلها فعل عن فعل فإذا انتصبت إلى الفكر اختلّ احساسها وبالعكس وإذا اشتغلت بالتّحريك الإرادي اختلّ أمر إدراكها ونرى نفوساً قوية تجمع بين أصناف من الأفعال مثل من يسمع كلاماً ويبصر شيئاً ويتفكر في شيء ويتحرك إلى شيء كل ذلك معاً فالأول هو صاحب النفس الضعيفة والثاني صاحب النفس القوية وأما النفس الشريفة بغيريتها فهي الشبيهة بالعلل المفارقة في الحكمة والحرية والعفة والخيرية والكرم والرّحمة والقسوة فلنشرح هذه الأمور .

أما الحكمة فهي إما أن تكون غريزية أو مكتسبة فالحكمة الغريزية هي كون النفس صادقة الأحكام في القضايا الفطرية وهذه الحكمة الغريزية هي الاستعداد الأول لاكتساب الحكمة الكسبية وللنفوس تفاوت فيها حتى إن البالغ فيها إلى الدرجة العالية هو النفس القدسية النبوية وتقابلها النفس البهيمية التي لا تنتفع بتنبه منبه وتعليم معلّم.

وأما حُرِّيَّة النفس فالنفس إما أن لا تكون تائفة بغريزتها إلى الأمور البدنية وإما أن تكون تائفة فالتى لا تكون تائفة هي الحرة وإنما سمينا هذه الحالة بالحرية لأن الحرية في اللغة تقال على ما يقابل العبودية ومعلوم أن الشهوات شيء مُستعبد وأما التائق إلى الأمور البدنية فإنه سواء تركها أو لم يتركها فإنه لا يكون حُرّاً بل التائق التارك أسوأ حالاً من التائق الواجد في الحال من حيث أن التوقان مع الحرمان قد يشغل النفس عن اكتساب الفضائل وإن كان أحسن حالاً منه في المآل لأن عدم وجدانه لها في الحال واشتغاله بغيرها ربما يُزيل عنها ذلك التوقان في ثاني الحال. فظهر مما قلنا إن الحرية عِفَّة غريزية للنفس لا التي تكون بالتعود والتعليم وإن كانت تلك أيضاً فاضلة وهي معنى قول أرسطو: «الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس جراسة جوهرية لا صناعية».

وبالجُملة فكل ما كانت النفس علاقتها البدنية أضعف وعلاقتها العقلية أقوى كانت أكثر حُرِّيَّة ومن كان بالعكس كان بالعكس وإلى هذا أشار أفلاطون بقوله: «الأنفس المرذولة في أفق الطبيعة وظلها، والأنفس الفاضلة في أفق العقل وضوئه».

وأما العِفَّة فهي قريبة مما ذكرناه إلا أن الأغلب على الاصطلاح تخصيص لفظ الحرية بقلة الجزع على المفقود وتخصيص لفظ العِفَّة بعدم التوقان إلى اللذات المستكرهة في المشهور.

وأما الخيرية فهي عبارة عن إلتذاذ النفس وتأذيها بخير غيرها وشره كالتذاذها وتأذيها بخير نفسها وشرها ويتفرع على هذه الصفة الكرم والرحمة.

وأما الكرم فهو إلتذاذها بإيصال خير إلى غيرها والرحمة هي تأذيها بشرٍ يصل إلى الغير وهذه الفضيلة لا تحصل إلا عند حصول الحرية لأن النفس لو كانت طالبة لهذه اللذات لكان استغراقها في طلبها يمنعها عن الاشتغال بإيصالها إلى غيرها ولأن الذي يطلبه غيرها ربما كان مطلوباً لها فاشتياقها إلى الوصول إليه يمنعها من إيصاله إلى الغير. ويقابل خيرية النفس شرارتها وهي استثثارها بما في هذا العالم دون غيرها ولا تكون متأذية بشرٍ غيرها ولا ملتذة بخير غيرها وفرعاً ذلك البخل والقسوة فالبخل هو أن لا تلتذ بخير غيرها بل تستأثر بالخير لمن دونه والقسوة أن لا تتأذى بشرٍ غيرها ولا تُبالي بمضرة غيرها. فهذه جُملة الأمور المعتبرة في شرف النفس.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن قوة النفس قد تزيد في شرفها، وشرفها قد يزيد في قوتها وقد تتفق في لوازمها أما أن كل واحد منهما قد يزيد في الآخر فلأن الكرم قد يكون لقوة النفس وعلوها عن أن تلتفت إلى حفظ المال وقد يكون شرفها لخيريتها.

والشجاعة قد تكون لقوة النفس واحتقار الخصم واستشعار الظفر به وقد تكون لشرف النفس والترفع عن الامتهان والمذلة كما قال أرسطو: «النفس الشريفة تأبى مقارفة الذلة وترى حياتها فيها موتها وموتها فيها حياتها» فإن كانت من قوة النفس فلا بدّ فيها من الحكمة لأن الشجاعة من هذا الوجه عبارة عن مطاوعة النفس غريزتها الحكمية في الإقدام والإحجام.

والجبن هو أن تطاوع في الإحجام ولا تطاوع في الإقدام وذلك إما للجهل أو للضعف.

والتهور هو أن تطاوع في الإقدام ولا تطاوع في الإحجام وهو لازم لقوة النفس مع جهلها وأما أن القوة والشرف قد يتفان في اللوازم فذلك مثل حُبّ الرياضة في النفس القوية الشريفة، ومثل حماقة والتراس^(١) في النفس القوية

(١) هكذا في الأصل وأرى أن السياق يقتضي أن تكون: التروؤس.

الجاهلة فإنها لجهلها تظن بنفسها كونها أهلاً لما ليست أهلاً له ولقوتها تقدم على الطلب .

وغنى النفس قد يكون لقوتها وعلمها بالقدرة على دفع الحاجات في أوقاتها وقد يكون لشرفها وقلة التفاتها إلى الموجود واهتمامها بالمفقود .

وفقر النفس كذلك قد يكون لضعفها وظنها الفقد عند الحاجة وقد يكون لخستها واحتقارها^(١) والعدالة لازمة لشرف النفس خصوصاً مع القوة والجور لازم النفس الخسيسة المشتاقة إلى جمع المال والصدق قد يلزم شرف النفس والكذب خستها والحلم للقوة مع الشرف والسفه للضعف مع الخسة والجرح وكبر الهمة لقوة النفس الشريفة أيضاً والفشل وصغر الهمة لضعف النفس الخسيسة .

واعلم أن هذه الصفات تارة تكون بسبب الأمزجة وتارة بسبب الأمور الخارجية وتارة بسبب جوهر النفس عند من يقول باختلافها .

الفصل الثالث

في كيفية تدرُّج المدركات من الشخصية إلى التجرد^(٢)

اعلم أن الماهية الانسانية من حيث هي انسانية طبيعية لا يمنع نفس تصورها عن أن تكون مقولة على كثيرين ثم إن تلك الطبيعة لا تقتضي لا التوحد ولا التكثر وإلا لم تكن مقولة على ما يقابل مقتضاها ولكنها من حيث هي هي مقولة على الأمرين جميعاً ثم إن هذه الطبيعة إذا كانت في مادة فحينئذ يقارنها قدر من الكيف والكم والأين والوضع وجميع ذلك أمور غريبة عن طباعها على ما عرفت ثم إن الحس الظاهر يأخذ الطبيعة الانسانية مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينه وبين المادة بحيث إذا زالت تلك النسبة بطل

(١) في نسخة: واحتكارها .

(٢) قارن: ابن سينا، النجاة «في الفرق بين إدراك الحس وإدراك التخيل وإدراك الوهم وإدراك العقل» ص ٢٠٧ - ٢١٠ فتكاد تكون عبارة الرازي كعبارة ابن سينا، مع شيء من الاختصار...

ذلك الأخذ لأنه لا يمكنه استنبات تلك الصورة مع غيبوبة المادة فيكون كأنه لم ينزع الصورة عن المادة نزاعاً محكماً.

وأما الخيال فإنه يبيري الصورة المنزوعة عن المادة أشد تبرئة لأنه يأخذها بحيث لا تحتاج في وجودها إلى وجود مادة لأن المادة وإن غابت أو بطلت فإن الصورة تكون باقية في الخيال فالخيال قد جرد الصورة عن المادة تجريداً ما^(١) لكنه لم يجردها عن لواحق المادة لأنه لا يمكنه أن يتخيل الإنسان إلا مع وضع وكيف ومقدار معين.

وأما الوهم فإنه تعدى هذه المرتبة في التجريد لأنه ينال المعاني التي ليست هي في ذواتها مادية وإن عرض لها الكون في مادة فإن الخير والشر والموافق والمخالف قد يوجد في غير الجسم ولو كانت هذه الأمور مادية بطباعها لاستحال وجودها في غير الجسم إلا أنه مع ذلك لا يجرد هذه المعاني تجريداً ما لأنه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة وبمشاركة الخيال.

وأما القوة العاقلة فإنها تأخذ الصورة أخذاً مجزداً عن المادة من كل وجه أما ما هو متجرد بذاته فالأمر فيه ظاهر وأما ما هو موجود في المادة فإن العقل ينزع تلك الصورة عن مادتها ولواحق مادتها نزاعاً محكماً فيأخذها أخذاً مجرداً حتى يكون إنساناً يمكن أن يكون مقولاً على كثيرين.

فهذه مراتب التجريدات التي للقوى بينها الشيخ . وأما على المذهب الذي اخترناه فهي أنواع مختلفة من الإدراكات حاصلة للنفس.

الفصل الرابع

في درجات النفس الانسانية في تعقلاتها^(٢)

النفس حين ما تكون خالية عن العلوم الأولية تُسمى عقلاً هيولانياً

(١) في «النجاة»: تاماً.

(٢) قارن: النجاة ص ٢٠٦ - ٢٠٧ «في ترتيب القوى من حيث الرئاسة والخدمة» والشفاء - النفس - الفصل السادس من المقالة الخامسة «في مراتب أفعال العقل وفي أعلى مراتبها وهو العقل القدسي» - ص ٢١٢ - ٢٢٠، و«المطالب العالية» الفصل التاسع عشر من المقالة =

تشبيهاً لها بالهيولي القابلة لكل صورة وحين ما ترسم فيها العلوم الأولية تسمى عقلاً بالملكة وهذه العلوم بها تستعد النفس لاكتساب سائر العلوم وقد بيّنا في باب العلم أن نفوس الانسان مختلفة في هذه الجِصّة.

فمنها القدسية النبوية التي عرفت حالها من شدة هذه الاستعدادات وقوتها فيها.
ومنها الفايدة لها.

ومنها نفوس متوسطة وهي أكثرية الوجدان. وأما الطرفان فإنهما الأقلان إلا أن الطرف الأشرف أعزُّ وجداناً وأكثر أقلية، وأما عندما تحصل العلوم المكتسبة إلا أنها لا تكون حاضرة بالفعل بل هي بحيث متى شاء صاحبها استحضرها فإنها تسمى عقلاً بالفعل وأما عند اعتبار ما تكون تلك الصور المكتسبة حاضرة مشاهدة فإنها تسمى عقلاً مستفاداً.

الفصل الخامس

في الصور التي تختص بمشاهدتها الأنبياء والأبرار
والكهنّة والسّحرة بل النائمون والممرورون^(١)

قد عرفت أن الحواس الظاهرة خمس وعرفت أن الحس المشترك مجمع المحسوسات الظاهرة.

فنقول: إن الصورة المحسوسة تنطبع في الحس المشترك من وجهين:

أحدهما أن الحواس الظاهرة إذا أخذت صور المحسوسات الموجودة في الخارج وأدّتها إلى الحس المشترك فحينئذ تنطبع تلك الصور في الحس المشترك وتَصيرُ مشاهدة.

وثانيهما أن القوّة المتخيّلة التي من شأنها تركيب الصور. إذا ركّبت

= الثالثة في النفس ٢٧٩/٧ - ٢٨٤.

(١) قارن: ابن خلدون: «المقدمة»، فصل: أصناف المدركين للغيب من البشر ص ١٥٩ - ١٦٥، و«النجاة» لابن سينا ص ٣٣٤ - ٣٣٥ والشفاء - النفس - ص ١٥١ - ١٥٦ والإشارات والتنبّهات الفصل الثالث عشر من النمط العاشر ٨٧١/٣.

صورة فإن تلك الصورة قد تنطبع في الحس المشترك، ومتى انطبعت هذه الصورة التي ركبها المتخيلة في الحس المشترك صارت مشاهدَة للحس المشترك بحسب مشاهدة الصور الواردة عليه من الخارج، لأن الصور الواردة عليه من الخارج ما كانت مشاهدة لأنها وردت عليه من الخارج بل لأنها انطبعت في الحس المشترك فكذلك الصور التي تنحدر من جانب المتخيلة وتنطبع في الحس المشترك يجب أن تصير مشاهدة ومثال الحس المشترك المرآة فإن كل صورة تنطبع فيها من كل جانب كانت مشاهدة محسوسة فكذلك الصور المنطبعة في الحس المشترك من أية جهة انطبعت كانت محسوسة.

وإذا عرفت ذلك فنقول: الصور التي يشاهدها الأبرار والكهنة والنائمون والممرورون ليست موجودة في الخارج، فإن الأمور الخارجية لا يختص بدركها شخص دون شخص متساوية في استجماع الشرائط وارتفاع الموانع وسلامة الآلات فإذا ورودها على الحس المشترك من داخل أعني من القوة المتخيلة الدائمة الفِعل في التصورات والتركيبات فلو خُلِيت المتخيلة وطباعها لما فترت عن نقش الحس المشترك مثل هذه الصور إلا عند كلال الروح، ولكن يصرفها عن هذا الفعل أمران:

أحدهما: أن الحس المشترك إذا انتقش بالصور التي توردها الحواس الظاهرة لم يتسع للصور التي ركبها المتخيلة فحينئذ تتعوق المتخيلة عن العمل.

وثانيهما تسلط العقل والوهم عليها بالضبط والحفظ عن الاضطراب والحركة عندما يستعملانها فيما يهمها فإن المتخيلة عند ذلك لا تتفرغ لتركيب الصور ونقش الحس المشترك بها ثم إذا انتفى الشاغلان أو أحدهما وظهر سلطان المتخيلة أخذت في التلويح والتشبيح. أما في النوم فقد انكسرت سؤرة أحد الشاغلين وهو الحس الظاهر فيتعطل الحس المشترك عما يتأذى إليه ويتسع للانطباع بالصور التي ركبها المتخيلة فتقلب تلك الصور المتخيلة مشاهدة مرئية.

وأما في حالة المرض فإن النفس تكون مشغولة بتدبير البدن فلا يمكنها حينئذ أن تتفرغ لتثقيف المتخيلة فحينئذ يقوى سلطان المتخيلة ونفضت كِنانة تَلويحها وتشبيحها وما يرى في حالة الخوف من الصُّور الهائلة فهو بهذا السبب فإن الخوف المستولي على النفس يصددها عن تثقيف المتخيلة فلا جرم استبدت المتخيلة بترسيم صور هائلة في الحس المشترك كصورة الغول. وكذلك قد تستولي على النفوس الضعيفة العقل قِوى أخرى كشهوة شيء فتشتد تلك الشهوة حتى تغلب النفس وتصرفها عن الضبط فترى تلك الأمور المشتهاة مشاهدة فهذا هو سبب مشاهدة الصور التي لا وجود لها في الخارج.

الفصل السادس في سبب المنامات الصادقة^(١)

اعلم أن الصُّور التي ركبها المتخيلة قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة. أما الكاذبة فوُقعها على ثلاثة أوجه:

الأول أن الحس الظاهر إذا أدرك شيئاً وبقيت صورة ذلك المدرك في خزانة الخيال فبعد النوم ترسم في الحس المشترك تلك الصورة التي بقيت مخزونة في الخيال.

الثاني أن القوة الفكرية إذا ألقت صورة ارتسمت تلك الصورة في الخيال ثم في وقت النوم تنطبع في الحس المشترك كما أن الانسان إذا تفكر في الانتقال من موضع إلى موضع أو رجا شيئاً أو خاف شيئاً فإنه يرى تلك الأمور في النوم.

الثالث أن مزاج الرُّوح الحامل للقوة المتخيِّلة إذا تغير فإنه تتغير أفعالها بحسب تغير مزاج تلك الروح فالذي يميل مزاجه إلى الحرارة يرى النيران في النوم ومن مال مزاجه إلى البرودة يرى الثلوج ومن مال مزاجه إلى الرطوبة يرى الأمطار ومن مال مزاجه إلى اليبوسة يرى الأشياء المظلمة فهذه الأنواع الثلاثة

(١) قارن: ابن سينا، الشفاء - النفس - ص ١٥٧ - ١٦١، مقاصد الفلاسفة ص ٣٧٦، والمقدمة لابن خلدون ص ١٧٨ - ١٨٣، وانظر: في الفلسفة الإسلامية للدكتور مذكور ص ٩٤ - ٩٨، وكتاب الأحلام للدكتور توفيق الطويل.

من الرؤيا مما لا عِبْرَة بها بل هي من قبيل أضغاث الأحلام وأما الرؤيا الصادقة فالكلام في ذكر سببها مبني على مقدمتين:

إحداهما أن جميع الأمور الكائنة في العالم مما كان ومما سيكون ومما هو كائناً مَوْجُوداً في عِلْمِ الباري تعالى والملائكة العقلية والنُّفوس السماوية.

وثانيتها أن النُّفوس الناطقة من شأنها أن تتصل بتلك المبادئ وتنقش فيها الصور المنتقشة في تلك المبادئ وإن عَدَمَ حُصُولِ تلك الصُّور ليس للْبُخْلِ من جهة تلك المبادئ، أو لعدم كون النفس قابلة لتلك الصور بل لأجل أن انغماس النفس في البدن وعلائقه صار مانعاً من ذلك الاتصال التام.

وإذا عرفت ذلك فنقول إن النفس إذا حصل لها أدنى فراغ من تدبير البدن اتصلت بطباعها بالمبادئ فينتطبِع فيها من الصُّور الحاصلة عند تلك المبادئ ما هو أليق بتلك النفس وأولى الأمور بها ما يتصل بذلك الانسان أو بأصحابه وأهل بلده وإقليمه، فإن كان الانسان مُنجذباً الهمة إلى المعقولات لاحت له منها أشياء، ومن كانت همته بمصالح الناس رآها.

ثم إن المتخيلة التي من طباعها محاكاة الأمور تحاكي تلك المعاني الكلية المنطبعة في النفس بصُورٍ جزئية ثم تنطبِع تلك الصور في الحس المشترك فتصير مشاهدة ثم إن الصور التي ركبها المتخيلة من ذلك المعنى إما أن تكون شديدة المناسبة لذلك المعنى حتى لا يكون بين المعنى الذي أدركته النفس وبين الصُّور التي ركبها المتخيلة فرق إلا من جهة الكلية والجزئية فتكون الرؤيا غنية عن التعبير^(١) وإن لم تكن كذلك إلا أنه مع ذلك بين تلك الصورة وبين ذلك المعنى نوع مناسبة مثل أن تصوّر المعنى بصورة ضده أو بصورة لازم من لوازمه فحينئذٍ يحتاج إلى التغير وفائدة التغير التحليل بالعكس أعني أن يرجع من الصورة التي انتقشت في الخيال إلى المعنى الذي صورته المتخيلة لتلك الصورة وإن لم تكن بين المعنى الذي أدركته

(١) في الاصل: التعبير.

النفس والصورة التي ركبها المتخيلة مناسبة أصلاً إما لسبب من الأسباب الثلاثة المذكورة وإما لكثرة انتقالات المتخيلة من صورة إلى صورة أخرى حتى انتهى بالآخرة إلى صورة لا تناسب المعنى الذي ادركته النفس أصلاً فحينئذ تكون هذه الرؤيا أيضاً من باب أضعاف الأحلام ولهذا السبب لا اعتماد على رؤيا الكاذب^(١) والشاعر لأن المتخيلة منهما قد تعودت الانتقالات الكاذبة الباطلة.

الفصل السابع في كيفية الإخبار عن الغيب^(٢)

النفس الناطقة متى كانت كاملة القوة وإفية بالجوانب المتجاذبة بحيث

(١) في نسخة: الكاتب.

(٢) الرازي هنا ينقل كلام الشيخ الرئيس على سبيل الجملة، وهو يسير في خط واحد مع نظرية الفارابي في النبوة والتي تجعل من النبوة أمراً طبيعياً من نظام الكون وليست أمراً خارقاً للعادة، حيث تركز على فطرة فائقة ومتخيلة كاملة قادرة على الاتصال بالعقل الفعال في اليقظة والنام، (أنظر المدينة الفاضلة للفارابي ص ٩٣ - ٩٤). وقد وقع في هذه الفكرة كثير من المفكرين كابن خلدون وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده... ويبدو أن الرازي لم يرتض ذلك في جميع كتبه. فهو في «الملخص» و«شرح الاشارات» اللذين التزم فيهما نقد الفلاسفة وبالأخص ابن سينا عارض نظريتهم... وقال بأنه لو جاز أن يصير ما لا وجود له في الخارج مشاهداً فما الضمان بأن كل الأشياء التي نراها أمامنا في الواقع ليست أشباحاً وأوهاماً من صنع المخيلة؟ مما يفضي إلى عدم الوثوق بأية حقيقة. على أنه لم يتعد حدود النقد والمعارضة ولم يأت برأي خاص في هذه النقطة في الكتابين المشار إليهما... غير أنه في «أسرار التنزيل» أشار إلى نظرية النبوة في نصين متقاربين يكمل أحدهما الآخر ولا يخرجان في مجموعهما عما انتجه الفارابي وابن سينا مع بعض التطويرات أدخلها الرازي على النظرية... وفي المطالب العالية يأتي بمذهب ظاهره العودة إلى الأخذ بالنظرية الاسلامية ونقد الفلاسفة، وروحه مستمدة من مذهب هؤلاء الأخيرين... إلا أنها في مضمونها أقرب إلى نظرية الفلاسفة لأنها تطبيق لنظرية الفيض... إلخ» (عن كتاب الدكتور الزركان فخر الدين الرازي ص ٥٥١ - ٥٥٨).

وليس الكلام الآن كلام نقض لهذه النظرية التي قد تُطجح بمفهوم النبي ومفهوم الوحي... لصالح بعض المتفلسفة الملحدين... لكن نكتفي هنا بالقول إن لنا عِدَّة ملاحظات لا بد من ذكرها:

١ - النبوة قائمة على الوحي وهو طريقة اتصال غيبية من طرف الملك المرسل من قبل رب العالمين أو باللقاء المباشر في الروع أو بالكلام المباشر من وراء حجاب. لقوله تعالى ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء﴾ =

يكون اشتغالها بتدبير البدن لا يمنعها عن الاتصال بالمبادئ المفارقة والمتخيلة أيضاً تكون قوية بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يتعد أن يقع لمثل هذه النفس في حالة اليقظة مثل ما يقع للنائمين من الاتصال بالمبادئ المفارقة ويرتسم منها فيها إدراك لبعض ما كان أو سيكون من المغيبات ثم يفيض عنها الأثر إلى عالم التخيل كما ذكرنا ثم ينطبع منه في الحس المشترك فربما يسمع ذلك الانسان كلاماً منظوماً من هاتف أو يشاهد منظراً في أكمل هيئة وأجل شكل يخاطبه بكلام فيما يهّمه من أحواله وأحوال من يتصل به ثم إن كان هذا الأثر الجزئي غير مخالف للمعاني الكلية^(١) التي أدركتها النفس إلا بالكلية والجزئية كان ذلك وحيّاً صريحاً، وإن حكاه الخيال مغيراً عما أدركته النفس كان محتاجاً إلى التأويل وإنما يصرف المتخيلة من هذا الانتقال أمران :

أحدهما تمثل الصور الحاصلة في النفس من جانب المبادئ على نعت الجلاء والوضوح فيصير ذلك مانعاً لها عن التصرف فيها مثل أن الصور المحسوسة تمنعها عن التغير لشدة جلائها.

-
- = ٢ - قوله تعالى ﴿ما يشاء﴾ يدل على أن النبي لا يتصل بمجرد قدرته وإرادته وقال تعالى : وما ننزل إلا بأمر ربك... ﴿ والسيرة خير دليل على أن النبي ﷺ كان يستبطئ ويتنظر الوحي كثيراً... فلو كانت المسألة مسألة اتصال مباشر لحصل متى شاء النبي... .
- ٣ - أنه لو صح قول هؤلاء لكان قولاً شرطياً لا سببياً، أي يلزم من عدمه انعدام النبوة ولا يلزم من وجوده وجود النبوة.
- ٤ - أن الإخبار بالغيب ليس هو الوحيد في أمر النبوة، فالنبي الرسول من مهمته الإخبار عن أمور مستقبلية أو ماضية أو من الآخرة، أو غير ذلك كالإلهيات وغيرها من العقائد، ثم هو يأتي بتكليفات إنشائية لا إخبارية تقوم على الأمر والنهي.
- ٥ - إذا كانت مهمة المتخيلة : التركيب والخلط والفصل لما هو في المصورة والحافظة فارتباطها بهما لا بعلة من خارج. فإذا كان المعنى المفرد أو المركب (التصوري أو التصديقي على مذهب القدماء) أمراً غيبياً ليس موجوداً نفسه في الحس والمحسوس فكيف يتأدى هذا إلى المخيلة ثم إلى غيرها من القوى العقلية؟؟.
- ٦ - النظرية قائمة على إثبات العقل الفعال، وإثباته يحتاج إلى هذه القدرة الفائقة فيلزم من استناد اثباتها عليه الدور.
- ٧ - النبوة قائمة على مبدأ الإصطفاء من قبل الله تعالى.
- ٨ - النظرية توفيقية لا تنسجم مع الفلسفة ولا مع الوحي والنبوة، بل تقف في الوسط.

وثانیهما الضبط الذي يلحقها من جهة النفس فإن ذلك أيضاً صارف^(١).
وأما النفوس التي ليس لها من القوة ما يتخلص بذاتها عن شغل التخيل فربما
تستعين في حال اليقظة بما يدهش الجسّ ويحير الخيال كما يستعين بعضهم
بشدّ شيء عظيم وبعضهم بتأمل شيء شفاف أو براق لامع يُورث البصر
ارتعاشاً فإن كل ذلك مما يدهش الخيال فتبعد النفس بسبب حيرتها وانقطاعها
في تلك اللحظة عن تدبير البدن لانتهاز فرصة الغيب كما ذكرناه، لكن أكثر
هذا إنما يكون في ضعفاء العقول المصدّقة لكل ما يحكى لهم من مسير
الجنّ مثل الصبيان والبُله فإذا حارت حواسهم وكانت أوهامهم شديدة
الإنجذاب إلى مطلب مُعَيّن لا جرم يقع لانفسهم التفات في تلك الحالة
اللطيفة إلى عالم الغيب وبتلقّي ذلك المطلوب فتارة يسمع خطاباً ويظنّ أنه
من سحر جنّي وتارة تتراءى له صور مشاهدة فيظنّ أنها من أعوان الجن فيلقى
إليه من الغيب ما ينطق به في أثناء الغشي فيأخذه السامعون ويبنون عليه
تدابيرهم في مهماتهم.

فهذه جملة ما يقوله الشيخ تفریباً على القول بالقوى، وأما إذا جعلنا
النفس هي المدركة والمتخيّلة والمشاهدة لهذه الصور فتطبق هذه الوجوه على
ذلك أسهل وإلى الحق أقرب.

الفصل الثامن

في الأمور الغريبة التي تصدر عن أقوياء النفوس

قد بيّنا في باب العلة^(٢) أن تصورات النفس قد تكون أسباباً لحدوث
حادث من غير أن يحصل هناك سبب بين الأسباب الجسمانية مثل أن الغم
والغضب يوجبان سخونة في البدن وتصور السقوط ممن يعدو على جذع
موضوع على موضع عالٍ يُوجب السقوط وكذلك تصوّر الصحة والمرض
يوجبهما وإذا كان كذلك فليس بمستبعد أن يتفق لنفس من النفوس القويّة جداً

(١) في الاصل: صادف.

(٢) في نسخة: العلم.

إما قوة ذاتية إن قلنا باختلاف النفوس أو لأجل مزاج أصلي يقتضي اختصاص تلك النفس بمثل تلك القوة أن يتعدى تأثيرها إلى غير بدنها فتحدث عنها انفعالات في عناصر العالم حتى يشفى المريض باستشفائها وتسقي الأرض باستسقاها وتحدث الزلزلة والظوفان والخسف ويصير الجماد حيواناً والحيوان جماداً إلى غير ذلك من خوارق العادات المنقولة عن الأنبياء^(١).

والذي يحقق ذلك أن تأثير النفس قد يتعدى عن البدن حال الإصابة بالعين فإن تعجب العائين من شيء يقتضي بخاصيته تغير حال ذلك الشيء وإذا عقل ذلك في موضع فليعقل في سائر المواضع وبالله التوفيق.

الفصل التاسع

في الفرق بين السحر والطلسمات والنيرنجات^(٢)

اعلم أن الأحوال الغريبة العجيبة الحادثة في هذا العالم إما أن تكون

(١) أيضاً جرى الرازي مع رأي الفلاسفة في المعجزات التي يرجعونها - كما فعلوا بالنبوة - إلى نفوس الأنبياء التي لها قدرة التصرف في الأجسام... قال ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات»: «فلا تستبعدن أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها وتكون لقوتها، كأنها نفس ما للعالم... فلا تستنكرون أن يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في أجرام آخر تفعل عنها انفعال بدنه. ولا تستنكرون أن تتعدى من قواها الخاصة، إلى قوى نفوس أخرى تفعل فيها. لا سيما إذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة أو غضباً أو خوفاً من غيرها».

ثم يردف «هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب للمزاج الأصلي... وقد تحصل لمزاج يُحصل. وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجرّدة لشدة الذكاء كما يحصل لأولياء الله الأبرار، فالذي يقع له هذا في جيلة النفس ثم يكون خيراً رشيداً مركباً لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء... والذي يقع له هذا ثم يكون شريراً ويستعمله في السر فهو الساحر الخبيث... إلخ» ٣/٨٩٥ - ٨٩٩.

إلا أن الرازي عاد في «الملخص» فأخذ برأي المتكلمين الأشاعرة فقال بأن المعجزات من أثر قدرة الله وليست ناتجة عن تحلي النفس النبوة بقوة ما (عن الرازي للدكتور الزركان ص ٥٦٠). وكذلك في «المحصل» ص ٣٠١، و«المطالب العالية» (١٢٧/٩ - ١٣٧) مع بعض التأثير بكلام الفلاسفة.

وكلامنا في المعجزة ككلامنا في النبوة.

(٢) النيرنجات: جمع نيرنج وهو نوع من السحر. ذكره الرازي في المطالب العالية بنوعه فقال: =

أسبابها تصوّرات نفسانية أو أمور جسمانية أما إذا كان حدوث تلك الغرائب من التّصوّرات المجرّدة النفسانية فإما أن تكون الغرائب والعجائب أريد بها صلاح الخلق وحملهم على المنهج القويم والصراط المستقيم، وإما أن تكون قد أريد بها توريط النفس في مهاوي الآفات والشُرور فالأول يُسمّى بالمعجزة والثاني يسمّى بالسحر. وأما إذا كان حدوث تلك الغرائب عن أسباب جسمانية فإما أن يكون حدوثها عن تَمْرِيج قُوَى^(١) سماوية بقوى أرضية، وإما أن يكون حدوثها لأجل خواص غريبة موجودة في الأجسام العنصرية فالأول هو الطّلسمات والثاني هو النّيرنجات^(٢)

= «السحر المبني على خواص الأدوية المعدنية والنباتية والحيوانية ويدخل فيه خواص الحيوانات التي نسعى في توليدها بطريق التعفينات وقد يكون لكل جزء من أجزاء تلك الحيوانات آثار خاصة» (١٤٤/٨). وفي «ذيل تذكرة داود الانطاكي»: «في عمل النيرنجيات: قال الحكيم المفيد لهذا أنه مستخرج من كتاب هرمس ومن كتاب الحكيم شرنان وهو باب واسع من الأسرار المكنونة للمحبة والبغضاء وسائر ما يراد... إلخ» (٦١/٣).

(١) في الأصل: قوي بالياء.

(٢) يقول ابن سينا في «الاشارات والتنبيهات»: «إن الأمور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة:

أحدهما: الهيئة النفسانية المذكورة.

وثانيها: خواص الأجسام العنصرية، مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه.

وثالثها: قوى سماوية، بينها وبين أمزجة أجسام أرضية مخصوصة بهيئات وضعية، أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية فعلية أو انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة.

والسحر من قبيل القسم الأول، بل المعجزات والكرامات، والنيرنجيات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث ٩٠٠/٣ - ٩٠١.

والرازي يسير في المباحث على هذا الرأي السنيوي في التفريق بين المعجزة والسحر وفق الغاية منهما. ويرفض ذلك في «المحصل»... بينما في «المطالب العالية» يخصص قسماً لبحث السحر في كتاب «النبوات» لكن يبدو أنه لم يتمه... وقد تحدّث فيه عن أنواع السحر والأصول الكلية المعترف في السحر المبني على طريقة النجوم وعن الطلاسم والطريق الذي حصل به الوقوف على طبائع الأجرام الفلكية... إلخ... (١٣٩/٨ - ١٩٦).

وانظر في التفريق بين المعجزة والكرامة والسحر: الارشاد للجويني ص ٢٦٠ - ٢٧٢، أصول الدين للبغدادي ص ١٧٤ - ١٧٥، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١٢٣ - ١٢٥، المعتمد في أصول الدين للفراء ص ١٦٥ - ١٦٧، أعلام النبوة للماوردي ص ٥٨ - ٦٢.

الفصل العاشر في الإلهامات^(١)

وهي مثل حال الطفل ساعة يولد من تعلقه بالثدي ومثل ما إذا أُقيم فإذا شارف السقوط بادر إلى التعلق بما يمسكه وإذا تعرض لحدقته نار أطبق الجفن من غير رؤية وفكر بل كانت غريزة للنفس لا اختيار فيه وكذلك للحيوانات إلهامات غريزية والسبب في ذلك أن المناسبات التي بين الأنفس ومبادئها: منها ما تكون دائمة لا تنقطع وهي هذه الإلهامات.

ومنها ما لا تكون دائمة وذلك مثل خواطر الصواب وهذه الإلهامات تقف بها النفس على المعاني المخالطة للمحسوسات فيما يضر وينفع فالذئب تحذره كل شاة وإن لم تره قط ولا وصلت إليها منه آفة والفأرة تحذر الهرة وكثير من الطيور تحذر جوارح الصيد وإن كانت ما رأتها قط قبل ذلك. وأفعال الحيوانات تارة تكون على هذا الوجه وتارة بسبب التجربة فإن الحيوان إذا نال لذة أو ألماً مقارنين لصورة حسية ارتسم في النفس صورة الشيء وصورة المقارن وما بينهما من النسبة فإذا وقع الإحساس بأحد الشئيين شعرت النفس حينئذ بالمقارن الآخر المطلوب أو المهروب عنه ولهذا تخاف الكلاب المدر والخشب.

الفصل الحادي عشر في الذكر والتذكر

أما الذكر فقد يوجد في كثير من الحيوانات، وأما التذكر فهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس، والأشبه أنه ليس إلا للإنسان. والتذكر يشبه التعلم من وجه ويخالفه من وجه آخر، أما المشابهة فلأن التذكر انتقال من أمور تدرك ظاهراً أو باطناً إلى أمور غيرها والتعلم انتقال من المعلوم إلى المجهول.

وأما المخالفة فلأن التذكر طلب أن يحصل في المستقبل ما كان حاصلًا في الماضي والتعلم ليس إلا أن يحصل في المستقبل شيء آخر

(١) قارن، الرازي: «المطالب العالية» الفصل الثالث من المقالة الرابعة - من النفس - «في البحث عن حقيقة الإلهام والوسوسة واستقصاء القول فيها» ٣٢٩/٧ - ٣٣١.

وأيضاً فالمصير إلى التذكر ليس من أشياء توجب حصول الغرض بل على سبيل علامات إذا حصل أقربها من المطلوب انتقلت النفس إليه في مثل تلك الحال وإن كان الحال غير ذلك لم يجب كمن يخطر بباله كتاب فتذكر منه مصنفه وليس يجب من خُطور ذلك الكتاب بالبال خُطور مصنفه لا محالة لكل إنسان .

وأما التعلّم فإن الطّريق المؤدي إليه ضروري وهو القياس والحدّ . ومنّ الناس مَنْ يكون شديد الذكر ضعيف التذكّر وذلك ليس مزاجه ويكاد أن يكون الأمر في الفهم والذكر بالتضاد فإن الفهم للنفس لا يتم إلا بروح لطيفة سهلة الحركة والذكر يحتاج إلى روح يابسة المزاج .

فإن قيل : الصّبيان مع رُطوبتهم يقوى حفظهم .

فنقول : ذلك لأن نفوسهم لا تشتغل إلا بالشيء الواحد فلا جرم يقوى ذلك الحفظ .

واعلم أن الرجاء تخيل أمرٍ ما مع ظن أنه يكون . وأما الأمنية فهي تخيل أمر وشهوته والحكم بالتّذاذ يكون لو كان . والخوف مُقابل الرجاء على سبيل التضاد واليأس عَدَمه .

الباب السابع

في حال النفس بعد مفارقة البدن وفيه ثلاثة

فصول

الفصل الأول في إثبات سعادتها وشقاوتها

إن لنا على إثبات اللذة العقلية حجتين: إحداهما إنية والأخرى ليمية.

أما الحجّة الإنيّة وهي المذكورة في «الإشارات» وهي من وجهين:

الأول أن اللذات القوية عند الجمهور وهي المحسوسة مثل لذة الأكل والشرب والوقاع. ثم إنا نشاهد بعض الناس يتركون هذه الأمور إما رجاء لنيل لذة الغلبة ولو في شيء حقير كالنرد والشطرنج وبعضهم يتركونها لأدنى مهانة تصيبهم بسببها وبعضهم يتركونها لأدنى ذكر يبقى لهم بل الرجل الشجاع قد يحمل على عسكر ويتيقن أنه لا ينجو منهم لما يتوقعه من لذة الحمد ولولا أن لذة الغلبة أو أدنى المهانة أو لذة الحمد أقوى عندهم من لذة الأكل والشرب بل من لذة الحياة لما رجّحوا هذه اللذات على تلك اللذات، بل هذا لا يختص بالإنسان فإن من كلاب الصيد ما يقنص ثم يصبر على الجوع ويمسكه على صاحبه وربما حمّله إليه والمرضعة من الحيوانات ربما تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت حماية عليه أعظم من مخاطرتها في حمايتها لنفسها فدل ذلك على أن اللذات الباطنة أعظم من اللذات الظاهرة.

(١) راجع «الإشارات والتنبيهات» الفصل الأول من النمط الثامن «في البهجة والسعادة» ٧٤٩/٣ - ٧٥٠، ومقاصد الفلاسفة ص ٣٧٣.

الثاني أن الملائكة لا يأكلون ولا يشربون ومن المَعْلوم بالضرورة عند كل عاقل أن حالهم أطيب من حال الحمار في لذة بطنه وفرجه فدل ذلك على إثبات اللذة العقلية .

وأما الحجّة اللّميّة فهي أن اللذة هي إدراك الملائم وإذا كان كذلك فمتى كان الإدراك أشد والمدرّك أشرف كانت اللذة الحاصلة أتم والملائم للنفس الإنسانية هو إدراك المعقولات والإدراك العقلي أشد اكتناهاً من الإدراكات الحسيّة والمدرّك العقلي هو الباري تعالى وخصّاته وملائكته وكيفية وضع العالم وإذا كانت الإدراكات العقلية للنفس أكمل من الإدراكات الحسية وأدوم منها وأكثر عدداً منها والمدرّكات العقلية أشرف من المدرّكات الحسية بل لا نسبة لأحدهما إلى الآخر وجب أن يكون الإلتذاذ العقلي أقوى بكثير من الإلتذاذ الحسي بل لا يكون لأحدهما إلى الآخر نسبة .

فإن قيل نحن في هذه الحياة يحصل لنا كل العلوم فلماذا لا نلتذُّ بها؟ .

فنقول من الجائز أن يكون سبب اللذة والألم حاصلًا وإن لم يحصل إلا ترى أن العضو الذي صار خدرًا بالبرّد إذا احترق بالنار أو قُطِع بالسكين فإنه لا يجد الألم في الحال ولكن متى زال العائق ظهر البلاء العظيم فكذلك هاهنا انغماس النفس في تدبير البدن كالمانع من ظهور هذه اللذات فإذا زال هذا المانع ظهرت اللذة .

فإن قيل الشّيء إنما يستلذ حال حدوثه لا عند استقراره بدليل أن الحياة أشد الأشياء موافقة ثم إنا لا نستلذها مثل ما نستلذ الوقاع وما ذلك إلا لأجل كونها باقية غير ملذّة فهذه اللذات العقلية بعد المفارقة تكون باقية فكيف تكون لذيفة مع بقائها وأيضاً فلأن العلاقة البدنية كيف صارت مانعة من هذه اللذات العظيمة والألام العظيمة مع ضعف العلاقة مع البدن واستحكام العلاقة مع هذه الأمور .

فنقول إنا قد بينا أنه ليس من شرط حصول اللذة تجدد الحال . وأما اللذات والألام الجسمانية فإنما يعتبر فيها التجدّد لأن اللذة تستدعي ملتذاً

وملتذاً به ولا بُدُّ أن يكونا مَوْجُودَيْنِ فإذا اشْتَدَّتْ الحرارة في العضو فما دام المزاج الأصلي باقياً كان الشعور بتلك المنافرة باقياً وكان الألم حاصلًا وأما إذا بطل المزاج الأصلي وصارت تلك الحرارة جوهرية لذلك العضو فحينئذ لم تبق المنافرة لأن المنافرة إنما تكون بين شيئين فلما بطلت طبيعة العضو ولم تبق إلا تلك الحرارة فكيف تكون المنافرة حاصلة وإذا لم تكن المنافرة حاصلة لم يحصل الشعور بالمنافرة فلم يحصل الألم فلهذا السبب لم تحصل الآلام واللذات الجسمانية إلا عند تغير الحال لا لأن حقيقة اللذة والألم لا تحصل إلا عند التغير.

وأما الشُّكُّ الثاني فضعيف جداً لأن اللذات والآلام النفسانية وإن كانت في غاية القوة إلا أن تعلق النفس بالبدن واشتغالها بتدييره أيضاً في غاية الكمال فيجوز أن يكون أحدهما عائقاً لها عن الآخر.

الفصل الثاني في بيان مراتبها في السَّعادة والشَّقَاوة^(١)

النُّفوس لا تخلو إما أن يعتبر حالها بحسب قوتها النظرية أو بحسب

(١) قال الرازي في «نهاية العقول»: «إن اكتساب السعادة أهم المطالب وأجل السعادة». وهو يستعمل في «رسالة في التنبيه على بعض الأسرار المودعة في بعض الأسرار المودعة في بعض آيات القرآن الكريم» لفظ «اللذات» للذات الدنيوية، ولفظ «السعادة» للسعادات الأخروية وأحياناً يخلط بينهما فيقول: اللذات الأخروية خير من اللذات الدنيوية. أما في التفسير الكبير (١٦/١٣٣) فإنه يقول: «السعادات الروحانية أشرف وأعلى من السعادات الجسمانية». وفي «الملخص»: السعادة هي «العلم بالله والاستغراق في محبته». ويقول: «والذي يظنه الأغمار من أن العلم بالأمور العقلية كلها أسباب اللذة العقلية فهو خطأ، بل اللذة لا تحصل إلا بالعلم بالله تعالى والاستغراق في محبته». وأما أقسام السعادة: فمرة يقسمها إلى: «كمال القوة العملية في المواظبة على الأعمال الصالحة وكمال القوة النظرية وهي التزوُّد بالمعارف الإلهية» (كما في رسالة التنبيه المذكورة سابقاً)، ومرة ثانية جعل السعادة ذات مراتب ثلاث: روحانية وبدنية وخارجية فالروحانية بتكميل القوة النظرية والعملية، والبدنية في الصحة والجمال، والخارجية: بالجاه والمال. (كما في التفسير الكبير ٥/٢٠٥ - ٢٠٦) وأسرار التنزيل - ومرة جعل مراتبها أربعاً فزاد على التقسيم الثلاثي الأنف الذكر: سعادة رابعة وهي: «سعادة متعلقة بالصفات العرضية البدنية وهي: سعادة الآباء وسعادة الأبناء» (كما في التفسير الكبير ١٩/٢٢١ - ٢٢٢) (عن كتاب الدكتور الزرکان - فخر الدين الرازي ص ٥٨٩ - ٥٩٣). قارن أيضاً بفصول النمط الثامن من =

قوتها العملية، فإن اعتبر الأول، فإما أن تكون قد حصلت العقائد الحقّة، أو حصلت العقائد الباطلة أو ما حصلت اعتقاداً^(١) أصلاً وأما ان اعتبر حالها بحسب قوتها العملية فإما أن تكون خيرة أو شريرة أو لا تكون خيرة ولا شريرة فهذه أقسام ستة فلتتكلم في حُكم كل واحدٍ منها.

القسم الأول وهو النفوس التي لها حصلت الاعتقادات الحقّة فهي تكون سعيدة ملتذّة باتصالها بالمبادئ العالية الشريفة القدسية.

وأما قدر العلم الذي عنده تحصل هذه السعادة، فقال الشيخ: إن هذا الأمر لا يمكنني أن أنصّ عليه. ولكنه في كتاب «المباحثات» اكتفي بالتفطن للمفارقات^(٢). وفي كتاب «الشفاء» و«النجاة» زعم أن ذلك هو أن تتصور نفس الانسان سائر المبادئ المفارقة تصوراً حقيقياً وتصدّق بها تصديقاً يقينياً برهانياً وتعرف العلل الغائية للحركات الكلية دون الجزئية ويتقرر عندها هيئة الكلي ونسبة أجزائه بعضها إلى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الأوّل إلى أقصى الموجودات الواقعة في تربيته وتتصوّر العناية وكيفيةها وتحقق أن الذات المتقدّمة على الكلّ أي وجود يخصها وأية وحدة تخصّها وبأي كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثّر ولا تغير بوجه من الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات إليها ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً.

وأما القسم الثاني وهو النفوس التي تنبّهت لكمالها الذي هو معشوقها

= «الاشارات والتنبهات» لابن سينا ٧٤٩/٣ - ٧٨٨ والنجاة «ص ٣٢٧ - ٣٣٤». والفصل الثاني والعشرين من المقالة الثالثة من النفس في «المطالب العالية» للرازي نفسه ٢٩٧/٧ - ٣٠٢، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ص ٣٣٦ - ٣٣٧، معارج القدس للغزالي ١٤٧ - ١٥٥، النفس والروح للرازي (الفكر الأخلاقي ١٩٧).

(١) في الأصل: اعتقاد.

(٢) في «المباحثات»: «النفس بعد المفارقة لا شك أنها تشعر بذاتها لأن شعورها بذاتها ليست بألة جسمانية فيكون إلتذاذها وتأذيها بذاتها بحسب كمالها ونقصانها وهي فيها بين عرض لا نهاية له... اللذة تكون بالمشاهدة والمشاهدة بأن تشتغل النفس بقوة واحدة وتستعمل قوة واحدة دون ساثرها، وهذا لا يكون في حال الحياة؛ فهذا لا يلتذ الإنسان بكماله ولا يألم بنقصانه إلا بعد الموت...» (أرسطو عند العرب - بتحقيق بدوي ص ١٧٢).

واشتاقت إلى تحصيل ذلك الكمال وذلك عندما يبرهن لها أن من شأن النفس إدراك ماهية الكلّ بكسب المجهول من المعلوم والانتقال من الحاضرات إلى الغائبات والاستكمال بتلك التصورات بالفعل إلا أنها لم تحصل هذه الكمالات بل حصلت اضدادها فإنها بعد المفارقة يعرض لها من الألم لفقدان الكمالات المعشوقة لها مثل ما يعرض من اللذة التي أوجبت وجودها ودللتنا على عظم منزلتها ويكون ذلك هو الألم الذي لا يساويه تفريق النار الاتصال وتبديل الزمهيرير المزاج وصاحب هذا الجهل إنما لا يدرك هذا الألم للعذر الذي قدمناه .

وأما القسم الثالث وهو النفوس البله التي لم تكتسب الشوق فإنها إذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات الرديئة صارت إلى سعة من رحمة الله وإن كانت مكتسبة للهيئات الرديئة البدنية فتعذب عذاباً شديداً لفقدان البدن الذي هي مشتاقة إليه .

وقال بعضهم : إن هذه الأنفس إذا كانت زكية وفارقت البدن وكانت متصورة لأمر قيل لها في أمر معادها من الحور والقصور فإنها إذا فارقت الأبدان ولم يكن لها علوم تسعدها ولا جهل يشقيها فإنها تتخيل جميع ما قيل لها في الدنيا وتكون آلة تخيلها لذلك جرماً من الأجرام السماوية فتشاهد جميع ما قيل لها من أحوال القبر والبعث والخيرات وتكون الأنفس الرديئة أيضاً تشاهد العقاب المصور لها في الدنيا فإن الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيراً كما يشاهد في المنام فربما كان تأثير المحكوم به أعظم في النفس من تأثير المحسوس وهذه الحالة التي ذكرناها أشد استقراراً من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل .

واعترض بعضهم على ذلك بأن قال النفوس البله لا شك أنها غير متناهية فإن تعلق كل واحدة منه بجزء من أجزاء الفلك لزم أن تكون للفلك أجزاء غير متناهية بالفعل وذلك محال وأيضاً فأجزاء الفلك متشابهة في الماهية فليس بعض الأجزاء بأن تكون آلة لبعض النفوس أولى من البعض وإن كان

الجزء الواحد آلة لعدة من النفوس فذلك مُحال لأن الشيء الواحد لا يكون آلة للفاعلين الكثيرين في أفعال مختلفة وأيضاً فإن ذلك مبني على أن التخيل إنما يكون بآلة جسمانية وقد عرفت ما فيه .

وأما القسم الرابع وهو النفوس المتجرّدة في الدنيا عن العلائق البدنية فلا شك أنها بعد المفارقة لا تُعذّب بمفارقتها .

وأما القسم الخامس وهو النفوس التي اشتدت محبتها للعلائق البدنية فقالوا إنها تُعذّب بسبب المفارقة مدّة ثم إن تلك المحبة تزول وينقطع العذاب الذي يكون بسببها .

فإن قيل : كل هيئة لا يتغير فاعلها ولا قابلها استحال عليها التغيير والزوال فمحبة النفس الناطقة للبدن إما أن تكون موقوفة على تعقلها بالبدن أو لا تكون فإن كانت متوقفة على ذلك التعلق لزم أن تزول تلك المحبة في أول آن المفارقة فلا تُعذّب النفس البتّة بسبب هذه العلاقة وإن كان ثبوت هذه المحبة لا يتوقف على هذه العلاقة فحينئذ استحال زوالها عن النفس لأن جوهر النفس بعد المفارقة يكون قابلاً لتلك الهيئة أبداً والجوهر المُفارق الذي هو علة وجود تلك الهيئة لا يتغير وإذا امتنع التغيير على قابل تلك الهيئة وفاعلها استحال التغيير عليها وإذا كانت تلك الهيئة دائمة وهي سبب للعذاب كان العذاب دائماً .

فنقول : إن المحبة هيئة قابلة للأشد والأضعف، ونرى أن الشيء المحبوب متى طال زمان المفارقة عنه فإن المحبة له تضعف ولا يزال يزداد ذلك الضعف عند تطاول زمان المفارقة إلى أن لا يبقى من المحبة شيء فكذاك هاهناك .

فهذا ما قيل في الجواب وهو غير دافع للشك المذكور .

وبالجملة ما لم نجوز عروض التغيير للنفس بعد مفارقتها عن البدن لا يزول هذا الشك وإذا جوزنا ذلك لم يمكننا القطع بخلود عقوبتها بسبب العقائد الفاسدة .

وأما القِسْم السادس وهو النفوس الخالية عن العقائد الصادقة والكاذبة وعن الأعمال الجيدة والرديئة ولعلها هي النفوس الهيولانية المفارقة فما رأيت للحكماء في ذلك كلاماً وهي إما أن لا تبقى ملتدة ولا متألّمة فحينئذ تكون معطلة ولا تعطل في الطبيعة. وإما أن يقال إنها إذا فارقت أبدانها فإنه تفيض عليها من المبادئ العالية صُور عقلية فتلتذ بها ولكن تجوز ذلك يفضي إلى تجويز أن تحصل للنفوس علوم بعد المفارقة ما كانت حاصلة لها قبل المفارقة وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن تحصل للنفوس ذوات الاعتقادات الرديئة صور عقلية تلتذ بها فهذه الأمور لا بد لنا من التفكير فيها^(١).

الفصل الثالث في بيان حال السعادة والشقاوة الجسمائيتين

من الناس من زعم أن السعادة والشقاوة للنفس فقط وهم الحكماء على التفصيل الذي مضى^(٢).

(١) في «معالم أصول الدين» يجعل الرازي مراتب النفوس سبعة:
فبحسب القوة النظرية:

- ١ - أشرفها النفوس الموصوفة بالعلوم القدسية الإلهية.
 - ٢ - التي حصلت لها اعتقادات حقة في الإلهيات والمفارقات لا بسبب البرهان اليقيني بل إما بالإقناع أو بالتقليد.
 - ٣ - النفوس الخالية عن الاعتقادات الحقة والباطلة.
 - ٤ - النفوس الموصوفة بالاعتقادات الباطلة.
- وبحسب القوة العملية:

- ١ - النفوس الموصوفة بالأخلاق الفاضلة.
- ٢ - النفوس الخالية من الأخلاق الفاضلة والأخلاق الرديئة.
- ٣ - النفوس الموصوفة بالأخلاق الرديئة. . . (١٢٢).

(٢) وقد رد عليهم الغزالي في «تهافت الفلاسفة» وكفرهم بهذه المسألة (ص ٢٣٥ من نشرة بويج و ٢٨٠ من نشرة دنيا). ورد عليه ابن رشد في «تهافت التهافت» ٨٦٤/٢ - ٨٧٤. وانظر أيضاً: الحقيقة في نظر الغزالي للدكتور سليمان دنيا ص ٣٥٨ - ٣٧١، مذاهب فلاسفة المشرق للدكتور محمد عاطف العراقي ص ٢٢١، ٢٤٦، المواقف للإيجي ص ٣٧٤، معالم أصول الدين للرازي ص ١٢٦، والمحصل، له أيضاً ص ٣٣٨ - ٣٤٢، النجاة لابن =

ومنهم من زعم أنهما للبدن فقط وهم أكثر المتكلمين .

ومنهم من زعم أنهما لمجموع النفس والبدن أما المتكلمون فمنهم من يقول : إن الله تعالى يُعَدِّم الشخص ثم إنه يُعيدُه بعد عدمه بعينه .

ومنهم من استبعد ذلك فزعم أنه تعالى يجمع أجزاءه التي تفرقت بموته ويركبها على الشكل الذي كان فيكون ذلك الشخص هو الذي كان . وأما بيان أن المعدوم لا يُعاد فقد مَضَى في أوَّل الكتاب .

وأما أن الشخص هل يمكن إعادته بعد تفرُّق أجزائه؟ فقد ذكرت الحكماء وجوهاً ونحن ننقلها :

الأوَّل قالوا : إن شكل زيد وهيبته وتخطيطه وتركيب بنيته إما أن يكون معتبراً في كونه هو أو لا يكون فإن كان معتبراً فلا شك أن ذلك الشكل والتخطيط أعراض وهي تنعدم عند تفرُّق أجزاء زيد فلا يمكن إعادتها فعلى هذا يمتنع إعادة بعض الأمور التي تتوقف عليه هوية زيد فوجب أن تمتنع إعادة زيد من حيث هو هو، وإن لم يكن ذلك الشكل والتخطيط معتبرين في هوية زيد وجب أن تكون هوية زيد باقية عند عدم ذلك الشكل والتخطيط فإذا صارت الأجزاء متفرقة عديمة الحياة والحسّ والحركة وجب أن تكون هوية زيد باقية وذلك معلوم الفساد بالضرورة وأيضاً فلو كان الأمر كذلك لكان زيد باقياً أبداً ولا يكون تركيب أجزائه بعد تفرُّق أجزائه إعادة له .

الوجه الثاني قالوا لو أعيدت البنية لكان لا يخلو إما أن يكون المعاد هو الأجزاء التي كانت موجودة عند الموت أو الأجزاء التي حصلت في مُدَّة العمر والأول باطل وإلا لزم أن يُعاد الأعور والعُنين^(١) كذلك وهو باطل بالاتفاق والثاني أيضاً باطل لأنه إذا اغتذى إنسان بإنسان فلا بُدَّ وأن يصير جزء المأكول

= سينا ص ٣٤٠، أصول الدين للبغدادي ص ٢٣٥، الإرشاد للجويني ص ٣١٣، فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة - ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي ١٣٣/٣ .

(١) في نسخة: المعيب. والعُنين هو الذي لا يأتي النساء ولا يريدهنَّ بين العنانة... (لسان العرب ٣١٤٠/٤). والعُنة هي العلة، التي بسببها لا يستطيع ذلك .

جزءاً لبدن الأكل فلو أعيد ذلك الجزء فليس بأن يجعل جزءاً من الأكل أولى من أن يجعل جزءاً من المأكول فيما أن يجعل جزءاً لهما جميعاً وهو محال أو لا يجعل جزءاً لواحد منهما وهو باق .

ولا يُقال بأن لكل واحد منهما أجزاء أصلية وهي بالنسبة إلى الأجزاء الأصلية التي للآخر أجزاء فاضلة والأجزاء الفاضلة لا يجب إعادتها فلا جرم يعاد ذلك الجزء إلى من هو جزء أصلي له .

لأننا نقول قد سبق بيان أنه لا يجوز أن يكون شيء من الأجزاء باقياً في بدن الإنسان من أول عمره إلى مُنتهاه فإن كل واحد من الأعضاء البسيطة جميع ما يفرض فيه من الأجزاء يكون ذا طبيعة واحدة ونسبة المحللات إلى الكل نسبة واحدة، فيستحيل أن يكون جزء من ذلك العضو قابلاً للتحلل دون البعض .

الوجه الثالث قالوا البنية لو أعيدت لكان المعاد إما أن يكون هو الأجزاء الموجودة عند الموت أو جميع الأجزاء التي حصلت في مُدة العمر والأول يقتضي أن يُعاد ناقص الأعضاء على ذلك النقصان . والثاني يقتضي أن يُعاد الجزء الواحد يداً ورجلاً وقلباً ودماغاً فإنه قد تتحلل من تلك الأعضاء أجزاء تنفصل عن الشخص وتصير جزءاً لبعض الاغذية فإذا تناول الانسان ذلك الغذاء فربما يصير ذلك الجزء ملتصقاً بعضو آخر فحينئذ يجب أن يعاد ذلك الجزء قلباً ودماغاً وكبداً وذلك محال . وأيضاً فربما خلق الانسان أكمه أو عادماً لطرفٍ آخر من ابتداء خلقته .

إلا أن يُقال بأن هوية الشخص لا تتعلق بشيء من الأطراف بل بالأجزاء الأصلية فيكون الكلام عليه ما ذكرناه ولأنه كيف يمكن أن يقال بأن الإشارة إلى هذا الشخص إنما تناولت تلك الأجزاء الأصلية دون الأجزاء الفاضلة مع أنه ليس في وسع واحد منا أن يميز تعقله بين الأصلية والفاضلة .

الوجه الرابع قالوا: إن تميز الأجزاء بعضها عن البعض يستدعي علماً بالجزئيات وذلك مُحال على الفاعل .

الوجه الخامس قالوا قد ثبت أن دَوْرَاتِ الفَلَكِ غير متناهية والأبدان المتكوّنة الماضية غير مُتناهية فالأرواح الباقية غير متناهية فلو أُعيدت إلى الأبدان احتاجت إلى أجسام غير متناهية وهو محال .

الوجه السادس قالوا تلك الأشخاص لو أُعيدت مرّة أخرى لوجب أنتهاؤها إلى العدم لما ثبت أن القوة الجسمانية متناهية الفعل فيستحيل بقاء شخص جسماني في مدة غير متناهية فلا تكون السعادة والشقاوة الدائميتين^(١) جسمانيتين أصلاً .

الوجه السابع قالوا البدن إذا أُعيد ليُثاب أو يعاقب فيما أن يكون دار الثواب والعقاب هذا العالم أو عالماً آخر فإن كان هذا العالم فهو مما لا يقوله إلا أهل التناسخ وقد بطل ذلك، وإن كان عالماً آخر لزم وجود عالمين وقد بطل ذلك .

الوجه الثامن وهو أنه قد ثبت أن تعلّق النفس بالبدن إنما يكون حين يكون البدن آلة للنفس في تحصيل الكمالات ومتى حصل الاستغناء عن الآلة صارت الآلة كلاً ووبالاً، لا سيما وقد بيّنا أن تعلّقها بالبدن سبب لاحتجابها عن الكمالات الأبدية واللذات السرمدية ولا يليق بحكمة الحكيم ردّ النفس إلى البدن وابقاؤها فيه أبد الأبدان .

فهذا جُملة ما قيل في منع إعادة الأبدان وهي وجوه ضعيفة لأنها مبنية على أصول واهية سبقت الإشارة فيما مضى إلى ضعفها فلا نطول القول فيها .

(١) في الأصل: الدائميتين .

الباب الثامن في النفوس السملوية^(١)

قد دَلَّلنا في بابِ الحَرَكَةِ على أن حركات الأفلاك إرادية ودللنا في باب العلة على أن الإرادات الكلية لا تصدر عنها أفعال جزئية فإذا القوة المحركة للفلك لا بدَّ وأن تكون صاحبة إرادات جزئية وإدراكات جزئية.

قالوا: وقد ثبت أن المدرك للجزئيات لا بدَّ وأن يكون قُوَّةً جِسمانية فإذا القُوَّةُ التي هي المَبْدَأُ القريب لحركة الفلَّك قوة جسمانية، وهي المراد بالنفس، وهذا بناء على أن المدرك للجزئيات يمتنع أن يكون قوة غير جسمانية وقد عرفت ضعف هذا القول.

ومما هو موضع التعجب عندهم: أن النفس إنما تحرك الفلك لاشتياقها إلى التشبه بالعقل والعقل جوهر مجرد عن المادة ولو احقها واتفقوا على أن القوة الجسمانية لا تدرك المجردات فإن كانت النفس قوة جسمانية استحال منها إدراك العقل وإذا استحال منها إدراك العقل استحال أن تكون مشتاقة إلى

(١) قارن: ابن سينا: الاشارات والتهيئات ٥٦٤/٣ - ٥٦٩، النجاة ص ٢٩٥ - ٣٠٣،

المباحثات: ١٩٨ - ١٩٩ (أرسطو عند العرب).

والرازي: المطالب العالية المقالة الخامسة من النفس، الفصل الأول: في إقامة الدلالة كلها

على أن الأفلاك والكواكب أحياء ناطقة، والفصل الثاني في صفة النفس الفلكية ٣٣٥/٧ -

٣٥٥، والمواقف للإيجي ص ٢٥٧.

التشبه بالعقل لأن الشيء كيف يشاق إلى التشبه بما لا يعقله ولا يدركه فهذا مما لا يخفى على عاقل تناقضه.

وهاهنا بحث آخر: وهو أنهم قالوا يستحيل استناد الحركات الفلكية الجزئية إلى إرادات كلية بل لا بد من استنادها إلى إرادات جزئية وتصورات جزئية.

فنقول تلك التصورات الجزئية أمور حادثة فلا بد لها من سبب فإن استندت إلى تصورات أخر جزئية لزم التسلسل وإن استندت إلى إرادات كلية فلم لا يجوز استناد الحركات الجزئية إلى الإرادات الكلية وذلك بأن يقال صاحب الإرادات الكلية مبدأ لفيض كلي إلا أن تخصص القابل في قبوله سبب لتخصص تلك الآثار فإن الفلك إذا انتهى بحركته إلى نقطة معينة وكان محالاً عليه أن يسكن ومحالاً عليه أن يتحرك راجعاً أو يتحرك إلى صوب آخر فليس يمكن فيه إلا أن يتحرك من تلك النقطة إلى نقطة أخرى تليها فإذا لم يكن جسم الفلك قابلاً إلا لتلك الحركة المعينة لا جرم فاضت تلك الحركة عليها لأن الفاعل وإن كان عام الفيض إلا أنه يتخصص الفيض لتخصص القابل.

واعلم أن الشيخ ذكر في النمط الأخير من الاشارات^(١) أن للأفلاك نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادها وذكر في رسالة «التحفة»^(٢) أنه لا يجوز أن تكون لها أنفس جسمانية.

وبالجملة فكلامه في هذا الفصل مضطرب جداً وذلك بسبب اعتقاده أن الشيء الواحد لا يكون مدركاً للكليات والجزئيات وقد عرفت فساد القول به. وليكن هذا آخر كلامنا في النفس وبالله التوفيق.

(١) نص ابن سينا: «قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشاً على وجه كلي ثم قد نهت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية وإرادات جزئية تصدر عن رأي جزئي... أن لها بعد العقول المفارقة التي معها كالمبادئ نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادها، بل لها معها علاقة ما، كما لنفوسنا مع أبداننا» (٣/٨٦٣ - ٨٦٤).

(٢) هي رسالة «التحفة» في النفس وما تصير إليه أو المعاد الأصغر المطبوعة في «مجموعة رسائل الشيخ» في حيدرآباد سنة ١٣٥٣ هـ. وقد ذكرها بروكلمان وقتواي.

الفن الثالث

في إثبات الجواهر المجردة عن الأجسام في ذواتها وفي فاعليتها.

وهي التي تُسمّى بالعُقُول وهو فَضْل واحد نذكر فيه الأدلة المذكورة على إثبات هذه الجواهر^(١) وهي ثمانية:

الأول قد بيّنا أن الجسم مُركَّب من الهولي والصورة وأنه يجب أن تكونا مستندتين إلى جَوْهر مجرد عن المادة وعلائقها يقوم كل واحد منهما بالآخر وليس ذلك هو الله تعالى لاستحالة أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد.

الثاني ما سبق من أن عِلَّةُ خُروج النفس الناطقة في تعقّلاتها من القُوَّة إلى الفعل لا بُدَّ وأن يكون لأجل جواهر عقلية غنية في ذواتها وفاعليتها عن الجسم وليس ذلك هو الله تعالى لأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

الثالث ما سبق من أن علة وجود النفس الناطقة لا بُدَّ وأن يكون جَوْهراً عقلياً وليس ذلك هو الله تعالى لما سبق.

(١) أنظر في إثبات العقول وترتيبها: أرسطوطاليس، في النفس ص ٧٢ - ٧٩، رسالة في معاني العقل للفارابي، ابن سينا: النجاة ص ٣١٠ - ٣١٦، الاشارات والتنبهات ٢/٣٦٣ - ٣٦٧، المباحثات ص ١٠٤ - ١٠٥، الغزالي: معارج القدس ١٢٣ - ١٢٧، الإيجي: المواقف ٢٦٢ - ٢٦٣، الحقيقة في نظر الغزالي ص ٢٧٢ - ٢٨٢، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية للدكتور يحيى هويدي (وفيه مقارنة بين ابن سينا وأبي البركات في عدة مسائل منها العقل) ص ٢٩٦ - ٣٠٧.

الرابع ما سبق من أن الحركات الفلكية لا بداية لها ولا نهاية. وسبق أن القوة على الحركات التي لا نهاية لها لا تكون جسمانية أصلاً وليس ذلك هو الله تعالى لأن الواحد لا يصدر عنها إلا الواحد.

الخامس وهو أن علة وجود الجسم لا بُدَّ وأن تكون أولاً علة لهيولاه وصورته وعلة الهيولي ليست هي الجسم المتأخر في وجوده عنها ولا العرض المتأخر في وجوده عن الجسم ولا النفس لوجهين:

أما أولاً فلأنها تفعل بشركة من محلها الذي هو إما الجسم وإما الهيولي.

وأما ثانياً فلأنها تفعل بمشاركة الوضع والهيولي في ذاتها عديمة الوضع. ويستحيل أن يكون لشيء منها وضع ونسبة فيستحيل أن يكون فاعلها يفعلها بمشاركة من الوضع فإذا فاعل الهيولي لا بُدَّ وأن يكون جوهرًا عقلياً وليس ذلك هو الله تعالى لما سبق.

السادس قالوا: الباري تعالى واحد فمعلوله يجب أن يكون واحداً وذلك الواحد إما أن يكون جسماً أو قوة جسمانية أو لا جسماً ولا قوة جسمانية. فإن كان هو الجسم فالجسم مركب من الهيولي والصورة فالباري تعالى لا يكون فاعلها معاً فإما أن يكون فاعلاً للهيولي وبواسطة فعل الصورة وإما أن يكون بالعكس.

والأول باطل لأن الهيولي حقيقتها أنها قابلة للشيء والواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً.

والثاني أيضاً باطل لأن الصورة لو فعلت لكان فعلها بمشاركة الهيولي لأنها لو كانت غنية في فعلها عن الهيولي لكانت غنية في ذاتها عن الهيولي على ما ثبت ولو كانت فاعليتها بشركة من الهيولي لكان للهيولي مدخل في المؤثرية وذلك مُحال ولأن المعلول الأول لما كان هو الصورة كانت الهيولي معلولاً ثانياً فيكون كَوْن الصورة مبدأ للهيولي بشركة من الهيولي فتكون الهيولي متقدمة على نفسها وذلك مُحال، فإذا المعلول الأول ليس بجسم ولا

هيولي ولا صورة وليس بنفس أيضاً لما ثبت أن النفس تفعل بشركة المادة والوضع وكل ذلك محال على ما مضى في الدليل الخامس فإذا المعلول الأول هو: العقل.

السابع قالوا إذا فرضنا جسماً يصدر عنه فعل فإنما يصدر إذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان محالاً لأن وجود المحوي مقارن لعدم الخلاء فلا يخلو إما أن لا يكون لوجود الحاوي تقدم على عدم الخلاء المقارن لوجود المحوي فحينئذ لا يكون لوجود الحاوي تقدم على وجود المحوي فلا يكون علة له وإما أن يكون له عليه تقدم وكل ما ثبوته باعتبار غيره فهو لذاته ممكن فإذا عدم الخلاء ممكن لذاته هذا خلف.

فإن قيل: أستم تقولون: إن المحوي معلول العقل الذي هو مع الحاوي والمتأخر عن المع متأخر فإذا المحوي متأخر عن الحاوي.

فنقول: تأخر المعلول عن العلة ليس بالزمان حتى يجب أن يكون متأخراً عما مع العلة بل ذلك التأخر إنما هو بالذات ولما كانت علة المحوي هي العقل الذي مع الحاوي لا جرم كان المحوي متأخراً عن العقل الذي مع الحاوي ولا يجب أن يكون متأخراً عن الحاوي لأن الحاوي ليس علة له وأما أن يجعل المحوي علة للحاوي فهو أيضاً محال لأن الأضعف الأخس لا يكون علة للأقوى الأشرف.

وأيضاً فلأن حيز الحاوي إنما لا يكون خالياً إذا أوجب المحوي وجود الحاوي فيعود ما ذكرناه من أن يكون لعدم الخلاء علة، وأما أن يجعل علة الأجسام الفلكية جسماً لا يحيط بها ولا هي محيطة به مباناً عنها كروي الشكل فيقع الخلاء بينه وبينها وذلك محال فثبت أن علة الأجسام الفلكية ليست شيئاً من الأجسام ولا أيضاً شيئاً من النفوس لأن النفس لا تفعل أفعالها إلا بمشاركة الأجسام فيجب أن يكون لذلك الجسم ضرب من التقدم على الجسم الذي هو المعلول وحينئذ تعود المحالات المذكورة. فإذا فاعل

الأجسام الفلكية يجب أن يكون ليس بجسم ولا متعلق بالجسم لا في ذاته ولا في فاعليته ويستحيل أن يكون ذلك هو الله تعالى لاستحالة أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد.

فظهر أن هذه الطرق بعد إثبات مقدماتها لا تدلُّ على وجود العقول إلا بعد البناء على أن الواحد لا يصدر عنه أكثر من الواحد وقد عرفت اعتقادنا فيه فليس شيء من هذه الطرق بقوي.

وإنما التعليل في إثبات العقول على أن الحركة الفلكية لا بد لها من غاية وتلك الغاية ليست إلا الجواهر العقلية وهذه الطريقة أوردوها وطولوا القول فيها لكنهم لم يذكروها مضبوطة وإنما أوردوها مُشوَّشة غير حاصِرة للأقسام بالنفي والإثبات. وأنا احتال في تحريرها.

فأقول: إن الفلك متحرك بالارادة وكل متحرك بالإرادة فله غرض وإلا لم تكن تلك الحركة أولى من غيرها وأيضاً فلأن الفعل الذي لا يكون لفاعله فيه غرض فإنه لا يكون دائماً ولا أكثريةً فإذاً للفلك في حركته غرض وذلك الغرض لا بُدُّ وأن يكون كمالاً في ذاته عند الطالب وإلا لم يكن طالباً له والذي هو كمال عند الطالب إما أن يكون كمالاً في ذاته وإما أن لا يكون فإن لم يكن الكمال عند الطالب كمالاً في ذاته أمكن أن يظهر لذلك الطالب أن ذلك المطلوب ليس بكمالٍ في ذاته فحينئذٍ يترك ذلك الطلِّب ولكن ذلك على الفلك مُحال لما بيننا من استحالة انتهاء حركته فإذاً الذي هو مطلوب الفلك كمال حقيقي.

فلا يخلو إما أن يكون مطلوب الفلك من حركته إفادة كمال الشيء أو استفادة كمال من شيءٍ وباطل أن يكون الغرض إفادة كمال الشيء لأنه لا يخلو إما أن يكون وجود تلك الإفادة وعدمها بالنسبة إلى الفلك سيان، وإما أن لا يكون فإن كانا سيان امتنع ترجُّح الإفادة على عدم الإفادة وإلا فقد ترجح الممكن لا عن سبب وإن لم تكن الإفادة وعدمها سيان بل كان أحدهما به أولى فحينئذٍ لو لم يفعل ذلك الشيء لم تحصل تلك الأولوية. فإذاً الفلك استفاد بتلك الإفادة تلك الأولوية ولولا تلك الأولوية لما أقدم على الإفادة فإذاً

الغرض الأصلي له من تلك الإفادة هو الإستفادة فثبت أن العلة الغائية للفلك استفادة كمال .

فَنَقُولُ: لا يخلو إما أن يَكُونَ مَطْلُوبُهُ استفادة الكمال مِنَ الأَجْسامِ أَوْ لا مِنَ الأَجْسامِ وباطل أن يكون من الأَجْسامِ لأن الأَجْسامِ إما عنصرية وإما فلكية ومُحال أن يكون مَطْلُوبُ الفلك استفادة الكمال من الأَجْسامِ العنصرية لأن الأَجْسامِ العنصرية محتاجة في كُلِّ كماليتها إلى الأَجْسامِ الفلكية فلو استفادت الأَجْسامِ الفلكية كماليتها منها لَزِمَ الدُّورُ وهو باطل، ومُحال أيضاً أن يكون مَطْلُوبُ الفلك استفادة الكمال من أجسام فلكية أخرى .

أما أولاً فلأن الكلام في غرض حركة الفلك المفيد كالكلام في غرض حركة الفلك المستفيد .

وأما ثانياً فلأن الفلك لو استفاد كماله من فلك آخر لتحرك إلى جهة المفيد على نحو سرعته وبطئه^(١) وليس الأمر كذلك فإن الفلكين اللذين يحيط أحدهما بالآخر كثيراً ما يختلفان في مأخذ الحركة وفي كيفية بطئها^(٢) وسرعتها فثبت أن مطلوب الفلك استفادة الكمال من جوهر غير جسماني ثم ذلك الجوهراً، إما أن يكون كاملاً من جميع الوجوه وإما أن لا يكون .

فإن كان كاملاً من جميع الوجوه لم يكن متحركاً ولا مُحركاً بالقصد الأول فإن المحرك بالقصد الأول طالب والطالب فاقد للمطلوب وفاقد المطلوب غير كامل من جميع الوجوه . وأما إن لم يكن كاملاً من جميع الوجوه فتحريكه للفلك إنما يكون لطلب الكمال فيعود التقسيم من أنه يطلب الكمال إما من الجسم أو من غير الجسم ولا ينقطع إلا عدن الانتهاء إلى جوهر كامل من كل الوجوه وقد بينا أن ذلك المفيد ليس بجسم أصلاً وليس أيضاً مباشراً للتحريك بالقصد الأول فإذا هو جوهر غير جسماني ولا مباشر للتحريك بالقصد الأول ولا نعني بالعقل إلا ذلك فقد ثبت وجود العقل فلنتكلم الآن في ماهية ذلك الإستكمال .

(١) في الأصل: وبطؤه .

(٢) في الأصل: كيفية بطؤها .

فنقول: الكمال المطلوب إما أن يكون مُمكن الحصول بتمامه أو ممتنع الحصول بتمامه أو يكون ممكن الحصول بأجزائه ممتنع الحصول بكليته فإن كان الأول لزم انقطاع الحركة الفلكية عند حُصول ذلك الغرض وإن كان الثاني كان الطُّلب طَلب المُحال فبقي الثالث ولا يكون ذلك إلا بالحركة الدائمة التي يكون أبدأ لأجزائها حُصول ولا يكون لكليتها حُصول.

وتحقيق كيفية ذلك الاستكمال على ما قيل أن جوهر الفلك موجودٌ كامل بالفعل في جَوهره وكمِّه وكَيْفِيهِ ووضِعِهِ وسائِر أحواله ولم يَبْق فيه شيء مما بالقُوَّة إلا الأوضاع المختلفة التي لا يمكن حصولها بأسرها دفعة واحدة ثم إن الفلك لما تصور كمال العقل وأنه لم يبق فيه شيء مما بالقوة إلا وقد خرج إلى الفعل اشتاق إلى التشبُّه به فيستخرج ما فيه من القوة إلى الفعل ولما تعذَّر عليه استخراج جُملة الأوضاع من القُوَّة إلى الفعل لا جرم يستخرجها من القوة إلى الفعل واحداً بعد واحدٍ إلى غير النهاية فهذا ما قيل.

ثم ها هنا شك: وهو أن الدليل قد دلَّ على أن الفلك إنما يتحرك طلباً للكمال أما لِمَ قُلْتُم: إنه لم يبق فيه شيء إلا الأوضاع حتى يتعين أن تكون حركته لأجل استخراج الأوضاع وهب إنكم عرفتم كماله في جَوهره وصورته ومقداره واستدارته لكنكم ما أقمتُم حجة برهانية على أنه ليس فيه شيء مما بالقوة إلا هذه الأوضاع فلعلَّ فيه أموراً كثيرة بالقوة ويَكُون استخراجُها إلى الفعل أولى وأهم للفلك من استخراج الأيون^(١) والأوضاع. أليس أن الشيخ اعترف بأنه لم يثبت انحصار الأعراض في التسعة ببرهان فكيف يمكنه القطع بحصول كل الكمالات إلا الأيون والأوضاع؟

(١) الأيون: هو عند الرواقين: «السنة الكبرى، ويطلق على القوى الأزلية الصادرة عن مبدأ الموجودات عند العرفانيين والأفلوطينيين» (المعجم الفلسفي - صليبا ١٨٩/١ والمعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية ص ٢٩، معجم لالاند النقدي ص ٢٩١).

وهذه اللفظة قد وردت في شرح الطوسي أيضاً على الإشارات والتنبيهات. بهذا المدلول الفلكي قال: «والشيخ استدل على ذلك باختلاف الأوضاع والأيون والحركات التي هي مقتضيات الطباع...» (٦٢٥/٣).

وله أن يجيب عنه باني قد دلت على أن الكمال المطلوب لا يمكن أن يكون ممكناً الحصول بتمامه ولا مُمتنع الحصول بتمامه بل لا بُدَّ وأن يكون أمراً بين القوة التامة والفعل التام أبداً وليس ذلك إلا الحركة .

ولنا أن نُجيب عنه بأن المقصود ليس هو الحركة بل ما يحصل بواسطتها وهو عندكم استخراج الأيون من القوة إلى الفعل فلم لا يجوز أن يكون المطلوب بالحركة شيئاً آخر وهو تعقّلات متجددة متعاقبة ممتنعة الاجتماع بل الغالب على الظن القريب من اليقين أن الحركة الدائمة التي لا تفتّر لا بدّ وأن تكون لغرض أعلى وأجلاً مما لو فعله الواحد منا لعدّ عابثاً سفيهاً .

ومما يدل على ما قلناه إنه لو كان غرض الفلك في حركته استخراج الأيون والأوضاع من القوة إلى الفعل فالفلك الثامن يمكنه أن يدور في اليوم الواحد دَوْرَةً واحدة تامّة يستخرج في اليوم الواحد جميع الأيون والأوضاع التي يستخرجها الآن إلى الفعل في أربعة وعشرين ألف سنة فلما لم يستخرجها في اليوم الواحد بل في هذه المدة الطويلة علمنا أنه ليس غرضه من حركته مجرد استخراج الأوضاع .

بل نُحقّق ذلك ونقول إن كل من كان غرضه إيجاد فعل وكان يمكنه إيجاد ذلك الفعل في ساعة واحدة استحاله أن يفعله في ساعتين لأن تطويل المدة يتضمّن تأخير وجوده والقصد إلى التأخير ينافي كون ذلك الوجود كون ذلك الوجود مقصوداً .

اللهمّ إلا أن يُقال: إن في ذلك التأخير أيضاً غرضاً وحينئذ يكون الغرض في إيجاد ذلك الفعل في تلك المدة الطويلة ليس هو حصول ذلك الفعل فقط بل شيء آخر سوى حصول ذاته .

وإذا عرفت ذلك فنقول لو كان الغرض من الحركة استخراج الأوضاع إلى الفعل لكانت تلك الحركة حركة يستحيل أن يوجد ما هو أسرع منها لكن التالي باطل فالمقدم مثله .

بيان الشرطية ما بيننا من أنه متى أمكن^(١) تحصيل الشيء في زمان أسرع فالعدول عنه إلى تحصيله في زمان أبطأ يُنافي كَوْنُ حصول ذلك الشيء مطلوباً.

وأما بيان امتناع التالي فهو أن الحكماء اتفقوا على أنه لا حركة إلا ويمكن أن يوجد ما هو أسرع منها وأيضاً فهَبْ أنه لَيْسَ كذلك بل لسُرعة الحركات حدَّ محدّدٍ وليكن ذلك هو سُرعة الفلك الأعظم فيلزم أن يكون حركات جميع الأفلاك مُساوية لحركة الفلك الأعظم حتى إن في مُدَّة دَوْرَةِ واحدة للفلك الأعظم تتحرك كرة القمر ما يُساوي مدار الفلك الأعظم ولما لم يكن كذلك عَلِمنا أنه ليس غرض الفلك في حركته هو استخراج الأوضاع بل اكتساب أنواع آخر من الكمالات لا يعلمها إلا الله تعالى.

فهذا ما نقوله في هذا الموضع وهذا الفصل من كلامنا وهو مشتمل على رموز ونكت من استحضّر الأصول الماضية وقَفَ عليها وظفّر منها بالحق الذي لا محيص عنه ولكننا تركناها مستورة لثلا يصل إليها إلا من هو أهلها^(٢).

ومما قيل في هذا الموضع من الشكوك أن التشبّه بالعقل مُحال لأن صيرورة الجسم عقلاً محال.

وأجيب عنه بأن قيل لَيْسَ غرض الفلك أن يجعل نفسه مثل العقل بل أن يستخرج الكمالات اللائقة به من القوة إلى الفعل كما خرجت الكمالات اللائقة بالعقل من القوة إلى الفعل. وإذا عرفت هذه الجملة ظهر لك أن المحرك القريب للفلك هو النفس التي هي المبدأ القريب لحركة الفلك والمباشر لها وقد عرفت أنها وإن كانت مدركة للجزئيات فلا بدّ وأن تكون

(١) في الأصل: متى مكن.

(٢) تعرض ابن سينا لهذه المسألة في «الإشارات والتنبيهات» ٣/٦٢٤ - ٦٢٥، وعالجها الرازي بالتفصيل في «المطالب العالية» في جزء النفس الفصل الثالث من المقالة الخامسة، المسألة الثالثة: في إبطال قول من يقول: «المقصود للأفلاك من الحركات إخراج الأيون والأوضاع من القوة إلى الفعل» ٧/٣٦٩ - ٣٧٦، وارتضى فيها المذهب القائل بأن مقصودها استفادة الكمالات النفسانية...

مُذْرَكَةٌ لِلْمَجْرَدَاتِ الْمَفَارِقَاتِ وَظَهَرَ أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ وُجُودِ مَوْجُودٍ آخَرَ أَعْلَى مِنْ مَبَاشِرِ التَّحْرِيكِ وَذَلِكَ هُوَ الْعَقْلُ ثُمَّ إِنَّهُ لَا بَدَّ فِي كُلِّ حَرَكَةٍ مِنَ الْحَرَكَاتِ الْفَلَكيَّةِ مِنْ وَجُودِ هَذَيْنِ الْمَبْدَأَيْنِ^(١).

وَالدَّلِيلُ الَّذِي دَلَّ عَلَى أَنَّ أَسْلَ الْحَرَكَاتِ لَيْسَ لِأَجْلِ الْعِنَايَةِ بِالسَّافِلَاتِ فَهُوَ بَعِينُهُ يَقْتَضِي أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ جِهَةٌ حَرَكَاتِهَا أَوْ كَيْفِيَّةُ حَرَكَاتِهَا فِي بَطْنِهَا^(٢) وَسُرْعَتِهَا لِأَجْلِ الْعِنَايَةِ بِالسَّافِلَاتِ.

وَاعْلَمَ أَنَّ لِلْمَتَقَدِّمِينَ فِي تَعْيِينِ الْفَلَكَ فِي حَرَكَتِهِ جِهَةً مَخْصُوصَةً وَبَطْنَهُ^(٣) وَسُرْعَتَهُ الْمَخْصُوصَتَيْنِ رَأْيَيْنِ:

أَحَدُهُمَا أَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّ أَسْلَ الْحَرَكَةِ لِأَجْلِ التَّشْبِهِ بِالْعُقُولِ الْمَفَارِقَةِ وَجِهَةُ الْحَرَكَةِ لِلْعِنَايَةِ بِالسَّافِلَاتِ قَالُوا لِأَنَّ الْفَلَكَ لَوْ تَحَرَّكَ لَا إِلَى تِلْكَ الْجِهَةِ بَلْ إِلَى جِهَةٍ أُخْرَى لَكَانَ التَّشْبَهُ بِالْعُقُولِ الْمَفَارِقَةِ حَاصِلًا فَلَمَّا اسْتَوَى عِنْدَهُ الْأَمْرَانِ اخْتَارَ الْأَنْفَعُ كَمَا أَنَّ رَجُلًا خَيْرًا لَوْ أَرَادَ أَنْ يَذْهَبَ إِلَى مَوْضِعٍ لَهُمْ لَهُ ثُمَّ يَكُونُ إِلَى هَذَا الْمَوْضِعِ طَرِيقَانِ وَيَكُونُ سُلُوكُهُ لِأَحَدِهِمَا نَافِعًا لِلْغَيْرِ وَلَا يَكُونُ سُلُوكُهُ لِلطَّرِيقِ الثَّانِي نَافِعًا لِذَلِكَ الْغَيْرِ فَإِنَّ خَيْرِيَّتَهُ تَحْمِلُهُ عَلَى سُلُوكِ الطَّرِيقِ النَّافِعِ لِلْغَيْرِ فَكَذَلِكَ هَا هُنَا.

وَاعْتَرَضَ الشَّيْخُ عَلَى ذَلِكَ فَقَالَ لَوْ جَازَ ذَلِكَ لَجَازَ أَنْ يُقَالَ الْحَرَكَةُ وَالسُّكُونُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْفَلَكَ سَيَّانَ وَالْحَرَكَةُ أَنْفَعُ لِلْسَّافِلَاتِ فَلَا جَرَمَ اخْتَارَهَا الْفَلَكَ وَلَمَّا كَانَ هَذَا بَاطِلًا فَكَذَا مَا قَالُوهُ.

وَلِقَائِلُ أَنْ يَقُولَ: الْفَرْقُ بَيْنَ الصُّورَتَيْنِ ظَاهِرٌ لِأَنَّ السُّكُونَ عَدَمَ الْكَمَالِ الَّذِي هُوَ التَّشْبَهُ وَالْحَرَكَةُ نَفْسُ ذَلِكَ الْكَمَالِ وَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَسْتَوِيَ كَمَالُ الشَّيْءِ وَعَدَمُ كَمَالِهِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ وَأَمَّا الْحَرَكَةُ إِلَى جِهَةٍ وَالْحَرَكَةُ إِلَى جِهَةٍ أُخْرَى فَكُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا كَمَالٌ وَكُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى مَقْصُودِ الْفَلَكَ وَهُوَ

(١) فِي الْأَصْلِ: الْمَبْدَأَيْنِ.

(٢) فِي الْأَصْلِ: بَطْنِهَا.

(٣) فِي الْأَصْلِ: بَطْنُهُ.

استخراج الأوضاع من القوة إلى الفعل سواء فلما تساويا في غرضه لا جرم اختار الأنفع للسافلات فظهر الفرق بين الصورتين بل الوجه القوي في إبطال ذلك أن اختيار الحركة إلى جهة مخصوصة لأجل السافلات إما أن يكون بالنسبة إليه كاختيار الحركة إلى جهة أخرى أو يكون أحدهما أولى به ونعيد الوجه المذكور.

وثانيتها علة اختيار الجهة والسرعة والبُطء اختلاف مبادئ هذه الحركات في ماهياتها وهي العقول المفارقة.

فإن قيل إن الفلك لا يتشبه بالعقل في الكمال الذي يخصه من حيث هو عقل لأن الفلك يستحيل أن يحصل له كمال العقل فإن الكمال اللائق بالعقل من حيث هو عقل يمتنع حصوله للجسم من حيث هو جسم بل إنما يتشبه به في مطلق كونه كاملاً وإذا كان كذلك استحال أن يكون اختلاف العقول سبباً لاختلاف الحركات مثاله النجار إذا تشبه بالصانع لا من حيث أنه صانع بل من حيث أنه يريد أن يستخرج كل ما يليق به في بخاريته إلى الفعل كما أن الصانع قد أخرج كل ما يليق به إلى الفعل فإذا كان وجه التشبه ذلك فلو كان المتشبه به بدل الصانع فقيهاً أو حداداً أو شيئاً آخر كان التشبه حاصلًا.

فنقول الأمر وإن كان كما قلتموه إلا أن مبدأ تلك الحركات المختلفة هو العقول فيلزم من اختلاف العقول اختلاف آثارها وأنت إن أردت الحق الصريح علمت أن الشيء إذا تشبه بشيء لا بما يخصه في كماله بل في عموم كونه كاملاً استحال أن يكون اختلاف ماهيات الأمور المتشبه بها علة لاختلاف ذلك التشبه على ما قررناه في الشك.

وإن استدلت باختلاف الحركات على اختلاف المحركات فهذا لا يتم أيضاً إلا بأن تقول الواجد لا يصدر عنه إلا الواحد إذ لو لم تقل بذلك فأي مانع يمنع من أن تقول إن واجب الوجود عام الفيض وإن كل فلك له خصوصية ماهية مخالفة لماهية الفلك الأخر، وإن ماهية كل واحد منها غير

مستعدة إلا لحركة مخصوصة فالفيض العام من الباري تعالى يخصص
لتخصص القابل وإذا كان كذلك بطلت هذه التفريعات الطويلة.

فهذا ما نقوله في هذا الموضوع وأما الكلام في عدد العقول فسيأتي في
شرح مذهب القدماء في كيفية سلسلة الوجود. وليكن هذا آخر الكتاب الثاني
وبالله التوفيق.

الكتاب الثالث
في الالهيات المحضة وفيه أربعة أبواب

الباب الأول

في إثبات واجب الوجود ووحدته وبراءته عن مشابهة الجواهر والأعراض. وفيه ستة فصول:

الفصل الأول في إثباته تعالى وتقدس

اعلم أن أكثر المقدمات التي تبني عليها براهين مطالب هذا الكتاب قد سبق فيما مضى، فحقنا أن نركب البراهين من المقدمات التي مضى تحقيقها وأن لا نطول بإعادتها الكتاب.

فنقول الناس قد توصلوا إلى إثبات واجب الوجود بطرق.

فمن الناس من توصل بطريقة الإمكان^(١) وهي معتمد الحكماء قالوا: لا شك في وجود الموجودات فيما أن يكون فيها ما يستحيل عليه العدم لذاته أو ليس فيها ما يكون كذلك، والأول هو المطلوب والثاني يقتضي القول بصحة

(١) دليل الإمكان هذا ذكره كثير من العلماء والحكماء، أنظر:

عيون المسائل للفارابي ص ١٢، النجاة لابن سينا ٢٤٩، الإشارات والتنبيهات له أيضاً ٤٨٢/٣ - ٤٨٣، معارج القدسي للغزالي ص ١٦٥، المحصل للرازي ص ٢١٦ - ٢٢١، المطالب العالية مقدمة الجزء الأول وقد خصص لذلك - أي لدليل الإمكان - سبعة عشر فصلاً، ٧٢/١ - ٢٠٠، المواقف ص ٢٦٦ وانظر أيضاً: الجانب الإلهي من التفكير الاسلامي للدكتور محمد البهي ٤١١ - ٤٢٣، والحقيقة في نظر الغزالي للدكتور دنيا ص ٢٢٦.

العدم على كلها ولا شك في صِحَّة الوجود عليها أيضاً وإلا لم تكن موجودة فإذا صحَّ الوجود والعدم عليها لم يترجح الوجود على العدم إلا لمرجح مؤثر فإذا لُكِّلَ الممكنات مؤثر وذلك المؤثر يجب أن لا يكون ممكناً وإلا لكان له مؤثر لكونه من الممكنات وإذ ليس ذلك من الممكنات فهو واجب الوجود وذلك هو المطلوب.

وهذا البرهان مبني على مقدمات أربع قد صححناها:

١ - منها أن الممكن يحتاج إلى سبب

٢ - ومنها أن ذلك السبب يجب أن يكون أمراً وجودياً.

٣ - ومنها أنه يستحيل الدَّور.

٤ - ومنها أنه يستحيل التسلسل وهذه المقدمات كلها قد صححناها

بالبراهين فيما مضى .

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ لَا حَاجَةَ فِي هَذَا الْبُرْهَانِ إِلَى إِبْطَالِ الدَّوْرِ وَقَطَعَ التَّسْلُسَ .

قال: لانا نقول إن كان في الأشياء شيء! واجب الوجود فقد حصل المطلوب وإن لم يكن فيها شيء واجب الوجود فهي بأسرها مُمكنة الوجود وممكن الوجود يستحيل استناد وجوده إلى ممكن الوجود لوجهين:

أحدهما أن الممكن لو كان مؤثراً في وجود غيره لكانت ذاته معتبرة في تلك المؤثرية فإن موجودة المؤثر معتبرة في مُوجديته وذات الممكن من حيث هو مُمكنة الوجود فلو كان الممكن مؤثراً في وجود غيره لكان إمكانه جزءاً من مؤثرته لكن الإمكان يمتنع أن يكون جزءاً من المؤثرية لأن الشيء من حيث هو ممكن ليس بواجب ومن حيث هو مؤثر واجب والشيء الواحد بالاعتبار الواحد لا يكون ممكناً وواجباً. وهذه الحجة هي بعينها دليل الحكماء على أن الصورة المادية لو كانت موحدة موحديتها بشركة المادة التي

ليس لها إلا القبول وذلك محال فإذا يمتنع أن تكون الصورة المادية مؤثرة .

وثانيهما قال : الممكن إذا استند إلى سبب فيما أن يكون استناده إليه لإمكانه أو لا لإمكانه ومُحال أن لا يكون لإمكان فإن كل اعتبار لا يتحقق فيه الإمكان وجب أن يتحقق فيه إما الوجوب وإما الامتناع وهما منافيان للإمكان إلى الغير فضلاً عن أن يكونا مُحوجين إلى ذلك الغير فبقي أن يكون الاستناد إلى العلة المعينة للإمكان ، فالإمكان علة للحاجة إلى تلك العلة فكل ممكن وجب أن يكون محتاجاً إلى تلك العلة فلو استند مُمكن إلى ممكن لزم أن يكون الممكن الذي هو العلة مستنداً إلى نفسه لكونه ممكناً وذلك محال فثبت أنه لا يجوز استناد الممكنات إلا إلى واجب الوجود .

وهاتان الطريقتان يُمكنك أن تعرف مأخذ الكلام فيهما وعليهما مما قد مضى .

واعلم أن من الناس مَنْ يظنّ أنه يحتاج في إثبات واجب الوجود إلى إثبات إمكان العالم وليس الأمر كذلك بل يكفينا ذلك بالأمر الذي ذكرناه من أن الموجودات إن كان فيها واجب الوجود فقد حصل المقصود وإن لم يكن فيها ما هو واجب الوجود فالكُل مُمكن والممكن مُستند إلى الواجب ففي الموجودات على كل حال موجود واجب الوجود . ثم إذا شرعنا بعد ذلك في إحصاء صفات واجب الوجود فحينئذٍ يظهر أن العالم بما فيه من الجواهر والأعراض ليس بواجب الوجود بل هو من آثار وجوده .

ثم للذين احتجوا على أن العالم ممكن ثلاثة أمور :

الأول أن الأجسام مركبة من الهولي والصورة ولا شيء من المركب بواجب الوجود والهولي والصورة كل واحدة منهما محتاج إلى الآخر ولا شيء من الواجب محتاج للعالم بكليته وأجزائه ممكن .

الثاني أن العالم وجوده زائد على ماهيته وكل ما كان كذلك فهو ممكن .

الثالث أن العالم فيه كثرة ولا شيء مما فيه كثرة بواجب الوجود.

فهذه الأمور الثلاثة: هي التي عولوا عليها وأنت إن استحضرت الأصول المذكورة فيما مضى عرفت ما في هذه الطُّرُق وعليها. فهذا ما يتعلق بطريقة الإمكان.

ومن الناس من زعم أن علة الحاجة هي الحدوث^(١) وزعم أن احتياج ما لم يكن ثم كان إلى المؤثر أظهر في العقول من احتياج الممكن إلى السبب.

ثم منهم من زعم أن علة الحاجة هي الحدوث فقط ومنهم من زعم أن علة الحاجة هي الإمكان بشرط كونه مما سيحدث وهذه الطريقة الأخيرة قوية.

ومن الناس من اعتمد على الإحكام والإتقان المشاهدين في السموات والأرضين^(٢) وخاصة في تركيب بدن الانسان وما فيه من المنافع الجليلة

(١) دليل الحدوث هو دليل المتكلمين من المسلمين وله عدة طرق. أنظره في: اللع في الرد على أهل الزيغ والبدع لأبي الحسن الأشعري (تحقيق الدكتور حمودة غرابة) ص ١٧ - ١٩. مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك ص ٣٧ - ٣٨، التوحيد لأبي منصور الماتريدي ص ١١ - ١٩، الارشاد للجويني ص ٣٩ - ٤٢، الشامل في أصول الدين له أيضاً ص ٢٦٣ - ٢٦٨، أصول الدين للبغدادي ص ٥٩ - ٦٨ - ٧٠، المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى ص ٣٥ - ٣٩، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١٩ - ٢٦، المعالم في أصول الدين للرازي ص ٤١ - ٤٦، المحصل للرازي ص ٢١٣ المطالب العالية للرازي ١/٢٣٣ - ٢٣٣، المواقف للإيجي ص ٢٦٦، العقائد النسفية - ضمن مجموع مهمات المتون ص ٢٨ - الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد - الذي نقض هذا الدليل - ضمن فلسفة ابن رشد ص ٤٧ - ٥٩، الفصل لابن حزم ١/٥٧ - ٧٢.

وهناك أدلة أخرى ذكرها الكندي - أنظر فلسفة الكندي للدكتور الألوسي ٩٢ - ١٣٩.

(٢) قال ابن رشد في الكشف عن مناهج الأدلة: «الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها إذا استقرىء الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنتين»: أحدهما: طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من أجلها ولنسب هذه «دليل العناية».

والطريقة الثانية: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء والموجودات... ولنسب هذه «دليل الإختراع». ص ٦٠.

والبدائع الغريبة التي تشهد فطرة كل عاقل بأنها لا تُصدر إلا عن تدبر حكيم عليم وهذه الطريقة دالة على الذات وعلى العالمية وهي طريقة من تأملها ورَفُض عن نفسه المقالات الباطلة وَجَدَ نَفْسَهُ مضطرة إلى الاعتراف بإثبات المدبِّر عند مشاهدة خِلْقَةِ أعضاء الحيوان.

أما الطَّبِيعِيُّونَ فإنهم استدلُّوا بالحركة وإنها لا بُدَّ وأن تنتهي إلى محركات غير متحركة وأن المحرك الذي لا يتحرك لا بُدَّ وأن يكون له حاصلًا أبدأً كل ما كان ممكنًا في حَقِّه والذي يَكُونُ كذلك لا بُدَّ وأن يكون واجب الوجود.

ومن الناس من زَعَمَ أن العِلْمَ بالله تعالى عِلْمٌ بديهي فإن الانسان يجدُ نفسه عند الوقوع في محنة أو بلية متضرِّعة إلى مَوْجُود قَائِرٍ يُخرجه من أنواع البليَّات. وأصحاب الرياضات^(١) وتجريد النفس يزعمون أيضاً أن العلم بوجود الله تعالى ضَرُوري بديهي وبالله التوفيق^(٢).

(١) يقصد المتصوفة.

(٢) ذكر الرازي هذه الطرق أيضاً في نهاية العقول، والرازي - كما يقول الدكتور الزرکان - هو صاحب تقسيم أدلة وجود الله بالنظر إلى إمكان الأجسام وحدوثها، وإمكان الأعراض وحدوثها. . . ويلخص الدكتور الزرکان الطرق التي استعملها الرازي في كنهه في ستة:

- ١ - إمكان الذوات. . . كما في نهاية العقول، والأربعين في أصول الدين، والخمسين والإشارة والمطالب. . . إلا أن الرازي يفترق فيه عن الفارابي وابن سينا بأنه يطل الإدعاء بأذ هذا الدليل ينظر إلى الوجود المجرد لا إلى العالم المحسوس.
- ٢ - إمكان الصِّفات: وهو الدليل المسمى بدليل الواجب والممكن، وقد ذكره الرازي في المعالم والأربعين ونهاية العقول والخمسين والمطالب العالية.
- ٣ - حدوث الذوات. وهو دليل الجوهر الفرد. . . في الأربعين.
- ٤ - حدوث الصفات ودليل الأحكام والائتقان وهو مسلك القرآن. . . وأشار إليه في المباحث ونهاية العقول. وسميه أحياناً دليل الأفاق والنفس. ويميل الرازي أحياناً إلى دليل الصوفية. . . ونقل الدواني عنه أنه يذهب إلى بديهية وجوب وجود الله. . . (فخر الدين الرازي - للدكتور الزرکان ص ١٧٤ - ٢٠١).

الفصل الثاني في وَحْدَةِ وَاجِبِ الوجود^(١)

الأدلة التي عول عليها الحكماء في ذلك مبنية على مقدمات ست
تكلّمنا فيها في الكتاب الأول.

أولها أن الوجود أمرٌ ثبوتي.

وثانيها أن الوجود بالذات يمتنع أن يكون وصفاً خارجاً عن الذات.

وثالثها أن الوجودَ وصفٌ مُشترك.

ورابعها أن التعيّن زائدٌ على ماهية المتعين.

وخامسها أن التعيّن وصفٌ ثبوتي.

وسادسها أن ما به الإشتراك غير ما به الإختلاف.

ثم إذ بيّنا هذه المقدمات فنقول لو قدرنا ذواتاً مُتشاركة في وجود
الوجود متباينة بالهويات والماهيات والتعيّنات فإنه لا بُدَّ وأن يكون وجود

(١) قارن في مسألة «وحدانية الله»:

النجاة ص ٢٦٣ و ٢٦٦ - ٢٦٧، الإشارات والتبهيّات ٣/٤٨١ - ٤٨٢ مجرد مقالات
الأشعري ٥٥ و ٥٨، ٣٢٨، التوحيد للماتريدي ص ١٩ - ٢٧، الإرشاد للجويني ص ٦٩ -
٧٥، الشامل ص ٣٤٥ - ٤٠١، أصول الدين للبغدادي ص ٨٥ - ٨٦، الاقتصاد في
الاعتقاد ص ٤٨ - ٥٢، معارج القدس ص ١٦٤ المعتمد ص ٤٠ - ٤١، معالم أصول
الدين ٧٩ - ٨١، المحصل ٢٧٩ - ٢٨٠ المطالب العالية ٢/١١٩ - ١٥١، الكشف عن
مناهج الأدلة ص ٦٥ - ٦٩. المواقف في علم الكلام ص ٢٧٨، الفصل في الملل والأهواء
والنحل ١/٩٣ - ١٠٩ و ٢/٢٧٧. وغيرها من كتب العقائد، وأنظر أيضاً: الجانب الإلهي من
التفكير الاسلامي ٤٢٥ - ٤٤٤، الحقيقة في نظر الغزالي ص ١٦٤ - ١٧٧، فلسفة الكندي
للألوسي ص ٧٠ - ٧١ المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى للغزالي ص ١٤٤
وشرح الأسماء الحسنى للرازي (لوامع البينات) ص ٣١١ - ٣١٧، رسالة التوحيد لمحمد
عبده (الأعمال الكاملة ٣/٣٧٦ موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين للشيخ مصطفى
صبري ٣/٨٢ - ٣١٥ وفيه دراسة قيمة لمسألة وحدة الوجود... وكتاب الدكتور الزركان
ص ٢٣٣ - ٢٣٩. وانظر ما عجز به الغزالي الفلاسفة بأنهم لا يستطيعون البرهنة على
الوحدانية في تهافت الفلاسفة (بويج ص ١١٦ ودنيا ص ١٥٨ - ١٦٩)، ورد ابن رشد عليه
في تهافت التهافت (٢/٤٦٠ - ٤٩٢).

وجود كل واحدة منها مغاير الهوية كل واحدة منها.

فنقول لا يخلو إما أن تكون بين وجوب وجود كل واحدة منها وبين تعيينه ملازمة أو لا تكون فإن لم تكن بين الجهتين ملازمة كان الوجوب غير مقتضٍ لذلك التعيين وذلك التعيين لا يقتضي الوجوب فأنصاف الوجوب بذلك التعيين أو ذلك التعيين بذلك الوجوب يستدعي سبباً من الخارج فيكون كل واحد من تلك الاشخاص ممكن الوجود محتاجاً إلى سبب يوجده وشخصه فلا تكون الأشياء الواجبة واجبة هذا خلف. وأما إن كان بين الجهتين تلازم فذلك التلازم إما أن يكون لا لنفس طبيعتهما أو يكون لنفس طبيعتهما فإن كان الأول فقد عادَ المُحال وإن كان لنفس طبيعتهما فلا بُدَّ وأن يكون أحدهما علة والآخر معلولاً إذ من المستحيل أن يكون كل واحدٍ منهما علةً لصاحبه إذ يلزم الدور.

وبتقدير أن لا يتصل هذا القسم من هذا الوجه يمكننا تقرير هذه بأن نقول يمتنع أن تكون الخصوصية مقتضية للوجوب لأن الوجوب على هذا التقدير وإن كان داخلياً في ذات الخاص إلا أنه يكون خارجاً عن تلك الخصوصية لأن جهة الاشتراك لا محالة خارجة عن جهة الامتياز لكننا قد بينا في المقدمات أن الوجوب بالذات يستحيل أن يكون تابعاً لماهية غيره.

وأما إن جعلنا الوجوب بالذات متبوعاً وجعلنا تلك الخصوصية معلولة للوجوب فمتى تحقق الوجوب بالذات تحققت تلك الخصوصية بعينها فكل واجب الوجود لذاته ليس إلا ذلك الواجب الواجد فإذاً واجب الوجود واحد هذا تمام الحجة.

ويمكن إيرادها على وجه آخر فنقول لو كان واجب الوجود لذاته أكثر من واحد لكان كل واحد مركباً من جزئين على ما تقرّر فيكون جزءاً من واجب الوجود فيكون واجب الوجود متقوماً بهما فلا يكون واجب لذاته واجباً لذاته لأن قوامه بجزئه وجزؤه^(١) غيره وما قوامه بغيره فليس بواجب.

(١) في الأصل: وجزئه.

ثم إننا ننقل الكلام إلى جُزئية فنقول الجزءان لا بُدُّ وأن يتشاركوا في الوجوب وإلا لكان الواجب متقوماً بما ليس بواجب والمتقوم بغير الواجب غير واجب فالواجب ليس بواجب هذا خلف فإذا ثبت تشاركهما في الوجوب الذاتي فلا بُدُّ وأن يتباينا من وجهٍ آخر، إذ لو لم يتباينا من وجهٍ آخر لم يتميز أحدهما عن الآخر فلا يكونان اثنين بل يكونان شيئاً واحداً فلا يكون لكل منهما جزءان وقد ثبت ذلك هذا خلف. وإذا كان كل واحد من الجزئين مشاركاً للآخر من وجه ومبايناً له من وجه آخر لزم أن يتركب كل واحد من الجزئين من جزئين آخرين. ودائماً كل ما يفرض فيه من الجزئين لا بدُّ وأن يكونا متشاركين في الوجوب ومتباينين من وجهٍ آخر وذلك يُوجب انقسامهما إلى جزئين آخرين فإذا يجب أن يكون كل واحدٍ منهما مركباً من أجزاء غير متناهية لكن كل كثرة فلا بدُّ فيها من الواحد لكن يستحيل أن يكون فيها واحد لأن ذلك الواحد يكون مشاركاً لغيره في الوجوب مبايناً له في الخصوصية فيكون فيه تكثر فلا يكون فيه واحد وكل ذلك مُحال. فإذا واجب الوجود واحد.

ويمكننا أن نورد ذلك على وجه آخر فنقول لو كان واجب الوجود أكثر من واحد لكانت الأشياء الداخلة تحته إما أن يكون تمايزها بالذاتيات أولاً بالذاتيات فإن كان بالذاتيات كان واجب الوجود جنساً تحته أنواع وإن كان لا بالذاتيات كان نوعاً تحته أشخاص.

فَنَقُولُ مُحال أن يكون جنساً تحته أنواع من وجوه ثلاثة^(١): الأول هو أنه لا بُدُّ لتلك الأنواع من فصول تميز بعضها عن البعض وذلك باطل لأن الفصل يجب أن يكون علة لوجود حصة النوع من الجنس فيكون لوجوب الوجوب بالذات وجود آخر فيكون موجوداً مرتين وذلك مُحال.

الثاني هو أن وجوب الوجود بالذات من حيث أنه كذلك هو الذي لا

(١) أنظر تهافت الفلاسفة للغزالي المسألة السابعة ص ١٤١ (بويج) وص ١٦١ (دنيا) وتهافت التهافت لابن رشد ٢٦٣/٢ - ٥٩٥. وقد سبق أن تعرض الرازي للمسألة في المجلد الأول.

يلزم من عدم غيره عدمه ومن حيث أنه متقوم بالفصل يلزم من عدم الفصل عدمه فيكون الشيء الواحد متعلقاً بالغير وغير متعلق به هذا خلف .

الثالث هو أنه لا يخلو إما أن يتميز كل واحد منهما عن الآخر بفصل يختص به وإما إن يمتاز أحدهما عن الآخر بفصل وجودي والآخر يمتاز عنه بعدم ذلك المعنى وهذا الأخير ممتنع لأنه إذا امتاز أحدهما عن الآخر بعدم الشرط الذي لذلك الآخر فيكون من شأن وجوب الوجود أن يثبت قائماً مع عدم شرط يلتحق به والعدم ليس له معنى مُحصل في الأشياء وإلا لكان في شيء واحد معان بلا نهاية فإن فيه خلاف أشياء بلا نهاية فلا يخلو إما أن يكون وجوب الوجود متحققاً في المجرد من دون الزيادة التي في ذي الزيادة أو لا يكون فإن لم يكن فليس لعديم الشرط وجوب الوجود، وإن كان فتكون الزيادة فضلاً وحشواً في قيام واجب الوجود وأما إن امتاز كل واحد منهما عن الآخر بفصل وجودي، فلا يخلو إما أن يكون كل واحد منهما شرطاً في وجوب الوجود فحينئذٍ يمتنع خلو كل واحد منهما عن الشرطين وإذا كانا حاصلين فيهما فإما أن لا يكون حصولهما موجباً لوقوع الامتياز وإما أن يُوجب تميز كل واحد منهما عن نفسه بحصول الوصفين في كل واحد وإن لم يكن كل واحد منهما شرطاً كان وجوب وجود هذا متقوماً دون ما في الآخر من المميز ووجوب وجود الآخر متقوماً دون ما في هذا من المميز فحينئذٍ لا يكون واحد من المميزين مقوماً للوجوب أصلاً لأن الوجوب قد تقرّر عند عدم هذا تارة وعند عدم ذلك أخرى بل يكونان عارضين وحينئذٍ يبقى الكلام في سبب الإمتياز .

وأما إن قيل : بأن وجوب الوجود مشروط بأحد تلك الفصول لا بعينه .

فهذا مُمتنع لأنه إذا كان هذا الفصل غير محتاج إليه ولا ذلك أيضاً محتاج إليه فقد تشارك كل واحد منهما في أنه يستغني عنه فوجب أن لا يكون الواجب محتاجاً إلى كل واحد منهما .

فإن قيل : هذا منقوض باللون فإنه لا يتقرّر وجوده إلا إذا انضاف إليه

فصل أي نوع من أنواعه كان وكذلك الهيولي لا يتقوم إلا عند صورة أية صورة كانت ولا يعتبر في تقويم اللون فصل معين ولا في تقويم الهيولي صورة معينة .

فَنَقُولُ إن اللون غير محتاج في ماهيته إلى شيء من تلك الفصول وإنما يحتاج في وجوده إليها واللون الذي هو حصة السواد محتاج في وجوده بعينه إلى فصل السواد وكذلك الذي في البياض فعلى هذا لو كان واجب الوجود كذلك لكان في وجوده مستغنياً عن الفصل فكان يجب أن يحتاج إلى تلك الفصول في وجود آخر فيكون للواجب بذاته وجود آخر هذا خلف وحاصل هذا الوجه بعد التطويل يرجع إلى الوجه الأول .

وأما القسم الثاني وهو أن يكون واجب الوجود نوعاً تحته أشخاص فذلك مُمتنع إما من حيث الإجمال فلأنه إن كان كل واحد منها مساوياً للآخر في تمام الماهية ومفارقاً له في غير الماهية وهو ما لكل واحد منها من التعيين والتشخيص وجب أن يكون التعيين الذي هو زائد على الماهية ولا حق بها مستديماً لعله غير تلك الماهية وغير لوازمها فيكون لولا تلك العلة لم يكن ذلك الواجب فيكون الواجب المعين معلولاً فلا يكون الواجب واجباً هذا خلف .

ومن وجه آخر وهو أنك قد عرفت أن الطبيعة الواحدة لا تتكثر إلا بسبب تكثر الحامل والمادة .

وبالجُملة فلا بُدَّ من التباين في الوقت والزمان والحيز والمكان فما ليس يعقل في حقه ذلك استحالة أن يكون نوعه في أشخاص كثيرة .

وأنت تعلم أن هذه الأدلة كلها مبنية على تلك المقدمات الست، وأن الحكماء لم يتكلموا في إتقانها وإنما طولوا أنفاسهم في تكثير هذه الأدلة التي هي متفرعة على تلك الأصول . ونحن قد قلنا في تلك الأصول ما حضرنا في الوقت ونرجو من الله تعالى أن يفتح علينا أبواب رحمته في زيادة إتقان تلك الأصول .

الفصل الثالث في نفي الكثرة عن واجب الوجود^(١)

لا يجوز أن تكون له أجزاء تقوم ذاته لا أجزاء جسية كما يكون للجسم من الأجزاء الجسية ولا عقلية كما له من جزئية الهيولي والصورة في المشهور لأن المركب محتاج إلى جزئه وجزؤه غيره فالمركب محتاج إلى الغير والمحتاج إلى الغير ممكن لذاته فإذا واجب الوجود لذاته ممكن لذاته هذا خلف.

وقال بعضهم البرهان لم يدل إلا على موجود تنقطع عنده سلسلة الحاجة ومن المعلوم أن الموجود المركب من أمور يمتنع ارتفاع كل واحد منها يكون أيضاً ممتنع الإرتفاع فحينئذ يكون صالحاً لأن تنقطع عنده سلسلة الحاجة.

فنقول في جوابه أن كل واحد من أجزائه لو كان واجباً لذاته لكان واجب الوجود لذاته أكثر من واحد وقد أبطنا ذلك فإذا واجب الوجود منها جزء واحد وباقي الأجزاء ممكن فالمجموع الحاصل من تلك الأجزاء الممكنة أيضاً ممكن فيكون واجب الوجود على كل حال ممكناً هذا خلف.

ومما يستدلُّ به على نفي الكثرة أن نقول: كل واحد من تلك الأجزاء إما أن تكون بينها ملازمة أو لا تكون بينها ملازمة أصلاً أو تكون الملازمة من أحد الجانبين دون الآخر فإن كانت الملازمة من الجانبين فتلك الملازمة إما أن تكون لذاتيهما أو لثالث فإن كانت لثالث كان ذلك المركب من حيث هو هو معلول ذلك الثالث وإن كانت لذاتيهما فلا يخلو إما أن تكون لأحدهما حاجة في تحققه إلى الآخر أو لا تكون إليه حاجة ولا إلى ما يحتاج إليه الآخر

(١) انظر: النجاة ص ٢٦٤ - ٢٦٥ (في بساطة الواجب)، الإشارات والتنبيهات ٣/٤٧٢ - ٤٧٣، (الفصل الحادي والعشرون من النمط الرابع)، وجميع المراجع المذكورة في مسألة الوحدة سابقاً، باعتبار أن الوحدة تعني أمرين عند الفلاسفة والمتكلمين:

١ - نفي الكثرة في الذات.

٢ - نفي الشريك والند وال ضد.

وهذا القسم الأخير يُوجب استغناء كُلِّ واحدٍ مِنْهُمَا عَنِ الْآخَرَ وانقطاعه عنه لأن الشيء إذا كان غنياً في وجوده عن الآخر وعما يحتاج إليه الآخر فلو قدرنا عدم ذلك الآخر لم يؤثر عَدَمُهُ في عدم الآخر بوجه أصلاً فيكون كل واحد منهما غنياً عن الآخر من كل الوجوه فلا يمكن وجوب مقارنتهما إلا إتفاقياً كما يقال متى كان الانسان ناطقاً فالجِمار ناهق فإن دوام مقارنتهما ليس لأن في أحدهما اقتضاء للآخر بل كُل واحد منهما بحال لو قدر عدم الآخر فإن الأول لا ينعدم فإذا لا يحصل من وجود موجودين أو جزئين هذا شأنهما مجموع يكون لذلك المجموع وحدة حقيقية فإذا لا بد وأن تكون لأحد الجزئين حاجة إلى الجزء الآخر أو إلى ما يحتاج إليه الآخر ومن الممتنع أن يكون لكل واحدٍ منهما حاجة إلى الآخر وإلا لزم تقدُّم كُل واحدٍ منهما على الآخر الموجب لتقدُّم كل واحدٍ مِنْهُمَا على نفسه فإذا ذلك التعلق يكون في الوجود من جانب واحد فلا يكون الجزءان معاً في درجة الوجوب بل يكون أحدهما واجباً لذاته والآخر ممكناً لذاته معلولاً لذلك الواجب فثبت أن واجب الوجود على كل حال يجب أن يكون واحداً.

واعلم أنا إذا قلنا إن واجب الوجود واحد في ذاته فلنسنا نعني به أنه يجب أن يكون واحداً في سُلوْبِهِ وإضافاته وكيف نقوك ذلك وكل شيء فإنه مسلوب عنه أمور غير متناهية ويُضاف إليه أمور غير متناهية وهو إذا أخذ مع تلك السُّلوب والإضافات لا يكون واحداً حقيقياً بل المدَّعي أن الذات التي هي معروضة تلك السُّلوب والإضافات لا تكون إلا واحدة.

وبالجُملة الذات التي هي معروضة للصفات الحقيقية والإعتبارية يجب أن تكون واحدة. ومما يحقق ذلك أن الوحدة أبعد الأشياء عن طباع الكثرة ثم إنه تعرض لها سُلوب غير متناهية فإن المراتب الغير المتناهية من الأعداد مسلوب عنها ولها إلى كل مرتبة من تلك المراتب إضافة. فظهر ويان أنه لا مَحِيص عن تكثير السُّلوب والإضافات فظهر أن واجب الوجود لا يجوز أن تكون في حقيقته كثرة.

الفصل الرابع في أنه تعالى ليس بجِسم^(١)

وذلك من وجوه خمسة:

الأول أن كلَّ جسم فإنه يفرض فيه أجزاء حسية يكون كله متعلقاً بها ولا شيء ما هو كذلك بواجب الوجود.

والثاني أن كل جسم فإنه يوجد جسماً آخر مشاركاً له في نوعه أو في جنسه لأنه لو وُجد ما يشاركه في تمام ماهيته فقد وُجد ما يشاركه في نوعه وإن لم يوجد مثله فلا شك أن جسماً آخر موجوداً مثل النبات والحيوان هو مُشارك للجِسم الواجب وجوده في الجسمية فيكون ذلك الجسم الواجب داخلاً تحت جنس وممتازاً عن سائر الأنواع بفضل مقوم فيكون واجب الوجود مركباً وواجب الوجود ليس بمركب. وفي هذه الحجّة كلام يمكنك أن تعرفه من الأصول الماضية.

الثالث ما بيّنا في باب «العلة والمعلول» أن القوى الجسمانية متناهية الفعل وثبت أن واجب الوجود يجب أن لا تكون لإفاضة للوجود بداية ولا نهاية فلا يكون واجب الوجود جسماً.

الرابع ما بيّنا في كتاب «النفس والعقل» وجود جواهر غير جسمانية وبيّنا

(١) أنظر: التوحيد للماتريدي (بتحقيق الدكتور خليف) ص ٣٨، الارشاد للجويني ص ٦١، الشامل للجويني ص ٤٠٩ - ٤٢٥، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٢٨ - ٢٩، معارج القدس ص ١٦٣، معالم أصول الدين للرازي ص ٤٦، شرح أسماء الله الحسنى (لوامع البيئات) للرازي ص ٣٥٩ - ٣٦٠، المطالب العالية له ٢/٢٥ - ٣٤، الموافق ص ٢٧٣، الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ضمن فلسفة ابن رشد ص ٧٩ - ٨٣، الجام العوام عن علم الكلام للغزالي ص ٥٥ - ٥٦، الفصل لابن حزم ٢/٢٧٧ - ٢٧٩، تهافت الفلاسفة (بويج ١٥٠، دنيا ١٩١ - ١٩٣)، تهافت التهافت لابن رشد ٢/٦١٢. مقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٢١٠.

وقد مرّ الرازي فيما يرى الدكتور الزركان في هذه المسألة بمرحلتين «مرحلة اتجه فيها إلى نظر المتكلمين ومرحلة ثانية تلت الأولى وقد اتجه فيها إلى القرآن... وقام بدراسة لهاتين المرحتين في ثنايا كتب الرازي المختلفة... (ص ٢٤١ - ٢٥٢).

إن عِلَّةَ المجرّد يجب أن تكون مجردة والباري تعالى مبدأ المبادئ فيجب أن لا يكون جسماً.

الخامس أن كل جسم مركّب من الهولي والصورة، ولا شيء من الواجب بمركب وأيضاً فقد قدّمنا أن الهولي والصورة ليست إحداهما عِلَّةً مُطلقة لقوام الأخرى بل العلة المطلقة لهما شيء ثالث غير جسماني فلا يكون واجب الوجود جسماً وقد علّمت ما في هذه الطريقة.

الفصل الخامس في أنه تعالى ليس بجوهر^(١)

الجوهر لفظ مشترك بين أمور كثيرة والذي تقتصر عليه منها هاهنا أموراً أربعة^(٢):

الأول أن نعني بالجوهر كل موجود غني عن المحل والموضوع وواجب الوجود بهذا المعنى جوهر.

الثاني أن نعني به كل ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، وهذا إنما يتناول الشيء الذي يغير وجوده ماهيته فإن قلنا بأن وجود الباري تعالى هو نفس ماهيته لم يكن الباري جوهرًا بهذا المعنى وإن قلنا بأن وجوده زائد على ماهيته كان جوهرًا.

الثالث أن نعني به الذات القابلة للصفات والحكماء اتفقوا على أن

(١) انظر: «الإرشاد للجويني» ص ٦٤، الشامل ٥٧١ - ٥٧٥، الإقتصاد في الاعتقاد ص ٢٨، معارج القدس ١٦٥، معالم أصول الدين ص ٤٧، شرح أسماء الله الحسنى للرازي ص ٣٦٠، المطالب العالية للرازي ٣٥/٢ و ١١٥، المواقف للإيجي ص ٢٧٣، مقاصد الفلاسفة (الغزالي) ص ٢١٦.

(٢) زاد الرازي على هذه الأربعة واحداً في المطالب والمعالم وهو أن الجوهر يطلق بمعنى المتحيز الذي لا ينقسم. ثم هو يرتضي في المطالب العالية المعنى الثاني (الموجود الغني عن المحل) فقال: وأحق الأشياء بأن يكون جوهرًا بهذا التفسير هو الله تعالى لأنه غني عن المحل الذي يحل فيه وعن الحيز الذي يحصل فيه وعن الفاعل الذي يوجد عنه الصورة التي تتمه (١١٥/٢). فهو إذن يرتضي المعنى لا اللفظ أو الاسم لأن الأسماء توقيفية كما يقول في «لوامع البينات»: والنصارى يطلقون هذا الاسم على الله وهو عندنا باطل (ص ٣٦٠).

ذات البارئ تعالى لا يمكن أن تكون موصوفة بشيء من الصفات الثبوتية الغير الإضافية لأن تلك الصفات إما أن تكون واجبة لذواتها أو لا تكون ومحال أن تكون واجبة لذواتها.

أما أولاً فلأنه يلزم منه وجود شئئين واجبي الوجود وهو محال.

وأما ثانياً فلأن الموجود الواجب لذاته استحال قيامه بغيره وتوقفه في وجوده على ذلك الغير. وأما إن كانت ممكنة الوجود لذواتها فتكون لها علة، وعلتها إما ذات البارئ تعالى أو ما ينتهي إلى ذاته تعالى، لما ثبت أن واجب الوجود واحد فلو كانت تلك الصفات حالة منطبعة في ذات البارئ تعالى لكان البارئ فاعلاً لها وقابلاً لها وقد ثبت أن ذاته بعيدة عن أنحاء التكثر فتكون الذات الأحادية قابلة وفاعلة معاً وذلك محال.

هذا حاصل ما قيل فيه وهو مبني على أن البسيط لا يكون بالنسبة إلى الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً وقد قلنا فيه ما سمعته.

ومما هو موضع التعجب الكثير أنهم اتفقوا على أن تعقل الأشياء عبارة عن انطباع صورها في العاقل واجمعوا على أن البارئ تعالى عالم بالكلية فإذا قد حصلت في ذاته صور المعلومات وتلك الصور معلولات ذاته فإذا ذاته فاعلة لها وقابلة وذلك يبطل ما قالوه.

فإن قيل إنهم ينكرون ارتسام صور الكلّيات في ذاته.

فنقول إذا كان العلم عندهم عبارة عن ارتسام صور المعلومات في ذات العالم فمتى انكروا هذا الارتسام فقد انكروا كونه عالماً.

ثم الذي يدل على اعترافهم بذلك ما ذكره الشيخ الرئيس في النمط السابع من الاشارات^(١) بعدما بين أن العاقل لا يتحد بالمعقول فإنه أورد على نفسه سؤالاً.

(١) هو الفصل السابع عشر من النمط السابع ٧١٢/٣ - ٧١٦.

فقال: لعلك تقول لو كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما قد ذكرت ثم قد سلّمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء فلم يكن واحداً حقاً بل هناك كثرة.

وأجاب بأنه «لما كان تعقل ذاته بذاته ثم تلزم قِيَوْمِيَّتُهُ^(١) عقلاً لذاته بذاته أن يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة وجاءت أيضاً على ترتيب. وكثرة اللوازم من الذات متباينة أو غير متباينة لا تثلم الوحدة. فالأول يعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثر سلُوب وبسبب ذلك كثرت الأسماء. لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته» فهذه ألفاظ «الإشارات».

وهي صريحة فيما ذكرناه لأنه سلّم أن عقله للكثرة كثرة لازمة للذات متأخرة لا داخلة مقومة وسلّم أيضاً أن الأول يعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكل ذلك نفس ما ادعيناه من أن ذاته تقتضي أموراً تحصل في ذاته وعند ذلك يبطل قولهم: إن البسيط لا يكون قابلاً وفاعلاً.

وأما في «الشفاء» فإنه في الباب الذي أثبت فيه أن واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول بين أن صور المعقولات إما أن تكون موجودة في ذاته أو لا تكون فإن لم تكن فيما أن تكون موجودة في محل وهي الصور الأفلاطونية التي أبطلناها وإما أن تكون موجودة في شيء آخر وذلك أيضاً باطل، فتعيّن أن تكون الصور المعقولة مرتسمة في ذاته وإنما لم ننقل عبارته في هذا المعنى لطلوها وإن أردتها فطالع هذا الموضع من كتاب «الشفاء».

ثم قال بعد أن تكلم في ذلك: وينبغي أن يُحفظ أن لا تكثر ذاته ولا يتأتى بأن تكون ذاته مأخوذة مع إضافة ما ممكنة الوجود فإنها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها. فهذا ما ذكره في هذا الموضع.

ومما يُحقّق أنه لا بُدّ لهم من الاعتراف بذلك أنهم زعموا أن إدراك

(١) في الأصل: قيومته.

الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك، والباري مُدرك للأشياء عالم بها. فيجب أن تكون حقائقها متمثلة في ذاته. وأيضاً فإنهم عندما بينوا أن العلم يجب أن يتغير عند تَغْيُرِ المَعْلُومِ زَعَمُوا أن العِلْمَ لَيْسَ مَجْرَدَ إِضَافَةٍ فَقَطْ بَلْ هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ كَيْفِيَّةِ ذَاتِ إِضَافَةٍ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَعِلْمُ الْبَارِيِّ تَعَالَى بِالْأَشْيَاءِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ صِفَاتِ ذَاتِ إِضَافَاتٍ وَتِلْكَ الصِّفَاتُ تَكُونُ قَائِمَةً بِذَاتِ الْبَارِيِّ تَعَالَى . وَذَلِكَ يَحْقُقُ مَا ذَكَرْنَاهُ .

فإن زَعَمُوا أن عِلْمَهُ بِالْأَشْيَاءِ هُوَ نَفْسُ ذَاتِهِ فَذَلِكَ يَنَاقِضُهُ قَوْلُهُمْ : إن العلم عبارة عن حصول صورة مُساوية للمَعْلُومِ فِي الْعَالِمِ . وَمَعْلُومُ أَنْ ذَاتِ الْبَارِيِّ تَعَالَى لَا تَمَاطِلُ شَيْئاً مِنَ الْمَمَكِنَاتِ فَكَيْفَ يَكُونُ نَفْسُ ذَاتِهِ هُوَ الْعِلْمُ بِالْمَمَكِنَاتِ . وَأَيْضاً يَنَاقِضُهُ تَسْلِيمُ الشَّيْخِ فِي الْفَصْلِ الَّذِي أوردناه هَاهُنَا مِنْ «الإشارات» أن علمه بالكثرة لازم لعلمه بذاته خارج غير مقوم لذاته ومن المَعْلُومِ أن اللازم للشيء الخارج عنه الغير المقوم له ليس هو نفس ذلك الشيء .

فظهر مما ذكرنا اعترافهم بل اتفاقهم على أن ذات الباري تعالی علة لوجود الصور العقلية الحاصلة في ذاته فتكون ذاته فاعلة لتلك الصورة وقابلة لها . وإذا كان ذلك عين مذهبهم فكيف اتفقوا على إنكاره وكيف بنوا عليه هذه المسائل إبطالاً وإثباتاً وما ذاك إلا لأجل أن الحب الشديد لهذه الكلمات مانع عن الوقوف على تناقضها وإلا فهذا التناقض أظهر من أن يخفي على المبتدي فضلاً عن المنتهي .

ومن الإشكالات عليهم في قولهم البسيط لا يكون قابلاً للشيء ولا فاعلاً له أن كونه علة ومبدأ للأشياء من الأمور الإضافية والإضافات أمور وجودية في الخارج عندهم فإذا ذاته مبدأ لتلك الإضافات وقابلة وأيضاً فقد بينا في الكتاب الأول أن تعيين واجب الوجود لذاته لا بد وأن يكون مفهوماً زائداً على مجرد كونه واجباً ولذلك فإن المفهوم من الواجب لا يمنع من أن يكون مقولاً على كثيرين والمفهوم من هذا الواجب يمنع من ذلك فإذا تعين هذا الواجب زائد على كونه واجباً وهو وُصِفَ نُبوْتِي .

وهذه أصول عليها بنوا أدلتهم في وحدة واجب الوجود ثم إن ذلك التعيين معلول لوجوبه وصفة له فقد صدر عن حقيقته التي هي الوجود الذاتي ذلك التعيين مع كونه موصوفاً به وهو يبطل ما قالوه .

وأيضاً فقد دللنا على أن وجوده تعالى زائد على ماهيته وماهيته علة لذلك الوجود موصوفة به وهو يبطل ما ذكره . فظهر ضعف حجّتهم على نفي الصفات . بل هم يُثبتون الصفات وهي الصُّور المعقولة المرتسمة في ذات الباري تعالى ولما كانت الماهيات المعقولة غير متناهية كانت الصور العقلية المرتسمة في ذات الباري تعالى أيضاً غير متناهية .

ثم إنهم يَقولون هذه عوارض متقومة بذات الباري تعالى .

والصفاتية^(١) يقولون هذه صفات قائمة بذات الباري . فلا فرق بينهم وبين الصفاتية إلا أن الصفاتية يُسمون هذه الأمور صفات ويقولون إنها قائمة بالذات والحكماء يُسمونها عوارض ويقولون إنها متقومة بالذات فالاختلاف في اللفظ لا في المعنى .

الأمر الرابع المفهوم من لفظ الجوهر أن يكون مورداً للصفات المتعاقبة^(٢) . واحتجوا على أنه لا يجوز أن يكون الباري تعالى كذلك بأمر أربعة أقواها أن كل صفة يعقل ثبوتها لواجب الوجود فإما أن تكفي في تحققها ذات واجب الوجود أولاً تكفي فإن كفت ذاته فيها وجب حصول تلك الصفة له دائماً بدوام الذات وإن لم تكف كان ثبوت تلك الصفة أو لا ثبوتها متوقفاً على ثبوت شيء آخر أو لا ثبوت ذلك الشيء لكن ذاته تعالى لا تخلو عن ثبوت تلك الصفة أو لا ثبوتها وكلاهما متوقفان على ثبوت ذلك الغير أو لا

(١) الصفاتية: هنا كل من يثبت الصفات الإلهية، وقد أفرد لهم الشهرستاني فصلاً مطولاً من كتابه «الملل والنحل» تحدث فيه عن صفاتية السلف، مؤولة وغير مؤولة ومشبهة وغير مشبهة... حتى انتهى الأمر إلى أبي الحسن الأشعري وانتقلت به - كما يقول الشهرستاني - سمة الصفاتية إلى الأشعرية. ثم قال: ولما كانت المشبهة والكرامية من مثبتي الصفات عددناهم فرقتين من جملة الصفاتية. ثم ساق مذهب هؤلاء الثلاثة (٩٢/١ - ١١٣).

(٢) يرد الراري هذا المعنى في «المطالب العالية» باعتباره محالاً على الله عز وجل.

ثبوته فإذا ذاته تكون متوقفة على ذلك الغير فتكون ذاته في نفسها ممكنة الوجود.

ولنذكر ذلك بعبارة أقرب فنقول: إن كل متلازمين فلا بد وأن يكون لأحدهما إلى الآخر حاجة، أو يكونا منتسبين إلى ثالث وهما طرفا النقيض من الثبوت واللاثبوت من لوازم ذات الباري فلا بد وأن يكون أحدهما إلى الآخر محتاجاً أو يكونا مُستندين إلى ثالث. فإن استند أحدهما إلى الآخر فيكون ذلك الحُكْم هو المستند إلى الذات وإنما يكون كذلك إذا كانت الذات كافية في وقوع تلك الصفة أو لا وقوعها وإذا كانت الذات كافية امتنع وقوع التغير وأما إن لم يستند الواحد منهما إلى الآخر فكل واحد منهما ممتنع الانفكاك عن الآخر ولزم أن يكون كل واحد منهما ممكناً فتكون ذات الواجب ممكنة وهو محال.

فإن قيل فذات واجب الوجود بالنسبة إلى كل شيء لا تخلو عن ثبوته أو عن عدم ثبوته وثبوت ذلك الشيء وعدمه يتوقف على ثبوت علة ذلك أو لا ثبوت علته فعلى مساق قولكم لا خلاص عن احتياج ذات واجب الوجود إلى الغير.

فواجب الوجود لا يخلو عن ثبوته أو لا ثبوته لكن ذات واجب الوجود تكون كافية إما في ثبوت ذلك الشيء أو لا ثبوته لها على معنى يان ما ثبت لواجب الوجود فإنما يثبت لأجل أن ذاته تقتضيه وما لا يثبت فإنما لا يثبت لأن واجب الوجود لنفس حقيقته يدفعه.

وبالجملة فسلب ما يُسلب عنه وثبوت ما يُثبت له ليس إلا لنفس حقيقته فلا يلزم توقفه على الغير وأما لو لم يكن مستقلاً باقتضاء ثبوت ذلك الوصف أو باقتضاء سلب ذلك الوصف فلا محالة يكون متوقفاً على أحد الأمرين أعني علة الثبوت أو اللاثبوت والمتوقف على الغير مُمكن فثبت أن التغير على واجب الوجود محال وهو المعنى بقولهم أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود بجميع جهاته.

وقد تمسك بعضهم بأنه لو أمكن أن تحدث لذات الباري تعالى صفة لم تكن لكان المؤثر فيها هو ذاته والقابل لها هو ذاته وذلك مُحال وقد عرفت ضعف هذه الحجة .

وقد تمسكوا أيضاً بأن كل صفة تحصل لواجب الوجود فالمبدأ لها إما ذات واجب الوجود أو ما يستند إليه وكيف ما كان فيلزم من امتناع تغير ذاته امتناع تغير لوازمه القريبة والبعيدة فإذا يمتنع التغير عليه . وهو ضعيف لأن للسائل أن يقول هذا باطل بالحوادث المحسوسة فإنها متغيرة مع استنادها إلى ذات واجب الوجود إما بغير واسطة أو بواسطة فلم لا يجوز أن يكون هاهنا كذلك .

وقد تمسكوا أيضاً بأن كل ما يصح عليه التغير فإنه قبل وقوع ذلك التغير يكون بالقوة متغيراً وواجب الوجود يستحيل أن يكون بالقوة متغيراً وهذه الحجة لفظية لأن المراد بالقوة هي الإمكان فنقول لم لا يجوز أن يكون واجب الوجود واجباً في ذاته وممكناً في بعض صفاته وعلى هذا التفسير^(١) قد زال التناقض .

الفصل السادس

في أنه سبحانه وتعالى ليس بعرض^(٢)

لأن العرض محتاج إلى الموضوع ولا شيء من المحتاج بواجب وليس أيضاً صورة لهذا المعنى .

فإن قيل لم لا يجوز أن يكون غير محتاج إلى الحُلُول في المحل ولكنه يصح عليه الحُلُول .

قلنا: لما مضى أن كل ما يصح عليه الحُلُول ويجب عليه الحُلُول ولأنه

(١) في نسخة: التعبير .

(٢) أنظر الارشاد للجويني ص ٦٢ ، الشامل له أيضاً ص ٥٤٢ ، الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٩ ، معارج القدس ص ١٦٣ ، المواقف للإيجي ص ٢٧٣ ، مقاصد الفلاسفة للفزالي ص ٢١٠ .

إما أن يحلُّ في الأجسام أو في غير الأجسام، والأول يلزم منه انقسامه تبعاً لانقسامها وذلك محال. والثاني مُحال لأنه إذا كانت ذاته غنية عن ذلك الشيء الذي فرض محلاً لها لم يكن حلول أحدهما في الآخر أولى من حلول الآخر فيه فإما أن يحل كل واحد منهما في الآخر وهو محال أو لا يحل أحدهما في الآخر وهو المطلوب.

وأقول لو ثبت القول بالهولي فهو تعالى ليس بهولي لأنها متقومة بالصورة محتاجة إليها فلا تكون واجبة الوجود لذاتها وليس قابلاً للعدم لأن واجب الوجود هو الذي لا تكون حقيقته قابلة للعدم إذ لو كانت قابلة للعدم وهي أيضاً قابلة للوجود فحينئذ يكون واجب الوجود ممكناً هذا خُلف وإذا لم تكن حقيقته قابلة للعدم استحال عليها العدم وأيضاً فلأن عدمه لما تجدد بعد ما لم يكن فلا بدّ وأن يكون له سبب فإما أن يكون لعدم ما كان محتاجاً إلى وجوده أو لوجود ما كان محتاجاً إلى عدمه.

والأول باطل لوجهين: أما أولاً: فلاستحالة احتياج الواجب لذاته في وجوده إلى غيره.

وأما ثانياً: فلأن الكلام في عدم ذلك الشرط كالكلام في عدمه.

والثاني أيضاً باطل لأن ذلك الذي حدث يستدعي سبباً والأسباب مستندة في سلسلتها إلى واجب الوجود فإذا وجود ذلك الحادث مُحتاج إلى وجود واجب الوجود فيستحيل أن يكون مؤثراً في عدمه وإلا لكان مؤثراً في عدم ما يلزم من عدمه فيكون مؤثراً في عدم نفسه. وأيضاً فلأن عدمه لما تجدد بعدما لم يكن فلا بدّ وأن يكون لذلك العدم سبب فكان وجوده محتاجاً إلى عدم ذلك السبب للعدم والمحتاج إلى الغير ممكن فيكون الواجب ممكناً هذا خُلف.

وأما الذين يعتقدون أن وجوده عين ماهيته فإنه يمكنهم^(١) أن يذكروا

(١) في الاصل خطأ: يمكنهم.

حُجَّةٌ أُخْرَى وَهِيَ أَنَّ الْمُمْكِنَاتِ إِذَا شَرَطَ فِيهَا الْوُجُودَ لَمْ تَكُنْ قَابِلَةً لِلْعَدَمِ فَإِنَّ السَّوَادَ بِشَرَطِ كَوْنِهِ مَوْجُوداً يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ قَابِلاً لِلْعَدَمِ فَإِذَا كَانَتْ الْمُمْكِنَاتُ الْقَابِلَةَ لِلْعَدَمِ مَتَى شَرَطَ فِيهَا الْوُجُودَ خَرَجَتْ عَنِ قُبُولِ الْعَدَمِ فَالَّذِي لَا اعْتِبَارَ لِحَقِيقَتِهِ إِلَّا الْوُجُودَ كَيْفَ يَكُونُ قَابِلاً لِلْعَدَمِ؟ .

وأقول ليس له ضدّ لأنه إن عني بالضدّ ما يؤثر في عَدَمِهِ فقد بيّنا أن العدم عليه مُحال وإن عني به ما لا يَجْتَمَعَانِ فِي الْمَحَلِّ أَوْ فِي الْمَوْضُوعِ فَقَدْ بيّنا أنه ليس له مَحَلٌّ وَلَا مَوْضُوعٌ .

وأيضاً ليس له ندّ^(١) لأنه لا مِثْلَ له ولا يمكن أن يتحدّ بغيره لوجهين .

أما أولاً فلأن الاتّحاد في نفسه غير معقول على ما سَلَفَ .

وأما ثانياً فلأنه يُوجِبُ صِحَّةَ الْعَدَمِ وَالْحُدُوثِ عَلَيْهِ وَذَلِكَ مُحالٌ .

وَلَيْسَ لَهُ جِنْسٌ وَلَا فَضْلٌ وَلَا حَدٌّ لِذَاتِهِ لِبَرَاءَتِهِ عَنِ التَّكْثُرِ .

وأقول إنه لا يجوز أن يكون موضوعاً باللون والطعم وبالرائحة^(٢) لأن

(١) قارن بالقسم الذي عقده الرازي لبيان أنه تعالى منزّه عن الضد والند في المطالب العالية ١١٧/٢ - ١٥٠ أيضاً الاشارات والتنبيهات ٤٨٠/٣ - ٤٨١، وفيه عرف ابن سينا الضد بأنه «يقال عند الجمهور على مساوٍ في القوة ممانع، وكل ما سوى الأول فمعلول والمعلول لا يساوي المبدأ الواجب، فلا ضد للأول من هذا الوجه، ويقال عند الخاصة لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع، إذا كان في غاية البعد طباعاً. والأول لا تتعلق ذاته بشيء فضلاً عن الموضوع. فالأول لا ضد له بوجه». و«الأول لا يندّ له بوجه ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي، وانظر أيضاً النجاة (ص ٢٦٦) فصل: نوع واجب الوجود لا يقال على كثيرين إذ لا مثل له ولا ضد.

(٢) قال أيضاً في «المحصل»: «اتفق الكل على أنه تعالى ليس موضوعاً بالألوان والطعوم والروائح، والمعتمد الإجماع والأصحاب قالوا اللون جنسي وتحت أنواع وليس بعضها بالنسبة إلى بعض صفة كمال، وبالنسبة إلى بعض صفة نقصان... إلخ» (ص ٢٣١)، وقد اعتمد على الإجماع أيضاً في «نهاية العقول». أما في «معالم أصول الدين» فإنه يستدل على بطلان ذلك بأنه «يستحيل قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافاً للكرامية...» (ص ٤٩ - ٥٠). وأما في «الخمسين» فيذكر أن الألوان والروائح والطعوم كفيات متساوية فليس بعضها صفة كمال والآخر صفة قبح - وهي حجة الأشاعرة. إلا أنه يرفض هذا الدليل في النهاية والمحصل لأنه مبني على قاعدة زائفة «ليس عدد أولى من عدده» (انظر فخر الدين الرازي =

اللون عبارة عن هذه الهيئة المحسوسة بالبصر المختصة بالجسم ذي الوضع فإن كان له لون فذلك إن أمكن أن يحس بالبصر وجب أن يحس في جهة مخصوصة ووضع مخصوص فتكون ذاته مخصوصة بالجهة وموصوفة بالوضع وذلك محال وإن لم يمكن أن يحس بالبصر كان وقوع اسم اللون عليه وعلى ما نعقله من اللون باشتراك الاسم ويرجع حاصل المطالبة إلى المطالبة بنفي صفة غير معقولة وذلك مما لا يمكن إقامة البرهان على نفيها ولا على إثباتها فإن كل تصديق فلا بدّ فيه من تصوّر الطرفين. وهكذا الكلام في نفي الشهوة والنفرة وسائر ما يعد من الصفات وبالله التوفيق .

= للزرکان ص ۲۸۳ - ۲۸۴).

وأما في المطالب العالية فيخصص الفصل الثاني عشر من الجزء الثاني لبحث تنزيه الله عن الكيفيات وعرض فيه لرأي الأشاعرة. وذكر أنها مستبعدة عقلياً لأنها من صفات الأجسام ثم انتقده (۲/ ۹۹ - ۱۰۰).

وانظر أيضاً أصول الدين للبغدادي ص ۷۸.

الباب الثاني في احصاء صفاته تعالى وفيه عشرة فصول

الفصل الأول

في أنه سبحانه وتعالى عالمٌ بذاته وبالكليات^(١)

وعليه برهانان: الأول أنا بيِّنا أنه ليس بجِسم ولا جسماني فيكون مجرد الذات وقد بيِّنا في باب العلم أن كلَّ مجرد فإنه يكون عاقلاً لذاته فالباري إذا عاقل لذاته ثم بيِّنا أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وذات الباري تعالى علة لوجود جميع الممكنات لما ثبت أنه ليس في الوجود إلا واجب ووجود واحد فإذا يلزم من علمه بذاته علمه بسائر المُمكنات.

البرهان الثاني أن كل مجرد على ما بيِّنا فإنه يُمكنه أن يقارنه سائر المجردات فكل ما يمكن في حق الباري تعالى فهو واجب فإذا الباري يجب أن تقارن ذاته سائر الماهيات فهو إذاً عالم بجميع الماهيات التي تغايرهُ والعالم بغيره يمكنه أن يعلم ذاته فالباري يمكنه أن يعلم ذاته وما يمكن في

(١) أنظر: فصوص الحكم للفارابي ١٣٣ - ١٣٤ النجاة (في أن واجب الوجود بذاته كيف يعقل ذاته والأشياء) ص ٢٨٣ - ٢٨٦، والإشارات والتنبيهات ٧٠٩/٣ - ٧٢٨ (وفيه خصص سبعة فصول من النمط السابع). وتهافت الفلاسفة للغزالي (بويج ص ١٥٦، دنيا ١٩٦)، تهافت التهافت لابن رشد ٦٤٣/٢ - ٦٧٥، والمطالب العالية ١١٩/٣ - ١٣٧.
(فصل في تقرير الوجوه التي استدلل بها الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا في سائر كتبه على كونه تعالى عالماً بالمعلومات).

حجه فهو واجب فالباري واجب أن يكون عالماً بذاته وبكل المعلومات الكلية^(١).

وهذه البراهين قد مضى تقريرها ويَجِب علينا في هذا الموضوع أن نجيب عن الشبهتين المذكورتين في إنكار عالمية الباري تعالى .

احتج من أنكر كونه تعالى عالماً بذاته بأمرين الأول قد ثبت أن التعقل عبارة عن حضور ماهية المعقول عند العاقل فلو كان الباري تعالى عالماً بذاته لكان تعقله لذاته إما نفس حضور ذاته عند ذاته أو حضور صورة أخرى مساوية لذاته في ذاته والقسمان باطلان لوجهين :

أما أولاً : فلأن التعقل حالة إضافية لا يمكن تقريرها إلا بين اثنين .

وأما ثانياً : فلأن تعقله لذاته لو كان نفس ذاته لكان العالم بذاته عالماً بكونه عاقلاً لذاته ولكانت الدلالة على أحدهما دلالة على الآخر وبُطلان التالي يشهد ببطلان المقدم .

وأما الثاني وهو أن يكون تعقله لذاته عبارة عن حضور صورة مساوية لذاته في ذاته فذلك مُحال لاستحالة الجمع بين المثليين فثبت أن القول بكونه

(١) من الملاحظ أن الرازي يترسم هنا خطى المنهج السينيوي في مفهوم العلم الذي يعود إلى «العقل لذاته» . أما بعد «المباحث المشرقية» فإن الرازي يعود ليأخذ بفهم المتكلمين للعلم المرتكز على مبدأ الإحكام والانتقان : يقول في «المعالم» : صانع العالم عالم لأن أفعاله محكمة متقنة والمشاهدة تدل عليه ، وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب أن يكون عالماً وهو معلوم بالبديهية (ص ٥٦) . وكذلك في «المحصل» حيث يقول : اتفق جمهور العقلاء على أنه تعالى عالم إلا قدماء الفلاسفة قلنا أفعاله محكمة متقنة فكل ما كان كذلك فهو عالم . والمقدمة الأولى حسيّة والثانية بديهية (ص ٢٣٩) . وقد حكى في «المطالب العالية دلائل المتكلمين في كونه تعالى عالماً بمعنى : (الإحكام والانتقان) وأفرد لذلك فصلاً (٣/١٠٧ - ١١٦) إلا أنه يزيد على ذلك في تقرير طريقة أخرى سوى طريقة الانتقان والأحكام وهي : كونه تعالى فاعلاً بالاختيار لا موجباً بالذات» (٣/١١٧/١١٨) .

قال الدكتور الزركان : «فهو إما معترض عليه - على القول الأول - في بعض المؤلفات (مثل الخمسين ونهاية العقول والملخص ولوامع البيئات والمحصل والمعالم والإشارة) أو مهممل لشأنه في المؤلفات الأخرى . . . حتى إذا انتهينا إلى آخر كتبه المطالب العالية وجدناه يضعف دليل الإحكام ولا يرتضي إلا الدليل الثاني» (ص ٣٠١ - ٣٠٢) .

عاقلاً لذاته يفضي إلى القسامين الباطلين فيكون ذلك باطلاً وإذا استحال أن يعقل ذاته استحال أن يعقل غيره لأنه لو عقل غيره لصح منه أن يعقل أنه يعقل غيره وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته لكن التالي مُحال فالمقدم مثله .

فالجواب أن هذه الشبهة منقوضة لعلنا بأنفسنا فإن ما ذكرتموه قائم هاهنا مع أنا نعقل أنفسنا فبطل ما ذكرتموه :

ثم نقول قد بينا في باب العِلْم أن العلم والإدراك والشعور ليس عبارة عن حضور صورة المدرك في المدرك بل عن إضافة مخصوصة بين المدرك والمدرك ثم إن تلك الإضافة قد تكون محتاجة إلى انطباع ماهية المدرك في المدرك وذلك عندما يكون أحدهما مغايراً للآخر فإنه متى كان كذلك صح من العالم أن يعلم ماهية ذلك المعلوم وإن كان معدوماً في الخارج فلا جرم لا بد أن تحصل تلك الماهية في نفس العالم ليقع للعالم الاضافة المسماة بالإدراك إليه وأما إذا كان المدرك نفس المدرك لم يكن هنا حاجة إلى حصول صورة أخرى إذ من المحال أن يدرك المدرك ذاته عندما تكون ذاته معدومة فلا جرم كان حضور ذاته كافياً في تحقق تلك النسبة .

فهذا مأخذ الجواب والإطباب فيه قد مضى .

الشبهة الثانية لو علم ذاته لصح منه أن يعلم علمه بذاته والعلم بالعلم بالذات ليس هو عين العلم بالذات لأننا نجد من أنفسنا تفرقة بديهية بين العلمين ولأننا إذا علمنا شيئاً ثم علمنا علمنا بذلك الشيء ، فالمعلوم بالعلم الأول هو ذلك الشيء والمعلوم بالعلم الثاني هو العلم بذلك الشيء وإذا تغير المعلوم فلا بد وأن يتغير العلمان لا سيما وهذان المعلومان أمران يصح أن يعلم أحدهما عند الجهل بالثاني .

وإذ ثبت أن العلم بالعلم بالذات مغاير للعلم بالذات وثبت أن الباري تعالى لو كان عالماً بذاته فإنه لا محالة يصح منه أن يعلم علمه بذاته وثبت أن كل ما يصح في حقه كان واجباً لاستحالة أن تخالط ذاته طبيعة القوة والإمكان فإذا ذلك العلم واجب الحصول في حقه وكذلك أيضاً العلم بالعلم بالعلم

بالذات علم ثالث فيكون أيضاً واجب الحصول وهذه المراتب مما لا نهاية لها وكل واحدة منها مُرتبة على الأخرى فتكون هناك عِلَلٌ ومَعْلُولَاتٌ لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مراراً لا نهاية لها لأن هذا الاشكال يتوجه في كل واحدة من الماهيات المعقولة للباري وهذا الكلام لا يختلف سواء قيل العلم حضور صورة المعقول في العاقل أو قيل إنه صفة حقيقية ذات إضافة أو قيل إنه مجرد نسبة وإضافة وإنه لا بد وأن يحصل إما صور متسلسلة أو كيفيات متسلسلة أو إضافات متسلسلة ولما كان ذلك محالاً فما أدى إليه مثله .

والجواب أن هذه الإضافات لا آخِرَ لها ولا تنقطع ولكن لها بداية فإن أولها هو العلم بالذات وبعد ذلك العلم بالعلم بالذات والبرهان إنما قام على وجوب تناهي الممكنات إلى أول ولم يقم على وجوب تناهي الممكنات إلى آخر. كيف والمناسبات الحاصلة بين مراتب الأعداد الغير المتناهية غير متناهية وهي مُحَصَّلة بالفعل؟ .

وَمِنَ الْقَدَمَاءِ مَنْ اعْتَرَفَ بِعِلْمِهِ تَعَالَى بِذَاتِهِ وَمَنَعَ كَوْنَهُ عَالِماً بِغَيْرِهِ وَذَكَرَ فِيهِ ثَلَاثَ شُبَهٍ :

الأولى أنه لو عقل غيره لاستحال أن يكون عقله لغيره هو نفس ذاته لأننا إذا قلنا التعقل هو حضور صورة المعقول في العاقل فالكلام ظاهر لأنه يستحيل أن تكون الصورة المطابقة للماهية المعقولة المخالفة لذات الباري هي نفس ذاته وأما إذا قلنا التعقل أمر إضافي فالكلام فيه أيضاً ظاهر لأن تلك الإضافة زائدة على ذات الباري تعالى .

فنقول: لو كَانَ عَالِماً بِغَيْرِهِ لَكَانَ عِلْمُهُ بِذَلِكَ الْغَيْرِ مَغَايِرًا لِذَاتِهِ لِأَحْقَابًا لِذَاتِهِ وَذَلِكَ مُحَالٌ مِنْ وَجْهِ ثَلَاثَةٍ :

الأول أن ذلك العلم يكون ممكناً لذاته إما أولاً فلأن واجب الوجود واحد .

وأما ثانياً فلأنه لو كان واجباً لذاته لم يكن صفة لغيره وإذا كان ممكناً

فله علة ولا علة إلا ذات الله تعالى فتكون ذاته علة لذلك العلم وموصوفة به فيكون البسيط فاعلاً وقابلاً وذلك محال .

الوجه الثاني أن ذاته تكون موضوعة لذلك العلم فتكون محلاً للأعراض وذلك شنيع .

الوجه الثالث إن كان لواجب الوجود كمال في حصول تلك الصور المعقولة في ذاته فيكون كماله بشيء خارج عن ذاته وكل ما يستكمل بشيء فالمستكمل أحسن من المستكمل به فتلك الصورة أكمل من واجب الوجود بذاته هذا خلف . وأيضاً فإذا كانت تلك الكمالات خارجة عن ذات واجب الوجود كان الذي له في بطاع ذاته وفي خاصة وجوده الإمكان فتكون ذاته مخالطة للإمكان والقوة هذا خلف . وأيضاً فكل ما كماله خارجة عن ذاته فذاته لذاته ناقصة فذات واجب الوجود ناقصة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . وإن لم يكن لواجب الوجود كمال في حصول تلك الصورة استحال حصولها فيه .

والجواب : أما قولهم يلزم أن يكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً فنقول وأي محال يلزم منه وقد بينا أن ذلك هو الحق وأما سائر الوجوه المذكورة فكلمات إقناعية ركيكة وأي نقصان في إثباته تعالى عالماً بكل المعلومات محيطاً بها مبرراً عن نقيصة الجهل والعقلة .

الشبهة الثانية قالوا لو كان تعالى عالماً بالكليات وهي غير متناهية لأن بعض المعلومات وهو أنواع العدد والإشكال لا نهاية له لزم أن يكون في ذاته كثرة غير متناهية .

والجواب أما أن يكون في ذاته كثرة فقد بينا أن الممتنع هو تكثر ذاته وأما كثرة لوازمه فذلك مما لم تقم حجة على امتناعها والتعويل في مثل هذه الأصول الهائلة على ما تستطيعه النفوس أو تستقبحه غير ممكن . وأما دعوهم وقوع كثرة غير متناهية فقد أجيب عنه من وجهين :

أحدهما أن علمه تعالى بتلك المعلومات عِلْمٌ واحد فإنه يصحُّ وجود علم واحد بمعلومات كثيرة ومما يدل عليه العِلْمُ المتعلق بمضادة السواد والبياض فإن ذلك العِلْمُ إن لم يكن له تعلق بالسواد والبياض لم يكن له تعلق إلا بالمضادة فقط وليس كلامنا في العِلْمُ المتعلق بالمضادة فقط بل في العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض .

فإن قيل هناك عُلُومٌ أربعة علم بالسواد وعلم بالبياض وعلم بالمضادة المطلقة وعلم بانتساب المضادة إليهما .

فنقول: هَبْ أن هناك هذه العلوم الأربعة إلا أن العِلْمُ الرابع وهو المتعلق بانتساب المضادة إليهما هل هو متعلق بهما أم لا؟ فإن لم يكن متعلقاً بهما كان متعلقاً بالمضادة وحدها فلم يكن هناك علم متعلق بمضادتهما .

وبالجملة فهذا الكلام لا ينقطع إلا عند الاعتراف بتعلق ذلك العلم بهما وبالمضادة وبانتساب المضادة إليهما فيكون ذلك علماً واحداً متعلقاً بمعلومات عديدة .

وليس لقائل أن يقول هَبْ أنه يصح تعلق ذلك العلم الواحد بمعلومات لكن بشرط أن يكون المعلومان بحال لا يصح العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر وذلك مثل العلم المتعلق بمضادتهما فإنه يستحيل العلم بذلك إلا مع العلم بهما فلا جرم صح تعلق العلم الواحد بهما، وأما المعلومان اللذان يصح العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر فلم تقم الدلالة على صحة تعلق العلم الواحد بهما .

فإنا نقول هذا الكلام يدل على أن السائل ما أحاط علماً بمضمون ما ذكرناه لأنه وإن استحال أن يعلم بمضادة السواد والبياض إلا مع السواد والبياض لكنه لا يستحيل أن يعلم السواد مع الجهل بالبياض وبالعكس مع أنهما قد صاروا معلومين بعلم واحد وذلك يدل على صحة تعلق العلم الواحد

بمعلومات كيف كانا وإذا ثبت ذلك اندفع الإشكال .

ولقائل أن يقول إنا قد دللنا على أن تعقل الشيء إنما يكون عند ارتسام صورة مطابقة له في ذات العاقل ومعلوم أنه يستحيل أن توجد صورة تطابق ماهيتها جميع الماهيات المعقولة بل لا بُدُّ لكل ماهية معقولة من صورة تطابقها على حدة وإذا كان كذلك فيلزم من علمه تعالى بالأشياء تكثُر تلك العلوم .

وأيضاً فهَبُّ أنا قلنا إن تعقل الأشياء لا يستدعي ارتسام ماهياتها في العاقل إلا أنه لا بدُّ في كل حال من إضافة تحصل للقوة العاقلة مع المعقولة ومن المعلوم بالضرورة أن الإضافة إلى شيء غير الإضافة إلى شيء آخر وكيف ما كان فإن العلم بالشيء مغاير للعلم بشيء آخر، لأنه يصح منا أن نعتقد كون الذات عالمة بأحد المعلومين عند ذهولنا عن كونها عالمة بالمعلوم الآخر ولولا أن علمها بأحد المعلومين مغاير لعلمها بالمعلوم الثاني لاستحال أن نعلم كونها عالمة بأحد المعلومين عند ذهولنا عن كونها عالمة بالمعلوم الثاني، كما أنه يستحيل أن يجتمع فينا العلم والجهل بكونها عالمة بالمعلوم المعين وإذا بطلت هذه القاعدة اندفع ما ذكره من الجواب .

وثانيهما أن نلتزم وجود علوم غير متناهية ولا يمكنهم أن يقولوا أن نصف تلك العلوم أقل من كلها فقد تطرقت الزيادة والنقصان إليها فتكون متناهية .

لأننا بيَّنا أن تطرُق الزيادة والنقصان لا يوجب التناهي على الإطلاق ولا يمكنهم أن يبطلوا ذلك بأن تلك الكثرة إما أن يقال بأنها صدرت عن ذات الباري على الترتيب السببي والمسببي فيلزم وجود علل ومعلولات لا نهاية لها أو لا على الترتيب السببي والمسببي فيلزم أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد لأننا نلتزم ذلك وهو الحق الذي لا محيص عنه .

الشُّبهة الثالثة قالوا: ما لا نهاية له يستحيل أن يخرج عنه شيء وما لا يخرج عنه شيء يستحيل أن يتميز عن شيء غيره لأنه لا يوجد شيء خارج عنه حتى يتميز ذلك عن ذلك الخارج فإذا ما لا نهاية له فإنه لا يتميز عن غيره

وكل معلوم فإنه متميز عن غيره فإذا ما لا نهاية له غير معلوم .

والجواب : أنه فرّق بين أن يعلم ذات الشيء وأن يعلم تميّزه عن غيره فإن العلم بذات الشيء قد لا يتوقف على العلم بغيره والعلم بتمييز الشيء عن غيره يتوقف لا محالة على العلم بغيره ونحن نساعد على أنه يستحيل أن يعلم تمييز جميع المعلومات عن غيره لأنه لا يعلم تمييز جميع المعلومات عن غيره إلا إذا علم ذلك الغير وحينئذ يكون ذلك الغير أحد أجزاء ذلك المجموع لا أنه خارج عنه ولكن لا يلزم من استحالة العلم بتمييز جميع المعلومات عن غيره استحالة العلم بجميع المعلومات لما بيّنا من إمكان انفكاك أحدهما عن الآخر وبالله التوفيق .

الفصل الثاني

في علمه سبحانه وتعالى بالجزئيات^(١)

أكثر المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة انكبوا ذلك وأثبتته الشيخ أبو البركات البغدادي . ولا بدّ من تفصيل مذاهب الفلاسفة أولاً .

فنقول : اللائق بأصولهم أن يقال الأمور على أربعة أقسام : لأنها إما أن لا تكون مُشكلة ولا متغيّرة ، وإما أن تكون مشكلة لا متغيرة ، وإما أن تكون متغيرة لا مشكلة وإما أن تكون مشكلة ومتغيرة .

١ - فأما التي لا تكون مشكلة ولا متغيرة فإنه تعالى عالم بجميع ذلك

(١) قارن : تهافت الفلاسفة للغزالي (بويج ١٦٤ ودنيا ٢٠٤) ، تهافت التهافت ٢/٦٩٠ - ٧١١ ، وهي المسألة التي كُفّر بها الغزالي الفلاسفة في آخر كتاب التهافت ، وانظر : معالم أصول الدين للرازي ص ٥٧ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٢٥٤ - ٢٥٧ ، المطالب العالية الفصل السادس من الجزء الثالث (في البحث عن كونه تعالى عالماً بالجزئيات) ٣/١٥١ - ١٦٤ الإشارات والتنبيهات لابن سينا ٣/٧١٧ - ٧٢٨ ، مقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٢٣٣ ، المواقف للإيجي ٢٨٦ - ٢٨٩ .

وانظر أيضاً كتاب الدكتور محمد جلال شرف «الله والعالم والانسان في الفكر الاسلامي» ففيه دراسة وافية للمشكلة ص ٣٧١ - ٤٧٥ ، والجانب الإلهي من التفكير الاسلامي للدكتور محمد البهي ص ٤٤٥ - ٤٥٤ ، والحقيقة في نظر الغزالي للدكتور سليمان دنيا ص ١٨٣ - ٢٠٥ .

سواء كان ذلك كلياً أو جزئياً وكيف يمكن إطلاق القول بأنه تعالى لا يعلم الجزئيات مع إتفاق الأكثرين منهم على علمه تعالى بذاته المخصوصة مع أن ذاته ليست بكلية لأن الكلي لا وجود له في الأعيان وكذلك عالم بالعقل الأول الذي هو معلوله وكذلك سائر العقول.

٢ - وأما المشكلة الغير المتغيرة فهي الأجرام الفلكية فإن مقاديرها وأشكالها باقية مصونة عن أنحاء التغيرات فهي غير معلومة بأشخاصها للباري تعالى عند الفلاسفة لا لأنه يلزم من إدراكها وقوع التغير في العلم بل لأن إدراك الجسمانيات لا يكون إلا بآلة جسمانية.

٣ - وأما المتغيرة الغير المشكلة فذلك مثل الصور والأعراض الحادثة والنفوس الناطقة فإنها غير معقولة لا لأن تعقلها يحوج إلى آلة جسمانية بل لأنها لما كانت متغيرة يلزم من تغيرها تغير العلم بها وذلك على الله تعالى محال.

٤ - وأما المشكلة المتغيرة فهي مثل الأجسام الكائنة الفاسدة فهي مما يمتنع كون الباري مدركاً لها لوجهين: أعني لزوم التغير والحاجة إلى الآلة الجسمانية. وإذ ذكرنا هذا التفصيل اللائق بأصولهم فلنشرع في تحقيق هذا المأخذ.

احتجوا على امتناع كونه تعالى عالماً بالجزئيات بحجج قالوا لو كان الباري تعالى عالماً بأن زيداً في الدار، فإذا خرج زيد عن الدار فلا يخلو إما أن يبقى علمه المتعلق بأنه في الدار كما كان أو لا يبقى^(١).

(١) يحسن بنا أن نذكر طرفاً من حجج ابن سينا في هذا المقام للمقارنة: قال في الاشارات الفصل الثامن عشر من النمط السابع: «الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات، من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه متخصص به كالسوف الجزئي، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافي أسبابه الجزئية وإحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات». وذلك غير الإدراك الجزئي الزمني الذي يحكم أنه وقع الآن أو قبله أو يقع بعده. بل مثل أن تعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا، ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع أو لم =

ومُحال أن يبقى لَوْجَهَيْنِ أما أولاً فلأنه لو كان معتقداً لكونه في الدار بعد خُروجه عنها كان ذلك الاعتقاد جهلاً والجهل على الله تعالى مُحال.

وأما ثانياً فلأن ذلك يوجب التغيُّر لأن ذلك الاعتقاد كان علماً قبل خروجه عن الدار وصار جهلاً بعد خروجه عنها وإن لم يبق ذلك الاعتقاد بل حصل عقبه اعتقاد آخر فقد وقع التغير في العلم وذلك على الله تعالى مُحال. والاعتراض عليه من وجهين:

الأول لم لا يجوز أن يقال العلم بأن زيداً سيخرج عن الدار هو العلم بخروجه عنها عند حصول ذلك الخروج؟

ويدل عليه أمران: الأول لو تغير علمه بتغير المعلومات لكثير بتكثُرُها والتالي باطل فالمقدم مثله الثاني أن علمه علة المعلومات ولا شيء من العِلَل يتغير بتغير المعلول فإذا علمه لا يتغيَّر بتغيُّر المعلومات.

الثاني أن يلتزم هذا التغيُّر ويجوز أن يحدث لذات الله تعالى أحكام متجددة بحسب تجدد الحوادث الزمانية ولا نقول بأن وجود تلك الحوادث يوجب حصول تلك الأحكام. بل نقول: إن ذاته سبحانه وتعالى مقتضية لحصول تلك الأحكام وتجدد الحوادث بشرط تجدد تلك الأشياء الزمانية.

والجواب قد بيَّنا في كتاب العلم أنه يستحيل أن يكون العلم بأن زيداً سيخرج علماً بخروجه عند خروجه.

وأما حديث تكثُر العلم بتكثُر المعلومات فقد مَضَى القول فيه.

= يقع. وإن كان معقولاً له على النحو الأول لأن هذا إدراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله، وذلك الأول يكون ثابتاً الدهر كله، وإن كان علماً بجزئي. وفي الفصل الحادي والعشرين يقول: فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيه: الآن والماضي والمستقبل، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر... ويجب أن يكون عالماً بكل شيء لأن كل شيء لازم له بوسط أو بغير وسط يتأدى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول تادياً واجباً إذا كان ما لا يجب لا يكون كما علمت. (٧١٧/٣ - ٧٢٨) وانظر تعليقات الرازي والطوسي عليه.

وأما إن عِلْمه علة المعلوم فلا يتغير بتغيره، فنقول: إن عُنَيْتُمْ به أن غير المعلوم لا يكون علة لتغير العلة فهو حق وإن عُنَيْتُمْ به أنه قد يتغير المعلوم عندما تكون العلة باقية كما كانت من غير تغير فذلك مُحال لأن المعلوم لو تغير عندما لا تكون العلة متغيرة لكانت نسبة تلك العلة إلى وجود ذلك المعلوم وعدمه نسبة واحدة وما كان كذلك لا يَصْلُح أن يكون علة بل الحق أن عدم المعلوم أو تغيره يستحيل أن يحصل إلا عند عَدَم العلة أو تغيرها لا على أن يكون عَدَم المعلوم أو تغيره علة لعدم العلة أو تغيرها بل على أن يكون كاشفاً عن ذلك ودليلاً عليه.

وأما إن عِلْمه علة المعلومات فنقول: العلم المتعلق بالشخص المعين يستحيل أن يكون علة لذلك الشخص لأن العلم بالشخص تابع لوجود الشخص والتابع لا يكون علة للشيء بل العلم بالماهية الكلية ربما يقال إنه علة لوجود المعلوم وأما الدلالة على امتناع وقوع التغير فقد سبقت.

الحجة الثانية قالوا ثبت في كتاب «النفس» أن ادراك المشكلات والجسمانيات لا يكون إلا بآلة جسمانية فلو كان الباري تعالى مدركاً لها لكان جسماً أو جسمانياً وذلك محال.

ولقائل أن يقول إنا قد بينا في كتاب «النفس» بالأدلة القاطعة أن الشيء المجرد يمكنه إدراك المشكلات والجسمانيات فبطل ما ذكروه.

الحجة الثالثة قالو عِلْمُ الباري تعالى بالجزئيات إما أن يكون تبعاً لوجود الجزئيات وإما أن يكون تبعاً لعلمه بأسباب تلك الجزئيات والقسم الأول ينقسم إلى قسمين:

فإنه إما أن يكون عِلْمه بتلك الجزئيات من مقومات ذاته أو من لوازم ذاته وكيف كان فإن ذاته الواجبة تكون متوقفة على السبب المقتضي لوجود تلك العلوم لأننا قد بينا أن كل ما تعرض له صفة مستفادة من الغير فإنه يكون ممكناً في ذاته فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ممكناً لذاته هذا خلف.

وأما القسم الثاني وهو أن يكون المقتضي لتعلقه بالجزئيات تعلقه

لأسبابها فهذا أيضاً باطل لأن الشيء إذا عُرف بسببه كان ذلك لا محالة كلياً فإنك إذا عرفت أن السبب الفلاني إذا حضر في وقت كذا في محل كذا بشرط كذا فإنه يجب أن يحدث المعلول الفلاني بشرط كذا وكذا فهذه التقييدات وإن أفادت تخصيصاً إلا أنها لا تفيد شخصية ولذلك فإن العقول لا تأتي من حمل ذلك المقيد بتلك القيود على كثيرين فظاهر أنه يمتنع أن يكون العلم بالعلل مقتضياً للعلم بالمعلولات من حيث كونها زمانية .

واعترض الشيخ أبو البركات فقال: قولكم لو كان علمه بالأشياء مستفاداً من الأشياء لكان لغيره مدخل في تميم ذاته .

وهذا منقوض بكونه فاعلاً فإن فاعليته إنما تتم بصدور الفعل فيجب أن يكون لفعله مدخل في تميم ذاته وذلك باطل فيلزم منه نفي كونه فاعلاً وكما أن هذا الكلام باطل فكذلك ما قالوه .

ويمكن أن يُجاب عنه فيقال اتَّصاف ذاته بالفاعلية لا يتوقف على وجود الفعل لأن وجود الفعل يتوقف على كونه فاعلاً فلو توقفت فاعليته على وجود الفعل لزم الدور بل هو لذاته موصوف بالفاعلية والفعل يتبع تلك الفاعلية فوزانه هاهنا أن يجعل المعلوم تبعاً للعلم لا أن يجعل العلم تبعاً للمعلوم .

ولو قلتم ذلك لكان ذلك هو القسم الثاني وهو أن يكون علمه بالأشياء متقدماً على الأشياء ولا يكون مشروطاً بحصولها ومتى قلتم ذلك لزم أن يكون علمه بالأشياء من لوازم ذاته التي هي علة للأشياء وقد بينا أن هذا العلم يمتنع أن يكون متعلقاً بالأشياء من حيث أنها تكون زمانية متغيرة .

ويمكن أن يُعترض على أصل الحجة فيقال من أثبت العلم بالزمانيات زعم أن العلم بحصولها تقتضيه الذات بشرط حصول تلك المعلومات فإن عنيتم بقولكم يلزم أن يكون لهذه المعلومات مدخل في تميم ذاته ذلك فلم قلتم إن ذلك مُحال فإن النزاع ما وقع إلا فيه؟

الحجة الرابعة قالوا الباري تعالى لو كان مُدركاً للجزئيات لكان ذلك

متبعاً له لأنه يكون دائماً منتقلاً من مُدرك إلى مُدرك وذلك الانتقال يوجب الكلال والملال فإن الانسان إذا واطب على الفكر يتأذى به بل إنما يستريح عند الإغراض عن تلك الافكار فالباري لو كان مدركاً للمتغيرات لكان دائماً في ذلك الإنتقال.

واعترض أبو البركات البغدادي صاحب «المعتبر» على هذه الحجة فقال: إنهم جعلوا الحركة السرمدية لأجرام الأفلاك لذة وسعادة لها لكونها ملائمة لجواهرها غير منافرة عنها فلم لا يجوز هاهنا أن يكون الانتقال من معقول إلى معقول لذيذاً أيضاً.

وذكر الشيخ في كتاب «الانصاف»^(١) معترضاً علي ارسطو في هذه الحجة فقال: إنه ادعى هاهنا أن تتابع التعقلات متعب ولعله نسي نفسه حيث قال في العقل الهولاني أنه يزداد بالتعقل قوة ولا يتعب في جوهره بل إنما يتعب بسبب كلال الآلة وأيضاً فليس إذا استكمل الشيء وجب أن يكمل ويتعب وإنما التَّعب هو أذى بسبب خروج عن الحالة الطبيعية وإنما يكون ذلك إذا كانت الحركات المتوالية مضادة لمطلوب الطبيعة فأما الشيء اللذيذ والملائم المحض الذي ليس فيه منافاة بوجه فلم يجب أن يكون تكررهِ مُتعباً^(٢). فهذا جملة كلام الشيخ على هذه الحجة.

الحجّة الخامسة قالوا إدراك الجزئيات المتغيرة نقص لكون ذلك داخلاً في التغير الذي هو مخالطة ما بالقوة والنقص على واجب الوجود محال.

(١) هكذا في الأصل بالتاء وليس كذلك فكتاب ابن سينا هو: «الانصاف»، أو الانصاف كما في «أرسطو عند العرب» للدكتور عبد الرحمن بدوي. وقد قام الدكتور بدوي بدراسة تاريخية لهذا الكتاب ومخطوطاته في المقدمة (ص ٢٢ - ٣٣). ونشر منه: «شرح كتاب اللام» و«تفسير كتاب أنولوجيا» و«التعليقات على كتاب النفس لأرسطوطاليس».

ويبدو أن الرازي لم يدع كتاباً فلسفياً لابن سينا: إلا واطلع عليه. فقد ذكر كثيراً من كنه المشتهرة وغير المشتهرة في «المباحث المشرقية».

(٢) هذا القول موجود في «الانصاف المار الذكر» لأرسطو عند العرب، ص ٣٠ - ٣١ مع بعض الفروق.

واعلم إن ركافة^(١) هذه الحجة أظهر من أن يحتاج فيه إلى التطويل .
فهذه أدلة نفاه العلم بالجزئيات .

وأما المُثبتون فإنهم يحتجون بأمر ثلاثة :

الأول وهو الأقوى أنا نرى مواد الحيوانات مثل المني ودم الطمث
أجساماً متشابهة الأجزاء ومتشابهة الامتزاج ثم إنه يتكوّن عنها حيوان مُركّب من
أجسام مختلفة الطبائع متباينة الأوضاع والجهات ومن المعلوم أن القوة
الواحدة الطبيعية في المادة الواحدة لا تفعل إلا فعلاً واحداً ومن هذا حَكمت
الحكماء بأن شكل البسيط هو الكرة .

وقول من يقول: المني وإن كان متشابه الأجزاء في الحس إلا أنه
مختلف الأجزاء في الحقيقة لا يدفع هذه الحجة .

لأنا نقول: هَبْ أن اختلاف الأعضاء لاختلاف المواد فملا السبب
المقتضي لتشكيل كل عضو بشكل مخصوص؟ ثم ما السبب لترتيب الأعضاء
وتجاورها على أحسن ترتيب وأكمل وضع بحيث عجزت العقول السليمة عن
احصاء منافع ذلك الترتيب؟ فظاهر عند ذوي العقول السليمة أنه لا يمكن
استناد ذلك إلى اختلاف المواد ولا إلى قوّة طبيعية عديمة الشعور بآثارها
وأفعالها ولا إلى النفس التي للواحد منا فإن نفوسنا عندما تصير أكمل وأقوى
ربما لا تحيط بهيئة الأعضاء وتركيبها ومنافعها بعد إتعاب خاطر في التعلم
والاستعانة بمقالات المتقدمين إلا بالقليل ولا تقدّر على أن تتصرّف في هذا
البدن تصرفاً قليلاً فضلاً عن الكثير فكيف يخطر ببال العاقل أنها عندما كانت
في غاية الضعف ونهاية الغفلة فعلت هذا البدن العجيب التركيب مع ما فيه
من المنافع والكمال فظاهر بين أن هذا التركيب لا يصدر إلا عن فاعل حكيم
قادر على الكمال عالم بالكليات والجزئيات .

فهذا تقرير هذه الحجة وهي قوية جداً ولكن عليها إشكالان :

(١) في الأصل: ذكالة: باللام .

الأول أن يقال: هَبْ أن فاعل هذه الأبدان ومركبها حكيم عالم بالجزئيات لكن لم قلتم إن ذلك هو المبدأ الأول فلم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول مُوجِباً وُجود شيء وذلك الشيء يكون عالماً بالجزئيات ويكون حكيماً ويكون هو المركَّب لأبدان الحيوانات وإن لم يكن المبدأ الأول كذلك.

ولا يُعجِبني في دفع هذا ما يقوله صاحب «المعتبر» من أن كل كمال يحصل لشيء من علته فإن ذلك الكمال بتلك العلة أولى فإذا كان معلول المبدأ الأول حكيماً عالماً فلأن يكون المبدأ الأول كذلك كان أولى.

لأنا قد بيَّنا في باب العلة أنه ليس إذا أوجبت العلة أمراً وجب أن تكون تلك العلة موصوفة بذلك الأمر فالحركة تسخن ولا تتسخن والشمس تسود وجه القصار^(١) ولا تتسود بل المبادئ المفارقة هي الأسباب لوجود الجواهر والأعراض مع أنها ليست جواهر ولا أعراض وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن تكون الذات الواجبة علة لوجود موجود عالم بالجزئيات وإن لم تكن الذات الواجبة موصوفة بذلك.

وغاية ما يمكن أن يقال في الجواب عن أصل السؤال: أنه لا دليل على استحالة كون واجب الوجود عالماً بالجزئيات ولا دليل على ثبوت موجود يكون معلولاً لواجب الوجود ويكون مركباً لبدن الحيوانات. فالأولى أن يحكم بأن مركَّب الأبدان هو البارئ تعالى لا معلوله أخذاً بالمقطوع ونقياً للمشكوك ولكن الأخذ بالأولى مما لا يليق بالقطعيات.

الإشكال الثاني أن يقال: إن الفاعل لما رتب الأعضاء على وجه مخصوص وشكلها بشكل مخصوص فإما أن تكون نسبة الجسم الذي تشكل بشكل مخصوص إلى ذلك الشكل كنسبته إلى سائر الأشكال أو لا تكون كذلك بل ذلك الجسم له خصوصية باعتبارها كان ذلك الشكل أولى من سائر الأشكال فإن كان الأول فإذا خصصه الفاعل بشكل معين دون سائر الأشكال

(١) القصار هو الذي يحور الثياب ويدفها ويبيضها، وذلك لأنه يدفها بالقصرة التي هي قطعة من الخشب والحرفة: «القصرة» لسان العرب ٣٦٤٩/٥، المصباح المنير لليومي ص ٥٠٥.

لم يكن لذلك التخصيص سبب فيكون الجائز قد وقع لا عن سبب هذا خلف.

وأيضاً إذا جاز ذلك جاز أن يقال بأن القوة الطبيعية العديمة الشعور وإن كان نسبتها إلى جميع الأشكال نسبة واحدة إلا أنه صدر عنها شكل معين دون سائر الأشكال لا بسبب وأما إن كان الجسم الذي وقع على شكل معين فيه خاصية باعتبارها كان ذلك الشكل به أولى فذلك اعتراف بأن اختصاص الجسم بالشكل المعين أمر عائد إلى اختلاف المواد. وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال الفاعل لهذه الصور قوة عديمة الشعور وإنما اختلفت آثارها لاختلاف حال القابل وأيضاً فالأعضاء الواقعة على هذا الترتيب إما أن تكون نسبتها إلى هذا الترتيب كنسبتها إلى سائر الترتيبات أو لا تكون فإن كان الأول فقد وقع الممكن لا عن سبب.

ثم إذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن تكون القوة العديمة الشعور يصدر عنها ترتيب لا عن سبب وإن كان لتلك الأعضاء خاصية باعتبارها كان هذا الترتيب أولى بها من سائر الترتيبات كان ذلك اعترافاً بأن وقوع هذا الترتيب لأجل الفاعل بل لأجل أن هذه الأعضاء قابلة لهذا الترتيب دون سائر الترتيبات وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال المرتب قوة عديمة الشعور وإنما صدر عنها هذا الترتيب دون غيره لأن القابل ما كان قابلاً إلا له؟.

ويمكن أن يجاب بأن السبب في وقع التشكلات المخصوصة للأعضاء والترتيب المخصوص علم الفاعل بأن كمال حال ذلك الحيوان إنما يحصل من ذلك الترتيب والتشكيل لأن الجسم الذي تشكل بشكل القلب كان يمكن أن يتشكل بشكل آخر إلا أن ذلك الشكل ما كان ملائماً لكمال حال الحيوان فالشكل المعين إنما ترجح على غيره لكونه هو الملائم لحال الحيوان وإذا كان المرجح لشكل على شكل وترتيب على ترتيب هو رعاية حال كمال الحيوان ومعلوم أن هذه الرعاية لا تتأتى إلا من عالم لا جرم وجب أن يكون مركب الأبدان عالماً حكيماً إلا أن هذا يقتضي إشكالين:

أحدهما أن ذلك يقتضي أن يكون للباري تعالى في فعله غرض وذلك محال على ما سيأتي الكلام فيه .

الثاني أنه إذا كان ترجيح الفاعل شكلاً على شكل وترتيباً على ترتيب لأجل رعاية كمال حال الحيوان لزم أن تكون رعاية كمال حال الحيوان علة مرجحة لفاعلية الفاعل ولو كان كذلك لكان لا يُصدر عن الفاعل إلا ما يكون كمالاً لحال الحيوان وليس الأمر كذلك فإننا نراه كثيراً في الألام والأوجاع والنقائص والآفات فدل ذلك على أن رعاية كمال حال الحيوان ليست صالحة لترجيح كون الفاعل فاعلاً لشكل دون شكل وترتيب دون ترتيب .

وقد التزم جالينوس بسبب هذا الإشكال أنه متى لم يحصل كمال حال الحيوان فإنما لم يحصل لعدم مطاوعة المادة لا لأن الفاعل ما كان مُريداً له فهذا ما في هذه الحجّة من المباحث .

الأمر الثاني قالوا: إن الحقيقة إذا تشخّصت فلا بُدّ لذلك التشخص من علةً والعلل بأسرها منتهية إلى واجب الوجود فيلزم من علم واجب الوجود بذاته علمه بما هو علة لذلك التشخص من حيث أنه هو وإذا كان كذلك وجب أن يصير ذلك التشخص من حيث هو معلوماً^(١) .

فإن قيل التشخص إذا صار معلوماً بأسبابه فإنه يكون كلياً لما عرفت أن الماهية وإن اعتبر فيها ألف قيد فإنها لا تخرج عن كونها كلية .

فنقول لا شك أن للتشخص وحدة وتعييناً بحيث إذا اعتبر ذلك يكون نفس تصويره مانعاً عن وقوع الشركة فيه وذلك التعيين والتشخص يستدعي سبباً يقتضيه وينتهي عند الصعود إلى واجب الوجود فيكون علمه بذاته موجباً لعلمه بذلك التعيين .

وبالجملة فلا كلام في أن علمه بذاته يوجب العُلم بالأشخاص من

(١) ذكر الفارابي في الفصوص أن الواجب، يعلم الجزئيات الشخصية على وجه شخصيتها (راجع تعليق الدكتور سليمان دنيا على نقل الفزالي للدليل الفلاسفة في المسألة نهافت الفلاسفة ص ٢٠٩) .

حيث هي كلية لكننا ندعي مع ذلك أن علمه بذاته يوجب العلم بتلك الأشخاص من حيث يكون نفس تصورهما مانعاً لوقوع الشركة فيه فإنها من حيث هي كذلك لا شك أنها مستندة إلى الباري تعالى والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول .

ولقائل أن يقول كل ما يُعرف بعلمه ويكون العلم بعلمته مُمتنع التغيير كان العلم بذلك المعلول أيضاً ممتنع التغيير إذ لو جازَ تغيير العلم بالمعلول عند بقاء العلم بالعلة كانت نسبة العلم بالعلة إلى وجود العلم بالمعلول وإلى عَدَمه على السواء وكل ما كان كذلك فإنه لا يكون علة فإذاً العلم بالعلة لا يكون علة للعلم بالمعلول وقد فرض كذلك هذا خلف ولما كان العلم بالزَمَانِيَّات من حيث هي كذلك في معرض التغيير والزوال استحال أن يكون ذلك معلوماً بعلم واجب الوجود بذاته الذي لا يتغير .

الأمر الثالث أنه لو لم يكن واجب الوجود عالماً بالجزئيات لكان ناقصاً والنقص عليه مُحال . فهذه الحُجَّة حُجَّة خِطَابِيَّة لا يجوز التعويل عليها في القَطْعِيَّات فهذا حاصل ما قيل في هذه المسألة .

الفصل الثالث في شرح إرادته تعالى^(١)

قالت الحكماء : لا يجوز أن يكون صدور الممكنات عن الباري تعالى لأجل قصد منه إلى ايجادها أو غرض له في ذلك^(٢) .

(١) قارن : « النجاة » لابن سينا ص (٢٨٦ - ٢٨٨) فصل : « في تحقيق وحدانية الأول بأن علمه لا يخالف قدرته وإرادته وحياته في المفهوم بل كل ذلك واحد ولا تتجزأ لإحدى هذه الصفات ذات الواحد الحق . . . » و « الإشارات والتهيئات » بشرح الطوسي (٤٩٩ / ٣) ، معالم أصول الدين للرازي ص ٥٩ - ٦٠ و ٦٣ ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٢٤٣ - ٢٤٧ و ٢٦٤ ، المطالب العالية ١٧٣ / ٣ - ١٨٢ ، مجرد مقالات الأشعري ص ٦٩ - ٧٩ ، التوحيد للماتريدي ص ٢٨٦ - ٣٠٥ ، الارشاد للجويني ص ٧٩ ، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٦٥ - ٧١ ، مقاصد الفلاسفة له ص ٢٣٥ ، أصول الدين للبغدادي ص ١٠٢ والفصل لابن حزم ٣٦٣ / ٢ ، المواقف للإيجي ٢٩١ و ٣٢١ ، شرح الباجوري على جوهره التوحيد للغزالي ص ١٠٨ - ١١٠ ، الحقيقة في نظر الغزالي ص ٢٠٦ - ٢١١ .

(٢) قال الرازي في « الأربعين » بأن الفلاسفة قد قالوا « بنفي كونه تعالى مريداً » (ص ١٥٠) - (عن =

واحتجوا عليه بأمور: الأول أن واجب الوجود يمتنع أن يكون طالباً
لكمال يعود إليه وكل مرید وقاصد فهو طالب لكمال يعود إليه فواجب الوجود
يستحيل أن يكون مریداً وقاصداً.

أما بيان أن واجب الوجود يمتنع أن يكون طالباً لكمال يعود إليه
فَلُوجوه: *

الأول ما ذكره في «الإشارات»^(١) من أن كل ما يكون كذلك كان ناقصاً

= الرازي للدكتور الزرکان ص ٢٩٣.

وقد صحح الدكتور الزرکان هذا القول. قال: «أما الفلاسفة فلم ينكروا أن الله مرید قادر
ولم يقولوا بأن الله موجب ولكنهم يذهبون إلى أن إرادته تعالى وقدرته لا تشهان إرادتنا
وقدرتنا... يقول الفارابي» (في عيون المسائل ص ٥١): «وهو حكيم وحی وعالم وقادر
ومرید... ووجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد يشبه قصدنا ولا يكون له قصد الأشياء، ولا
صدر الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضاء بصورها وحصولها
وإنما ظهر الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته وبأنه مبدأ لنظام الخير الخیر في الوجود على ما
يجب أن يكون عليه، فإذا علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه ويقول ابن سينا (الشفاء -
الإلهيات ٢/٣٦٧): «فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه، ولا مغايرة المفهوم
لعلمه، فقد بينا أن العلم الذي له بعينه هو الإرادة التي له، وكذلك قد تبين أن القدرة التي له
هي كون ذاته عاقلة للكل هو مبدأ للكل لا مأخوذاً عن الكل... ويقول أيضاً (الشفاء
الإلهيات ٢/٤٠٢ - ٤٠٣): لا يجوز أن يكون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصدنا...
فإن الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها علم وقدرة وإرادة...» (المراجع السابق ص ٢٩٤ -
٢٩٥).

(١) نص ابن سينا في الاشارات والتنبيهات (الفصل الأول والثاني والثالث من النمط السادس)
«أتعرف ما الغني الغني التام؟».

هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في أمور ثلاثة: في ذاته، وفي هيئات متمكنة من
ذاته، وفي هيئات كمالية إضافية لذاته، فمن احتاج إلى شيء آخر خارج عنه حتى يتم له:
ذاته، أو حال متمكنة من ذاته مثل شكل أو حُسن أو غير ذلك، أو حال إضافة ما كعلم أو
عالمية أو قدرة أو قادية فهو فقير محتاج إلى كسب واعلم أن الشيء الذي إنما يحسن به أن
يكون عنه شيء آخر، ويكون ذلك أولى وأليق من أن لا يكون فإنه إذا لم يكن عنه ذلك لم
يكن ما هو أولى وأحسن به مضافاً فهو مسلوب بكمال ما يفتقر فيه إلى كسب.

فما أقيح ما يقال: «من أن الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئاً لما تحتها لأن ذلك أحسن بها
ولتكون فعالة للجميل، فإن ذلك من المحاسن والأمور اللائقة بالأشياء الشريفة، وأن الأول
الحق يفعل شيئاً لأجل شيء، وأن لفعله لَمية» (٣/٥٤٨ - ٥٥٣).

وقال في «النجاة»... لهذا لا يجوز أن يكون كون الكل عنه (أي الواجب الوجود) على =

وكان فقيراً ومحتاجاً إلى كسب .

ولقائل أن يقول المعنى بقولكم إنه ناقص وأنه فقير ومحتاج إلى كسب هو أنه طالب لحصول حالة غير حاصلة في الحال وهذا هو نفس المطلوب فدعوى امتناعه دعوى امتناع المطلوب ويكون ذلك استدلالاً على الشيء بنفسه .

الثاني أنه كامل لذاته فيكون كل الكمالات حاصلة له فيستحيل منه طلب شيء من الكمالات .

ولقائل أن يقول: لو ثبت أن كل الكمالات ذاتي له تكان المقصود حاصلًا لكن التزاع ليس إلا فيه .

الثالث أن كل وجود سواء وكل كمال وجود سواء فإتاما يحصل منه فلو حصل كماله من غيره لزم الدُّور .

ولقائل أن يقول لِمَ لا يجوز أن تكون له كمالات ذاتية هي أسباب لوجود الممكنات وكمالاتها؟ ثم إن الممكنات لا تكون أسباباً لتلك الكمالات حتى يلزم الدُّور بل لأنواع آخر من الكمالات فحيث لا يلزم الدور .

الرابع وهو العُمدة: أنه لو استفاد صفة من غيره لزم أن يكون في ذاته ممكن الوجود ويحتج عليه بما ذكرناه في باب نفي التغير .

وأما بيان أن كل مرید فهو طالب لكمال يعود إليه فذلك لأن وجود ذلك المراد إما أن يكون راجحاً بالنسبة إلى ذلك المرید على عدمه أو لا يكون فإن لم يكن وجوده راجحاً بالنسبة إلى المرید من عدمه كان ترجُّح إرادة الوجود على إرادة العدم لا عن سبب فيكون الممكن واقعاً لا عن سبب هذا محال، وإن كان وجود المراد راجحاً بالنسبة إلى المرید من عدمه فلا شك أن ذلك

= سبيل قصد منه كقصدها لتكوين الكل ولوجود الكل فيكون قاصداً لاجل شيء غيره (ص ٣١٠).

الرجحان والأولوية حاصلة لذلك المرید بسبب ذلك الفعل ولولاه لما حصلت تلك الأولوية فثبت أن كل مُرید فهو طالب للكمال .

فإن قال قائل إنا قد نفعل افعالاً بلا غرض ولا يكون لنا فيها نفع كالإحسان إلى الناس من دون أن يكون لنا فيه فائدة وأيضاً فإن الهارب من السَّبُع إذا عَنَّ له طريقان متساويان من كل الوجوه فإنه يختار أحدهما على الآخر لا لِسَبب . وكذلك المخير بين أكل الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه عند اشتداد حاجته إلى أحدهما فإنه يختار أحدهما دون الآخر لا عن سبب . وكذلك النائم ينقلب من أحد جنبه على الآخر لا عن سبب . وكذلك العابث بلحيته لا يكون له في ذلك غرض بل لا يكون في العبث بشعرة معينة دون غيرها غرض مرجح .

فالجواب أنه أما الإحسان فالغرض فيه حسن الاسم أو الثواب أو التخلص عن الرقية المؤلمة المتخيلة في الخيال وكل ذلك مما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً وهو في حق واجب الوجود مُحال .

وأما سائر الصور فلا بدّ وأن يفرض هناك مرجح إما عقلي أو ظني أو خيالي وإن لم يكن شيء من ذلك فلا بدّ وأن يكون السبب في تعيين تلك الارادة دون غيرها شيئاً من التشكُّلات السماوية والحركات العلوية وتكون تلك الارادة ضرورية جبرية فإن لم يوجد شيء من ذلك استحال ترجح أحد الطرفين على الآخر ومتى بقى على التساوي استحال وقوعه .

الثاني قالوا كل من فعل فعلاً لغرض شيء آخر كان ذلك الفاعل أحسن من الشيء الذي فعل ذلك الفعل لأجله مثل الخادم فإن فعله لما كان لغرض المخدم لا جرم كان أحسن من المخدم فلو فعل الباري تعالى فعلاً لأجل صلاح غيره لكان ذلك الغير أشرف منه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

ثم سألوا أنفسهم وقالوا أن هذا يقتضي أن يكون الراعي أحسن من الغنم وأن يكون النبي أحسن من الأمة .

وأجابوا عنه بأن التزموا أن الراعي من حيث أنه راع أحسن من الغنم

والنبيّ من حيث أنه مبعوث إلى الخلق لصلاحهم أقل درجة من الخلق نعم الراعي له جهة أخرى غير كونه راعياً وهي الانسانية وهو باعتبارها أشرف من الغنم والنبيّ أيضاً له جهات أخر وراء كونه رسولاً وهو باعتبارها أشرف من الأمة فهذا ما قالوه^(١).

وأنا اتعجب من الشيخ أنه كيف يستجيز استعمال أمثال هذه الحجة مع أنه هو الذي يقول في منطق «الشفاء» إذا رأيت الرجل يقول هذا خسيس وهذا شريف فاعلم أنه خلط. وذكر في «المباحث» أن الرجل العلمي لا يلتفت إلى كون هذا خسيساً وذلك شريفاً وإنما ذلك أليق بالخطابة وإذا كان هذا كلامه فكيف عول عليه في بيان أن العالي لا يفعل لأجل السافل شيئاً مع أن ذلك أولى المطالب بالتحقيق؟

الثالث قالوا القصد إلى التكوين مشروط بالعلم بالجزئيات وذلك على الله تعالى محال فكذلك القصد إلى التكوين.

الرابع هو أنه إذا أراد شيئاً معيناً دون غيره فإما أن تكون ارادته لذلك الشيء واجبة أو لا تكون فإن لم تكن واجبة احتاجت إلى سبب ولا يتسلسل بل لا بد من مقطع، وذلك المقطع إما إرادة واجبة أو موجب غير الإرادة فإن كان المقطع موجباً غير الإرادة كانت فاعلية الباري تعالى بالإيجاب لا بالإرادة وإن كان المقطع إرادة واجبة، فنقول: وجوب تلك الإرادة إما أن يكون لذاتها وهو محال لأن الإرادة صفة والصفات لا تكون واجبة بذاتها وإما أن يكون لأجل المراد وذلك يكون على وجهين:

(١) قال الغزالي في «مقاصد الفلاسفة»: «ولا يقصد الأشراف الأخص لأجل الأخص في نفسه البتة. فإن قيل: فإن كان ما يراد لغيره فهو أحسن من ذلك الغير، فليكن الراعي أحسن من الغنم، والمعلم أحسن من المتعلم والنبي من الأمة. إذ لا يراد الراعي إلا للغنم، ولا المعلم إلا للمتعلم، ولا النبي إلا لإرشاد أمته. قيل: أما الراعي فهو أحسن من الغنم من حيث أنه راع وإنما هو أشرف من حيث هو إنسان... وهو الجواب عن المعلم والنبي، فإن شرف النبي من حيث أنه كامل في نفسه بصفات يكون بها شريفاً، وإن لم يشتغل بإصلاح الخلق... إلخ» (ص ٢٧٧).

أحدهما أن يقال: إن وجود المراد يقتضي وجود الإرادة وذلك مُحال
لأننا فرضنا أن وجود الإرادة يقتضي وجود المراد فلو اقتضى وجود المراد وجود
الإرادة لزم الدور.

وثانيهما أن يُقال: إن تصور ذلك المراد يقتضي وجود الإرادة وهذا أيضاً
على وجهين فإنه إما أن يكون تصور الحقيقة يقتضي إرادة وجودها لا بشرط
كونها مصلحة أو بشرط كونها مصلحة.

والأول يقتضي دوام إرادة وجود ذلك الشيء، وأيضاً فلا يكون ذلك
الشيء بالمُرَادِيَّةِ أُولَى من ضِدِّه لأن حقيقة كل واحد منهما قد يصلح لأن
يكون مراداً في الجملة فإذا لم تعتبر المصلحة فكيف يترجَّح أحدهما في
المرادية على الآخر.

والثاني يقتضي أن يكون تَصَوُّرُ المصلحة موجباً لوجود الإرادة لترجح
الفاعلية ولو كان كذلك لكانت جميع المصالح معقولة مُرَادَةً وليس الأمر كذلك
فإنه لا مصلحة لخلق الشخص الموصوف بأنواع النقائص البدنية مع العلم
بأنه يكفر فإنه مع هذا العلم يَسْتَحِيلُ مِنْهُ الإيمان لأنه لو لم يُوجَد الكفر
لانتقل العلم جهلاً وذلك على الله تعالى محال وما يؤدي إلى المحال محال
فإذا الإيمان منه مُحال. فهذا الشخص المعذب في الدنيا والآخرة مما يعلم
ببديهته العقل إنه لا مصلحة له في الوجود والحياة فعلمنا أن تصور المفسدة لا
يمنع من الإرادة وتصور المصلحة لا يوجبها.

فثبت بهذا أن الحق هو القسم الثالث وهو: أن تكون إرادة الله تعالى
لوجوب الذات المريدة وهي ذات الله تعالى. ومتى كانت كذلك كانت إرادة
دائمة الوجود ولا تختلف باختلاف حصول المراد وعدم حصوله إذا لو لم تكن
دائمة الوجود لم تكن ذاته سبحانه وتعالى سبباً مستقلاً باقتضاء تلك الإرادة
وحيث تعدد الاقسام الباطلة وإذا كانت إرادة الله تعالى دائمة الوجود لم تكن
تلك الإرادة قصداً إلى التكوين لأن القصد إلى الشيء يستحيل بقاؤه عند
حصول ذلك الشيء.

فثبت أن إرادة الله تعالى ليست عبارة عن القصد . بل الحق في معنى كونه مريداً أنه سبحانه وتعالى يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل أنه كيف يكون وذلك النظام يكون لا محالة كائناً مستفيضاً وهو خير غير مناف لذات المبدأ الأول فعلم المبدأ بفيضانه عنه وإنه خير غير مناف لذاته هو إرادته لذلك ورضاه .

وأما إذا حَقَّقْنَا حَكْمَنَا بأن الفرق بين المرید وغير المرید سواء كان في حقنا أو في حق الله تعالى هو ما ذكرنا فإن إرادتنا ما دامت متساوية النسبة إلى وجود المراد وعدمه لم تكن صالحة لترجيح أحد ذينك الطرفين على الآخر وإذا صارت نسبتها إلى وجود المراد أرجح من نسبتها إلى عدمه وثبت أن الرجحان لا يحصل إلا عند الانتهاء إلى حدِّ الوجوب لزم منه أن الإرادة الجازمة إنما تتحقق عند ذلك وهناك قد صارت موجبة للفعل فإذا ما يقال من الفرق بين الموجب والمختار أن المختار يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل والموجب لا يمكنه أن لا يفعل كلام باطل .

لأننا بيَّنا أن الإرادة متى كانت متساوية النسبة لم تكن جازمة وهناك يمتنع حدوث المراد ومتى ترجَّح أحد طرفيها على الآخر صارت موجبة للفعل ولا يبقى بينها وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذكرنا أن المرید هو الذي يكون عالماً بصدور الفعل لغير المنافي عنه وأن غير المرید هو الذي لا يكون عالماً بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وإن كان العلم حاصلًا لكن الفعل لا يكون ملائماً له بل يكون منافراً مثل المُلْجَأ على الفعل فإنه لا يكون الفعل مراداً له .

ومما يدل على أنه ليس من شرط كون الذات مريداً أو قادراً إمكان أن لا يفعل لأن الله تعالى إذا علم أنه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني فذلك الفعل لو لم يقع كان علم الله تعالى غير مطابق للمعلوم فكان علمه جهلاً وذلك مُحال، والمؤدى إلى المحال محال فعدم وقوع ذلك الفعل محال، فَوُقُوعُه واجب لاستحالة الخروج عن طرفي النقيض مع أن الله تعالى

مرید وقادر علیہ فعلینا أن إمكان اللاکون لیس شرطاً لکون الفعل مقدوراً أو مراداً.

الفصل الرابع في أمور يجب البحث عنها في عالمية الله تعالى

وهي أمران الأول قالوا: إن الباري تعالى ليس تعقله تعقلاً إنفعالياً بل تعقلاً فعلياً. أما أنه ليس تعقلاً إنفعالياً فلأن تعقله لذاته عين ذاته فيكون تعقله لذاته متقدماً في الوجود على سائر المعقولات^(١) وقد عرفت أن تعقله لذاته يقتضي لذاته تعقله لغيره واقتضاء الأقدم أقدم فإذا اقتضاء تعقله لذاته لتعقله لسائر المعقولات أقدم من اقتضاء سائر المعقولات لكونه عاقلاً فإذا استحيل أن تكون عاقلية الباري تعالى للمعقولات مستفادة من وجود المعقولات. وأما أن تعقله فعلي فلأن ذاته لما كانت مبدأاً للتعقلات والمعقولات فلا بُد وأن تكون مبدأيتها لأحدهما أسبق من مبدأيتها للآخر.

وثبت أنه لا يجوز أن يكون لوجود المعقولات سبق على حصول التعقلات.

فبقي أن تكون التعقلات أسباباً لوجود المعقولات. فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع ولا شك أنك بعد إحاطتك بما مضى تكون عالماً بمواقع الدخول في هذه الكلمات^(٢).

(١) قال ابن سينا في الإشارات: «واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق. ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده» (٧٠٩/٣). وهذه المسألة تابعة لمسألة علم الله بالجزئيات والكلييات، وقد ميز ابن رشد في رده على الغزالي بين علمنا وعلم الله تعالى بأنه «لو عقل غيره على جهة ما نعقله نحن لكان عقله معلولاً عن الموجود المعقول لا علة له وقد قام البرهان على أنه علة للموجود» ٥٣٣/٢.

والقول بأن العلم عين الذات، هو قول بعض الحكماء والمعتزلة، بينما يرى الأشاعرة أن العلم صفة زائدة على الذات... أنظر المواقف ص ٢٨٩ - ٢٩٠، والمعتزلة لزهدي جار الله ص ٦٥.

(٢) في الأصل: الكلمات.

الأمر الثاني أن الجزئيات كيف تقعل على وجه كلي وقد سبق بيان ذلك في باب العلم.

الفصل الخامس

في شرح عنايته سبحانه وتعالى على مذهب المتقدمين^(١)

قال الشيخ: لما اتضح أن العلل العالية لا يجوز أن تكون أفعالها لأجل الدواعي والأغراض وليس لك سبيل إلى أن تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم وأجزاء السموات وأجزاء الحيوان والنبات فإن ذلك لا يحصل اتفاقاً بل يقتضي أسباباً. فيجب أن تعلم أن العناية هي: كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير وعله لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان وراضياً به على النحو المذكور.

وحاصل ذلك أن علمه بصدور أفعال غير مُنافية له عنه هو الإرادة ثم إن علمه بأنه كيف يكون حتى يكون واقعاً على الوجه الأكمل هو عنايته بتلك الأشياء. فإنه إذا علم في الإنسان إنه يمكن وقوعه على تركيبات مختلفة ويعلم مع ذلك أن التركيب الأنفع الأكمل كيف هو ثم فاض عنه ذلك الأكمل كان علمه بذلك الكمال هو عنايته بالأشياء. فهذا هو تفسير العناية^(٢) عند من ينكر العلم بالجزئيات والقصد إلى الإيجاد والتكوين.

(١) قال ابن سينا في «الإشارات»: «العناية هي إحاطة علم الأول بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون على أحسن النظام وبأن ذلك واجب عنه، وعن إحاطته به، فيكون الموجود وفق المعلوم، على أحسن النظام، من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق، فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل» (٣/٧٢٩-٧٣٠).

وقال في «النجاة»: «العناية هي كون الأول عالماً بما عليه الوجود من نظام الخير وعله لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضياً به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان فيفيض على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان» (ص ٣٢٠). والنص الذي ينقله الرازي هو من «النجاة».

(٢) في الأصل: العناية.

الفصل السادس في قدرته تعالى^(١)

قالوا: إن قوماً زعموا أن القادر هو الذي إذا شاء أن يفعل فعل وإذا شاء أن لا يفعل لا يفعل. ويجب أن يعلم أنه ليس من شرط صدق هذه الشرطية أن تصدق الحملية يعني أن يصدق أنه شاء أن لا يفعل فلم يفعل لأن الفاعل إنما يكون فاعلاً للفعل حال صدور الفعل عنه، وفي تلك الحالة يستحيل أن يصدق عليه أنه شاء أن لا يفعل فلم يفعل. فعلمنا أن صحة وصفه بالفاعلية ليس لأجل صدق هذه الحملية بل لصدق تلك الشرطية. والإله تعالى يصدق عليه أنه لو شاء أن لا يفعل فإنه لا يفعل وإن كان يكذب عليه أنه شاء أن لا يفعل فما فعل لِمَا قد بيَّنا أن مشيئته تعالى للفعل من لوازم ذاته.

فإن قيل: إنا لا نعتبر في كون الفاعل فاعلاً مشيئة أن لا يفعل حتى يلزم

(١) أنظر معالم أصول الدين للرازي ص ٥٨ - ٥٩، والمحصل ص ٢٣٣ - ٢٣٨ و ٢٥٧ - ٢٦٠، والمطالب العالية ٩/٣ - ١٠٠، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٥٣ - ٦٤، أصول الدين للبغدادي ص ٩٣ - ٩٥، الموافق للإيجي ص ٢٨١، شرح الباحوري على جوهرية التوحيد للقاني ١٠٥ - ١٠٨، الحقيقة في نظر الغزالي ص ٢١٢ - ٢٢٥.

والرازي في بحث القدرة يرفض قول من فسّر القدرة بأنها يصح فيها الفعل والترك، بناء على الانتقال غير المسوغ من القضية الشرطية: «إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل»، إلى القضية الحملية: «شاء أن لا يفعل فلم يفعل». فليس بالضرورة إذا صدقت الأولى صدقت الثانية. إلا أنه في كتبه: «الخمسين» و«الأربعين» و«نهاية العقول» يذهب إلى أن القادر يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة كما في الأربعين. (أنظر الرازي للدكتور الزركان ص ٢٩٨). بينما نجد الرازي في «المطالب العالية» يقول عن «القادر، أجود ما قيل فيه: أنه الذي يصح منه أن يفعل تارة وأن لا يفعل أخرى بحسب الدواعي المختلفة... الحث الرابع: إن قول القائل: القادر هو الذي يصح منه أن يفعل وأن لا يفعل بحسب الدواعي المختلفة كلام مشكل. وذلك لأن قولنا: لم يفعل إشارة إلى أنه نفي للعدم الأصلي كما كان، والعدم يمتنع وقوعه بالفاعل، لأن القدرة صفة مؤثرة والعدم نفي محض وسلب صرف. فالقول بأن عدم وقع بالفاعل والقادر محال... وإذا كان كذلك كان قوله القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك قولاً مشكلاً.

... فيثبت بما ذكرنا أن ترك الفعل ليس عبارة عن الاتيان بفعل آخر، بل هو عبارة عن البقاء على عدم الأصلي المستمر. وقد بيَّنا أن اسناد عدم المستمر إلى القادر والفاعل محال فيثبت أن القادر لا قدرة له البتة على الترك. وإذا كان الأمر كذلك كان القول بأن القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة قولاً باطلاً والله أعلم (٩/٣ - ١٢).

منا ما ذكرتم بل نعتبر فيه كونه بحيث يمكن في حقه مشيئة أن لا يفعل والفاعل حال كونه فاعلاً وإن كذب عليه أنه شاء أن لا يفعل لكنه لا يكذب عليه إنه من شأنه أن يشأ أن لا يفعل وإنما اعتبرنا هذا القيد حتى يتميز عن العلل الموجبة.

فَنَقُولُ قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الْجِهَاتِ الَّتِي بَاعْتَبَرَهَا يَصِيرُ الْفَاعِلُ فَاعِلاً بِالْفِعْلِ التَّامِ يَسْتَحِيلُ أَنْ تَحْصَلَ إِلَّا وَيَتَرْتَبُ عَلَيْهَا الْفِعْلُ فَإِذَا الْفَاعِلُ عِنْدَمَا يَسْتَجْمَعُ الْجِهَاتِ الَّتِي بَاعْتَبَرَهَا يَكُونُ مُؤَثَّرًا فِي الْفِعْلِ لَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنْ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ لَا يَفْعَلَ بَلْ يَكْذِبُ عَلَيْهِ ذَلِكَ وَأَمَّا التَّمْيِيزُ بَيْنَ الْقَادِرِ وَالْمَوْجِبِ^(١) فَمَا ذَكَرْنَاهُ فِي الْفَصْلِ السَّابِقِ.

الفصل السابع في إحصاء صفاته تعالى

إنه سبحانه وتعالى حيٌّ^(٢) لأن الحي هو الدراك الفعّال. وهو مُدْرِكٌ لكل المعقولات وفاعل لكل الممكنات.

(١) في الفرق بين القادر والموجب: يفرد لذلك باباً في «المطالب العالية» ٣/٧٥ - ٩٩. ويرد فيه قول الفلاسفة بالموجب... ويصح القول بالاختيار والقدرة وأنه هو قول أرباب الملل والأديان. وهذا هو قوله في أكثر كتبه. كما لاحظ الدكتور محمد صالح الزركان (ص ٢٩٩ - ٣٠٠).

(٢) قال الرازي في «المحصل»: «اتفق العقلاء على أنه حي، لكنهم اختلفوا في معنى كونه حياً فذهب الجمهور من الفلاسفة ومن المعتزلة أبو الحسين البصري إلى أن معناه هو أنه لا يستحيل أن يكون عالماً قادراً، فليس هناك إلا الذات المستلزمة لانتقاء الامتناع، وذهب الجمهور منا ومن المعتزلة إلى أنه صفة...» ص ٢٤٢ - ٢٤٣. أما في «معالم أصول الدين» فإنه يرى بأنه «لا معنى للحي إلا الذي يصح أن يقدر ويعلم وهذه الصفة معناها نفي الامتناع...» (ص ٥٩). ويكتفي في «شرح أسماء الله الحسنى» بأن الحياة ضد الموت فكونه حياً أي لا يموت. (٣٠٦).

وأما في «المطالب العالية» فيفسر الحي بأنه الذي يصح أن يعلم ويقدر... ٣/٢١٧ - ٢١٨. ولكنه في المباحث يتابع ابن سينا الذي يعرف الحي بأنه: «الدراك الفعّال» (النجاة ص ٢٨٧). وهكذا عرفه الغزالي في المقصد الأسني (ص ١٤٢). وليس من كبير فرق بين التعريفين (أنظر المواقف ص ٢٩٠). ومقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٢٤١، وأصول الدين للبغدادي ص ١٠٥، والمعتمد لأبي يعلى ص ٩٣ - ٩٤، والفصل لابن حزم ٢/٣٢٩، والمواقف للإيجي ص ٢٩٠).

وهو أيضاً جواد^(١) لأن الجود هو إفادة ما ينبغي لا ليعوض وهو قد فعل ذلك لأنه أفاد الوجود من غير عوض فهو إذا جواد.

وهو تام^(٢) لآنا قد بينا أن واجب الوجود بذاته واجب من كل جهاته وأن التغيير عليه مُمتنع فكل ما من شأنه أن يكون له فهو بالفعل حاصل له.

وهو أيضاً فوق التمام^(٣) لأن ما لغيره من الكمالات فعنه صدرت ومنه حصلت وهو المعنى بقوله تعالى ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللهُ﴾^(٤).

وهو حقٌّ محض^(٥) لأنه لما كان واجباً في ذاته وفي صفاته لم يكن قابلاً للعدم الذي هو البطلان بذاته، فذاته أحق من كل حق والاعتقاد والقول فيه أحق من كل اعتقاد وقول وأصدق وهو المعنى بقوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(٦).

وهو خير^(٧) محض لأن الشر على ما سيأتي طبيعته عدمية وهو موجود

(١) هكذا عرف ابن سينا الجود في «الإشارات والتنبيهات» ٥٥٥/٣. وقد علق عليه الطوسي وأطرب في رده على شرح الرازي على الإشارات. وفي النجاة «لا ينحو غرضاً لذاته» (ص ٢٨٧)، وانظر مقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٢٢٤.

(٢) أنظر فصل: (إن الواجب تام وليس له حالة منتظرة) من «النجاة» (ص ٢٦٥).

وقد سبق لابن سينا أن عرف التام بأنه: «هو الذي يوجد له جميع ما من شأنه أن يوجد له والذي ليس له شيء مما يمكن أن يوجد له ليس له، وذلك إما في كمال الوجود وإما في القوة الانفعالية وإما في الكمية والناقص مقابله» (النجاة ص ٢٥٧).

(٣) نبه إلى أن قوله: تام وفوق التمام ليست من الأسماء الإلهية التوقفية.

(٤) سورة الأنعام آية ١٩.

(٥) كذا عند ابن سينا في «النجاة»: «كل واجب الوجود بذاته فهو حق محض لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له، فلا حق إذا أحق من الواجب الوجود...» (ص ٢٦٦). وفي شرح الرازي على أسماء الله الحسنى يذكر أن «الحق هو الموجود والباطل هو المعدم» ويربط بين وجوب الوجود والحق (ص ٢٩٣) وكذا في المطالب العالية (٣/٢٤١). وكذلك فعل الغزالي في المقصد الأسني ص ١٣٧.

(٦) سورة القصص آية ٨٨.

(٧) قال في «النجاة»: «في أن واجب الوجود بذاته خير محض. وكل واجب الوجود بذاته فإنه خير محض وكمال محض. والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده. والشر لا ذات له، بل هو إما عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية =

لذاته ومفيض للوجود على غيره .

وإذا ثبت ذلك فنقول: إنه لا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية قد حصل لها كل ما من شأنه أن يحصل لها فواجب الوجود له البهاء المحض والجمال المحض بل هو المفيض لكل بهاء وجمال والجمال محبوب لذاته وكل ما كانت القوة إدراكاً للجمال كانت المحبة أكثر والعشق أتم وأكمل فواجب الوجود إذا أدرك ذاته بإدراكه الأقوى الأكمل وذاته في غاية الجمال والجلال فيكون قد أدرك أكمل الموجودات واجلها بآتم إدراك فيلزم أن يكون ابتهاج ذاته بذاته أكمل أنواع الابتهاج فتكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لآذ وملتذ به وليس لتلك المعاني عندنا أسامي غير هذه التي أطلقناها فمن أنكرها استعمل غيرها^(١).

ونقول: إنه حكيم^(٢) لأن الحكمة معرفة الأشياء كما هي، أما في التصورات فبحدودها وأما في التصديقات فبعللها وهو سبحانه عالم بذاته علماً حقيقياً ويعرف من ذاته غير ذاته فهو يعرف الممكنات بأسبابها.

وقد يعني بالحكمة إيجاد الأفعال على الوجه الأحسن والإحكام هو أن

= الوجود والوجود الذي لا يقارنه عدم، لا عدم الجوهر، ولا عدم شيء للجوهر، بل هو دائم بالفعل فهو خير محض (ص ٢٦٥).

(١) يكرر الرازي هنا ما قاله ابن سينا عن أن واجب الوجود بذاته عاشق ومعشوق، (أنظر النجاة ص ٢٨١)، وذلك بناء على نظريته في الجمال. وفي وصف الله تعالى بذلك نظر، لأن أسماء الله توقيفية. وفي الأسماء ما له دلالة أكبر من العاشق والمعشوق كالودود! .

(٢) فسر الرازي في «لوامع البينات في شرح أسماء الله والصفات» مرة بأنه فعيل بمعنى مُفعِل كآليم بمعنى مؤلم، ومعنى الإحكام في حق الله تعالى في خلق الأشياء وهو اتقان التدبير فيها وحسن التقدير لها... والثاني: أن الحكمة عبارة عن معرفة أفضل المعلومات بأفضل العلوم، فالحكيم بمعنى العليم... والثالث: كونه مقدساً عن فعل ما لا ينبغي. (ص ٢٨٤ - ٢٨٥) أما في «المطالب العالية» فيخصص الفصل السادس من الباب التاسع من الجزء الثالث «لإثبات كونه تعالى حكيماً». يفرق فيه بين الحكمة النظرية والحكمة العملية الأولى معرفة حقائق الأشياء والثانية: «عبارة عن الفعل المقضي إلى حصول المنفعة ودفع المضرة...» (٢٧٩/٣ - ٢٨٧). قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢٤٠ - الحقيقة في نظر الغزالي ٢٢٩.

يُعطي الشيء جميع ما يحتاج إليه في ضرورة وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الإمكان فإن كان ذلك الإمكان في مادة فبحسب الاستعدادات الذي هو فيها وإن لم يكن في مادة فبحسب إمكان الأمر في نفسه كالعقول الفعالة وبالتفاوت في الامكانيات تختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات فإن كان تفاوت الامكانيات في النوع كان الاختلاف واقعاً في النوع وإن كان في الأشخاص فاختلاف الكمالات في الأشخاص فالكمال المطلق من حيث يكون الوجوب بلا إمكان والوجود بلا عَدَم والفعل بلا قوة والحق بلا باطل .

ثم كل ثانٍ فإنه يكون أنقص من الأول فكل واحد من العقول الفعالة أشرف مما يليه إن ثبت القول بها وهي بأسرها أشرف من الأمور المادية .

ثم السماويات أشرف من الكائنات الفاسدة وهذه الإمكانيات أسباب الشرور وواجب الوجود كما أنه أعطى ما يحتاج إليه الشيء في حصوله وبقائه فكذلك أعطى ما فوق الحاجة فهو إذاً حكيم بذاته لذاته حكيم في أفعاله فهو الحكيم المطلق وقد دل القرآن على هذا حيث قال ﴿ رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾^(١) فالهداية هي الكمالات التي لا يحتاج إليها الشيء في وجوده وبقائه وأيضاً حيث قال ﴿ الَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ﴾^(٢) وحيث قال ﴿ الَّذِي خَلَقْنِي فَهُوَ يَهْدِينِ ﴾^(٣) .

الفصل الثامن

في أن حقيقته سبحانه وتعالى غير معلومة للبشر^(٤)

وعليه براهين: الأول أنا لو عقلنا حقيقة واجب الوجود لعقلنا كل

(١) سورة طه آية ٥٠ .

(٢) سورة الأعلى آية ٣ .

(٣) سورة الشعراء آية ٧٨ .

(٤) هذا هو رأي الرازي في كثير من مؤلفاته، إن لم يكن في أكثرها كالتفسير الكبير (١١٣/١) ونهاية العقول والمباحث والمحصل والأربعين، قال في «المحصل»: «ذهب ضرار (بن عمرو) من المتكلمين والغزالي من المتأخرين إلى أنا لا نعرف حقيقة ذات الله تعالى وهو قول الحكماء، وذهب جمهور المتكلمين منا ومن المعتزلة إلى أنها معلومة، حجة المتكلمين منا ومن المعتزلة أنا نعرف وجوده ووجوده عين ذاته فلا بد وأن نعلم ذاته، وإلا لكان الشيء =

الحقائق مع تمام لوازمها من غير برهان، وكذب التالي يدل على كذب المقدم، بيان الشرطية ما ذكرنا من أنه مبدأ للأشياء والعلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول.

البرهان الثاني أن القدر المعلوم من الباري تعالى عند البشر أمور كلية فإن المعلوم للبشر ذاتٌ مُقيّدة بقيود كلية وذلك لا يقتضي قط الجزئية فإننا إذا عرفنا ذاتاً ثم عرفنا تقيدها بقيود الوجوب ثم عرفنا تقييد الذات الواجبة بقيود التجرد عن المادة ولواحقها ثم عرفنا تقييد الذات الواجبة المجردة بقيود العالمية والقادرية كان المعلوم ذاتاً واجبة مجردة عالمة قادرة وهذا أمر كلي لأن نفس مفهومه لا يمنع عن وقوع الشركة فيه وأما هويته الشخصية المعينة فإنها مانعة

= الواحد بالاعتبار الواحد معلوماً مجهولاً، وحجة الفريق الثاني... إلخ» ص ٢٧١ - ٢٧٢ . وفي «معالم أصول الدين» يقول: «ليس عند البشر معرفة كنه الله تعالى... وهذا يدل على أن حقيقته المخصوصة غير معلومة» (ص ٧٩). وهذا الرأي هو مذهب الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وضرار بن عمرو من المعتزلة وإمام الحرمين والإمام الغزالي وابن ميمون. (راجع الإشارات والتنبيهات ٤٧٧/٣ - ٤٧٨، العقيدة النظامية للجويني ص ١٥ - ١٦، ومشكاة الأنوار للغزالي بتحقيق الدكتور عفيفي ص ٥٦، المقصد الأسني للغزالي ص ٤٧ وفيهما يقرر أنه لا يعرف الله إلا الله)، والمواقف للإيجي ص ٣١٠ قال: وعليه جمهور المحققين. أما الرأي الثاني الذي ذهب إليه المتكلمون أو بالأحرى جمهورهم من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية فهو أن حقيقته معلومة باعتبار أن وجود الله عن ماهيته وليس زائداً عليها، وقد جرى الرازي على هذا الرأي في «الإشارة» و«لوامع البينات في شرح أسماء الله والصفات» ص ١٠٣ - وإن كان قد ذكر فيه أيضاً في تفسير الباطن أنه باطن من حيث أن كنه حقيقته غير معلوم للخلق (ص ٣٣٤).

أما المذهب الثالث فهو أن حقيقة الله تعالى غير معلومة لنا الآن أما علمنا بعد رؤيته تعالى يوم القيامة فهو محل نظر وتردد وهذا المذهب قد نسبته الرازي وبعض المتأخرين إلى القاضي أبي بكر الباقلاني. قال في «المطالب العالية» - بتحقيق الدكتور السقا - في الفصل الحادي عشر من الجزء الثاني: «في أنا في هذه الحياة الدنيا هل نعرف ذات الله تعالى من حيث أنها هي: أعني تلك الحقيقة المخصوصة، ويتقدير أن لا نعرفها فهل يمكن حصول تلك المعرفة لأحد من الخلق أو لكلهم أم لا؟ نقول: أما البحث الأول وهو أنا في هذه الحياة الدنيا هل نعرف تلك الحقيقة المخصوصة فنقول: إن هذه المعرفة غير حاصلة ويدل عليه وجوه... إلخ. ثم قال بعد عرض حجج الطرفين: واعلم أن المباحث في الإلهيات إذا انتهت إلى هذه المضائق فحينئذٍ تدهش العقول وتقف الأفكار وليس بعد ذلك إلا الالتجاء إلى الله تعالى في إفاضة المعارف الحقيقية» (٢/٨٨ - ٩٨).

عن وقوع الشركة فيه فإذا المعلوم عند البشر من الباري سبحانه وتعالى أمور كلية وهويته المانعة عن وقوع الشركة فيه غير معلومة .

فنقول: إن تلك الهوية إما أن تكون هي غير ماهيته أو تكون لازمة لماهيته فإن كان الأول وجب أن لا تكون الماهية معلومة للبشر كما أن هويته غير معلومة وإن كان الثاني فنقول إذا كان لازم الماهية غير معلوم وجب أن لا تكون الماهية معلومة إذ لو كانت الماهية التي هي علة اللازم معلومة لكان اللازم المعلوم معلوماً أيضاً .

البرهان الثالث أن الاستقراء دل على أنه لا طريق إلى معرفة الأشياء إلا من وجهين :

أحدهما وجد أن ذلك من النفس مثل علمنا بالألم واللذة والجوع والعطش فإنها أمور حاضرة لنفوسنا حاصلة عندنا فلا جرم نعرفها ونحيط بحقائقها .

وثانيهما التشبيه والتمثيل مثل تعليمنا للعين لذة الجماع مثلاً بأنها لذة تشبه الإلتذاذ بتناول السكر أو غير ذلك وهذا الطريق لا يوصل إلى كنه الحقيقة لأن المختلفين وإن اشتركا في بعض الوجوه فليس القدر المشترك هو تمام حقيقة كل واحد منهما وإلا لما كانا مختلفين فظهر أن التشبيه لا يفيد معرفة المشبه إلا من بعض الوجوه وهو جهة عمومه .

وإذا ثبت ذلك فنقول حقيقة وجوب الوجود وما لها من صفات الكمال ونعوت الجلال والجمال غير حاضرة لنفوسنا ولا ممكنة الحصول فيها وهي أيضاً لا تشبه شيئاً من الأشياء إلا في صفات سلبية أو إضافية فإذا لا يمكن الوصول إلى معرفة تلك الحقيقة بل الممكن من معرفته معرفة بعض صفاته السلبية والإضافية فظهر أن تلك الحقيقة غير معلومة للبشر .

البرهان الرابع قد بينا أن التعقل إنما يحصل بارتسام صورة المعلوم في العالم وتلك الصورة يجب أن تكون مساوية في الماهية للمعلوم فلو عرفنا الباري تعالى لكانت الصورة الحاصلة في عقولنا مساوية لماهيته فتكون ماهيته

مقولة على أشخاص عدة وقد بيّنا أن ذلك محال .

الفصل التاسع

في تقسيم أسمائه سبحانه وتعالى

كُلُّ اسم يقع على ذاتٍ فيما أن تكون دلالة الأولى على تمام تلك الذات أو على ما يكون داخلًا فيها جزءاً منها أو على ما يكون خارجاً عنها فالأول دلالة على الذات بالمطابقة والثاني بالتضمن والثالث بالالتزام^(١) .

وهذا القسم الثالث أعني الدال على صفة خارجة عن الذات إما أن تكون دلالة على صفة ثبوتية أو سلبية، فإن كانت دلالة على صفة ثبوتية فيما أن تكون تلك الصفة مجردة إضافة أو لا تكون، وإن لم تكن مجردة إضافة فيما أن تكون صفة ذات إضافة أو لا تكون فأقسام الأسماء ستة :

الأول الدال على نفس الذات .

الثاني الدال على جزء الذات .

الثالث الدال على صفة سلبية .

الرابع الدال على صفة إضافية .

الخامس الدال على صفة حقيقية مجردة عن الإضافة .

السادس الدال على صفة حقيقية ذات إضافة .

أما الإسم الدال على نفس الذات فذلك مُمكن في حَقِّ واجب الوجود وهو له حقيقة مخصوصة فأمكن أن يكون لها اسم، وأما أنه هل وجد ذلك الاسم أم لا فليس ذلك من صناعة الحكمة^(٢) .

والذي يمكن تحصيله من ذلك هو أن ووضع الإسم للحقيقة بعد تعلقها وإذا كانت الحقيقة غير معلومة للبشر استحال منهم أن يضعوا لها اسماً وكما أنهم

(١) سبق أن ذكرنا تعريفات هذه الدلالات في أول المجلد الأول .

(٢) باعتبار أن مصدر معرفة الاسم الإلهي هو الوحي أو بعبارة أخرى: نحن لا نستطيع أن نطلق على الله اسماً مطابقاً لحقيقته، فلا بد من أن الله سبحانه هو الذي يسمي نفسه بالأسماء التي نفهمها (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها) وذلك إنما يتم عن طريق الوحي والنبوة والرسالة .

لا يعلمون من الأول إلا صفاتاً سلبية أو إضافية أو غيرهما كذلك يستحيل منهم وضع الاسم لما يدل على هذه الأقسام.

ثم إنه ثبت في المنطق أن الأقوال الشارحة^(١) سواء كانت حدوداً أو رسوماً فهي قائمة مقام الأسماء في الدلالة على تلك الحقائق إلا أن القول الشارح يدل على الماهية دلالة مفصلة والإسم يدل دلالةً مُجملة.

وإذا ثبت هذا فنقول حقيقة واجب الوجود غير معلومة ولكن شرح تلك الحقيقة بالرسم لست أقول بالحدّ هو أنه واجب الوجود ويريدون بالوجوب المعنى السلبي لا المعنى الثبوتي على ما لخصناه.

وعند هذا التحقيق بطل تشنيع من قال أن تلك الحقيقة إذا كانت مجهولة فكيف يُمكن شرح المجهول.

ولنرجع إلى مقصودنا الذي فارقناه فنقول: أما الاسم الدالّ على جزء الذات فذلك في حق واجب الوجود ممتنع لما بينا أن ماهيته بريئة من جميع جهات التكثر وأما الاسم الدال على صفة سلبية فذلك حاصل في حق واجب الوجود وكذلك الدالّ على صفة إضافية.

وأما القسم الخامس وهو الدالّ على صفة حقيقية مجردة عن الإضافة فقد بنوا نفي ذلك على نفي الصفات وسبق القول فيه.

وأما القسم السادس وهو الدالّ على صفة حقيقية ذات إضافة فقد قالوا أن ذلك مُنتفٍ^(٢) عن ذات الله تعالى بناء على نفي الصفات. وزعموا أن اسم العالم يدل على تجرّده عن المادة ولواحقها فتكون دلالاته على أمر سلبي.

وعندي أن هذا لا يلائم قولهم العلم بالأشياء صورة منطبعة في ذات العالم مطابقة لتلك الأشياء وإن تلك الصور ليست مجرد إضافة بل هي صفة حقيقية لها إضافة حتى بنوا على ذلك أن تغير المعلوم لا يوجب تغير الإضافة فقط بل يوجب تغير صفة ذات إضافة.

(١) القول الشارح في المنطق هو التعريف أو الحد (المعجم الفلسفي - صليبا ١/٣٠٤).

ثم ها هنا موضع بحث وهو أنه ورد في كلمات المتقدمين أن واجب الوجود له حقيقة لا اسم لها وشرحها أنه واجب الوجود والذي يمكن تحصيله من ذلك هو أن وضع الإسم للحقيقة بعد تعلقها وإذا كانت الحقيقة غير معلومة للبشر استحال منهم أن يضعوا لها اسماً وكما أنهم لا يعلمون من الأول إلا صفاتاً سلبية أو إضافية أو غيرها كذلك يستحيل منهم وضع الاسم لما يدل على هذه الأقسام.

وأيضاً ذكروا في «قاطيغور ياس» أن العلم من باب الكيف بالذات ومن باب الإضافة بالعرض يعني العلم في ذاته كيفية ولكنه عرضت له إضافة وإذا كان كذلك كان اسم العالم دالاً على صفة حقيقية موصوفة بإضافة مخصوصة فكيف يمكن أن يقال: إنه تعالى ليس له من هذا القسم اسم.

والعجب أن الشيخ ذكر في «الشفاء» في باب إثبات أنه تعالى عقل وعقل ومعقول لما بين أن تعقله للأشياء يستدعي حضور صور الأشياء عنده ثم تلك الصور إما أن تكون قائمة بذاته أو بشيء آخر أو لا في محل. ثم اختار القسم الأول وأبطل القسمين الآخرين. ثم لما شرع في شرح صفات واجب الوجود زعم أن كونه عالماً وصف سلبي مع أنه ليس بين الفصلين إلا شيء قليل وهذه مناقضة عجيبة.

فالحاصل أن الأقسام الثلاثة من الأسماء وهي التي تدل على الذات وعلى الصفات السلبية وعلى الصفات الإضافية حاصلة بالاتفاق. وأما الدال على جزء الذات فهو مُنتفٍ بالاتفاق. وأما الدال على صفة حقيقية ذات إضافة فهو عندي ثابتٌ خلافاً للمتقدمين. وأما الدال على صفة حقيقية عَرِيَّة عن الإضافة فلم تدلّ دلالة على ثبوتها أو نفيها.

(١) في الأصل: متنب.

الفصل العاشر

في إشارة خفية إلى شرح بعض أسمائه تعالى

ومنها واجب الوجود بذاته^(١) فتارة يعني به كونه مستحقاً للوجود من ذاته وتارة يعني به عدم احتياجه في وجوده إلى غيره وقد عرفت الفرق بين المفهومين.

ومنها أنه تام لأن نوعه له فقط وليس من نوعه شيء خارج عنه.

ومنها أنه واحد فتارة يعني به كونه تاماً فإن الكثير والزائد لا يُعدَّان تامين وتارة يعني به أن حقيقته له فقط، وتارة يعني به أنه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادئ المقومة ولا بأجزاء الحدّ وتارة يعني به تعيينه وهويته التي بها يمتاز عن غيره، وتارة يراد به أن مرتبته من الوجود وهو الوجوب ليست إلا له.

ومنها الغني وقد قال في «الإشارات»^(٢) الغني التام هو الذي يكون غير محتاج في ذاته ولا في صفات ذاته سواء كانت إضافية أو غير إضافية إلى شيء غيره.

ومنها المليك^(٣) وقد قال في «الإشارات» الملك الحق هو الغني مطلقاً

(١) فسر الرازي «واجب الوجود لذاته» في «شرح أسماء الله الحسنى» بأنه «الحقيقة التي لا تكون قابلة للعدم بوجه من الوجوه» (ص ٣٥٩). أما في المطالب العالية فإنه يفسره بأنه «الذي يستحق الوجود من ذاته المخصوصة ولذاته المخصوصة» (٢٤٧/٣).

وقال أبو حامد في «المقصد الأسني»: «الخاصية الإلهية أنه: الموجود الواجب الوجود بذاته، الذي عنه يوجد كل ما في الإمكان وجوده على أحسن وجوه النظام والكمال... قولنا: واجب الوجود عبارة عن استغنائه عن العلة والفاعل وهذا يرجع إلى سلب السلب عنه. وقولنا يوجد عنه كل موجود، يرجع إلى إضافة الأفعال إليه...» (ص ٤٧ - ٥٠).

وانظر أيضاً مباحث الواجب في أول الجزء الأول من «المباحث المشرقية».

(٢) سبق أن نقلنا قول ابن سينا فيه. (الإشارات ٥٤٨/٣ - ٥٤٩).

(٣) هكذا عرفه ابن سينا في الإشارات (٥٥٤/٣)، وزاد في التعريف: «وله ذات كل شيء، لأن كل شيء منه أو مما منه ذاته».

وقد فسر الرازي في «لوامع البينات شرح أسماء الله والصفات» أن الملك هو: القادر القدرة =

ولا يستغني عنه شيء في شيء فعلي هذا يكون الغني جزءاً من مفهوم الملك لأن الغني هو المستغني عن الغير والملك هو الذي يكون مستغنياً عن الآخر ويكون ما سواه غير مستغن عنه بل يكون محتاجاً إليه .

ومنها الجبَّار^(١) والقهَّار^(٢) فقد فسرها في خطبة له فقال: «قهار» للعدم بالوجود والتحصيل «جبار» لما بالقوة بالفعل والتكميل .

ولولا أن أمثال هذه المباحث ليست عقلية محضة لطولنا القول فيها وليكن ما ذكرناه كافياً وبالله التوفيق والعصمة من الزلل .

= التامة . . . (١٨٢ - ١٩٤) . وقال الغزالي في «المقصد الأسني في شرح معاني أسماء الله الحسنى»: «الملك هو الذي يستغني في ذاته وصفاته عن كل موجود ويحتاج إليه كل موجود . بل لا يستغني عنه شيء في شيء، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في وجوده ولا في بقائه . . .» (ص ٧٠) .

(١) في «شرح أسماء الله الحسنى» للرازي: «الجبار: فيه وجوه، الأول: الجبار العالِي الذي لا يُنال، ومنه يقال: نخلة جبارة إذا طالت وعلت وقصرت الأيادي أن تنال أعلاها . . . الثاني: الجبار بمعنى المصلح للأمور ويقال: جبرت الكسر إذا أصلحته . . . الثالث: أن يكون الجبار من جبره على كذا أي أكرهه على ما أراد فعلى هذا الجبار في وصف الله تعالى هو الذي أجبر الخلق على ما أراد وحملهم عليه أرادوا أم كرهوا . . . إلخ» (٢٠٦ - ٢٠٨) وهكذا فسر الغزالي بالمعنى الأخير في «المقصد الأسني» ص ٧٨ . قارن أيضاً: المطالب العالية للرازي ٢٥٢/٣ .

(٢) فسر الرازي في «شرح أسماء الله الحسنى» بوجه: منها أنه قهار للعدم والوجود والتحصيل ومنها أنه يمسك السموات والأفلاك، ومنها أنه يمزج بين العناصر الأربعة المتنافرة بطبعها، ومنها أنه قهر الروح باسكانها في البدن، ومنها أنه يذل الجبارة والأكاسرة، ومنها أن العقول مقهورة عن الوصول إلى كنه هويته، ومنها أن جميع الخلق مقهورون في مشيئته . . .» (ص ٢٢٩ - ٢٣١) .

واكتفى الغزالي بالمعنى الخامس والسابع . . . (المقصد الأسني ص ٨٦) .

الباب الثالث في أفعاله تعالى وفيه ستة فصول

الفصل الأول

في كيفية صدور الأفعال عنه تعالى

قالوا: لما ثبت أن واجب الوجود واحد لا كثرة في حقيقته أصلاً وثبت أن الصادر عن البسيط يجب أن يكون واحداً لزم أن يكون المعلول الأول واحداً ثم بينوا أن ذلك المعلول يجب أن يكون عقلاً محضاً بما ذكرناه في كتاب «العقل» ثم قالوا الصادر الأول إما أن يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد أو لا يمكن فإن لم يمكن كان الصادر عنه أيضاً واحداً والكلام فيه كالكلام في الأول وذلك يوجب أن لا يوجد موجودان إلا في سلسلة العلية والمعلولية لكن التالي كاذب فالمقدم مثله .

أما كذب التالي فلأننا نجد كثيراً من الأشياء ليس بعضها علة للبعض ولا معلولاً له فإن الأجزاء المفترضة في الجسم الواحد ليس بعضها علة للبعض وإلا لكانت متميزة بالطبع والماهية فكان يجب أن تكون التقسيمات الممكنة الغير المتناهية حاصلة بالفعل .

وأيضاً فلأن أكثر الأعراض ليس شيء منها علة للبعض مثل الطعوم والروائح ولا سيما الإضافات فالظاهر أنه لا بدّ من تلك الأشياء تقدّم ولا تأخر لكننا قد بينا أن الشيء ما لم تكن فيه كثرة لم تصدر عنه كثرة فإذا في علة

المعلولات كثرة فلنفرض أن أول موجود تصدر عنه معلولات كثيرة هو المعلول الأول كما هو المشهور إلى أن نحقق الحال فيه .

فنعول: كثرة المعلول الأول إما أن تكون مستفادة من الباري تعالى فيكون قد صدر عن الباري تعالى أكثر من واحد وهو مُحال، أو من ماهية المعلول الأول فإما أن تكون ماهيته بسيطة فيستحيل أن يصدر عنها إلا أثر واحد وإما أن تكون مركبة فيستحيل صدورها عن الباري تعالى، وإما أن يكون له من ذاته شيء ومن الأول شيء فإذا ضمَّ ماله من ذاته إلى ماله من علته حصلت هناك كثرة وذلك هو الحق فإن سائر الأقسام لما بطل ولم يبق إلا ذلك وجب أن يكون هو الحق .

ثم إن الماهية لها من ذاتها الإمكان ولها عن علتها الوجود فإذا لا يمكن أن يصدر عن العقل الأول معلولات كثيرة إلا لأجل اشتماله على هذه الكثرة .

واعلم أنه قد اضطرب في هذا المقام كلامهم فلنذكر كلام الشيخ الرئيس بعبارة .

قال: لا يمكن في العقول الفعالة^(١) شيء من الكثرة إلا على ما أقوله إن المعلول بذاته ممكن الوجود وبالأول واجب الوجود ووجوب وجوده بأنه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة فيجب أن يكون فيه من الكثرة ما نعني به عقله لذاته ممكن الوجود في حيزها وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته وعقله الأول . وليست الكثرة له من الأول فإن إمكان وجوده له بذاته لا بسبب الأول بل له من الأول وجوب وجوده، ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الأول، ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم تتبعها كثرة إضافية ليست في أول وجوده وداخله في مبدأ قوامه بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه الواحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم أو حال أو صفة أو معلول ويكون أيضاً ذلك واحداً .

(١) في «النجاة»: «العقول المفارقة» وهو الصحيح .

ثم يلزم عنه بمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة جلبها تكيف ذاته فيجب أن يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لإمكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الأول. هذا ما ذكره في «الشفاء» و«النجاة»^(١) و«المبدأ والمعاد» بهذه العبارة. والذي ذكره في «الإشارات»^(٢) وسائر كتبه فمعناه ذلك وعبارته قريبة من ذلك وهو موضع بحث طويل وشكوك كثيرة عظيمة.

ولقد كان من الواجب على أكابر الحكماء أن يزيدوا لهذا الفصل تحقيقاً وإيضاحاً وأن لا يقنعوا بهذا القدر من الكلام في هذا المقام فإن كلام الشيخ يؤهم تارة أنه جعل إمكان تعقل وجوده سبباً لصدور الكثرة عنه وتارة أنه جعل تعقل العقل لإمكان نفسه وتعقله لوجوده لغيره وتعقله لمبدئه أسباباً لصدور الكثرة عنه.

وكان من حقه أن يصرح بالحق فإن هذا الموضوع المهم غير محتمل للرمز والجمجمة في الكلام ويجب علينا أن نقول على كلا الإحتمالين ما يمكن أن يقال فيه إثباتاً وإبطالاً.

أما الإحتمال الأول وهو أن نجعل إمكان العقل الأول ووجوده سبباً لصدور الكثرة عنه فقد استقصينا إبطاله في باب العلة فليرجع إليه والذي نقوله هاهنا هو أن الإمكان لا يخلو إما أن يكون أمراً وجودياً أو لا يكون فإن لم يكن استحال أن يكون علة لغيره وإن كان فلا يخلو إما أن يكون واجباً لذاته أو لا يكون فإن كان واجباً لذاته كان واجب الوجود أكثر من واحد وأيضاً كان واجب الوجود صفة لدمكن الوجود محتاجاً إليه وذلك محال، وإن لم يكن واجباً لذاته فإن كان ممتنعاً لذاته لم يكن أيضاً علة لوجود شيء فإن لم يكن لا واجباً ولا ممتنعاً كان ممكناً.

فإما أن يكون له سبب أو لا يكون فإن لم يكن له سبب كان الممكن غنياً عن السبب وهو محال وإن كان له سبب فسيبه إما ماهية العقل الأول أو

(١) النص السابق هو من كتاب «النجاة» لابن سينا ص ٣١٣.

(٢) انظر الفصل التاسع والثلاثين من النمط السادس. (٦٥٧ - ٦٤٤/٣).

ذات الباري تعالى فإن كان السبب هو ماهية العقل الأول فلا شك أن إمكان الشيء سابق على وجوده وكانت الماهية مؤصوفة بصفة موجودة قبل صيرورتها موجودة وهو مُحال وإن كان السبب هو ذات الباري تعالى فحينئذ يكون الباري تعالى علة لوجود إمكان العقل الأول ولوجود العقل الأول فيكون قد صدر عنه أكثر من واحد وذلك محال.

واستقصاء الكلام في بيان أن الإمكان أمر عديم قد مضى في الكتاب الأول. والكلام في أن الإمكان لا يصلح لأن يكون علة قد مضى في باب العلة فلنشتغل الآن بإبطال القسم الثاني وهو أن يُقال: إن تعقل العقل الأول لإمكان ذاته علة لشيء وتعقله لوجوبه لغيره علة لشيء آخر.

فنقول: إنهم أقاموا البرهان على أن من عقل ذاته لم يكن تعقله لذاته لأجل صورة زائدة على ذاته وإلا لزم اجتماع المثليين وإذا كان كذلك فتعقل العقل الأول كونه ممكناً يجب أن لا يكون زائداً على ذلك الإمكان وإلا لزم المحال ولما كان تعقل الإمكان هو نفس الإمكان والإمكان غير صالح للعلية فكذلك تعقل الإمكان إلا أن يقولوا الإمكان قيد سلبي فتعقله وإن كان مغايراً له لكنه لا يجب منه اجتماع المثليين ولكنهم إذا قالوا ذلك فقد تركوا مذهبهم في كون الإمكان أمراً ثبوتياً.

فالإشكال الأول أن يقال: هب أن تعقل الإمكان صورة زائدة على الإمكان لكننا نقول إن تلك التعقلات لا بد لها من سبب إذ ليست هي واجبة الوجود لذاتها وسببها إن كان واجب الوجود وقد صدر عنه ذات العقل الأول وتلك التعقلات أيضاً فقد صدر عنه أكثر من الواحد وإن كان ذلك العقل الأول فيما أن يوجب ذلك بسبب تعقل آخر غير سابق فيعود الكلام فيه كالكلام في الأول أولاً بسبب تعقل سابق فقد حكموا بأن صدور الأشياء عن العقل ليس بسبب عاقلية فيعود الكلام الأول من أن ذلك السبب الإمكان والوجود وقد أبطلناه.

أو يقال: بأن ذات الباري تعالى أوجب وجود العقل الأول والعقل الأول

أوجب أحد تلك التعقلات فيكون معلول العقل الأول شيئاً واحداً فحينئذ لا يكون مصدراً للكثرة.

والإشكال الثاني على أصل هذه المقالة أن نقول الكثرة التي في المعلول الأول إما أن تكون كثرة في المقومات أو في السُّلوب والإضافات والأمور الخارجية فإن كانت^(١) الكثرة في المقومات وهي صادرة عن الباري تعالى فقد صدر عنه أكثر من الواحد وإن لم تكن الكثرة في المقومات بل في السُّلوب والإضافات، فمثل هذه الكثرة هل تصلح أن تكون مبدأ لكثرة المعلولات أم لا؟ فإن صَلُحت فذلك ثابت لواجب الوجود فلم لا يجعلونه مبدأ لكل الموجودات وإن كانت لا تَصُلح فكيف يمكن أن يصدر عن المعلول الأول بسبب ذلك معلولات كثيرة.

والإشكال الثالث هَبْ أنا ساعدنا على أن الجهات الثلاث من الإمكان والوجود والوجوب بالغير أو التعقُّلات الثلاث تَصُلح لأن تكون مبدأ لموجودات ثلاث: الجسم والنفس والعقل، لكن جسم الفلك ليس موجوداً واحداً بل هو عبارة عن الهولي والصورة الجسمية والصورة الفلكية ثم إن له من كل مقولة أعراضاً أو أنواعاً منه فهذه الأمور الكثيرة إن استندت إلى جهة الإمكان وهي واحدة فقد صدر عنها أكثر من الواحد وكذلك في الفلك الثامن كواكب كثيرة جداً فتلك الكواكب وجرم الفلك ونفسه وعقله ومقداره وشكله ووضعه وحركته إن استندت إلى هذه الجهات الثلاث فقد استندت إلى كل واحدة من هذه الجهات أمور كثيرة جداً فبطل قولهم الواحد لا يصدر^(٢) عنه إلا الواحد.

والإشكال الرابع الجواهر عندهم مَقُولٌ على ما تحته قول الأجناس على الأنواع والعقل مندرج تحته فيكون العقل الأول مندرجاً تحت جنس ويكون انفصاله عن سائر الأنواع بفصل فتكون ماهيته مُركَّبة من الجنس والفصل وهي صادرة عن الباري تعالى فقد صدر عن الباري أكثر من واحد. ولا خلاص

(١) في الأصل «إنكانت».

(٢) في الأصل: يصدر.

لهم من هذا الإلزام إلا أن يقولوا الجواهر ليس مقولاً على ما تحته قول الأجناس لكن يكون ذلك تركاً لما هو المشهور من مذهبهم .

والإشكال الخامس العقل الفعّال المدبّر لعالمنا هذا هو مبدأ كل هذه الموجودات السفلية مع كثرتها فقد صدر عن الواحد أكثر من الواحد . فإن قالوا: الصادر عنه هو الوجود وهو أمر واحد .

فنقول قد بيّنا في باب العلة أنه يستحيل أن يقال المعلول هو الوجود فقط ثم إن جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال إن واجب الوجود سبب لوجود الممكنات بأسرها على الوجه الذي ذكرتموه ويكون اختلاف الموجودات بسبب اختلاف الماهيات القابلة له .

فإن قالوا: العقل الفعّال إنما يؤثر بمُشاركة حركات الأجرام السماوية .

فنقول: إن من مذهبكم أن الجسم والجسمانيات لا يمكن أن تكون أسباباً لوجود شيء بل هي أسباب لتعيين الاستعدادات المختلفة فإذا كانت الماهيات لذواتها لها هذه الاستعدادات المختلفة كانت تلك الاستعدادات المختلفة اللازمة لتلك الماهيات بالنسبة إلى فيض واجب الوجود كالاستعدادات المختلفة الحاصلة للعنصریات بسبب اختلاف الحركات السماوية بالنسبة إلى فيض العقل الفعال .

فهذه الأبحاث هي التي تمنعنا عن قبول مقالات الأولين في هذا الباب .

وبالجملة فإن كانت مقالتهم حقة فلقد كان من الواجب أن يشرحوا لها شرحاً أزيد ويشيروا إلى بعض ما يتوجه عليها من الشكوك ويحلوه فإن الشكوك الواقعة في هذا الباب ليست أقل من الشكوك الواقعة في الشكل الأول من كتاب «إقليدس» مع أنهم بالغوا في إيراد الشكوك المذكورة فيه وإيضاح حلها والتقصي عنها وإن كان القوم شاكين في هذه المقالة غير جازمين بها فقد كان من الواجب عليهم أن يصرّحوا بالعجز عن الوقوف على حقيقة الحق في هذا الباب .

وبالجملة فإنهم إنما وقعوا في هذه الخرافات بسبب قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. وقد سمعت الأدلة المثبتة لذلك والمبطلّة له فاجعل عقلك حاكماً بين الكلامين لتصل إلى الحق إن شاء الله تعالى.

والحقُّ عندي أنه لا مانع من استناد كل الممكنات إلى الله تعالى لكنها على قسمين:

منها ما إمكانه اللازم لماهيته كافٍ في صدوره عن الباري تعالى فلا جرم يكون وجوده فائضاً عن الباري تعالى من غير شرط.

ومنها ما لا يكفي في فيضانها عن الباري تعالى إمكانها بل لا بد من حدوث أمور قبل حدوثها لتكون الأمور السالفة مقدّمة للعلل الفياضة إلى الأمور اللاحقة وذلك إنما ينتظم بحركة سرمدية دورية ثم إن تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعداداً تاماً صدرت عن الباري تعالى ووجدت عنه ولا تأثير للوسائط أصلاً في الإيجاد بل في الإعداد.

الفصل الثاني

في شرح مذهبهم في تكوّن السموات^(١)

ثم إنهم لما فرغوا من تمهيد كيفية استناد الكثرة إلى الشيء الواحد قالوا: قد بان لنا في ما سلف أن العقول المفارقة كثيرة العدد فليست إذاً موجودة معاً عن الأول بل يجب أن يكون أعلاها هو المعلول الأول ثم يتلوها عقل وعقل. ولأن تحت كل عقل فلماً بمادّته وصورته التي هي النفس وعقلاً

(١) هي نظرية الفيض أو الصدور التي تعود في جذورها إلى أفلوطين الاسكندري وبها يفسر كيفية صدور الكثرة عن الواحد، أو عن الأول، مبدأ الوجود البسيط من كل وجه... ومنه انتق العقل الذي منه أيضاً انبثقت النفس الكلية، التي منها صدرت الموجودات (أنظر تاريخ الفلسفة اليونانية - كرم ص ٢٩١ - ٢٩٥).

وقد انتقلت إلى الفلاسفة المسلمين، كأمثال الفارابي الذي ذكر نظريته في الفيض في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٣٨ - ٤٥). ثم ابن سينا الذي بثها في كتبه كالنجاة (في ترتيب وجود العقول والنفس السماوية والأجرام العلوية) ص ٣١٠ - ٣١٦ وكالإشارات والنبهات ٦٤٤/٣ - ٦٥٧.

دونه فَتَحَتْ كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود فيجب أن يكون إمكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول في الإبداع لأجل التثليث المذكور والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة فيكون إذاً العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها وهي النَّفْس وبطبعه إمكان الوجود الحاصل له المندرج فيما يعقله من ذاته وجود جرمية الفلك الأقصى .

ثم كذلك الحال في عقل وعقل وفلك وفلك إلى أن ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق .

فإننا نقول إن لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فيلزم كثرة هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة النوع حتى يكون مقتضى معانيها متفقاً . فهذا ما ذكره الشيخ وهو بناء على ما سلف وفساد ذلك يتضمن فساد هذا، إلا أن الذي يخص هذا الموضوع أن نقول التثليث المذكور في كل واحد من هذه العقول إما أن يكون علة لوجود المعلولات الثلاثة التي هي العقل والنفْس والفلك وإما أن لا يكون فإن كان علة يلزم أن يصدر عن كل عقل عقل و نفس وفلك لا إلى نهاية وذلك باطل يدفعه الحس وإن كانت هذه الجهات الثلاث لا تقتضي كيف كانت هذه المعلولات الثلاثة فمن المحتمل أن يكون العقل الأول وإن حصلت فيه الجهات الثلاث لكنه لا يكون مبدأ للموجودات الثلاثة بل يصدر عنه عقل واحد ويصدر عن ذلك العقل الواحد واحد آخر إلى أن يبلغ مراتب كثيرة .

ثم بعد ذلك يحصل العقل الذي يقتضي ما فيه من الكثرة هذه المعلولات الثلاثة وعلى هذا بطل قولهم بأن العقول عشرة وأن العقل الأول هو محرك الفلك الأقصى فظهر أن جزمهم هاهنا بعدد العقول ليس في موضعه من هذا الوجه . ومن وجه آخر وهو أن الشيخ ذكر في فصل حركات الكواكب من الفن الثاني من «الطبيعيات» فقال إنه لم يتبين إلى الآن أن كُرّة الشوابت

كرة واحدة أو كرات مُنطَوِّبَةً بعضها على البعض .

أقول وبتقدير أن تكون كرة الكواكب الثابتة كرات مُنطَوِّبَةً بعضها على البعض كان عَدَدُ النفوس والعُقُولِ أكثرَ لا محالة فظهر أن الجَزْمَ بأن العقول عَشْرَةٌ جَزْمٌ باطلٌ .

واعلم أنهم قد توقَّفوا في عَدَدِ العقول من وجهٍ آخر وهو أن لكل كوكب فلکاً يَقسَمُ إلى عدة من الكرات مثل القمر فإن له فلکاً جوزهر وفلك مائل وفلك حامل وفلك تدوير^(١) .

قالوا: فإن جعلنا لكل واحدة من هذه الأكر محرکاً خاصاً فحينئذ يزيد عدد العقول على العشرة ويبلغ إلى الخمسين وإن لم نقل بذلك بل جعلنا لفلك القمر محرکاً واحداً فحينئذ تكون العقول عشرة .

وعندي أنهم كما أخطأوا في الجَزْمِ في هذا الموضع الذي ذكرناه فقد أخطأوا في التوقُّفِ في هذه المواضع فإن اللائق بأصولهم أن يشتوا لكل واحدة من تلك الأكر محرکاً خاصاً لأن العقل الواحد إما أن يصلح لأن يكون محرکاً لكرات كثيرة على سبيل التعشيق والتشوق أو لا يصلح لذلك فإن كان الحق هو الأول فحينئذ ينسَدُ عليهم بابُ إثبات العقول لأنه إذا جاز أن يكون العقل الواحد عقلاً لكرات كثيرة ومبدأً لحركات كثيرة جاز أن يكون عقل جميع

(١) قال الطوسي في شرحه على «الإشارات والتنبيهات»:

«والتأخرون المتقنون لأرصاد بطليموس الفاضل أثبتوا لكل كوكب فلکاً مثلاً فلک الروح مركزة مركز العالم، يماس لمحدبه معقر ما فوقه ومعقره محدب ما تحته، وهو فلکه الكلي المشتمل على سائر أفلاكه إلا القمر فإن مثله المسمى بفلك جوزهر، يحيط بفلك آخر له يسمى: المائل .

وهو الذي يشتمل على سائر أفلاكه . وفلكاً خارج المركز عن مركز الأرض يفصل عن المائل أو المائل، يماس محدبهما، ومقرهما على نقطتين يسمى الأبعد عن الأرض، أوجاً والأقرب حضيضاً .

وفلكاً آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالأرض، وهو في ثخن خارج المركز يماس محدبه سطحه على نقطتين تسمى أبعدهما عن الأرض: ذروة وأقربهما حضيضاً . . . إلخ .

(٦١٦/٣ - ٦١٧) .

الأفلاك عقلاً واحداً وذلك مما ينكرونه وإن لم يجز للعقل الواحد أن يكون عقلاً إلا لكرة واحدة وجب الجزم بأن لكل واحدة من هذه الأكر عقلاً محرّكاً على جِدّة فهذا البيان يجب أن يكون لكل كُرّة عقل يخصها. وأما أنه لا بدّ أن يكون لكل كرة نفس تخصها فذلك ظاهر لأن النفس قوة جسمانية ومعلوم أن القوة الحالة في إحدى تلك الكُرّات مغايرة للقوة الحالة في الكرة الأخرى لاستحالة حلول الحال الواحد في المحليين.

بل نزيد ونقول: إنا قد بينّا فيما مضى أنه لا بدّ وأن يكون جِرم الكواكب مستديراً على مركز نفسه وتلك الحركة لا تكون إلا إرادية فإذا لكل كوكب نفس تخصه وعقل يخصه بالطريق الذي ذكرناه ومعلوم أنه قد بلغت الكواكب الثابتة في الكثرة إلى حيث لا يمكن عدّها فكذلك العقول والنفوس يجب أن تكون كثرتها على حَسَب كَثْرَةِ هذه الكواكب.

الفصل الثالث في تكوّن الأسطقسات^(١)

قال الشيخ^(٢): لما استوفت الكُرّات السماوية عدّها لزم بعدها وجود الاسطقسات ولما كانت الأجسام الاسطقسية كائنة فاسِدة فيجب أن تكون مبادؤها^(٣) القريبة أشياء متغيّرة وأن لا يكون ما هو عَقْل محض وحده سبباً لوجودها ثم لهذه الاسطقسات مادة تشترك فيها وصورة تختلف بها باختلاف صورها يعين فيه اختلاف أحوال الأفلاك وإتفاق مادتها يعين فيه اتّفاق أحوال الأفلاك وهو كونها بأسرها مستديرة الحركة.

ثم لا يمكن أن يكون الأمر المشترك بين الأفلاك وهو استدارة الحركة عِلّة لوجود المادّة بل العقل إلا خير بمشاركة الأمر المشترك بين الأفلاك وهو استدارة الحركة علة لوجود المادة وهو أيضاً بمشاركة الأحوال الفلكية المختلفة

(١) قارن بالمقالة الرابعة من كتاب الآثار العلوية لأرسطوطاليس ترجمة يحيى بن البطريق ص ١٠١ - ١٣١.

(٢) هذا النص مأخوذ من «النجاة» لابن سينا ص ٣١٦ - ٣١٨ والرازي ينقله على وجه الاختصار.

(٣) في الأصل: مباديها.

علة للصور المختلفة التي في عالمنا هذا والمعنى بهذه المشاركة هو أن العقل الفعال عام الفيض والمادة قابلة لجميع الصور فيستحيل أن توجد صورة معينة دون غيرها إلا أن تكون هناك مخصصات آخر مختلفة ومخصصات المادة مُعدّاتها والمعد هو الذي يحدث منه في المستعد أمرٌ ما لأجله تصير مناسبة المادة لشيء بعينه أولى من مناسبتها لشيء آخر ويكون هذا الإعداد مرجحاً لوجود ما هو أولى فيه من الأوائل الواهبة للصور ولو كانت المادة على التهيؤ الأول لتشابهت نسبتها إلى الضدين فما ترجح أحدهما.

اللهمّ إلا بحال تختلف به المؤثرات فيه وذلك الاختلاف أيضاً منسوب إلى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب أن تختص بالصورة المعينة مادة دون مادة إلا لأمر أيضاً يكون في تلك المادة وليس إلا الاستعداد الكامل وليس الاستعداد إلا مناسبة كاملة لشيء بعينه وهو المستعد له.

وهذا مثل أن الماء إذا أفرط تسخينه فإن السخونة هي بعيدة المناسبة للصورة المائية وشديدة المناسبة للصورة النارية فإذا أفرط ذلك واشتدت المناسبة له اشتد الاستعداد فصار من حق هذه الصورة النارية أن تفيض ومن حق تلك أن تبطل هذا ما ذكره الشيخ.

وفيه بحث أما قوله: إن العقل الفعال علة لوجود مادة هذا العالم بمشاركة الأمر المشترك بين السماوات وهي استدارة الحركة.

فلسائل أن يطالبهم بالدليل^(١) على أن لاستدارة الحركات الفلكية مدخلاً في وجود المادة ولم لا يجوز أن يقال العقل الفعال علة لوجود المادة من غير أن يكون لطبيعة الاستدارة مدخل في ذلك أصلاً وأيضاً تجعل الحركات الفلكية مخصصات ومعدات للمادة ويفسر المُعدّ بأنه الذي يحدث منه في المستعد أمر ما يصير مناسبته لشيء بعينه أولى من مناسبته لشيء آخر.

وهذا الكلام مشكل من وجهين الأول: أن الحركات الفلكية إذا كانت

(١) في الأصل: الدليل.

معدات، والمعد هو الذي يحدث منه في المستعد أمر كانت الحركات الفلكية موجدة لأمر في المادة وإذا كانت الحركات الفلكية صالحة للموجدية فأى حاجة إلى استناد الحوادث الحادثة في عالمنا إلى العقل الفعال ولم لا يجوز استنادها إلى هذه الحركات؟

وبالجملة فالصور الحادثة في مادة عالمنا هذا لا بد وأن تكون لمشاركة الحركات الفلكية فإن كانت الحركات الفلكية صالحة للمؤثرية فكيف يمكننا أن نسند وجود هذه الحوادث إلى شيء آخر فإذا أسندنا هذه الحوادث إليها لم تكن الحركات الفلكية عللاً معدة بل موجدة.

والثاني هو أن الحركة التي جعلناها معدة لحدوث صورة مخصوصة من العقل الفعال إما أن تكون قديمة أو حادثة فإن كانت قديمة وجب أن يكون الإعداد قديماً فتكون الصورة المستعدة لها قديمة هذا خلف وإن كانت تلك الحركة حادثة فحدوثها عن علتها لا بد وأن يكون بسبب معد آخر وذلك المعد أيضاً يجب أن يكون حادثاً والكلام في ذلك المعد كالكلام في الأول فيتسلسل.

ثم هذه المعدات الغير المتناهية إما أن تكون معاً فتكون هناك علل ومعلولات غير متناهية وذلك محال أو يكون بعضها قبل بعض لا إلى أول وعلى هذا يكون المعد لحصول الجزء المعين من الحركة في الفلك هو الجزء المتقدم من الحركة فيكون كل جزء متقدم من الحركة علة معدة لحصول الجزء المتأخر منها وإذا كان الأمر كذلك جاز أن يقال إن كل صورة تحدث في عالمنا تكون معدة للمادة لحدوث صورة أخرى.

والجواب عن الأول أنا لا نفسر المعد بأنه هو الذي يحدث منه في المستعد أمر لأجله يترجح قبوله لصفة على قبوله لصفة أخرى ولا بأنه الذي يتوقف حدوث الشيء على حدوث شيء منه في المادة بل نفسره بالشيء الذي يتوقف حدوث الشيء على حدوثه.

والجواب عن الثاني أن الصور الحادثة في عالمنا لا يجب انتهاء كل ما

يحدث منها إلى صورة أخرى إذ ربما تبقى الصورة الواحدة مدة مديدة فلا بد من شيء يكون بحيث يجب انتهاء كل جزء يفرض فيه إلى جزء آخر وليس ذلك إلا الحركة السُرمدية فلا جرم هي الاسباب المعدة الأولية مثل الماء لا يجب أن تحصل فيه سُخونة فتصعده ولكن الحركة الفلكية تنتهي بالشمس إلى حيث تقابل الماء فتسخنه وتصعده فلولا الحركة الفلكية لما وجب انتهاء البرودة إلى السخونة.

فظهر بما ذكرنا أن السبب الموجد لصور العناصر هو المفارق أما عندهم فهو العقل الفعال وأما عندنا فهو واجب الوجود تعالى ثم كيف ما كان فإن هذا الفيض يكون بمشاركة الأحوال الفلكية ثم يحتمل أن يكون معدات هذه الصور أربعة من الأجسام الفلكية ويحتمل أن يكون أجساماً كثيرة منحصرة في جهات أربع ويحتمل أن يكون جسماً واحداً له نسب مختلفة.

ومما ذكر في سبب تكون الأسطقتات أن الفلك مستدير على جرم في حشوه فالذي يجاوره يجب أن يصير ناراً بسبب محاكته له والذي يكون في غاية البُعد عنه يكون في غاية البرد والكثافة فيكون أرضاً وما يلي النار يكون حاراً ولكنه أقل حرارة من النار وقلة الحرارة توجب الرطوبة فالجسم الذي يلي النار قليل الحرارة رطب وهو الهواء وما يلي الأرض يكون كثيفاً ولكن أقل كثافة من الأرض وقلة الكثافة توجب الرطوبة فالجسم الذي يلي الأرض بارد رطب وهو الماء.

والشيخ زَيْف ذلك من وجهين: أحدهما أن هذا الكلام يقتضي أن يوجد الجسم أولاً خالياً عن الصور الأربع ثم إنه يكتسبها بسبب الحركة والسكون لكننا قد بيننا أن الجسم العنصري يستحيل خلوه عن هذه الصور. وثانيهما أنه لم يجب لبعض تلك المادة إن هبط إلى المركز حتى عرض له البرد ولبعضها إن جاوز الفوق.

فلقائل أن يُجيب عن الأول فيقول: إنما يلزم خلو هذه الأجسام عن الصور إذا كانت للحركة الفلكية بداية حتى يقال إنه لو كان حصول هذه الصور في هذه الأجسام بسبب الحركة الفلكية لكانت عند ابتداء الحركة

الفلكية خالية عنها وأما إذا قيل أنه لا بداية لهذه الحركة فلا وقت إلا وقد مضى قبل ذلك أوقات غير متناهية فيكون لا وقت إلا وقد مضى قبله من الحركة الفلكية ما يكون مفيداً للنارية فيما يجاورها والأرضية فيما يبعد عنها فلا يلزم مما قالوه خلو الأجسام العنصرية عن هذه الصور في وقت من الأوقات .

وأما الإعتراض الثاني فالجواب عنه أيضاً ظاهر لأن قوله هبط بعض تلك المادة وصعد البعض إنما يلزم إذا كانت تلك المادة في بعض الأوقات خالية عن هذه الصور العنصرية ونحن بيننا أن ذلك غير لازم وإذا كانت صحة هذا الاعتراض متفرعة على صحة الاعتراض الأول كان الجواب عن الأول جواباً عن هذا الأخير .

وأيضاً فبتقدير أن يوجد هذه الأجسام في بعض الأوقات خالية عن الصور كان الكل جسماً واحداً بالطبع متصللاً ولا يكون فيه جزء بالفعل وإذا لم يكن الجزء فيه موجوداً لم يمكن أن يقال فيه أنه لماذا تنزل جزء وتصعد جزء كما أن الماء الذي في الكوز لما كان ماءً واحداً فلا جرم لا يمكن أن يقال أنه لماذا نزل منه جزء وصعد جزء آخر .

الفصل الرابع في دوام فاعلية البارئ تعالى

إننا قد بيننا في باب العلة أن واجب الوجود لذاته كما أنه واجب الوجود لذاته فهو واجب الوجود من جميع جهاته وإذا كان كذلك وجب أن تدوم أفعاله بدوامه . وبيننا أيضاً أن سبق العدم ليس بشرط في احتياج الفعل إلى الفاعل . وبيننا في باب الزمان أن الزمان لا يمكن أن يكون له مبدأ زمني وحللنا فيه الشكوك والشبه وأيضاً فلو فعل بعدما لم يفعل لكان قاصداً إلى الفعل والتالي محال كما سبق في باب المرادية فالمقدم باطل وقالوا: لو كان فاعلاً بعدما لم يكن لكان عالماً بالجزئيات وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم .

وأيضاً العالم غير ممتنع أن يكون دائم الوجود وما لم يمتنع أن يكون دائم الوجود يكون دائماً فالعالم يجب أن يكون دائم الوجود أما

الصُّغرى فقد مَضَى تَقْرِيرُهَا وأما الكُبْرَى فهي أن الذي لا يمتنع أن يكون موجوداً دائماً لو كان جائزَ العدم لكان إما أن يكون عدمه ممكنًا دائماً أو لا دائماً فإن لم يكن له إمكان العدم دائماً كان ذلك الإمكان محدوداً فإذا تعدى ذلك الحد يجب فيه وجوده ويمتنع عدمه مع أن الأحوال واحدة وهذا مُحال .

فبقي أنه إن كان مُمكن العدم فهو ممكن العدم دائماً وكل ما كان ممكناً فإنه إذا فرض موجوداً أمكن أن يفرض منه كذب . وأما المحال فلا يفرض البتة وكذلك إذا فُرض معدوماً لكن فرض هذا العدم يلزم منه محال .

وبيانه هو أننا نفرض أن أحد طرفي الممكن وهو الوجود الدائم وُجد وهو مع ذلك يقوى على عدم الصورة^(١) دائماً فلا يمتنع أن يقع ذلك الممكن فإن استحال وقوعه لم يكن ذلك ممكناً لكنه يستحيل مع فُرض وجوده دائماً عدمه دائماً وإلا لكان الشيء في زمان غير متناهٍ معدوماً وموجوداً معاً وهو مُحال . نعم يمكن فُرض عدمه بعد وجوده ولكن ذلك العدم غير دائم بل هو عدم متجدد وإذا كان هذا محالاً ففرض ليس بكذب غير محال فالحكم على ما لا يمتنع وجوده دائماً بأنه جائز العدم مُحال فإذا وجوده واجب وهو المطلوب . فهذا ما قيل في هذا الباب بعد الإحالة على المواضع المذكورة وعمدة المنكرين لذلك إنكار حوادث لا أول لها وقد مضى القول فيه في باب الزمان فلا نطوّل القول بِذِكْر تطويلاتهم الخارجة عن المقصود .

الفصل الخامس في القضاء والقدر^(١)

اعلم أن أفعال العباد أمور ممكنة الوجود والممكن لا يترجّح وجوده

(١) في نسخة: الصُّفة .

(٢) قارن: الإشارات والتنبهات ٣/٧٤٢ - ٧٤٦، معالم أصول الدين للرازي ص ٨٣ - ٩٤، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٢٨٠ - ٢٩٠ . والجزء التاسع من «المطالب العالية» المخصص لمسألة القضاء القدر، مجرد مقالات الأشعري ص ٩٠ - ١٢٤، التوحيد للماتريدي ص ٣٠٥ - ٣١٤، الإرشاد للجويني ص ١٧٣ - ٢٢٧، أصول الدين للبغدادي ص ١٣٠ - ١٥٢، المعتمد لأبي يعلى ص ١٢٦ - ١٤٩، الفصل في الملل والأهواء والنحل ٣/٣٣ - ٢٠١، الموافق للإيجي ٣١١ - ٣٢٣، شفاء العليل لابن القيم شرح جوهره التوحيد =

على عدمه إلا بسبب وذلك السبب ما لم يصر موجِباً لذلك الفعل استحال أن يصدر منه ذلك الفعل لأنه إن لم يكن صُدور الفعل عن ذلك السبب واجباً فلا يخلو إما أن تكون نسبة ذلك الفعل إلى ذلك السبب كنسبة عدمه إليه أو تكون نسبة الفعل إليه أُرْجَح من نسبة عدمه إليه فإن كان الأول لم يترجَّح وجود الفعل وإلا فقد ترجَّح أحد طرفي الممكن على الآخر لا عن سبب وهو محال .

وأما إن كانت نسبة الفعل إلى ذلك السبب أُرْجَح من نسبة عدمه إليه فنقول: إن عدم الفعل كان مساوياً لوجوده قَبْلَ ذلك وعند تلك المساواة كان وقوع العَدَمُ مُحالاً فالآن حينما صار طرف العَدَمِ مَرْجوحاً مغلوباً كان بامتناع الوقوع أُولَى وإذا ثَبِتَ أن طرف العدم عند حضور ذلك ممتنع الوقوع كان طرف الوجود واجب الوقوع عند حضور السبب فثبت أن أفعال العباد متى وُجِدَت أسبابها وجب وجودها ومتى فُقدت أسبابها امتنع وجودها .

فنقول: أسباب أفعال العباد إما أن تكون أفعالاً للعباد أو لا تكون والأول يقتضي التسلسل وهو محال والثاني يقتضي انتهاء أفعالهم إلى واجب الوجود إما بواسطة أو بغير واسطة وانتهاء كل واحد من تلك المتوسطات إلى سببه فإذا أفعال العباد منتهية في سلسلة الحاجة إلى ذات واجب الوجود .

فثبت بهذا أن أفعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره وأن الانسان مضطَر في اختياره وأنه ليس في الوجود إلا الجبر^(١) .

= (للقاني) - للباجوري ص ١٩٧ - ٢٢٥ والكتاب القيم للدكتور فاروق أحمد الدسوقي : والقضاء والقدر في الاسلام، (في ثلاثة مجلدات) أحدها لبحث المسألة في القرآن الكريم والسنة النبوية والثاني عند المتكلمين والسلف والثالث عند المتفلسفة - وغيرها من كتب العقائد .

(١) في المطالب العالية يجمع الرازي كل الأدلة التي يُتمسك بها في الجبر - الذي يصرح به بالاسم - فيرى أنها عشرة براهين يمكننا تلخيصها فيما يلي :

١- دليل الترجيح والمرجَّح . وقد ذكره في «المباحث» .

٢- أن كل ما سوى الواجب ممكن محتاج في وجوده إلى مؤثر، وأفعال الانسان ممكنة تحتاج إلى مؤثر خارجي، وليس الانسان وإلا لتسلسلت . . . وهو باطل .

٥٣ - اختلاف الناس في أفكارهم وأخلاقهم تبعاً لاختلاف أنفسهم من حيث الطبيعة والماهية واختلاف أمزجتهم، واختلاف أشكال أعضائهم. وكذلك تبعاً لأسباب خارجية كالإلف والعادة وحب الظهور ومثابرة الفرد على تحصيل العلم تجعله أعلم بالحق من غيره... ثم الانسان يفعل الفعل إذا اعتقد أفضلية فعله على تركه، وأيضاً المطلوب لذاته هو السرور واللذة، وأخيراً معنى قدرة الإنسان: أنه يتمتع بنية سليمة لو انضمت إليها داعية الترك دون أن يكون هناك عائق حصل الترك. فإذا حصل التصور المتأثر بالمؤثرات الداخلية والخارجية والذي لا اختيار للإنسان في اكتسابه بأن شيئاً مفيداً وملدّاً، كان هذا التصور الداعية. فإذا انضمت هذه الداعية إلى القدرة ولم يوجد مانع حدث الفعل.

٥٤ - علم الله بكل شيء واستحالة أن يتقلب علمه جهلاً فكل ما علمه الله يجب أن يقع.

٥٥ - إذا لم يكن الله موجوداً لأفعال العباد استحالة أن يكون عالماً بها قبل وقوعها. ولكن المعتزلة يقولون إنه عالم بها قبل الوقوع فإذاً يجب التسليم بأنه موحد لها.

٥٦ - وقوع الشيء في وقت معين في المستقبل ولا وقوعه قضيتان متناقضتان به إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى. فإذا كانت قضية الوقوع صادقة فإما أنه يجب الوقوع فعلاً في الوقت المحدد وعندئذ يلزم الجبر، وإما أن يقال: إنه من الممكن ألا يقع ولكن ذلك باطل لأن الممكن هو الذي لا يلزم من فرض عدم وقوعه محال...

٥٧ - بما أن العلم يتبع المعلوم وأن الأزلي لا يجوز تعليقه بغير الأزلي فلا بد من تعليل وجوب الفعل بصفة لله وليست: العلم بل الصفة التي تؤثر في ترجيح أحد طرفي الممكن فليست إلا: الإرادة والقدرة.

٥٨ - دليل أول فعل يصدر عن الانسان: سببه مجموع قدرته والداعية وهما من خلق الله تعالى. فإن كان المجموع كافياً في صدور الفعل فالفعل به واجب الوقوع وهو الجبر... ولا يجوز أن يكون ممكناً.

٥٩ - نقول للمعتزلة: إذا جوزتم كون العبد موجوداً فما الأمان من أن يكون محدث المعجزات واحداً من الشياطين والأبالسة؟ وعلى هذا التقدير فإنه يخرج المعجز من أن يدل على الصدق؟... إلخ.

٦٠ - إن كل فاعلين يكون فعل أحدهما أشرف من فعل الثاني كان فاعل الأشرف أشرف من فاعل الفعل الأخسر، دليل صحة ذلك الاستقراء، ولا شك أن أشرف المخلوقات الإيمان بالله تعالى، ولو كان هذا واقعاً بتخليق العبد، لزم أن يكون مخلوق العبد أشرف من جميع مخلوقات الله تعالى وذلك يقتضي أن يكون العبد أشرف من الله وهذا باطل بالإجماع (٢١/٩ - ٧٥).

ثم يسوق الرازي عشرة أدلة أخرى لإثبات أن قدرة العبد غير مؤثرة في خروج شيء من العدم إلى الوجود (أي الخلق). منها أن فعل العبد ممكن، وأن مقدور العبد مقدور لله تعالى، وعدم إمكان حصول المرادين (التمانع)، وعدم علم العبد بتفاصيل أفعال نفسه، ووجود الغفلة مع الفعل، وأنه لو صحّ منه إيجاد بعض الممكنات لصحّ منه إيجادها كلها وهو محال، وأن القدرة على الإيجاد هي قدرة على الإعادة، وأنه لو كان موجوداً لفعله لكان إما أن يقصد إيجاداً فقط أو يقصد إيجاداً في الوقت المعين، وأنه لو كانت قدرة العبد مؤثرة، لكان أثرها في حدوث ذلك الفعل إما أن يكون بتركة من محل تلك القدرة، أو لا بتركة من محلها =

فإن قلت: أنى أجد من نفسي إن شئت أن أفعل أفعل وإن شئت أن لا أفعل لا أفعل فإذا فعلي وتركي متعلقان باختياري لا باختيار غيري .

فنقول: هب أنك تجد من نفسك أنك إن أردت الفعل فعلت وإن أردت الترك تركت فهل تجد من نفسك أن إرادتك الأشياء موقوفة أيضاً على إرادتك حتى إنك متى أردت الإرادة حصلت ومتى لم تردّها لم تحصل ولا شك أنه ليس الأمر كذلك إذ لو كانت إرادتك الأشياء موقوفة على إرادة أخرى لكانت الإرادة الثانية موقوفة على إرادة ثالثة ويلزم التسلسل بل حصول الإرادة فيك غير متوقف على إرادتك وحصول الفعل من إرادتك بعد حصول تلك الإرادة الجازمة لا يتوقف أيضاً على إرادتك فلا الإرادة بك ولا ترتب الفعل على الإرادة بك بل الكل بقدر .

واعلم أنك متى حققت علمت أن النكته في مسألة القدم والحدوث ومسألة الجبر والقدر شيء واحد وهو أن الشيء متى كانت فاعليته في درجة الجواز استحال أن يصدر منه الفعل إلا بسبب آخر فهذه المقدمة هي العمدة في المسألتين . ثم إن فاعلية الباري تعالى لما استحال أن يكون وجوبها بسبب منفصل وجب أن يكون وجوبها لذاته ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل وأما فاعلية العبد فلما استحال أن يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته لا جرم وجب استنادها إلى ذات الله تعالى وحينئذ يكون فعل العبد بقضاء الله وقدره .

فإن قيل: فإذا كان الكل بقدره تعالى فما الفائدة في الأمر والنهي وما السبب للشواب والعقاب؟ وأيضاً إذا كان الكل بقضاء الله وقدره كان الفعل

= وهما باطلان ، وأخيراً لو كان فعل العبد يحدث بإيجاد العبد لوجب أن لا يجد إلا ما أراه العبد واللازم باطل فالملزوم باطل . (٧٥/٩ - ٩٩) .

والرازي كما رأينا يستعمل «الجبر» بدلاً من الكسب صراحة . ويقول بأن الإنسان مضطر في صورة مختار - (المباحث ولوامع البيّنات والتفسير الكبير والمطالب) . ويقول: ليس في الوجود إلا الجبر - كما في المباحث - ويقول: الحق إما القول بالجبر أو القول بنفي الصانع (كما في المطالب) وقد انتقد الدكتور الزركان أدلة الرازي (أنظر «الرازي» له ص ٥٢٠ - ٥٤٦) .

الذي اقتضى القضاء وجوده واجباً والفعل الذي اقتضى القضاء عدمه ممتنعاً. ومعلوم أن القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع فكان يجب أن لا يكون الحيوان قادراً على الفعل والترك لكننا نعلم ببدهة العقل كونه قادراً على الأفعال فبطل ما ذكرتموه.

والجواب أما الأمر والنهي فوقوعهما أيضاً عن القضاء والقدر. وأما الثواب والعقاب فهما من لوازم الأفعال الواقعة بالقضاء فإن الأغذية الرديئة كما أنها أسباب الأمراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والأعمال الباطلة أسباب الأمراض النفسانية وكذلك القول في جانب الثواب.

وأما حديث القُدرة فوجوب الفعل لا يمنع كونه مقدوراً لأن وجوب الفعل معلول وجوب القدرة والمعلول لا يُنافي العلة بل الفعل متى كان وجوبه لا لأجل القدرة فحينئذٍ يستحيل أن يكون مقدوراً بالقدرة.

والذي يدلّ على صحة ما ذكرنا أن أصحاب هذا القول يقولون إنه يجب على الله تعالى إعطاء الثواب والعوض في الآخرة. والإخلال بالواجب يدلُّ إما على الجهل أو على الحاجة وهما مُحالان على الله تعالى والمؤدّي إلى المحال مُحال فيستحيل من الله تعالى عقلاً أن لا يُعطي الثواب والعوض.

فإذا استحال منه عدم الإعطاء لزم وجود الإعطاء فإذا صُدور الفعل عنه واجب مع أنه مقدور له فعلم أن كون الفعل واجباً لتفسير الذي ذكرنا لا يُنافي كونه مقدوراً.

الفصل السادس

في كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي^(١)

وقبل الخوض فيه لا بدّ من تقديم مقدمتين:

(١) قارن فصل «في العناية ودخول الشر في القضاء الإلهي» في «النجاة» لابن سينا ٣٢٠ - ٣٢٦، والإشارات والتنبيهات ٧٤١/٣... والرازي يتابع الفلاسفة في اعتبار الشر «طبيعة عدمية». إلا أنه في «الملخص» و«شرح الإشارات» ينتقد مبدأ «الخير وجود والشر عدم» بأن هذا المبدأ ليس أكثر من مقدمة مشهورة لا برهان عليها ويضيف إلى ذلك أن الشر قد يكون =

المقدّمة الأولى الأمور التي يقال لها إنها شرّ إما أن تكون أموراً عدمية أو أموراً وجودية فإن كانت أموراً عدمية فهي على أقسام ثلاثة لأنها إما أن تكون عدماً لأمر ضرورية للشيء في وجوده مثل عدم الحياة وإما أن تكون عدماً لأمر نافعة قريبة من الضرورة، وإن لم تكن ضرورية مثل العمى وإما أن تكون عدماً لا للأمر الضروري ولا للنافع بل للأمر الذي يكون كالفضل مثل عدم العلم بالفلسفة والهندسة. وأما الأمور الوجودية التي يقال إنها شرور فهي كالحرارة المفارقة لاتصال العضو.

واعلم أن الشرّ بالذات هو عدم ضروريات الشيء وعدم منافعِهِ مثل عدم الحياة وعدم البصر فإن الموت والعمى لا حقيقة لهما إلا أنهما عدم الحياة وعدم البصر وهما من حيث هما كذلك شرّان فإذا ليس لهما اعتبار آخر ليكونا بحسبه شرّين. وأما عدم الفضائل المستغنى عنها مثل عدم العلم بالفلسفة فظاهر أن ذلك ليس بشرّ وأما الأمور الوجودية فإنها ليست شروراً بالذات بل بالعرض من حيث أنها تتضمن عدم أمور ضرورية أو نافعة.

ويدلّ عليه أنا لا نجد شيئاً من الأفعال التي يُقال لها شرّ إلا وهو كمال بالنسبة إلى الفاعل له وأما شرّيته فقد كانت بالقياس إلى شيء آخر فالظلم مثلاً يصدر عن قوة ظلامه للغلبة وهي القوة الغضبية، والغلبة هي كمالها وفائدة خلقتها فهذا الفعل بالقياس إليها خير لأنها إن ضعفت عنه فهو بالقياس إليها شرّ لها، وإنما هو شر للمظلوم لفوات المال عنه والنفس الناطقة التي كمالها الاستيلاء على هذه القوة فعند فوت القوة الغضبية تفوت النفس ذلك الاستيلاء فلا جرم كان شرّاً لها وكذلك النار إذا أحرقت فإن الإحراق كمال لها لكنها شر بالقياس إلى من زالت سلامته بسببها وكذلك القتل وهو استعمال الآلة القطاعة في قطع رقبة الانسان فإن كون الانسان قوياً على استعمال الآلة ليس شرّاً له بل هو خير وكذلك كون الآلة قطاعة خير لها وكذلك كون الرقبة قابلة للانقطاع كل ذلك خيرات ولكنه، أعني القتل، شرّ من حيث أنه يتضمن

= وجودياً وقد يكون عدمياً... (فخر الدين الرازي - الدكتور الزركان ص ٥٨٣). ويحق لنا أن نسأل ماذا يقول هؤلاء المتفلسفة في «إبليس»؟.

زوال الحياة فثبت بما ذكرناه أن الأمور الوجودية ليست شروراً بالذات بل بالعرض .

المقدمة الثانية أن الأشياء إما أن تكون مادية أو لا تكون فإن لم تكن مادية لم يكن فيها ما بالقوة فلا يكون فيها شرراً أصلاً وإن كانت مادية كانت في معرض الشر وعروض الشر لها إما أن يكون في ابتداء تكونها أو بعد تكونها أما الأول فهو أن تكون المادة التي يتكون منها إنسان أو فرس يعرض لها من الأسباب ما يجعلها رديئة المزاج رديئة الشكل والخلقة . فرداءة مزاج ذلك الشخص ورداءة خلقته ليس لأن الفاعل حرم^(١) بل لأن المنفعل لم يقبل .

وأما الثاني وهو أن يعرض الشر للشيء بطروء طارئ^(٢) عليه بعد تكونه فذلك الطارئ إما شيء يمنع المكمل من الكمال مثل تراكم السحب وإظلال الجبال الشاهقة إذا صارت مانعة من تأثير الشمس في النبات وإما شيء مفسد مضاد مثل البرد الذي يصل إلى النبات فيفسد بسبب ذلك استعدادة للنشوء والنمو . وإذا عرفت ذلك فلنشرع في المقصود ونقول قد بينا أن الشر بالحقيقة إما عدم ضروريات الشيء أو عدم منافعها .

فنقول الموجود إما أن يكون خيراً من كل الوجوه أو شراً من كل الوجوه أو خيراً من وجهه وشرراً من وجهه وهذا الأخير على ثلاثة أقسام فإنه إما أن يكون خيراً غالباً على شره أو يكون شره غالباً على خيره أو يتساوى شره وخيره فهذه أقسام خمسة . أما الذي يكون خيراً من كل الوجوه فهو الموجود وأما الذي يكون كذلك لذاته فهو الله تعالى .

وأما الذي يكون لغيره فهو العقول والأفلاك لأن هذه الأمور ما فاتها شيء من ضروريات ذواتها ولا من كمالاتها .

وأما الذي يكون كله شراً أو الغالب عليه الشر أو المتساوي فهو غير موجود لأن كلامنا في الشر بمعنى عدم الضروريات والمنافع لا بمعنى عدم

(١) هكذا في الأصل ولعلها: حرم .

(٢) في الأصل: بطرؤ طار .

الكمالات الزائدة وإذ عَيْننا بالشرِّ ذلك فلا شك أن الشرَّ مَغْلُوب والخير غالب لأن الأمراض وإن كثرت إلا أن الصُّحة أكثر منها والحرِّق والغَرَق والخَسْف وإن كانت قد تكثرت إلا أن السلامة منها أكثر.

وأما الذي يكون خيره غالباً على شره فالأولى فيه أن يكون موجوداً لوجهين:

الأول أنه إن لم يُوجَد فلا بُدَّ وأن يَفُوت الخير الغالب وفُوت الخير الغالب شرٌّ غالب فإذا في عدمه يكون الشرُّ أَعْلَب من الخير وفي وجوده يكون الخير أَعْلَب من الشرِّ فيكون وجود هذا القسم أولى مثاله أن النار في وجودها منافع كثيرة وأيضاً مفايد كثيرة مثل إحراق الحيوانات ولكننا إذا قابلنا مصالحها بمفاسدها كانت مصالحها أكثر من مفاسدها ولو لم توجد لفاتت تلك المصالح وكانت مفاسد عدمها أكثر من مصالح وجودها فلا جرم وجب إيجادها وخلقها.

الثاني وهو أن الذي يكون خيره ممزوجاً بالشرِّ ليس إلا الأمور التي تحت كُرَّة القمر ولا شك أنها معلولات العلل العالية فلو لم يوجد هذا القسم لكان يلزم من عدمها عدم عللها الموجبة لها وهي خيرات محضة فيلزم من عدمها عدم الخيرات المحضة وذلك شرٌّ محض فإذا لا بُدَّ من وجود هذا القسم.

فإن قيل: فلم لم يخلق الخالق هذه الأشياء عَرِيَّة عن كل الشرور؟

فنقول: لأنه لو خلقها كذلك لكانَ هذا هُوَ القسم الأول الذي يكون خيراً محضاً وذلك مما قد فُرغ عنه.

وقد بَقِيَ في العَقْل قسم آخر وهو الذي يكون خيره غالباً على شرِّه وقد بيَّننا أن الأولى بهذا القسم أن يكون موجوداً.

وهذا الجواب لا يُغني لأن لِقائِل أن يقول: إن جميع هذه الخيرات والشرور إنما توجد باختيار الله تعالى وإرادته مثل الاحتراق الحاصِل عُقِيب النار ليس مُوجِباً عن النار بل الله اختار خَلْقَه عُقِيب مماسة النار. وإذا كان

حصول الاحتراق عقيب مماسة النار باختيار الله تعالى وإرادته فكان يمكنه أن يختار خلق الاحتراق عندما يكون خيراً وإن لا يختار خلقه عندما يكون شراً؟ ولا خلاص من هذه المطالبة إلا ببيان كونه تعالى فاعلاً بالذات لا بالقصد والإختيار فيرجع حاصل الكلام في هذه المسألة إلى مسألة القَدَم والحدوث .

الباب الرابع
في النبوات وتوابعها

وفيه فصل واحد في أنه لا بُدَّ من النبي^(١)

إن من المعلوم أن الانسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا تحسن معيشته لو انفرد وحده بل لا بدَّ وأن يكون معه أناس آخرون ليُعين كل واحد منهم صاحبه على بعض مهماته مثلاً ذلك يخبز لهذا وهذا يطحن لذلك وآخر يزرع لهما حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفياً فلهذا السبب صارَ الإنسان مَدنياً بالطبع حتى إن البدويين الغير المتمدنين لا تُشبه أخلاقهم أخلاق الناس الكاملين .

(١) قارن بما جاء في «النجاة» ص ٣٣٨ - ٣٤٠، ورسالة اثبات النبوات لابن سينا ضمن مجموعة، والتوحيد للماتريدي ص ١٧٦ - ١٩٢، والإرشاد للجويني ص ٢٥٧، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١٢١ - ١٢٥، أصول الدين للبغدادي ص ١٥٤ المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى الحنبلي ص ١٥٣ - ١٥٤، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ١٣٩/١، المواقف ٣٤٢، شرح الباجوري على جوهره التوحيد للقاني ص ٢٧٠٩ - ٢٧٢ . والرازي يُعنون هذا الفصل بقوله «لا بدَّ من النبي» مما يشير إلى أنه يرى «ضرورة النبوة» بينما نجد أن المتكلمين يستعملون لفظه: «جواز النبوات» كما يقول الجويني . ويقول الغزالي في الإقتضاء: «ندعي أن بعثة الأنبياء جائز وليس بمُحال ولا واجب، وقالت المعتزلة إنه واجب» (ص ١٢١)، وكذلك فإن البغدادي يقول: (جواز بعثة الرسل وتكليف العباد) ويقول الإيجي: «إمكان البعثة»... وعلى هذا كان المتكلمون... والمسألة ترجع إلى مسائل أخرى وهي: رعاية الأصلح، والالطف، وأن الله فاعل مختار، وليس موجباً . ومحلها من كتب العقائد والكلام معروفة... ملاحظة ثانية على هذا الفصل من «المباحث» أن الرازي يكاد ينقل حرفياً ما قاله ابن سينا في «النجاة» وفي «الشفاء» - الإلهيات - ٤٤١/٢ - ٤٤٢).

فإذا كان كذلك فالأشخاص الانسانية لا بد لها من اجتماع ولا بد أن تجري بينهم معاملات ولا بد فيها من شرائط لثلا يظلم بعضهم بعضاً ولا بد لتلك الشرائط من واضع يضعها ومقرر يقررها وذلك الواضع لا بد وأن يكون بحيث يشافه الناس ويرشداهم إلى الشريعة فيكون ذلك الشارع لا محال إنساناً. وهو لا بد وأن يكون مخصوصاً بمُعجزات وحوارق عادات لِيُنقَـدَ له الناس.

وَخَوَاصِ^(١) النبي كما ذكرنا ثلاث:

أحدها في قُوته العاقلة وهو أن يكون كثير المقدمات سَرِيع الانتقال منها إلى المطالب من غير غَلط وخطأ يقع له فيها.

وثانيها في قُوته المتخيلة وهو أن يرى في حال يقظته ملائكة الله تعالى ويسمع كلامَ الله ويكون مخبراً عن المغيبات الكائنة والماضية والتي ستكون.

وثالثها أن تكون نفسه متصرفة في مادة هذا العالم فيقلب العصا ثعباناً والماء دماً يُبرئ^(٢) الأكمة والأبرص إلى غير ذلك من المعجزات.

فإذا عرفت أنه لا بد من وجود هذا الشخص الذي به نظام العالم^(٣)،

(١) خواص النبي التي ذكرها، نعود لنقول: إنها ليست خواص النبي بصفته نبياً وكفى، فالنبي إنما يكون نبياً بالوحي، والاصطفاء، قال تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس) وقال عز وجل ﴿أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة﴾، وإذا صح أن الأنبياء يُعدون «إعداداً» خاصاً، ويصطفون إصطفاء معيناً، لا يعلمه غير الله سبحانه فإن هذا الإعداد غير كاف فلا بد له من «إمداد» بالوحي والكلام والمعجزات... ويتأكد هذا حين يكون النبي رسولاً. وإذا اعتبرنا أن النبي «فعليل» من نبأ بمعنى «مفعول». فهو مُنبأ من قبل الله تعالى... وهذه أخص خواصه.

(٢) في الأصل: وبرئني.

(٣) سبقت الإشارة إلى أن المعجزة لا تكون بسبب تصرف نفس النبي بقدر ما تكون من الله عز وجل خرقاً للعادة. وقد ذكر علماء أصول الدين للمعجزة لها شروطاً سبعة:

١ - أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه.

٢ - أن يكون خارقاً للعادة.

٣ - أن يتعذر معارضته.

فنقول إن العناية الإلهية لما لم تهمل المنافع الجزئية مثل تَقْعِير الأخمص^(١) وإنبات الشُّعْر على الأهداب والحاجبين فكيف تُهْمَل وُجُود هذا الشخص الذي هو سبب نظام العالم؟ فهذا ما نقوله في إثبات النبوة.

وأما أن النبي كيف ينبغي أن يشتغل بدعوة الخلق وكيف ينبغي أن يُبَيِّن الشرائع؟ فذلك يتعلق بالسياسات.

وأما بيان تأثير العبادات والطاعات في تزكية النفوس وتفصيل القول فيه فذلك مما يتعلّق بعِلْم الأخلاق.

وَلَوْ آخَرَ اللهُ تَعَالَى فِي الْأَجْلِ لَجَمَعْنَا فِي هَذَيْنِ الْعَلَمِينَ كَلَاماً مُحَرَّراً وَضَمَمْنَاهُ إِلَى هَذَا الْكِتَابِ.

وأما الآن فلما وفقنا الله تعالى لجمع هذه المسائل الطبيعية والإلهية على هذا الترتيب والتهذيب الذي لم يسبقنا إليه أحد فلنختم الكتاب حامدين لله تعالى ومُصَلِّين على نبيه محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

أمين أمين أمين

٤ - أن يكون ظاهراً على يد مدعي النبوة.

٥ - أن يكون موافقاً للدعوى.

٦ - ألا يكون ما ادّعاه وأظهره مكذباً له.

٧ - أن لا يكون متقدماً على الدعوى بل مقارناً لها...

(أنظر المواقف ص ٣٣٩ - ٣٤٠، شرح الباجوري على جوهرة التوحيد للقاني ٢٩٧ -

٣٠٣).

ولا بدّ من التنبيه إلى أن القرآن يستعمل لفظ «آية» وهي أبلغ في الدلالة على المطلوب من قولنا «معجزة». والمسألة تحتاج إلى دراسة الفروق بين منهج القرآن في تقرير الآيات ومنهج الأصوليين من المتكلمين.

(١) الأخمص: باطن القدم، وما رقّ من أسفلها وتجانف عن الأرض، وقيل الأخمص: خصر

القدم... (لسان العرب ٢/١٢٦٦).

فهرس مصادر التعليقات والحواشي

- ١ - الآثار العلوية - أرسطوطاليس بتحقيق كازيمير بترائيس - دار المشرق - بيروت - ١٩٦٧ .
- ٢ - أبجد العلوم - صديق حسن القنوجي - دار الكتب العلمية - بدون تاريخ .
- ٣ - أثولوجيا - أرسططاليس (ضمن كتاب أفلوطين عند العرب) للدكتور عبد الرحمن بدوي - الكويت - ١٩٧٧ .
- ٤ - الإحكام في أصول الأحكام - للآمدي المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة بدون تاريخ .
- ٥ - الأحكام في أصول الأحكام - لابن حزم الأندلسي - دار الجيل - بيروت - ١٩٧٨ .
- ٦ - أخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي - دار الآثار - بيروت بدون تاريخ .
- ٧ - الأخلاق (النيقوماخية) لأرسطو - بتحقيق بدوي - الكويت - ١٩٧٩ .
- ٨ - الإدراك الحسي عند ابن سينا - د. محمد عثمان نجاتي - دار الشروق - بيروت - ١٩٨١ .
- ٩ - أرسطو عند العرب - د. عبد الرحمن بدوي - الكويت - ١٩٧٨ .
- ١٠ - أرسطو المعلم الأول - د. ماجد فخري - المكتبة الأهلية - بيروت - ١٩٧٧ .
- ١١ - الإرشاد - للجويني - مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت - ١٩٨٥ .
- ١٢ - أسس المنطق المنصوري ومشكلاته - د. محمد علي أبوريان ود. علي

- عبد المعطي محمد، دار النهضة - بيروت - ١٩٧٦ .
- ١٣ - إسهام علماء المسلمين في الرياضيات - د. علي عبد الله الدفاع - مؤسسة الرسالة .
- ١٤ - الإشارات والتنبيهات - بشرح الطوسي - لابن سينا (تحقيق الدكتور سليمان دنيا) دار المعارف بمصر - ١٩٥٨ .
- ١٥ - أصول الدين - عبد القاهر التميمي البغدادي مصورة عن طبعة استانبول - ١٩٢٨ - بيروت .
- ١٦ - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي - بتحقيق محمد البغدادي - دار الكتاب العربي - بيروت - ١٩٨٦ .
- ١٧ - الأعلام - للزركلي - دار العلم للملايين - بيروت .
- ١٨ - أعلام الفلسفة العربية - اليازجي وكرم - دار المكشوف - بيروت - ١٩٦٨ .
- ١٩ - أعلام الفيزياء في الإسلام - د. علي عبد الله الدفاع ود. جلال شوقي - مؤسسة الرسالة - بيروت ١٩٨٤ .
- ٢٠ - أعلام النبوة - الماوردي بتحقيق محمد البغدادي - دار الكتاب العربي - بيروت - ١٩٨٧ .
- ٢١ - الاقتصاد في الاعتقاد - أبو حامد الغزالي - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٩٨٣ .
- ٢٢ - إجماع العوام عن علم الكلام - أبو حامد الغزالي - تحقيق محمد البغدادي - دار الكتاب العربي - بيروت - ١٩٨٥ .
- ٢٣ - الله والإنسان والعالم في الفكر الإسلامي - د. محمد جلال شرف - دار المعرفة الجامعية - ١٩٨٤ .
- ٢٤ - البداية والنهاية لابن كثير .
- ٢٥ - البيروني (ضمن سلسلة أعلام العرب) - محمد جمال الفندي وإمام إبراهيم أحمد - دار الكاتب العربي - القاهرة - ١٩٦٨ .
- ٢٦ - تاريخ آداب اللغة العربية - جرجي زيدان - دار مكتبة الحياة - بيروت - بدون تاريخ .

- ٢٧ - تاريخ التراث العربي - محمد فؤاد سزكين - الهيئة المصرية العامة - ١٩٧٧ .
- ٢٨ - تاريخ العلوم عند العرب - الجر وصعبي وغالب - مؤسسة الكتاب المدرسي - ١٩٧٠ .
- ٢٩ - تاريخ الفلسفة الإسلامية - د. ماجد فخري - الدار المتحدة للنشر - بيروت - ١٩٧٩ .
- ٣٠ - تاريخ الفلسفة العربية - د. جميل صليبا - دار الكتاب اللبناني - بيروت - ٨١٩٧٣
- ٣١ - تاريخ الفلسفة العربية - حنا الفاخوري ود. خليل الجر - دار الجيل - بيروت - ١٩٨٢ .
- ٣٢ - تاريخ الفلسفة اليونانية - يوسف كرم - القاهرة - ١٩٥٨ .
- ٣٣ - التبصير في الدين - الإسفرايني - عالم الكتب - بيروت - ١٩٨٣ .
- ٣٤ - تذكرة الحفاظ للإمام الذهبي - دار إحياء التراث العربي - بدون تاريخ .
- ٣٥ - تذكرة داود الأنطاكي - مطبعة محمد علي صبيح - بدون تاريخ .
- ٣٦ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - د. عبد الرحمن بدوي - دار القلم - بيروت - ١٩٨٠ .
- ٣٧ - التعريفات الجرجاني - بتحقيق إبراهيم الأبياري - دار الكتاب العربي - بيروت - ١٩٨٥ .
- ٣٨ - تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين لابن حزم ضمن رسائل ابن حزم الجزء الرابع - المؤسسة العربية للدراسات - ١٩٨٣ .
- ٣٩ - التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) - للرازي - طبعة عبد الرحمن محمد بمصر - بدون تاريخ .
- ٤٠ - تفسير ما بعد الطبيعة (لأرسطو) ابن رشد، نشرة موريس بويج - دار المشرق - بيروت - ١٩٨٦ .
- ٤١ - التفسير والمفسرون محمد حسين الذهبي - دار الكتب الحديثة - القاهرة - ١٩٧٦ .
- ٤٢ - تقدير المسافات عند المسلمين - أحمد بك الحسيني - دار البصائر .

- ٤٣ - التقريب لحد المنطق لابن حزم - رسائل ابن حزم - الجزء الرابع - المؤسسة العربية للدراسات - بيروت - ١٩٨٣ .
- ٤٤ - التقرير والتحرير - شرح التيسير - ابن أمير حاج - دار الكتب العلمية مصورة عن طبعة بولاق - ١٣١٦ هـ .
- ٤٥ - تلخيص المقولات - لأرسطو - ابن رشد تحقيق د. محمود قاسم - الهيئة المصرية العامة - ١٩٨٠ .
- ٤٦ - تلخيص منطق أرسطو لابن رشد - بتحقيق جيرارجهامي - المكتبة الشرقية - بيروت - ١٩٨٢ .
- ٤٧ - التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطي - تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري - ١٩٤٩ .
- ٤٨ - تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر - كمال الدين الفارسي - تحقيق مصطفى حجازي - الهيئة المصرية العامة - ١٩٨٤ .
- ٤٩ - تهافت التهافت لابن رشد - تحقيق د. سليمان دنيا - دار المعارف - ١٩٦٤ .
- ٥٠ - تهافت الفلاسفة بتحقيق سليمان دنيا - دار المعارف بمصر - ١٩٥٧ .
- ٥١ - تهافت الفلاسفة بتحقيق موريس بويج - دار المشرق - بيروت - ١٩٨٢ .
- ٥٢ - التوحيد للماتريدي - دار المشرق (بتحقيق فتح الله خليف) - بيروت - ١٩٨٢ .
- ٥٣ - الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي - د. محمد البهي - دار الفكر - بيروت - ١٩٧٢ .
- ٥٤ - الحدود في الأصول - أبو الوليد الباجي - مؤسسة الزعبي - بيروت - ١٩٧٣ .
- ٥٥ - الحقيقة في نظر الغزالي - سليمان دنيا - دار المعارف - ١٩٨٠ .
- ٥٦ - حياة الحيوان للدميري - مصطفى البابي الحلبي بمصر - ١٩٥٦ .
- ٥٧ - خريف الفكر اليوناني - عبد الرحمن بدوي - مكتبة النهضة المصرية - ١٩٤٣ .

- ٥٨ - درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية - تحقيق محمد رشاد سالم - القاهرة - ١٩٧١ .
- ٥٩ - دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية - د. يحيى هويدي - دار الثقافة - القاهرة - ١٩٧٩ .
- ٦٠ - ربيع الفكر اليوناني - عبد الرحمن بدوي - مكتبة النهضة المصرية - ١٩٤٣ .
- ٦١ - الرد على المنطقيين لابن تيمية - دار المعرفة - بيروت - بدون تاريخ .
- ٦٢ - رسالة التوحيد - محمد عبده - ضمن الأعمال الكاملة له - بتحقيق د. محمد عمارة .
- ٦٣ - رسالة الحدود - جابر بن حيان - ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب .
- ٦٤ - رسالة الحدود - ابن سينا - ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب .
- ٦٥ - رسالة الحدود والرسوم للكندي - ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب .
- ٦٦ - الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم - د. حسام الأوسى - المؤسسة العربية للدراسات - بيروت - ١٩٨٠ .
- ٦٧ - الشامل في أصول الدين للجويني - تحقيق النشار، ومختار - منشأة المعارف بالإسكندرية - ١٩٦٩ .
- ٥٨ - شذرات الذهب لابن العماد - دار الآفاق الجديدة - بدون تاريخ .
- ٦٩ - شرح أسماء الله الحسنى (لواقع البينات) للرازي - دار الكتاب العربي - بيروت - ١٩٨٤ .
- ٧٠ - شرح أم البراهين للسنوسي بحاشية الدسوقي - دار الفكر - بيروت - بدون تاريخ .
- ٧١ - شرح الباجوري على جوهره التوحيد للقاني - بيروت - ١٩٧٢ .
- ٧٢ - الشفاء لابن سينا الإلهيات - الجزء الأول بتحقيق الأب فنواي وسعيد زايد والثاني بتحقيق محمد يوسف موسى - القاهرة - ١٩٦٠ .
- ٧٣ - الشفاء لابن سينا السماع الطبيعي - تحقيق سعيد زايد - الهيئة المصرية العامة - القاهرة - ١٩٨٣ .

- ٧٤ - الشفاء لابن سينا النفس - تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد - الهيئة المصرية العامة - ١٩٧٥ .
- ٧٥ - الشفاء لابن سينا أصول الهندسة - تحقيق عبد الحميد صبره - عبد الحميد مظهر - الهيئة المصرية العامة - ١٩٧٦ .
- ٧٦ - الشفاء لابن سينا علم الهيئة - تحقيق محمد رضا مدور وإمام إبراهيم محمد - الهيئة المصرية العامة - ١٩٨٠ .
- ٧٧ - طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل تحقيق فؤاد سيد - مؤسسة الرسالة - ١٩٨٥ .
- ٧٨ - طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة - بتحقيق الحافظ عبد العليم خان - عالم الكتب - بيروت - ١٩٨٧ .
- ٧٩ - طبقات الشافعية لابن هداية الله الحسيني - دار الآفاق الجديدة - بيروت .
- ٨٠ - طبقات الشافعية الكبرى للسبكي - دار المعرفة - بدون تاريخ .
- ٨١ - طبقات المفسرين للسيوطي - دارالكتب العلمية - بيروت - ١٩٨٣ .
- ٨٢ - طبقات المفسرين للداودي - دارالكتب العلمية - بيروت - ١٩٨٣ .
- ٨٣ - ظهر الإسلام - أحمد أمين - مكتبة النهضة المصرية - ١٩٥٥ .
- ٨٤ - العقائد النسفية (ضمن مجموع أمهات المتون) - دار الفكر - بيروت؟ .
- ٨٥ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة - دار الثقافة - بيروت - ١٩٨١ .
- ٨٦ - عيون الحكمة لابن سينا (ضمن مجلة التراث العربي) - دمشق - ١٩٨١ .
- ٨٧ - فخر الدين الرازي - د. فتح الله خليف - دار المعارف بمصر - ١٩٦٩ .
- ٨٨ - فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية - د. محمد صالح الزركان - دار الفكر - بيروت - بدون تاريخ .
- ٨٩ - فردوس الحكمة لعلي بن رين الطبري - برلين - ١٩٢٨ .
- ٩٠ - الفرق بين الفرق - أبو منصور عبد القاهر البغدادي - دار الآفاق الجديدة - بيروت - ١٩٧٨ .

- ٩١ - الفرق بين الفرق للبغدادي - بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد - دار المعرفة - بدون تاريخ .
- ٩٢ - الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية (ضمن مجموعة الرسائل الكبرى) .
- ٩٣ - فرق وطبقات المعتزلة - عبد الجبار الهمداني - دار المطبوعات الجامعية - الإسكندرية - ١٩٧٢ .
- ٩٤ - الفروق - للقرافي - دار المعرفة بدون تاريخ .
- ٩٥ - الفوز الأصفر لمسكويه - بيروت - ١٣١٩ هـ .
- ٩٦ - الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم - بتحقيق د. محمد نصر وعبد الرحمن عميرة - دار الجيل - ١٩٨٥ .
- ٩٧ - الفكر الأخلاقي العربي - د. ماجد فخري - الأهلية للنشر والتوزيع - بيروت - ١٩٧٨ .
- ٩٨ - الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - د. محمد عاطف العراقي - دار المعارف بمصر - ١٩٧١ .
- ٩٩ - الفلسفة اليونانية - ألبير ريفو - ترجمة د. عبد الحلیم محمود وأبو بكر زكري - دار العروبة - القاهرة؟ .
- ١٠٠ - الفهرست لابن النديم - القاهرة - بدون تاريخ .
- ١٠١ - فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت - لمحج الله بن عبد الشكور - بهامش المستصفي .
- ١٠٢ - فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة - ضمن مجموعة الرسائل - القسم الثالث - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٩٨٦ .
- ١٠٣ - في علم الكلام - أحمد محمود صبحي - دار النهضة العربية - بيروت - ١٩٨٥ .
- ١٠٤ - في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه د. إبراهيم مذكور - دار المعارف بمصر - ١٩٧٦ .
- ١٠٥ - القاموس المحيط للفيروز آبادي - دار الجيل - بيروت - بدون تاريخ .

- ١٠٦ - القضاء والقدر في الإسلام - د. فاروق أحمد الدسوقي - المكتب الإسلامي - ١٩٨٦ .
- ١٠٧ - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون - حاجي خليفة - دار الفكر - بيروت - ١٩٨٢ .
- ١٠٨ - الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد - ضمن فلسفة ابن رشد - دار الآفاق الجديدة - بيروت - ١٩٨٢ .
- ١٠٩ - الكليات لأبي البقاء الكفوي بتحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري - دمشق - ١٩٨١ .
- ١١٠ - لسان العرب لابن منظور، مصورة عن دار المعارف - جروس برس لبنان - بدون تاريخ .
- ١١١ - لسان الميزان لابن حجر العسقلاني - مؤسسة الأعلمي - بيروت - ١٩٧١ .
- ١١٢ - لوامع الأنوار للسفاريني - المكتب الإسلامي - ١٩٨٥ .
- ١١٣ - المباحثات لابن سينا (ضمن كتاب الدكتور بدوي «أرسطو عند العرب»).
- ١١٤ - المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي (ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب).
- ١١٥ - متن ايساغوجي (ضمن مجموعة أمهات المقون) دار الفكر - بيروت؟ .
- ١١٦ - المثل العقلية الأفلاطونية لمؤلف مجهول - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي - الكويت -؟ .
- ١١٧ - مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك - تحقيق دانيال جيحارية - دار المشرق - بيروت - ١٩٨٧ .
- ١١٨ - مجلة التراث العربي (في الذكرى الألفية لابن سينا) - دمشق - ١٩٨١ .
- ١١٩ - مجلة عالم الفكر (الكويتية) - المجلد الثامن العدد الثاني - ١٩٧٧ .
- ١٢٠ - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين لفخر الدين الرازي - دار الكتاب العربي - بيروت - ١٩٨٤ .

- ١٢١ - محيط المحيط - البستاني - مكتبة لبنان.
- ١٢٢ - مدخل إلى المنطق الصوري - محمد مهراڻ - دار الثقافة - القاهرة - ١٩٧٥.
- ١٢٣ - مذاهب الإسلاميين (الجزء الأول) - عبد الرحمن بدوي - دار العلم للملايين - ١٩٧١.
- ١٢٤ - مذاهب فلاسفة المشرق - د. محمد عاطف العراقي - دار المعارف بمصر - ١٩٧٥.
- ١٢٥ - مرآة الجنان - الياضي مصورة عن حيدر آباد سنة ١٣٣٩ هـ - بيروت؟.
- ١٢٦ - مروج الذهب ومعادن الجوهر للمسعودي - دار الأندلس - ١٩٦٦.
- ١٢٧ - المستصفى من علم الأصول للغزالي - دار صادر بدون تاريخ (مصورة عن طبعة بولاق ١٣٢٢).
- ١٢٨ - مشكلات الزمان والمكان - ج. سمارة - لندن - ١٩٦٤ (بالإنكليزية).
- ١٢٩ - المصباح المنير للفيومي - المكتبة العلمية - بيروت؟.
- ١٣٠ - المصطلح الفلسفي عند العرب للدكتور عبد الأمير الأعسم - بغداد - ١٩٨٤.
- ١٣١ - المطالب العالية من العلم الإلهي لفخر الدين الرازي بتحقيق الدكتور أحمد حجازي الشقا - دار الكتاب العربي - ١٩٨٧.
- ١٣٢ - معارج القدس ومدارج معرفة النفس للغزالي - دار الآفاق الجديدة - بيروت - ١٩٨١.
- ١٣٣ - معارج الوصول لابن تيمية - ضمن مجموعة الرسائل الكبرى.
- ١٣٤ - معالم أصول الدين للإمام الرازي - دار الكتاب العربي - بيروت - ١٩٨٤.
- ١٣٥ - المعتزلة - زهدي جار الله - القاهرة - ١٩٤٧.
- ١٣٦ - المعتمد في الأدوية المفردة - ابن رسول التركماني - دار المعرفة - بيروت - ١٩٧٥.

- ١٣٧ - المعتمد في أصول الدين - أبو يعلى الحنبلي - دار المشرق - بيروت - ١٩٧٤ .
- ١٣٨ - معجم الأدباء - ياقوت الحموي - عيسى البابي الحلبي - القاهرة - بدون تاريخ .
- ١٣٩ - معجم البلدان - ياقوت الحموي - دار صادر - بدون تاريخ .
- ١٤٠ - المعجم التقني والنقدي للفلسفة - اندريه لالاند - P.U.F. - ١٩٨٣ .
- ١٤١ - المعجم العربي الحديث - لاروس - د. خليل الجر - بيروت - ١٩٧٢ .
- ١٤٢ - معجم الفلاسفة - جورج طرابيشي - دار الطليعة - بيروت - ١٩٨٧ .
- ١٤٣ - المعجم الفلسفي - د. جميل صليبا - دار الكتاب اللبناني - بيروت - ١٩٧١ .
- ١٤٤ - المعجم الفلسفي - مجمع اللغة العربية - عالم الكتب - بيروت - ١٩٧٩ .
- ١٤٥ - معجم المؤلفين - عمر رضا كحالة - دار إحياء التراث العربي - بيروت - بدون تاريخ .
- ١٤٦ - المعجم الوسيط - معجم اللغة العربية .
- ١٤٧ - معيار العلم الغزالي - تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف - ١٩٦٩ .
- ١٤٨ - مفتاح السعادة ومصباح السيادة طاش كبرى زاده - دارالكتب العلمية - بيروت - ١٩٨٥ .
- ١٤٩ - مفتاح العلوم الخوارزمي - (فرد الدكتور قسم الحدود منه وضمنه كتابه المصطلح الفلسفي) .
- ١٥٠ - مقاصد الفلاسفة للغزالي - بتحقيق سليمان دنيا - دار المعارف - بدون تاريخ .
- ١٥١ - مقالات الإسلاميين للأشعري (بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد) - مكتبة النهضة المصرية - ١٩٥٠ .
- ١٥٢ - مقالات الإسلاميين للأشعري - (بتحقيق ريتز) - دار النشر فرانز شتاينز - ٨١٩٨٠

- ١٥٣ - المقدمة - ابن خلدون - دار الكتاب اللبناني - ١٩٨٢ .
- ١٥٤ - مقدمة قواطع الأدلة للسمعاني (ضمن مجلة معهد المخطوطات العربية) - حزيران ١٩٨٢ .
- ١٥٥ - المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى للغزالي - دار المشرق - بيروت - ١٩٨٢ .
- ١٥٦ - الملل والنحل للشهرستاني (بتحقيق سيدكيلاني) - دار المعرفة - ١٩٨٤ .
- ١٥٧ - مناظرات فخر الدين الرازي فيما وراء النهر - تحقيق د. فتح الله خليف - دار المشرق - بيروت - ٨١٩٦ .
- ١٥٨ - مناهج البحث عند مفكري الإسلام - د. علي سامي النشار - دار المعارف - القاهرة - ١٩٧٨ .
- ١٥٩ - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - د. محمد عبد الرحمن مرحبا - منشورات عويدات - ١٩٨١ .
- ١٦٠ - منطق أرسطو - عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات - الكويت - ١٩٨٠ .
- ١٦١ - المنطق الصوري والرياضي - د. عبد الرحمن بدوي - الكويت - ١٩٧٧ .
- ١٦٢ - المنقذ من الضلال - أبو حامد الغزالي - بتحقيق جميل صليبا وكامل عياد - ١٩٥٦ .
- ١٦٣ - المنية والأمل في الملل والنحل للمرئضي - دار الفكر - ١٩٧٩ .
- ١٦٤ - المواقف في علم الكلام للإيجي - عالم الكتب - بيروت - بدون تاريخ .
- ١٦٥ - موسوعة الإسلام المختصرة - جب وكرامرز - طبعة لايدن - ١٩٧٤ - (بالإنكليزية) .
- ١٦٦ - موسوعة الفلسفة - عبد الرحمن بدوي - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٨٤ .

- ١٦٧ - الموسوعة الفلسفية روزنتال ويودين ترجمة سمير كرم - دار الطليعة - ١٩٨٤ .
- ١٦٨ - الموسوعة الفلسفية العربية - أشرف على تحريرها د. معن زيادة - معهد الإنماء العربي - بيروت - ١٩٨٦ .
- ١٦٩ - الموسوعة الفلسفية المختصرة ترجمة فؤاد كامل وجلال العشري - عبد الرشيد الصادق - القاهرة - ١٩٦٣ .
- ١٧٠ - موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين - مصطفى صبري - المكتبة الإسلامية - ١٩٥٠ .
- ١٧١ - ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي - دار المعرفة - ١٩٦٣ .
- ١٧٢ - ميزان العمل - للغزالي ضمن (الفكر الأخلاقي العربي) .
- ١٧٣ - النجاة لابن سينا - بتحقيق د. ماجد فخري - دار الآفاق الجيدة - بيروت - ١٩٨٥ .
- ١٧٤ - النجوم الزاهرة لابن تغري بردى - دار الكتب المصرية .
- ١٧٥ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - علي سامي النشار - دار المعارف - ١٩٧٨ .
- ١٧٦ - النفس والروح للرازي (ضمن الفكر الأخلاقي العربي) .
- ١٧٧ - نهاية السؤل (شرح منهاج الوصول للبيضاوي) - الإسنوي - عالم الكتب - بيروت - ١٩٨٢ .
- ١٧٨ - هدية العارفين في أسماء الكتب والمؤلفين - إسماعيل البغدادي - مع كشف الظنون .
- ١٧٩ - الوافي بالوفيات لصلاح الدين الصفدي - دمشق - ١٩٥٦ .
- ١٨٠ - وفيات الأعيان لابن خلكان - مكتبة النهضة المصرية - ١٩٤٨ .
- ١٨١ - في النفس لأرسططاليس - تحقيق عبد الرحمن بدوي - دار القلم - بيروت - وكالة المطبوعات الكويت - ؟ .
- ١٨٢ - اليواقيت والجواهر في عقائد الأكابر - عبد الوهاب الشعراني - القاهرة - ١٩٥٩ .
- ١٨٣ - الطبيعة لأرسطو ترجمة إسحق بن جنين وشروح أخرى - بتحقيق

- عبد الرحمن بدوي - القاهرة - ١٩٦٤ .
- ١٨٤ - شرح السماع الطبيعي لابن باجة - تحقيق ماجد فخري - دار النهار - بيروت - ١٩٧٣ .
- ١٨٥ - شروحات السماع الطبيعي لابن باجه الأندلسي - تحقيق معن زيادة - دار الكندي - بيروت - ١٩٧٨ .
- ١٨٦ - مشكاة الأنوار لأبي حامد الغزالي - بتحقيق أبو العلا عفيفي - الهيئة المصرية العامة - القاهرة - ١٩٦٤ .
- ١٨٧ - كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين - أبو نصر الفارابي - بتحقيق د. ألبير نادر - دار المشرق - ١٩٨٠ .
- ١٨٨ - فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه - د. حسام الألوسي - دار الطليعة - بيروت - ١٩٨٥ .
- ١٨٩ - المرجع في تاريخ العلوم عند العرب - د. محمد عبد الرحمن مرجبا - مكتبة السائح - طرابلس - لبنان .
- ١٩٠ - مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية - دار إحياء التراث العربي - بيروت - بدون تاريخ .

**فهرس مواضيع كتاب «المباحث المشرقية» .
المجلد الثاني**

الصفحة	الموضوع
	= الجملة الثانية =
٢٢٨ - ٥	في الجوهر: وفيها فنون ثلاثة □ الفن الأول في الأجسام، وفيه أربعة أبواب.
	- الباب الأول -
٦	في تجوهر الأجسام: وفيه ثمانية عشر فصلاً
٦	الفصل الأول في حدّ الجسم
١٥	الفصل الثاني في تفصيل المذاهب في احتمال الأجسام للإنقسام
١٩	الفصل الثالث في الأدلة على بطلان الجزء الذي لا يتجزأ
	الفصل الرابع في إبطال قول من قال: الجسم مركب من
٣٠	أجزاء غير متناهية بالفعل
٣١	الفصل الخامس في أن قبول القسمة الإنفكاكية ثابت إلى غير النهاية ...
	الفصل السادس في حكاية شبه مثبتة الجزء الذي لا يتجزأ
٣١	والجواب عنها
	الفصل السابع في بيان أن الجسم هل يقبل الإنقسام إلى غير
٤٣	النهاية مع بقاء صورته النوعية؟
٤٦	الفصل الثامن في أن الجسم مركب عن الهولي والصورة
٥٣	الفصل التاسع في إثبات المادة لكل جسم

- ٥٤ الفصل العاشر في استحالة خُلُو الهيولي عن الصورة
- ٥٩ الفصل الحادي عشر في استحالة خُلُو الصورة عن الهيولي
- ٦١ الفصل الثاني عشر في كيفية تعلق الهيولي بالصورة
- ٦٤ الفصل الثالث عشر في إثبات الصورة الطبيعية
- ٦٦ الفصل الرابع عشر في أن لكل جسم حيزاً طبيعياً
- الفصل الخامس عشر في أنه لا يجوز أن يكون للجسم البسيط
- ٧٢ مكانان طبيعيان لوجوه ثلاثة
- ٧٢ الفصل السادس عشر في المكان الطبيعي للمركب
- الفصل السابع عشر في أن الجسم كيف يقف بالطبع في المكان
- ٧٣ الغريب؟
- الفصل الثامن عشر في أن لكل جسم شكلاً طبيعياً وأن
- ٧٤ الشكل الطبيعي للبسيط هو الكُرّة

- الباب الثاني -

في أحكام الأجسام البسيطة. ويشتمل على مقدمة وقسمين

- ٧٩ وخاتمة
- ٧٩ المقدمة: في بيان حقيقة البسيط والمركب
- ٨٣ ● القسم الأول: في الأجسام الفلكية. وفيه عشرون فصلاً
- ٨٣ الفصل الأول في أن محدّد الجهات لا تصحّ عليه الحركة المستقيمة
- ٨٣ الفصل الثاني في أنه بسيط
- ٨٤ الفصل الثالث في أن الفلك لا ثقيل ولا خفيف
- ٨٨ الفصل الرابع في أن الخرق والإلتئام على الإفلاك والكواكب ممتنع
- الفصل الخامس في أن الأفلاك مخالفة في ماهياتها للعناصر
- ٨٨ والعنصریات
- ٩١ الفصل السادس في أن الفلك ليس بحارٍ ولا باردٍ ولا رطبٍ ولا يابس
- ٩٥ الفصل السابع في أنها غير ملوّنة
- ٩٧ الفصل الثامن في أنه ليس لطبيعة الفلك ضدّ

٩٨	الفصل التاسع في أن الفلك غير كائن
١٠١	الفصل العاشر في أن الفلك لا يقبل النمو
١٠١	الفصل الحادي عشر في أنه غير فاسد
١٠٢	الفصل الثاني عشر في محور القمر
١٠٤	الفصل الثالث عشر في المجرة
١٠٥	الفصل الرابع عشر في حركات الكواكب
١٠٦	الفصل الخامس عشر في أن الأفلاك متحركة وأن حركاتها نفسانية
١٠٧	الفصل السادس عشر في كيفية حركات الأفلاك
	الفصل السابع عشر في إشارة خفية إلى المنافع الحاصلة من حركات
١٠٨	الأفلاك في العالم العنصري
١١٠	الفصل الثامن عشر في بيان الحركة النفسانية التي للفلك
	الفصل التاسع عشر. في كيفية تحريك الفلك.
١١٢	المحيط للفلك المحاط به.
١١٣	الفصل العشرون في أن الأفلاك كُرية الشكل
	● القسم الثاني : في الكلام على الأجرام العنصرية.
١١٤	وفيه ثلاثة عشر فصلاً
١١٤	الفصل الأول في ترتيب العناصر
١١٥	الفصل الثاني في الردّ على من جعل النار في وَسَط العالم
١١٦	الفصل الثالث في بيان سكون الأرض وحركتها
١١٩	الفصل الرابع في كيفية كون هذه العناصر ثقيلة وخفيفة
١٢٠	الفصل الخامس في اختلاف الناس في سبب حركة العناصر
١٢٠	الفصل السادس في سبب رسوب بعض الأجسام في الماء وطفو بعضها
	الفصل السابع في الردّ على من زعم أن أحد هذه الأربعة هو
١٢٢	الأصل وأن غيره إنما حدث لاستحالة فيه
١٢٤	الفصل الثامن في بيان اسطقسية هذه الأربعة
	الفصل التاسع في شرح افتقار المركبات
١٤١.....	إلى هذه الأسطقسات الأربعة

الفصل العاشر في سبب حركة النار دورياً بسبب حركة

- ١٤٢ كُرَّة الْقَمَر
- ١٤٣ الفصل الحادي عشر في شكل النار والهواء
- ١٤٤ الفصل الثاني عشر في طبقات العناصر الأربعة
- ١٤٦ الفصل الثالث عشر في الأحوال الكلية للبحر، وفيه خمسة مباحث
- ١٤٨ الخاتمة: وفيها ثلاثة فصول
- ١٤٨ الفصل الأول في اتصاف الأجرام البسيطة بالكيفيات
- ١٥١ الفصل الثاني في بيان أن العالم واحد، مع شرح في الحاشية
- الفصل الثالث في أن الأجسام الفلكية أقدم من الأجسام العنصرية
- ١٥٥ وأن أحياز الأفلاك متقدمة على أحياز العناصر

- الباب الثالث -

- ١٥٦ في المزاج وكيفية الفعل والإنفعال، وفصوله تسعة عشر
- ١٥٦ الفصل الأول في حقيقة المزاج
- ١٦١ الفصل الثاني في مذاهب الناس في المزاج
- ١٦٣ الفصل الثالث في أقسام الأمزجة
- ١٦٥ الفصل الرابع في أقسام انفعالات الحار والبارد والرطب واليابس
- ١٦٦ الفصل الخامس في النَّضج
- ١٦٧ الفصل السادس فيما يقابل النَّضج
- ١٦٨ الفصل السابع في الأسباب الأربعة للنَّضج والعفونة
- ١٦٨ الفصل الثامن في التَّكْرُج
- ١٦٩ الفصل التاسع في الطَّبْخ
- ١٦٩ الفصل العاشر في الشِّي
- ١٦٩ الفصل الحادي عشر في التبخير والتدخين
- ١٦٩ الفصل الثاني عشر في أصناف تأثير الحرارة في المركبات
- ١٧١ الفصل الثالث عشر في المُشْتَعِل والمُتَجَمِّر
- ١٧١ الفصل الرابع عشر في الحَلّ والعقد

١٧٣	الفصل الخامس عشر في سبب تعاقب الحر والبرد
١٧٤	الفصل السادس عشر في النشف
١٧٤	الفصل السابع عشر في الإنحصار
١٧٥	الفصل الثامن عشر في الإتصال ومقابلته
١٧٥	الفصل التاسع عشر في اللين والصلب

- الباب الرابع -

في الكائنات التي لا نفس لها. وفيه مقدمة

١٧٧	وأقسام أربعة
-----	--------------

١٧٧	المقدمة
-----	---------

● القسم الأول: فيما يتكون فوق الأرض من البخار.

١٧٨	وفيه ستة فصول
١٧٨	الفصل الأول في السحاب والمطر والتلج والبرد والطل والصقيع
	الفصل الثاني في مقدمات يحتاج إليها في معرفة الآثار الظاهرة
١٨١	على السحاب وهي سبع
١٨٤	الفصل الثالث في الهالة
١٨٦	الفصل الرابع في قوس قزح
١٩٠	الفصل الخامس في الشمسيات
١٩١	الفصل السادس في النيازك والعصي

● القسم الثاني: فيما يتكون من الدخان فوق الأرض.

١٩٣	وفيه سبعة فصول
١٩٣	الفصل الأول في الرعد والبرق
١٩٤	الفصل الثاني في الصاعقة
١٩٤	الفصل الثالث في الأنوار التي تُشاهد بالليل في بعض المواضع
١٩٥	الفصل الرابع في الكواكب المنقضة وما يشبهها
١٩٥	الفصل الخامس في حقيقة اشتعال النار وانطفائها
١٩٦	الفصل السادس في الحريق

١٩٦	الفصل السابع في حدّ الريح وكيفية تولّدها
	● القسم الثالث: فيما يحدث على وجه الأرض وما تحتها
٢٠٥	بغير تركيب. وفيه خمسة فصول
	الفصل الأول في سبب ارتفاع القدر العاشر من
٢٠٥	الأرض على الماء
٢٠٥	الفصل الثاني في قدر ما انكشف من الأرض
٢٠٦	الفصل الثالث في أمزجة البلدان
٢١٢	الفصل الرابع في منابع المياه
٢١٣	الفصل الخامس في الزلزلة
	● القسم الرابع: فيما يحدث من العناصر بالتركيب ولا
٢١٥	يكون لها نفس، وفيه تسعة فصول
٢١٥	الفصل الأول في تكوّن الحجر
٢١٦	الفصل الثاني في تكوّن الجبال
٢١٧	الفصل الثالث في منافع الجبال
٢١٩	الفصل الرابع في تقسيم المعدنيّات
٢١٩	الفصل الخامس في حدّ المتطرفات
٢٢٠	الفصل السادس في كيفية تولّد الأجساد السبعة
٢٢٢	الفصل السابع في كيفية تكوّن سائر الأقسام
٢٢٣	الفصل الثامن في بيان إمكان صنعة الكيمياء
٢٢٦	الفصل التاسع في الطوفانات
٤٥٢ - ٢٢٩	□ الفن الثاني في علم النفس، وفيه ثمانية أبواب

- الباب الأول -

٢٣١	في أحكام كليّة النفس. وفيه خمسة فصول
٢٣١	الفصل الأول في تعريف النفس، مع شرح في الحاشية
٢٣٥	الفصل الثاني في ماهية النفس، مع شرح في الحاشية
٢٤٥	الفصل الثالث في بيان الحق في النفس وأنها جوهر

٢٤٧	الفصل الرابع في تعديد قوى النفس
٢٥١	الفصل الخامس في تعديد وجوه اختلاف أفاعيل النفس
	- الباب الثاني -
٢٥٩	في القوى النباتية وأحكامها. وفيه اثنان وعشرون فصلاً
٢٥٩	الفصل الأول في أقسام القوى النباتية على وجه كلي
٢٦٠	الفصل الثاني في إثبات القوة الجاذبة
٢٦٢	الفصل الثالث في القوة الماسكة
٢٦٣	الفصل الرابع في القوة الهاضمة
٢٦٥	الفصل الخامس في فعل الهاضمة في الفضلة
٢٦٥	الفصل السادس في القوة الدافعة
٢٦٦	الفصل السابع في بيان مغايرة هذه القوى
٢٦٦	الفصل الثامن في آلات هذه القوى
٢٦٧	الفصل التاسع في احتياج فاعلية هذه القوى إلى الكيفيات الأربع
٢٦٩	الفصل العاشر في أن هذه القوى في بعض الأعضاء مضاعفة
٢٦٩	الفصل الحادي عشر في حقيقة الغذاء
٢٧٠	الفصل الثاني عشر في مراتب الهضم
٢٧١	الفصل الثالث عشر في شرح ما ذكرناه في حدّ القوة الغذائية والنامية
٢٧٣	الفصل الرابع عشر في سبب وقوف النامية
٢٧٤	الفصل الخامس عشر في سبب وقوف الغذائية وضرورة الموت
٢٧٦	الفصل السادس عشر في تحقيق الكلام في القوة المصوّرة
٢٨٢	الفصل السابع عشر في كيفية تولّد الجنين من المنين
	الفصل الثامن عشر في أن مني الذكر هل فيه قوة منعقدة حتى يصير جزءاً
٢٨٥	من الجنين أو ليس كذلك حتى لا يصير جزءاً منه
٢٨٧	الفصل التاسع عشر في أن أول عضويتكون هو القلب
٢٨٨	الفصل العشرون في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن
٢٨٩	الفصل الحادي والعشرون في اختلاف هذه القوى

- الباب الثالث -

- ٢٩١ في الإدراكات الظاهرة. وفيه ثلاثة عشر فصلاً
- ٢٩١ الفصل الأول في اللمس. وفيه أربعة مطالب
- ٢٩٣ الفصل الثاني في الذّوق. وفيه ثلاثة مباحث
- ٢٩٤ الفصل الثالث في الشّم. وفيه بحثان
- ٢٩٥ الفصل الرابع في السّمع. وفيه بحثان
- الفصل الخامس في الرّدّ على القائلين بأن الإبصار لأجل
- ٢٩٩ خروج الشعاع
- ٣٠٩ الفصل السادس في إثبات الشعاع داخل العين
- ٣١١ الفصل السابع في الإنطباع وأدلة المختلفين فيه
- الفصل الثامن في الرّدّ على من علّل رؤية الأشياء في المرآة
- ٣٢١ بانعكاس الشعاع عنها إلى المُبصر
- ٣٢٦ الفصل التاسع في سبب الحَوْل
- ٣٢٩ الفصل العاشر في أنه لا بدّ في الإبصار من توسّط الشّفاف
- الفصل الحادي عشر في أن الحواس الظاهرة لا يمكن أن تكون
- ٣٣٠ إلآهذه الخمس
- ٣٣٠ الفصل الثاني عشر في المحسوسات المشتركة
- ٣٣٢ الفصل الثالث عشر في النّوم واليقظة

- الباب الرابع -

- ٣٣٥ في الإدراكات الباطنة، وفيه فصلان
- ٣٣٥ الفصل الأول في إثبات القوى الباطنة الخمس
- الفصل الثاني في بيان أن المدرك لجميع المدركات بجميع
- ٣٤٥ أصناف الإدراكات هو النفس

- الباب الخامس -

في بيان تجرُّد النفس الإنسانية وحدوثها وبقائها وسائر
أحكامها. وفيه أحد عشر فصلاً

٣٥٩

الفصل الأول في بيان أن النفس الإنسانية ليست بجسم ولا

٣٥٩

منطبعة في جسم ويتضمَّن اثنا عشر دليلاً

٣٩٢

الفصل الثاني في كيفية تعلق النفس بالبدن

الفصل الثالث في أن النفوس البشرية هل بعضها مخالف

٣٩٣

للبعض بالماهية أم لا؟

الفصل الرابع في أنه يجب أن يكون لكلِّ نفس بدنٌ ولكلِّ

٣٩٨

بدن نفس على حدة

٣٩٩

الفصل الخامس في حدوث النفوس البشرية

٤٠٦

الفصل السادس في إبطال التناسخ

٤٠٨

الفصل السابع في أن النفس لا تموت بموت البدن

٤١٠

الفصل الثامن في أن الفساد على النفس مُحال

٤١٢

الفصل التاسع في علل النفوس الناطقة

الفصل العاشر في احتجاج القدماء على وحدة النفس،

٤١٤

مع شرح في الحاشية

٤١٩

الفصل الحادي عشر في المتعلق الأول للنفس

- الباب السادس -

٤٢١

في شرح أفعال النفس، وفيه أحد عشر فصلاً

٤٢١

الفصل الأول في خواص النفس الإنسانية

٤٢٤

الفصل الثاني في صفات النفس الإنسانية

٤٢٧

الفصل الثالث في كيفية تدرُّج المدركات من الشخصية إلى التجرُّد

٤٢٨

الفصل الرابع في درجات النفس الإنسانية في تعقُّلاتها

الفصل الخامس في الصور التي تختصُّ بمشاهدتها الأنبياء والأبرار

٤٢٩

والكهنة والسحرة بل النائمون والمَمْرُورون

- ٤٣١ الفصل السادس في سبب المنامات الصادقة
- ٤٣٣ الفصل السابع في كيفية الإخبار عن الغيب، مع شرح في الحاشية
- ٤٣٥ الفصل الثامن في الأمور الغريبة التي تصدر عن أقوياء النفوس
- الفصل التاسع في الفرق بين السحر والطلسمات والبيرنجات،
مع شرح في الحاشية
- ٤٣٦ مع شرح في الحاشية
- ٤٣٨ الفصل العاشر في الإلهامات
- ٤٣٨ الفصل الحادي عشر في الذكر والتذكر

- الباب السابع -

- ٤٤١ في حال النفس بعد مفارقة البدن. وفيه ثلاثة فصول
- ٤٤١ الفصل الأول في إثبات سعادتها وشقاوتها
- ٤٤٣ الفصل الثاني في بيان مراتبها في السعادة والشقاوة
- الفصل الثالث في بيان حال السعادة والشقاوة الجسمائيتين،
مع شرح في الحاشية
- ٤٤٧

- الباب الثامن -

- ٤٥١ في النفوس السماوية
- الفن الثالث في إثبات الجواهر المجردة عن الأجسام
- ٤٦٣ - ٤٥٣ في ذواتها وفي فاعليتها
- ٤٥٣ وفيه فصل واحد ويتضمن ثمانية أدلة

الكتاب الثالث

- ٥٥٧ - ٤٦٥ في الإلهيات المحضة. وفيه أربعة أبواب

- الباب الأول -

- في إثبات واجب الوجود ووحدته وبراءته عن مشابهة
الجواهر والأعراض. وفيه ستة فصول
- ٤٦٧

٤٦٧	الفصل الأول في إثباته تعالى وتقدُّس
٤٧٢	الفصل الثاني في وَحدة واجب الوجود
٤٧٧	الفصل الثالث في نفي الكثرة عن واجب الوجود
٤٧٩	الفصل الرابع في أنه تعالى ليس بجسم
٤٨٠	الفصل الخامس في أنه تعالى ليس بجوهر
٤٨٦	الفصل السادس في أنه سبحانه وتعالى ليس بعَرَض

- الباب الثاني -

٤٩١	في إحصاء صفاته تعالى . وفيه عشرة فصول
٤٩١	الفصل الأول في أنه سبحانه وتعالى عالم بذاته وبالكلِّيات
٤٩٨	الفصل الثاني في عِلْمه سبحانه وتعالى بالجزئيات
٥٠٨	الفصل الثالث في شرح إرادته تعالى ، مع شرح في الحاشية
٥١٥	الفصل الرابع في أمور يجب البحث عنها في عالمية الله تعالى
٥١٦	الفصل الخامس في شرح عنايته سبحانه وتعالى على مذهب المتقدمين
٥١٧	الفصل السادس في قدرته تعالى ، مع شرح في الحاشية
٥١٨	الفصل السابع في إحصاء صفاته تعالى
٥٢١	الفصل الثامن في أن حقيقته سبحانه وتعالى غير معلومة للبشر
٥٢٤	الفصل التاسع في تقسيم أسمائه سبحانه وتعالى
٥٢٧	الفصل العاشر في إشارة خفية إلى شرح بعض أسمائه تعالى

- الباب الثالث -

٥٢٩	في أفعاله تعالى وفيه ستة فصول:
٥٢٩	الفصل الأول في كيفية صدور الأفعال عنه تعالى
٥٣٥	الفصل الثاني في شرح مذهبهم في تكوُّن السموات
٥٣٨	الفصل الثالث في تكوُّن الأَسْطَقْسَات
٥٤٢	الفصل الرابع في دوام فاعلية الباري تعالى
٥٤٣	الفصل الخامس في القضاء والقدر ، مع شرح في الحاشية
٥٤٧	الفصل السادس في كيفية دخول الشرِّ في القضاء الإلهي

- الباب الرابع -

- ٥٥٣ في النبؤات وتوابعها
وفيه فصل واحد في أنه لا بدّ من النّبِيّ،
٥٥٥ مع شرح في الحاشية
٥٥٩ فهرس مصادر التعليقات والحواشي

تمّ فهرس المجلد الثاني من كتاب الرازي
«المباحث المشرقية».