

١٥١٢

مقاصد الفلّان لحجة الاسلام محمد الغزالي

﴿ في المنطق والحكمة الالهية والحكمة الطبيعية ﴾

(يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤتى الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا)

الى طلاب العلم وعشاق الحكمة أرف هذا الجوهر المكتون بعد اختبائه في زوايا النسيان في البلاد القصوى والمهاهد النائية فقد طوح بنا القدر الى تلك الارزاء وبدلنا النفس والنفس في استحضار هذا السفر الجليل ثم ساعدنا القدر في الحصول على نسخة أخرى منه وجدناها عند الاستاذ الفاضل الشيخ رشيد الرافي نجل المرحوم العلامة الشيخ عبد القادر الرافي مفتي الديار المصرية سابقا وكان ذلك أحسن عون لنا على ابراز الكتاب في غاية التصحيح هذا مع مباشرة أهل الدراية بتلك النون العالمة لذلك والله ولي التوفيق

﴿ طبع على نفقة حضرة الفاضل ﴾

(الشيخ محي الدين صبري الكردي)

(تنبيه) لا يجوز لاحد أن يطبع مقاصد الفلاسفة للغزالي من هذه النسخة وكل من طبعها يكون مكافا بابراز أصل قديم ثبت أنه طبعه منه والا يكون مسئولا عن التعويض قانونا (محي الدين صبري الكردي)

﴿ الطبعة الاولى ﴾

منطبعة السبعاذه بجوار محافظه قنصر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي عصمنا من الضلال * وعرفنا مزلة أقدام الجهال
والصلاة على المخصوص من ذى الجلال بالقبول والاقبال * محمد
المصطفى خير خلقه وعلى آله خير آل .
* أما بعد * فانك التمتت كلاما شافيا في الكشف عن
تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم ومكان تلبسهم واغوائهم * ولا
مطمع في اسعافك الا بعد تعريفك مذهبهم * واعلامك معتقدهم *
فان الوقوف على فساد المذاهب قبل الاحاطة بمداركها محال بل
هو رمي في العمية والضلال * فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم
كلاما وجيزا مشتملا على حكاية مقاصدهم من علومهم المنطقية
والطبيعية والالهية من غير تمييز بين الحق منها والباطل بل لا
أقصد الا تفهيم غاية كلامهم من غير تطويل بذكر ما يجرى مجرى

الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد وأورده على سبيل الاقتصاص
والحكاية مقرونا بما اعتقدوه أدلة لهم ومقصود الكتاب حكاية
﴿ مقاصد الفلاسفة ﴾ وهو اسمه وأعرفك أولا ان علومهم
أربعة أقسام الرياضيات والمنطقيات والطبيعات والالهيات
(أما الرياضيات) فهي نظر في الحساب والهندسة وليس
في مقتضيات الهندسة والحساب ما يخالف العقل ولا هي مما
يمكن أن يقابل بانكار وجحد واذا كان كذلك فلا غرض لنا في
الاشتغال بأمراده

(وأما الالهيات) فأكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق
والصواب نادر فيها

(وأما المنطقيات) فأكثرها على منهج الصواب والخطأ نادر
فيها وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والايرادات دون
المعاني والمقاصد اذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك مما
يشترك فيه النظار

(وأما الطبيعيات) فالحق فيها مشوب بالباطل والصواب فيها
مشتبه بالخطأ فلا يمكن الحكم عليها بغالب ومغلوب * وسيتضح
في كتاب التهافت بطلان ما ينبغي أن يعتقد بطلانه ولنفهم الآن

ما نحن نورده على سبيل الحكاية مهملا مرسلا من غير بحث عن
الصحيح والفساد حتى اذا فرغنا منه استأنفنا له جدا وتشميرا في
كتاب مفرد نسميه ﴿ تهافت الفلاسفة ﴾ ان شاء الله * ولتقع
البداية بتفهم المنطق وايراده

القول في المنطق

﴿ مقدمة في تمهيد المنطق وبيان فائدته وأقسامه ﴾

(أما التمهيد) فهو أن العلوم وان انشعبت أقسامها فهي
محصورة في قسمين التصور والتصديق (أما التصور) فهو ادراك
الذوات التي يدل عليها بالعبارات المفردة على سبيل التفهيم والتحقيق
كادراك المعنى المراد بلفظ الجسم والشجر والملك والجن والروح
وأمثاله (وأما التصديق) فكعلمك بان العالم حادث والطاعة
يثاب عليها والمعصية يعاقب عليها وكل تصديق فمن ضرورته أن
يتقدمه تصور ان فان من لم يفهم العالم وحده والحادث وحده لم
يتصور منه التصديق بانه حادث بل لفظ الحادث اذا لم يتصور

معناه صار كلفظ المادث مثلا ولو قيل العالم مادث لم يمكنك
لا تصديق ولا تكذيب لان ما لا يفهم كيف ينكر أو كيف
يصدق به وكذا لفظ العالم اذا أبدل بمهمل * ثم كل واحد من التصور
والتصديق ينقسم الى ما يدرك أولا من غير طلب وتأمل والى
ما لا يحصل الا بالطلب * أما الذي يتصور من غير طلب فكالموجود
والشئ وأمثالهما * وأما الذي يتحصل بالطلب فكمعرفة حقيقة الروح
والملك والجن وتصور الأمور الخفية ذواتها * وأما التصديق المعلوم
أولا فكالحكم بان الاثنى أكثر من واحد وان الاشياء المساوية
لشئ واحد متساوية ويضاف اليه الحسيات والمقبولات وجملة من
العلوم التي تشتمل النفوس عليها من غير سبق طلب وتأمل فيها
وينحصر في ثلاثة عشر نوعا وسيأتي في موضعه * وأما الذي يدرك
بالتأمل فكالتصديق بحدوث العالم وحشر الأجساد والمجازات
على الطاعات والمعاصي وأمثالها وكل ما لا بد في تصوره من طلب
فلا ينال الا بذكر الحد وكل ما لا بد في تصديقه من طلب فلا
ينال الا بالحجة وكل واحد منهما من ضرورته أن يتقدم عليه علم
لا محالة فانا اذا أنكرنا معنى الانسان وقلنا ما هو فقولنا هو
حيوان ناطق فينبغي ان يكون الحيوان معلوما عندنا وكذلك

الناطق حتى يحصل لنا بهما العلم بالانسان المجهول * ومهما لم نصدق بان العالم حادث فقبل لنا العالم مصور وكل مصور حادث فاذا العالم حادث فهذا لا يفيدنا العلم بما جهلناه من حدوث العالم الا اذا سبق لنا التصديق بان العالم مصور وبان المصور حادث فعند ذلك تقتنص بهذين العلمين العلم بما هو مجهول عندنا فيثبت بهذا ان كل علم مطلوب فانما يحصل بعلم قد سبق ثم لا يتسلسل الى غير النهاية فلا بد وان ينتهى الى أوائل هي حاصلة في غريزة العقل بغير طلب وفكرة - هذا تمهيد القول في المنطق (أما فائدة المنطق) فلما ثبت ان المجهول لا يحصل الا بمعلوم وليس بخفي ان كل معلوم لا يمكن التوصل به الى كل مجهول بل لكل مجهول معلوم مخصوص يناسبه وطريق في ايراده واحضاره في الذهن يفضي ذلك الطريق الى كشف المجهول فما يؤدي منه الى كشف التصورات يسمى حدا أو رسما وما يفضي الى العلوم التصديقية يسمى حجة فمنه قياس ومنه استقراء وتمثيل وغيره * وينقسم كل واحد من الحد والقياس الى ما هو صواب ليفيد اليقين والى ما هو غلط ولكنه شبيه بالصواب فعلم المنطق هو القانون الذي به يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينيا وكأنه

الميزان والمعيار للعلوم كلها وكل مالم يوزن بالميزان لم يتميز فيه
 الرجحان عن النقصان * ولا الريح عن الخسران * فان قيل ان كانت
 فائدة المنطق تميز العلم عن الجهل فما فائدة العلم * قيل له الفوائد
 كلها مستحقة بالاضافة الى السعادة الأبدية وهي سعادة الآخرة
 وهي منوطة بتكميل النفس وتكميلها بأمرين التذكية والتحلية
 (أما التذكية) فهي تطهيرها عن رذائل الأخلاق وتقديسها عن
 الصفات المذمومة (وأما التحلية) فبان ينتقش فيها حلية الحق حتى
 ينكشف لها الحقائق الالهية بل الوجود كله على ترتيبه انكشافا
 حقيقيا موافقا للحقيقة لا جهل فيها ولا لبس ومثالها المرآة التي
 كالمها في أن يظهر فيها الصور الجميلة على ما هي عليها من غير اعوجاج
 وتغيير وذلك بتطهيرها عن الخبث والصدأ بان يحاذى بها شطر
 الصور الجميلة فالنفس مرآة تنطبع فيها صور الوجود كلها معها
 ذكيت وصقلت بتخليتها عن رذائل الأخلاق ولا يمكن التمييز
 بين الاخلاق المذمومة والمحمودة الا بالعلم ولا معنى لتحصيل نقش
 الموجودات كلها في النفس الا بالعلم ولا طريق الى تحصيله الا
 بالمنطق فاذا فائدة المنطق اقتناص العلم وفائدة العلم حيازة السعادة
 الأبدية فاذا صح رجوع السعادة الى كمال النفس بالتذكية والتحلية

صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة * أما أقسام المنطق وترتيبه
فيتبين بذكر مقصوده ومقصوده الحد والقياس وتمييز الصحيح
منهما عن الفاسد وأهمهما القياس وهو مركب اذا لا ينتظم قياس
الا من مقدمتين كما سيأتي وكل مقدمة فيها موضوع ومحمول وكل
موضوع ففيه لفظ ويدل لا محالة على معنى ومن أراد تحصيل
المركب اما في الوجود أو في العلم فلا سبيل له الا بتقديم المفردات
والأجزاء المفردة أولا كما أن باني البيت يفتقر الى أعداد الخشب
واللبن والطين واحضار المفردات والأجزاء أولا ثم الاشتغال
بالبناء ثانيا - فكذلك العلم يحذو حذو المعلوم فانه مثال مطابق
للمعلوم فطالب العلم بالمركب ينبغي أن يحصل العلم أولا بالمفردات
فلزم من ذلك أن نتكلم في الألفاظ ووجه دلالتها على المعاني ثم
في المعاني وأقسامها ثم في القضية المركبة من محمول وموضوع
وأقسامها ثم في القياس المركب من قضيتين ونتكلم في القياس
في فنين أحدهما في مادته والآخر في صورته كما سيأتي فعلى هذا
يشتمل ما نريد ايراده من المنطق على فنون

* الفن الاول في دلالة الألفاظ *

ويتضح المقصود منها بتقسيمات خمسة (الاول ايساغوجي)

اعلم بان دلالة اللفظ على المعنى من ثلاثة أوجه (أحدها) بطريق المطابقة كدلالة لفظ البيت على معناه (والآخر) بطريق التضمن كدلالة لفظ البيت على الحائط المخصوص فان لفظ الحائط موضوع للمسمى به بالمطابقة فيدل عليه بذلك ولفظ البيت أيضا يدل عليه ولكن يفارقه في وجه الدلالة (والثالث) بطريق الالتزام كدلالة السقف على الحائط فانه يبين طريق المطابقة والتضمن فلم يكن بد من اختراع اسم ثالث والمستعمل في العلوم والمعول عليه في التفهيمات طريق المطابقة والتضمن أما الالتزام فلا فان اللوازم أيضا لها لوازم ويتداعى الى أمور غير محدودة ولا يحصل التفاهم بها (قسمة ثانية) اللفظ ينقسم الى مفرد ومركب (أما المفرد) فهو الذي لا يراد بأجزائه أجزاء من المعنى كالإنسان فانه لا يراد بان ولا بسان معنى من أجزاء معنى الإنسان بخلاف قولك غلام زيد وزيد يمشى اذ يراد بالغلام الذي هو جزء من الكلام معنى وزيد معنى واذا قلت عبد الله وكان اسم لقب كان مفردا لانك لا تقصد به الا ما تقصد بقولك زيد وان أردت النعت فهو مركب واذا كان كل مسمى بعبد الله عبد الله لا محالة صار هذا الاسم في حقه كالمشترك تارة يطلق لقصد التعريف فيكون اسما مفردا

وتارة يراد به الوصف فيكون مركبا (قسمة ثالثة) اللفظ ينقسم الى جزئي وكلي * فالجزئي ما يمنع نفس مفهومه من الشركة فيه كقولك زيد وهذا الفرس وهذه الشجرة * والكلي ما لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه كالفرس والشجر والانسان وان لم يكن في العالم الا فرس واحد فقولك الفرس كلي لان الاشتراك فيه ممكن بالقوة وان لم يوجد بالفعل وانما يصير جزئيا بان تقول هذا الفرس ولهذا لو قلت الشمس فهو كلي لانه لو قدرت شمس لدخلت تحت الاسم بخلاف قولك هذه الشمس (قسمة رابعة) اللفظ ينقسم الى فعل واسم وحرف * والمنطقيون يسمون الفعل كلمة وكل واحد من الاسم والفعل يفارق الحرف في ان معناه تام بنفسه في الفهم بخلاف الحرف فانه اذا قيل لك من الداخل فقلت زيد فهم وتم الجواب واذا قيل ماذا فعلت فقلت ضربت تم الجواب - ولو قيل أين زيد فقلت في أو قلت على لم يتم الجواب ما لم تقل في الدار أو على السطح فيظهر معنى الحرف في غيره لاني نفسه * ثم يفارق الكلمة الاسم في انه يدل على معنى وعلى زمان ووقوع ذلك المعنى كقولك ضرب فانه يدل على الضرب الواقع في الماضي والاسم كقولك الفرس فانه لا يدل على الزمان

فان قيل فقولك أمس وعام أول يدل على الزمان فليكن فعلا * قيل
الفعل ما دل على معنى وعلى زمان ذلك المعنى وقولك أمس يدل
على زمان هو نفس المعنى لا هو زمان المعنى فلو كان يدل أمس
على معنى الامس وعلى زمان هو غير معنى الامس لقيل انه فعل
ولكان لازما ومنطبقا على حد الفعل (قسمة خامسة) الالفاظ
من المعانى على خمسة منازل (المتواطئة والمترادفة والمتباينة والمشاركة
والمتفقة) أما المتواطئة فكقولك حيوان فانه ينطبق على الفرس
والثور والانسان بمعنى واحد من غير تفاوت فى القوة والضعف
ولا تقدم ولا تأخر بل الحيوانية لكل واحد - وكذلك الانسان
على زيد وعمر ووخالد * وأما المترادفة فهى الاسامى المختلفة المتواردة
على مسمى واحد كالليث والأسد والحمر والعقار * والمتباينة هى
الاسامى المختلفة للمسميات المختلفة كالفرس والثور والسماء لمسمياتها
والمشاركة هى اللفظ الواحد المطلق على مسميات مختلفة كلفظ
العين للذهب والشمس والميزان وعين الماء * والمتفقة هى المترددة
بين المشاركة والمتواطئة كالوجود للجوهر والعرض فانه ليس
كلفظ العين اذ مسمياتها لا تشترك فى أمر والوجود حاصل
للعرض كما انه حاصل للجوهر وليس كالمتواطئة لان الحيوانية

للفرس والانسان ثابت على وجه واحد من غير اختلاف والوجود
يثبت للجوهر أولا ثم يثبت للعرض بواسطة فهو ثابت بتقدم
وتأخر وقد يسمى هذا مشككا لتردده * ولتقتصر من فن
الالفاظ على هذا الفن

* الفن الثاني في المعاني الكلية واختلاف نسبتها وأقسامها *
اذا قلنا هذا الانسان حيوان وأيضا أدركنا تفرقة بين
نسبة الحيوانية اليه وبين نسبة الابيضية اليه فما نسبتته الى
الموضوعات نسبة الحيوانية يسمى ذاتيا وما نسبتته يشبه نسبة
الايضية يسمى عرضيا فيقال كل معنى كلي نسب الى جزئي تحته
فاما أن يكون ذاتيا واما أن يكون عرضيا ولا يكون المعنى ذاتيا
مالم يجتمع فيه ثلاثة أمور (الاول) انك مهما فهمت الذاتى وفهمت
ما هو ذاتى له لم يمكنك أن يخطر ببالك الموضوع أو تفهمه الا
أن تفهم أولا حصول الذاتى له ولا يمكنك فهمه دون ذلك الذاتى
فانك اذا فهمت الانسان والحيوان لم يمكنك فهم الانسان دون
فهم الحيوان أولا واذا فهمت العدد وفهمت الاربعة لم يمكنك
أن تقدر الاربعة داخلة في فهمك دون أن تفهم العدد أولا ولو
أبدلت الحيوان والعدد بالموجود والايض أمكنك أن تفهم

الأربعة من غير أن يدخل في فهمك انها موجودة أم لا وانها
 أبيض أولا بل ربما يشك في ان في العالم أربعة أم لا وذلك لا
 يقدر في فهمك ذات الأربعة وكذلك تفهم ماهية الانسان بعقلك
 من غير ان تحتاج الى فهم كونه أبيض أو فهم كونه موجوداً ولا
 يمكن دون كونه حيواناً وان لم يساعدك الذهن في فهم هذا
 المثال لأنك انسان موجود ولكثرة وجود الانسان فابدله
 بالتمساح أو بما شئت من الحيوانات وغيرها فبذلك يظهر ان
 الوجود عرضي للماهيات كلها * وأما الحيوان للانسان فذاتي
 وكذلك اللون للسواد والعدد للخمسة * والثاني انك تفهم ان
 الكلبي لا بد ان يكون أولاً حتى يكون الجزئي الموضوع تحته
 حاصلًا اما في الوجود أو في الذهن اذ تفهم انه لا بد من حيوان
 أولاً حتى يكون انساناً أو فرساً ولا بد من عدد أولاً حتى يكون
 أربعة أو خمسة ولا يمكنك ان تقول لا بد من ضحاك أولاً حتى
 يكون انساناً بل لا بد من انسان أولاً حتى يكون ضحاكاً وكون
 الانسان ضحاكاً بالطبع وصف له عرضي تابع لوجوده وهو مساو
 لكونه حيواناً في انه لازم لا يفارق ولكن الفرق بينهما مدرك
 اذ لا بد من اتصال الروح بجسد الانسان أولاً ليكون انساناً ولا

يمكن ان يقال لا بد من ضحكك أولا ليكون انسانا بل يقال لا بد
 من انسان أولا ليكون ضحكا كما ولا نعني بهذه الألية ترتيبا
 زمانيا بل ترتيبا عقليا وان كان مساويا في الزمان * والثالث ان الذاتي
 لا يمكن ان يعلل فلا يمكن ان يقال أي شئ جعل الانسان
 حيوانا والسواد لونا والأربعة عدداً بل الانسان حيوان بعينه
 وذاته لا يجعل جاعل اذ لو كان يجعل جاعل لتصور ان يجعله انسانا
 ولا يجعله حيوانا ولا يمكن ذلك في الوهم كما يمكن في الوهم ان
 يجعل انسانا ولا يجعل ضحكا كما * وأما العرضي فمعلل اذ يقال ما الذي
 جعل الانسان موجوداً فيصح السؤال ولا يصح ان يقال ما الذي
 جعله حيوانا بل كان قولك ما الذي جعل الانسان حيوانا كقولك
 ما الذي جعل الانسان انسانا فيقال هو انسان لذاته - وكذلك هو
 حيوان لذاته لأن معنى الانسان حيوان ناطق فلا فرق بين قوله
 ما الذي جعل الحيوان الناطق حيوانا ناطقا وبين قوله ما الذي
 جعل الانسان حيوانا الا انه اقتصر في أحد السؤالين على ذكر
 احدي الذاتين دون الأخرى * وبالجملة مهما لم يكن المحمول غير
 الموضوع وخارجا عن ذاته بالكيفية لم يمكن ان يطلب له علة فلا يقال
 لم كان الممكن ممكنا والواجب واجبا ويقال لم كان الممكن موجودا

(قسمة أخرى للعرض خاصة) العرض ينقسم الى لازم لا يفارق أصلا كالضحك للانسان وكالزوجية للآثنين وككون الزوايا من المثلث مساوية لقائمتين فانه لا يفارق المثلث وهو لازم وليس بذاتي والذي يفارق ينقسم الى ما هو بطيء المفارقة ككونه صبيا وشابا والى ما هو سريع المفارقة كصفرة الوجمل وحمرة الخجل والذي يفارق ينقسم الى ما يفارق في الوهم دون الوجود كالسواد للزنجي والى ما لا يتصور ان يفارق أيضا في الوهم كالمحاذاة للنقطة والزوجية للاربعية وقد يفارق في الوهم دون الوجود ككون الزوايا من المثلث مساوية لقائمتين اذ قد يفهم المثلث من لا يفهم ذلك ولا يمكن فهم الاربعة الا وان يقترن به فهم الزوجية وان كانت من اللوازم ولما كان مثل هذا اللازم قريبا من الذاتى وملتبسابه جمعنا تلك المعانى الثلاثة لتعتبر جميعها فتعرف باجتماعها كون الشئ ذاتيا ولا يعول على آحادها * وينقسم العرضى الى ما يخص موضوعه كالضحك للانسان ويسمى خاصا والى ما يعم غيره كالأكل للانسان ويسمى عرضيا مطلقا وعرضا عاما (قسمة أخرى للذاتى) الذاتى ينقسم باعتبار العموم والخصوص الى مالا أعم فوجه ويسمى جنسا والى مالا أخص تحته ويسمى نوعا والى ما هو متوسط

ويسمى نوعاً بالاضافة الى ما فرقه وجنسا بالاضافة الى ما تحته
ويسمى الذي لانوع تحته نوع الانواع والذي لاجنس فوقه جنس
الاجناس * والاجناس العالية التي لاجنس فوقها عشرة كما سيأتي
واحد جوهر وتسعة أعراض فالجوهر جنس الاجناس اذ ليس
شيء أعم منه الا الوجود وهو عرضي وليس بذاتي * والجنس عبارة
عن الذاتى الاعم * ثم ينقسم الى الجسم وغير الجسم * والجسم ينقسم
الى النامى وغير النامى * والنامى ينقسم الى الحيوان والى النبات
والحيوان ينقسم الى الانسان وغيره فالجوهر جنس الاجناس
والانسان نوع الانواع وما بينهما من النبات والحيوان يسمى
نوعاً وجنساً بالاضافة * وانما قيل للانسان نوع الانواع لانه لا ينقسم
الا الى معان عرضية كالصبي والكهل والطويل والقصير والعالم
والجاهل - وهذه عرضيات ليست بذاتيات اذ الانسان يفارق
الفرس بذاته والسواد يفارق البياض بذاته وهذا السواد لا يفارق
ذلك السواد بذاته وطباعه ولكن يكون هذا فى المداد وذلك
فى الغراب واصله الى الغراب عرضي له وزيد لا يفارق عمراً فى
الانسانية ولا فى أمر ذاتي بل فى كونه ابن شخص آخر ومن بلد
آخر أو على لون آخر وقد يوجد فيه حرفة وخلق آخر وكل هذا

عرضيات للانسان كما سبق ذكره بتعريف العرضي (قسمة أخرى) الذاتى باعتبار آخر ينقسم الى ما يقال فى جواب ما هو مهما كان مطلب السائل بقوله ما هو حقيقة الذات والى ما يقال فى جواب أي شيء هو فالاول يسمى جنسا أو نوعا والاخر يسمى فصلا * فمثال الاول الحيوان المقول فى جواب قول القائل بعد اشارته الى فرس أو ثور أو انسان ما هو - وكذا الانسان المقول فى جواب من أشار الى زيد وعمرو وخالد وقال ما هم * ومثال الثانى الناطق فانه اذا أشار الى انسان وقال ما هو فقلت حيوان لم ينقطع السؤال فان الحيوان يشمل غير الانسان بل يحتاج الى ما يفصل ذاته عن غيره فيقول أي حيوان هو فجوابه انه الناطق فيكون الناطق فصلا ذاتيا مقولا فى جواب أي شيء هو * ومجموع الحيوان والناطق حد حقيقي اذ الحد عبارة عما يصور كنه ماهية الشيء فى نفس السائل فان أبدلت الناطق بعرضي يفصله عن سائر الحيوانات كقولك حيوان مديد القامة عريض الاظفار ضحكك بالطبع فان هذا يميزه ويفصله عن سائر الحيوانات ولكن يسمى رسما * وفائدته التمييز فقط * وأما الحد فيطلب به حقيقة ذات الشيء فلا يحصل الا بذكر الفصول الذاتية وأما التمييز فيحصل تبعاً لها وقد يحصل التمييز بفصل واحد وقد

لا تصور الحقيقة الا بذكر فصول قرب شيء له فصول تزيد على واحد فيجب على المطالوب منه تصوير ماهية الشيء في النفس ان يذكر تلك الفصول فمن قال في حد الحيوان انه جسم ذو نفس حساس فقد أتى بأمور ذاتية مميزة مطردة منعكسة ولكنه ينبغي ان يضيف اليه المتحرك بالارادة حتى يتم به ذكر الفصول الذاتية ويتم بسببه تصور الحقيقة واذا عرض الكلام في الحد فلننبه على مشارات الغلط وهي بعد الجمع بين الجنس الأقرب وجميع الفصول الذاتية على الترتيب ترجع الى تعريف الشيء بما ليس أوضح منه بأن تعرف الشيء بنفسه أو بما هو مثله في الغدوض أو بما هو أغمض منه أو بما لا يعرف إلا به * مثال الاول قولهم في حد الزمان انه مدة الحركة لأن الزمان هو مدة الحركة ومن أشكل عليه الزمان فلم يشكل عليه الا مدة الحركة وان معنى المدة ماهو * ومثال الثاني ان تقول في حد البياض البياض ما يضاف السواد فيعرف الشيء بضده * ومهما أشكل الشيء أشكل ضده فضده في الخفاء مثله فليس تعريف البياض بالسواد بأولى من عكسه * ومثال الثالث قول بعضهم في حد النار انه العنصر الشبيه بالنفس ومعلوم ان النفس أغمض من النار فكيف تعرف به * ومثال

الرابع ان يعرف الشيء بما لا يعرف الا به كقولك في حد الشمس انه الكوكب المضيء الذي يطلع نهاراً فيذكر النهار في حد الشمس ولا يعرف النهار الا بعد معرفة الشمس اذ حده الصحيح هو ان تقول هو زمان كون الشمس فوق الأرض - فهذه أمور مهمة في الحد يجب الاحتراز منها * وقد تحصل مما سبق ان الذاتي ثلاثة أقسام * جنس ونوع وفصل * والعرضى قسمان (خاصة وعرض عام) فثبت ان أقسام الكليات خمسة يسمى المفردات الخمس (وهي الجنس والنوع والفصل والعرض العام والخاصة) .

* الفن الثالث في تركيب المفردات وأقسام القضايا *

المعاني المفردة اذا ركبت حصلت منها أقسام ولسنا نقصد من جعلها الاقساما واحدا وهو الخبر ويسمى قضية وقولا جازما وهو الذي يتطرق اليه التصديق أو التكذيب فانك اذا قلت العالم حادث أمكن ان يقال لك انك صادق * واذا قلت الانسان حجر أمكن أن تكذب * واذا قلت ان كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية صدقت * فان قلت فالكواكب ظاهرة كذبت وان قلت العالم اما حادث واما قديم صدقت * وان قلت زيد اما بالعراق واما بالحجاز كذبت اذ قد يكون بالشام وهذه هي أقسام

القضايا * وأما اذا قلت علمني مسألة أو قلت هل توافقني في الخروج
الى مكة لم يمكن ان تصدق أو تكذب - فهذا معنى القضية
ولشرحها بذكر تقسيمات

(القسمة الأولى) ان القضية تنقسم الى جملة كقولك العالم
حادث والى شرطية متصلة كقولك ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود والى شرطية منفصلة كقولك العالم اما قديم واما
حادث * أما الأول الحملي فيشتمل على جزئين يسمى أحدهما
موضوعا وهو المخبر عنه كالعالم من قولك العالم حادث ويسمى
الثاني محمولا وهو الخبر كالحادث من قولك العالم حادث وكل واحد
من المحمول والموضوع قد يكون لفظا مفردا كما ذكرناه وقد
يكون لفظا مركبا ولكن يمكن ان يدل عليه بلفظ مفرد
كقولك الحيوان الناطق منتقل بنقل قدميه فالحيوان الناطق
موضوع ويقوم مقامه لفظ الانسان وهو مفرد وقولك منتقل
بنقل قدميه محمول ويقوم مقامه قولك ماش (وأما الشرطية
المتصلة) فلها أيضا جزآن ولكن كل جزء منهما يشتمل على قضية
* أما الجزء الأول * وهو قولك ان كانت الشمس طالعة فيسمى
مقدما ولو حذف منه حرف الشرط وهو قولك (ان) بقى قولك

الشمس طالعة وهي قضية فكان حرف الشرط أخرجها عن كونها قضية قابلة للتصديق والتكذيب (وأما الجزء الثاني) وهو قولك فالكواكب خفية يسمى تاليا ولو حذف منه حرف الجزاء وهو الفاء لبقى قولك الكواكب خفية وهي قضية والفرق بين هذا وبين الجملي ظاهر من وجهين (أحدهما) ان الشرطية المتصلة انتظمت من جزئين لا يمكن ان يدل على كل واحد من جزئه بلفظ مفرد بخلاف الجملية (والثاني) انه يمكن ان يسأل عن الموضوع انه هو المحمول فانك تقول الانسان حيوان ويمكن ان يسأل فيقال هل الانسان هو الحيوان * وأما المقدم فلا يكون هو التالي بل التالي ربما يكون غيره ولكن يكون متصلا به لازما وتاليا في وجوده لوجوده وتفارق الشرطية المتصلة المنفصلة بوجهين (أحدهما) ان المنفصلة أيضا تشتمل على جزئين كل واحد أيضا قضية اذا حذفت عنها كلمة الشرط ولكن لا ترتيب بين جزئيه الا من حيث الذكر فانك تقول العالم اما حادث واما قديم ولو عكست وقلت اما قديم واما حادث لم يتبدل المعنى أما التالي اذا جعل مقدما تغير المعنى في الشرطية المتصلة وربما كذب أحدهما وصدق الآخر (والثاني) ان التالي موافق للمقدم بمعنى انه

يتصل به ويلازمه ولا يعانده وأحد جزئي المنفصلة معاند للآخر
ومنفصل عنه اذ يوجب وجود أحدهما عدم الآخر ﴿قسمة أخرى﴾
القضية باعتبار محمولها ينقسم الى موجبة كقولك العالم حادث
والى سالبة كقولك العالم ليس بحادث * وليس هو حرف السلب
والسلب في الشرطية المتصلة ان تسلب الاتصال بأن تقول ايس
ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود والسلب في المنفصلة ان
تسلب الانفصال بان تقول ليس الحمار اما ذكر واما اسود بل اما
ذكر واما أنثى وليس العالم اما قديم واما جسم بل اما قديم واما
حادث وربما كان المقدم سالبا والتالى سالبا والشرطية المركبة منهما
موجبة كقولك ان لم تكن الشمس طالعة فالنهار ليس بموجود
فهذه موجبة لانك أوجبت لزوم نفي النهار لنفي الطلوع وهو معنى
الايجاب في هذه القضية وهنا مزلة القدم وكذلك قد يغلط في
الحلية ويظن ان قولك (زيدنا بيننا است) بالعجمية سالبة وهى
موجبة اذ معناه انه أعمى وربما يقال بالعربية زيد غير بصير وهى
موجبة والغير البصير عبارة عن الاعمى وهو بجملة محمول يمكن
أن يثبت ويمكن أن ينفي بان يقال زيد ليس غير بصير اذ سلب
الغير بصير عن زيد وتسمى هذه قضية معدولة أى هو ايجاب

فى التحقيق عدل به الى صيغه السلب وآية ذلك ان السلب يصح
 على المعدوم فيمكن ان يقال شريك الله ليس بصيرا اذ المحال
 ليس عينا ولا يمكن أن يقال شريك الله غير بصير كما لا يقال
 أعمى وهو فى لغة العجم أظهر (قسمة أخرى) القضية باعتبار
 موضوعها تنقسم الى شخصية كقولك زيد عالم والى غير شخصية
 وهى تنقسم الى مہمة ومحصورة فالهمل مالم يسور بسور يبين
 فيه ان الحكم محمول على كل الموضوع أو بعضه كقولك الانسان
 فى خسر اذ يمتثل انك تريد البعض والمحصورة هى التى ذكر
 ذلك فيها وهى أربعة اما موجبة كلية كقولك كل انسان حيوان
 أو موجبة جزئية كقولك بعض الناس كاتب أو سالبة كلية
 كقولك لا انسان واحد حجر أو سالبة جزئية كقولك لا كل
 انسان كاتب أو بعض الناس ليس بكاتب فتكون القضايا بهذا
 الاعتبار ثمانية (شخصية سالبة) (شخصية موجبة) (مہمة
 سالبة) (مہمة موجبة) وهذه الاربع لاتستعمل فى العلوم اما
 الشخصى المعين فلا يطلب حكمه فى العلوم اذ لا يطلب حكم زيد
 بل يطلب حكم الانسان * واما المہمة فهى فى قوة الجزئية لانها
 حاكمة على الجزء لاحالة * وأما العموم فمشكوك ولاجل ترده

يجب أن يهجر في التعليمات فيبقى المحصورات الاربعة * موجبة
كلية وموجبة جزئية وسالبة كلية وسالبة جزئية * والشرطية
المتصلة أيضا تنقسم الى كلية كقولك كلما كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود والى جزئية كقولك ربما ان كانت الشمس طالعة
كان الغيم موجودا * وأما المنفصلة فالكلية منها أن تقول كل
جسم فاما متحرك واما ساكن والجزئية أن تقول الانسان اما أن
يكون في السفينة واما أن يغرق فهذا الانقسام والتغاير ثابت
للانسان ولكن في بعض الاحوال وهو أن يكون في البحر
لا في البر وعليك أن تورد مثال السالبة الجزئية والكلية من
الشرطية المتصلة والمنفصلة (قسمة أخرى وهى الرابعة) القضية
باعتبار نسبة محولها الى موضوعها تنقسم الى ممكنة كقولك
الانسان كاتب الانسان ليس بكاتب والى ممتنعة كقولك الانسان
حجر الانسان ليس بحجر والى واجبة كقولك الانسان حيوان
الانسان ليس بحيوان فنسبة الكتابة الى الانسان نسبة الامكان ولا
يلتفت الى اختلاف السلب والايجاب في اللفظ فان المسلوب محمول
بالسلب كما ان الموجب محمول بالايجاب ونسبة الحجر الى الانسان
نسبة الامتناع ونسبة الحيوان اليه نسبة الوجود والممكن لفظ

مشترك لمعنيين اذ قد يراد به كل ما ليس بممتنع فيدخل فيه الواجب
 وتكون الامور بهذا الاعتبار قسمين ممكن وممتنع وقد يراد به
 ما يمكن وجوده ويمكن عدمه أيضا وهو الاستعمال الخاص
 وتكون الامور بهذا الاعتبار ثلاثة (واجب وممكن وممتنع) ولا
 يدخل الواجب في الممكن بهذا المعنى ويدخل في الممكن بالمعنى
 الاول والممكن بالمعنى الاول لا يجب أن يكون ممكن العدم بل
 ربما كان ممتنع العدم كالواجب فانه غير ممتنع والممكن بذلك المعنى
 عبارة عن غير الممتنع فقط (قسمة أخرى وهي الخامسة) لكل
 قضية تقيض في الظاهر يخالفها بالاجاب والسلب ولكن ان قاسمها
 الصدق والكذب سميتا متناقضتين وقيل ان احدهما تقيضه الاخرى
 ونعنى به أن يكذب اذا صدقت القضية ويصدق اذا كذبت القضية
 ولا يتحقق هذا التناقض الا بشروط (الاول) أن يكون الموضوع
 واحدا بالحقيقة كما انه واحد بالاسم والا لم تتناقضا فانك تقول
 الحمل يذبح ويشوى والحمل لا يذبح ولا يشوى وتريد باحدهما برج
 الحمل وبالاخر الحيوان المعروف فلا يتناقضان (الثاني) أن يكون
 المحمول واحدا والا لم يتناقضا كقولك المكروه مختار أى له قدرة
 على الامتناع والمكروه ليس بمختار أى ما خلى وشهوته فكون اسم

المختار مشتركاً منع التناقض كاسم الحمل في الموضوع (الثالث) أن لا يختلفا في الجزئية والكلية فانك لو قلت عين فلان أسود وأردت به الحدقة لم يناقضه قولك عينه ليس بأسود اذا أردت به نفي السواد عن جميع العين (الرابع) أن لا يختلفا في القوة والفعل فانك لو تقول الخمر في الدن مسكر وتريد به أنه يسكر بالقوة لا يناقضه قولك الخمر في الدن ليس بمسكر اذا أردت به نفي الاسكار بالفعل (الخامس) أن يتساويا في الاضافة فيما يقع في جملة المضافات فانك تقول العشرة نصف فلا يناقضه قولك العشرة ليس بنصف الا بالاضافة الى العشرين وغيره وتقول زيد والد وزيد ليس بوالد وهما صادقان بالاضافة الى شخصين (والسادس) أن يتساويا في الزمان والمكان * وبالجملة فينبغي أن لا يخالف احدى القضيتين الاخرى البتة في شيء الا في السلب والايجاب فتسلب احدى القضيتين ما توجبها الاخرى بعينه من ذلك الموضوع على ذلك الوجه من غير تفاوت فان كان الموضوع كلياً ولم يكن شخصياً زيد شرط سابع وهو أن يختلفا في الكمية بان يكون احدهما كلية والاخرى جزئية فانهما اذا كانتا جزئيتين أمكن أن يصدق في مادة الامكان كقولك بعض الناس كاتب وبعض الناس

ليس بكاتب وان كانتا كليتين أمكن أن يكذبا في مادة الامكان
كقولك كل انسان كاتب وكل انسان ليس بكاتب (قسمة
أخرى وهي السادسة) كل قضية فلها عكس من حيث الظاهر
ولكنه ينقسم الى ما يلزم صدقه من صدق القضية والى ما لا يلزم
ونعني بالعكس أن يجعل المحمول موضوعا والموضوع محمولا فان
بقي الصدق بعينه قيل هي قضية معكوسة فان لم يلزم قيل انها
لا تنعكس وقد ذكرنا ان القضايا المحصورة أربع سالبة كلية
وهي تنعكس مثل نفسها سالبة كلية فاذا صدق قولنا لا انسان
واحد حجر صدق قولنا لا حجر واحد انسان لانه لو لم يصدق
لصدق نقيضه وهو قوله بعض الحجر انسان ولكن ذلك البعض
انساناً وحجراً أو عند ذلك يكذب قولنا لا انسان واحد حجر وهي
القضية التي وضعناها أولاً على أنها صادقة فيدل هذا على أن السالبة
الكلية تنعكس سالبة كلية * وأما السالبة الجزئية فلا تنعكس فانه
اذا صدق قولنا ليس بعض الناس كاتباً لم يلزم أن يصدق قولنا أن
بعض الكاتب ليس انساناً * وأما الموجبة الكلية فتنعكس موجبة
جزئية لا كلية فاذا صدق قولنا كل انسان حيوان صدق قولنا
بعض الحيوان انسان لا محالة ولم يصدق قولنا كل حيوان انسان

وأما الموجبة الجزئية فتنعكس أيضاً مثل نفسها فاذا صدق قولنا
بعض الحيوان انسان صدق قولنا لامحالة بعض الانسان حيوان
فهذا هو النظر في قسمة القضايا

(الفن الرابع في تركيب القضايا) لتصير قياسا وهو
المقصود ولكن أول الفكر آخر العمل والنظر فيه ينحصر في
الركنين أحدهما في الصورة والآخر في المادة * الركن الاول
في صورة القياس * قد ذكرنا أن العلم اما تصور واما تصديق وانما
ينال التصور بالحد والتصديق بالحجة * والحجة اما قياس واما
استقراء واما تمثيل واعتبار الغائب بالشاهد يسمى مثالا ويدخل
فيه والتعويل من هذه الجملة على القياس ومن جملة القياس على
القياس البرهاني ولكن لا بد من ذكر حد القياس في الجملة حتى
ينقسم بعد ذلك الى البرهاني وغيره * والقياس عبارة عن أقاويل
ألفت تأليفا يلزم من تسليمها بالذات قول آخر اضطراراً ومثال
ذلك العالم مصور وكل مصور حادث فانها قولان مؤلفان يلزم
من تسليمها بالضرورة قول ثالث وهو أن العالم حادث وكذلك لو
قلت ان كان العالم مصورا فهو محادث ولكنه مصور فلزم من
تسليم هذه الاقاويل أن العالم حادث وكذلك لو قلت العالم اما

حادث واما قديم لكنه ليس بقديم فيلزم منه انه حادث * والقياس
 ينقسم الى ماسمى اقترانيا والى ما سمي استثنائيا * أما الاقتراني فهو
 أن يجمع بين قضيتين بينهما اشتراك في حد واحد اذ كل قضية فلا
 محالة تشتمل على محمول وموضوع وتشتمل القضيتان على أربعة
 أمور لكنها لو لم يشتركا في أحد المعاني لم يحصل الازدواج
 والانتاج اذ لا ينتظم قياس من قولك العالم مصور ومن قولك
 النفس جوهر بل لا بد وأن تكون القضية الثانية مشاركة
 للأولى في أحد حديها مثل أن تقول العالم مصور والمصور محدث
 فيرجع مجموع أجزاء القضيتين الى ثلاثة أجزاء تسمى حدودا
 ومدار القياس عليها وهو مثل العالم والمصور والمحدث في مثالنا
 والذي يقع مكررا في القضيتين ومشتركا يسمى الحد الاوسط
 والذي يصير موضوعا في النتيجة اللازمة وهو المقصود بان يخبر
 عنه يسمى حدا أصغر كالعالم والذي يصير محمولا في النتيجة وهو
 الحكم يسمى حدا أكبر كالمحدث في قولنا العالم محدث وهو
 النتيجة اللازمة من القياس والقضية اذا جعلت جزء قياس سميت
 مقدمة والقضية التي فيها الحد الاصغر يسمى المقدمة الصغرى
 والتي فيها الحد الاكبر يسمى المقدمة الكبرى ولم يشتق الاسم

للمقدمتين من الاوسط فانه موجود فيهما جميعا * واما الاصغر
 فلا يكون الا في أحدهما وكذا الاكبر واللازم من القياس
 يسمى بعد لزومه نتيجة وقبل لزومه مطلوبا وتأليف المقدمتين
 يسمى إقترانا * وهيئة تأليف المقدمتين يسمى شكلا فيحصل منه
 ثلاثة أشكال لان الحد الاوسط اما أن يكون محمولا في احدى
 المقدمتين موضوعا في الاخرى (ويسمى الشكل الاول) واما أن
 يكون محمولا فيهما جميعا (ويسمى الشكل الثاني) واما أن يكون
 موضوعا فيهما (ويسمى الشكل الثالث) وحكم المقدم والتالي في
 الشرطى المتصل حكم الموضوع والمحمول في اتقسام تأليفه الى هذه
 الاشكال وتشارك الاشكال الثلاثة في انها لا يحصل قياس منتج
 عن سالبتين ولا عن جزئيتين ولا عن صغرى سالبة وكبرى
 جزئية ويختص كل شكل بخصائص نذكرها
 (الشكل الاول) هذا الشكل يفارق الآخرين بفصلين
 أحدهما انه لا يحتاج في لزوم نتيجته الى الرد الى شكل آخر
 وسائر الاشكال ترد الى هذا الشكل حتى يظهر لزوم النتيجة
 ولذا سمى هذا أولا والآخر انه ينتج المحصورات الاربع أعني
 الموجبة الكلية والجزئية والسالبة الكلية والجزئية * واما الشكل

الثاني فلا ينتج موجبة أصلا * والشكل الثالث لا ينتج كليا أصلا وشرط انتاج هذا الشكل أعني به الشكل الاول أمران أحدهما أن تكون الصغرى موجبة والاخر أن تكون الكبرى كلية فان فقد الشرطان ربما صدقت المقدمتان ولم يلزم النتيجة موضع صدقها بحال * وحاصل هذا الشكل انك اذا وضعت قضية موجبة صادقة فالحكم على كل محمولها حكم لاحالة على موضوعها لا يمكن أن يكون الا كذلك وسواء كان الحكم على المحمول سلبيًا أو ايجابيًا وسواء كان الموضوع كليًا أو جزئيًا فيحصل من ذلك أربعة أضرب منتجة ولزوم هذه النتيجة ظاهر فانه مها صدق قولنا الانسان حيوان فكل ما صدق على الحيوان الذي هو محمول من كونه حساسًا أو كونه غير حجر لابد وان يصدق على الانسان لان الانسان داخل لاحالة في الحيوان وقد صدق الحكم على كل الحيوان فيكون صادقًا على بعض جزئياته لاحالة - فهذا حاصل الشكل الاول * وتفصيل الأربعة ما ذكره *

(الضرب الاول) من كليتين موجبتين مثاله هو أن كل

جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فكل جسم محدث لاحالة *

(الضرب الثاني) كليتان كبراهما سالبة وهو الاول بعينه
ولكن يبدل قولك محدث بانه ليس بقديم حتى يصير ساطبا فتقول
كل جسم مؤلف ولا مؤلف واحد قديم فيلزم منه انه لا جسم
واحد قديم *

(الضرب الثالث) هو الاول بعينه ولكن يجعل موضوع
المقدمة الاولى جزئيا وذلك لا يوجب اختلاف الحكم لان كل
جزئي هو كلي بالاضافة الى نفسه فالحكم على كل محمول الجزئي
حكم على ذلك الجزئي * مثاله انك تقول بعض الموجودات مؤلف
وكل مؤلف محدث فيلزم لا محالة ان بعض الموجودات محدث
وهذا قد انتظم من موجبتين صغراهما جزئية وكبراهما كلية *

(الضرب الرابع) هو الثالث بعينه ولكن تجعل الكبرى سالبة
وتبدل صيغة الايجاب بالسلب وتقول بعض الموجودات مؤلف
ولا مؤلف واحد أزلي فيلزم منه انه لا كل موجود أزلي وقد
انتظم هذا من موجبة صغرى جزئية وكبرى سالبة كلية ويبقى
وراء هذا من الافتراضات اثني عشر اقترانا لا تنتج لانه تنتظم في
كل شكل ستة عشر اقترانا لان الصغرى تحتل أن تكون
موجبه كلية أو جزئية وسالبة كلية أو جزئية فتكون أربعة ثم

تضاف الى كل واحدة أربع كبريات أيضا فيحصل من ضرب
 أربعة في أربعة ستة عشر واذا شرطنا أن تكون الصغرى موجبة
 خرجت سالتان وما يتني عليهما من الانتاج فيتعطل به ثمانية
 وتبقى موجبتان ولكن الموجبة الكلية الصغرى ينضاف اليها
 أربع كبريات اثنتان منها جزئيتان لا محالة فيتعطل به اثنتان أيضا
 اذ شرطنا في كبرى هذا الشكل أن تكون كلية فقد رجع الى
 ستة * وأما الموجبة الجزئية الصغرى فلا ينضاف اليها جزئية كبرى
 لاسالبة ولا موجبة اذ لا قياس عن جزئيتين فسقط افترانان
 آخران من الستة الباقية وتبقى أربعة وان أردت تصويره وتشكيله

* فهذه صورته *



﴿ ضروب الشكل الاول منتجها وعقيمها ﴾

صغرى	مثالها	كبرى	مثالها
موجبة كلية	كل اب	موجبة كلية	كل ب ج
موجبة كلية	كل اب	سالبة كلية	لاشي من ب ج
موجبة كلية	كل اب	موجبة جزئية	بعض ما هو ب ج
موجبة كلية	كل اب	سالبة جزئية	بعض ما هو ليس ب ج
موجبة جزئية	بعض اب	موجبة كلية	كل ب ج
موجبة جزئية	بعض اب	موجبة جزئية	بعض ما هو ب ج
موجبة جزئية	بعض اب	سالبة جزئية	ليس كل ب ج
موجبة جزئية	بعض اب	سالبة كلية	لاشي من ب ج
سالبة كلية	لاشي من اب	موجبة كلية	كل ب ج
سالبة كلية	لاشي من اب	موجبة جزئية	بعض ب ج
سالبة كلية	لاشي من اب	سالبة كلية	لاشي من ب ج
سالبة كلية	لاشي من اب	سالبة جزئية	ليس كل ب ج
سالبة جزئية	ليس كل اب	موجبة كلية	كل ب ج
سالبة جزئية	ليس كل اب	موجبة جزئية	بعض ب ج
سالبة جزئية	ليس كل اب	سالبة كلية	لاشي من ب ج
سالبة جزئية	ليس كل اب	سالبة جزئية	ليس كل ب ج

عقيم
عقيم
عقيم
عقيم
عقيم
عقيم
عقيم

فالصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية منتجة - وكذلك مع الكبرى السالبة الكلية * وأما مع الكبيرين الجزئيتين فلا * والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى الموجبة الكلية والكبرى السالبة الكلية منتجة أيضا * وأما مع الكبيرين الجزئيتين فلا تنتج أيضا فقد ركبنا على كل واحدة من صغرى موجبة كلية وصغرى موجبة جزئية أربع كبريات وكان المجموع

ثمانية بطل منها أربعة لانها جزئية أعني كبرياتها اذ قد شرطنا أن يكون-الكبرى كلية حتى يتعدى الحكم الى الموضوع فيبقى صفريان سالبتان جزئية وكلية وينضاف الى كل واحد أربع كبريات من المحصورات الاربع وكلها غير منتجة للخلل في الصفري فانا شرطنا أن يكون الصفري موجبة اذ الحكم على المحمول الثابت هو الذي يتعدى الى الموضوع فاما المحمول المسلوب فمباين للموضوع فالحكم عليه لا يتعدى الى الموضوع المباين فاذا قلت الانسان ليس بحجر ثم حكمت على الحجر بحكم نفيها كان أو اثباتا لم يتعد ذلك الى الانسان فانك أوقعت المباينة بين الحجر والانسان بالسلب فهذا تعليل هذه الشروط وتعليل اختصاص النتيجة بأربعة أضرب من جملة ستة عشر ضربا

(الشكل الثاني) يرجع حاصله الى ان كل قضية أمكن أن تحمل على محمولها مالم يوجد لموضوعها فهي قضية سالبة لا موجبة اذ لو كانت موجبة لكان الحكم على محمولها حكما على موضوعها كما سبق في الشكل الاول فانا اذا قلنا الحكم على كل محمول القضية الموجبة حكم على الموضوع ثم وجدنا ما يحكم به على محمول ولا يحكم به على الموضوع فنعلم به أن القضية سالبة اذ لو كانت موجبة لوجد

حكم المحمول على الموضوع وشرط هذا الشكل أن تختلف
المقدمتان في الكيفية لتكون أحدهما سالبة والاخرى موجبة
وأن يكون الكبرى كلية بكل حال وهذان الشرطان يردان
أيضا ضروبه المنتجة الى أربعة أضرب من جملة ستة عشر ضربا
كما سبق ذكره في الشكل الاول

(الضرب الاول) من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة
كلية كقولك كل جسم منقسم ولا نفس واحد منقسم ينتج فلا
جسم واحد نفس ويبين لزوم هذه النتيجة بالرد الى الشكل
الاول بعكس الكبرى فانها سالبة كلية تنعكس مثل نفسها وهو
أن تقول ولا شيء مما هو منقسم واحد نفس فيصير المنقسم
موضوعا للاكبر وقد كان محمولا للاصغر فيرجع الى الشكل الاول
(الضرب الثاني) كليتان لكن الصغرى سالبة كقولك لا أزلى
واحد مؤلف وكل جسم مؤلف فلزم منه انه لا أزلى واحد جسم
لانا نعكس الصغرى ونجعلها كبرى فنقول لا مؤلف واحد أزلى
وكل جسم مؤلف فيحصل منه انه لا جسم واحد أزلى كما في
الشكل الاول * ثم نعكس هذه النتيجة لانها سالبة كلية فيحصل
ما ذكرناه وهو انه لا أزلى واحد جسم (الضرب الثالث) من

جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى وهو الضرب الاول
من هذا الشكل الا ان الصغرى تجعل جزئية فنقول بعض
الموجردات منقسم ولا نفس واحد منقسم فبعض الموجودات
ليس بنفس لانك اذا عكست الكبرى رجع الى الشكل الاول
(الضرب الرابع) جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى
كقولك لا كل موجود مؤلف وكل جسم مؤلف فلا كل موجود
جسم وهذا لا يمكن أن يرد الى الشكل الاول بالعكس لان
السالبة فيها جزئية ولا عكس لها ولو عكست الكبرى الموجبة
لانعكست جزئية ولا قياس عن جزئيتين وانما يصح بطريقتين
يسمى احدهما الاقتراض والآخر الخلف * أما الاقتراض فهو انك
اذا قلت بعض الموجودات ليس بمؤلف فذلك البعض كل في نفسه
فاقترضه كلا ولقبه بأي اسم تريده فينزل منزلة الضرب الثاني من
هذا الشكل * وأما الخلف فهو أن تقول ان لم يكن قولنا لا كل
موجود جسم صادقا فنقيضه وهو قولنا كل موجود جسم صادق
ومعلوم ان كل جسم مؤلف فيلزم ان كل موجود مؤلف وقد
كنا وضعنا في المقدمة الصغرى انه لا كل موجود مؤلف على
انها صادقة فكيف يصدق تقيضا هذا خلف محال فاللفظ اليه

محال وانما أفضى اليه فرض الدعوى التي هي تقيض النتيجة صادقة
فليست بصادقة

(الشكل الثالث) هو أن يكون الاوسط موضوعا في المقدمتين
ويرجع حاصله الى ان كل قضية موجبة فالحكم على موضوعها حكم
على بعض محمولها سواء كان الحكم سلبا أو ايجابا وسواء كانت
القضية موجبة جزئية أو كلية وذلك واضح وله شرطان (أحدهما)
أن تكون الصغرى موجبة (والآخر) أن يكون إحداهما
كلية إما الصغرى واما الكبرى فإيهما كانت كلية كفي والمنتج
من هذا الشكل ستة أضرب

(الضرب الاول) من كليتين موجبتين كقولك كل انسان
حيوان وكل انسان ناطق فيلزم ان بعض الحيوان ناطق لان
الصغرى تنعكس جزئية فيصير كأنك قلت بعض الحيوان انسان
وكل انسان ناطق وهو الضرب الثالث من الشكل الاول

(الضرب الثاني) من كليتين والكبرى سالبة كقولك
كل انسان حيوان ولا انسان واحد فرس فلا كل حيوان فرس
وذلك لانك اذا عكست الصغرى صارت جزئية موجبة ويرجع
الى الرابع من الشكل الاول

(الضرب الثالث) من موجبتين والصغرى جزئية كقولك
 بعض الناس بيض وكل انسان حيوان فبعض البيض حيوان فانك
 تعكس الصغرى جزئية موجبة ويرجع الى الثالث من الشكل الاول
 (الضرب الرابع) من موجبتين والكبرى جزئية كقولك
 كل انسان حيوان وبعض الناس كاتب فبعض الحيوان كاتب
 لانك اذا عكست الكبرى جزئية وجعلتها صغرى صار كأنك
 قلت كاتب ما انسان وكل انسان حيوان فيلزم كاتب ما حيوان
 وتعكس النتيجة فتصير حيوان ما كاتب

(الضرب الخامس) من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة
 كبرى كقولك كل انسان ناطق ولا كل انسان كاتب فيلزم
 لا كل كاتب ناطق ويتبين هذا بطريق الاقتراض كان تقول مثلا
 كل انسان ناطق وبعض ماهو انسان أمي فبعض ماهو ناطق
 أمي ثم تقول بعض ماهو ناطق أمي ولا شئ مما هو أمي بكاتب فلا
 كل ناطق بكاتب

(الضرب السادس) من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة
 كلية كقولك بعض الحيوان أبيض ولا حيوان واحد ثلج فبعض
 الابيض ليس بثلج ويظهر بعكس الصغرى لانه يرجع الى الرابع

من الشكل الاول هذا تفصيل الاقيسة الحلية *

﴿ القول في القياسات الاستثنائية ﴾

القياس الاستثنائي نوعان شرطي متصل وشرطي منفصل
 ﴿أما الشرطي المتصل ﴾ فمثاله قولك ان كان العالم حادثا فله محدث
 فهذه مقدمة اذا استثنيت عين المقدم منها لزم عين التالي وهو أن
 تقول ومعلوم ان العالم حادث وهو عين المقدم فيلزم منه عين
 التالي وهو ان له محدثا وان استثنيت تقيض التالي لزم منه تقيض
 المقدم وهو أن تقول ومعلوم انه ليس له محدث فلزم انه ليس
 بحادث فاما اذا استثنيت تقيض المقدم لم يلزم منه لا عين التالي
 ولا تقيضه فانك لو قلت لكنه ليس بحادث فهذا لا ينتج كما انك
 تقول ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بانسان فلا يلزم
 منه انه حيوان ولا أنه ليس بحيوان - وكذلك ان استثنيت عين
 التالي لم ينتج فانك ان قلت ومعلوم ان العالم له محدث لم يلزم منه
 نتيجة لانك اذا قلت ان كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي مطهر
 ولكنه مطهر فلا يلزم منه ان الصلاة صحيحة ولا انها باطلة فهذه
 أربع استثناءات لا ينتج منها الا اثنان وهي عين المقدم وينتج
 عين التالي وتقيض التالي وينتج تقيض المقدم فاما تقيض المقدم

وعين التالي فلا ينتج الا اذا ثبت ان التالي مساو للمقدم وليس باعم
 منه فعند ذلك ينتج الاستثناآت الاربع فانك تقول ان كان هذا
 جسما فهو مؤلف لكنه جسم فهو مؤلف لكنه مؤلف فهو جسم
 لكنه ليس بجسم فليس بمؤلف ولكنه ليس بمؤلف فليس بجسم
 فاما اذا كان التالي اعم من المقدم كالحوان بالنسبة الى الانسان
 ففي نفي الاعم نفي الاخص اذ في نفي الحيوان نفي الانسان وليس
 في نفي الاخص نفي الاعم اذ ليس في نفي الانسان نفي الحيوان نعم
 في اثبات الاخص اثبات الاعم اذ في اثبات الانسان اثبات الحيوان
 وليس في اثبات الحيوان اثبات الانسان

(النوع الثاني الشرطي المنفصل) وهو ان تقول العالم اما
 حادث واما قديم فهذا ينتج منه اربع استثناآت فانك تقول لكنه
 حادث فليس بقديم لكنه ليس بحادث فهو قديم لكنه قديم فليس
 بحادث لكنه ليس بقديم فهو حادث فاستثناء عين كل واحد ينتج
 نقيض الآخر واستثناء نقيض كل واحد ينتج عين الآخر - وهذا
 شرطه الحصر في قسمين فان كان في ثلاثة فاستثناء عين كل واحد
 ينتج نقيض الآخرين كقولك هذا العدد اما اكثر أو اقل أو مساو
 ولكنه اكثر فبطل أن يكون اقل أو مساويا * فاما استثناء نقيض

الواحد يوجب أحد الباينين لا بعينه كقولك لكنه ليس بمساو
 فيجب ان يكون اما أقل أو أكثر وان لم تكن الأقسام حاصرة
 كقولك زيد إما بالحجاز وإما بالعراق أو هذا العدد اما خمسة أو
 اما عشرة واما كيت واما كيت فاستثناء عين واحد ينتج بطلان
 عين الآخرين * وأما استثناء تقيض الواحد فلا ينتج الا الانحصار
 في الباقي الذي لا ينحصر - فهذه أصول الأقيسة ونكمل الكلام
 بذكر أمور أربعة * قياس الخلف والاستقراء والمثال والقياسات
 المركبة * أما قياس الخلف فصورته ان تثبت مذهبك بإبطال
 تقيضه بأن تلزم عليه محالات بأن تضيف اليه مقدمة ظاهرة
 الصدق وينتج منو نتيجة ظاهرة الكذب ثم تقول النتيجة الكاذبة
 لا تحصل الا من مقدمات كاذبة واحدي المقدمتين ظاهرة الصدق
 فيتعين الكذب في المقدمة الثانية التي هي مذهب الخصم * مثاله
 ان يقول القائل كل نفس فهو جسم فتقول كل نفس فهو جسم
 وكل جسم فهو منقسم فاذا كل نفس فهو منقسم وهذا ظاهر الكذب
 في نفس الانسان فلا بد ان يكون في مقدماته المنتجة له قول
 كذب لكن قولنا كل جسم منقسم ظاهر الصدق فبقى الكذب
 في قولنا كل نفس جسم فاذا بطل ذلك ثبت ان النفس ليس

بجسم (أما الاستقراء) فهو ان يحكم من جزئيات كثيرة على
الكلى الذى يشمل تلك الجزئيات كقولك كل حيوان فعند
المضغ يحرك فكه الأسفل لأننا رأينا الفرس والانسان والهرة
وسائر الحيوانات كذلك فهذا صحيح ان أمكن استقراء جميع
الجزئيات حتى لا يشذ واحد فعند ذلك ينتظم قياس من الشكل الأول
وهو ان الكل من الفرس والانسان وكذا وكذا حيوان والكل يحرك
فكه الأسفل فيلزم ان كل حيوان فيحرك فكه الأسفل ولكن
اذا احتل ان يشذ واحد لم يفد لليقين كالتمساح الذى يحرك فكه
الأعلى ولا يبعد أن يطرد حكم في ألف الا فى واحد والاعتماد على
الاستقراء يصلح فى الفقهييات لافى اليقينييات وفى الفقهييات كل ما
كان الاستقراء أشد استقصاء وأقرب الى الاستيفاء كان أكد
فى تغليب الظن (وأما المثال) فهو الذى يسميه الفقهاء والمتكلمون
قياسا وهو نقل الحكم من جزئى على جزئى آخر لأنه يماثله فى أمر من
الأموار وهو كمن ينظر الى البيت فيراه حادثا ومصورا ثم انه ينظر
الى السماء فيراها مصورة فينقل الحكم اليها فيقول السماء جسم
مصور فهو حادث قياسا على البيت وهذا لا يفيد اليقين ولكنه
يصلح لتطبيب القلب واقناع النفس فى المحاورات وكثيرا ما يستعمل

في الخطابة ونعني بالخطابة المحاورات الجارية في الخصومات والشكايات
 والاعتذارات في الذم والمدح وفي تفخيم الشيء وتحقيره وما يجري
 هذا المجرى فاذا قيل لمريض هذا الشراب ينفعك فيقول لم فيقال
 لأن المريض الفلاني شربه فنفعه فاذا قيل له ذلك مالت نفسه الى
 القبول ولم يطالب بأن يصحح عنده انه ينفع لكل مريض أو
 يصحح ان مرضه كمرضه وحاله في السن والقوة والضعف وسائر
 الأمور كحاله * ولما أحسن الجدليون بضعف هذا الفن أحدثوا
 طريقاً وهو ان قالوا نين ان الحكم في الأصل معتل بهذا المعنى
 وسلكوا في اثبات المعنى والعلة طريقين (أحدهما) الطرد والعكس
 وهو انهم قالوا انظرنا فرأينا أن كل ما هو مصور فهو محدث وكل ما ليس
 بمصور فليس بمحدث وهذا يرجع الى الاستقرار وهو غير مفيد
 لليقين من وجهين (أحدهما) ان استيفاء جميع الآحاد غير ممكن
 فلعله شذ عنه واحد (والآخر) أنه في استقرائه هل تصفح السماء
 فان كان ما تصفح فاذا لم يتصفح الكل بل تصفح ألفاً مثلاً الا
 واحداً ولا يبعد ان يخالف في الحكم الواحد والألف كما ذكرناه في
 التمساح وان تصفح السماء وعرف انه محدث لكونه مصوراً فهو
 محل النزاع وقد بان له قبل صحة مقدمة القياس يعني قبل اطراد

فأي حاجة به الى القياس ان ثبت له ذلك

(الطريقة الأخرى) السبر والتقسيم وهو أنهم قالوا نسبر
أوصاف البيت مثلا ونقول انه موجود وجسم وقائم بنفسه
ومصور وباطل ان يكون محدثا لكونه موجودا أو قائما بنفسه
أو كذا أو كذا اذ يلزم ان يكون كل موجود قائم بنفسه محدثا
فثبت ان ذلك لانه مصور وهذا فاسد من أربعة أوجه (الأول) انه
يحتمل ان يقال ليس الحكم معللا في الأصل بعلة من هذه العلة
التي هي أعم بل بعلة قاصرة على ذاته لا تتعداه ككونه بيتا مثلا
وان ثبت ان غير البيت حادث فيكون معللا بما يجمع البيت وذلك
الشيء خاصة ولا يتعدى الى السماء

(والثاني) ان هذا انما يصبح اذا استقصى جميع أوصاف
الأصل حتى لا يشذ شيء والحصر والاستقصاء ليس بين فعله شذ
وصف عن السبر ويكون هو العلة * وأكثر الجدليين لا يهتمون
بالحصر بل يقولون ان كانت فيه علة أخرى فابرزها أو يقولون
لو كان لا دركته أنا وأنت كما انه لو كان بين يدينا فيل لا دركناه
واذ لم ندركه حكمنا بنفيه وهذا ضعيف اذ عجز الخصمين عن
الادراك في الحال ولا في طول العجز لا يدل على العدم أيضا

وليس هذا كالفيل فانك قط لم تعهد فيسلا قائما بين أيدينا ولم نشاهده في الوقت وكم من المعاني الموجودة قد طلبناها ولم نعتز عليها في الحال ثم عثرنا عليها

(والثالث) انه وان سلم الاستقصاء فيها وكانت الأوصاف أربعة فإبطال ثلاثة لا يوجب ثبوت الرابع اذ الاقسام في التركيب تزيد على أربعة اذ يحتمل أن يكون حادثا لكونه موجودا وجسما أو لكونه موجودا وقائما بنفسه أو لكونه موجودا ومصورا * ويحتمل ان يكون حادثا لكونه جسما وقائما بنفسه أو لكونه جسما ومصورا * ويحتمل ان يكون حادثا لكونه جسما ومصورا * ويحتمل أن يكون حادثا لكونه موجودا وجسما وقائما بنفسه * ويحتمل أن يكون حادثا لكونه موجودا وقائما بنفسه ومصورا أو غير ذلك من التركيبات من اثنين اثنين أو من ثلاثة ثلاثة فكم من حكم لا يثبت مالم تجتمع أمور كالسواد للخبز يشترك فيه العفص والزاج والمعجن بالماء وأ كثر الاحكام معللة بأمور مركبة فكيف يكفي ابطال المفردات

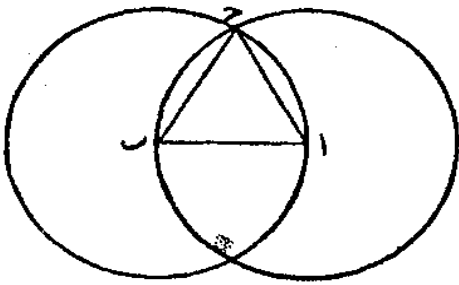
(والرابع) انه ان سلم الاستقصاء وسلم انه اذا بطل ثلاث ولم يبق الا رابع فهذا يدل على أن الحكم ليس في الثلاث وانه لا يعدو

الرابع لكنه لا يدل على انه منوط بالرابع لا محالة بل يحتمل ان ينقسم المعنى الرابع الى قسمين ويكون الحكم في أحد القسمين دون الآخر فإبطال ثلاث يدل على ان المعنى لا يعدو الرابع ولا يدل على انه العلة وهذا مزلة قدم فانه لو قسم أولا وقال وصفه انه موجود وقائم بنفسه وجسم ومصور بصفة كذا ومصور بصفة أخرى لكان ابطال ثلاثة لا يوجب ان يتعلق الحكم بالمصور المطلق بل بأحد قسمي المصور فهذا كشف هذه الأدلة الجدلية ولا يصير ذلك برهانا ما لم تقل كل مصور محدث والسماء مصور فهو محدث فان نوزع في قوله كل مصور محدث فلا بد من اثباته ولا يثبت ذلك بأن يرى مصورا آخر محدثا ولا ألف مصور محدثا بل صارت هذه المقدمة مطلوبة فيجب اثباتها بمقدمتين مسلمتين أو بطريق من الطرق المذكورة لا محالة - فهذا حكم المثال

(أما القياسات المركبة) فاعلم ان العادة في الكتب والتعليمات غير جارية بترتيب الاقيسة على النحو الذي رتبناه ولكن تورد في الكتب مشوشة اما مع زيادة مستغنى عنها * واما مع حذف احدى المقدمتين استغناء بظهورها أو قصدا الى التلبيس وما يورد مشوش الترتيب مما ليس على ذلك النظم وأمكن رده اليه فهو

قياس منتج وما هو على ذلك النظم في ظاهره ولكنه ليس معه شروطه فهو غير منتج * ومثال الترتيب هو الشكل الاول من اقليدس وهو انه اذا كان معك خط (ا ب) وأردت أن تبني عليه مثلثا متساوي الاضلاع وتقيم البرهان على انه متساوي الاضلاع فتقول .هما جعلنا نقطة (ا) مركزا ووضعنا عليه طرف الفركار وفتحناه الى نقطة (ب) وتممنا دائرة حول مركز (ا) ثم جعلنا نقطة (ب) مركزا ووضعنا عليه طرف الفركار وفتحناه الى نقطة (ا) وتممنا دائرة على مركز (ب) فالدائرتان متماثلتان لانهما على

بعد واحد ويتقاطعان لا محالة في ج
فيخرج من موضع التقاطع خطا مستقيما
الى نقطة (ا) وهو خط (ج ا) ونخرج
خطا آخر مستقيما من نقطة (ج) الى
نقطة (ب) وهو (ج ب)



فنقول هذا المثلث الحاصل من نقط (ا ب ج) مثلث متساوي
الاضلاع . وبرهانها أن خطي (ا ج) و (ا ب) متساويان لانهما
خرجا من مركز دائرة واحدة الى محيطها وكذا خطا (ب ج)

و (ا ب) متساويان بمثل هذه العلة وخطا (ا ج) و (ب ج) متساويان لانهما ساويا خطا واحدا بعينه وهو خط (ا ب) فاذن النتيجة ان المثلث متساوي الاضلاع فهكذا جرت العادة باستعمال المقدمات ههنا * واذا أردت الرجوع الى الحقيقة والترتيب لم يحصل النتيجة الا من أربعة أقيسة كل قياس من مقدمتين (الاول) ان خطي (ا ب) و (ا ج) متساويان لانهما خرجا من مركز دائرة الى محيطها وكل خطين مستقيمين خرجا من المركز الى المحيط فهما متساويان فاذاهما متساويان (الثاني) أن خطي (ا ب) و (ب ج) أيضاً متساويان بمثل هذا القياس (الثالث) ان خطي (ا ج) و (ب ج) متساويان لأنهما خطان ساويا خط (ا ب) وكل خطين ساويا شيئاً واحدا بعينه فهما متساويان فاذاهما متساويان (الرابع)

(تنبيه) وقع في صفحة (٤٣) بعد قوله من الشكل الاول قوله وهو أن الشكل من الفرس الى قوله فكه الاسفل - وهذا ما وجد في الاصل بعد التصحيح وصوابه هذه العبارة وهو أن تقول كل حيوان اما انسان أو فرس أو غيرهما وكل انسان يحرك فكه الاسفل عند المضغ وكل فرس يحرك فكه الاسفل عند المضغ وكل كذا وكذا مما غيرهما يحرك فكه الاسفل عند المضغ فينتج ان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ - وكذلك وقع في صفحة (٤٤) لفظ طريقا وصوابه طرقا

شكل (ا ب ج) محاط بثلاثة خطوط متساوية وكل شكل محاط
 بثلاثة خطوط متساوية فهو مثلث متساوي الأضلاع فشكل
 (ا ب ج) الذي على خط (ا ب) مثلث متساوي الأضلاع هذا
 ترتيبه الحقيقي ولكن يتساهل بحذف بعض المقدمات لوضوحها
 بالنسبة لهذا - هذا هو القول في صورة القياس

(القول في مادة القياس) مادة القياس هي المقدمات فان
 كانت صادقة يقينية كانت النتائج صادقة يقينية وان كانت كاذبة لم
 ينتج الصادقة وان كانت ظنية لم ينتج اليقينية وكما ان الذهب مادة
 الدينار والتدوير صورته وقد يحتمل تزيف الدينار تارة باعوجاج
 صورته وبطلان استدارته بأن يكون مستطيلاً فلا يسمى ديناراً
 وتارة بفساد مادته بأن يكون نحاساً أو حديداً كذلك القياس
 تارة يفسد بفساد صورته وهو أن لا يكون على شكل من
 الأشكال السابقة وتارة بفساد مادته وان صحت صورته وهو ان
 تكون المقدمة ظنية أو كاذبة وكما ان الذهب له خمس مراتب
 (الأول) أن يكون ابريزاً خالصاً محققاً (والثاني) أن لا يكون
 في تلك الدرجة ولكن يكون فيه غش مالا يظهر البتة إلا للناقد
 البصير (والثالث) ان يكون فيه غش يظهر لكل ناقد ويمكن

أن يشعر به غير الناقد أيضاً وينبه عليه (والرابع) أن يكون زيفاً
 من نحاس ولكن موته تمويهها يكاد يغلط فيه الناقد مع انه لاذهب
 فيه أصلاً (والخامس) ان يكون مموها تمويهها يظهر لكل أحد
 انه مموه * فكذلك المقدمات لها خمسة أحوال (الأول) ان
 يكون يقينية صادقة بلا شك ولا شبهة فالقياس الذي ينتظم منها
 يسمى برهانا (والثاني) أن تكون مقارنة لليقين على وجه يعسر
 الشعور بإمكان الخطأ فيها ولكن يتطرق اليها امكان اذا تأنق
 الناظر فيها والقياس المرتب منها يسمى جدليا (والثالث) ان
 تكون المقدمات ظنية ظناً غالباً ولكن تشعر النفس بتقيضها
 وتتسع لتقدير الخطأ فيها * والقياس المركب منها يسمى خطابياً
 (والرابع) ماصور بصور اليقينيات بالتليس وليس ظنياً ولا يقينياً
 والحاصل منه يسمى مغالطياً وسوفسطائياً (والخامس) هو الذي
 نعلم انه كاذب ولكن تميل النفس اليه بنوع تخيل والقياس الحاصل
 منه يسمى شعرياً ولا بد من شرح هذه المقدمات وكل مقدمة
 ينتظم منها قياس ولم تثبت تلك المقدمة بحجة ولكنها أخذت
 على انها مقبولة مسامة فانها لا تعدى ثلاثة عشر قسماً (الأوليات)
 (والمحسوسات) . (والتجربيات) . (والمتواترات) . (والقضايا)

التي لا يخلو الذهن عن حدودها الوسطى وقياساتها). (والوهميات)
 (والمشهورات) . (والمقبولات) . (والمسلمات) . (والمشبهات)
 (والمشهورات في الظاهر) . (والمظنونات) . (والمخيلات)
 * أما الأوليات * فهي التي تضطر غريزة العقل بمجرد ما الى
 التصديق بها كقولك الاثنان أكثر من الواحد والكل أعظم
 من الجزء والاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فان من قدر نفسه
 عاقلا ولم يتعلم الا بمجرد العقل ولم يلقن تعليما ولا عود تخلقا بخلق
 بل قدر انه خلق دفعة واحدة عاقلا وعرضت هذه القضايا عليه
 وثبتت في نفسه تصورها أعني اذا تصور معنى الكل ومعنى الجزء
 ومعنى الأكبر فلا يمكنه ان لا يصدق بأن الكل أكبر من
 الجزء وهذا في كل كل كيفما كان وليس ذلك من الحس اذا الحس
 لا يدرك الا واحدا أو اثنين أو أشياء محصورة وهذا حكم ثابت
 في العقل كليا ولا يمكن أن يقدر العقل منفكا عنه قط
 (والمحسوسات) مثل قولنا الشمس مستنيرة وضوء القمر يزيد
 وينقص (والتجربيات) ما يحصل من مجموع العقل والحس كعلمنا
 بأن النار تحرق والسقمونيا تسهل الصفرا والخمر يسكر فان الحس
 يدرك السكر عقيب شرب الخمر مرة بعد أخرى على التكرار

فينتبه العقل لكونه موجبا له اذ لو كان اتفاقيا لما اطرده في
 الأكثر فينتقش في الذهن علم بذلك موثوقا به (والمتواترات)
 ما علم بأخبار جماعة كعلمنا بوجود مصر ومكة وان لم نبصرهما ومهما
 استحال الشك فيه سمى متواترا ولا يجوز ان يقاس البعض على
 البعض فيقال من شك في وجود معجزة من نبي ينبغي ان يصدق
 بها لأن النقل فيه متواتر كما في وجود النبي لأنه يقول ليس يمكنني
 ان أشكك نفسي في وجود النبي لمشاهدتي له ويمكنني ان أشكك
 نفسي في هذا فلو كان هذا مثل ذلك لما قدرت على التشكك فلا
 بد وان يهمل الى ان يتواتر عنده تواترا يستحيل معه الشك ان كان
 متواترا (وأما القضايا التي قياساتها في الطبع معها) فهي القضايا
 التي لا تثبت في النفس الا بحدودها الوسطى وليكن لا يعزب عن
 الذهن الحد الاوسط فيظن الانسان انها مقدمة أولية عرفت بغير
 وسط وهي على التحقيق معلومة بوسط ولا معنى للقياس الا طلب
 الحد الاوسط والا فالا كبر والاصغر موجودان في نفس المسئلة
 المطلوبة مثاله انك تعلم ان الاثني نصف الاربعة على البداهة
 وهذا معلوم بوسط وهو أن النصف الآخر أحد جزئي الكل
 المساوي للآخر والاثنان من الاربعة أحد الجزئين المتساويين

فكان نصفاً الدليل عليه انه لو قيل له كم سبعة عشر من أربع وثلاثين ربما لم يقدر على أن يحكم على البداهة بأنه نصفه ما لم يقسم أربع وثلاثين بقسمين متساويين ثم ينظر الى كل قسم فيراه سبعة عشر فيعلم انه نصف وان كان هذا حاضراً أيضاً في الذهن فاعتبر ذلك في عدد كثير أو أبدل النصف بالعشر والسادس وغيره فالقصد المثال * وبالجملة فلا يستبعد أن يكون الشيء معلوماً بوسط ولكن الذهن لا يتنبه لكونه معلوماً بوسط وقياس فليس كل ما ثبت على وجه يتنبه الانسان لوجهه وثبوت الشيء للذهن شيء والشعور بوجه ثبوته والتعبير عنه شيء آخر (والوهميات) هي مقدمات باطلة ولكنها قويت في النفس قوة تمنع من امكان الشك فيه وذلك من أثر حكم الوهم في أمور خارجة عن المحسوسات لأن الوهم لا يقبل شيئاً الا على وفق المحسوسات التي ألفها مثل حكم الوهم باستحالة موجود لا اشارة فيه الى جهة ولا هو داخل العالم ولا خارجه وكحكمه بأن الكل ينتهي الى خلا، أو ملاء أعني وراء العالم * وكحكمه بأن الجسم لا يزيد عن نفسه ولا يكثر الا بأن يضاف اليه زيادة من خارج وانما سبب حكم الوهم بهذا ان هذه الأمور ليست موافقة للحس فلا يدخل في الوهم وانما

الحكم بطلانه من حيث انه لو كان كل ما لا يدخل في الوهم باطلا
لكان نفس الوهم باطلا فان الوهم لا يدخل في الوهم بل العلم والقدرة
وكل صفة لا يدركها الحواس الخمسة لا يدركها الوهم وانما يعرف
غلطه في أمثال هذه المسائل المعينة من حيث انها لازمة عن أقيسة
ترتبت من أوليات يساعد الوهم على قبولها ويسلم ان القياس
اذا رتب من الأوليات كانت النتيجة صادقة ثم اذا حصلت
النتيجة كاع عن قبول النتيجة فعلم بذلك ان امتناعه عن القبول
لمكان طباعه فانه ينبو عن قبول ما ليس على نحو المحسوسات
(وأما المشهورات) فهي القضايا التي لا يعول فيها الا على مجرد
الشهرة ونظر العوام والظاهر بين أهل العلم انها أوليات لازمة في
غريزة العقل مثل قولك الكذب قبيح والنبي ينبغي أن لا يعذب
ولا يدخل الحمام بغير مئزر بحيث تنكشف العورة والعدل واجب
والظلم قبيح وأمثاله وهذه أمور تكرر على السمع من الصبا
ويتفق عليه أهل البلاد لمصالح معاشهم فتسارع النفوس الى قبولها
لكثرة الألف وربما يؤيدها مقتضيات الأخلاق من الرقة
والحنين والحياء ولو قدر الانسان نفسه وقد خلق عاقلا ولم يؤدب
باستصلاح ولم يتشبت بمخلق ولم يأنس باعتياد وأورد على عقله

هذه القضايا أمكنه الامتناع عن قبولها لا كقولنا الاثنان
 أكثر من الواحد وقد يكون بعض هذه المقدمات صادقة ولكن
 بشرط دقيق أو برهان فيظن أنها صادقة مطلقا كما يظن أن قول
 القائل ان الله قادر على كل أمر صادق وهو مشهور وانكاره
 مستقبح وليس بصادق فانه ليس قادراً على ان يخلق مثل نفسه
 بل ينبغي أن يقال هو قادر على كل أمر ممكن في نفسه ويقال
 هو عالم بكل شئ وليس عالماً بوجود مثل له وهذه المشهورات قد
 تتفاوت في القوة والضعف بحسب اختلاف الشهرة واختلاف
 العادات والأخلاق وقد تختلف في بعض البلاد وفي حق أرباب
 الصنائع فليس المشهور عند الأطباء مشهوراً عند النجارين ولا
 بالعكس والمشهور ليس تقيضاً للباطل بل تقيض المشهور الشنيع
 وتقيض الباطل الحق ورب حق شنيع ورب باطل محبوب مشهور
 ولا شك في ان الأوليات وبعض المحسوسات والمتواترات
 والمجربات مشهورة ولكننا قصدنا بهذا ما ليس فيه الا الشهرة
 فقط (وأما المقبولات) فهي المقبول من أفاضل الناس وأكابر
 العلماء ومشايخ السلف اذا تكرر نقل ذلك منهم على ذلك الوجه
 وفي كتبهم وانضاف الى ذلك حسن الظن بهم فان ذلك يثبت في

النفس ثبوتاً (وأما المسلمات) فهي التي سلمها الخصم أو كان مشهوراً بين الخصمين فقط فإنه يستعمل معه دون غيره فلا يفارق المشهور إلا في العموم والخصوص فإن المشهور تسلمه العامة وهذا يسلمه الخصم فقط (وأما المشبهات) فهي التي يحتمل في تشبيهها بالأوليات والتجريات والمشهورات ولا تكون بالحقيقة كذلك ولكنها تقاربها في الظاهر (وأما المشهورات في الظاهر) فهي كل قول يقبله كل من يسمعه كافة ببادئ الرأي وأول النظر وإذا تأمله وتعقبه وجدته غير مقبول وأحس بكونه فاسداً كقول القائل انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً فإن النفس تسبق إلى قبوله ثم تنساق إلى أن تتأمل فتعلم أن نصرته ظالماً ليس بواجب (وأما المظنونات) فما يفيد غلبة الظن مع الشعور بإمكان تقيضه كما أن من خرج ليلاً يقال إنه خائن إذ لو لم يكن خائناً لم يخرج ليلاً وكما يقال إن فلاناً يناجى العدو فهو عدو مثله أيضاً مع أنه يحتمل أن يكون مناجاته إياه خداعاً له أو حيلة عليه لأجل الصديق (وأما المخيلات) فهي مقدمات يعلم أنها كاذبة ولكنها تؤثر في النفس بالترغيب والتنفير كما يشبه الحلاوة بالعدرة فتتفر النفس عنه مع العلم بأنه كذب * فهذه هي المقدمات * فنذكر الآن مظان استعمالها

﴿ القول في مجارى هذه المقدمات ﴾

أما الخمسة الأولى فانها تصلح للأقيسة البرهانية وهي الأولى
والحسية والتجريبية والتواترية والتي قياساتها معها في الطبع * وفائدة
البرهان ظهور الحق وحصول اليقين (وأما المشهورات والمسلمات)
فهي مقدمات القياس الجدلي (وأما الأوليات) وما معها لو
وقعت في الجدل كان أقوى ولكن انما يستعمل في الجدل من
حيث انها مسامة بالشهرة اذ لا تفتقر صناعة الجدل الى أكثر منه
وللجدل فوائد (الأول) إتمام كل فضولى ومبتدع يسلك غير
طريق الحق ويكون فهمه قاصراً عن معرفة الحق بالبرهان فيعدل
معه الى المشهورات التي يظن انها واجبة القبول كالحق ويبطل
عليه رأيه الفاسد (الثاني) ان من أراد أن يتلقن الاعتقاد الحق
وكان مرتفعاً عن درجة العوام ولا يقنع بالكلام الخطابى الوعظى
ولم يذته الى ذروة التحقيق بحيث يطبق الاحاطة بشروط البرهان
فانه يمكن أن يغرس في نفسه الاعتقاد الحق بالأقيسة الجدلية
وهو حال أكثر الفقهاء وطلبة العلم (الثالث) ان المتعلمين للعلوم
الجزئية مثل الطب والهندسة وغيرها لا يذعن أنفسهم أن يعرفوا

مقدمات تلك العلوم ومبادئها هجومًا بالبرهان في أول الأمر ولو
صودروا عليها لم تسمح نفوسهم بتسليمها فتطيب نفوسهم لقبولها
بأقيسة جدلية من مقدمات مشهورة الى ان يمكن تعريفها بالبرهان
(الرابع) ان من طباع الأقيسة الجدلية انه يمكن ان ينتج منها
طرفا النقيض في المسألة فاذا فعل ذلك وتأمل موضع الخطأ منهما
ربما انكشف له وجه الحق بذلك التفتيش ويكفي هذا القدر من
صناعة الجدل والافهوكتاب برأسه ولا حاجة الى الاشتغال
بمحاكاة ذلك (وأما الوهميات والمشبّهات) فانها مقدمات الاقيسة
المغالطية ولا فائدة لها أصلا الا أن تعرف لتجذر وتتوقى وربما
يتمحن بها فهم من لا يدري انه قاصر في العلم أو كامل حتى ينظر
كيف يتفصى عنه واذا ذلك يسمى قياسا امتحانيا وربما يستعمل
في افضاح من يخيل الى العوام انه عالم ويستتبعهم فيناظر بذلك
بين أيديهم ويظهر لهم عجزه عن ذلك بعد أن يُعَرَّفُوا في الحقيقة
وجه الغلط حتى يعرفوا به قصوره فلا يعتدون به وعند ذلك يسمى
قياسا عناديا * (وأما المشهورات في الظاهر والمظنونات والمقبولات)
فتصلح أن تكون مقدمات للقياس الخطابى والفقهى وكل مالا
يطلب به اليقين فلا يخفى فائدة الخطابة في استمالة النفوس وترغيبها

في الحق وتغييرها عن الباطل وكذا فائدة الفقه * وفي الخطابة كتاب برأسه ولا حاجة الى حكايته (وأما المخيلات) فهي مقدمات الأقيسة الشعرية فان استعملت الأوليات وما معها في الخطابة أو الشعر لم يكن استعمالها الا من حيث الشهرة والتخييل وما وراء ذلك فليس بشرط فيها وليس يحتاج الا الى البيان البرهاني ليطلب والمغالطى ليتقى فلنقتصر في الحكاية عليها

✽ خاتمة القول في القياس ✽

نذكر مشارات الغلط لتحذر وهي عشرة (الأول) ان الاحتجاجات في الأغلب تجري مشوشة ويشور فيها غلط كثير فينبغي أن يعود الناظر ردها الى الترتيب المذكور ليعلم انه قياس أم لا وان كان فهو من أى نوع ومن أى شكل من الأنواع ومن أى ضرب من الاشكال حتى ينكشف موضع التليس (الثاني) أن يلاحظ الحد الأوسط ويتأمله تأملا شافيا ليكون وقوعه في المقدمتين على وجه واحد فانه ان تطرق اليه أدنى تفاوت بزيادة أو نقصان فسد القياس وأنتج غلطا * مثاله أنا ذكرنا ان السالبة الكلية تنعكس مثل نفسها ولو قال قائل لادن واحد في شراب صدق وعكسه وهو انه لا شراب واحد في دن لا يصدق

وهذا سببه انه لم يراع شرط العكس بل الواجب ان يقال لادن
واحد شراب فلا شراب واحد دن وهذا صادق * فأما اذا زيد في
وقيل لادن واحد في شراب فمكسه هو لاشيء واحد مما هو في
الشراب دن وهو أيضاً صادق وموضع الغلط ان المحمول في هذه
القضية هو قولك في شراب لا مجرد الشراب فينبغي ان يصير هو
بكماله موضوعاً في العكس واذا راعيت ذلك صدق العكس
(الثالث) أن يراعي الحد الأصغر والحد الأكبر حتى لا يكون
بينهما وبين طرفي النتيجة تفاوت البتة فان القياس يوجب اجتماع
الحدين من غير تفاوت وهذا يعرف بما ذكرناه في شروط النقيض
(الرابع) أن يتأمل في الحدود الثلاثة وطرفي النتيجة حتى
لا يكون فيهما اسم مشترك فان الاسم ربما يكون واحداً والمعنى
متعدد فلا يصح القياس وهذا أيضاً يعرف من شروط النقيض
(الخامس) ان يراعي حروف الضمير مراعاة محققة فانه يختلف
جهات احتماله ويشور منه غلط كما لو قال كل ما عرفه العاقل فهو كما
عرفه فقوله هو ربما يرجع الى المعلوم وربما يرجع الى العالم اذ قد تقول
وهو قد عرف الحجر فهو اذن حجر (السادس) أن لا تقبل
المهملات فانها تخيل الصدق ولو حصر المهمل تنبه العقل لكونه

كاذبا فاذا قيل الانسان في خسر قبله النفس وصدقت به ولو حصر
 وقيل كل انسان لا محالة في خسر تنبه العقل لكون ذلك غير
 واجب على العموم فاذا قيل صديق عدوك عدوك قبله النفس واذا
 حصر وقيل كل من هو صديق عدوك فلا بد وان يكون عدوك
 تنبه العقل لكون ذلك غير واجب بالضرورة على العموم (السابع)
 انك قد تصدق بمقدمة في القياس ويكون سبب التصديق انك
 طلبت له تقيضا بذهنك فما وجدته وهذا لا يوجب التصديق بل
 صدق اذا علمت انه ليس له تقيض في نفسه لا انك لم تجده فانه
 ربما يكون وانت لا تجده في الحال كتصديقك بقول القائل ان
 الله قادر على كل امر اذ لا يخطر ببالك شيء الا وتصديق ان الله
 قادر عليه الى ان يخطر ببالك انه لا يقدر على خلق مثله فتنبه
 لخطائك في التصديق فالصادق انه قادر على كل امر ممكن في
 نفسه وهذا ليس له تقيض في نفسه البتة (الثامن) ان يراعي حتى
 لا يجعل المسئلة مقدمة في القياس فتكون قد صادرت على نفس
 المطلوب كما يقال ان الدليل على ان كل حركة تحتاج الى محرك ان
 المتحرك لا يتحرك بنفسه فان هذه نفس الدعوى وقد غير لفظه
 وجعل دليلا (التاسع) ان لا يصحح الشيء بأمر لا يصح ذلك

الأمر الا بالشيء كما يقال ان النفس لاتموت لانها فاعلة على الدوام ولا يعلم أنها فاعلة على الدوام ما لم تعلم أنها لاتموت وبذلك يثبت دوام فعلها (العاشر) ان يحترز عن الوهميات والمشهورات والمشبهات فلا تصدق الا بالاوليات والحسيات وما معها فاذا راعيت هذه الشروط كان قياسك لا محالة صادق النتيجة وحصل به يقين لاشك فيه وان أردت ان تشكك نفسك فيه لم تقدر عليه

✽ الفن الخامس من الكتاب في لواحق القياس والبرهان ✽

« وما يعطف فائدته عليها وهو فصول أربعة »

(الفصل الأول في المطالب العلمية وأقسامها) ونعني بها الأسئلة التي تقع في العلوم وهي أربعة (مطلب هل) وهو سؤال عن وجود الشيء (ومطلب ما) وهو سؤال عن ماهية الشيء (ومطلب أي) وهو سؤال عن فصل الشيء الذي يفصله عن شيء يشاركه في جنسه (ومطلب لم) وهو طلب العلة (أما مطلب هل) فهو على وجهين (أحدهما) عن أصل الوجود كقولك هل الله موجود وهل الخلاء موجود (والثاني) عن حال الشيء كقولك هل الله مرید وهل العالم حادث (ومطلب ما) وهو على وجهين

(أحدهما) ما يراد أن يعرف به مراد المتكلم بلفظ ما لم يفسره كما
إذا قال عقار فيقال ما الذي يراد به فيقول الخمر (والثاني) أن يطلب
حقيقة الشيء في نفسه كما يقال ما للعقار فيقول هو الشراب المسكر
المعتصر من العنب (ومطلب ما) بالمعنى الأول يتقدم على مطلب
هل فان من لم يفهم الشيء لا يسأل عن وجوده وبالمعنى الثاني
يتأخر عن مطلب هل لان ما لم يعلم وجوده لا يطلب ماهيته
(وأما مطلب أي) فهو سؤال عن الفصل والخاصة (ومطلب لم)
على وجهين (أحدهما) سؤال عن علة الوجود كقولك لم احترق
هذا الثوب فتقول لأنه وقع في النار (والآخر) سؤال عن علة
الدعوى وهو أن تقول لم قلت أن الثوب قد وقع في النار فتقول
لأنني رأيت ووجدته محترقا (ومطلب ما وأي) للتصور (ومطلب
هل ولم) للتصديق

(الفصل الثاني) في أن القياس البرهاني ينقسم الى ما يفيد علة
وجود النتيجة والى ما يفيد علة التصديق بالوجود فالاول يسمى
برهان لم والآخر يسمى برهان ان ومثاله ان من ادعى في موضع
دخانا فقبل له لم قلت فقال لان ثمة نار وحيث كان نار فثمة دخان
فاذا ثمة دخان فقد أفاد برهان لم وهو علة التصديق بأن ثمة دخان

وعلة وجود الدخان فأما اذا قال ثمة نار فقييل له لم وقال لان ثمة دخان وحيث كان دخان فثمة نار فقد أفاد علة التصديق بوجود النار ولم يفد علة وجود النار وانه باى سبب حصل في ذلك الموضع (وبالجملة) المعلول يدل على العلة والعلة أيضا تدل على المعلول ولكن المعلول لا يوجب العلة والعلة توجبه فهذا هو المراد بالفرق بين برهان ان وبرهان لم بل أحد المعلولين قد يدل على المعلول الآخر ان ثبت تلازمهما بأن كانا جميعاً معلولى علة واحدة وليس من شرط برهان لم ان يكون علة لوجود الحد الأكبر مطلقا بل ان كان علة لاتصاف الحد الأصغر بالحد الأكبر كفى أعني ان يكون علة لكونه فيه فانك تقول الانسان حيوان وكل حيوان جسم فالانسان جسم فهذا برهان لم لان الحد الاوسط علة وجود الأكبر في الأصغر فان الانسان كان جسما لانه حيوان أى الجسمية صفة ذاتية للحيوان تلحقه من حيث أنه حيوان لا لمعنى أعم ككونه موجودا أو لا لمعنى أخص ككونه كاتبا وطويلا

(الفصل الثالث) في الأمور التي عليها مدار العلوم البرهانية وهي أربعة * الموضوعات والاعراض الذاتية والمسائل والمبادئ * (الأول الموضوعات) ونعني بها أن لكل علم لا محالة موضوعا ينظر

فيه ويطلب في ذلك العلم أحكامه كبدن الانسان للطب والمقدار
للهندسة والعدد للحساب والنعمة للموسيقى وأفعال المكلفين للفقهِ
وكل علم من هذه العلوم فلا يوجب على المتكفل به ان يثبت
وجود هذه الموضوعات فيه فليس على الفقيه أن يثبت ان
للانسان فعلا ولا على المهندس أن يثبت ان المقدار عرض موجود
بل يتكفل بإثبات ذلك علم آخر * نعم عليه أن يفهم هذه الموضوعات
بحدودها على سبيل التصور (الثاني الاعراض الذاتية) ونعني بها
الخواص التي تقع في موضوع ذلك العلم ولا تقع خارجه منه كالمثلث
والمربع لبعض المقادير والانحناء والاستقامة لبعضها وهي اعراض
ذاتية لموضوع الهندسة وكالزوجية والفردية للعدد وكالاتفاق
والاختلاف للنفحات أعني التناسب وكالمرض والصحة للحيوان
ولا بد في أول كل علم من فهم هذه الاعراض الذاتية بحدودها على
سبيل التصور فأما وجودها في الموضوعات فانما يستفاد من تمام
ذلك العلم اذ مراد العلم أن يبرهن عليه فيه (الثالث المسائل) وهي
عبارة عن اجتماع هذه الاعراض الذاتية مع الموضوعات وهي
مطلوب كل علم ويسأل عنها فيه فمن حيث يسأل عنها فيه تسمى
مسائل ذلك العلم ومن حيث تطلب تسمى مطالب ومن حيث

انها نتيجة البرهان تسمى نتائج والمسمى واحد ويختلف هذه
 الاسامى والعبارات باختلاف الاعتبارات وكل مسألة برهانية في
 علم فاما أن يكون موضوعها موضوع ذلك العلم أو الاعراض
 الذاتية في ذلك العلم لموضوعه فان كان هو الموضوع فاما أن يكون
 نفس الموضوع كما يقال في الهندسة كل مقدار مشترك لمقدار آخر
 يجانسه ولا يباينه وكما يقال في الحساب كل عدد فهو شطر طرفيه
 اللذين بعدها بعدد واحد كالخمس فانها شطر مجموع الستة والاربعة
 ومجموع الثلاثة والسبعة ومجموع الاثنى عشر والثمانية ومجموع الواحد
 والتسعة واما أن يكون هو الموضوع مع أمر ذاتي أعني العرض
 الذاتي كما يقال في الهندسة المقدار المباين لشيء مباين لكل مقدار
 يشاركه فقد أخذ المقدار المباين لا المقدار المجرد والمباين عرض
 ذاتي للمقدار وكما يقال في الحساب كل عدد منصف فضرب نصفه
 في نصفه ربع ضرب كله في كله فانه أخذ العدد المنصف لا العدد
 وحده واما أن يكون نوعا من موضوع العلم كما يقال الستة عدد
 تام فان الستة نوع من العدد واما أن يكون نوعا مع عرض ذاتي
 كما يقال في الهندسة كل خط مستقيم قام على خط مستقيم آخر
 حصل منهما زاويتان مساويتان لقاعدتين فالخط نوع من المقدار

الذي هو موضوع والمستقيم عرض ذاتي فيه واما أن يكون عرضا
كقولك في الهندسة كل مثلث فزاياه مساوية لقيمتين فان المثلث
من الاعراض الذاتية لبعض المقادير فاذا لا يخلو موضوعات
المسائل البرهانية في العلوم عن هذه الاقسام الخمسة وأما محمولها
فهى الاعراض الذاتية الخاصة بذلك الموضوع (الرابع المبادئ)
ونعني بها المقدمات المسلمة في ذلك العلم الذي يثبت بها مسائل
ذلك العلم وتلك لا تثبت في ذلك العلم ولكن اما أن تكون أولية
فتسمى علوما متعارفة كقولهم في أول اقليدس اذا أخذ من
المتساويين متساويين كان الباقي متساويا واذا زيد متساويان كانا
متساويين واما أن لا تكون أولية ولكن تسلم من المتعلم فان
سالمها عن طيب نفس تسمى أصولا موضوعة وان بقي في نفسه عناد
تسمى مصادرات ويصبر عليها الى أن تتبين له في علم آخر كما
يقال في أول اقليدس لا بدوان نسلم ان كل نقطة يمكن أن تكون
مركزا فانه يمكن أن يعمل عليها دائرة ومن الناس من ينكر
تصور الدائرة على وجه تكون الخطوط من المركز الى المحيط
متساوية ولكن يصادر عليها في ابتداء العلم

(الفصل الرابع في بيان جميع شروط مقدمات البرهان)

وهي أربعة أن تكون صادقة وضرورية وأولية وذاتية (أما
الصادقة) فنعني بها اليقينية كالأوليات والمحسوسات وما معها
وقد سبق هذا الشرط (وأما الضرورية) فنعني بها أن تكون
مثل الحيوان للإنسان لا مثل الكاتب للإنسان هذا إن كان
يطلب منها نتيجة ضرورية فإن المقدمة إذا لم تكن ضرورية لم تجب
على العقل التصديق بالنتيجة الضرورية * وأما الأولية *
فنعني بها أن يكون المحمول في المقدمة ثابتا للموضوع لاجل
الموضوع كقولك كل حيوان جسم فانه جسم لانه حيوان لا لمعنى
أعم منه كقولك الإنسان جسم فانه ليس جسما لانه إنسان بل
لانه حيوان ثم لكونه حيوانا كان جسما فالجسمية أولا للحيوان
ثم بواسطة الإنسان ولا لمعنى أخص منه كالكاتب للحيوان فانه
ليس له ذلك للحيوانية بل للإنسانية وهي أخص فالأولى ما ليس
بينه وبين الموضوع واسطة فيكون لتلك الواسطة أولا ثم بواسطة له
هذا شرط في المقدمات الأولية فاما في مقدمات كانت نتيجة
أقيسة ثم جعلت مقدمات في قياس آخر فلا يشترط ذلك فيها بل
تشرط الضرورية والذاتية (وأما الذاتى) فهو احتراز من
الأعراض الغريبة فان العلوم لا ينظر فيها للأعراض الغريبة فلا

ينظر المهندس في أن الخط المستقيم أحسن أو المستدير ولا في
ان الدائرة هل تضاد المستقيم لان الحسن والمضادة غريب عن
موضوع علمه وهو المقدار فانه يلحق المقدار لانه مقدار بل بوصف
أعم منه ككونه موجودا أو غيره والطبيب لا ينظر في أن الجراحة
مستديرة أم لا لان الاستدارة لا تلحق الجرح لانه جرح بل لامر
أعم منه واذا قال الطبيب هذا الجرح بطيء البرء لانه مستدير
والدوائر أوسع الاشكال لم يكن ما ذكره علما طبيا ولم يدل ذلك
على علمه بالطب بل بالهندسة فاذا لا بد وأن يكون محمول المسئلة
في العلوم ذاتيا وفي المقدمات ذاتيا ولكن بينهما فرق ما وهو ان
الذاتي يطلق ههنا لمعنيين (أحدهما) أن يكون داخل في حد الموضوع
كالحيوان للانسان فانه ذاتي فيه لانه يدخل فيه اذ معنى الانسان
انه حيوان مخصوص (والثاني) أن يكون الموضوع داخل في حده
لاهو داخل في حد الموضوع كالفتوسة للانف والاستقامة للخط
فان الافطس عبارة عن ذى أنف بصفة مخصوصة بالانف فدخل
في حده لا محالة والذاتي بالمعنى الاول محال أن يكون محمولا في
المسائل المطلوبة في العلوم لان الموضوع لا يعلم الا به فيتقدم العلم
به على العلم بالموضوع فكيف يكون حصوله للموضوع مطلوبا

فان من لا يفهم المثلث بحده على سبيل التصور لا يطلب أحكامه
فيجوز أن يطلب ان زواياه مساوية لقائمتين أم لا واما أن يطلب
انه شكل أم لا فهو محال لان الشكل يفهم أولا ثم يفهم انقسامه
الى ما يحيط به ثلاثة أضلاع وهو المثلث أو أربع وهو المربع
فالعلم به يتقدم عليه (وأما المقدمات) فينبغي أن يكون محمولاتها
ذاتية ويجوز أن يكون محمولا المقدمتين ذاتيا بالمعنى الآخر ولا
يجوز أن يكون كلاهما ذاتيا بالمعنى الاول لان النتيجة تكون
معلومة قبل المقدمة لان ذات الذاتى بذلك المعنى ذاتى ولا يجوز أن
يقال كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم على
ان هذا مطلوب لان العلم بالجسمية يتقدم على العلم بالانسان فاذا
كان موضوع المسئلة هو الانسان فلا بد وان يكون أولا متصورا
حتى يطاب حكمه اذ متصور الانسان متصور الحيوان والجسم
من قبل لا محالة اذ يفهم الجسم وانه ينقسم الى الحيوان وغيره ثم
الحيوان ينقسم الى الناطق وغيره ولكن يجوز أن يكون محمول
المقدمة الصغرى ذاتيا بالمعنى الاول ومحمول الكبرى ذاتيا بالمعنى
الثاني وكذا بالعكس هذا ما أردنا تفهيمه وحكايته

﴿ تم القسم الاول ويليه القسم الثاني وهو في الالهيات ﴾

القسم الثاني

من

مقاصد الفلانة لحجة الاسلام محمد الغزالي

﴿ في الالهيات ﴾

طبع على نفقة حضرة الفاضل (الشيخ محي الدين صبري الكردي)
(تنبيه) لا يجوز لأحد أن يطبع أي قسم من أقسام مقاصد
الفلاسفة الثلاثة من هذه النسخة وكل من اجترأ على ذلك
يكون مكافأ بابرار أصل قديم يثبت انه طبع منه
والا يكون مسؤولاً عن التعويض قانوناً

﴿ محي الدين صبري الكردي ﴾

(الطبعة الاولى)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(الفن الثاني الالهيات) اعلم ان عادتهم جارية بتقديم الطبيعي ولكن آثرنا تقديم هذا لانه اهم والخلاف فيه اكثر ولانه غاية العلوم ومقصدها وانما يؤخر لغموضه وعسر الوقوف عليه قبل الوقوف على الطبيعي ولكننا نورد في خلل الكلام من الطبيعي ما يتوقف عليه فهم المقصود ونستوفي حكاية مقاصد هذا العلم في مقدمتين وخمس مقالات (المقالة الاولى في اقسام الوجود واحكامه) (المقالة الثانية في سبب الوجود كله وهو الله تعالى) (المقالة الثالثة في صفاته) (المقالة الرابعة في افعاله ونسبة الموجودات اليه) (المقالة الخامسة في كيفية وجودها منه على مذهبهم)

✽ المقدمة الاولى في تقسيم العلوم لا شك في أن لكل علم موضوعا يبحث فيه عن أحوال ذلك الموضوع والاشياء الموجودة

التي يمكن ان يكون منظورا فيها في العلوم ينقسم الى ما وجوده
 بافعالنا كالأعمال الانسانية من السياسات والتدبيرات والعبادات
 والرياضات والمجاهدات وغيرها والى ما ليس وجوده بافعالنا كالسما
 والارض والنباتات والحيوان والمعادن وذوات الملائكة والجن
 والشياطين وغيرها فلا جرم ينقسم العلم الحكيم الى قسمين
 (أحدهما) ما يعرف به أحوال أفعالنا ويسمى علما عمليا * وفائدته أن
 ينكشف به وجود الأعمال التي بها ينتظم مصالحنا في الدنيا
 ويصدق لأجله رجاؤنا في الآخرة (والثاني) ما نتعرف فيه أحوال
 الموجودات لتحصل في نفوسنا هيئة الوجود كله على ترتيبه كما
 تحصل الصورة المرئية في المرآة ويكون حصول ذلك في نفوسنا
 كالألوان فنفسنا فان استعداد النفس لقبولها هو خاصة النفس
 فتكون في الحال فضيلة وفي الآخرة سببا للسعادة كما سيأتي
 ويسمى علما نظريا وكل واحد من العلمين ينقسم الى ثلاثة أقسام
 (أما العملي) فينقسم الى ثلاثة أقسام (أحدها) العلم بتدبير
 المشاركة التي للانسان مع الناس كافة فان الانسان خلق مضطرا
 الى مخالطة الخلق ولا ينتظم ذلك على وجه يؤدي الى حصول
 مصلحة الدنيا وصالح الآخرة الا على وجه مخصوص وهذا علم

أصله العلوم الشرعية وتكملة العلوم السياسية المذكورة في تدير
المدن وترتيب أهلها (والثاني) علم تدير المنزل وبه يعلم وجه المعيشة
مع الزوجة والولد والخادم وما يشتمل المنزل عليه (والثالث) علم
الاخلاق وما ينبغى أن يكون الانسان عليه ليكون خيرا فاضلا
في أخلاقه وصفاته ولما كان الانسان لا محالة اما وحده واما مخالطا
لغيره وكانت المخالطة اما خاصة مع أهل المنزل واما عامة مع أهل
البلد انقسم العلم بتدير هذه الاحوال الثلاثة الى ثلاثة اقسام لا محالة
(واما العلم النظري فثلاثة) (احدها) يسمى الالهى والفلسفة الاولى
(والثاني) يسمى الرياضى والتعليمى والعلم الاوسط (والثالث) يسمى
العلم الطبيعى والعلم الاذنى * وانما انقسم الى ثلاثة أقسام لان الامور
المعقولة لا تخلو اما أن تكون برية عن المادة والتعلق بالاجسام
المتغيرة المتحركة كذات الله تعالى وذات العقل والوحدة والعلة
والمعلول والموافقة والمخالفة والوجود والمدم ونظائرها فان هذه
الامور يستحيل ثبوت بعضها للمواد كذات العقل * واما بعضها فلا
يجب لها أن يكون فى المواد وان كان قد يمرض لها ذلك كالوحدة
والعلة فان الجسم أيضا قد يوصف بكونه علة واحدة كما يوصف
العقل ولكن ليس من ضرورتها أن تكون فى المواد * واما أن

تكون متعلقة بالمادة وهذا لا يخلو اما أن يكون بحيث يحتاج الى
 مادة معينة حتى لا يمكن أن يتحصل في الوهم بريا عن مادة معينة
 كالانسان والنبات والمعادن والسماء والارض وسائر أنواع الاجسام
 واما أن يمكن تحصيلها في الوهم بريا عن مادة معينة كالمثلث والمربع
 والمستطيل والمدور فان هذه الأمور وان كانت لا تتقوم وجودها
 الا في مادة معينة ولكن ليس يتعين لها في الوجود على سبيل
 الوجوب مادة خاصة اذ قد تعرض في الحديد والخشب والتراب
 وغيره كالا انسان فان مفهومه لا يمكن أن يحصل الا في مادة
 معينة من لحم وعظم وغيرها فان فرض من خشب لم يكن انسانا
 والمربع مربع من لحم أو طين أو خشب - وهذه الامور يمكن
 تحصيلها في الوهم من غير التفات الى مادة والعلم الذي يتولى
 النظر فيما هو بري عن المادة بالكلية هو الالهى والعلم الذي
 يتولى النظر فيما هو بري عن المادة في الوهم لافي الوجود هو
 الرياضى والذي يتولى النظر فيما لا يستغنى عن المواد المعينة هو
 الطبيعى - فهذا هو علة انقسام هذه العلوم الى ثلاثة أقسام ونظر
 الفلسفة في هذه العلوم الثلاثة

﴿ المقدمة الثانية في بيان موضوعات هذه العلوم الثلاثة ﴾

(ليخرج منه موضوع العلم الالهي الذي نحن بصدده)

(أما العلم الطبيعي) فموضوعه أجسام العالم من حيث انها وقعت في الحركة والسكون والتغير لا من حيث مساحتها ومقدارها ولا من حيث شكلها واستدارتها ولا من حيث نسبة بعض أجزائها الى بعض ولا من حيث كونها فعل الله تعالى فان النظر في الجسم يمكن من هذه الوجوه كلها ولا ينظر الطبيعي فيه الا من حيث تغيره واستحالته فقط

(وأما الرياضي) فموضوعه بالجملة الكمية وبالتفصيل المقدار والعدد* وللعلم الطبيعي فروع كثيرة كالطب والطلسمات والنارنجات والسحر وغيره* وللرياضي أيضا فروع كثيرة* وأصوله علم الهندسة والحساب والهيئة أعني هيئة العالم والموسيقى وفروعه علم المناظر وعلم جرّ الاثقال وعلم الأكر المتحركة وعلم الجبر وغيره

﴿ وأما العلم الالهي ﴾ فموضوعه أعم الامور وهو الوجود المطلق والمطلوب فيه لواحق الوجود لذاته من حيث انه وجود فقط ككونه جوهرًا وعرضًا وكليةً وجزئيةً وواحدًا وكثيرًا وعلة

ومعلولا وبالقوة والفعل وموافقا ومخالفا وواجبا وممكنا وأمثاله
 فان هذه تلحق الوجود من حيث انه وجود لا كالمثلثية والمربعية
 فانها تلحق الوجود بعد أن يصير مقدارا ولا كالزوجية والفردية
 اذ تلحقه بعد أن يصير عددا ولا كالبياض والسواد اذ يلحقه بعد
 أن يصير جسما طبيعيا (وبالجملة) كل وصف لا يلحق الوجود الا
 بعد أن صار موضوع أحد العلمين الرياضى والطبيعى فالنظر فيه
 ليس من هذا العلم * ويقع في هذا العلم النظر في سبب الوجود كله
 لان الموجود ينقسم الى سبب ومسبب والنظر في وحدة السبب
 وكونه واجب الوجود وفي صفاته وفي تعلق سائر الموجودات به
 ووجه حصولها منه * ويسمى النظر في التوحيد من هذا العلم خاصة
 العلم الالهى ويسمى علم الربوبية أيضا * وأبعد العلوم الثلاثة عن
 التشويش الرياضى * وأما الطبيعى فالتشويش فيه أكثر لأن
 الطبيعيات بصدد التغيرات فهى بعيدة عن الثبات بخلاف
 الرياضيات - فهذه هى المقدمات

(أما المقالات) فالمقالة الأولى فى أقسام الوجود وأحكامه

واعراضه الذاتية ويظهر ذلك بتقسيمات (القسمة الاولى)

الوجود ينقسم الى الجوهر والعرض وهذا يشبه الانقسام

بالفصول والانواع وسبيل تفهيم التقسيم ان العقل يدرك الوجود
 على سبيل التصور بلا شك وهو مستغنى عن الرسم والحد اذ
 ليس للوجود رسم ولا حد * أما الحد * فلانه عبارة عن الجمع
 بين الجنس والفصل وليس للوجود شيء أعم منه حتى ينضاف
 اليه فصله ويحصل منه حد الوجود * وأما الرسم * فهو عبارة عن
 تعريف الخفي بالواضح ولا شيء أوضح من الوجود وأعرف وأشهر
 منه حتى يعرف الوجود به * نعم ان ذكر الوجود بالعربية ولم
 يفهم فقد يبدل بالعجمية ليفهم المراد باللفظ * وأما الحد والرسم
 فممتنعان اذ غايتك في الرسم والتعريف أن تقول الوجود هو الذي
 ينقسم الى الحادث والقديم وهو فاسد لانه تعريف الشيء بما يعرف
 به اذ الحادث يعرف بعد معرفة الوجود - وكذا القديم فان
 الحادث عبارة عن موجود بعد عدم والقديم عبارة عن موجود
 غير مسبوق بعدم فاذا ظهر ان الوجود يحصل في العقل تصوره
 حصولا أوليا لا يطلب حد ورسم فليس يخفى انه ينقسم في العقل
 الى موجود يحتاج الى محل يحل فيه كالأعراض والى ما لا يحتاج
 الى ذلك والذي يحتاج الى محل ينقسم الى ما لا يحل في محل ذلك
 المحل يتقوم بنفسه دون ذلك المعرض وليس يحتاج في قوامه الى

العرض وحلول العرض لا يبدل حقيقته ولا يغير جواب السؤال عن ماهيته كالسواد للثوب والانسان والى ما يحل في المحل فتقوم حقيقة المحل به فيتبدل بسبب حلوله الحقيقة وجواب الماهية كصورة الانسان في النطفة وصورة الفارة في التراب فان من أشار الى ثوب وقال ماهو فجاوبه انه ثوب فلو صار أسود أو حارا فسأل عنه كان الجواب انه ثوب لان السواد والحرارة لم يخرجاه عن كونه ثوبا ولم تبطل حقيقته والنطفة اذا استحالت انسانا لم يمكن أن يقال نطفة في جواب ماهو ولا التراب اذا صار فارة فسئل عنه يمكن أن يقال انه تراب فالحرارة واللون وصف ينضاف الى الثوب ويبقى الثوب ثوبا معه والتراب لا يبقى ترابا مع صورة الفارة ولا النطفة تبقى نطفة اذا صارت انسانا وقد استويا أعني اللون وصورة الانسانية في أن كل واحد يحتاج الى محل ولكن بين المحليين وبين الحاليين فرق فلا بد من الاصطلاح على عبارتين مختلفتين وقد اصطاحوا على تخصيص لفظ العرض بما يجري مجرى اللون والحرارة من الثوب وعلى تسمية محل العرض موضوعا فمعنى العرض على هذا الاصطلاح هو الذي يحل في موضوع ومعنى الموضوع هو الذي يتقوم بنفسه دون المعنى الحال فيه * وأما

ما يجري مجرى الانسانية فيسمى صورة ويسمى محله هيولى فالخشب
 موضوع لصورة السرير وهيولى لصورة الرماد فانه يبقى خشبا
 مع صورة السرير ولا يبقى خشبا مع صورة الرماد والصورة تسمى
 جوهر اذ وضعوا الجوهر عبارة عن كل موجود لافى موضوع
 والصورة ليست فى موضوع كما سبق والهيولى أيضا جوهر
 فانقسم الجوهر الى أربعة أنواع (الهيولى والصورة والجسم والعقل
 المفارق) وهو القائم بنفسه وكل جسم فالجواهر الثلاثة الأول
 موجودة فيه فالماء مثلا جسم مركب من صورة المائية ومن
 الهيولى الحاملة للصورة فمجرد الهيولى جوهر ومجرد الصورة
 جوهر ومجموعهما وهو الجسم جوهر - فهذا شرح هذه الانقسامات
 فى العقل مع تفسير هذه الاصطلاحات * فأما اثبات الجواهر
 الثلاثة فبالبرهان على ماسياتى الاجسم فانه يثبت بالمشاهدة * اما
 العقل والصورة والهيولى فمطلوب بالدليل لا محالة وحصل من هذا
 انهم أطلقوا اسم الجوهر على ما هو محل وعلى ما هو حال أيضا
 وخالفوا فى هذا المتكلمين فان الصورة عند المتكلمين عرض تابع
 لوجود المحل وهم يستدلون ويقولون كيف لا تكون الصورة
 جوهرنا وبها تقوم ذات الجوهر ويتقوم حقيقته وماهيته وكيف

يكون عرضا والعرض تابع للمحل بعد تقويم المحل بنفسه والهيولى
 تابع للصورة في التقويم وأصل الجوهر كيف لا يكون جوهر
 (القول في حقيقة الجسم) لما قسم العقل الجوهر الى جسم
 وغير جسم وكان وجود الجسم من جملة الجواهر مدركا بالحس
 مستغنيا عن البرهان وجبت البداية ببيان حدّه وحقيقته فالجسم
 هو كل جوهر يمكن أن يفرض فيه ثلاثة امتدادات متقاطعة
 على زوايا قائمة فانك اذا لاحظت ذات العقل أو ذات البارى تعالى
 لم يمكنك أن تفرض فيه بعدا أو امتدادا البتة فاذا نظرت الى
 السماء والأرض وسائر الاجسام أمكنك أن تفرض امتدادا على
 الاتصال وتقبل الانقسام والانفصال * والامتداد في جهة واحدة
 يسمى طولاً وهذا يوجد للخط وحده والامتداد في جهتين يسمى
 طولاً وعرضاً وهذا يوجد للسطح وحده فانه ينقسم من جهتين
 والخط لا ينقسم الا من جهة واحدة ولا يوجد شئ ينقسم من
 ثلاثة جهات الا الجسم فكل ما يمكن أن يفرض بالوهم فيه ثلاث
 امتدادات متقاطعة على زوايا قائمة فهو الجسم وانما خصصنا الزوايا
 بالقائمة لان ذلك ان لم يشترط فكل جسم يمكن أن يفرض فيه

إمتدادات كثيرة متقاطعة لاعلى زوايا قائمة مثل هذا
 فاذا فرضت الزوايا قائمة لم تزد على الثلاث وهو الطول
 والعرض والعمق * والزاوية القائمة هي التي تحصل بقيام خط منتصبا
 على وسط آخر بحيث لا يميل الى أحد الجانبين وبحيث يتساوى
 الزاويتان الحاصلتان من الجانبين فاذا تساويتا سميت كل واحدة
 قائمة مثل هذا قائمة قائمة

حادة / منفرجة
 محلي الدين الكندي

فاذا ميل به الى جانب اليمين مثلا مثل هذا
 صارت الزاوية من الجانب الذي اليه الميل أضيق
 من مقابلتها فتسمى حادة وتسمى الواسعة

المقابلة منفرجة * وقد قيل في حد الجسم انه الطويل العريض
 العميق وهذا فيه نوع تساهل فان الجسم ليس جسما باعتبار ما فيه
 من الطول والعرض والعمق بالفعل بل باعتبار قبوله للطول والعرض
 والعمق والابعاد الثلاثة بدليل انك لو أخذت شمعة فشككتها
 بطول شبر وعرض أصبعين وسمك أصبع واحد فهي جسم لا لما
 فيه من الطول والعرض اذ لو جعلته مستديرا أو على شكل آخر
 زال ذلك الامتداد المعين وذلك الطول المعين وحدث امتدادان
 آخران بدلا عنهما والصورة الجسمية لم تتبدل أصلا فاذا المقادير

الموجودة في الجسم اعراض خارجة عن ذات الجسمية وقد تكون لازمة لاتفارق كشكل السماء ولكن العرضى قد يكون لازما وكذا العرض كالسواد للعبشى فاذا الذاتى للجسم الذى هو الصورة الجسمية كونه بحيث يقبل فرض الامتدادات لا وجود الامتدادات بالفعل بل المقدار الحاصل بالفعل عرض ولذلك يجوز أن يقبل جسم واحد مقدارا أصغر وأكبر فيكبر مرة ويصغر أخرى من غير زيادة من خارج بل فى نفسه من حيث ان المقدار عرض فيه وليس بعض المقادير متعينا له لذاته ويدل على كون المقدار غير حقيقة الجسمية ان الاجسام متساوية فى الصور الجسمية لا يتصور بينها فرق وهى مختلفة فى المقادير لاحالة

(القول فى الاختلاف الذى فى تركيب الجسم) قد اختلف الناس فى تركيب الجسم ولا يحصل الوقوف على حقيقة الجسم الا ببيان صحيح المذاهب فيه * وقد اختلفوا على ثلاثة مذاهب فقائل يقول انه متركب من اجزاء لا تجزى لابلوهم ولا بالفعل ويسمى كل من تلك الآحاد جوهر افردا والجسم هو المتألف من تلك الجواهر * وقائل يقول انه غير مركب أصلا بل هو موجود واحد بالحقيقة والحد * وليس فى ذاته تعدد * وقائل يقول انه

مركب من الصورة والمادة * أما دليل بطلان المذهب الأول
فإبطال الجوهر الفرد * وبيان استحالة ستة أمور (الأول) انه لو
فرض جوهر بين جوهرين فكل واحد من الطرفين يلقي من
الأوسط ما يلقاه الآخر أو غيره فان كان غيره فقد حصل الانقسام
اذ ماشغله هذا الطرف بالماسية غير ماشغله الآخر وان كان عينه
فلا شك في انه محال ثم يلزم عليه أن يكون كل واحد من
الطرفين مداخلًا للوسط بكليته إذ لقي جميعه وليس له جميع بل
هو واحد وقد لقي منه شيئاً فقد لقي كله ولقي الآخر كله فيلزم
أن يكون مكان الكل ومكان الوسط واحداً والاصار الوسط
حائلاً بين الطرفين وصار ملاقياً لكل واحد من الطرفين بغير
ما يلاقي الآخر ولا يمكنه أن يلاقيه بعين ما يلاقي الآخر الا
بالتداخل * ثم ان جاء ثالث ورابع فهكذا يلزم فيجب أن لا يزيد
حجم ألف جزء على جزء واحد ولا شك في استحالة هذا

* دليل ثاني * وهو اننا نفرض خمسة أجزاء رتبنا صفاً
واحداً كأنه خط ووضعنا جزئين على طرفي الخط فالعقل يقبل
تقدير حركة الجزئين حتى يلتقيا لا محالة ويقبل تقدير التقائهما بحركة
متساوية من الجزئين واذا فرض ذلك كان كل واحد من الجزئين

قد قطع جزءا من الوسط فيكون الوسط قد انقسم والا فيلزم أن يقال ليس في مقدور الله ايصال أحدهما الى الآخر بحركة متساوية بل اذا ابتداء بتحركيهما وانتهى أحدهما الى الثاني وقفت القدرة عن تحريكه حتى يتحرك الآخر الى الثالث * وليت شعري هل يكون وقوف القدرة في الجواهر المتيامن أو المتياسر ولم يتعذر على القدرة ذلك في أحدهما بعينه دون الآخر وذلك الآخر مثله في قبول الحركة

* دليل ثالث * هو أنا نفرض خطين كل واحد منهما من

سنة أجزاء أحدهما خط (ا ب) والآخر خط (ج د) على هذا

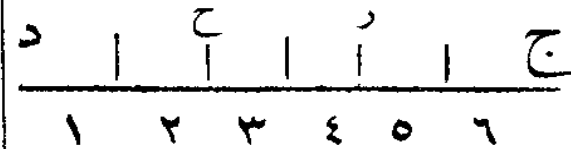
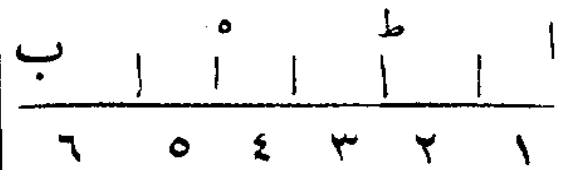
المثال وفرضنا جزئين أحدهما يريد أن يتحرك من (ا) الى

(ب) والآخر من (د) الى (ج) ليكونا متقابلين فلا شك في أنهما

يتقابلان أولا ويتحاذيان ثم يجاوز أحدهما الآخر ويمكن أن نفرض

ذلك بحركة متساوية من الجزئين وان ثبت الجواهر الفرد صار

ذلك محالا لأن تحاذيهما لا يمكن الا على ثلاثة أوجه (أحدها)



أن يكون على نقطتي (ه ح) فيكون أحدهما قطع أربعة أجزاء
والآخر جزئين * والثاني أن يكون على نقطتي (ر ط) فيكون
أحدهما أيضاً قد قطع جزئين والآخر أربعة فلا تكون الحركة
متساوية * والثالث أن يكون أحدهما على نقطة (ح) والآخر على
نقطة (ط) وقد قطع كل واحد جزئين ولكن نقطتنا (ح) و (ط)
ليستا بمتحاذيتين فاستحال التحاذي مع تساوي الحركة فاستحال
التجاوز ولا شك في أن ذلك غير محال وإنما صار محالاً بفرض
الجوهر الفرد بل يتحاذيان على الوسط فإن كل طول فيقبل التنصيف
بنصفين متساويين فيكون المنتصف هو الوسط وهما متحاذيان
* دليل رابع * وهو أنا نفرض ستة عشر جوهرًا فردًا
وضعت متلاصقة متجاورة على شكل مربع وهي ذات أربعة
أضلاع هكذا

وقد وضعتها متفرقة فلنفرضها
متلاصقة لا فرجة فيها فلا شك في
أن أضلاعها متساوية لأن كل ضلع

مركب من أربعة أجزاء وقطره أيضاً مركب من أربعة أجزاء
فيجب أن يكون قطره مثل ضلعه وذلك محال فإن القطر الذي

يقطع المربع بمثلين متساويين أبداً يكون أكبر من الضلع وذلك معلوم بالمشاهدة من جميع المربعات ودان عليه البرهان الهندسي وذلك محال مع الجوهر الفرد

﴿ دليل خامس ﴾ إذا فرضنا خشباً منتصباً في الشمس وقع له ظل لا محالة وامتد من الشعاع خط مستقيم من حد الظل الذي كرأس الخشبة إلى الشمس وواجب أن يتحرك مهما تحرك الشمس فإن الشعاع لا يقع إلا مستقيماً فإن تحركت الشمس ولم يتحرك الظل كان لخط مستقيم طرفان طرف إلى الجزء الذي كان الشمس فيه أولاً وطرف إلى الجزء الذي انتقل إليه ثانياً وذلك محال فإن فرضنا تحرك الشمس جزءاً واحداً فإن تحرك الظل أقل من جزء فقد انقسم الجزء وإن تحرك مثل ما تحرك الشمس فهذا محال إذ يقطع الشمس فراسخ والظل لا يتحرك مقدار شعرة

﴿ دليل سادس ﴾ إن الرجا من الحديد أو الحجر إذا دارت فلا شك في أنه إذا تحرك طرفه تحرك أجزاء وسطه أقل من ذلك لأن دوائر الوسط أصغر من دوائر الطرف وإذا تحرك الطرف جزءاً فإما أن يتحرك الوسط أقل منه فينقسم الجزء أولاً يتحرك فيلزم أن ينفصل جميع أجزاء الرجا حتى يتحرك البعض ويسكن

وهو محال من الحسّ فان أجزاء الحديد ليست تنفصل البتة
 (فأما دليل بطلان المذهب الثاني) وهو قول من قال ان
 الجسم ليس مركباً أصلاً بل هو موجود واحد بالحقيقة والحد
 فهو ان الشيء الواحد من كل وجه لا يتصور أن يعبر عنه بعبارتين
 يصدق على إحداهما ما يكذب على الاخرى * ونحن نبين ان
 العقل يثبت في كل جسم أمرين يصدق على أحدهما ما لا يصدق
 على الآخر فان الصورة الجسمية عبارة عن الاتصال لا محالة
 وهذا الجسم المتصل قابل للانفصال لا محالة والقابل لا يخلو اما
 أن يكون عين الاتصال أو غيره فان كان عين الاتصال فهو محال
 لان القابل هو الذي يبقى مع المقبول اذ لا يقال المعدوم قبل
 الوجود * فالاتصال لا يقبل الانفصال فلا بد من أمر آخر هو
 القابل للاتصال والانفصال جميعاً وذلك القابل يسمى هيولى
 بالاصطلاح * والاتصال المقبول يسمى صورة ولا يتصور جسم
 لا اتصال فيه ولا يتصور اتصال الا في متصل ولا امتداد الا في
 ممتد والمتصل عين الاتصال بالحد والحقيقة وليس يتباينان بالمكان
 ولا يمكن أن يتميز أحدهما عن الآخر بإشارة الحسّ ولكن
 بإشارة العقل يتميزان اذ يحكم العقل على أحدهما بما لا يحكم به على

الآخر وهو قبول الانفصال الذي حكم باستحالته على الاتصال
 وقد حكم العقل بثبوته على شيء، فذلك الشيء هو غير الاتصال فقد
 أدرك العقل لا محالة تغييراً والشئ لا يغير نفسه بحال فهذا برهان
 اثبات الهيولى والصورة في كل جسم * وأما ذات الاله وذات
 العقل وذات النفس فلا يمكن أن يفرض فيها اتصال وانفصال
 فلم يلزم أن يكون فيها تركيب وإنما الاجسام هي المركبة
 بالضرورة من الصورة والهيولى لا محالة فإذا تحصل من مجموع
 ما سبق ان الحق هو الرأى الثالث وهو ان الجسم غير مركب
 من أجزاء لا تتجزى لا متناهية ولا غير متناهية اذ لو كان أجزاء
 غير متناهية لاستحال قطع الجسم مسافة من طرف الى طرف
 اذ لا ينتهى الى النصف ما لم ينته الى نصف النصف وكذلك
 نصف نصف النصف ويكون ثم أنصاف لا نهاية لها فلا يمكن
 قطعها ولكن الجسم ليس له جزء بالفعل ولكن بالقوة وإنما
 يحصل له جزء اذا جزئ ويحصل فيه قطع اذا قطع ويحصل فيه
 قسمة اذا قسم * وقول القائل الجسم منقسم ان لم يعن به انه مستعد
 لان يحدث فيه الانقسام فهو خطأ كقوله انه منقطع ومنفصل
 فان الجسم الواحد المتصل كيف يكون منقطعاً ومنفصلاً * نعم

يكون مستعدا له والانتقسام والاتقطاع والتجزؤ عبارات مترادفة
 وكلها ثابتة في الجسم الواحد بالقوة لا بالفعل وانما يصير بالفعل
 بأحد أمور ثلاثة اما قطع بتفريق الاجزاء * واما بأن يختلف فيه
 العرض كالخشب الملوّن اذ يكون الابيض غير الأسود * واما بالوهم
 وهو أن تصرف توهمك الى طرف دون غيره فيكون ما صرفت
 اليه توهمك غير ما قطعت الوهم عنه ويكون وضع الوهم عليه كوضع
 الاصبع ومهما وضعت الأصبع على طرف كان المماس لاصبعك
 غير المبين فيحدث به انقسام فكذا متعلق وهمك يتميز عما لم
 يتعلق به فمن هذا يعسر على الوهم أن يتصور الجسم واحدا لاجزائه
 لانه سباق الى تعيين الاطراف وتخصيص بعض الاجزاء بالتقديرات
 فيكون الجسم عند ذلك منقسما انقساما حاصلًا من الوهم ولم
 يكن له في حد نفسه انقسام بل حدث بفعل الوهم * نعم كان مستعدا
 لفعل الوهم ولظهور هذا الاستعداد وسهولة حصول المستعد له
 وعجز انفكاك الخيال عنه لا يكاد الوهم يطمئن الى التصديق بان
 الجسم الواحد المتشابه الاجزاء كالماء الواحد واحد بل نقول اعلم
 ان الماء الذي في أسفل الكوز غير الماء على سطح الكوز وهذا
 صدق لان الانتقسام قد حصل باختلاف عرض الماسة * ثم نقول

الوهم يفرض جزئين غير مماسين للكوز فما على جانب اليمين بالضرورة غير ما على جانب اليسار وهذا أيضاً صدق وقد حصل الانقسام باختلاف عرض الموازاة لليمين واليسار والقرب من سطح الكوز أو وسطه وكل ذلك يوجب انقساماً ولكن اذا نفي هذه الاختلافات كلها واعتبر جسم واحد متشابه من كل وجه حكم العقل بانه واحد وليس له جزء بالفعل ولكنه قابل للتجزئة فهذا كشف الغطاء فيه *

✽ القول في ملازمة الهيولى والصورة ✽

الهيولى ليس لها وجود بالفعل بنفسها دون الصورة البتة بل يكون أبداً وجودها مع الصورة - وكذلك الصورة لا تقوم بنفسها دون الهيولى * والدليل على أن الهيولى لا توجد خالية عن الصورة أمران (الاول) انه لو وجدت لكان لا يخلو اما أن تكون مشاراً إليها في جهة باليد اشارة حسية أو لم تكن فان كانت مشاراً إليها فلها اذا جهتان فما يلقى منها ما يأتيها من جهة غير الذي يلقى منها ما يأتيها من الجهة الأخرى فتكون منقسمة وتكون صورة جسمية اذا لا معنى للصورة الجسمية وحقيقتها الا قبول القسمة وان لم تكن مشاراً إليها فهو باطل من حيث انه اذا حلت بها

الصورة فاما أن تكون في كل مكان أو لا تكون أصلا في مكان
 أو تكون في مكان دون مكان * والاقسام الثلاثة باطلة
 فاللفظي اليها باطل * أما بطلان كونها في كل مكان أولا في مكان
 فظاهر * وأما بطلان اختصاصها بمكان دون مكان فمن حيث أن
 الصورة الجسمية من حيث انها جسمية لا تستدعي مكانا معيننا
 بل سائر الاماكن بالنسبة اليها واحدة فيكون الاختصاص بأمر
 زائد على الجسمية وذلك بأن يقال الهيولى كانت في مكان مشار
 اليه فصادفتها الصورة فيه واختصت به فاذا لم تكن الهيولى مشاراً
 اليها استحال فيها اختصاص بمكان دون مكان * فان قيل فهذا
 يلزم في أصل الجسم فانه لم يختص بمكان دون مكان وهو من حيث
 انه جسم يناسب سائر الاماكن على وجه واحد * قيل لا جرم نقول
 انه كمالا يتصور وجود هيولى قائمة بالفعل من غير صورة حاله فيها
 لا يتصور وجود جسم مطلق ليس له إلا صورة الجسمية مالم ينضم
 اليه أمر زائد على صورة الجسمية يتم نوعه كما لا يتصور حيوان
 مطلق لا يكون فرسا ولا إنسانا ولا غيرها بل لا بد وأن ينضاف
 الفصل الى الجنس حتى يتم النوع ويحصل الوجود فاذا ليس في
 الوجود جسم مطلق أصلا بل جسم خاص كسماء وكوكب ونار

وهواء وأرض وماء وما هو مركب من هذه فيكون استحقاقها
بعض الأماكن دون بعض بصورتها كالأرض بصورة الارضية
استحقت المركز والنار بصورة النارية استحقت مجاورة المحيط
وكذا سائر الأنواع * فان قيل فيبقى الالتزام في أحد أجزاء مكان
نوع واحد وهو أن يشار الى جزء من الماء في البحر ويقال هذا
من حيث انه ماء ليس يستحق هذا الجزء من المكان بل لو كان
الى وسط البحر أقرب أو أبعد كان ممكناً فما الذي خصه به
فيقال ان صورة المائة التي في ذلك الماء صادفت الهيولى التي حلت
فيها في ذلك المكان لأن الهواء مثلاً هو الذي ينقلب ماء وقد
كان ذلك الهواء موجوداً ثم ملاقة السبب كالبرد هو الذي أحاله
ماء فبقى ماء ثم ولم تكن الهيولى ثم من غير صورة بل مع صورة
الهوائية نخلتها ولبست صورة المائة فهذا أحد الأسباب * ومن
الأسباب أن ينتقل اليه بسبب محرك أو غيره فأما محض المائة
فلا يقتضي جزءاً معيناً من أجزاء حيز الماء بل أمر زائد عليه من
جنس ما ذكرناه فإذا بان أن الهيولى لا تقوم بنفسها دون الصورة
(الدليل الثاني) أن الهيولى اذا فرضت مجردة عن الصورة فلا
تخلو اما أن تنقسم أولاً تنقسم فان كانت تنقسم فاذا فيها الصورة

الجسمية وان كانت لا تنقسم فلا تخلو اما ان تكون نبوتها عن قبول
 القسمة طبعاً لها ذاتياً أو عرضاً غريباً فان كان ذاتياً استحال أن
 تقبل الا تقسام كما يستحيل أن ينقلب العرض جسماً والعقل جسماً
 وان كان ذلك عارضاً غريباً فيها فاذاً فيها صورة وليست خالية عن
 الصورة ولكن تلك الصورة مضادة للصورة الجسمية هذا مع أن
 الصورة الجسمية لا ضدها كما سيأتي عند ذكر التضاد * فان قيل
 فبم تنكرون على من يسلم أن الصورة الجسمية تلازم الهيولى
 ولكن يقول هي عرض فيها لازم لها * يقال له هذا محال لان
 الموضوع متقوم بنفسه دون العرض في العقل وان كان قد لا يفارق
 في الوجود فللعقل طريق الى أن يعتبر ذات ذلك الموضوع ويقول
 هل هو مشار اليه أم لا وهل هو منقسم أم لا ويرجع الدليلان
 المذكوران بعينهما مع زيادة اشكال وهو ان الهيولى في نفسها اذا
 لم تكن مشارا اليها وصارت الاشارة الى الصورة التي هي عرض
 والعرض قائم في ذات الموضوع فان لم يكن الموضوع مشارا اليه
 فينبغي أن يكون مبيناً للعرض المشار اليه ولا يكون محلاً له ولا
 يكون العرض قائماً به بل قائماً في ذاته اذ يصير مشارا اليه وذلك
 كله محال فلاح ان الهيولى لا توجد دون الصورة وان الصورة

الجسمية والهيولى أيضا لا توجدان دون أن ينضاف اليهما الفصل المتمم لنوع ذلك الجسم لان كل جسم اذا خلى وطبعه طلب موضعا يستقر فيه وليس ذلك له لكونه جسما بل لزائد وكل جسم فاما أن يكون سريع الانفصال او عسره أو ممتنعه وكل ذلك ليس بمحض الجسمية بل بزائد عليه فاذا لا بد من الزائد أيضا حتى يتم الوجود وقد تحصل من ذلك أن الجسم جوهر مركب من جزئين صورة وهيولى ليس تركيبها بطريق الجمع بين مفترقين هما موجودان دون التلفيق بل هو تركيب عقلى كما وقعت الاشارة اليه

﴿ القول فى الاعراض ﴾

لا بد من قسمة الاعراض بعد قسمة الجوهر وهى منقسمة أولا الى قسمين (أحدهما) ما لا يحتاج فى تصور ذاته الى تصور أمر خارج منه (والثاني) ما يحتاج * فأما الأول فنوعان الكمية والكيفية (أما الكمية) فهى العرض الذى يلحق الجوهر بسبب التقدير والزيادة والنقصان والمساواة مثل الطول والعرض والعمق والزمان فان هذا لا يحتاج فى تصورهِ الى الالتفات الى أمر خارج منه ويقع بسببه قسمة الجواهر * والنوع الثانى الكيفية وهى التى لا يحوج تصورها الى تصور أمر خارج ولا يقع بسببها قسمة

للجوهر ومثالها من المحسوسات المدركات بالحواس الألوان والطعوم والروائح والخشونة واللين والصلابة والرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة* ومن غير المحسوسات ما هو استعداد لكمال أو تقيضه كقوة المصارعة والمصحاحية والضعف والمرضية ومنها ما هو كمال كالعلم والعفة* وأما القسم الآخر المحجوج الى الالتفات الى أمر خارج فهو سبعة (الاضافة وأين ومتى والوضع والجدة وان يفعل وأن يفعل)

(أما الاضافة) فهي حالة للجوهر تعرض بسبب كون غيره في مقابلته كالأبوة والبنوة والاخوة والصدافة والمجاورة والموازاة وكونه على اليمين والشمال اذ الأبوة ليست للأب الا من حيث وجد الابن في مقابلته *

(وأما الاين) فهو كون الشيء في مكان مثل كونه فوق وتحت

(وأما متى) فهو كون الشيء في الزمان ككونه بالامس

وعام أول واليوم *

(وأما الوضع) فهو نسبة أجزاء الجسم بعضها الى بعض

ككونه جالساً ومضطجعاً وقاعداً اذ باختلاف وضع الساقين

من الفخذين يختلف القيام والقيود *

(وأما الجدة) وتسمى الملك أيضاً فهو كون الشيء بحيث يحيط به ما ينتقل بانتقاله ككونه متطلّساً ومتعمّماً ومتقمّصاً ومتنعلاً وكون الفرس مسرّجاً وملجّجاً فان لم يكن محيطاً وكان منتقلاً بانتقاله لم يكن منه فان من وضع القميص على رأسه لم يكن متقمّصاً وان كان محيطاً ولم يكن منتقلاً بانتقاله لم يلزم الملك فان البيت محيط بالشخص والائناء بالماء ولكنهما لا ينتقلان بانتقال المحيط (وأما ان يفعل) فهو كون الشيء فاعلاً في حالة كونه مؤثراً في الغير بالفعل ككون النار محرقة في وقت حصول الاحراق بالفعل وكونها مسخنة *

(وأما الانفعال) فما يقابله وهو استمرار تأثر الشيء بغيره كتسخن الماء وتبرّده وتسوّده وتبيّضه والتسخن غير السخونة والتسود غير السواد فان السخونة والسواد من الكيفية التي لا تحتاج في تصورهما الى الالتفات الى الغير وانما نعني بالانفعال التأثر والتغير والانتقال من حال الى حال حيث تزايد السخونة أو تنقص فان كان مستقراً كان متكيفاً بالسخونة فلم يكن منفعلاً فليفهم هذا الفرق *

﴿ القول في أقسام آحاد هذه الاعراض ﴾

(واقامة الدليل على أنها أعراض)

﴿ أما الكمية ﴾ فهي نوعان متصلة ومنفصلة * والمتصلة أربعة أقسام الخط والسطح والجسم والزمان (أما الخط) فهو الطول وهو الذي لا يوجد فيه الامتداد والمقدار الا في جهة واحدة ويكون في الجسم بالقوة فاذا صار بالفعل يسمى خطا (والثاني) ما هو امتداد من جهتين وهو الطول والعرض وهو في الجسم بالقوة وانما يحصل بالفعل بقطع فيسمى سطحا وتعني بالسطح الوجه الظاهر من الجسم وهو منقطعه (والثالث) أن يكون له ثلاثة امدادات وهو الجسم فالوجه الذي يلاقيه المماس اذا لم يعتبر شي من باطن الجسم سواء هو السطح وهو عرض لانه لم يكن وكان الجسم موجودا فلما قطع الجسم ظهر في الجسم وهذا معنى العرض وكما أن السطح عبارة عن منقطع الجسم فالخط عبارة عن طرف السطح ومنقطعه * والنقطة عبارة عن طرف الخط ومنقطعه ومهما كان السطح عرضاً فلا يخفى أن النقطة والخط أولى بالعرضية نعم النقطة لا مقدار لها اذ لو كان لها قدر وامتداد واحد صارت

خطا فاذا كان لها قدران صارت سطحاً وان كان لها قدر في ثلاث جهات صارت جسماً ويمكن أن يتصور الخط والسطح والجسم بتوهم الحركة * فالنقطة اذا تحركت حصل الخط * والخط اذا تحرك لا في جهة امتداده حصل السطح * واذا تحرك السطح لا في جهة امتداده حصل الجسم - وهذا ربما يظن انه تحقيق وان الخط يحصل من حركة النقطة وهو محال بل هو أمر توهمي اذ النقطة لا تتحرك ما لم يكن مكان ولا يكون مكان ما لم يكن جسم فيكون الجسم سابقا في الحصول على السطح والسطح على الخط والخط على النقطة والنقطة على فرض الحركة في النقطة (وأما الزمان) فهو عبارة عن مقدار الحركة وسيأتي في الطبيعيات (وأما الكمية) المنفصلة فنعني بها العدد وهو أيضا عرض لان العدد يحصل من تكرر الآحاد فان كان الواحد والوحدة عرضا كان العدد الحاصل منه أولى بالعرضية وانما يفارق الكمية المنفصلة الكمية المتصلة بشيء وهو انه لا يوجد بين أجزاء المنفصلة جزء مشترك يصل أحد الطرفين بالآخر اذ ليس بين الثاني والثالث اتصال ولا بينهما جزء مشترك بين الطرفين يصل أحدهما بالآخر كما تصل النقطة المشتركة الموهومة في وسط الخط بين طرفي الخط وكما يصل الخط

بين طرفي السطح وكما يصل السطح الموهوم بين طرفي الجسم
 وكما يصل الآن بين طرفي الزمان الماضي والمستقبل وآية ان الوحدة
 عرض أنها تكون اما في ماء أو انسان أو فرس ومعنى المائية شيء
 ومعنى الوحدة شيء ولذلك يصير الماء الواحد بالقسمة اثنين وبالجمع
 واحدا فيطراً عليه الوحدة والا ثنائية فهو موضوع وهذا عارض
 نعم الانسان الواحد لا يصير اثنين فان هذا عرض لازم له وذلك
 لا ينافي كونه عرضاً فاذا الوحدة معنى موجود في موضوع ذلك
 الموضوع متقوم في ذاته بحقيقته دون فرض الوحدة وهو المراد
 بالعرض (وأما الكيفية) فنورد منها مثالين الألوان والاشكال
 فنقول السواد عرض لانه لو فرض لا في موضوع فلا يخلو اما أن
 يكون مشارا اليه ومنقسماً أو غير مشار اليه ولا منقسم فان لم يقبل
 الاشارة والقسمة لم يقبل المقابلة ولم يدرك بالبصر وليس عبارة عن
 هيئة تقع من الرائي في جهة مخصوصة ويدركه البصر ويقبل
 الانقسام وان كان منقسماً فكونه سوادا غير كونه منقسماً اذ كونه
 منقسماً يشترك فيه البياض والسواد ويختلفان في السوادية والبياضية
 ونحن لا نعى بالجسم الا المنقسم فهو اما أن يقال في منقسم وهو
 العرض هو اما أن يقال هو عين المنقسم وهو محال اذ حقيقة الانقسام

هو الجسمية اذ لا تعني بالجسمية سواه وحقيقة السواد غير حقيقة
الانقسام لا عينه * نعم لا يتميز السواد عن محله بالاشارة الجسمية
ولكن يتميز باشارة العقل كما ذكرناه فاذا هو عرض
(وأما الاشكال) فهي أيضا أعراض لان الشمعة تختلف عليها
الاشكال وهي مستمرة الوجود فاذا التدوير والتربيع والتثليث كل
ذلك من الكيفية وهي أعراض * وقد ينازع في وجود الدائرة
ويقال لا يتصور شكل معين في وسطه نقطة جميع الخطوط منها
الى المحيط متساوية ويدل على اثباتها أن الجسم مدرك وجوده بالحس
وهو اما مركب واما مفرد والمركب لا يكون الا من مفرد ولا
بد من اثبات المفرد * والمفرد هو الذي ليس فيه طبائع مختلفة بل
طبع واحد متشابه كطبع الماء والهواء فهذا اذا خلى منه مقدار
ونفسه فاما أن يكون له من ذاته شكل أو لا يكون وباطل أن
لا يكون له شكل اذ يكون ذلك غير متناه * وقد فرضنا قدرا
متناهيا منه واذا حدث له شكل فهو اما كرة أو مربع أو غيرها
ومحال أن يكون غير كرة لان الطبع المتشابه في محل متشابه
لا يوجب شكلا مختلفا حتى يقتضى في بعضه خطأ وفي بعضه زاوية
ولا متشابه في الاشكال الا الكرة فواجب أن يكون شكله كريا

ومهما قطعت الكرة قطعا مستقيما كان المقطع دائرة بالضرورة
فقد ثبت امكان الدائرة وهي أصل الاشكال * فقد ثبت ان الكمية
والكيفية عرضان * وأما السبعة الباقية فلا تخفى عرضيتها لانها
لا تخلو عن اضافة شيء الى شيء ولا بد من شيء حتى يمكن اضافته
فالعمل نسبة شيء الى شيء بالتأثير فلا بد من شيء موجود أولا حتى
يؤثر والانفعال نسبة شيء الى غيره بالتأثير فلا بد من شيء أولا
حتى ينفع * وأما الاربعة البواقى فهي محتاجة الى الموضوع أيضا
لانها نسب اما الى زمان أو مكان أو الى محيط أو جزء ولا بد من
شيء حتى يكون اما في زمان أو في مكان أو على وضع أو هيئة
فاذا هذه التسعة أعراض فاذا الوجود ينطلق على عشرة أشياء
الاجناس العالية واحد جوهر وتسعة أعراض ولا يمكن تعريفها
بالحد اذ لا جنس أعم منها * والحد ما يجتمع فيه الجنس والفصل
فهي مساوية للوجود في انها لا تقبل الحد ولكنها تقبل الرسم
دون الوجود اذ لا شيء أشهر من الوجود حتى يعرف به * فأما هذه
الأمور فغامضة فيمكن أن ترسم بما هو أشهر منها وتسمى هذه
العشرة المقولات العشرة * فان قيل فاسم الوجود لهذه العشرة
بالاشتراك أو بالتواطؤ * قلنا لا بالاشتراك ولا بالتواطؤ وقد ظن

ظانون انه بالاشتراك وان العرض لا يشارك الجوهر في الوجود بل لا معنى لوجود الجوهر الا نفس الجوهر ولا لوجود الكمية الا نفس الكمية ونما الوجود اسم واحد يتناول مختلفات لا تتشارك البتة في المعنى كلفظ العين لمسمياتها وهذا فاسد من وجهين (أحدهما) أن قولنا الجوهر موجود كلام مفيد مفهوم ولو كان وجود الجوهر عين الجوهر لكان كقولنا الجوهر جوهر * واذا قلنا الفعل والانفعال ليسا بموجودين ربما يصدق في بعض الاحوال وقولنا الفعل والانفعال ليسا بفعل وانفعال لا يصدق قط فلو كان قولنا موجود هو كقولنا فعل كان قولنا الفعل ليس بموجود كقولنا الفعل ليس بفعل (والثاني) ان العقل قاض بان القسمة لا تزيد في كل شيء على اثنين اذ يقال الشيء اما أن يكون موجودا أو معدوما فان لم يكن للوجود معنى سوى هذه العشرة فلا تكون القسمة محصورة في اثنين بل لا يكون هذا الكلام مفهوما بل ينبغى أن يقال الشيء اما جوهر واما كيفية واما كمية الى بقية العشرة فتكون القسمة عشرة لا اثنين وهذا يظهر بما ذكرناه من قبل من أن الاثنية التي هي عبارة عن الوجود غير الماهية ولذلك يجوز أن يقال ما الذي جعل الحرارة موجودة وما الذي

جعل السواد في الحيز موجودا ولا يجوز أن يقال ما الذي جعل
 السواد لونا وما الذي جعله سوادا ويعرف تغاير الانية والمساهية
 بإشارة العقل لا بإشارة الحس كما يعرف تغاير الصورة والهيولى
 فان قيل إن صح هذا فليكن متواطأ أعنى اسم الوجود على العشرة
 قيل إنما أطلق اسم المتواطىء على ما يتناول مسمياته تناولا واحدا
 من غير تفاوت ومن غير تقدم ولا تأخر كالحوانية للانسان
 والفرس والانسانية لزيد وعمر واذا ليس أحدهما أولى من الآخر
 فيه ولا هو في أحدهما أقدم من الآخر والوجود يثبت للجوهر
 أولا وللكمية والكيفية بواسطته ولبقية الاعراض بواسطتهما
 فقد تطرق اليه التقدم والتأخر * وأما التفاوت فهو ان وجود
 السواد وهو هيئة قارة ليس كوجود الحركة والتغير والزمان اذ
 لا ثبات ولا قرار لها بل وجود الحركة والزمان والهيولى أضعف من
 وجود غيرها فاذا هذه العشرة اتفقت في الوجود من وجه واختلفت
 من وجه فكان بين المتواطىء والمشارك فلذلك سمي هذا الجنس
 من الاسم اسما مشككا أو يسمى متفقا فاذا قد ثبت ان الوجود
 عرضى للاشياء كلها فالماهيات يعرض لها الوجود بعلة اذ ليس
 الوجود لها من ذاتها وكل ما ليس من ذات الشيء فهو له بعلة

وكذلك كانت العلة الاولى وجودا بلا ماهية زائدة كما سيأتي فليس
الوجود اذاً جنساً لشيء من الماهيات * والغرض أيضاً بالاضافة الى
التسعة هو كذلك لان لكل واحدة منها ماهية في ذاتها وعرضيتها
هي لها بالنسبة الى محلها فاسم العرضية لها بازاء اضافتها الى محلها
لابزاء ماهيتها ولذلك يمكن أن نتصور بعضها ونتشكك في انها
اعراض أم لا ولا يمكن أن نتصور النوع ونشكك في وجود الجنس
له اذ لا يتصور الانسان السواد ويشكك في كونه لونا أو الفرس
ويشكك في كونه جسماً أو حيواناً وكذا لفظ الواحد وان كان له
عموم كلفظ الوجود فليس ذاتياً لشيء من الماهيات فالوجود
والعرض والوحدة ليست جنساً ولا فصلاً لشيء من الماهيات
العشرة البتة فاذا قد قسمنا الموجود الى جوهر وعرض والجوهر
الى أربعة أقسام والعرض الى تسعة أقسام وقسمنا بعض أحاد
التسعة ودللنا على انها اعراض فانرجع الى تقسيمات آخر للموجود
(قسمة ثانية) الموجود ينقسم الى كلي وجزئي أما حقيقةهما
فقد ذكرناهما في أول المنطق * ونذكر الآن أحكامهما ولو احقهما
وهي أربعة (الأول) ان المعنى المسمى كلياً وجوده في الأذهان لا
في الأعيان ولما سمع قوم قولنا ان كل انسان فهو واحد في الانسانية

وان كل سواد فهو واحد في السوادية ظنوا ان السواد الكلي
معنى واحد موجود والانسان الكلي معنى واحد موجود *
والنفس الكلي معنى واحد بالعدد موجود في أشخاص متعددة
كالأب الواحد لعدد من البنين والشمس الواحدة لعدد من البقاع
وهو خطأ محض اذ لو كانت نفس واحدة بالعدد هي بعينها لزيد
وهي بعينها لعمره وكان زيد عالماً وعمره جاهلاً لزم أن تكون النفس
الواحدة عالمة وجاهلة بأمر واحد في حالة واحدة وهو محال ولو كان
الحيوان الكلي موجوداً واحداً في أشخاص لكان ذلك الواحد
بعينه ماشياً وطائراً وماشياً برجلين وبأربع وهو محال ولكن الكلي
وجوده في الأذهان ومعناه ان الذهن يقبل لا محالة صورة الانسان
وحقيقته بشاهدة شخص واحد يسبق اليه فلو رأى بعد ذلك انساناً
غيره لم يتجدد فيه أثر بل يبقى على ما كان - وكذا اذا رأى ثالثاً
ورابعا ويكون النقش الحاصل في الذهن أولاً من زيد نسبتته الى
كل انسان في عالم الله تعالى واحدة فان أشخاص الانسان لا تختلف
في حد الانسانية البتة فلو رأى بعد ذلك سبباً حصل فيه ماهية
أخرى ونقش يخالف الأول فالحاصل من شخص زيد هو صورة
شخصية في الذهن ومعنى كونه كلياً ان نسبتته الى كل شخص

كائن من الناس وما سيكون وما كان واحدة وان أي واحد سبق
الى الذهب حصل منه هذا النقش وأن الآخر بعده لا يزيد عليه
ومثاله اذا فرضت خواتم على النقش الواحد فوضع واحد على
شمعة فحصلت منه صورة فلو وضعت الثانية والثالثة على ذلك
الموضع بعينه لم يتغير النقش الاول ولم يتأثر المحل فيقال النقش
الذي في الشمعة هو نقش كلي أي هو نقش كل الخواتم بمعنى انه يطابق
الكل مطابقة واحدة فلا يتميز بعضها بالنسبة اليه عن بعض فهذا
معقول * واما أن يفرض نقش واحد بعينه هو في خاتم الذهب وفي
خاتم الحديد وفي خاتم الفضة فهذا محال الا أن يقال هو واحد بالنوع
وأما بالعدد فنقش كل خاتم غير نقش الآخر * نعم تأثيراتها في الشمعة
تأثير واحد والنقش الحاصل من جميعها في الشمع واحد فهكذا
ينبغي أن يفهم إنطباع حدود الاشياء في الذهب ومعنى كليتها فاذا
الكلي من حيث انه كلي موجود في الاذهان لا في الاعيان فليس
في الوجود الخارج انسان كلي وأما حقيقة الانسانية فوجودة في
الاعيان والاذهان جميعا * الحكم الثاني * أن الكلي لا يجوز أن
يكون له جزئيات كثيرة ما لم يتميز كل جزئي عن الآخر بفصل أو
عرض فان لم يفرض الا مجرد الكلي من غير أمر زائد ينضاف اليه

لم يتصور فيه التعدد والتخصص فالسوادان في محل واحد في حالة واحدة محال بل السواد المطلق يصير اثنين بأن يكون بين الاثنين تغاير لا محالة أما في المحل كسوادين في محلين أو في الزمان كسوادين في محل واحد في زمانين وأما إذا اتحد المحل والزمان لم يتصور التعدد وكذا لا يتصور انسانان الا أن يفارق أحدهما الآخر بمعنى يزيد على مجرد الانسانية الكلية من مكان أو صفة أو غيرها لانه لو لم يكن بينهما مغايرة بوجه وكانا اثنين لجاز أن يقال لكل انسان انه انسانان بل خمسة بل عشرة ولم يتميز عدد عن عدد وكذا في كل سواد وهو ظاهر الاحالة ولكن برهانه انه اذا فرض في محل واحد سوادان حتى قبل ذلك السواد وهذا السواد تتميز كل واحد منهما عن الآخر فقولنا لذلك السواد بعينه انه سواد وانه هو ذلك السواد بعينه هل هما واحد أم لا فان كانا واحدا كان معنى قولنا هو ذلك السواد بعينه هو سواد بعينه فاذا كل ما قلنا له انه سواد فقد قلنا انه ذلك السواد بعينه فاذاً السواد الذي فرض للآخر هو أيضاً ذلك السواد بعينه فليس ثم تعدد وان كان تحت قولنا هو ذلك السواد بعينه معنى يزيد على ما تحت قولنا سواد فقد انضاف الى السوادية أمر زائد لا محالة فصار غير

الآخر بالمغايرة في ذلك المعنى الذي انضاف اليه وظهر أنه يستحيل أن تعدد جزئيات كل واحد الا بان ينضاف الى الكللى أمرزائد اما فصل واما عرض فان كانت العلة الأولى واحدة مجردة لا تركيب فيها بفصل وعرض فلا يتصور فيها اثنية البتة

﴿ الحكم الثالث ﴾ ان الفصل لا يدخل في حقيقة الجنس وماهية المعنى الكللى العام البتة وانما يدخل في وجوده والوجود غير الماهية * بيانه ان الانسانية لا مدخل لها في حقيقة الحيوانية بل حقيقة الحيوانية بكمالها تثبت في العقل دون الانسانية والفرسية وسائر الفصول لا كالجسمية فانها لو غابت عن الذهن بطلت ماهية الحيوانية عن الذهن ولو كانت الانسانية شرطاً لتكون الحيوانية حيوانية كما كانت الجسمية شرطاً لها لما كانت الحيوانية ثابتة للفرس فانه ليس بانسان كما ليست الحيوانية ثابتة لما ليس بجسم والحيوانية للفرس كاملة كما للانسان فلا مدخل اذاً للفصل في ماهيات المعانى الكللية * نعم لها مدخل في صيرورة المعنى الكللى موجوداً حاصلًا اذ لا يكون الحيوان موجوداً الا أن يكون فرساً أو انساناً أو غيره ويكون الحيوان حيواناً دون الفرسية والانسانية والوجود غير والماهية غير كما سبق واذا ثبت هذا في الفصل فهو في العرض

أظهر لا محالة فان الانسانية اذا لم تدخل في حقيقة الحيوانية فبان
لا يدخل الطول والعرض أولى

✽ الحكم الرابع ✽ ان كل عرضي للشيء فهو معلل وعلته اما
ذات الموضوع كالحركة الى أسفل للحجر والتبريد للماء واما خارج
من ذاته كالسخونة للماء والحركة الى فوق للحجر وانما قلنا ذلك
لان هذا العرض للذات اما أن يكون معللاً أو لم يكن معللاً فان
لم يكن معللاً فهو اذاً موجود بذاته وكل موجود بذاته فلا ينعدم
بعدم غيره ولا يشترط وجود غيره لوجوده والعرض يحتاج في
الوجود الى ما هو عرض له لا محالة فلا يكون موجوداً بذاته
فيكون معللاً ثم علته لا تخلو اما أن تكون في ذات الموضوع
أو خارجة عنه . وهذا تقسيم حاصر لا محالة فكان برهاننا وكيفما
كان السبب اما داخلاً في الموضوع أو خارجاً منه فلا بد أن
يكون وجوده حاصلاً أو لاحقاً يكون سبباً لغيره ولذلك يستحيل
أن يكون الماهية سبباً لوجود نفسها فكل ماهية لها وجود ذات
عليها فعلته غير الماهية اذ العلة لا بد وأن تكون موجودة حتى
توجب لغيرها وجوداً والماهية قبل الوجود لا تكون موجودة
فكيف تكون علة للوجود فيلزم من هذا انه ان كان في الوجود

ما ليس بمعلل فلا تكون إنيته غير ماهيته بل تكون الانية هي
 الماهية اذ لو كان غيرها لكان عرضيا لها ولكان معللا بأمر سوى
 الماهية فيكون معلولا وقد وضعنا انه غير معلل وهذا محال * فان
 قيل المعنى الكلى للجزئيات قد يكون نوعيا كالانسان لزيد وعمر و
 وقد يكون جنسيا كالحوان للانسان والفرس فبم يدرك الفرق
 وبم يعلم ان هذا الكلى هو النوعى الذى لا يقبل الانقسام الا
 بالاعراض أو انه هو الجنس الذى يقبل الانقسام بالفصول الذاتية
 فيقال كل ما عرض عليك من الكليات فأردت أن تقدره موجودا
 جاصلا معيننا وافتقرت في تقديره الى أن تضيف اليه معنى غير
 عرضي فهو جنسي وان لم تفتقر الا الى العرضى فهو نوعى فكان
 ادراك التفرقة بين النوعى والجنسى موقوفا على ادراك التفرقة
 بين الذاتى والعرضى كما سبق * مثاله انه اذا قيل لك أربعة أو
 خمسة لم تفتقر في تقدير وجود الاربعة الا أن تضيف اليها كونها
 جوزا أو فرسا أو انسانا وهذه الامور عرضية للاربعة بل للاعداد
 وليست ذاتية فيها فانا ذكرنا ان معنى الذاتى ما لا يتم المعنى الذى
 له فى الفهم الا بفهم الذاتى أولا وأنت فى فهم الاربعة لا تفتقر
 الى أن يخطر ببالك الجوز والفرس وغيره من المعدودات واذا

قيل لك عدد لم يمكنك أن تفرض العدد موجودا حاصلا بل يتقاضى الطبع أن يعلم انه أي عدد هو الموجود خمسة أو عشرة أو غيرها فاذا صار خمسة لم يفتقر بعده الى شيء سوى تنويع العددية وهو عرضي بالاضافة الى العدد لا ككونه خمسة فانه ليس زائدا على العددية عارضا طارئا عليها بل هو حاصل عددية هذا العدد - وهذه المعاني هي جلية في النفس وربما يعسر طلبها من العبارات المستعملة في شرحها حتى توجب فيها تعقيدا فليكن الالتفات الى المعنى لا الى اللفظ فهذا حكم الكلّي *

* **قسمة ثلاثة للموجود** * الموجود ينقسم الى واحد وكثير فلنذكر أقسام الواحد والكثير ولو احقهما * فأما الواحد فانه يطلق حقيقة ومجازا والواحد بالحقيقة هو الجزئي المعين ولكنه على ثلاث مراتب (المرتبة الاولى) هي الجزئي الواحد الذي لا كثرة فيه لا بالقوة ولا بالفعل وذلك كالنقطة وذات الباري جلت قدرته فانه ليس منقسما بالفعل ولا هو قابل له فهو خال عن الكثرة بالوجود والامكان والقوة والفعل فهو الواحد الحق (الثانية) الواحد بالاتصال وهو الذي لا كثرة فيه بالفعل ولكن فيه كثرة بالقوة أي هو قابل للكثرة كما اذا قيل لنا هذا

الخط واحد أو اثنان وهذا الجسم واحد أو جسمان فان كان فيه
انقطاع حكما بالاثنيية وان كان واحدا بالاتصال على سبيل
التشابه قلنا هو خط واحد وجسم واحد وماء واحد اذ ليس فيه
كثرة وانفصال بالفعل الا انه قابل للكثرة فمن هذا الوجه ربما
يظن انه ليس بواحد حقيقى لان القوة القريبة من الفعل يظن انه
بالفعل والا فهو بالحقيقة واحد وانما الكثرة فيه بالقوة (الثالثة)
أن يكون واحدا بنوع من الارتباط وفيه كثرة بالفعل كالسرير
الواحد والشخص الواحد المركب من أجزاء مختلفة كتركب
أجزاء الانسان من العظم واللحم والعروق فهذا واحد اذ يقال
سرير واحد وانسان واحد وفيه كثرة حاصلة بالفعل باعتبار الاجزاء
لا كالماء الواحد والجسم الواحد المتشابه فين الرتبتين فرق هذا
في الجزئي الذي اسم الواحد عليه حقيقة (أما المجاز) فهو اطلاق
اسم الواحد على أشياء كثيرة لاندارجها تحت كلى واحد وذلك
خمسة (الاول) الاتحاد بالجنس كقولك الانسان والفرس واحد
بالحيوانية (الثانى) اتحاد النوع كقولك زيد وعمرو واحد
بالانسانية (الثالث) الاتحاد بالعرض كما يقال الثلج والكافور واحد
بالبياضية (الرابع) الاتحاد في النسبة كقولك نسبة الملك الى المدينة

ونسبة النفس الى البدن واحدة (الخامس) في الموضوع كقولك في السكر انه أبيض وحلو فتقول الابيض والحلو واحد أى موضوعها واحد فصار الواحد مطلقا على ثمانية معان * ثم الاتحاد في العرض ينقسم بانقسام الاعراض فان كان اتحادا في عرض الكمية فيقال له المساواة وان كان في الكيفية فيقال له المشابهة وان كان بالوضع فيقال له الموازاة وان كان بالخاصية فيقال له المماثلة ومهما عرفت أن الواحد يطلق على ثمانية أوجه فالكثير أيضا في مقابلته يتعدد بتعدد لامحالة * ومن لواحق الواحد (ألهو هو) فان الشيء اذا كان واحدا في نفسه واختلف لفظه أو نسبته فيقال هو هو كما يقال الليث هو الاسد ويقال زيد هو ابن عمرو * وأما لواحق الكثرة فالغيرية والخلاف والتقابل وكذا التشابه والتوازي والتساوى والتماثل فان ذلك لا يعقل الا في اثنين أو أكثر منه فهي من لواحق الكثرة ولا بد من بيان أقسام التقابل وهي أربعة (أحدها) تقابل النفي والإثبات كقولك انسان لا انسان (والثاني) تقابل الاضافة كالاب والابن والصديق والصديق اذا أحدهما يقابل الآخر (والثالث) تقابل العدم والملكية كما بين الحركة والسكون (والرابع) تقابل الضدين كالحرارة والبرودة * والفرق بين الضد

والعدم أن يقال العدم هو عبارة عن عدم الشيء عن الموضوع فقط لا عن وجود شيء آخر فالسكون عبارة عن عدم الحركة ولو قدر زوال السواد دون حصول لون آخر لكان هذا عدما فاما اذا حصل حمرة أو بياض فهذا وجود زائد على عدم السواد فالعدم هو انتفاء ذلك الشيء فقط والضد هو موجود حصل مع انتفاء الشيء - ولذلك يقال ان السبب الواحد لا يصلح للضدين بل لا بد للضدين من سببين * وأما الملكة والعدم فسببهما واحد وذلك الواحد ان حضر أوجب الملكة وان غاب أو عدم أوجب العدم فعلة العدم هو عدم علة الوجود * فعلة السكون هو عدم علة الحركة وأما تقابل المضاف نخاصيته ان كل واحد يعلم بالقياس الى الآخر لا كالحرارة فانها معلومة دون القياس الى البرودة ولا كالحركة فانها معلومة دون القياس الى السكون * وأما تقابل النفي والاثبات فيفارق الضد والعدم في انه انما يكون في القول ويعم كل شيء * وأما اسم الضد فلا يقع الاعلى ما موضوعه وموضوع ضده واحد ولا يكفي هذا حتى يكون بحيث لا يجتمعان ويتعاقبان ويكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض لا كالسواد والحمرة فان الحمرة كانها لون سالك من البياض الى السواد فهو بينهما وليس على أقصى

البعد منه وربما يكون بين الضدين وسائط كثيرة بعضها أقرب
 الى أحد الطرفين من البعض وربما لا يكون بينهما واسطة فإذا
 الضد يشارك الضد في الموضوع وكذا الملكة والعدم وهذا غير
 واجب في السلب والايجاب وربما يكون بينهما مشاركة في
 الجنس كالدكورة والانوثة فانهما لا يتواردان على شخص واحد
 وربما يغلط فيوضع الجنس ويؤخذ نفى المعنى الذي تحته ويقرن به
 فصل أو خاصة فيوضع له اسم اثباتي فيظن انه ضد كما يقال العدد ينقسم
 الى زوج وفرد ويظن أنهما متضادان وهو غلط اذ ليس الموضوع
 واحدا اذ الزوج قط لا يكون فردا والعدد الموضوع لهذا لا يكون
 موضوعا لذلك بل بينهما تقابل النفي والاثبات فان معنى الزوج انه
 ينقسم بمتساويين ومعنى الفرد انه لا ينقسم بمتساويين * وقولنا
 لا ينقسم نفى محض ولكن وضع له اسم الفرد بازاء الزوج فيظن
 انه مقابل كالضد * فان قيل وهل يجوز أن يكون للشيء الواحد
 أكثر من ضد واحد * قيل مهما كان الضد عبارة عن المتعاقبين
 على موضوع واحد بشرط أن يكون بينهما غاية الخلاف فيلزم
 على هذا الاصطلاح أن لا يكون الضد الا واحداً لان الذي
 في أقصى رتب البعد يكون واحداً لا محالة *

* قسمة رابعة * الموجود ينقسم الى ما هو متقدم والى ما هو متأخر * والتقدم والتأخر أيضاً من الاعراض الذاتية للوجود ويقال للمتقدم انه قبل وللتأخر انه بعد * ويقال ان الله تعالى قبل العالم والقبلية تطلق على خمسة أوجه اذ المتقدم ينقسم الى خمسة أقسام (الاول) وهو الاظهر المتقدم بالزمان وكأن اسم قبل له حقيقى في اللغة (والثانى) المتقدم بالمرتبة اما بالوضع كقولك بغداد قبل الكوفة اذا قصدت مكة من خراسان وهذا الصف قبل هذا الصف بمعنى انه أقرب الى الغاية المنسوبة اليه من القبلة أو غيرها * وإما بالطبع كقوانا الحيوانية قبل الانسانية والجسمية قبل الحيوانية اذا ابتدأنا من جهة الاعم * وخاصة هذا انه ينقلب اذا أخذت من جانب الآخر فان أخذت الاعتبار من جانب الأخص أولاً صارت الحيوانية قبل الجسمية وان أخذت الاعتبار من مكة صارت الكوفة قبل بغداد (والثالث) المتقدم بالشرف كقولنا أبو بكر ثم عمر وان أبا بكر قبل سائر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بالشرف والفضل (والرابع) المتقدم بالطبع وهو الذى لا يرتفع بارتفاع المتقدم عليه ويرتفع المتقدم عليه بارتفاعه فانك تقول الواحد قبل الاثنين فانه لو قدر عدم الواحد في العالم يلزم عدم الاثنين اذ

كل اثنين فهو واحد وواحد وان قدر عدم الاثنين لم يلزم عدم الواحد وقولك الواحد قبل الاثنين لانني به تقدما زمانيا بل يجوز أن يكون مع الاثنين وتعقل قبلية مع ذلك (والخامس) المتقدم بالذات وهو الذي وجوده مع غيره ولكن وجود ذلك الغير به وليس وجوده بذلك الغير وذلك كتقدم العلة على المعلول وكتقدم حركة اليد على حركة الخاتم فانه يستحسن أن يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يستحسن أن يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد والفاء للتعقيب * ومعلوم انهما معاني الزمان ولكن هذه القبلية بالعلية والايجاب *

(قسمة خامسة) * الموجود ينقسم الى سبب ومسبب أى معلول وعلة وكل شئ له وجود في نفسه لاعن وجود شئ آخر معلوم وذلك المعلوم لا وجود له الا بالشئ فانما يسمى ذلك الشئ علة ذلك المعلوم وذلك الشئ المعلوم معلول ذلك الشئ وكل ماهو حاصل من أجزاء فلا يكون وجود الجزء بسبب وجود الجملة بل وجود الجملة بسبب وجود الأجزاء واجتماعها (فالسكنجيين) ليس علة السكر بل السكر علة السكنجيين اذ به يحصل السكنجيين وهذا فيما يتقدم فيه الجزء على الجملة بالزمان ظاهر فان كانا لا يفرقان

في الزمان كاليد بالاضافة الى الانسان فهو أيضاً كذلك فاذا كل
 ما هو جزء الجملة فهو علة الجملة فالعلة تنقسم الى ما يكون جزءاً
 من ذات المعلول والى ما يكون خارجاً عنه والذي هو جزء من المعلول
 ينقسم الى ما لا يلزم بوجوده وجود المعلول كالخشب للكرسى
 والى ما يلزم عند تقدير وجوده ذات المعلول كصورة الكرسي
 فانها اذا فرضت موجودة كان الكرسي لا محالة موجوداً
 لا كالخشب مع أن الكرسي جملة لا يتقوم وجودها الا باجتماع
 الصورة والخشب * فانسبته الى المعلول نسبة الخشب الى الكرسي
 يسمى علة عنصرية * وما نسبته نسبة الصورة يسمى علة صورية *
 وأما الخارج فينقسم الى ما منه الشيء كالنجار للكرسي ويسمى علة
 فاعلية وكذا الاب لابن والنار للحوارة * والى ما لأجله الشيء
 وليس منه ويسمى علة تامة وغائية وهو كالأستكنان للبيت
 والصلوح للجلوس للكرسي * ومن خاصية العلة الغائية أن سائر
 العلل بها تصير علة فانه ما لم يتمثل صورة الكرسي المستعد للجلوس
 والحاجة الى الجلوس في نفس النجار لا يصير هو فاعلاً ولا يصير
 الخشب عنصر الكرسي ولا يحل فيه الصورة فالغائية حيث وجدت
 في جملة العلل هي علة العلل * والعلة الفاعلية إما ان تفعل بالطبع

كالنار تحرق والشمس تنور واما أن يكون فعلها بالارادة كالانسان
 يمشى وكل فاعل له في الفعل غرض فيجب أن لا يكون وجود
 ذلك الغرض وعدمه له بمثابة واحدة اذ الغرض عبارة عما يجعل
 وجود الفعل أولى بالفاعل من عدمه فان لم يكن كذلك لم يسم
 غرضاً فان ما كان وجوده وعدمه بمثابة واحدة في حق الفاعل لم
 يكن اختيار وجوده على عدمه لفائدة وغرض وكل ما عو كذلك
 فلا يكون غرضاً * ويبقى السؤال في انه لم يختار الوجود على العدم
 ولا ينقطع الا بذكر الغرض ولا غرض الا ما يجعل وجود الفعل
 في حق الفاعل أولى من العدم فان لم يكن أولى ساوى الوجود
 والعدم فيستحيل الميل الى أحدهما وكل ما له غرض فهو ناقص
 لان حصول ذلك الغرض هو خير له من لا حصوله فاذا له شيء
 في نفسه من الخيرات مفقود ويحصل له بالفعل فيكمل بحصوله فلا
 يكون كاملاً بنفسه دون ذلك * وقول القائل انه يفعل لا لفائدة
 يرجع اليه بل الى غيره غلط اذ يقال حصول الفائدة لغيره هل هو
 في حقه أولى من لا حصوله فان كانت افادته أولى وأليق به فقد
 استفاد في نفسه بافادة غيره ما هو أولى به وأليق فكان منفكاً
 عنه قبله فكان ناقصاً وان لم يكن له في الافادة فائدة رجع السؤال

بانه لم أفاد رجوعاً لا محييص عنه فاذاً كل فاعل له غرض والغرض
مكمل له ومزيل نقصاً كان فيه بالكمال الحاصل بمحصوله فان كان
في الامكان ذات يلزم منه المعلول لذاته من حيث ان ذاته ذات
يفيض منه وجود غيره لا محالة من غير غرض فهذه العلة الفاعلية
أعلى وأجل من الفاعلية بغرض واختيار وكل ما لم يكن فاعلاً
فصار فاعلاً فلا بد وأن يكون لطريان أمر وتجدده من شرط أو
طبع أو ارادة أو غرض أو قدرة أو حال أية حال شئت والا
فان كان أحوال الفاعل كما كان ولم يتجدد أمر لا في ذاته ولا
خارجاً من ذاته الى الآن لم يكن وجود الفعل منه أولى به من
العدم بل كان العدم هو المستمر والاحوال كما كانت فيلزم أن
يستمر العدم فان كان العدم قبل هذا مستمر الا انه لم يكن مرجح
للوجود عليه والآن فقد وجد فينبغي أن يكون سببه هو حصول
المرجح وان كان لم يتجدد مرجح وانتفى المرجح كما كان استمر
العدم بالضرورة كما كان * وسيأتي زيادة شرح لهذا .

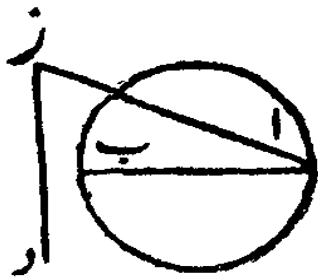
ومما لا بد من ذكره ان العلة تنقسم الى علة بالذات والى علة
بالعرض وتسمية العلة بالعرض علة مجاز محض وهو الذي لم يحصل
المعلول به بل بغيره ولكن ذلك الغير لم يتهيأ له ايجاب المعلول

الا عنده كما أن رافع العماذ من تحت السقف يسمى هادما للسقف وهو مجاز لان علة سقوط السقف كونه ثقيلًا الا انه كان ممنوعا عن فعله بالعماد فرافع العماذ مكّنه من الفعل ففعل فعله وكما يقال (ألسقمونيا) يبرد بمعنى انه يزيل الصفراء المانعة للطبيعة من التبريد فيكون المبردهو الطبع ولكن بعد زوال المانع ويكون السقمونيا علة ازالة الصفراء لا علة للبرودة الحاصلة بعد زوالها بالطبيعة

﴿ قسمة سادسة ﴾ الموجد ينقسم الى متناه وغير متناه * وغير المتناه يقال على أربعة أوجه (اثنان) منها محالان لا يوجدان (واثنان) منها دل القياس على وجودهما (أحدهما) أن يقال حركة الفلك لا نهاية لها أي لا أول لها وهذا قد دل عليه القياس (وثانيها) أن يقال، النفوس الانسانية المفارقة للابدان أيضاً لانهاية لها وهذا أيضاً لازم بالضرورة على نفي النهاية عن الزمان وحركة الفلك أعني نفي الأولية (وثالثها) أن يقال الاجسام لا نهاية لها أو الابعاد لا نهاية لها من فوق ومن تحت وهذا محال (ورابعها) أن يقال العلل لا نهاية لها حتى يكون للشيء علة ولعلته علة ثم لا ينتهي الى علة أولى لا علة لها وهذا أيضاً محال * والضبط فيه أن كل عدد فرضت آحاده موجودة معاوله ترتب بالطبع وتقدم وتأخر فوجود

ما لا نهاية له منه محال لان الترتيب بين العلة والمعلول ضرورى
 طبيعى ان رفع بطل كونه علة وكذلك الاجسام والابعاد فانها
 أيضا مترتبة أى بعضها قبل البعض بالضرورة اذا ابتداء من جانب
 الا انه يترتب بالوضع لا بالطبع كما سبق الفرق بينهما فى أقسام
 التقدم والتأخر * وأما ما وجد فيه أحد المعنيين دون الآخر فنفى
 النهاية عنه لا يستحيل حركة الفلك فان لها ترتيبا وتعاوبا ولكن
 لا وجود لجميع أجزائها فى حالة واحدة * فان قيل حركة الفلك لانها
 لها لم يعن بها نفي النهاية عن حركات هي موجودة بل فانية
 معدومة وكذلك النفوس البشرية المفارقة للابدان بالموت يجوز
 نفي النهاية عن اعدادها وان كانت موجودة معاً اذ ليس فيها
 ترتب بالطبع بحيث لو قدر ارتفاعه بطل كونها نفوساً اذ ليس
 بعضها علة للبعض ولكنها موجودة معاً من غير تقدم وتأخر
 فى الوضع والطبع وانما يتخيل التقدم والتأخر فى زمان حدوثها
 أما ذواتها من حيث انها ذوات ونفوس لا ترتب فيها البتة بل هي
 متساوية فى الوجود بخلاف الابعاد والاجسام والعلة والمعلول فأما
 امكان نفوس لانها لها وحركة لا أول لها فسيأتي ما ذكر فى
 أدلتها (واما استحالة نفي النهاية) عن الأجسام والابعاد وما له

ترتب بالوضع أو الطبع فنذكره الآن (أما استحالة نفي النهاية)
 عن الأبعاد فتعرف بدليلين (أحدهما) أننا لو فرضنا خط (زد)
 بلا نهاية في جهة (ز) وحر كنا خط (اب) في



دائرته الى جهة (ز) من خط (دز) حتى صار
 في موازاته كان هذا تحريكاً ممكناً بالضرورة فلو
 حر كناه عن الموازاة الى جهة القرب منه فلا

بدوان تسامت نقطة منه هي أول تقط المسامته ثم بعد ذلك
 تسامت بقية النقط الى ان يرجع عن المسامته بالانتهاء الى الموازاة
 من الجانب الآخر وذلك محال لانه ان قدر ميل اليه عن الموازاة
 من غير مسامته فهو محال والمسامته محال لان المسامته تقع أولاً
 على أول نقطة وليس على الخط الذي لا يتناهي نقطة هي أول
 وكل نقطة فرضت للمسامته أولاً فلا بد وأن تكون قد تسامت
 ما قبلها قبل المسامته لها بالضرورة فلا تسامتها ما لم تسامت مالا
 نهاية له ثم لا يكون فيها أول نقطة هي تقط المسامته وهو محال
 وهذا برهان قاطع هندسي في استحالة اثبات أبعاد لا نهاية لها
 سواء فرضت الملاء أو الخلاء (الدليل الثاني) هو انه ان أمكن
 خط بلا نهاية فليكن ذلك خط (اب)

ا ز د ب

ولا نهاية له في جهة (ب) ونشر الى نقطة (د) فان كان من (د) الى (ب) متناهيًا فاذا زيد عليه (زد) كان (زب) متناهيًا وان كان من (د) الى (ب) غير متناه فان أطبقنا بالوهم (دب) على (زب) فاما أن يمتدًا معًا في جهة (ب) بلا تفاوت وهو محال اذ يكون الاقل مساويًا للاكثر فان (دب) أقل من (زب) وان قصر (دب) عن (زب) وانقطع دونه وبقي (زب) مستمرًا فقد تناهى (دب) في منقطعه من جهة (ب) و (زب) ليس يزيد عليه الا بمقدار (زد) المتناهي وما زاد على المتناهي بمتناه فهو متناه فاذا (زب) متناه بالضرورة * وأما استحالة علل لانهاية لها انما اذا فرضت مترتبة بحيث يكون بعضها علة للبعض فلا بد وان ينتهي الى علة ليست بمعلوله وهي طرف فتناهي فان كانت لا تنتهي الى طرف بل تبادى فلا شك في ان جملة تلك العلل التي لانهاية لها حاصلة في الوجود من حيث هي جملة موجودة معًا فلا تخلو تلك الجملة من حيث هي جملة إما أن تكون ممكنة معلولة أو واجبة وباطل أن تكون واجبة لان الجملة حصلت بأحد معلولة * والحاصل بالمعلول لا يكون واجبا فلا بد وأن يكون معلولا فيفتقر الى علة خارجة عن تلك الجملة فان كل ما هو من تلك الآحاد فقد أخذناه في الجملة

وثبت الحكم على الجملة المستوعبة للأحاد بانها معلولة فافتقرت الى
علة خارجية ليست بمعلولة فيكون طرفاً لا محالة ويصير متناهيها
فهذا هو القول في المتناهي وغير المتناهي

﴿ قسمة سابعة ﴾ الموجود ينقسم الى ماهو بالقوة والى ماهو
بالفعل ولفظ القوة والفعل يطلق على وجوه مختلفة لاحاجة بنا الى
بعضها * أما القوة فتقسم الى قوة الفعل والى قوة الانفعال * أما
قوة الفعل فهي عبارة عن المعنى الذى به يتهيأ الفاعل لكونه فاعلاً
كالحرارة للنار فى فعل التسخين * وأما قوة الانفعال فنعني به المعنى
الذى به يستعد القابل للانفعال كاللين واللزوجة فى الشمع لقبول
الانتقاش والتشكلات وتقابل القوة الفعل على وجه آخر فان كل
موجود حاصل بالحقيقة يقال انه بالفعل وليس المراد به ما قدمنا
من الفعل فانه يقال ان ذات المبدء الاول بالفعل من كل وجه وليس
فيه شئ بالقوة والفعل بالمعنى الاول فى حقه محال ولكن معناه
الموجود المحصل والقوة التى تقابل هذا الفعل هى عبارة عن امكان
وجود الشئ قبل وجوده فما دام غير موجود فيقال انه بالقوة وربما
يتسامح فيقال هو موجود بالقوة وتسميته موجوداً مجاز كما يقال
الخمير مسكر والاسكار فى الخمير وهى فى الدن موجود بالقوة وهو

مجاز فانه ليس بمسكر ولكن لكون الاسكار ممكن الحصول
منه سمى بالقوة وكما يقال في الجسم الواحد انه منقسم أى الانقسام
فيه بالقوة والا فلا انقسام فيه بالحقيقة قبل فعل التقسيم وايجاده
يقطع الجسم والتفريق بين أجزائه * وتتم هذه القسمة بذكر
حكيمين (الاول) حكم هذه القوة الاخيرة التي ترجع الى امكان
الوجود انها تستدعي محلا ومادة تكون فيه ويلزم منه ان كل
نحادث فتسبقة مادة فلا يمكن أن تكون المادة الاولى حادثة بل
قديمة لان كل حادث فهو قبل الحدوث بالقوة أى هو قبل الحدوث
مممكن الحدوث فامكان الحدوث سابق على الحدوث فلا يخلو
هذا الامكان إما أن يكون شياً حاصلأ أو عبارة عن لا شيء فان
كان عبارة عن لا شيء فليس لهذا الحادث اذاً امكان فاذا لا يمكن
أن يكون فاذا هو ممتنع أن يكون ولو كان ممتنعاً أن يكون لم
يكن قط وهذا محال * فاذا ثبت ان الامكان أمر حاصل قضى العقل
به فلا يخلو إما أن يكون قائماً بنفسه جوهرأ وإما أن يكون
مستدعياً لموضوع وباطل ان يقال الامكان جوهر قائم بنفسه لانه
وصف مضاف الى ما هو امكانه لا يعقل قيامه بنفسه فوجب لامحالة
أن يكون له موضوع فيرجع حاصل الامكان الى وصف المحل

بقبول التغير كما يقال هذا الصبي ممكن له أن يتعلم فيكون المعلم
 ممكنا لهذا الصبي وهذه النطفة يمكن فيها أن تصير انسانا فيكون
 امكان وجود الانسانية وصفا في النطفة وهذا الهواء يمكن أن
 يصير ماء فأما اذا فرض حادث من غير أن تسبقه مادة فلا يكون
 لقولك ان الحادث ممكن الحدوث قبل الحدوث معنى لان الامكان
 وصف يستدعي موجودا يقوم به والشئ قبل وجوده لا يكون
 محلا لوصف فامكان كل حادث في مادته وقوة حدوثه في محله وهو
 المعنى بقولنا انه موجود بالقوة كما تقول المعلم موجود في الصبي
 بالقوة والنخل موجود في النواة بالقوة * والقوة قد تكون قريبة
 وقد تكون بعيدة فالنطفة انسان بالقوة القريبة والتراب انسان
 بالقوة البعيدة اذ لا يصير انسانا الا بعد أن يتردد في أطوار كثيرة
 (الحكم الثاني) قوة الفعل تنقسم الى قسمين (الاولى) ما هو
 على الفعل لا على تقيضه كقوة النار على الاحراق لا على عدم
 الاحراق (والثانية) ما هو على الفعل وتركه كقوة الانسان على
 الحركة والسكون * والاولى تسمى قوة طبيعية * والثانية قوة ارادية
 وهذه القوة الثانية مهما انضافت اليها الارادة التامة ولم يكن ثم
 مانع كان حصول الفعل منها لازما بالطبع كما يلزم من القوة

الاولى فان القدرة اذا حصلت وتمت الارادة انفكت عن التميل والتردد بل صارت جازمة ثم لم يحصل الفعل فلا يكون ذلك الا لمانع ومهما اتقت القوة الفعلية بالقوة الانفعالية وكل واحد من القوتين تامة كان الانفعال حاصلًا بالضرورة * وبالجمله فكل علة فانما يلزم معلولها على سبيل الوجوب وما لم يجب وجود المعلول عن علته لا يوجد فانه ما دام ممكنا أن لا يحصل لعدم حصول جميع شروط العلة فلا يحصل فاذا تمت شروط العلة تعين حصول المعلول واستحال أن لا يحصل لان الموجب اذا حضر ولم يحضر الموجب وتأخر فلا يكون ذلك الا لقصور في طبعه ان كان بالطبع أو في ارادته ان كان بالارادة أو لعدم ذاته ان كان فعله لذاته وما دام يجوز أن لا يحصل منه الموجب فهو ليس علة بالفعل بل بالقوة ولا بد من أمر جديد يخرج عن القوة الى الفعل فاذا حضر ذلك الامر صار الخروج الى الفعل واجبا

﴿ قسمة ثامنة ﴾ الموجود ينقسم الى واجب والى ممكن ونعنى به أن كل موجود فاما أن يتعلق وجوده بغير ذاته بحيث لو قدر عدم ذلك الغير لانعدم ذاته كما ان الكرسي يتعلق وجوده بالخشب والنجار وحاجة الجلوس والصورة فلو قدر عدم واحد من هذه

الاربع لزم بالضرورة عدم الكرسي * وإما ان لا يتعلق ذاته
 بغيره البتة بل لو قدر عدم كل غير له لم يلزم عدمه بل ذاته كاف
 لذاته * وقد اصطلح على تسمية الاول ممكنا وعلى تسمية الثاني واجبا
 فنقول كل ما وجوده من ذاته لا من غيره فهو واجب وما ليس له
 وجود بذاته فاما أن يكون ممتنعا بنفسه فيستحيل وجوده أبداً
 وإما أن يكون ممكنا في ذاته فالواجب هو الضروري الوجود
 والمحال هو الضروري العدم والممكن هو الذات التي لا يلزم ضرورة
 في وجودها ولا عدمها ولكن كل ممكن في ذاته ان كان له وجود
 فوجوده بغيره لا محالة اذ لو كان بذاته لكان واجبا لا ممكنا وله مع
 ذلك الغير ثلاثة اعتبارات (أحدها) أن يعتبر وجود ذلك الغير الذي
 هو علة فيكون واجبا اذ ظهر من قبل ان وجود المعلول واجب
 عند وجود العلة (وثانيها) ان اعتبر عدم العلة فهو ممتنع لانه لو وجد
 لكان موجوداً بذاته لا بعلة فيكون واجبا وان لم يلتفت الى اعتبار
 علته وجودا وعدما بل التفت الى مجرد ذاته فله من ذاته الامكان
 (الأمر الثالث) وهو الامكان وهذا كما ان علة وجود الاربعة وجود
 اثنين واثنين فان اعتبر عدم اثنين واثنين استحال وجود الاربعة
 في العالم وان اعتبر وجودها كانت الاربعة واجبة الوجود وان لم

يلتفت الى الاثنين ولكن التفت الى ذات الاربع وجد ممكناني
 ذاته أى لا ضرورة لوجوده ولا ضرورة لعدمه فاذا كل ممكن
 وجوده في ذاته انما يحصل وجوده بعلة وما دام ممكن الحصول
 بعلة فلا يحصل فاذا صار واجب الوجود بعلة حاصل لانه مادام ممكنا
 استمر العدم فلا بد وأن يزول الامكان وهذا الامكان الذى يزول
 ليس هو الامكان الذى هو له في ذاته لان ذلك ليس لعله حتى
 يزول بل ينبغى أن يزول الامكان من علة ويتبدل بالوجوب وذلك
 بان يحضر جميع الشرائط وتصير العلة كما ينبغى أن يكون حتى يصير
 علة ولا بد الآن من معرفة أصل مهم في الممكن يتنى عليه قاعدة
 كبيرة وهو ان العالم ان كان قديما هل يمكن أن يكون فعلا لله تعالى
 أم لا وقد علم أن كل ممكن فانما يكون وجوده بغيره وذلك الغير
 فاعل له وكون الشيء فاعلا له يفهم منه أمران (أحدهما) أن يحدثه
 بأن يخرج من العدم الى الوجود كما بينى الانسان يتالم يكن
 وهذا جلي مشهور * والآخر أن يكون وجود الشيء به كما ان
 وجود النور بالشمس فتسمى الشمس فاعلة للنور بالطبع * والذين
 اعتقدوا أن لا معنى للفعل الا الاحداث ربما ظنوا أنه اذا حصل
 الحادث استغنى عن المحدث حتى لو عدم لم ينعدم الحادث وربما

تجاسر بعضهم على أن يقول لو قدر عدم الباري تعالى عما يقول
الظالمون لم يلزم منه عدم العالم بعد وجوده ويستدل على هذا بمثال
وحجة (أما المثال) فهو ان البناء بعد بناء البيت لا يضر موته البيت
ولا ينعدم البيت بعدمه (وأما الحجة) فهو أن المعدوم هو المحتاج
الى موجود* أما الموجود فلا يحتاج الى موجود* أما المثال فهو باطل
لان البناء ليس سبب وجود البيت الا مجازا وانما هو سبب حركة
أجزاء البيت بعضها الى بعض وتلك الحركات معلول حركته وينقطع
بانقطاع حركته فالآن بقاء شكل البيت معناه ان الجذع وقف في
الموضع الذي وضع فهو لانه ثقيل يطلب أسفل وما تحته كفيف
يمنعه فاعلة ثقلة وكثافة ماتحته فلو أنعدمت الكثافة بطل شكل
البيت* والحائط المبنى من الطين بقي شكله لما في الطين من اليبوسة
فهي التي يتمسك شكلها فلو بناه من مائع في قالب لكان يبطل
شكل الحائط مهما رفع القالب لعدم اليبوسة فاذا البناء ليس فاعل
البيت وكذا الاب ليس فاعلا لابن بل هو سبب حركة الجماع
وتلك الحركة سبب حركة المني الى الرحم* ثم حدوث صورة الانسان
في المني سببه معان في ذات المني موجودة مع الصورة وسبب
النفس سبب موجود دائم الوجود فلا معنى للاعتراض بهذا المثال

فأما الحجة وهو ان الوجود لا يحتاج الى موجد فهو صحيح ولكن
يحتاج الى مديم لوجوده * وبيانه ان الفعل الحادث له صفتان (إحداهما)
انه الآن موجود (والاخرى) انه كان قبل هذا معدوما وكذا الفاعل
له صفتان (إحداهما) ان الوجود الآن أعنى وجود الحادث منه
(والاخرى) انه قبله لم يكن منه فلينظر فان تعلق الفعل بالفاعل
لا يخلو اما أن يكون من جهة وجوده أو من جهة عدمه السابق أو
من كليهما وباطل أن يكون من جهة عدمه لان العدم السابق
لا تعلق له بالفاعل ولا تأثير للفاعل فيه وباطل أن يكون من
كليهما لانه اذا بطل تعلق العدم بالفاعل فقد بطل انه من كليهما
فلا بد من تعلق الفعل ولم يبق الا وجوده فالمتعلق بالفاعل وجود
الفعل لا عدمه * فان قيل انه متعلق به من حيث انه موجود مسبق
بعدم فعنى ذلك ان وجوده بعد عدمه ولا تأثير للفاعل في كونه
وجوداً بعد عدم اذ هذا الوجود لا يمكن أن يكون الا وجوداً
بعد عدم فهو بعد العدم لذاته ولو أراد الفاعل أن يفعل وجوداً
لا يكون بعد عدم لم يمكن فكونه بعد العدم ليس يجعل جاعل
وانما تأثير الجاعل في وجوده * نعم يقدر الفاعل على أن لا يفعل ولا
يوجد فأما أن يوجد له لا بعد العدم فهذا محال فاذا افتقار الحادث

الى الفاعل من جهة وجوده فقط فانه ممكن من هذه الجهة فقط
فأما كونه موجوداً بعد العدم فهو واجب لاممكن فلا حاجة
فيه الى الفاعل ومهما كان تعلقه به من حيث الوجود فما دام
موجوداً لا يستغنى عن الفاعل بل يكون متعلقاً به أى وجوده
به فى الاحوال كلها كما أن وجود النور بالشمس فى الاحوال كلها
(وأما الفاعل) فله صفتان أيضاً كما ذكرنا فكون الفاعل علة
لا يخلو إما أن يكون من حيث أن لغيره وجوداً به أو من حيث
لم يكن وجوده به ثم حصل به * والحق انه علة من حيث ان لغيره
وجوداً به لا من حيث انه لم يكن ثم كان فانه انما لم يكن الوجود
منه من قبل لانه لم يكن علة فذلك فى حكم عدم كونه علة لافى
حكم كونه علة وفاعلاً كما ان الإنسان اذا لم يرد أن يكون الشئ
الذي لا يكون الا بالارادة ثم أراد فاذا حصل المراد كان فاعلاً من
حيث ان المراد حاصل والارادة حاصلة لا من حيث ان الارادة
صارت حاصلة بعد العدم فاذا وجود الشئ أمر وصيورته
موجوداً أمر آخر وكون الشئ علة وفاعلاً أمر وصيورته علة
وفاعلاً أمر آخر فصيورته موجوداً بعد ان لم يكن فى مقابلة
صيورته علة وفاعلاً بعد ان لم يكن وكونه موجوداً فى مقابلة

كونه فاعلا فان من فهم من الفعل أن يصير الشيء موجوداً بعد
 ان لم يكن فليفهم من الفاعل أن يصير علة بعد ان لم يكن فيتغير
 الى العلية حتى يتغير عدم المعلول الى الوجود وان فهم من الفعل
 أن يكون موجوداً بالفاعل فليفهم من الفاعل أن يكون علة للوجود
 لا لصيرورته موجودا وما هو علة وجود أمر زائد على ذاته فهو
 فاعل فان كان علة على الدوام فهو فاعل على الدوام وان كان علة في
 وقت فهو فاعل في وقت وان صار فاعلا صار علة وان كان على الدوام
 علة كان على الدوام فاعلا نعم العوام لا يفهمون الفرق بين كون الشيء
 فاعلا وبين صيرورته فاعلا فمن هذا يتخيّلون ما يتخيّلون ويلزم على
 هذا أن يكون المعلول في دوامه وفي جميع أحواله قائما بالعلة
 لا يستغنى عنها فلو انعدمت العلة والفاعل انعدم المعلول والفعل
 وان كان قديما كان الفعل قديما لأن تعلقه به من حيث وجوده فقط
 لا من حيث حدوثه الذي هو عبارة عن وجود بعد عدم كما سبق
 * المقالة الثانية في ذات واجب الوجود ولوازمه *

قد ذكرنا ان الموجود إما أن يتعلق وجوده بغيره بحيث يلزم
 من عدم ذلك الغير عدمه أولا يتعلق فان تعلق سميناه ممكنا وان
 لم يتعلق سميناه واجبا بذاته فيلزم من هذا في ذات واجب الوجود

اثني عشر أمراً (الاول) انه لا يكون عرضاً لانه يتعلق بالجسم
 ويلزم عدمه بعدم الجسم ونحن عبرنا بواجب الوجود عما لا علاقة له
 مع غيره البتة فالعرض ممكن وكل ممكن موجود بغيره وذلك
 الغير علتة فيكون معلولاً لا محالة (الثاني) انه لا يكون جسماً لوجهين
 (أحدهما) ان كل جسم ينقسم بالكمية الى أجزاء فتكون الجملة متعلقة
 بالأجزاء فلو قدر عدم الأجزاء لزم عدمه كالإنسان الذي يلزم عدمه
 بتقدير عدم أجزائه وقد ذكرنا ان كل جملة فهي معللة بالأجزاء
 فلماذا لا يجوز أن يكون واجب الوجود مركباً من أجزاء فانه
 اذا قيل لنا لم كان الحبر وجوداً قلنا لانه كان الماء والعفص والزاج
 والاجتماع فحصل من المجموع الحبر فهذه الأجزاء علة الجملة وهكذا
 أجزاء كل مركب علة للمركب (والآخرة) ان الجسم قد ثبت انه
 مركب من الصورة والهيولى فلو قدر عدم الهيولى انعدم الجسم
 ولو قدر عدم الصورة انعدم ونحن عبرناه بواجب الوجود ونعني
 بالواجب ما لا يلزم عدمه بعدم غير ذاته وانما يلزم عدمه اذا قدر
 عدم ذاته فقط (الثالث) ان واجب الوجود لا يكون مثل
 الصورة لانه متعلقة بالهيولى ولو قدر عدم الهيولى التي معها لزم
 عدمها ولا يكون أيضاً مثل الهيولى التي هي محل الصورة التي

لا توجد الا معها لان الهيولى توجد بالفعل مع الصورة ويلزم من
عدم الصورة عدم الهيولى فلها تعلق بالغير (الرابع) هو أنه لا
يكون وجوده غير ماهيته بل ينبغي أن يتحد إنيته وماهيته اذ
قد سبق ان الماهية غير الانية وان الوجود الذى هو الانية عبارة
عن عارض للماهية وان كل عارض فمعلول لانه لو كان موجودا
بذاته لما كان عارضا لغيره واذ ما كان عارضا لغيره فله تعلق بغيره
اذ لا يكون الا معه * وعلّة الوجود لا تخلو اما أن تكون هي
الماهية أو غيرها فان كانت غيرها فيكون الوجود عارضا معلولا
ولا يكون واجب الوجود وباطل ان تكون الماهية بنفسها سببا
لوجود نفسها لان العدم لا يكون سببا للوجود والماهية لا وجود
لها قبل هذا الوجود فكيف يكون سببا له ولو كان لها وجود
قبل هذا الوجود لكانت مستغنية عن وجود ثان ثم كان هذا
السؤال لازما في ذلك الوجود فانه عرضي فيها فمن أين عرض له
ولزم فثبت ان واجب الوجود أنيته ماهيته وكان وجوب الوجود
له كالماهية لغيره ومن هذا يظهر ان واجب الوجود لا يشبه غيره
البتة فان كل ماعداه ممكن وكل ماهو ممكن فوجوده غير ماهيته
ووجوده من واجب الوجود كما سيأتي (الخامس) انه لا يتعلق

بغيره على وجه يتعلق بذلك الغير به على معنى كون كل واحد منهما
 علة الآخر فان هذا في غير واجب الوجود محال وهو أن يكون
 (ب) علة (ج) و (ج) علة (ب) لان (ب) من حيث انه علة فهو
 قبل (ج) و (ج) من حيث انه علة فهو قبل (ب) فيكون قبل ما هو
 قبله وهو محال ويكون كل واحد منهما قبل صاحبه من حيث انه
 علة وبعده من حيث انه معلول وذلك ظاهر البطلان (السادس)
 هو انه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به لا بمعنى العلية
 ولكن على سبيل التضاييف كما بين الاخوين فانا نقول ان لم يلزم
 عدمه لعدم ذلك الغير فلا علاقة له مع ذلك الغير ونحن نجوز أن
 يكون لغير واجب الوجود علاقة بواجب الوجود فان المعلول
 يتعلق بالعلة والعلة لا تتعلق بالمعلول وان كان يلزم عدمه بعدم ذلك
 الغير فهو ممكن لا واجب فان كل ما يتعلق بغيره فهو ممكن لانه
 لا يخلو اما أن يكفي في وجوده ذلك الغير فيكون ذلك الغير وخطه
 علة وهو معلوله * واما أن يحتاج مع ذلك الغير الى شئ آخر فيكون
 هو معلول الجميع وكل ذلك يناقض وجوب الوجود (السابع)
 هو أنه لا يجوز أن يكون شيان كل واحد منهما واجب الوجود
 حتى يكون للواجب ند ويكون كل واحد مستقلا بنفسه لا يتعلق

بالآخر لانه لا يخلو اما أن يتشابهها من كل وجه أو يختلفا فان
 تشابهها من كل وجه بطل التعدد ولم تعقل الاثنية كما ذكرنا من
 استحالة سوادين في محل واحد في حالة واحدة ببيان ان الكلى
 لا يصير حاصلها الا بفصل أو عارض يختص به لا محالة وان كانا
 مختلفين بفصل أو عارض فهو محال أيضا اذ قد سبق ان الفصل
 والعارض لا مدخل لهما في حقيقة ذات الكلى وأن لا مدخل
 للانسانية في كون الحيوانية حيوانية وانما يدخل في كونه موجوداً
 وذلك فيما يكون الوجود عارضاً على الماهية وغيرها فاما ما انيته
 وماهيته واحدة والفصل لم يكن داخلاً في ماهيته لم يكن داخلاً
 في إنيته فيكون دون ذلك الفصل واجب الوجود فيكون
 الفصل والعارض لغواً وان كان لا يكون واجب الوجود دون
 ذلك الفصل فقد صار الفصل داخلاً في حقيقة المعنى أعني معنى
 وجوب الوجود وقد سبق ان ذلك محال وانه انما يدخل في وجود
 الماهية والحقيقة اذا كانت الماهية غير الوجود (الثامن) انه لا يجوز
 أن يكون له صفة زائدة على الذات لانه ان كان يتقوم وجوده بتلك
 الصفة حتى يبطل وجوده بتقدير عدمها فقد تعلق بها وصار مركباً
 من أجزاء لا تلتئم ذاته الا بمجموعها وكل مركب من أشياء معلول

كما سبق وان كان لا يلزم عدمه من تقدير عدم تلك الصفة فهي
 عرضية فيه كالعلم في الانسان مثلا وذلك محال لان كل عرضي
 فمعلول كما سبق وعلته ان كان ذات واجب الوجود كان الذات
 فاعلا وقابلا وكان كونه فاعلا غير كونه قابلا لانه يقبل لامن حيث
 يفعل ويفعل لامن حيث يقبل فيكون فيه كثرة بوجه ما * وقد
 بينا ان الكثرة في ذات واجب الوجود محال لانه يوجب تعليل
 الجملة بالآحاد فهو واحد من كل وجه على انه سنين في الطبيعيات
 ان الجسم لا يتحرك بنفسه ويستحيل ان يكون الشئ محركا ومتحرك
 من وجه واحد وان الفاعل لا يكون قابلا بل يكون الجسم قابلا
 والفاعل من خارج كتجريكه الى فوق أو يكون القابل هو
 الهيولى والفاعل هو الصورة كركته الى أسفل فيتصور اذا اجتماع
 الفعل والقبول في الجسم وما يجري مجراه مما يتركب من شئ هو
 كالصورة بها يفعل وشئ هو كالمادة بها يقبل * وقد بينا ان واجب
 الوجود لا يكون كذلك وباطل أن يكون ذلك العارض من غيره
 اذ يصير ذا علاقة مع الغير فان وجوده على تلك الصفة يتعلق بوجود
 ذلك الغير ووجوده خاليا عن تلك الصفة يتعلق بعدم ذلك
 الغير وهو اما أن يكون متصفا بها أو خاليا ويكون في كلتا

حالتيه متعلقا والمتعلق وجوده بعدم غيره معلول كما ان المتعلق
 وجوده بوجود غيره معلول لانه لا يستغنى ذاته عن ذلك الغير حتى
 لو قدر تبده بالوجود لبطل ذاته فيكون ذاته متعلقا بالغير وواجب
 الوجود لا علاقة له مع الغير البتة بل ذاته كاف في ذاته فهو الذي أردناه
 بواجب الوجود (التاسع) ان واجب الوجود يستحيل أن يتغير
 لان التغير عبارة عن حدوث صفة فيه لم تكن وكل حادث فيفتقر
 الى سبب ويستحيل أن يكون غيره لما سبق وأن يكون ذاته
 لان كل صفة يلزم من الذات يكون مع الذات لا يتأخر عنه
 وقد ذكرنا ان الفاعل لا يكون قابلا فلا يفعل الشيء شيئا في ذاته
 البتة (العاشر) أن واجب الوجود لا يصدر منه الا شيء واحد بغير
 واسطة وانما يصدر منه أشياء كثيرة على ترتيب ووسائط وذلك
 لانه ثبت انه واحد لا كثرة فيه بوجه اذ الكثرة انما تكون بكثرة
 الاجزاء التي يستقل آحادها ككثرة الجسم المؤلف أو بكثرة
 المعنى بأن يقسم الشيء الى أمرين لا يستقل أحدهما دون الآخر
 كالصورة والهيولى أو كالوجود والماهية وقد نفينا كل ذلك عنه
 فلا يبقى الا الوحدة من كل وجه والواحد لا يصدر منه الا واحد
 وانما يختلف فعل الواحد اما باختلاف المحل أو باختلاف الآلة أو

بسبب زائد على ذات الفاعل الواحد* وبرهانه أنا اذا عرضنا جسما
على شيء فسخنه فعرضناه على آخر فبرده فنعلم ضرورة أن بينهما
اختلافا لانهما لو كانتا متماثلين لمتاهل فعلاهما فهما يستحيل وجود شيئين
مختلفين من ذاتين متماثلين فبان يستحيل من ذات واحدة أولى لأن
الشيء من غيره أبعد منه عن نفسه فاذا كان مماثلة الغير يوجب أن
لا يخالف فعله فعله فهماثلته لنفسه أولى بذلك والمماثلة في النفس مجاز
ولكن المقصود التفهيم (الحادى عشر) ان واجب الوجود كما
لا يقال له عرض لما سبق فلا يقال له جوهر وان كان قائما بنفسه
ولم يكن في محل كما ان الجوهر كذلك ولكن الجوهر في اصطلاح
القوم عبارة عن حقيقة وماهية وجودها لاني موضوع تعني اذا
وجد فوجودها لاني موضوع لانه موجود وجودا بالفعل حاصل
فانك تحكم ضربا للمثل بان التماسح جوهر ولا تشك فيه وتشك
في انه هل هو في الحال حاصل في الوجود أم لا وكذا جملة من
الجواهر فاذا الجوهر يطلق على حقيقة وماهية اذا عرض لها
الوجود عرض لاني الموضوع فيكون عبارة عما يكون ماهيته
غيرأنيته فاما ماهيته وإنيته واحدة لا يسمى جوهر بهذا الاصطلاح
الا ان يخترع مخترع اصطلاحا فيجعله عبارة عن وجود لا محل له فلا

تمنع اذ ذاك من اطلاقه عليه * فان قيل أليس يقال ان واجب
 الوجود موجود وغيره موجود والوجود شامل فقد اندرج مع
 غيره تحت الجنس فلا بد وان يفصل عنه بفصل فيكون له حد
 فيقال له لا لان الوجود يقع عليه وعلى غيره على سبيل التقدم
 والتأخر بل قد بينا أنه يقع على الجواهر والاعراض أيضاً كذلك
 فلا يكون على سبيل التواطؤ وما ليس على سبيل التواطؤ فلا
 يكون جنساً واذا لم يكن الوجود جنساً فبأن ينضاف اليه نقي
 وهو انه لا في الموضوع لا يصير جنساً لانه لم ينضم اليه الاسلب
 مجرد فالوجود لا في الموضوع الذي له ولغيره من الجواهر ليس
 على سبيل الجنسية والجوهريه جنس لسائر الجواهر فحصل
 من هذا ان واجب الوجود لا يقع في شيء من المقولات العشرة
 اذ لم يقع في مقولة الجوهر فكيف يقع في مقولات الاعراض
 كيف ووجود سائر المقولات زائد على الماهيات وعرضي فيها
 وخارج من ماهياتها ووجود واجب الوجود وماهيته واحد فيظهر
 من هذا ان واجب الوجود لا جنس له ولا فصل له فلا حد له
 وظهر انه لا محل له ولا موضوع فلا ضد له وظهر انه لا نوع له ولا ند له

(تنبيه) وقع في صفحة ١٣٢ قبل الامر الثالث كلمة (الامكان) وهي زائدة

ولا شريك له وظهر انه لا سبب له ولا تغير له ولا جزء له بحال
 (الثاني عشر) ان كل ماسوى واجب الوجود ينبغي أن يكون
 صادرا عن واجب الوجود على الترتيب وأن يكون وجود كل ما
 سواه منه * وبرهانه انه اذا بان ان واجب الوجود لا يكون الا
 واحدا فماعداه لا يكون واجبا فيكون ممكنا فيفتقر الى واجب
 الوجود فيكون منه لان الكل ممكنات ولا يخلو من أربعة
 أقسام * إما أن يكون بعضها من بعض ويتسلسل الى غير نهاية
 وإما أن ينتهي الى طرف وذلك الطرف علة ولا علة له في نفسه
 وإما أن ينتهي الى طرف ولذلك الطرف علة من جملة معلولاته
 وإما أن ينتهي الى واجب الوجود ووجه حصر هذه الأقسام
 هو أنه لا يخلو اما أن يتسلسل أو يتناهي فان تناهى الى طرف
 فذلك الطرف اما واجب الوجود أو غيره فان كان غيره فذلك
 الطرف اما أن يكون له علة أولا علة له * أما القسم الأول وهو
 التسلسل الى غير نهاية فقد أبطلناه * وأما الثاني وهو ان ينتهي
 الى طرف غير واجب الوجود الذي فرضناه وذلك الطرف لا علة
 له فهذا يؤدي الى أن يكون واجب الوجود اثنين اذ لا معنى
 بواجب الوجود الا مالا علة له أصلا وقد أبطلنا ذلك * وأما الثالث

وهو أن يكون علة ذلك الطرف شيئاً من معلولاته بالدور مثلاً
وهو أن يكون (ا) علة (ب) و (ب) علة (ج) و (ج) علة (د)
ثم يعود ويكون (د) علة (ا) فهذا محال لأنه يؤدي الى أن يكون
المعلول علة اذ معلول المعلول معلول فكيف يعود علته وعلة العلة
علة فكيف يعود معلولا وقد سبق إبطال ذلك فتعين الرابع وهو
أن يرتقى الى طرف هو واجب الوجود * فان قيل قد قسمتم الموجود
الى ما يتعلق بغيره والى ما لا علاقة له وسميتم ما لا علاقة له واجبا
وادعيتم ان الواجب يجب أن يكون كيت وكيت حتى يكون
منقطع العلائق ولكن لم تدلوا على ان في الوجود الحاصل موجوداً
بهذه الصفة فما الدليل على اثبات واجب الوجود وهو الموجود الذي
وصفه ما ذكرتموه * قيل برهانه ان العالم المحسوس ظاهر الوجود
وهو أجسام واعراض وهي بجملة ما إنيتها غير ماهيتها وما كان
كذلك فقد أثبتنا انه ممكن وكيف لا وقوام الاعراض بالاجسام
فهي ممكنة وقوام الاجسام بأجزائها وبالصورة والهيولى وقوام
الصورة بالهيولى وقوام الهيولى بالصورة اذ لا يستغنى البعض
عن البعض وما هو كذلك فقد سبق أنه لا يكون واجبا فانا بينا أنه
لا واجب وجوده هو صورة ولا هيولى ولا جسم ولا عرض * والسالبة

الكليّة تنعكس مثل نفسها فشيء من هذا لا يكون واجب الوجود فيكون ممكناً * وقد ذكرنا ان الممكن لا يكون موجوداً بنفسه بل بغيره وهذا معنى كونه محدثاً فالعالم اذا ممكن الوجود فهو اذا محدث ومعنى كونه محدثاً ان وجوده من غيره وليس له من ذاته وجود فهو باعتبار ذاته لا وجود له وباعتبار غيره له وجود ومالشيء بذاته قبل ماله بغيره قبلية بالذات والعدم له بالذات والوجود بالغير فعدمه قبل وجوده فهو محدث أزلاً وأبداً لانه موجود من غيره أزلاً وأبداً وقد سبق ان دوام الشيء لا ينافي كونه فعلاً وما يوجد منه الشيء دائماً فهو أفضل مما يتعطل مدة لانهاية لها ثم ينبعث للفضل واذا ثبت ان الكل ممكن وقد سبق ان كل ممكن يفتقر الى علة وان العلة بالضرورة ينبغي ان ترتقي الى واجب الوجود ولا بد ان يكون واحداً نخرج منه ان للعالم أولاً واجباً بذاته واحداً من كل وجه وان وجوده بذاته بل هو حقيقة الوجود المحض في ذاته وهو ينبوع الوجود في حق غيره فوجوده تام وفوق التمام حتى صارت الماهيات كلها موجودة به على ترتيبها وتكون نسبة وجود سائر الاشياء الى وجوده مثل نسبة ضوء سائر الأجسام الى ضوء الشمس فان الشمس مضيئة بنفسها من ذاتها لا من مضيء آخر

وغيرها يستضى بها وهي ينبوع الضوء لكل مستضى أى يفيض
الضوء من ذاتها على غيرها من غير ان يفصل من ذاتها شي ولكن
يكون ضوء ذاتها سببا لحدوث الضوء في غيرها وهذا المثال كان
يستقيم لو كانت الشمس ضوءاً بذاتها من غير موضوع ولكن
ضوءها في جسم هو موضوع ووجود الأول الذى هو ينبوع
وجود الكل ليس في موضوع ويفارق من وجه آخر وهو ان
الضوء يلزم من ذات الشمس بالطبع المحض من غير أن يكون
للشمس علم وخبر بحصوله منها فليس علمها بوجود الضوء منها
مبدأ وجود الضوء منها * وسنبين ان علم الاول بوجه النظام المعقول
في الكل هو مبدأ النظام وان النظام الموجود تبع للنظام المعقول
المتمثل في ذات الاول *

﴿ المقالة الثالثة في صفات الاول وفيها دعاوى ومقدمة ﴾

(أما المقدمة) فهو انه قد سبق ان واجب الوجود لا يجوز
ان يكون في ذاته كثرة بحال ولا بد من وصف واجب الوجود
بأوصاف فلا بد ان يفرق بين الاوصاف المؤدية الى كثرة في الذات
وبين مالا يؤدى حتى لا يثبت له الا مالا يؤدى الى الكثرة
والاوصاف خمسة أصناف يجمعها قولنا للانسان المعين انه جسم

أبيض عالم جواد فقير * فهذه خمس صفات (أما الاول) وهو انه
 جسم فهو ذاتي يدخل في الماهيات وهو جنس ومثل هذا لا يجوز
 أن يثبت في ذات واجب الوجود لما سبق من انه لا جنس له ولا
 فصل له (الثاني) الأبيض وهو وصف عرضي للانسان ومثله
 أيضاً لا يجوز اثباته لو اوجب الوجود (الثالث) العالم فان العلم للانسان
 عرضي وله تعلق بالغير وهو المعلوم والبياض عرض غير متعلق
 بالغير فهذا هو الفارق ولا يجوز اثبات عرض في ذات الواجب
 متعلقا كان أو لم يكن لما سبق (الرابع) الجواد وهذا يرجع الى
 اضافة الذات الى فعل صدر منه وهذا مما يجوز اثباته للاول ويجوز
 كثرة الاضافات فيه بوجوه مختلفة الى الافعال الصادرة منه وهذا
 لا يوجب كثرة في الذات فانه لا يرجع الى وصف في الذات فان
 تغير الاضافة لا يوجب تغير الذات وهذا ككونك على عيين
 انسان فانه وصف لك اضافة اليه ولكن لو تحول ذلك الانسان
 الى يسارك كان التغير فيه بالحركة وأما أنت فلا تتغير ذاتك به
 فلا بأس بكثرة هذا الجنس من الصفات (الخامس) الفقير وهو
 اسم لصفة سلب فان معناه عدم المال فيتوهم من حيث اللفظ أنه
 وصف اثبات وهذا ايضا لا يبعد ان يكون مسوغا في حق الاول

اذ سلب منه اشياء كثيرة ويتولد من وصفي الاضافة والسلب
 اسامي كثيرة لا توجب كثرة في ذاته فانه اذا قيل واحد فعناه
 سلب الشريك والنظير وسلب الانقسام * واذا قيل قديم فعناه
 سلب البداية عن وجوده * واذا قيل جواد وكريم ورحيم فعناه
 اضافته الى افعال صدرت منه * واذا قيل هو مبدأ الكل فعناه
 الاضافة أيضا فهذا هو المقدمة

* أما الدعاوى * فأولها ان المبدأ الاول حي فان ما يعلم ذاته
 فهو حي والاول يعلم ذاته فهو اذن عالم وحي * وبرهان كونه عالما
 بذاته ان تعرف معنى قولنا ان الشيء عالم ما هو وان معنى قولنا
 انه علم ومعلوم ما هو * وسيأتي في كتاب النفس من الطبيعيات
 ان النفس منا تشعر بنفسها وبغيرها وتعلمه ومعنى كونه عالما انه
 موجود برئ من المادة ومعنى كون الشيء معقولا ومعلوما انه مجرد
 عن المادة فهما فرض حلول مجرد في برئ كان الحال علما وكان
 المحل عالما اذ لا معنى للعلم الا انطباع صورة مجردة من المواد في
 ذات هي برية عن المواد فيكون المنطبع علما والمنطبع فيه عالما
 ولا معنى للعلم الا هذا فهما وجد هذا يصدق اسم العلم والعالم ومهما
 انتفى لا يصدق * والمراد بالبري والمجرد واحد ولكن خصصنا

المجرد بالمعلوم والبرى بالعالم حتى لا يلتبس في ترديدات الكلام
ثم الانسان انما علم بنفسه لان نفسه مجرد وهو ليس غائبا عن
نفسه حتى يحتاج الى حصول مثاله وصورته فيه ليعلمه بل نفسه
حاضر لنفسه وذاته غير غائب عن ذاته فكان عالما بنفسه * وقد
سبق ان واجب الوجود برى عن المواد براءة أشد من براءة
النفس الانسانية لان النفس تعلق بالمادة تعلق الفعل فيها وذات
الأول كما سنبين منقطع العلائق عن المواد فذاته حاضر في ذاته
ويكون بالضرورة عالما بذاته لان ذاته المجردة غير غائبة عن ذاته
البرئية والعلم عبارة عن مثل هذه الحالة فقط (الدعوى الثانية)
ان علمه بذاته ليس زائداً على ذاته حتى يوجب فيه كثرة بل هو
ذاته * وبيانه بأن تقدم عليه مقدمة وهي ان كل ما يعرفه الانسان
اما أن يكون معلوما له بمشاهدته في نفسه بحس ظاهر أو بحس
باطن واما أن لا يكون معلوما ولا سبيل الى اعلامه الا بالمقايسة
الى شيء مما ثبت في مشاهدته في نفسه فالم يشاهد من نفسه
له نظير بوجه ما لم يمكن تعريفه فاذا ثبت هذا فنقول لا يعرف
الانسان هذا في حق الإله الا بمقايسة الى نفسه فانه يعلم نفسه
فعلومه غيره أو هو عينه فلن كان غيره فهو اذا لا يعلم نفسه بل علم

غيره وان كان معلومه هو عينه فالعالم هو نفسه والمعلوم هو نفسه
فقد اتحد العالم والمعلوم فنقيم الدليل على ان العلم هو المعلوم أيضا
حتى اذا جعلنا المعلوم أصلا وبيننا ان العلم هو عين المعلوم وان العالم
أيضا هو عين المعلوم كما سبق لزم منه بالضرورة ان لكل مبدأ واحدا
لا كثرة فيه * وودليل ان العلم هو المعلوم وكذلك الحس هو المحسوس
ان الانسان يكون محسا باعتبار ما انطبع في عينه من صورة المبصر
المحسوس ومثاله فهو مدرك بذلك الاثر المنطبع فيه ومحس له فقط
أما الشيء الخارج فهو مطابق لذلك الاثر وسبب حصول الاثر
حصوله وهو المدرك الثاني دون الاول بل الملاقي لك ما حصل في
ذاتك * والحس عبارة عن ذلك الاثر المحسوس * والمحسوس الاول
هو ذلك الاثر أيضا فالحس والمحسوس واحد - وكذلك العلم هو
نفس المعلوم ومثاله المطابق له وهو المدرك المعلوم أعني المثال الذي
ينطبع في النفس * وأما الموجود الخارج فمطابق له وسبب حصوله
في النفس فالمعلوم بالحقيقة تلك الصورة فاذا ثبت ان المعلوم مهما
كان نفس العالم اتحد العلم والعالم والمعلوم فاذاً الاول عالم بنفسه
وعلمه ومعلومه هو وانما تختلف العبارات باختلاف الاعتبارات
من حيث ان ذاته برى عن المادة وان ذاته مجردة غير غائبة عنه

فهو عالم ومن حيث ان ذاته مجردة لذاته البرية فهو معلوم ومن
 حيث ان ذاته لذاته وفي ذاته وغير غائب عن ذاته فهو علم بذاته
 وهذا كله لان العلم يستدعي معلوما فقط فاما أن يكون ذلك
 المعلوم هو غير العالم أو عينه فلا يوجب العلم فيه تفصيلا بل يجوز
 ان يقال المعلوم ينقسم الى ماهو ذات العالم والى ماهو غيره فيكون
 اقتضاؤه لمعلوم مطلق أعم من اقتضائه لمعلوم هو غيره أو عينه
 (الدعوى الثالثة) أن الاول عالم بسائر أنواع الموجودات وأجناسها
 فلا يعزب عن علمه شيء وهذا الآن أدق وأعمض من الاول *
 وبيانه أنه ثبت انه يعلم ذاته فينبغي أن يعلمه على ماهو عليه لان
 ذاته مجردة لذاته مكشوفة له على ماهو عليه بحقيقته وحقيقته أنه
 وجود محض هو ينبوع وجود الجواهر والاعراض والماهيات كلها
 على ترتيبها فان علم نفسه مبدأ لها فقد انطوى العلم بها في علمه بذاته
 وان لم يعلم نفسه ميّداً فلم يعلم نفسه على ماهو عليه وهو محال لانه
 انما علم ذاته لان ذاته ليس غائبا عن ذاته وهما مجردان اعنى ذاته
 باعتبارين وهو كما هو عليه مكشوف لذاته فالواحد منا اذا علم
 ذاته يعلمه حيا قادراً لا محالة لانه كذلك فان لم يعلم كذلك لم يكن
 علمه على ماهو عليه فالأول أيضاً يعلم ذاته ميّداً للكلى فينطوي

العلم بالكل تحت علمه بذاته على سبيل التضمن لاحالة
 (الدعوى الرابعة) ان هذا أيضاً لا يؤدي الى كثرة في
 ذاته وعلمه وهذا أغمض من الأول فان المعلومات على كثرتها
 تستدعي علوما كثيرة فعلم واحد بمعلومات مفصلة محال وجوده
 اذ معنى الواحد انه ليس فيه شيء غير شيء وانه لو قدر عدم بعضه
 لزم عدمه اذ لا بعض له والعلم اذا فرض بالجواهر والاعراض
 واحداً فلو قدر زوال تعلقه بالاعراض بقي شيء غير ما قدر زواله
 وهو تعلقه بالجواهر وكذا كل معلومين وهذا يناقض معنى
 الوحدة ولكن بيانه بالمقايسة بمشاهدة النفس فان النفس نسخة
 مختصرة من كل العالم يوجد لكل شيء فيها نظير وبها يتمكن من
 معرفة الكل * فنقول للانسان في العلم ثلاثة أحوال (إحداها)
 أن يفصل صور المعلومات في نفسه كما يتفكر في صورة فقهية
 مثلا مرتبا بعضها بعد بعض وهذا هو العلم المفصل (والثانية) ان
 يكون قد مارس الفقه وحصله واستقل به وحصل قوة الفقه
 بحيث يعلم كل صورة تورده عليه من غير حصر فيقال له في حال غفلته
 عن التفصيل انه فقيه وليس في ذهنه علم حاضر ولكنه اكتسب
 حالة وملكة * تلك الملكة مبدأ فياض للصور التي لا تنتهي من

الفقه نسبة تلك الحالة الى كل صورة ممكنة واحدة وهذه حالة بسيطة ساذجة وهي واحدة لا تفصيل فيها ولها نسبة الى صور غير متناهية (الثالثة) وهي حالة بين الحالتين ان يسمع الانسان في مناظرته مثلا كلاما من غيره في مسألة وهو مستقل بمعرفته فيعلم ان جوابه حاضر عنده وان ما يقوله باطل وانه يقدر على ابطاله قطعا كما لو سمعه يقول العالم قديم بشبهة كذا وكذا وهو عالم بانه حادث وبوجه الجواب عن تلك الشبهة مع ان ذكرها وايرادها يستدعي تفصيلا وتطويلا وهو في الحال يعلم من نفسه يقينا انه محيط بالجواب جملة ولم يتفصل في ذهنه ترتيب الجواب ثم يخوض في الجواب مستمدا من الامر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه فلا يزال يحدث من ذلك الامر الكلي في ذهنه صورة صورة مفصلة ويمبر عنه بعبارة عبارة ويوردها مقدمة مقدمة الى ان يستوفي ايضاح ما كان في نفسه من الجواب البسيط بمقدمات وتفصيل لم يكن حاضرا ذلك الوقت على تفصيله في ذهنه بل كانت له حالة بسيطة كأنها مبدأ للتفصيل خلاق له وهو أشرف من التفصيل فينبغي ان يقدر علم الأول بالكل من قبيل الحالة الثالثة فأما أن يكون من قبيل الحالة الأولى فهو محال لان العلم المفصل

هو العلم الانساني الذي لا يجتمع اثنان منه في النفس في حالة واحدة بل يصادف واحدا واحدا فان العلم نقش في النفس وكما لا يتصور أن يكون في الشمعة نقشان وشكلان في حالة واحدة لا يتصور أن يكون في النفس علمان مفصلان حاضران في حالة واحدة بل يتعاقبا على القرب بحيث لا يدرك تعاقبهما للطف الزمان اذ تصير المعلومات الكثيرة مجملة كالشيء الواحد فيكون للنفس منها حالة واحدة ونسبتها الى كل الصور واحدة ويكون ذلك كالنقش الواحد وهذا التفصيل والانتقال لا يكون الا للانسان فان فرض وجودها معا مفصلا في حق الله تعالى كانت علوما متعددة بلا نهاية واقتضى كثرة ثم كان متناقضا لان اشتغال النفس بواحد مفصل يمنع من آخر فاذا معنى كون الاول عالما أي انه على حالة بسيطة نسبتها الى سائر المعلومات واحدة * فعنى عالميته مبدأيته لفيضان التفصيل منه في غيره فعلمه هو المبدأ الخلاق لتفاصيل العلوم في ذوات الملائكة والانس فهو عالم بهذا الاعتبار وهذا أشرف من التفصيل لان المفصل لا يزيد على واحد اذ لا بد وان يتناهى وهذه نسبتته الى ما لا يتناهى ونسبته الى ما يتناهى واحدة * ومثاله ان يفرض ملك معه مفاتيح خزائن اموال الارض وهو مستغنى عنها ولا ينتفع بذهب

ولا فضة ولا يأخذها ولكن يفيضها على الخلق فكل من له
 ذهب فيكون منه أخذه وبواسطة مفاتيحه اليه وصل فكذلك
 الاول عنده مفاتيح الغيب ومنه يفيض مبدأ العلم بالغيب والشهادة
 على الكل وكما يستحيل أن لا يسمى الملك الذي بيده المفاتيح
 غنياً يستحيل ان لا يسمى الذي عنده مفاتيح العلم عالماً والفقير
 الذي يأخذ منه دنائير معدودة يسمى غنياً باعتبار ان الدنائير
 بيده فالملك باعتبار ان الدنائير من يده وبأفادته يفيض منه الغنى
 على الكل كيف لا يسمى غنياً فكذا حال العلم فكان نسبة
 تلك الحالة التي للأول الى العلوم المفصلة نسبة الكيمياء الى الدنائير
 المعينة والكيمياء أنفـس اذ يحصل منه ما لا يتناهي من الدنائير بحكم
 التقدير وضرب المثال فينبغي ان يفهم علم الاول بسيطاً وذلك
 بالمقايسة الى الحالة الثالثة فنسبة علم الاول الى كل المعلومات كنسبة
 حال المناظر الى حاصل الجواب المفصل * فان قيل تلك الحالة ترجع
 الى انه حال عن العلم ولكنه مستعد لقبول العلم بالقوة القريبة
 ولكن لقرب القوة يقال انه عالم والا فهو منفك عن العلم فالاول
 اذاً منفك عن العلم بالفعل فلا يتصور ان يكون بالقوة قابلاً فلا
 يكون عالماً لا بالفعل ولا بالقوة * قيل ما ذكرت من السؤال هو

حقيقة الحالة الثانية لاحقيقة الحالة الثالثة وقد فارقت الحالة الثالثة
 الثانية في أن صاحب الحالة الثانية غافل عن العلم والمعلوم جملة وتفصيلا
 وصاحب الحالة الثالثة عالم يبطلان دعواه قدم العالم وبوجه الجواب
 عن شبهته ووثائق من نفسه بذلك ومتحقق بأن له حالة حاضرة
 بالفعل لتلك الحالة نسبة الى علوم مفصلة ليس تفصيلها حاضراً في
 ذهنه بل هو قادر على احضارها فيه هذه الحالة ينبغي أن يمثل حال
 الأول حتى يتعاق بالفهم منه ما هو المطلوب من هذه الدعوى
 (الدعوى الخامسة) هو أن الله تعالى كما يعلم الاجناس والانواع
 يعلم الممكنات الحادثة وان كنا نحن لا نعلمها لان الممكن مادام
 يعرف ممكنا يستحيل أن يعلم وقوعه أولاً ووقوعه لانه انما يعلم منه
 وصف الامكان ومعناه انه يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون
 فان علمنا أنه لا بد وأن يكون غداً مثلاً قدوم زيد فقد صار واجباً
 أن يكون وبطل قولنا انه كان ممكناً أن لا يكون فاذا الممكن
 مادام لا يعلم منه الا الامكان فلا يتصور أن يعلم أنه واقع أو غير واقع
 ولكن قد ذكرنا ان كل ممكن في نفسه فهو واجب بسبب فان
 علم وجود سببه كان وجوده واجباً لا ممكناً وان علم عدم سببه
 كان عدمه واجباً لا ممكناً فاذا الممكنات باعتبار السبب واجبة

فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد وعلمنا وجودها قطعنا
 بوجود ذلك الشيء كما ان وجدان زيد غدا كثرأ ممكناً أن يكون
 وممكن أن لا يكون فاذا نحن عرفنا وجود أسباب العثور على
 الكثر زال الشك مثل ان تعرف انه لا بدوان يجرى في دارة سبب
 يزعمه ويوجب خروجه من الدار في طريق كذا وان يسير على
 خط كذا ويعلم ان على ذلك الخط كثر اغطي رأسه بشيء خفيف
 لا يقاوم ثقل زيد فيعلم انه لا بدوان يعثر عليه لان ذلك صار واجبا
 باعتبار فرض وجود أسبابه والأول سبحانه وتعالى يعلم الحوادث
 بأسبابها لأن العلة والأسباب ترتقي الى واجب الوجود فكل
 حادث وممكن فهو واجب لانه لو لم يجب بسببه لما وجد وسببه
 أيضاً واجب الى أن ينتهي الى ذات واجب الوجود فلما كان هو
 عالماً بترتيب الاسباب كان عالماً لا محالة بالمسببات والمنجم لما تفحص
 عن بعض أسباب الوجود ولم يطلع على جميعها لاجرم حكم بوجود
 الشيء ظناً لانه يجوز ان ما اطلع عليه وبما يعارضه مانع فلا يكون ما ذكره
 كل السبب بل ذلك مع انتفاء المعارضات فان اطلع على أكثر
 الاسباب قوى ظنه وان اطلع على الكل حصل له العلم كما يعلم في
 الشتاء ان الهواء سيحى بعد ستة أشهر لان سبب الحمى كون

الشمس في وسط السماء بكونها في الاسد ويعلم ذلك بحكم العادة
والدليل ان الشمس لا يتغير مسيرها وأنها ستعود الى الاسد بعد
هذه المدة - فهذا وجه العلم بالممكنات

(الدعوى السادسة) هو ان الاول سبحانه وتعالى لا يجوز
أن يعلم الجزئيات علماً يدخل تحت الماضي والمستقبل والآن
حتى يعلم ان الشمس لم تنكسف اليوم وانها ستنكسف غداً
ثم اذا جاء الغد فيعلم أنها الآن مكسوفة واذا جاء بعد غد فيعلم
انها كانت بالأمس مكسوفة فان هذا يوجب تغيراً في ذاته
لاختلاف هذه العلوم عليه وقد سبق ان التغير محال عليه ووجه
لزوم التغير ان المعلوم يتبعه العلم فهما تغير المعلوم تغير العلم ومهما
تغير العلم تغير العالم اذ العلم ليس من الصفات التي اذا اختلفت
لم يتغير العالم ككونه يمينا وشمالا بل العلم صفة في الذات
يوجب اختلافه اختلاف الذات وليس نسبة العلم الى المعلوم
أيضاً نسبة لا يوجب اختلاف المعلوم اختلافاً فيها حتى يفرض علم
واحد هو علم بان الكسوف سيكون فاذا كان صار علماً بأنه كأن
فاذا انجلى صار علماً بأنه قد كان والعلم في ذاته واحد والمعلوم يتغير
لان العلم هو مثال المعلوم والمختلفات أمثلتها مختلفة فاذا قدر أن

الأول عالم بأن الكسوف سيكون فله بهذا حالة فإذا كان الكسوف فان بقيت تلك الحالة صار جهلا لان الكسوف كائن وان صار عالما بأنه كائن فان هذه الحالة تخالف ما قبلها فهو تغير بل انما يعلم الأول الجزئيات بنوع كلى يكون متصفا به أزلا وابدأ ولا يتغير مثل أن يعلم أن الشمس اذا جاوزت عقدة الذنب فانه يعود اليها بعد مدة كذا ويكون القمر قد انتهى اليها وصار في محاذاتها حائلا بينها وبين الارض محاذاة غير تامة مثلا ولتكن بثلاثها فيوجب أن يرى ثلث الشمس مكسوفة في اقليم كذا فهذا يعلمه كذلك أزلا وابدأ ويكون صادقا سواء كان الكسوف موجوداً أو معدوما فاما أن يقول ان الشمس ليست مكسوفة الآن ثم يقول غداً انها مكسوفة الآن فيكون قد خالف الثاني الأول فهذا لا يليق بمن لا يجوز التغير عليه فاذا ما من جزئى ولو في مثقال ذرة الا وله سبب فيعرف سببه بنوع كلى فليس فيه اشارة الى وقت وزمان ويبقى عارفاً به أبداً وأزلا فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة ومع ذلك فان جميع أحواله متشابهة ولا يتغير مهما فرض الامر كذلك *

(الدعوى السابعة) ان الأول مرید وله ارادة وعناية وان

ذلك لا يزيد على ذاته وبيانه ان الاول فاعل فانه ظهر ان كل الاشياء
 حاصلة منه فهي فعله والفاعل اما ان يكون فاعلا بالطبع المحض
 أو بالارادة* والطبع المحض هو الفعل المنفك عن العلم بالمفعول
 وبالفعل وكل فعل لا يخلو عن العلم فلا يخلو عن الارادة والكل
 فائض من ذات الله تعالى مع علمه بانه فائض منه وفيضانه منه غير
 مناف لذاته حتى يكون كارها فلا كراهة فيه له فهو إذ اراض
 بفيضانه منه وهذه الحالة يجوز ان يعبر عنها بالارادة ومبدأ فيضان
 الكل منه علمه بوجه النظام في الكل فيكون علمه سبب وجود
 المعلوم فاذا ارادته علمه وكل فعل ارادي فلا يخلو اما ان يكون
 عن اعتقاد جزم أو علم أو ظن أو تخيل * أما العلم فكفعل
 المهندس بموجب العلم الحقيقي * وأما الظن فكفعل المريض في
 الاحتراز عما يتوهمه مضرا * وأما التخيل فكطلب النفس الشيء
 الذي يشبه المحبوب مع علمه بأنه غيره وكامتناعه عن الشيء الذي
 له شبه بما يكرهه وفعل الاول لا يجوز أن يكون بظن أو تخيل
 لأن هذه عوارض لا تثبت ولا تدوم فينبغي أن يكون بعلم عقلي
 حقيقي والآن يبقى انه كيف يكون العلم سببا لوجود شيء وانه
 بم عرف ان الاشياء حصلت منه بعلمه * أما الاول فلا يعلم الا

بمثال مشاهدة النفس فنحن اذا وقع لنا تصور لشيء محبوب انبعث
 من التصور قوة الشهوة فان استحسنت وتم الشوق وانضاف اليه
 تصورنا انه ينبغي أن يكون انبعثت القوة المنبثثة في العضلات
 وحركت الأوتار وحصل منه حركة الاعضاء الآلية وحصل
 الفعل المطلوب كما نتخيل صورة الخط الذي نريد كتبته وتوهم
 أنه ينبغي أن يكون فتنبعث قوة الشوق اليه فتتحرك به اليد والقلم
 وتحصل صورة الخط كما تصورناه ومعنى قولنا انه ينبغي أن يكون
 ان نعلم أو نظن أنه نافع لنا أو لذيذ لنا أو خير في حقنا فاذا حركة
 اليد حصلت من القوة الشوقية وحركة القوة الشوقية حصلت
 من التصور والعلم بان الشيء ينبغي أن يكون فقد وجدنا العلم فينا
 سببا لحصول شيء وأظهر من هذا ان الذي يمشى على جذع ممدود
 بين حائطين مرتفعين غاية الارتفاع يتوهم في نفسه السقوط فيسقط
 أي يحصل السقوط بتوهمه ولو كان ممدودا على الأرض فيمشى
 عليه ولا يسقط لانه لا يتوهم السقوط ولا يستشعره فيكون
 تصور السقوط وحضور صورته في الخيال سببا لحصول المتصور
 فقد صادفنا المثال من مشاهدة النفس فنعود الى الأول فنقول
 فعل الاول اما أن يصدر عنه كما تصدر الحركة من القوة الشوقية

وهو محال لان الشوق والشهوة محال عليه فانه طلب لأمر مفقود
 الأولى حصوله وليس في واجب الوجود شئ بالقوة يطلب
 حصوله بحال كما سبقت اداته فلا يبقى الا ان يقال ان تصورہ لنظام
 الكل سبب لفيضان النظام عنه واما نحن فان تصورنا لصورة
 الخط والنقش لا يكون كافيا لوجود صورة الخط من حيث ان
 الأمور في حقنا منقسمة الى ما يوافقنا والى ما يخالفنا فافتقرنا الى
 قوة شوقية تخلق لنا في بعض الآلات نعرف الموافقة والمخالفة
 بالاضافة اليها فاذا انبعثت افتقرنا الى آلات وأعضاء نحركها في
 التحصيل لمقصودنا واما الاول فنفس تصورہ كاف لحصول المتصور
 ويفارقنا من وجه آخر وهو انا لا بد أن نعلم أو نظن أو نتخيل ان
 ذلك الفعل خير لنا وذلك في حق الاول محال لان ذلك يوجب
 الغرض وقد بينا أن الغرض لا يحرك الا ناقصا فيكون ارادتنا
 باعتبار تخيلنا انه خير لنا ويكون ارادته للنظام الكلي باعتبار علمه
 بأنه خير في نفسه وان الوجود خير من العدم في ذاته وان الوجود
 يمكن على أقسام وان الاتم والاكمل من جملة تلك الاقسام واحد
 وما عداه ناقص بالاضافة اليه والاكمل خير من الأتقص وذات
 الاول ذات يفيض منه لامحالة كل وجود على الوجه الأتم والاكمل

على ترقية الممكن فيه الى غاية النظام ويكون معنى عنايته بالخلق
انه علم مثلا ان الانسان يفتقر الى آلة باطشة لولم تكن له لكان
ناقصاً ولكان شراً في حقه وان الآلة الباطشة ينبغي أن تكون
مثل اليد والكف وانه لا بد وأن تكون رؤسها منقسمة بالاصابع
اذ لو لم يكن لامتنع البطش وأن الأصابع يمكن أن يكون لها
أوضاع كثيرة وأن تكون الخمسة في صف واحد كما ان الاربعة
في صف واحد ويمكن ان تكون الاربعة في صف والابهام في
مقابلتها من حيث يدور على جميعها ويمكن أن يكون في صفين
وعلى وجوه مختلفة وان ما يراد من اليد في اختلاف حركاتها ليكون
باطشا مرة وضاربا أخرى ودافعا تارة لا يكمل الا بهذه الصورة
المشاهدة فيكون علمه به سببا لوجوده نعم نسبة علمه الى سائر الاوضاع
واحد ولكن يعين هذا الوضع ويميزه عن سائر الاوضاع لان الخير
والكمال فيه وذاته ذات يترجح فيه فيضان الخير منه على فيضان
الشر ولست أريد الخير والشر في حقه بل في نفسه وبالإضافة الى
الخلق فاذا جميع الموجودات من عدد الكواكب ومقدارها
وهيئة الارض والحيوانات وكل موجود فانما وجد على الوجه الذي
وجد لانه أكمل وجوه الوجود وما عداه من الامكانات ناقص

بالاضافة اليه بل لو خلق الاعضاء الآلية للحيوانات ولم يهدا الى
 وجه استعمالها كان أيضاً معطلا فقد خلق المنقار للفرخ الذي ينفلق
 منه البيض فلولا يهدا الى استعماله واشتغل في الحال بالالتقاط لكان
 معطلا فتمت العناية بتمام الخير وتم الخير بالهداية بعد الخلق كما أخبر
 عنه الله تعالى اذ قال (الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) وقال
 عز و علا (هو الذي خلقني فهو يهدين) وقال سبحانه (والذي
 قدر فهدى) فهذا معنى الارادة والعناية وهو راجع الى العلم لا يزيد
 عليه والعلم لا يزيد على الذات كما سبق فاما أن يكون فعله لغرض
 أو من غير علم فلا * فان قيل وأى بعد في أن يكون له قصد كما
 لنا قصد مع العلوم فيكون قصده افاضة الخير على الغير لا لأجل
 نفسه كما انا قد نقصد انقاذ غريق لا لغرض بل نريد افاضة الخير
 قيل القصد من ضرورته أن يكون المقصود أولى بالقاصد من
 تقيضه وذلك يشعر بالغرض والغرض يدل على النقص وأما نحن
 فلا يتصور منا قصد الا لغرض وهو طلب ثواب أو محمداً أو ان
 نكتسب خلق الفضيلة في أنفسنا بفعل الخير فلو كان الفعل
 وعدمه بمثابة واحدة في حقنا استحال ان يكون لنا قصد وانبعث
 اليه اذ لا معنى للقصد الا الميل الى ما يقدر موافقاً فان لم يعن بالقصد

هذا فهو لفظ محض لا مفهوم له *

(الدعوى الثامنة) كونه قادرا وبرهانه ان القادر عبارة عن
 ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهو بهذه الصفة فانا قد بينا
 ان مشيئته علمه وان ما علم ان الخير فيه فقد كان وما علم ان الاولى
 به ان لا يكون لم يكن * فان قيل كيف يصح هذا ولا يقدر
 على افناء السموات والأرض عند هؤلاء * فيقال لو أراد لافناها
 الا انه ليس يريد وقد سبقت مشيئته الازلية بالوجود على الدوام
 ولان الخير في الوجود الدائم لا في الفناء والهلاك والقادر قادر
 باعتبار انه يفعل ان شاء لا باعتبار انه لا بد وان يشاء اذ يقال فلان
 قادر على أن يقتل نفسه وان علم انه لا يقتل وهو صادق والله
 تعالى قادر على اقامة القيامة الآن وان كنا نعلم انه ليس يفعله
 وعلى الجملة خلاف المعلوم مقدور فاذا هو قادر على كل ممكن بمعنى
 انه لو أراد لفعل * وقولنا لو أراد لفعل شرطي متصل وليس من
 شرط صدق الشرطي ان تصدق الجملتان من جزئيه بل يجوز ان
 يكونا كاذبين أو أحدهما ويكون هو صادقا فقول القائل الانسان
 لو طار لتحرك في الهواء فهو صادق وكلا جزئيه كاذبان ولو قال
 لو طار الانسان لكان حيوانا فهو صادق ومقدمه كاذب وتاليه

صديق * فان قيل قولكم لو اراد الفعل يشعر بانه يتصور ان يستأنف ارادة شئ وهذا يدل على التغير * قيل العبارة الصحيحة ان يقال هو قادر بمعنى أن كل ما هو مرید له فهو كأن وما ليس مریدا له فغير كأن والذي هو مرید له لو جاز ان لا يكون مریدا له لما كان والذي ليس هو مریدا له لو جاز ان يریده لكان فهذا معنى قدرته وارادته وقد رجعا جميعا الى علمه ورجع علمه الى ذاته فلم يوجب شئ منه كثرة فيه *

(الدعوى التاسعة) ان الأول حكيم لأن الحكمة تطلق على شيئين (أحدهما) العلم وهو تصور الاشياء بتحقيق الماهية والحد والتصديق فيها باليقين المحض المحقق (والثاني) الفعل بأن يكون مرتبا محكما جامعا لكل ما يحتاج اليه من كمال وزينة والاول عالم بالاشياء على ماهي عليه علما هو أشرف أنواع العلوم فان علمنا ينقسم الى مالا يحصل به وجود المعلوم كعلمنا بصورة السماء والكواكب والحيوان والنبات والى ما يحصل به وجود المعلوم كعلم النقاش بصورة النقش الذي يخترعه من تلقاء نفسه من غير مثال سابق يحتديه فيوجد النقش منه فيكون علمه سبب وجود المعلوم فاذا نظر اليه غيره وعرفه كان المعلوم في حقه

سبب وجود العلم والعلم الذي يفيد الوجود أشرف من العلم المستفاد من الوجود وعلم الاول بنظام الوجود هو مبدأ نظام الكمال كما سبق فهو أشرف العلوم وأما نظام افعاله ففي غاية الاحكام اذا أعطى كل شئ خلقه ثم هدى وأنعم عليه بما هو ضروري له وبكل ما هو محتاج اليه وان لم يكن في غاية الضرورة وبكل ما هو زينة وتكملة وان لم يكن في محل الحاجة كتقويس الحاجبين وتقدير أخمص القدمين وانبات اللحية الساترة لتشنج البشرة في السكر الى غير ذلك من لطائف تخرج عن الحصر في الحيوان والنبات وجميع أجزاء العالم *

(الدعوى العاشرة) انه جواد لان افادة الخير والانعام به منقسم الى ما يكون لفائدة وغرض يرجع الى المفيد والى ما ليس كذلك * والفائدة تنقسم الى ما هو مثل المبدول كمقابلة المال بالمال والى ما ليس مثلاً كمن يبذل المال رجاء الثواب أو المحمدة أو اكتساب صفة الفضيلة وطلب الكمال به وهذه ايضاً معاوضة ومعاملة وليس بجود كما ان الاول معاملة وان كان العوام يسمون هذا جوداً بل الجود هو افادة ما ينبغي من غير عوض فان واهب السيف ممن لا يحتاج اليه ليس بمنعم والاول قد أفاض الوجود على الموجودات كلها كما ينبغي

وعلى ما ينبغي من غير ادخار ممكن من ضرورة أو حاجة أو زينة
وكل ذلك بلا عوض ولا فائدة بل ذاته ذات يفيض منه على الخلق
كلهم كل ما هو لائق بهم وهو الجواد الحق واسم الجواد على
غيره مجاز *

(الدعوى الحادية عشر) ان الأول مبتهج بذاته وان عنده
من المعنى الذى يعبر عن نظيره فى حقنا باللذة والطرب والفرح
والسرور بجمال ذاته وكماله ما لا يدخل تحت وصف واصف وان
الملائكة المقربين الذين سيقام البرهان على وجودهم من الابتهاج
واللذة بمطالعة جمال الحضرة الربوبية ما يزيد على ابتهاجهم بجمال
أنفسهم ويعرف هذا بتقدمة أصول *

(الأصل الاول) ان نعرف معنى اللذة والالم فان كان يرجع
الى أمر زائد على ادراك مخصوص لم يتصور فى حقه وان رجع الى
ادراك موصوف بصفة وثبت ان ادراكه على تلك الصفة تثبت
الدعوى لا محالة واللذة والالم بالضرورة يرتبطان بالادراك فحيث
لا ادراك فلا لذة ولا ألم والادراك فى حقنا نوعان حسى وهو الظاهر
المتعلق بلذة الحواس الخمس وباطنى وهو العقلى والوهمى وكل واحد
من هذه الادراكات ينقسم باعتبار نسبة متعلقها الى القوة المدركة

بثلاثة أقسام (أحدها) ادراك ما هو ملائم للقوة المدركة وموافق لطبيعتها (والثاني) ادراك المنافي (والثالث) ادراك ما ليس بمناف ولا بملائم فاللذة عبارة عن ادراك الملائم فقط والألم عبارة عن ادراك المنافي * وأما ادراك ما ليس بملائم ولا بمناف فليس يسمى بالألم ولا لذة ولا ينبغي أن تظن أن الألم عبارة عن صفة تتبع ادراك المنافي بل هو عينه فلا يتصور ملاقات المنافي للقوة المدركة مع الادراك الا ويصدق اسم الألم ويتحقق معناه وان قدر عدم كل ما سواه وكذا اللذة فالادراك اسم عام وينقسم الى لذة والى ألم والى ما ليس بألم ولا لذة فهما غير زائدين عليه *

(الاصل الثاني) أن يعرف ان ملائم كل قوة فعلها الذي هو مقتضى طبيعتها من غير آفة فان كل قوة خلقت ليصدر منها فعل من الافعال وذلك الفعل مقتضى طبيعتها فمقتضى طبع القوة الغضبية الغلبة وطلب الانتقام ولذتها هي ادراك الغلبة ومقتضى طبع الشهوة الذوق ومقتضى الخيال والوهم الرجاء به يلتذ وهكذا لكل قوة من القوى *

(الاصل الثالث) ان العاقل الكامل تقوى فيه القوى الباطنة على القوى الظاهرة ويستحق لذات القوى الحسية عند لذات

القوى العقلية والوهمية والناقص تقوى فيه القوى الحسية على القوى العقلية والوهمية ولذلك اذا خير المرء بين الحلو الدسم وبين الاستيلاء على الاعداء ونيل أسباب الرياسة والعلا فان كان المخير ساقط الهمة ميت القلب خامد القوى الباطنة اختار الهريسة والحلاوة عليه وان كان المخير على الهمة رزين العقل استحققر لذة المطعوم بالاضافة الى ما ينال من لذة الرياسة والغلبة على الاعداء ، ونعني بالساقط الهمة الناقص في نفسه الذي ماتت قواه الباطنة أو لم يتم بعد حياتها كالصبي فان قواه الباطنة بعد لم تخرج من القوة الى الفعل *

(الاصل الرابع) أن كل قوة فانما لها لذة ادراك ماهي قوة عليه اذا كان موافقا لها ولكن تتفاوت اللذات بحسب تفاوت الادراكات والقوى المدركة والمعاني المدركة فهذه ثلاثة مشاركات لتفاوت اللذات المثارة (الاول) تفاوت القوى المدركة فكما كانت القوى أقوى في نفسها وأشرف في جنسها كانت لذتها أتم فان لذة الطعام بحسب قوة شهوة الطعام ولذة الجماع كذلك ولذة العقليات أشرف في جنسها من لذة الحسيات فلذلك غلبتها حتى اختار العاقل اللذات العقلية على الماء كولات والمحسوسات (والثاني) تفاوت الادراكات فكما كان الادراك أشد كانت اللذة أتم ولذلك لذة

النظر للوجه الجميل على قرب وفي موضع مضي أتم من لذته في ادراكه من بعد لان ادراكه من القرب أشد (والثالث) تفاوت المدرك فانه أيضا يتفاوت في باب الملائمة والمخالفة فكل ما كان أتم في جهته كانت اللذة أو الألم أتم كما تتفاوت اللذة بتفاوت الوجوه في الحسن والقبح فاللذة من الاحسن أكثر لا محالة والألم من الاقبح أكثر *

(الاصل الخامس) وهو نتيجة الاصول السابقة ان اللذة العقلية التي لنا لا بد وان تكون أقوى من اللذات الحسية فانا ان نظرنا الى القوة وجدنا القوة العقلية أقوى وأشرف من الحسية اذ سنبين في كتاب النفس ان القوى الحسية لا تكون الا في آلات جسمانية وانها تفسد بادراك مدركاتها اذا قويت اذ لذة العين في الضوء وألمه في الظلمة والضوء القوى يفسدها وكذا الصوت القوى يفسد السمع ويمنعه من ادراك الخفى بعده والمدركات العقلية الجليلة تقوى العقل وتزيده نورا وكيف لا والقوة العقلية قائمة بنفسها لا تقبل التغير والاستحالة والحسية في جسم مستحيل وأقرب الموجودات الارضية الى الاول وأشدها مناسبة هي القوة العقلية كما سيأتى * وأما ادراك العقل فيفارق ادراك الحس من

وجوه اذ يدرك العقل الشيء على ما هو عليه من غير ان يقرن به ما هو غريب عنه والحس لا يدرك اللون ما لم يدرك معه العرض والطول والقرب والبعد وأمورا أخر غريبة عن ذات اللون والعقل يدرك الاشياء مجردة كما هي ويجردها عن قرائنها الغريبة وأيضا فادراك الحس يتفاوت فيرى الصغير كبيراً والكبير صغيراً وادراك العقل يطابق المدرك ولا يتفاوت بل اما أن يدركه كما هو عليه أولا يدركه وأما المدرك فمدركات الحس الاجسام والاعراض الحسية المتغيرة ومدركات العقل الماهية الكلية الازلية التي يستحيل تغيرها ومن مدركاتها ذات الأول الحلق الذي يصدر منه كل جمال وبهاء في العالم فاذا لاقياس للذة الحسية الى العقلية *

(الاصل السادس) انه لا يبعد ان يحضر المدرك الموجب للذة ولا يشعر الانسان بلذته لكونه غافلا أو مشغولا بآفة غيرت مزاجه عن طبعه كالتفكير الغافل عن الالحان الطيبة أو لكونه ممنوعاً بآفة غيرت مزاجه عن طبعه كالذي يستلذ كل الطين أو شيئاً حامضاً لطول إلفه فان طول الممارسة ربما يحدث ملائمة بين طبعه وبينه فيستلذ ما هو مكروه بالاضافة الى الطبع الاصلى وكالذي به مرض (يوليموس) فان جميع أجزائه محتاج الى الغذاء وفي معدته

آفة تمنعه من الاحساس بشهوة الطعام وتوجب كراهية له وذلك لا يدل على ان الطعام ليس لذيدا في نفسه بالاضافة الى الطبع الاصلى وقد يكون عدم ادراك اللذة لضعف القوة المدركة * فالبصر الضعيف قد يتأذى بأزاء ضوء وان كان ذلك موافقا ولذيدا بالاضافة الى الطبع السليم فاذن بهذا يندفع سؤال من يقول لو كانت العقلية اذ كانت لذتنا بالعلوم والمنا بفقدتها يزيد على لذتنا بالحسيات والمنا بفقدتها فيقال سبب ذلك خروج النفس عن مقتضى الطبع بالعادات الرديئة والآفات العارضة ووقوع الالف مع المحسوسات واشتغال النفس بمقتضى الشهوات فان ذلك نازل في القلب والنفس بمنزلة المرض والخدر في العضو وقد يصيب العضو الخدر نار تحرقه وهو لا يحس بها فاذا زال الخدر أحس والنائم قد يعانقه معشوقه وكذا المريض المغشى عليه فاذا أفاق أحس وعوارض البدن أوجبت مثل هذا الخدر فاذا فارق النفس البدن بالموت أدرك ما هو حاصل للنفس من ألم الجهل ان كان جاهلا ردي الخلق ولذة العلم ان كان عالما ذكى الطبع * فترجع الى المقصود ونقول ان الاول مدرك لذاته على ما هو عليه من الجمال والبهاء الذى هو مبدأ كل جمال وبهاء ومنبع كل خير ونظام فان نظرنا

الى المدرك فهو أجل الاشياء وأعلاها وان نظرنا الى الادراك فهو
أشرفها وأتمها وان نظرنا الى المدرك فهو كذلك فهو اذا أقوى مدرك
لاجل مدرك بأتم ادراك لما هو عليه من العظمة والجلال فلينظر
الانسان الى سروره بنفسه اذا استشعر كماله في الاستعلاء بالعلم على
الكل والاستيلاء بالغلبة والملك على جميع الأرض اذا انضاف
اليه صحة البدن وجمال الصورة وانقياد كافة الخلق فان ذلك لو تصور
اجتماعه لشخص لكان في غاية اللذة مع ان كل ذلك مستعار من
الغير ومعرض للزوال ولا يرجع الا الى معرفة بعض المعلومات
والاستيلاء على جزء من الكائنات وهو الأرض التي لانسبة لوجودها
الى اجسام العالم فضلا عن الجواهر العقلية والنفسية * فقياس
لذة الاول الى لذاتنا كقياس كماله الى كمالنا اذا فرضت لنا مثل
هذه الحالة * وقد قال (ارسطاطاليس) لو لم يكن له من اللذة بادراك
جمال ذاته الامالنا من اللذة بادراكه مهما التفتنا الى جماله وقطعنا
نظرنا عما دونه واستشعرنا عظمته وجماله وجلاله وحصول الكل
على أحسن النظام منه وانقيادها له على سبيل التسخير ودوام ذلك
أزلا وابدأ من غير امكان تغير لكانت تلك اللذة لا يقاس بها لذة
كيف وادراكه لذاته لا يناسب ادراكنا له فانا لاندرک من ذاته

وصفاته الا أموراً مجملة يسيرة * وأما الملائكة فانها تعرف أيضاً
أنفسها بالاول وهم على الدوام في مطالعة ذلك الجمال على ما سيأتي
بيانه فلذتهم أيضاً دائمة ولكنها دون لذة الاول بل لذتهم بادراك
الاول فوق لذتهم بادراك أنفسهم بل كانت لذتهم بأنفسهم من
حيث رأوا أنفسهم عبيداً له مسخرين ومثاله الذي يعشق ملكاً
من الملوك فأقبل عليه وقبله لخدمته كان تبججه وابتهاجه وتفاخره
بمشاهدة جمال الملك وكونه عبداً مقبولاً عنده أكثر من تبججه
بجسمه وقوته وأبيه ونسبه وكما ان سرورنا أكل من سرور البهائم
لما بيننا وبينها من التفاوت في الكمال بالقدرة والعقل واعتدال الخلقة
فسرور الملائكة أيضاً أكثر من سرورنا وان لم يكن لهم شهوة
البطن والفرج وذلك لقربهم من رب العالمين وأنهم هم من زوال
ماهم فيه أبد الدهر والانسان له سبيل الى أن يكتسب سعادة
أبدية بأن يخرج القوة العقلية من القوة الى الفعل بأن ينتقش
فيها الوجود كله على ترتيبه فيدرك الاول والملائكة وما بعدها
من الموجودات وربما يحس بأدنى لذة من الاطلاع عليها في هذه
الحياة مع اشتغاله بالبدن فاذا فارق البدن بالموت وارتفع المانع
تكاملت اللذة وانكشف الغطاء ودامت السعادة أبد الأبد

ويلتحق بالملأ الأعلى ويكون رفيق الملائكة في القرب من الاول
الحق قربا بالصفة لا بالمكان فهذا معنى السعادة فقط
﴿ خاتمة القول في الصفات ﴾

قد ظهر لك من هذه الجملة انك لا تعرف الغائب الا بالشاهد
ومعناه ان كل ما سألت عن كفيته فلا سبيل الى تفهيمك الا ان
يضرب لك مثال من مشاهداتك الظاهرة بالحس أو الباطنة في
نفسك بالعقل فاذا قلت كيف يكون الاول عالما بنفسه فجوابك
الشافي ان يقال كما تعلم أنت نفسك فتفهم الجواب واذا قلت
كيف يعلم الاول غيره فيقال كما تعلم أنت غيرك فتفهم فاذا قلت
فكيف يعلم بعلم واحد بسيط سائر المعلومات فيقال كما تعرف
جواب مسألة دفعة واحدة من غير تفصيل ثم تشتغل بالتفصيل
فاذا قلت فكيف يكون علمه بالشيء مبدأ وجود ذلك الشيء
فيقال كما يكون توهمك السقوط على الجذع عند المشي عليه
مبدأ السقوط فاذا قلت فكيف يعلم الممكنات كلها فيقال يعلمها
بالعلم بأسبابها كما تعلم حرارة الهواء في الصيف القابل لمعرفة
تحقيقا بأسباب الحرارة فاذا قلت كيف يكون ابتهاجه بكماله
وبهائه فيقال كما يكون ابتهاجك به اذا كان لك كمال تتميز به عن

الخلق واستشعرت ذلك الكمال والمقصود انك لا تقدر على ان
 تفهم شيئاً من الله الا بالمقايسة الى شيء في نفسك * نعم تدرك من
 نفسك أشياء تتفاوت في الكمال والنقصان فتعلم مع هذا ان
 ما فهمته في حق الاول أشرف وأعلى مما فهمته في حق نفسك
 فيكون ذلك ايمانا بالغيب محملاً والافتكك الزيادة التي توهمتها
 لا تعرف حقيقتها لان مثل تلك الزيادة لا يوجد في حقلك فاذا ان
 كان في الاول أمر ليس له نظير فيك فلا سبيل لك الى فهمه
 البتة وذلك هو ذاته فانه وجود بلا ماهية زائدة على الوجود وهو
 منبع كل وجود فاذا قلت كيف يكون وجود بلا ماهية فلا يمكننا
 أن نضرب لك مثلاً من نفسك ولا يمكننا ان نأفهم حقيقة الوجود
 بلا ماهية وحقيقة ذات الأول وخاصيته هو انه وجود بلا ماهية
 زائدة على الوجود وان إنيته وماهيته واحد وهذا لا نظير له فيما
 سواه فان ما سواه جوهر أو عرض وهو ليس بجوهر ولا عرض
 وهذا أيضا لا تحققه الملائكة فانهم أيضا جواهر وجودها غير
 ماهيتها وانما الوجود بلا ماهية ليس الا الله تعالى فاذا لا يعرف الله
 الا الله فان قلت فعلمنا انه وجود بلا ماهية زائدة وان حقيقته الوجود
 المحض هو علم بماذا ان لم يكن علما به * قلنا هو علم بانه موجود

وهذا أمر عام وقولك انه ليس غير الماهية بيان انه ليس مثلك فهو
علم بنفي المماثلة لا بالحقيقة المنزهة عن المماثلة كعلمك بأن زيدا ليس
بصائع ولا نجار فانه ليس علما بصنعته بل هو علم بنفى شئ عنه
وعلمك بإرادته وقدرته وحكمته يرجع كله الى علمه بنفسه وبغيره
وعلمك بانه عالم بنفسه كانه علم بلازم يحمل من لوازم ذاته لا بحقيقة
ذاته فان حقيقة ذاته هو الوجود المحض بلا ماهية زائدة * فان قلت
فكيف السبيل الى معرفة الله تعالى فيقال ان تعرف بالبرهان ان
معرفة محال وانه لا يعرفه غيره وان الذى يتصور ان يعلم منه أفعاله
وصفاته ووجوده المرسل ونفى المثل عنه وان تفهم وجود بلا ماهية
لمن ليس فى نفسه وجودا بلا ماهية حتى يقبسه به محال ووجود
بلا ماهية زائدة ليس الاله فلا يعرفه سواه - ولهذا قال سيد الانس
والجن (أنت كما أثبتت على نفسك لا أحصى ثناء عليك) ولذلك قال
الصديق الأكبر (العجز عن درك الإدراك ادراك) نعم الناس كلهم
عاجزون عن ادراكه ولكن الذى يعلم بالبرهان المحقق استحالة
ادراكه فهو عارف مدرك أى مدرك لغاية ما يتصور للبشر ان
يدرکه ومن عجز ولم يدر ان العجز ضرورى بالبرهان الذى ذكرنا
فهو جاهل به وهو كافة الخلق الا الاولياء والانبياء والعلماء

الراسخون في العلم *

* المقالة الرابعة * اذ فرغنا من ذكر صفات الأول فلا بد من ذكر أفعاله أعني أقسام جميع الموجودات فان كل ماسواه هو فعله حتى اذا عرفنا أقسام الموجودات ذكرنا في المقالة الخامسة كيفية صدورها منه وكيفية ترتيب سلسلة الاسباب والمسببات منه مع كثرتها ثم رجوعها بالآخرة الى سبب واحد هو سبب الاسباب والكلام في هذه المقالة نحضره في مقدمة وثلاثة أركان (الاول) القول في الأجسام التي هي في مقعر فلك القمر وكيفية دلالتها على وجود السموات وحركاتها (والثاني) في السموات وسبب حركاتها (والثالث) القول في النفوس والعقول التي يعبر عنها بالملائكة الروحانية السماوية والكروبيين

أما المقدمة ففيها تقسيمات ثلاث (الاول) ان الجواهر الموجودة باعتبار التأثير والتأثير تنقسم في العقل بحسب الامكان الى ثلاثة اقسام مؤثر لا يتأثر ويعبر عنه اصطلاحا بالعقول المجردة وهي جواهر ليست منقسمة ولا مركبة ومتأثر لا يؤثر وهي الاجسام المتحيزة المنقسمة ومؤثر متأثر يتأثر من العقول ويؤثر في الأجسام وتسمى النفوس وهي أيضا لا تتحيز وليست بحجم

وأشرف الاقسام العقول التي لا تتغير ولا تحتاج الى استعارة أثر
وكمال من غيرها فكما لها حاضر معها وليس فيها شيء بالقوة
وأخسها الاجسام المستحيلة المتغيرة وأوسطها النفوس التي هي
واسطة بين العقول والأجسام والنفوس تتلقى من العقول أثراً
وتفيض على الاجسام أثراً وهذه أقسام يقضى العقل بإمكانها أما
وجودها فيحتاج الى برهان * نعم الاجسام معلومة الوجود بالحس
وأما النفوس فيدل عليها حركات الاجسام وأما العقول فيدل عليها
النفوس كما سيأتي

(تقسيم ثانى) الموجودات باعتبار النقصان والكمال
تنقسم الى ما هو بحيث لا يحتاج الى ان يمدّه غيره ليكتسب
منه وصفا بل كل ممكن له فهو موجود له حاضر ويسمى تاماً
والى ما لا يحضر معه كل ممكن له بل لا بد من أن يحصل
له ما ليس حاصلًا وهذا يسمى ناقصاً قبل حصول التمام له ثم
الناقص ينقسم الى ما لا يحتاج الى امر خارج من ذاته حتى يحصل
له ما ينبغى ان يحصل وهذا يسمى مكثفياً والى ما يحتاج اليه
ويسمى الناقص المطلق * واما التام فان كان قد حصل له ما ينبغى
وكان بحيث يحصل لغيره منه أيضاً يسمى فوق التمام لانه فى نفسه

تام وكأنه فضل منه لغيره *

* تقسيم ثالث للاجسام خاصة * قد سبق ان الاجسام أخس أقسام الموجودات وهو منقسم الى بسيط والى مركب أعنى انقساماً في العقل بالامكان وان كان في الوجود أيضاً هو كذلك ونعنى بالبسيط الذي له طبيعة واحدة كالهواء والماء وبالركب الذي يجمع طبيعتين كالطين المركب من الماء والتراب وقد يحصل بالتركيب فائدة ليس في البسائط كفائدة الخبر فانها لا توجد في العفص والزاج ولكن البسيط هو أصل المركب وهو متقدم عليه في الوجود لاحالة بالرتبة وبالزمان والبسيط بالقسمة العقلية أيضاً ينقسم الى مايتأتى منه التركيب والى ما لا يتأتى ونعنى بما يقبل التركيب هو الذي يحصل من تركيبه فائدة ليست في بسائطه والذي لا يتركب هو الذي وجد كماله في بسائطه فلا يتصور زيادة عليه في تركيبه فاذا تمهدت هذه المقدمات فنرجع الى الركن الاول وهو القول فيما يدل عليه الاجسام السفلية فنقول بوجود الاجسام تحت مقعر فلك القمر معلوم بالمشاهدة وهي قابلة للتركيب فان الطين مثلاً مركب من الماء والتراب فنقول هذا التركيب المشاهد يدل على وجود الحركة المستقيمة وتدل الحركة من حيث مسافتها

على ثبوت جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع ويدل اختلاف الجهتين على وجود جسم محيط بها وهو السماء وتدل الحركة من حيث حدوثها على أن لها سببا ولسببها سببا الى غير النهاية فلا يمكن ذلك الا بحركة السماء حركة دورية وتدل الحركة أيضا في الجسم على ميل فيه طبيعي وعلى طبع محرك وعلى زمان فيه الحركة * فلنذكر وجه هذه الدلالات واللوازم (فاللازم الاول) من التركيب الحركة المستقيمة ووجهه ان الماء له حيز والتراب له حيز وكل واحد طبيعي اذ لا بد لكل جسم من مكان طبيعي كما سيأتي في الطبيعيات فلا يحصل التركيب الا بحركة أحدهما الى حيز الآخر اذ لو لازم كل واحد حيزه لبقيا متجاوزين غير مركبين فهذا ظاهر فلذا العقل يقضى قبل النظر في الوجود الى انه ان كان في الوجود تركيب من بسيطين فلا يمكن الا بحركة مستقيمة وان كانت حركة فلا يمكن الا عن جهة والى جهة فيحتاج الى جهتين وهذا ظاهر فلا بد أن يكون محدودتين ومختلفتين بالطبع أما اختلافهما بالطبع والنوع فانما يلزم من حيث ان الحركة اما أن تكون طبيعية أو

(١) قوله (فاللازم الاول) كان هذا اللازم بمثابة الدعوى الأولى التي

سببني عليها الدعوى الثانية والثالثة الخ

قسرية كما سيأتي فالطبيعة كحركة الحجر الى أسفل وهي توجب
 أن يكون الحيز الذي يتركه مخالفاً للذي يطلبه اذ لو تشابه بالاستحال
 أن يهرب من أحدهما ويطلب الآخر ولهذا لا يتحرك الحجر طبيعاً
 على وجه الأرض اذ بسيط الأرض . تشابهه في حقه فبالضرورة
 ينبغى أن تكون الجهة المهرب عنها مخالفة للجهة المطلوبة المقصودة
 وان كانت قسرية كحركة الحجر الى فوق فمعنى القسرية أن يكون
 على خلاف الطبع فينبغى أن يكون فيه ميل طبيعي الى جهة دون
 جهة حتى يتصور القسر وكل قسر فهو مرتب على الطبع وقد بان
 ان الميل الطبيعي الى جهة دون جهة يوجب بالضرورة اختلاف
 الجهتين : وأما كونهما محدودتين فمعناه ان جهة السفلى مثلاً ينبغى
 أن يكون لها مرداً اذا انتهى اليه انقطع فيكون منقطعه حده
 ونهايته وكذا جهة العلو وذلك لأدلة ثلاثة (أحدها) ان الجهة انما
 تكون في بعد لا محالة يشار اليه باليد اشارة حسية اذ الامر العقلي
 الذي لا اشارة اليه لا يتصور أن يكون فيه حركة الجسم وقد
 ذكرنا ان بعداً بلانهاية محال فرض في الخلاء أو في الملاء (الثاني)
 أن المفهوم من الجهة يقتضى أن يكون الى حد معين فاذا قلت
 ينبغى أن يشير الى جهة الشجر أو الجبل أو الشرق أو الغرب

فينبغي أن يكون الشجر الذي الجهة جهته مشاراً إليه وكل مالا
 ينتهي إليه سلوك فلا اشارة اليه ومالا اشارة اليه فلا جهة له * نعم
 يكون الشجر مرداً واحداً لجهة الشجر فان فرض البعد بينك
 وبين الشجر غير متناه لم يتصور الاشارة اليه وكذلك اذا قلت
 جهة السفلى اقتضى أن يكون للسفل مرداً واحداً معنا ينتهي
 اليه أسفل السافلين وأن يكون للعلو كذلك والافلو تبادت الى
 غير نهاية لم يمكن اليها اشارة البتة (الثالث) هو انك تعقل أن
 تكون الاشياء الواقعة في جهة السفلى بعضها أسفل من بعض
 فان لم يكن للسفل مرد معين وحدث مشار اليه حتى يكون
 الاقرب اليه أسفل والأبعد منه أعلى فلا معنى لكون البعض
 أسفل بل ينبغي أن يكون تلك الجهة متشابهة فلا يكون فيها
 أسفل وأعلى فما لم يكن سفلى لا يكون أسفل فاذا لا بد من
 جهتين مختلفتين محدودتين لكل حركة مستقيمة والجهة بعد ولا
 بعد الا في جسم كما سيأتي في استحالة الخلاء فلا بد من جسم
 محدود يحدد الجهات حتى يتصور الحركة *

* الدعوى الثانية اللازمة من الاول * ان الجسم المحدد للجهات
 لا بد وان يكون محيطاً بالجسم المستقيم الحركة احاطة السماء بما

فيها فانه لا يتصور اختلاف الجهتين بالنوع والطبع الاجسم محيط
 ليكون المركز غاية البعد والمحيط غاية القرب ويكون بين القرب
 والبعد غاية الاختلاف بالنوع والطبع * وبرهانه ان اختلاف الجهة
 لا يخلو اما ان يكون في خلاء أو في ملاء وباطل ان يكون في
 الخلاء لاستحالة الخلاء، ولان الخلاء ان فرض فهو متشابه فلا
 يكون بعضه مخالفا للبعض حتى يتعين لجسم منه جهة دون
 جهة واذا كان في ملاء أعنى في جسم فلا يخلو اما أن يكون
 اختلاف الجهة داخل الجسم أو خارجه فاذا كان داخل الجسم
 فليس في داخل الجسم اختلاف إلا بالمركز والمحيط فان الجسم
 اذا كان مجوفا كان المحيط غاية القرب منه والمركز غاية البعد
 فان فرض من المحيط الى المحيط اختلاف جهة بحيث لا يمر على
 المركز وهو الخط الذي يقطع الدائرة بقسمين متفاوتين حتى
 يقال احدي النقطتين مخالفة للأخرى فهو محال اذ ليس بينهما الا
 اختلاف العدد والا فهما بالطبع متشابهان اذ لكل واحد منهما
 قرب من المحيط المتشابه واذا فرض قطر ماراً على المركز استحال
 تقدير اختلاف الجهتين عند نقطتي القطر فان كل واحد قريب من
 المحيط المتشابه فلا يكون فيه اختلاف الا بالمركز والمحيط اذ لو جاوز

المركز وقع من البعد في القرب فيكون المركز حد البعد والمحيط
 حد القرب وان فرض اختلاف الجهة خارج الجسم فهو محال لانه
 لا يخلو إيمان يفرض جسم واحد كالمركز ويفرض الجهات حواليه
 أو جسمان فان كان واحداً تعين القرب منه ولم يتحدد جهة البعد فان
 الاحياز حواليه متشابهة لا يخالف بعضها بعضاً الا بالعدد والبعد
 منه ليس له حد محدود وقد بينا ان الجهة لا بد لها من الحد وانما لم
 يتعين البعد لان المركز يتصور أن يقع عليه دوائر متفاوتة في البعد
 الى غير نهاية فالمرکز لا يعين المحيط والمحيط يعين مركزاً واحداً
 بالضرورة وان فرض جسمان وقيل قرب أحدهما مخالف الآخر
 فهو محال لان السؤال في اختصاص كل واحد من الجسمين
 بالموضع الذي اختص به قائم لانه ما لم يوجد الجهة أولاً لا يوجد
 مثل هذا الجسم على انه لا يختلف بالطبع القرب من أحدهما مع
 القرب من الآخر ان تشابه الجسمان وان اختلفا فاختلافهما لا يوجب
 تعين الجهتين وتحددتهما بهما بل السؤال يبقى في اختصاص كل
 جسم في الحيز الذي اختص به انه لم يختص به ولم يتميز حيز عن
 آخر بالقرب من شيء آخر والبعد منه والخلاء متشابهة ولانه ان
 فرض ذلك ثم قدر تبديل الحيزين على الجسمين حتى نقل كل واحد

الى مكان صاحبه لم يقتض ذلك زوال اختلاف الجسمين وقد تبدل
الجهتان ولو قدر عدم أحدهما بقي ما توهم من اختلاف الجهتين
مهما قدر بقاء البعد مع أحد الجهتين وبطل الجسم ولو قدر تركيب
الجسمين لبطل اختلاف الجسمين وبقي اختلاف الجهتين فظهر
ان اختلاف الجسمين لا يكون علة اختلاف الجهتين وان ذلك
لا يتصور الا بجسم محيط يحدد الجهتين بالمحيط والمركز وذلك
المحيط يستحيل ان يقبل حركة مستقيمة لانه لا يحتاج الى اختلاف
جهتين والى جسم آخر يحيط به فيحدد له الجهات والذي يحدد
الجهة يستغنى عن الجهة فلا يكون فيه حركة مستقيمة ويلزم عليه
انه لا يقبل الانحراف اذ معنى الانحراف ذهاب الاجزاء طولاً وعرضاً
على الاستقامة فمن ضرورته حركة مستقيمة ومن ضرورة الحركة
المستقيمة اختلاف الجهتين ومن ضرورته محيط آخر يحدد الجهتين
كما سبق *

(الدعوى الثالثة) أنه يلزم من الحركة الزمان لا محالة فان كل
حركة ففي زمان والزمان هو مقدار الحركة فان لم يكن حركة لم يكن
زمان في الوجود وان لم تحس النفس بالحركة لم تحس بالزمان كما كان
في حق أصحاب الكهف وكل نائم في ضحوة وتنبه في ضحوة اليوم

الثانى فلا يحس بانقضاء زمان الا ان يحس فى نفسه بتغير علم بالعادة
 ان ذلك لا يكون الا فى زمان والمنتبه اذا أحس بظلمة أو ضوء أو
 زوال خلل فيه يعرف زمان النوم مهما علم بالعادة من هذه الامور
 مقادير الزمان ولا بد من إشارة الى تحقيق الزمان وان كان ذلك
 بالطبيعيات أليق ولكن نقول لاشك ان بين ابتداء كل حركة
 وانقطاعها امكان تقدير حركة أخرى تقطع مسافة معينة بسرعة
 معينة أو بطؤ معين حتى انه يقطع بمثل تلك الحركة مثل تلك المسافة
 ولا يمكن أكثر منه ولا أقل ويمكن ان يقطع بحركة أسرع تبتدىء
 معها مسافة أكثر وان كانت أبطأ فمسافة أقل وإن ابتدأت
 معها وساوتها فى السرعة لم تتخلف عنها فى أثناء المسافة وكان بين
 ابتداء هذه الحركة الى النصف وبين انقطاعها امكان هو نصف
 الامكان الذي بين نهايتى الحركة التامة وكذلك يمكن ان يفرض
 لهذا الامكان ربع وسدس وهذه التحديدات لا ترد الاعلى مقدار
 فقد حصل ههنا مقدار وحد المقدار هو غير حد الحركة فليس
 المقدار هو الحركة أعنى ذاتها بل هو فى الحركة وصفة لها فلكل
 حركة مقدار من وجهين (أحدهما) من حيث المسافة كما يقال
 مشى فرسخا (والثانى) من حيث الامكان الذي ذكرناه ويسمى

زمانا كما يقال مشى ساعة فهذا الامكان المقدر هو الزمان وهو مقدار
 الحركة من حيث انقسامه في امتداده الى متقدم والى متأخر إذ
 يستحيل ان يكون مقدار الجسم المتحرك وقد يتساوى في الزمان
 حركة الفيل والبقة ويستحيل ان يكون مقدار المسافة واحدا اذ
 قد يتساوى في الزمان ما يقطع فرسخا وما يقطع فرسخين ويستحيل
 أن يرد ذلك الى السرعة والبطؤ اذ الحركتان المتفقتان في السرعة قد
 يختلفان في هذا الامكان فان الحركة من الطلوع الى الغروب يساوى
 الحركة من الشروق الى الزوال أعني انها تساوى نصف نفسها في
 السرعة ولا تساويها في الزمان فاذا ليس ذلك الا مقدار الحركة في
 امتدادها اذ تكون حركة أكثر امتداداً من حركة فكثرة
 الامتداد كثرة الزمان وقلته وأصل الامتداد أصل المدة والزمان
 اذ الزمان عبارة عن مدة الحركة أي عن امتداد الحركة ولا يمكن
 أن يكون الزمان الا مدة الحركة المكانية لانه عبارة عن أمر
 ينقسم الى متقدم ومتأخر لا يبقى المتقدم مع المتأخر بحال فارتبط
 بالضرورة ما هو على الانتضاء والتصرم حتى لا يجتمع منه جزآن ولا
 يتصرم بذاته الا الحركة فما يقارن المتقدم منها يقال انه متقدم وما
 يقارن المتأخر أنه متأخر واذا ظهر انه مقدار الحركة ومست الحاجة

الى أن يكون للحركات معيار بقدرها والمعيار ينبغى أن يكون
معروفا معلوما حتى يقدر به غيره كالذراع الذى يذرع به الثياب
كذلك حركة الفلك الدورية هى أسرع الحركات وأظهرها للخلق فان
الشمس أظهر المحسوسات بل بها يحس سائر المحسوسات فاتخذ
ذلك معيارا يقدر به الحركات وحركة الفلك لها مقدار فى نفسها
وهى تقدر غيرها كالذراع له مقدار فى ذاته ويقدر غيره فالزمان
عبارة عن مقدار حركة الفلك من حيث انقسامه الى متأخر ومتقدم
لا يبقى المتقدم منه مع المتأخر

(الدعوى الرابعة) انه يلزم من حركة هذه الاجسام القابلة
للتركيب أن يكون فيها ميل الى جهة لا محالة وأن يكون فيها
طبع موجب للميل فالحركة والميل والطبع ثلاثة أمور متباينة فاذا
ملأت زقا من الهواء وتركته تحت الماء صعد الى حيز الهواء وفى
حالة الصعود فيه الحركة والميل والطبع فان أمسكته قهرا تحت
الماء فلا حركة وأنت تحس بميله وتحامله على يدك واعتماده عليك
فى طلب جهته فهو المراد بالميل فان كان فوق الماء فلا حركة ولا
ميل ولكن فيه الطبع الذى يوجب فيه الميل الى حيزه مهما فارق
حيزه* والمقصود أن نبين ان كل جسم مركب فهو قابل للحركة

وكل قابل للحركة فلا بد وأن يكون فيه ميل لاحتمال وبرهانه في
 هذه المركبات ظاهر لانها لاتركب الا بحركة فان كانت الجهة
 التي اليها الحركة للمتحرك فيه ميل اليها بالطبع فلو خلى وطبعه
 لتحرك فان كان لايتحرك اليها لوخلى وطبعه فاذا لاميل فيه وان لم
 يكن فيه ميل اليها فهو مائل الى الحيز الذي هو فيه فان فرض على
 البعد جسم في حيز لا ميل له الى ذلك الحيز ولا الى غيره فهو محال اذ
 يلزم عليه أن تكون حركته في غير زمان وهو محال فاللفظ الى
 محال * فان قيل لانسلم ان الحركة في غير زمان يلزم منه فنقول لاشك
 في ان الجسم اذا كان له ميل الى أسفل مثلاً وحر كناه الى فوق
 كان ذلك الميل مقاوما لميل التحريك القهرى ويوجب ذلك بطأ
 في الحركة حتى انه كلما كان الميل أكثر كانت المقاومة أشد والحركة
 أبطأ وكلما كان الميل أقل كانت الحركة أسرع فتفاوت الحركة في
 السرعة والبطء على نسبة تفاوت الميل * فنقول ان فرضنا جسماً لا ميل
 فيه وحر كناه عشرة أذرع مثلاً فلا شك انه في زمان فلنسمه ساعة
 فلو فرضنا جسماً فيه ميل وحر كناه كانت حركته أبطأ لاحتمال
 فلنقدر انه في عشر ساعات مثلاً فنقول يمكن أن يقدر جسم فيه
 عشر ذلك الميل فيلزم أن يتحرك في ساعة لان نسبة زمان الحركة

الى زمان الحركة هو نسبة الميل الى الميل فتكون حركة الجسم
الذى فيه عشر ذلك الميل مساويا لحركة الجسم الذى لاميل فيه
وهذا محال بل كما يستحيل ان يتفاوتا في مقدار الميل ويتساويا في
زمان الحركة كذلك يستحيل ان يتفاوتا في أصل وجود الميل
وعدمه ويتساويا في مقدار الحركة فهذا برهان قاطع على انه لا بد
في كل جسم من ميل طبيعي اما الى الجهة التى يتحرك اليها أو الى
خلافها كيف ما كان * فان قيل فبم ينكر على من ينازع في المقدمة
الثانية وهو استحالة حركة من غير زمان * فيقال الحركة لو فرضت
في غير زمان لكان لا يخلو اما ان تكون في بعد أو لم تكن في بعد
فان لم تكن في بعد لم تكن حركة فان كان بعد ومسافة فقد
ذكرنا ان الابعاد كلها منقسمة وانه لا يتصور جوهر فرد ولا
يتصور بعد فرد ولا مسافة لا تنقسم فلا يتصور زمان لا ينقسم لان
الزمان مقدار الحركة وضرورة كل حركة ان تنقسم بانقسام مسافة
الحركة فيكون الجزء الذى في أول المسافة قبل الجزء الذى فيما
بعده فهذا معنى كون الحركة في زمان وبالجملة كيف تكون
حركة الشيء في عشرة أذرع من غير ان يتقدم حركته في الشطر
الأول على حركته في الشطر الثاني واذا حصل التقدم والتأخر

فقد حصل الزمان واما فرض حركة في بعد لا يتقسم فهو محال لانه ثبت ان كل بعد منقسم فالبعد والجسم والحركة والزمان هذه الاربعة بالضرورة منقسمة لا يتصور فيها جزء فرد كما سبق

(الدعوى الخامسة) ان هذه المركبات لا تتحرك بالطبع الا حركة مستقيمة لان كل جسم فلا بد له من مكان طبيعي لان حيزه الذي فرض له ان ترك فيه وطبعه استقر فيه فهو له طبيعي وميله اليه ان تنجى عنه الى موضع آخر فالموضع المطلوب له طبيعي ويكون ميله الطبيعي الى موضعه الطبيعي فيعرض عند المفارقة الحركة اليه والسكون فيه عند وصوله اليه واذا كان ميله اليه فلا يتحرك اليه الا باقرب الطرق فانه ان انحرف عن اقرب الطرق اليه كان مائلا عنه لا اليه * واقرب الطرق بين النقطتين هو الخط المستقيم فتكون الحركة عليه بالضرورة واذا ثبت ان لا جهة الا الوسط والمحيط فتقسم الحركة الطبيعية لهذه الاجسام التي يحويها المحيط الى حركتين مستقيمتين (إحداهما) من المحيط الى الوسط (والاخرى) من الوسط الى المحيط.

(الدعوى السادسة) ان الحركة من حيث حدوثها أعنى حركة هذه المركبات تدل على أن لها سببا ولسببها سببا الى غير

نهاية ولا يمكن ذلك الا بالحركة السماوية الدورية فكل حركة
 حادثة تدل على حركة دائمة لانهاية لها ان لم يفرض ذلك لم يتصور
 حدوث حادث * واذا الحوادث كأنه فلا بد من حركة دائمة لانهاية
 لها وبرهانه أن حدوث الحادث بغير سبب محال وسببه لو كان
 موجوداً من قبل وكان لا يحدث فانما كان لا يحدث لافتقار السبب
 الى مزيد حالة وشريطة يستعدها للايجاد فاذا لا يحدث السبب مالم
 تحدث تلك الحالة لسبب والسؤال في تلك الحالة لازم وانها لم
 حدثت الآن ولم تحدث قبلها فيفتقر الى السبب وكذلك يتسلسل
 فيفتقر الحادثات بالضرورة الى أسباب لانهاية لها ولا يخلو تلك
 العلل والاسباب إما أن تكون على التساوق موجودة معا وإما على
 التعاقب ووجود علل بلانهاية معا محال وقد أبطلناه فلا يبقى الا
 التلاحق وذلك لا يكون الا بحركة دائمة كل جزء منها كانه حادث
 وجمتها مطردة لا حدوث لها حتى يكون أجزاءها سبباً لما بعدها
 وكذا كل جزء ولو فرض انقطاع هذه الحركة في حالة لاستحال
 بعدها حدوث حادث فانه اذا لم يحدث في حالة لم يحدث بعدها
 فيفتقر الى حادث وذلك الحادث أيضاً يفتقر الى مثله فلا يتصور
 الحدوث ومهما فرضت حركة دائمة انقطع السؤال مثاله ان يقال

لم قبلت هذه الخشبة في الارض النفس النباتي الآن ولم يكن قبله يقبله وكان مدفوناً في الارض فيقال لفرط البرودة في الشتاء وعدم الاعتدال من قبل فيقال ولم حدث الاعتدال الآن فيقال لحدوث حرارة الهواء فيقال ولم حدث الآن حرارة الهواء فيقال لارتفاع الشمس وقربه من وسط السماء بدخولها برج الحمل فيقال ولم دخل برج الحمل الآن فيقال لان طبعها الحركة وانما انفصلت من آخر الحوت الآن ولم يمكن دخول الحمل الا بمفارقة الحوت وبعد الوصول اليه فيكون مفارقتة الحوت سبب دخول الحمل ويكون كونه متحركاً بالطبع مع الوصول الى الحوت سبب الانفصال منه ويكون سبب الوصول الى الحوت الانفصال مما قبله وهكذا يتمادى الى غير نهاية فترجع الحوادث بعد تسلسل أسبابها الارضية بالآخرة لامحالة الى الحركة السماوية لا يمكن أن يكون الا كذلك وتكون حركة السماء سبباً لحدوث الاشياء من وجهين (أحدهما) أن يكون السبب معه كالضوء الذي يكون مع الشمس تدور معه ثم يحدث في كل جزء من الارض شيئاً فشيئاً فيحدث النهار في كل قطر شيئاً فشيئاً ويحدث بسببه الابصار وزوال الظلام ويحدث بسبب الابصار انتشار الناس في أغراضهم

بأصناف الحركات ويحدث من تلك الحركات حوادث في العالم
لا تخفى (والآخر) أن تكون الحركة الدورية سبباً لوصول
الاستعداد الى الاسباب ولكن تتأخر المسببات من حيث لا تتم
الشروط كما ان الشمس توجب حرارة في الأرض تستعد بسببها
للتأثير في البذر ان بذر فيها ولكن يتأخر لعدم البذر والبذر يتأخر
لعدم ارادة المتحرك للبذر و ارادته تبتنى على سبب آخر فاذا تيسر
البذر عملت الحرارة الآن وقبل هذا كان لا تؤثر لفقد المحل وكان
تأخر الحادث لمثل ذلك فهكذا يتصور حدوث الاشياء وقد ظهر
ان التركيب بين الماء والطين مثلاً دل على الحركة والحركة دلت
على اختلاف الجهتين بالضرورة ولم يمكن اختلاف الجهتين الا
بجسم محيط وهو السماء وانه لا بد وأن يكون متحركاً على الدوام
حتى يتصور حدوث الحوادث فاذا هذه الادلة وافقت المحسوس
وصار بحيث اذا تأمله الاعمى الذي لا يشاهد السماء وحركتها
وإحاطتها اذا نظر بعقله في أدنى حركة يعلم انه لا بد من وجود
سما تدور على الدوام حتى يتصور الحركة والا نخلق الحركة دون
ذلك محال والمحال لا يكون مقدوراً عليه فلا يكون له وجود البتة
والآن فاذا قد بينا حركة السماء يبرهان الان وهو الدلالة عليه

بالنتيجة فنذكر سبب حركته وانه لم يتحرك ولنذكر أحكامه
 ﴿ القول في الاجسام السماوية ﴾ الدعوى فيها انها متحركة عن
 نفس بالارادة وان لها تصورا للجزئيات متجددا وان لها في الحركة
 غرضا وانه ليس غرضها الاهتمام بالسفليات وان غرضها الشوق
 والتشبه بجوهز شريف أشرف منها لاعلاقة بينه وبين الاجسام
 يسمى ذلك عقلا مجردا وبلسان الشرع ملكا مقربا وان العقول
 كثيرة وان أجسام السموات مختلفة الطباع وان بعضها ليس
 سببا لوجود البعض

(الدعوى الأولى) أنها متحركة بالارادة أما انها متحركة
 فمشاهد وقد دللنا أيضا عليه وتزيد فنقول ان هذا الجسم المحيط
 اذا فرض ساكنا كان له وضع مخصوص حتى يكون نصف
 معين منه مثلا فوقنا الآن ولو قدر هذا تحتنا لم يكن محالا لأن
 سائر أجزاء الحول بالاضافة الى سائر أجزائه واحد فيستحيل أن
 يتعين جزء من الحول لجزء من اجزائه اذ لو تعين لبعضه جهة
 الفوق لكان ذلك الجزء مخالفا للذي تعين له تحت ولو كان مركبا
 والمركب انما يجتمع من حركة البسائط على الاستقامة وقد بان
 استحالة قبولها للحركة المستقيمة والبسيط لا يتميز فيه بعض أجزاء

الحول عن بعض فاذا هي قابلة للحركة وكل قابل للحركة فقد
ذكرنا انه لا بد وان يكون في طبعه ميل ولا يجوز ان يكون ذلك
ميلاً الى الحركة المستقيمة فانه لا يقبل الحركة المستقيمة اذ يحتاج الى
جسم آخر يحدد له الجهات فيكون ميله الى تبدل أجزاء الحول
عليه وذلك بالدور حول الوسط فواجب اذاً أن يكون في طبعه
ميل الى الحركة حول الوسط اذ ليس بعض الحول أولى ببعض
الاجزاء من بعض ويستحيل أن يكون مثل هذه الحركة بطبع
محض خال عن الارادة لان الحركة الطبيعية هرب من وضع لطلب
وضع آخر فاذا وصل الى ذلك الوضع الطبيعي استقر فيه واستحال
أن يعود بالطبع الى ما فارقه لانه ان كان ملائماً له فلم يفارقه وان كان
منافياً فلم يرجع اليه وما من وضع للسماء يفارقه بالحركة الا ويعود
اليه وهو زائل عائد على الدوام فلا يكون ذلك بالطبع بل بالارادة
والاختيار ولا تكون الارادة الا مع تصور وكل ماله تصور
وارادة فانما نسميه نفساً اذ ليس للجسم ارادة وتصور بمجرد كونه
جسماً بل بطبيعة خاصة وصورة مخصوصة والعبارة عنها النفس
فاذا حركة السماء بالارادة حركة نفسانية

(الدعوى الثانية) انه لا يجوز أن يكون محرك السماء شيئاً

عقلياً محضاً لا يقبل التغير كما لم يجوز أن يكون طبعاً محضاً والعقلي
عبارة عن الجوهر الثابت الذي لا يقبل التغير والنفسي عبارة عما
يقبل التغير فنقول الثابت على حالة واحدة لا يصدر منه الا ثابت
على حالة واحدة فيجوز أن يكون ساكون الارض مثلاً عن علة
ثابتة لانه دائم على حالة واحدة أما أوضاع السماء فانها دائماً في التبدل
فيستحيل أن يكون موجبه ما هو ثابت غير متغير فان الموجب
للحركة من (ا) الى (ب) لا يوجب الحركة من (ب) الى (ج)
ان بقي على تلك الحالة لأن هذه الحركة غير الأولى فان بقيت العلة
على حالها فلا يلزم منها غير ما لزم أولاً فاذاً لا بد وأن يكون
اقتضاؤها للحركة من حدثاني الى ثالث بسبب طراً عليها كالشيء
الذي يختلف تحريكه لاختلاف كفيته فانه اذا برد حرك على وجه
آخر يخالف تحريكه في حالة الحرارة فاذاً لا بد من تغير الموجب
عند تغير الموجب فان كان الموجب هو الارادة فلا بد من تغير
الارادات وتجددها فاذاً لا بد من تجديد الارادات الجزئية لأن
الارادة الكلية لا توجب حركة جزئية فارادتك للحجج لا توجب
حركة رجلك بالتخطي الى جهة معينة ما لم يتجدد لك ارادة جزئية
للتخطي الى الموضع الذي تخطيت اليه ثم يحدث لك بتلك الخطوة

تصور لما وراء تلك الخطوة وينبعث منه ارادة جزئية للخطوة الثانية
وانما ينبعث من الارادة الكلية الارادات الجزئية التي تقتضى
دوام الحركة الى الوصول الى الكعبة فيكون الحادث حركة
وتصوراً و ارادة فالحركة حدثت بالارادة والارادة حدثت بالتصور
الجزئي مع الارادة الكلية والتصور الجزئي مع الارادة الكلية
حدثت بالحركة ويكون مثاله من يمشي بسراج في ظلمة لا يظهر
له السراج مثلاً الا مقدار خطوة بين يديه فيتصور خطوة واحدة
ومعه السراج فينبعث له من التصور والارادة الكلية للحركة ارادة
جزئية لتلك الخطوة بعينها فتحصل الخطوة بعينها وهي موجب
الارادة التي هي موجب التصور ثم تكون تلك الخطوة سبباً
لتصور الخطوة الأخرى فيتصور وتحصل الخطوة فيحدث من
الخطوة تصور آخر ومن التصور ارادة خطوة أخرى ومن الارادة
الخطوة الأخرى وهكذا على الدوام ولا يمكن أن تكون حركة
جزئية الا كذلك فهكذا يمكن أن تكون حركة السماء وكل ما هو
متغير بتغير الارادات والتصورات يسمى نفساً لا عقلاً

(الدعوى الثالثة) انها ليست تتحرك اهتماماً بالعالم السفلي
وان أمر السفلي ليس يهملها بل غرضها أمر أجل وأشرف منها

وبرهانه أن كل حركة ارادية فانما تكون جسمانية حسية أو عقلية والحسية هي الحركة بالشهوة والغضب ويستحيل أن تكون حركة السماء لشهوة فان الشهوة عبارة عن طلب ما هو سبب لدوام البقاء وما لا يخاف على نفسه النقصان والهلاك يستحيل أن يكون له شهوة ويستحيل أن يكون له غضب فانه عبارة عن قوة تدفع المنافي المضاد الموجب للهلاك أو النقصان فالشهوة طلب الملايم والغضب لدفع المنافي والهلاك يستحيل عليه الهلاك والنقصان فلا يمكن أن يكون غرضه من هذا القبيل فلا بد أن يكون عقليا وبرهان استحالة الهلاك والنقصان عليه ان ذلك لو كان لكان لا يتخلو اما أن يكون بزوال عرض منه وهو الاتصال بالانكسار والانخراق أو زوال صورته وطبيعته أو عدمه من أصله بصورته ومادته وباطل أن يكون له انخراق وانكسار فان معناه زوال الاجزاء طولاً وعرضاً في جهات مستقيمة فهو معنى التفرق أعني ان ذلك من ضرورته وقد بان أنها لا تقبل الحركة المستقيمة وباطل أن يعرض بطلان صورته عن مادته لان المادة لا يتخلو اما أن تبقى خالية عن الصورة وهو محال أو تلبس بصورة أخرى فيكون ذلك كوناً وفساداً وهو محال لان الكون والفساد من ضرورته قبول

الحركة المستقيمة فانه انما يقبل صورة تخالف الصورة الاولى بالطبع
 فيستدعى مكانا غير مكانه فيتحرك الى ذلك المكان حركة مستقيمة
 كهبولى الهواء فانه اذا خلع الصورة الهوائية ولبس صورة المائية
 لم يتصور ذلك الا بان يتحرك الى حيز الماء حركة مستقيمة وأما
 عدمه من أصله أي عدم مادته فهو محال لان كل ما ليس له مادة
 فيستحيل عدمه بعد الوجود كما يستحيل وجوده بعد العدم اذ قد
 ثبت من قبل ان كل حادث فله مادة اذ إمكان حدوثه قبل حدوثه
 وهو وصف ثابت فلا بد له من محل فلذلك لا يعدم الشيء الا من
 مادة حتى يبقى امكان وجوده بعد عدمه في مادته والى انعدم انعدام
 يستحيل بعد وجوده ومحال أن ينقلب الوجود محالا واذا بقي ممكنا
 استدعى الامكان الذي هو وصف اضافي الى جوهر يقوم به فاذا
 ثبت بهذا استحالة التغير عليها لم تكن حركتها لشهوة ولا غضب
 فلا يبقى الاغرض عقلي ويستحيل أن يكون غرضها الاهتمام بهذه
 الكائنات الفاسدات حتى يكون الغرض من وجودها وحركتها
 هذه السفليات لان ما يراد للشيء فهو أخس من ذلك الشيء لا محالة
 فيؤدى الى أن يكون العلويات أخس من السفليات مع ان
 العلويات أزلية غير قابلة للهلاك وهذه السفليات ناقصة ومتغيرة

وهي بالقوة وجملة الارض بما فيها جزء يسير من جرم الشمس فانها
مثل الأرض مائة ونيف وستين مرة فلا نسبة لجرم الشمس الى
فلكها فكيف الفلك الأقصى فكيف يكون الغرض من مثل
هذا الجسم هذه الامور الخسيسة وكيف يكون الغرض من تلك
الحركة الأزلية الدائمة هذه الامور الخسيسة وكيف لا يكون
هذه خسيسة بالاضافة اليها وأشرف السفليات الحيوان وأشرفه
الانسان وأكثره ناقص والكامل منه قط لا ينال تمام الكمال فانه
لا ينفك عن اختلاف الاحوال فيكون أبدا ناقصا أي يكون
فاقد الأمر الذي هو ممكن له ولو حصل له لكان أكمل له
والأجرام العلوية كاملة وهي بالفعل ما فيها شيء بالقوة الا ما يرجع
الى أخس أغراضها وهو الوضع كما سيأتي ولا يقصد الا شرف
الاخس لاجل الاخس في نفسه البته* فان قيل فان كان ما يراد لغيره
فهو أخس من ذلك الغير فليكن الراعي أخس من الغنم والمعلم
أخس من المتعلم والنبي من الامة اذ لا يراد الراعي الا للغنم ولا
المعلم الا للمتعلم ولا النبي الا لارشاد الامة* قيل أما الراعي فهو أخس
من الغنم من حيث انه راع وانما هو أشرف من حيث انه انسان
وانسانيته غير مطلوبة لاجل الرعاية فقط فان لم يعتبر منه الا وصف

كونه راعيا فهو بهذا الاعتبار أخس من الغنم كالكلب الحارس
 للغنم فانه أخس من الغنم بالضرورة ان لم يكن له وصف سوى
 كونه راعيا فان كان يتأتى منه الصيد فهو بذلك الوجه يجوز أن
 يكون أشرف فأما هو من حيث أنه حارس للغنم فقط بالضرورة
 يكون أخس منه لان ما يراد لغيره فهو تبع لذلك الغير فكيف
 لا يكون أخس منه وهو الجواب عن المعلم والنبي فان شرف النبي
 من حيث انه كامل في نفسه بصفات يكون بها شريفا وان لم يشتغل
 باصلاح الخلق فان لم يعتبر منه الا وصف الاصلاح لزم أن يكون
 المطلوب صلاحه أشرف من المستعمل في الاصلاح * فان قيل وأى
 بعد في أن يكون غرضه افادة الخير ليكون خيرا فاضلا وليكون
 ما يصدر منه حسنا فان فعل الخير حسن ولا تكون السفليات
 من حيث ذواتها مقصودة له * قيل قول القائل ان فعل الخير حسن
 كلام مشهور والمصلحة ان تعتقده العوام لينزجروا عن القبائح
 فأما اذا رد الى التحقيق ففي محموله وموضوعه بحث وتفصيل
 اما الموضوع وهو فعل الخير فهو ينقسم الى ما يكون بالذات والى
 ما يكون بقصد فالذى بالذات لا يدل على النقص ومعناه ان يكون
 ذاته بحيث يلزم من ذاته أمر هو خير ولا يقصد منه أمر آخر

البتة وهذا الفعل لا يكون بارادة وغرض وقد ذكرنا ان الحركة
الدورية ارادية والآخر ان يكون بقصد وهو دليل نقصان القاصد
اذ لا بد وان يكون فعله أولى به من لافعله ليحصل له بالفعل ما لم
يكن له ولو كان كاملا لما افتقر الى اكتساب أمر آخر فان لم يكن
هذا لم يكن قصد و ارادة البتة * وأما المحمول وهو انه حسن فينقسم
الى ما هو حسن في ذاته والى ما هو حسن في حق القابل والى ما
هو حسن في حق الفاعل أما الحسن في ذاته فكما نقول ان وجود
الكل اذا قوبل بعدمه كان الوجود خيرا من العدم وذات الاول
ذات يلزم منه ما هو خير ولا يكون خيرا للاول اذ لا يستفيد منه
شيأ ولا هو خير لقابل اذ ليس ثم غير الكل حتى يقال الكل
خير له * وأما الحسن للقابل فهو حسن ودليل على نقصان القابل
وافتقاره الى أمر وجوده أكمل له من عدمه والحسن للفاعل يدل
على نقصان الفاعل اذ لو كان كاملا لاستغنى عن استفادة الخير
والكمال بالفعل وانما اشتهر ان الفعل الخير في حق الانسان فضيلة
وكمال لانقصان لانه يتوقع منه الشر فهو بالاضافة الى مقتضى طبعه
خير والافهوفى الحقيقة وبالاضافة الى الكمال المطلق نقصان فاذا ثبت
هذا فنقول ان لم يكن افادة الخير خيرا للفاعل لم يكن غرضا ولا

يتصور أن يتوجه اليه ارادة فلا بد وان نيين وجه كونه خيرا له
حتى يتصور أن يكون غرضا

(الدعوى الرابعة) إثبات العقول المجردة وهي ان الحركة
تدل على اثبات جوهر شريف غير متغير ليس بجسم ولا منطبع فيه
ومثل هذا يسمى عقلا مجردا وانما يدل عليه بواسطة عدم التناهي
فانه قد سبق ان هذه الحركة دائمة لانهاية لها أزلا وأبدا فلا بد
وأن يكون لها استمداد من قوة محركة اذ يستحيل أن يكون
في الجسم قوة على مالا نهاية له لان كل جسم منقسم وينقسم بتقدير
انقسامه انقسام القوة فلو توهمنا الانقسام لكان بعض القوة لا يخلو
اما أن يحرك الى غير نهاية فيكون الجزء مثل الكل من غير
تفاوت وهو محال واما ان يحرك الى غاية والبعض الاخر أيضا
يحرك الى غاية فيكون المجموع متناهيًا فثبت انه لا يتصور ان
يكون قوة على أمر غير متناهي وتكون تلك القوة في جسم فاذا
لابد لهذه الحركة من محرك مجرد عن المواد * والمحرك قسمان
(أحدهما) يحرك كما يحرك المعشوق العاشق والمراد المرید والمحجوب
المحب (والثاني) كما تحرك الروح البدن والثقل الجسم الى أسفل
والاول هو ما لاجله الحركة والثاني هو ما منه الحركة والحركة

الدورية تفتقر الى مباشر فاعل يكون منه الحركة وذلك لا يكون
الانفسا متغيرا لان المجرى الذي لا يتغير لا يصدر منه الحركة المتغيرة
كما سبق ذلك فتكون النفس الفاعل للحركة متناهي القوة لكونه
جسما ياولكن يمده موجود ليس بجسم بقوته التي لا تنهاه ويكون
بريا عن المادة لا محالة حتى تخرج قوته عن النهاية ولا يكون فاعلا
للحركة بل تكون لاجله الحركة من حيث كونه معشوقا ومقصودا
لامن حيث كونه مباشرا للحركة ولا يتصور محرك لا يتحرك في
نفسه الا بطريق العشق كتجريك المعشوق للعاشق * فان قيل كيف
يتصور أن يكون هذا العقل محركا بطريق العشق * قيل المحرك
بهذا الطريق اما أن يكون بحيث يطلب ذاته كالعلم فانه يحرك
طالب العلم بطريق عشقه له والمطلوب حصول ذاته واما ان يكون
بحيث يطلب التشبه به والاقتران كالاستاذ فانه معشوق التلميذ
ومحركه على معنى انه يحب التشبه به وكذا كل مرغوب فيه متصف
بوصف عظيم يراد التشبه به ولا يجوز ان تكون هذه الحركة
من القسم الاول فان المعنى العقلي لا يتصور أن ينال الجسم ذاته فانه
بان أنه لا يحل في جسم فلا يبقى الا أنه يحب التشبه والاقتران به باكتساب
وصف يشبه وصفه ليقرب منه في الوصف كتشبه الصبي بأبيه

والتاميد بأستاذة ولا يمكن ان يكون بطريق الامر والايثار
 فان الامر ينبغي أن يكون له غرض في الامر وذلك يدل على
 نقصان وقبول تغير والموتر أيضا ينبغي أن يكون له غرض في
 الايثار وذلك الغرض هو المقصود فاما امثال الامر لاجل انه أمر
 فقط بلا فائدة فلا يمكن واذا ثبت انه لا يمكن الا بطريق التشبه
 بالمعشوق فيكون له ثلاثة شروط (الاول) أن يكون للنفس
 الطالبة للتشبه تصور لذلك الوصف المطلوب ولذات المعشوق
 والا كان بارادته طالبا لما لا يعرفه وهو محال (والثاني) أن يكون
 ذلك الوصف عنده جليلا عظيما والالم يتصور الرغبة فيه (والثالث)
 أن يكون ممكنا حصوله في حقه فانه ان كان محال لم يتصور طلبه
 بارادة عقلية صادقة الا بطريق الظن والتخيل الذي هو عارض
 قريب الزوال ولا يدوم أبدا فاذا لا بد وأن يكون لنفس الفلك
 ادراك لجمال ذلك المعشوق فينبعث بتصوره للجمال عشقه الذي
 يقتضى نظره والتفاتة الى جهة العلو لينبث منه الحركة الموصلة
 الى المطلوب من التشبه فيكون تصور الجمال سبب العشق* والعشق
 سبب الطلب والطلب سبب الحركة ويكون ذلك المعشوق هو
 الاول الحق أو ما يقرب منه من الملائكة المقربين أعنى العقول

المجردة الازلية المزهة عن قبول التغير التي لا يعوزها شيء من
 الكمالات الممكنة لها * فان قيل فلا بد من تفصيل هذا العشق
 والمعشوق والوصف المطلوب تحصيله بالحركة * قيل كل طلب فانه
 توجه الى ما هو خاصية واجب الوجود وهو أنه تام بالفعل ليس
 فيه شيء بالقوة فان كون الشيء بالقوة نقصان اذ معناه فقد كمال
 هو ممكن حصوله له فكل موجود هو بالقوة من وجه فهو ناقص
 من ذلك الوجه وطلبه ان يزول عنه ما بالقوة الى الفعل فمطلوب
 الكل الكمال ونيله وكل ما يكثر فيه ما بالقوة فهو أخس لاحالة
 وكل ما هو بالفعل من كل وجه فهو كامل والانسان في جوهره
 تارة يكون بالقوة وتارة يكون بالفعل واذا صار في جوهره بالفعل
 فلا يزال في اعراضه بالقوة لا ينال غاية الكمال مادام في البدن ولا
 تفارقه القوة * وأما الجسم السماوي فلا يكون بالقوة في جوهره
 البتة فانه ليس بحادث ولا يكون بالقوة في اعراضه الذاتية أيضا
 ولا في شكله بل هو بالفعل أي كل ما هو ممكن له فهو حاصل له
 اذ له من الاشكال أفضلها وهي الكرة ومن الهيئات أفضلها
 وهي الاضاءة والشفيف وكذا سائر الصفات وانما يبقى لها أمر واحد
 لا يمكن أن يكون بالفعل وهو الاوضاع فان كل وضع فرض له

أمكن فرضه على وضع آخر اذا لا يمكن أن يكون على وضعين في حالة
 واحدة ولولم يمكن فيه هذا القدر بالقوة لكان قريب الشبه بالعقول
 المجردة وليس بعض الاوضاع أولى من بعض حتى يلزم ذلك ويترك
 البقية واذ لم يمكن الجمع بين جميع الاوضاع بالعدد وأممكن الجمع بينها
 بالنوع على سبيل التعاقب قصد أن يكون كل وضع له بالفعل وان
 يستديم جميعها بطريق التعاقب ليكون نوع الاوضاع دائماً بالفعل كما
 ان الانسان لما لم يكن بقاء شخصه بالفعل دبر لبقائه حفظ نوعه
 بطريق التعاقب* وللحركة الدورية أيضا خاصية في كونه بالفعل
 وبמידاً عن التغير والتفاوت فان الحركة المستقيمة ان كانت طبيعية
 تغيرت الى السكون في آخرها وان كانت قسرية تغيرت الى الفتور
 في آخرها والدورية تستمر على وتيرة واحدة فاذا الجسم السماوي
 مهما تكلف استبقاء نوع الاوضاع لنفسه بالفعل على الدوام فقد
 تشبه بالجواهر الشريفة بغاية ما يمكن له في نفسه ويكون طلبه للتشبه
 عبادة لرب العالمين لأن معنى العبادات التقرب ومعنى التقرب
 طلب القرب ومعنى طلب القرب أن يتقرب منه في الصفات
 لافي المكان فان ذلك غير ممكن فهذا هو الغرض المحرك للسماوات
 (الدعوى الخامسة) ان السماوات قد دلت المشاهدة على

كثرتها فلا بد وأن تكون طباعها مختلفة وان لا تكون من نوع واحد بدليلين (أحدهما) انها لو كانت من نوع واحد لكان نسبة بعض أجزاء واحد منها الى بعض أجزاء الآخر كنسبة بعض أجزائها الى جزء آخر منها ولو كان كذلك لكان الكل متواصلة لا متفاصلة فالانفصال لا سبب له الا تبين الطباع وهذا كما ان الماء لا يختلط بالدهن اذا صب عليه بل يجاوره مبيانا والماء يختلط بالماء ويتصل به والدهن بالدهن وكما يعلم بمفارقة نسبة أجزاء الماء بعضه الى بعض لنسبة بعض اجزائه الى أجزاء الدهن بالانفصال فكذلك ههنا اذ لا مانع للاتصال مع تشابه الكل (والثاني) ان بعضها أسفل وبعضها أعلى وبعضها حاوية وبعضها محوية وذلك يدل على تفاوت الطباع واختلاف الانواع لان الاسفل لو كان من نوع الاعلى لجاز له أن يتحرك الى مكان الأعلى كما يجوز في بعض أجزاء الماء والهواء أن يتحرك الى أسفل وأعلى من حيز الماء والهواء ولو جاز لكان قابلا للحركة المستقيمة اذ بها يتحرك الاسفل الى حيز الأعلى كما في العناصر وقد بان انه يستحيل أن يكون فيها قبول الحركة المستقيمة

(الدعوى السادسة) ان هذه الاجسام السماوية لا يجوز ان

يكون بعضها علة للبعض بل لا يجوز ان يكون جسم سببا في
 وجود جسم وعلة فيه لان الجسم انما يؤثر في الشيء اذا وصل الى
 مماسته أو مجاورته أو موازاته * وبالجملة اذا ناسبه مناسبة كما تؤثر الشمس
 في اضاءة الجسم اذا حاذاها ولم يكن بينهما حائل وكما تؤثر النار
 في احراق ما تلاقيه وتماسه فاذا لا بد ان يكون ثم موجود يلاقيه
 الجسم الفاعل حتى يؤثر فيه فيحصل فيه بتأثيره شيء آخر واذا لم
 يكن موجود استحال ان يحصل بالجسم اختراع موجود آخر *
 فان قيل أليس النار سبب لحدوث الهواء مهما أوقد تحت الماء
 فيكون جسم الهواء حاصلا بسبب النار * قيل الهواء ليس بجسم أول
 بل هو كائن من جسم آخر لاقاه النار فائر فيه وانما كلا منا في
 الاجسام السماوية وهي اجسام أول ليست متكونة عن جسم آخر
 اذ بينا انها لو كانت متكونة فاسدة لكانت قابلة للحركة المستقيمة
 وذلك محال في حقها فاذا ثبت ان الاجسام الاول لا يكون بعضها
 سببا لوجود البعض * فان قيل فلم قلتم ان الجسم لا يصدر منه فعل
 الا بعد الوصول الى ما فيه الفعل بمماسه أو غيرها * فيقال برهانه ان
 الجسم لو فعل فاما ان يفعل بمجرد المادة أو بمجرد الصورة أو بالصورة
 مع توسط المادة وباطل ان يفعل بمجرد المادة لان حقيقة المادة كونها

قابلة للصورة فان كانت فاعلة لم تكن فاعلة من حيث انها قابلة بل من وجه آخر فيكون فيها شيئا من أحدهما ما به القبول وباعتباره هو مادة والآخر ما به الفعل وباعتباره هو صورة اذ لا نغنى بالصورة غيره فتكون المادة فيها صورة ولا تكون مجردة وباطل ان يفعل بمجرد الصورة لان مجرد الصورة لا وجود لها بنفسها بل وجودها في المادة وان كان بتوسط المادة فاما ان تكون المادة واسطة حقيقية حتى تكون الصورة علة المادة والمادة علة الشيء فتكون الصورة علة العلة وهذا يرجع الى ان المادة من حيث انها مادة قد فعلت وقد أبطلنا ذلك واما ان يكون بتوسط المادة من حيث انها بتوسطها يصل الجسم الى الشيء حتى يؤثر فيه كما ان صورة النار بتوسط المادة تكون مرة ههنا وتؤثر فيما تلاقيه ومرة هناك وهذا يستدعى لاحالة شيئا يكون ههنا وهناك حتى يؤثر الجسم فيه (الدعوى السابعة) أن العقول المجردة ينبغي أن لا تكون أقل من عدد الاجسام السماوية وذلك لانه ثبت انها مختلفة الطباع وأنها ممكنة فيحتاج وجودها الى علة والواحد لا يصدر منه الا واحد فلا بد من عدد حتى يصدر عن كل واحد واحد وينبغي أن تختلف بالنوع حتى يصدر منها أنواع مختلفة كيف وقد سبق ان

الكثرة بالعدد لا يتصور في نوع واحد الا بكثرة المادة وما
ليس في المادة لو كثر فلا يكثر الا باختلاف النوع وهو
اختصاص كل بفصل يباين به الآخر ولا يكون بعارض اذ
يستحيل أن يلزم الشيء عارض لا يصدر من نوعه فاذا لم تكن
مادة لم يكن كثرة الا بالنوع وهذه العقول ينبغي أن يكون هي
المعشوق لنفوس السموات فيكون التفات كل واحدة الى علتها
والى طلب التشبه بها اذ يستحيل أن يكون معشوق الكل واحداً
والا لكان الكل في حركتها واحداً وليس كذلك فانه بان في
الرياضيات ان حركاتها مختلفة ولو كان المطلب واحداً لكان الطلب
واحداً فيكون لكل واحد نفس تخصه تحركه بطريق المباشرة
والفعل وعقل مجرد يخصه يحركه بطريق العشق وتكون النفوس
هي الملائكة السماوية لاختصاصها بأجسامها وتلك العقول هي
الملائكة المقربة لبراءتها عن علائق المواد وقربها في الصفات من
رب الارباب *

* المقالة الخامسة * في كيفية وجود الاشياء من المبدأ
الاول وكيفية ترتب الاسباب والمسببات وكيفية ارتقاءها الى الواحد
هو مسبب الاسباب * وكان هذه المقالة هي زبدة الالهيات وحاصلها

وهي المطلوب الاخير من جملتها بعد معرفة صفات الاول الحق
وأول أشكال فيه انه سبق ان الاول واحد من كل وجه وان
الواحد لا يوجد منه الا واحد والموجودات كثيرة وليس يمكن
أن يقال انها مرتبة بعضها بعد بعض فان ذلك ليس يطرد في جميع
الاشياء * نعم يمكن ان يقال الاجسام السماوية قبل العناصر بالطبع
والعناصر البسيطة قبل المركبات ولكن ليس يطرد هذا في كل
شيء فالطبائع الاربعة لا ترتب فيها ولا ترتب بين الفرس والانسان
وبين النخل والسكرم وبين السواد والبياض والحرارة والبرودة
بل هي متساوية في الوجود فكيف صدرت عن واحد وان
صدرت عن مركب فيه كثرة من أين حصلت وبالأخرة لا بد
وان تلتقي كثرة بواحد وهو محال فالخلاص منه ان يقال الاول صدر
منه شيء واحد يلزم ذلك الواحد لا من جهة الأول حكم آخر
فيحصل بسببه فيه كثرة ويكون ذلك مبدأ حصول كثرة
متساوية ثم مرتبة ثم تجتمع المساوية والمترتبة في واحد فيوجب
ذلك الواحد بما فيه من الكثرة كثرة وبهذا تكثر الامور ولا
يمكن الا كذلك واما وجه تلك الكثرة فهو ان الاول هو
الواحد الحق اذ وجوده وجود محض وإنيته عين ماهيته وما عداه

فهو ممكن وكل ممكن فوجوده غير ماهيته كما سبق لان كل
 وجود ليس بواجب فهو عرضي للماهية ولا بد من ماهية حتى
 يكون الوجود عرضاً لها فيكون بحكم الماهية ممكن الوجود
 وبقياس السبب واجب الوجود اذ بان ان كل ممكن بنفسه فهو
 واجب بغيره فيكون له حكمان الوجوب من وجه والامكان من
 وجه وهو من حيث انه ممكن بالقوة ومن حيث انه واجب بالفعل
 والامكان له من ذاته والوجوب له من غيره ففيه تركيب من شيء
 يشبه المادة وآخر يشبه الصورة فالذي يشبه المادة هو الامكان والذي
 يشبه الصورة هو الوجوب الذي له من غيره فاذا صدر من الاول
 عقل مجرد ليس له من الأول الفرد الا الوجود الفرد الواجب به
 فأما الامكان فله من ذاته لا من الاول بل يعرف ذاته ويعرف مبدئه
 وان كان يعرف ذاته من مبدئه لان وجوده منه ولكن يختلف
 حكمه بذلك فيحصل منه باعتبار هذه الكثرة كثرة ثم لا يزال تكثر
 قليلا قليلا الى أن تنتهي الى آخر الموجودات واذا لم يكن بدء من
 كثرة ولم يمكن الا على هذا الوجه وهي كثرة قليلة لم تكن
 الموجودات الاول في غاية الكثرة بل على التدرج تتداعي الى
 الكثرة حتى توجد العقول والنفوس والأجسام والاعراض وهي

أقسام الموجودات كلها* فان قيل فكيف يمكن أن يكون تفصيل
ترتيبها وتركيبتها* قيل هو أن يصدر من الاول عقل مجرد فيه إثنينية
كما سبق أحدهما له من الاول والآخر له من ذاته فيحصل منه ملك
وفلك وأعني بالملك العقل المجرد وينبغي أن يحصل الأشرف من
الوصف الأشرف والعقل أشرف والوصف الذي له من الاول
وهو الوجود أشرف فيحصل منه عقل ثان باعتبار كونه واجبا
والفلك الأقصى باعتبار الامكان الذي هو له كالمادة ويلزم من
العقل الثاني عقل ثالث وفلك البروج ومن العقل الثالث رابع وفلك
زحل ومن الرابع خامس وفلك المشتري ومن الخامس سادس
وفلك المريخ ومن السادس سابع وفلك الشمس ومن السابع
ثامن وفلك الزهرة ومن الثامن تاسع وفلك عطارد ومن التاسع
عاشر وفلك القمر وعند ذلك استوفت السماويات وجودها وحصلت
الموجودات الشريفة سوى الاول تسعة عشر عشرة عقول وتسعة
أفلاك وهذا صحيح ان لم يكن عدد الافلاك أكثر من هذا فان
كان أكثر فينبغي أن تزداد العقول الى استيفاء السمايات كلها
ولكن لم يوقف بالرصد الاعلى هذه التسعة ثم بعد ذلك ابتدئ
وجود السفليات وهي العناصر الأربعة أو الافلاك في أنها مختلفة

لان أما كونها بالطبع مختلفة فيطلب بعضها الوسط وبعضها المحيط
 فكيف تتحد طباعها وهي قابلة للكون والفساد كما سيأتي في
 الطبيعيات فلا بد وأن يكون لها مادة مشتركة ولأنه لا يتصور
 ان يكون جسم عن جسم فلا يجوز أن يكون سبب وجودها
 الاجسام السماوية وحدها ولأجل ان مادة الاربعة مشتركة لا يجوز
 أن تكون علة وجود مادتها كثرة ولأجل ان صورها مختلفة
 لا يجوز أن تكون علة صورها الا كثرة مختلفة محصورة في أربعة
 أشياء أو في أربعة أنواع لأنها أربع صور ولا يجوز أن تكون
 الصورة وحدها سببا لوجود المادة اذ لو كان كذلك للزم عدم المادة
 بعدم الصورة وليس كذلك بل تبقى المادة لابسة لصورة أخرى
 ولا يجوز أن لا يكون للصورة حظ ومدخل في وجود الهيولى
 اذ لو لم يكن لها مدخل لبقيت الهيولى وحدها بقاء علتها مع
 عدم الصورة وهذا محال فاذن يكون وجود المادة بمشاركة أمور
 (أحدها) جوهر مفارق به يكون أصل وجودها ولكن لا يكون
 به وحده بل بمشاركة الصورة كما ان القوة المحركة هي سبب وجود
 الحركة ولكن بشرط قوة قابلة في المحل وكما ان الشمس سبب
 نضج الفواكه ولكن بشرط قوة طبيعية في الفاكهة قابلة للأثر

فكذلك وجود المادة يكون بالعقل المفارق ولكن كونه بالعقل يكون بمشاركة الصورة وتخصص صورة دون صورة لا يكون من ذلك المفارق بل لا بد من سبب آخر يجعل بعض المادة أولى بقبول صورة دون صورة والا فالمادة مشتركة للعناصر وذلك بان يجعلها مستعدة لقبول صورة مخصوصة دون أخرى وهذا لا يكون في أول الامر الا من الاجسام السماوية اذ تستفيد المواد بسبب القرب والبعد منها استعدادات مختلفة فاذا استعدت قبلت الصورة من المفارق ولاجل ان هذه الاجسام السماوية متفقة في طبيعة كلية وهي التي تقتضى الحركة الدورية في الكل فيفيد المادة الاستعداد المطلق لقبول كل صورة ومن حيث ان لكل واحد منها طبع خاص توجب لبعضها استعدادا خاصا لبعض الصور ثم تكون الصورة لكل مادة من المفارق فاذن أصل المادة الجسمية من الجوهر العقلي المفارق وكونها محدودة الجهات من الاجسام السماوية واستعدادها أيضا يكون منها ويجوز ان يكون لبعضها أيضا من بعض استعدادات للجزئيات كما ان النار اذا لاقت الهواء افادته الاستعداد لقبول صورة النارية فتفيض عليه من المفارق وفرق بين كونه مستعدا وبين كونه بالقوة اذ معنى القوة انها تقبل

الصورة وتقيضها ومعنى الاستعداد ان يترجح صلاحه لقبول إحدى
 الصورتين على الخصوص فتكون القوة على وجود الشيء وعدمه
 بالسواء والاستعداد للوجود وحده بان تصير إحدى القوتين أولى
 من الأخرى كما ان مادة الهواء قابلة للصورة النارية والمائية بالسواء
 ولكن غلبة البرد يجعلها لقبول صورة المائية أولى فينقلب
 ماء بقبول صورة المائية من المفارق عند استفادة الاستعداد من
 السبب المبرد ولمثل هذا كانت المادة المجاورة للجسم المتحرك على
 الدوام أولى بصورة النار لمناسبة الحركة للحرارة والمادة التي هي
 أولى بالسكون كانت هي البعيدة منه فعلى هذا الوجه يكون
 وجود هذه الاجسام القابلة للسكون والفساد أعنى العناصر فقد
 ظهر من هذا سبب الاستعداد الاول الذي للهوى بالاضافة الى
 الصور كلها ثم سبب استعدادها الخاص بالاضافة الى الطبائع
 الاربعة ثم يحدث بامتزاج هذه العناصر اجسام آخر أولها حوآث
 الجوّ من البخار والدخان والشهب وغيرها وثانيها المعادن وثالثها
 النبات ورابعها الحيوان وآخر رتبها الانسان وكل هذا يحصل
 بامتزاج العناصر فمن امتزاج صورة المائية والهوائية يحدث البخار
 ومن امتزاج النارية والترابية يحدث الدخان فيحصل بالاختلاط

الاول حوادث الجو ويكون سبب اختلاطها حركات تحصل فيها
 من الحرارة والبرودة الصادرة من الاجسام السماوية وتستفيد
 الاستعداد منها ثم تفيض الصور من واهب الصور فاذا حصل
 امتزاج أقوى من ذلك وأتم وانضاف اليه شروط حصل استعداد
 لصور الجواهر المعدنية فتفيض تلك الصور أيضاً من واهبها وان
 كان الامتزاج أتم من ذلك حصل النبات فان كان أتم حصل الحيوان
 وأتم الامتزاجات مزاج نطفة الانسان الذي له استعداد لقبول
 صورة الانسانية * وسبب هذه الاستعدادات الحركات السماوية
 والارضية واشتباكها وسبب الصور الجوهر المفارق فلا تزال
 السماويات مفيدة الاستعدادات والمفارق مفيد للصور حتى يتم
 بهما دوام الوجود وليست هذه الامتزاجات بالاتفاق بل أسبابها
 متسقة على نظام وهي الحركات السماوية فلذلك يرى بعض الاشياء
 باقية باعيانها وهي الكواكب وبعضها لا يمكن بقاء عينها كالنبات
 والحيوان فدبر لبقائها بقاء نوعها وذلك تارة بالتولد من التراب
 عند حصول الاستعداد بسبب سماوي مخصوص وتارة يكون
 بالولادة وهو الاغلب اذ خلق في كل نوع قوة تنتزع منه جزءا
 يشبهه بالقوة فيكون سببا لوجود مثله منه فهذا سبب حدوث

هذه الحوادث ولا يحدث الا في مقعر فلك القمر فأما الاجسام
 السماوية فانها ثابتة على حالة واحدة في ذواتها واعراضها الا فيما هو
 أخس اعراضها وهو الوضع والاضافة اذ بحركاتها المتقابلة يحصل
 التثليث بين الكواكب والتسديس والمقارنة والمقابلة والتربيع
 واختلاف مطارح الشعاع وأنواع من الامتزاجات تذكر في علم
 النجوم وليس في قوة البشر استيفاء جميعها فيكون تلك سببا
 لاختلاف هذه الامتزاجات والاستعدادات لاستفادة الصور من
 واهب الصور الذي لا يبخل بالافاضة والافادة وانما لا تحصل الصور
 منه فيما لا يحصل لقصور في القابل لا يمنع من جهته فاذا اختلفت تلك
 المناسبات السماوية بالنوع حصلت استعدادات مختلفة بالنوع وفاضت
 صور مختلفة كصورة الفرس والانسان والنبات فان المادة القابلة
 لصورة الفرس لا تقبل صورة الانسان البتة ولذلك لم يلد فرس
 انسانا قط واذا تفاوتت في القوة مع اتحاد النوع اوجبت تفاوتا في
 صفة الاستعداد فتفاوتت صورة النوع الواحد في الكمال والنقصان
 فما من حيوان ناقص بعضو أو صفة الا ونقصانه لسبب في رحم
 أمه أو في وقت التربية أو في أمر من الامور المتعلقة به ويكون
 ذلك السبب بسبب آخر وكذلك سببه ولا يتسلسل الى غير نهاية

فترتقى بالآخرة الى الحركات السماوية فحصل من هذا ان الخير
 فائض على الكل من المبدء الاول بواسطة الملائكة حتى وجد
 كل ما كان في الامكان وجوده على أحسن الوجوه وأكملها فكل
 ما هو موجود فوجوده كما ينبغي ولا يمكن أن يكون أتم منه
 والمادة التي منها الذباب لو قبلت صورة أكل من صورة الذباب
 لفاضت من واهبها اذ لا يخل ثمة ولا منع وانما هو فياض بالطبع كما
 يفيض النور من الشمس على الهواء والارض والمرآة والماء فيختلف
 أثره حتى لا يظهر في الهواء ويظهر على الارض ولا ينعكس منه
 الشعاع ويظهر في المرآة والماء وينعكس الاشراق لا لتفاوت جاء
 من ناحية الشمس بل لاختلاف استعداد المواد وينبغي أن يعلم ان
 الذباب خير من مادة الذباب لو تركت كذلك ولولا أنه كذلك لما
 وجد * فان قيل نرى الدنيا طاغية بالشروع والآفات والفواحش
 كالصواعق والزلازل والطوفانات والسباع وغيرها وكذا في نفوس
 الآدميين من الشهوة والغضب وغيرها فكيف صدر الشر من
 الاول أبقدر أم بغير قدر فان لم يكن بقدر فقد خرج عن قدرة
 الاول ومشيتته شيء فهو مما ذا وان كان بقدر فكيف قدر الشر
 وهو خير محض لا يفيض منه الا الخير فيقال لا ينكشف سر القدر

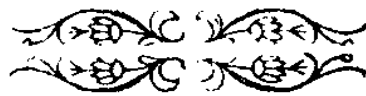
الا بدكر معنى الخير والشر * أما الخير فيطلق على وجهين (أحدهما)
 أن يكون خيراً في نفسه ومعناه أن يكون الشيء موجوداً ويوجد
 معه كماله فإذا كان الخير هذا فالشر في مقابله عدم الشيء أو عدم
 كماله فالشر لا ذات له ولكن الوجود هو خير محض والعدم شر
 محض وسبب الشر هو الذي يهلك الشيء أو يهلك كماله من كماله
 فيكون شراً بالاضافة الى ما أهلكه (والآخر) ان الخير قد يراد
 به من يصدر منه وجود الأشياء وكما لها والأول خير محض بهذا
 المعنى الا ان الأشياء بهذا الاعتبار أربعة أقسام (الاول) ما هو
 خير محض لا يتصور ان يصدر منه شر (والثاني) ما هو شر محض
 لا يمكن أن يكون منه خير (والثالث) ما يوجد منه الخير والشر
 ولكن الخير ليس بأغلب (والرابع) ما يكون منه الخير أغلب
 (أما الاول) فقد فاض من الاول وهي الملائكة فانها أسباب للخيرات
 لا يكون منها شر (وأما الثاني) لم يوجد منه وهو ما لا يتصور أن
 يكون فيه خير بل هو شر محض (وأما الثالث) فهو الذي غلب
 فيه الشر فحقه ان لا يوجد أيضاً إذ احتمال الشر الكثير لا جل الخير
 القليل شر وليس بخير (وأما الرابع) فينبغي ان يوجد وذلك مثل النار
 مثلاً فان فيها قواماً عظيماً للعالم اذ لو لم تخلق لاختل نظام العالم

وعظم الشر في اختلاله ولو خلق لكان لا تحالة يحترق ثوب الفقير لو انتهى اليه بمصادمات الاسباب وكذلك المطر ان لم يخلق بطلت الزراعة وخرب العالم ولو خلق فلا بد ان يخرّب سطح بيت العجوز اذا نزل عليه وليس يمكن خلق مطر يميز في نزوله بين موضع وموضع فلا يقع على السطوح ويقع على الزرع الذي في جواره فان هذا فعل من مختار وصورة الماء بمجرد ما من غير اهتزاز لا تقبل صورة الحياة ولو مزج بنيره وجعل حيوانا لكان لا يحصل منه فائدة الماء بكمالها كما لم يحصل من هذه الحيوانات فالفيد للخير بين ان يخلق المطر لخير العالم ولا يعبأ بالشر النادر الذي يتولد منه ويلزمه بالضرورة وبين ان لا يخلق المطر ليصير الشر عاما واذا قوبل هذا بذلك علم قطعا ان الخير في ان يخلق ومن هذا خالق (زحل والريخ والنار والماء والشهوة والغضب) فان هذه امور لو لم تكن لبطل بسبب فقدها خير كثير ولا يمكن خلقها الا ويلزم منها شر قليل وعلم ان ذلك مما يلزم منه مرضى به فالخير مقضى به بالذات والشر مقضى به بالعرض ومرضى بالعرض وكل بقدره فان قيل كان ينبغي ان يخلق بحيث يكون خيرا محضاً فيقال معنى هذا السؤال انه كان ينبغي ان لا يخلق هذا القسم لان القسم الذي هو

خير محض فقد وجد وبقي في الامكان مالا يتمحض خيره ولكن
يكثر خيره ويقل شره وكان الخير في وجوده لافي عدمه فلو لم
يكن كذلك لم يكن هذا القسم فعنى السؤال ان النار ينبغي أن
يخلق بحيث لا يكون نارا وزحل بحيث لا يكون زحلا وهو محال
فان قيل فلم قلتم ان الشر قليل * قلنا لان الشر عبارة عن الهلاك
والتقصان ومعناه عدم ذات أو عدم صفة ذات هو كمال بالذات
وهذا يستحيل في حق الملك والفلك كما سبق ولا يوجد هذا الا
من حيث توجد الصور المتضادة وهي العناصر اذ يعدم بعض
الصور بعضا انضادها لامحالة فلا يكون ذلك الا في الارض ولو
كان الشر عاما في كل الأرض لكان قليلا اذ كل الارض قليلا
بالاضافة الى الوجود فكيف والسلامة غالبية وانما توجد هذه
الشورور في حق الحيوانات وهي أقل ما في الارض ثم لا يوجد الا
في أقل الحيوانات اذ اكثرها يسلم والذئب لا يسلم فانه في أكثر
أحواله يسلم وانما يتغير في بعض الاحوال أو في بعض الصفات
لا في الكل فلا يخفى انه نادر بالاضافة الى الخير * وعلى الجملة
فكل هذا لا يرجع الا الى فساد أحوال الذات والخوف من عدم
الذوات حيث يتصور الخوف أشد من الخوف من عدم الصفات

فالشر هو عدم وادراك العدم هو الالم والخير هو الكمال واداركة
هو اللذة فقد اتضح كيفية صدور هذه الموجودات من الاول
وكيفية ترتيبها وكيفية دخول الشر فيها وكيفية دخوله تحت القضاء
والقدر وانما منع من ذكر سر القدر لانه يوهم عند العوام عجزا فان
الصواب في أن يلقى اليهم ان الاول قادر على كل شيء ليوجب ذلك
تعظيما في صدورهم فلو فصل وقيل لا بل هو قادر على كل ممكن
وقسمت الامور الى ممكنة وغير ممكنة وقيل ان خلق النار بحيث
يطبخ به الطيبخ ويذاب به الجوهر ولكنه لا يحرق حطب
الفقير اذا وقع في داره غير ممكن لظنوا أن ذلك عجز بل لو قيل
لبعضهم انه لا يقدر على خلق مثل نفسه ولا على الجمع بين السواد
والبياض لظن ذلك عجزا - فهذا هو سر القدر على ما قيل والله
أعلم بالصواب

﴿ تم القسم الثاني ويليه القسم الثالث وهو في الطبيعيات ﴾



القسم الثالث

من

مقاصد الفلاني لحجة الاسلام الخ

﴿ في الطبيعيات ﴾

طبع على نفقة حضرة الفاضل (الشيخ محي الدين صبري الكردي)

(تنبيه)

لا يجوز لأحد أن يطبع أي قسم من أقسام (مقاصد
الفلاسفة) الثلاثة من هذه النسخة وكل من اجترأ على ذلك
يكون مكافأ بابرار أصل قديم يثبت أنه طبع منه
والا يكون مسؤولاً عن التعويض قانوناً

﴿ محي الدين صبري الكردي ﴾

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ الفن الثالث في الطبيعيات ﴾

قد ذكرنا أن الموجود ينقسم الى جوهر وعرض والعرض ينقسم الى ما يفهم من غير اضافة الى الغير كالكمية والكيفية والى ما لا يفهم الا بالاضافة وهو متفرع على الجوهر والكيفية والكمية وان العلم بالجوهر والعرض وأحكام الوجود من الالهيات وأن التقسيم ينزل منه الى الكمية التي هي موضوع الرياضيات والى ما يتعلق بالمواد تعلقا لا يقبل التجريد عنها في الوهم والوجود وهو موضوع نظر الطبيعيات فانه يرجع الى النظر في جسم العالم من حيث وقوعه في التغير والحركة والسكون فينحصر مقصوده في أربع مقالات (واحدة) فيما يلحق سائر الاجسام وهي أعم أمورها كالصورة والهوى والحركة والمكان (والثانية) فيما هو أخص منه

وهو نظر في حكم البسيط من الأجسام (والثالثة) النظر في المركبات والامتزجات (والرابعة) النظر في النفس النباتي والحيوان والانساني وبها يتم الغرض *

* (المقالة الاولى) فيما يعنى سائر الاجسام وهى اربعة الصورة والهيولى اذ لا ينفك عنهما جسم وقد ذكرناهما والحركة والمكان فلا بد الآن من ذكرهما (القول فى الحركة) ولا بد من بيان حقيقتها وبيان أقسامها * أما الحقيقة فالمشهور ان الحركة تطلق على الانتقال من مكان الى مكان فقط ولكن صارت باصطلاح القوم عبارة عن معنى أعم منه وهو السلوك من صفة الى صفة أخرى تصيرا اليه على التدرج * وبيانه ان كل ما هو بالقوة وأمكن أن يصير بالفعل ينقسم الى ما يصير بالفعل دفعة واحدة كالأبيض يسود دفعة وكالمظلم يستنير دفعة استنارة مستقرة واقفة لا تزيد والى ما يصير بالفعل تدريجا فيكون له بين القوة المحضة وبين الفعل المحض سلوك ويتدرج فى الخروج من القوة الى الفعل ولا يكون هو محض القوة لانه ابتداء فى الخروج منها ولا محض الفعل فانه لم ينته بعد الى الحد الذي هو المقصود واليه التوجه كالمظلم مثلا وقت الصبح يستنير تدريجا فلا يكون نيرا بالقوة المحضة اذا ابتداء

بالوجود ولا يكون بالفعل المحض لان الحد الذي هو المقصود
 بالحصول لم يحصل وكذلك اذا ابتداء الجسم بالاسوداد مفارقا
 للبياض فما دام سالكا بين البياض والسواد يسمى متحركا أى
 متغيرا على التدرىج* والانتقال من حال الى حال انما يقع في المقولات
 العشر لا محالة *

﴿ قسمة أولى للحركة ﴾

ولا تقع الحركة من جملتها الا في أربعة (أ الحركة المكانية والانتقال
 في الكمية وفي الوضع وفي الكيفية) أما المكان فلا يتصور منه
 الانتقال دفعة اذ المكان قابل للانقسام والجسم كذلك فانما يفارق
 مكانه جزأ بعد جزء ويتقدم البعض منه على البعض* لا يتصور الا
 كذلك ففي الكون في المكان حركة وكذا في الوضع وهو
 الانتقال من الجلوس الى الاضطجاع وكذا الانتقال من الكمية
 بان يكبر الشيء أو يصغر وكأن كل واحدة من حركة الوضع
 والكمية أيضا لا يخلو عن الحركة المكانية* واما الكيفية فيجوز
 فيها الانتقال دفعة كما لو اسود دفعة ويجوز فيه الحركة وذلك بان
 يسود تدريجا* وأما الانتقال في الجوهر فلا يتصور فيه الحركة
 فالماء يستحيل هواء دفعة والنطفة تستحيل انسانا دفعة* وبرهانه انه

اذا ابتداء في التغير فلا يخلو اما ان يبقى النوع الذي كان اولم يبقى فان
 بقى فهو بعد غير زائل عما كان عليه اذ هو انسان مثلاً ولا يتصور
 تفاوت في الجوهر فلا يكون انسان أشد انسانية من آخر
 بخلاف السواد وان زال النوع بالسكينة فهو زائل بالسكينة فاذا
 الجوهرية تغيرت بها عن النوعية والاستحالة من النوع مزيلة
 للنوع فان كان النوع باقياً كانت الاستحالة في العرض لافي الفصل
 والجنس أعني أنه لافي الحد والحقيقة * والحركة المستديرة حركة في
 الوضع لافي المكان لانها لا تفارق المكان بل تدور في مكان نفسها
 والسماء الأقصى ليس له مكان كما سيأتي وهي متحركة * وأما الكمية
 فيتصور فيها حركتان (احدهما) بالغذاء وهو النمو والذبول
 (والاخرى) بغير غذاء وهو التخلخل والتكاثف والنمو بالغذاء هو
 أن يستمد الجسم المغتذى من جسم آخر قريب منه بالقوة فيتشبه
 به بالفعل وينمو به الجسم الى تمام النشو * والذبول هو أن ينقص الجسم
 لا بسبب تخلخل أجزائه بل بسبب فقد غذاء يسد مسد ما يتحلل
 منه وانما يحتاج الى الغذاء جسم يتحلل منه على الدوام شيء بسبب
 احتفاف الهواء المحيط به لرطوبته وبسبب إذابة الحرارة الغريزية
 اياه فيكون الغذاء جابراً لما يتحلل منه دائماً * وأما التخلخل فهو أن

يتحرك الجسم الى الزيادة من غير مدد من خارج ولكن يكبر في نفسه من غير ان يقبل شيأ من خارج بأن يقبل مقدارا أكثر من مقداره الاول كالماء يسخن فيكبر فاذا سد رأس الاناء لم يتسع له فينكسر وكالطعام في البطن ينتفخ ويتبخر فيعظم مقداره فيكبر البطن بسببه منتفخا واذا بان ان الهيولى ليس لها مقدار بذاتها وان المقدار عرضى لها لم يكن بعض المقادير أولى بها من بعض حتى يتعين لها قبول مقدار مخصوص بل لا يستحيل أن تقبل أقل وأكثر وان لم يكن ذلك جزافا وكيف كان ولا الى حد معلوم * وأما التكاثر فهو حركة الى النقصان لقبول مقدار أصغر من غير اباثة شيء منه كالماء اذا جد صار أصغر *

* قسمة ثانية للحركة باعتبار سببها *

الحركة تنقسم الى ما هو بالعرض وبالقدر وبالطبع فالتى بالعرض هو أن يكون الجسم في جسم آخر فيتحرك الجسم المحيط ويحصل في الجسم المحيط حركة بمعنى انه ينتقل من مكانه العام دون الخاص كالكوز الذى فيه ماء اذا نقل فان الماء في مكانه الخاص وهو الكوز لم ينتقل ولكن لما انتقل الكوز من بيت الى بيت صار الماء أيضا منتقلا من بيت الى بيت والمكان الخاص

للماء هو الكوز دون البيت فحركة الماء بالحقيقة هو أن يخرج من
 الكوز * وأما القسري فهو أن يترك مكانه الخاص ولكن بسبب
 خارج من ذاته كانتقال السهم بالقوس وانتقال الشيء بما يجذبه أو
 يدفعه كما ينتقل الحجر الى فوق اذا رمى الى فوق * وأما الطبيعي فهو أن
 يكون له من ذاته حركة الحجر إلى أسفل والنار الى فوق وكتبرّد
 الماء طبعا اذا سخن قسرا وهذا لان الجسم اذا تحرك فلا بد له من
 سبب وسببه ان كان خارجا من ذاته سمي قسرا وان لم يكن خارجا
 من ذاته سمي طبعا ولا شك في انه لا يتحرك من ذاته لكونه
 جسما اذ لو كان كذلك لكان متحركا دائما ولكن لكل جسم على
 وجه واحد بل لمعنى يزيد عليه يسمى ذلك المعنى طبيعة ثم ينقسم الى
 ما يكون بغير ارادة حركة الحجر الى أسفل فينخص باسم الطبع
 إن اتحد نوعه وان تحرك الى جهات مختلفة يسمى نفسا نباتيا حركة
 النبات وان كان مع ارادة وكان في جهات مختلفة يسمى نفسا حيوانيا
 وان كانت الجهة متحدة حركة الفلك يسمى نفسا ملكيا أو فلكيا
 فان قيل فلم قلتم بأن حركة الحجر والنار طبيعي فلعل الحجر يدفعه
 الهواء الى أسفل أو تجذبه الارض الى نفسها والزق المملوء هواء
 في الماء انما يصعد لان الهواء يجذبه أو لان الماء يدفعه فيقال برهان

بإطلاق ذلك انه لو كان كذلك لكان الصغير أسرع حركة من
الكبير فان جذب الصغير ودفعه أيسر والامر بضد هذا فدل انه
من ذاته والا لما اشتد لكبر ذاته وضعف بصغر ذاته *

﴿ قسمة ثالثة للحركة ﴾

الحركة تنقسم الى مستديرة كحركة الافلاك والى مستقيمة
كحركة العناصر * والمستقيمة تنقسم الى ماهو الى المحيط عن الوسط
ويسمى خفة والى ماهو الى الوسط ويسمى ثقلا وكل واحد ينقسم
الى ماهو الى الغاية كحركة النار الى المحيط والارض الى المركز
والى ماهو دونه كحركة الهواء من الماء الى ما فوقه وكحركة الماء
من الهواء الى ما فوق الارض فالحركة باعتبار الوسط ثلاث حركات
حركة على الوسط وهى الدورية * وحركة عن الوسط * وحركة الى
الوسط (القول فى المكان) القول فى المسكان طويل ووجيزه ان له
بالاتفاق أربع خواص (أحدها) أن الجسم ينتقل منه الى مكان
آخر ويستقر الساكن فى أحدهما (والثانى) ان الواحد منه لا يجتمع
فيه اثنان فلا يدخل الخل فى الكوز مالم يخرج الماء ولا يدخل الماء
مالم يخرج الهواء (والثالث) أن فوق وتحت انما يكونان فى المكان
لا غير (والرابع) أن الجسم يقال انه فيه فهذا غلط من ظن ان

المكان هو الهيولى لكون الهيولى قابلا لشيء بعد شيء كما ان
 المكان كذلك وهو خطأ لان الهيولى هو قابل للصورة والمكان
 عبارة عما يقبل الجسم لا الصورة وظن فريق انه الصورة لان
 الجسم يكون فى صورة غير مفارقة له وهو غلط لان الصورة
 لا تفارق عند الحركة وكذا الهيولى والمكان يفارق بالحركة * وقال
 فريق مكان الجسم هو مقدار البعد الذى بين طرفى الجسم فكان
 الماء هو الذى بين طرفى مقعر الكوز وهو الذى يشغله الماء ثم
 اختلف هؤلاء * فقال فريق يستحيل تقدير هذا البعد خاليا بل
 لا يكون الاملاء * وقال اصحاب الخلاء يجوز ان يفرغ هذا البعد
 عن جسم يملؤه فأثبتوا خلاء وراء سطح العالم لانهاية له وأثبتوا فى
 داخل العالم خلاء أيضا ولا بد من ابطال تقدير إمكان الخلاء (أما
 المذهب الاول) وهو ان المكان هو البعد فانما يستقيم لو فهم ان
 بين طرفى الكوز بعدا يستوى بعد الماء الذى فيه أو الهواء فعند
 ذلك يكون مكانا للماء أو الهواء وذلك ليس بمعلوم فان المشاهدة
 ليست تدل إلا على بعد الجسم الذى فى الكوز فاما بعد آخر مداخل
 له فلا * فان قيل لو قدرنا خروج الماء من غير دخول الهواء لبقى
 البعد بين الطرفين فهذا ليس بحجة وان كان صادقا لانه بناء على محال

اذ يستحيل أن يخرج الماء من غير دخول الهواء والصادق اذا
 ابتنى على محال لم يكن صادقا دون ذلك المحال فانك لو قلت الخمسة
 لو انقسمت بمتساويين لكان زوجا فهو صادق ولكن لا يجوز
 أن يتوصل به الى انه زوج فكذلك لو خلا الكوز لكان فيه بعد
 ولكن المقدم محال فالتالي لا يلزم منه فهذا من حيث المطابقة
 ليفهم ما قالوه * وأما البرهان على استحالة فهو ان بعد الجسم بين
 طرفي الكوز معلوم فان فرض بعد آخر فقد دخل في بعد الجسم
 والابعاد يستحيل تداخلها بدليل ان الاجسام لا تتداخل وليس
 ذلك لكونها جوهر الأذن البعد عند هؤلاء قائم بنفسه فهو جوهر
 ومع هذا دخل في الجسم ولا لكونه باردا أو حارا أو غيره من
 الاعراض اذ لو كان كذلك لجاز التداخل عند عدم تلك الصفة
 فلا سبب له الا انه ذو بعد والابعاد لا تتداخل ومعناه ان ما بين
 طرفي الصندوق مثلا ذراع من الهواء وهذا الجسم أيضا ذراع
 فلو دخل فيه دون خروج الهواء لكان قد صار الذراعان ذراعا
 واحدا مع وجود الجسمين المذروعين ويستحيل ان يصير ذراعا
 ذراعا واحدا وكما يستحيل هذا في ذراع هو هواء يستحيل في غيره
 فاذن لا يتداخل بعدان فانه ان أريد بالتداخل ان أحدهما انعدم

وبقى الآخر فهذا النعدام وان أريد بقاؤها جميعا رجع الى أن
 ذراعين ذراع واحد وهو محال ولانه اذا قدر البعدان جميعا
 موجودين فبم يعرف الاثنيية * والدليل الذي أبطل دعوى
 سوادين في محل واحد يبطل هذا فان الاثنيية لا تفهم الا بعد مفارقة
 الواحد الآخر بعرض من الاعراض كما سبق برهانه فاذا تدخل
 البعدان جميعا وأحدهما لا يفارق الآخر فأى فرق بين قول القائل
 ان ههنا بعدين وبين قوله ثلاثة أبعاد وأربعة أبعاد وهذا محال ولا
 يجوز الفرق بوصف كان موجوداً وعدم حالة التداخل لان المعدوم
 لا يوقع التفرقة بين الشيئين * أما بطلان الثاني وهو ابطال الخلاء فما
 ذكرنا أيضا كفاية لان فيه قولا بتداخل الابعاد ولكننا نزيد أدلة
 (الأول) ان الخلاء انما يقع في الاوهام من الهواء لان الحس لا يدركه
 فيظن الانسان ان الكوز الذي لا ماء فيه فارغ خال فينغرس في
 الاوهام تصور الخلاء فان ما توهمه أرباب الخلاء هو شئ مثل
 الهواء لان له مقداراً مخصوصاً وهو قائم بنفسه وهو منقسم *
 ونحن لا نريد بالجسم الا ما وجد فيه هذه الصفات وبهذا الاعتبار
 كان الهواء جسماً فالخلاء ليس عدماً محضاً فانه يوصف بانه صغير
 وكبير ومسدس ومربع ومستدير وأن هذا الخلاء يتسع لذراعين

من الماء لأكثر منه ولو كان أقل منه فلا يطابقه والتقى المحض
 لا يوصف بمثل هذه الاوصاف فهو موجود قائم بنفسه ليس بعرض
 وله مقدار ويقبل القسمة ونحن لانعني بالجسم الا هذا بدليل الهواء
 (الثاني) انه لو كان الخلاء موجودا لكان الجسم فيه غير ساكن
 ولا متحرك والتالي محال فالمقدم محال * وانما قلنا ان السكون في الخلاء
 محال لان السكون اما أن يكون بالطبع أو بالقسر فان فرض
 سكون الجسم في جزء من الخلاء بالطبع فهو محال لان أجزاء
 الخلاء متشابهة لا اختلاف فيها وان فرض بالقسر فانما يكون بالقسر
 اذا كان له موضع آخر ملائم على خلاف ما هو فيه واذا اتقى
 الاختلاف اتقى الاقتراق في حق الطبع والقسر بعد الطبع * وأما
 الحركة في الخلاء فهو أيضا محال بدليلين (أحدهما) ما ذكرنا فانه
 ان كان بالطبع فكأنه يطلب موضعا مخالفا لما كان فيه ولا اختلاف
 فيه وكذا القسر (والثاني) انه لو كان في الخلاء حركة لكان في
 غير زمان وهو محال فالمقدم محال ووجه استحالة ما قد سبق ان
 كل حركة ففي زمان لان كونه في الجزء الاول قبل كونه في الثاني
 لا محالة وانما لزم هذا المحال لان الحجر يتحرك الى أسفل في الهواء
 أسرع من أن يتحرك في الماء لان الهواء أرق وممانعته ودفعه أقل

ولو صار الماء نخبينا بدقيق أو غيره لصارت حركة الحجر فيه أبطأ
أيضاً لما يحصل فيه من الممانعة والدفع فنسبة الحركة الى الحركة في
السرعة والبطؤ كنسبة الرقة الى الثخانة في الممانعة والدفع فاذا
فرضنا حركة في خلاء مائة ذراع مثلاً في ساعة ثم فرضنا حركة
ذلك الجسم مع تقدير وجود الهواء أو الماء في تلك المسافة فلا بد
أن يكون أبطأ فليقدر انه في عشر ساعات فلو قدرنا الماء بشيء
بدل الماء أرق منه الى حد يكون نسبه في الممانعة اليه العشر
فتكون الحركة في ساعة فيؤدي الى مساواة الحركة مع وجود
أصل المنع للحركة في الخلاء مع عدم المنع واذا كان التفاوت في قدر
المنع يوجب التفاوت في الحركة فالتفاوت في وجود المنع وعدمه
كيف لا يوجب وهذا برهان قاطع يثبت ما ذكرنا من لزوم
اشتمال كل جسم على ميل فيه (الثالث) وهو من العلامات الطبيعية
على ابطال الخلاء ان الطاس من الحديد اذا ألقى على الماء لم يفص
فيه ولا سبب له الا أن الهواء متشبث بمقعره فانه لو غاص الطاس
فالهواء لا يساعده حتى يحصل في حيز الماء لانه يطلب الصعود من
حيزه ولو انفصل عنه واستمسك في حيزه وغاص الطاس حصل خلاء
بين سطح الطاس وسطح الهواء المنفصل وهو محال وعلى هذا

بنيت السفينة ولذلك لو خرج الهواء من الطامس أو السفينة وملي
 بماء لرسب وكذلك كوبة الحجام تخرج الهواء بالمص فينجذب معه
 بشرة المحجوم لانه لو لم ينجذب لحصل خلاء وهو محال وكذلك
 سراقه الماء يتماسك الماء فيها مع التنكيس لذلك فلو خرج الماء
 لم يجد في أسفل السراقه ما يستخلفه فيخلو ويستحيل وجود الخلاء
 وانفصال سطوح الاجسام بعضها من بعض من غير خلف وكذلك
 القارورة قد توضع على الهاون وضعا مهند ما ثم يرتفع الهاون برفعها
 الى غير ذلك من جملة الحيل التي بنيت على استحالة الخلاء فان
 قيل ما حقيقة المكان قيل ما استقر عليه رأى أرسطاطا ليس هو
 الذي أجمع عليه الكل وهو انه عبارة عن سطح الجسم الحاوي
 أعنى السطح الباطن المماس للمحوى لان العلامات الاربعة المذكورة
 موجودة فيه وكل ما وجدت فيه تلك العلامات فهو مكان فقد
 وجدت في السطح الباطن من الجسم الحاوي فهو مكان ولم يوجد
 في صورة ولا في هيولى ولا غيره فلا يكون مكانا فاذا جملة العالم
 ليس في مكان أصلا ولذلك لا يجوز ان يقال لم أختص بهذا الحيز
 فلم يكن أرفع منه أو أسفل لان الخلاء محال فليس ثمة أرفع
 وأسفل وأما النار فكانها محيط فلك القمر من الباطن ومكان

الهواء ألسطح الباطن من النار ومكان الماء ألسطح الباطن من
الهواء وعلى هذا الترتيب ينبغي ان نعتمد*

﴿ المقالة الثانية ﴾ في الاجسام البسيطة والمكان خاصة

لا يخفى اتقسام الجسم الى البسيط والمركب والبسيط ينقسم الى مالا

يقبل الكون والفساد كالسماويات والى ما يقبل كالعناصر الاربعة

وقد سبق ان السماويات لا تقبل الانحراق ولا الفساد ولا الحركة

المستقيمة ولا تخلو عن الحركة المستديرة وانها كثيرة وطباعا

مختلفة ولها نفوس تتصور وتتحرك بالارادة وكل ذلك سبق في

الالهيات وتزيد ههنا ان موادها اعنى هيولياتها مختلفة بالطبع ليست

مشتركة كما ان صورها مختلفة لا كالعناصر فان موادها مشتركة اذ لو

كانت مادتها مشتركة لكانت مادة الواحد منها تصلح من حيث ذاتها

ان تتصور بصورة اخرى ولو كان يتصور ذلك لكان تخصيصها

بصورتها بالاتفاق وبسبب اتفق ملاقاته لها ولا يستحيل ان يفرض

ملاقة سبب آخر فتقبل صورة اخرى فتفسد الاولى وتكون

الثانية ويلزم منه ان يتحرك الحركة المستقيمة الى حيز الطبيعة

الاخرى وهو محال والممكن لا يفضى الى المحال فدل انه لا يمكن

ان تكون مادتها مشتركة ولا مماثلة لمادة العناصر هذا حكم بسائط

السماوات وأما العناصر فندعى فيها أنها لا بد وان تنقسم الى حار يابس
 كالنار وحار رطب كالهواء وبارد رطب كالماء وبارد يابس كالارض
 ثم ندعى أن الحرارة والرطوبة واليبوسة والبرودة اعراض فيها لا صور
 ثم ندعى انه يتصور ان تستحيل وتغير في تلك الاعراض كما يسخن الماء
 وأنه ينقلب بعض هذه العناصر الى بعض وأنه يقبل كل واحد مقداراً
 أكبر وأصغر مما هو عليه وانها تقبل الآثار من الاجسام السماوية
 وانها لا بد وان تكون في وسط الاجسام السماوية فهذه سبع
 دعاوى (الاولى) ان هذه الاجسام القابلة للتغير والسكون والفساد
 والتركيب لا تخلو عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لانها
 اما تكون سهلة القبول للشكل سهلة الترك له وهو المراد بالرطوبة
 واما ان تكون عسرة القبول للشكل أو الاتصال حتى يجوز أن
 يماس منه أجزاء وتبقى غير متصلة فان كانت سريعة الاتصال عبر
 عنه بالرطب مثل الماء والهواء وان كانت لا تتصل عند التماس يسمى
 ذلك يابسا كالتراب والنار ثم انها لا تخلو عن الحرارة والبرودة
 لانها قابلة للمزاج كما سيأتي فلا بد ان تتفاعل وان يؤثر بعضها
 في بعض والا كان مجاورة ولم يكن مزاجاً وقعها اما أن
 يكون بالتفريق ويسمى حرارة أو بالتعقيد ويسمى برودة ولذلك

يلحقها الانكسار وذلك عند شدة امتزاج الرطوبة باليبوسة
واللين انما يكون من الرطوبة والصلابة من اليبوسة والملاسة
الطبيعية من الرطوبة والخشونة الطبيعية من اليبوسة فاذن أصول
هذه الطبائع هذه الاربعة وتلحقها البقية بعدها ولا تخلو هذه
الاجسام عن هذه الاربعة * أما الرائحة والطعم واللون فيجوز أن
تخلو عنها فلا لون للهواء ولا طعم للمياه ولا للهواء ولا رائحة للهواء
ولا أيضا في الحجر فاذن الكيفيات المموسة تكون في الاجسام
أولا وسابقة على المرئية والمشمومة والمذوقة والمسموعة فاذن يكون
الاختلاط الأول لهذه الطبائع الاربعة * وأما الخفة فانها مع
الحرارة والثقل مع البرودة وكلما زادت اليبوسة مع واحدة من
الحرارة والبرودة زادت الخفة والثقل فالحرار اليابس أشد خفة
والبارد اليابس أشد ثقلا واذا لم يكن بد من اجتماع كيفيتين لكل
جسم كان التركيب أربعة حار يابس ولا شيء أبلغ فيهما من النار
وهو البسيط الحار اليابس وحار رطب وهو الهواء وبارد رطب
وهو الماء وبارد يابس وهو الارض فاذا المركبات بعدها دونها في
هذه المعاني ويقارنها من المركبات ما يغلب فيه هذه الطبائع ودليل
ان الهواء حار بالطبع انه يطلب جهة فوق اذا حبس في الماء واذا

أوقد النار تحت الماء وحى تبخر وصار هواء متصاعدا * نعم الهواء
الذى يجاور أبداننا يحس منه البرودة لانه يمتزج بأبخرة اختلطت
به من الماء المجاور له ولولا ان الارض تحمى بالشمس ويحمى بسببها
الهواء المجاور لها لكان الهواء أبرد من هذا ولكنه يحمى الهواء
المجاور للارض الى حد ما فتقل البرودة ويكون مافوقه أبرد الى
حد ما ثم يترقى الى ما هو حار وان لم يكن مثل النار فى الحرارة *
وأما الارض فهو يابس بارد وبرودته من حيث انه لو ترك بنفسه
لكان بارداً ولولا البرودة لما كان ثقيلاً كثيفاً طالبا جهة تناقض
جهة النار فى البعد فاذن الاجسام البسيطة هذه الاربعة وهى أمهات
الاجسام وسائر الاجسام يحصل من امتزاجها *

﴿الدعوى الثانية﴾ أن هذه الصفات الأربع اعراض وليست
بصور كما ظنه قوم لان الصورة جوهر وهو لا يقبل الزيادة والنقصان
والأشد والأضعف وهذه الاجسام تتفاوت فى الحرارة والبرودة
فرب ماء أبرد من ماء ولان صورة الماء لو كانت البرودة لكانت
تبطل صورته بالحرارة وكان يجب أن يفارق مكانه الى مكان الحار
ولما كان تبقى حقيقة المائىة بل كان يفسد بفساد البرودة ولو كانت
صورة الهواء الخفية والحركة الى فوق لكان اذا حبس فى وسنط

الماء في زق لم يكن هواء لزوال صورته فهذه اعراض وانما صورة
العنصر طبيعة أخرى أعني انها حقيقة حالة في الهيولى لا تدرك في
نفسها بالحواس وانما المدرك بالحواس من اللون والبرودة والرطوبة
أعراض تصدر من تلك الطبيعة وانما عرفت بفعلها فانها تفعل في
جسمها السكون في محله الطبيعي والرد اليه عند المفارقة ويوجب
الميل الذي يعبر عنه بالخفة والثقل ويوجب في كل جسم كيفية خاصة
وكمية خاصة فطبيعة الماء تظهر فيه البرودة واذا أزيلت البرودة
عنه بالقسر ردتها اليه عند انقطاع القاسر كما انه يوجب حركة الى
أسفل مهما رمى الى فوق قهراً وذلك اذا زالت القوة القاهرة
وكذلك ربما يتغير مقدار الماء بالقهر الى أصغر وأكبر فان زال
القهر عاد الى مقداره الطبيعي فاذن لكل واحد من هذه الاربع
صورة هي حقيقته ووجوده وهذه الكيفيات المحسوسة أعراض
﴿ الدعوى الثالثة ﴾ ان هذه العناصر تقبل الاستحالة والتغير
فيجوز أن يصير الماء حاراً أى تحدث صفة الحرارة في نفس الماء
وكذا سائر العناصر وتحدث الحرارة بثلاثة أسباب (أحدها) أن
يجاوره جسم حار مثل النار فانها تسخن الماء (والثاني) الحركة كما ان
اللين يحمى في المنخفض بالحركة والماء الجاري أحر من الماء الراكد

واذا حك حجر بحجر حى وظهر منه النار (والثالث) الضوء فانه
 اذا صار جسم مضيئاً حى كما ان المرآة الحرافة تحرق بضوئها وقد
 خالف قوم في هذا فقالوا ان الماء لا يحى والارض كذلك وان
 الهواء لا يبرد فتكفوا لهذه الاقسام وجها فقالوا اذا جاور الماء
 النار انفصل من أجزاء النار ما يمتزج باجزاء الماء فيكون الحار
 أجزاء النار وبرودة الماء تصير مستورة لكون أجزاء النار غالبية
 والا فهو في نفسه بارد كما كان ومهما انقطع مدد النار انفصلت
 منه أجزاء النار وعادت البرودة ظاهرة بعد ان كنت لأنها اعدمت
 فاما الشيء فانما يحى بالحركة لان باطنه لا يخلو عن أجزاء من النار
 فالحركة تخرج الاجزاء الى الظاهر * وأما الضوء فانه لا يجعل غيره
 حاراً فانه ليس بعرض بل هو جسم حار في نفسه وهو لطيف
 ينتقل من موضع الى موضع وانما تكفوا هذا لانهم ظنوا ان
 هذه الاعراض صور فلم يجدوا وجها لزوال برودة الماء مع بقاء
 صورته فتكفوا هذا القول لذلك * وقد ابطالنا هذا الأصل
 وتكلم على فساد استنباطهم في هذه الثلاث *

(أما القسم الاول) وهو أن الحركة تخرج أجزاء النار من
 الباطن فيدل على بطلانه انه ان كان صحيحاً يجب أن يحى ظاهره

ويبرد باطنه بانتقال الحار من باطنه وليس كذلك فإن السهم اذا كان نصله من رصاص فرمى ذاب كله ولو خرجت الحرارة الى ظاهره لازداد باطنه انعقادا وبقي كما كان كيف ولو كسر ولسن حال حرارته بالحركة وجد باطنه أحر مما كان قبل ذلك وكذا ظاهره وكذا الماء اذا حرك في الزق زمانا طويلا وجد حارا بجميع أجزائه حرارة متشابهة في الظاهر والباطن فدل ان الحرارة حدثت في جميع الاجزاء ولم تنتقل * فان قيل الحركة جعلت أجزاء النار التي كانت فيها حارة بعد ان لم تكن * قيل فهذا اعتراف بالاستحالة وهو أنها كانت موجودة غير حارة أو ضعيف الحرارة ثم تجددت * فان قيل النصل يذوب عن حرارة النار التي في الهواء لامن حرارة في باطن النصل وكذلك يذوب أجزائه * قيل هذا باطل لان الهواء لا يزيد في الحرارة على النار الصرفة واللايث في النار أشد احتراقا من المتحرك فيها بسرعة لان المؤثر يحتاج الى زمان حتى يؤثر فكان المتأثر في الهواء أولى باحتراقه من حركة خفيفة فيه * فان قيل اذا تحرك فهو بسرعة حر كته يجتذب نيران الهواء الى نفسه فيدخل في باطنه فيجتمع فيه نيران كثيرة * قيل خروج أجزاء النار منها الى الهواء أسهل من الدخول فيه فكان ينبغي أن يصير أبرد وأشد

انقبادا لخروج النار منها فان النار تدخل في مسامه لاحالة وتلك
المسام يحتمل خروج النار منها كما يحتمل الدخول فيها بل انفلات النار
في موضع غريب أيسر من توجها في موضع غريب فان كانت الحركة
تمنع من الخروج فلتمنع من الدخول*

(وأما القسم الثاني) وهو دخول أجزاء النار في الماء والخشب
عند المجاورة فذلك لا يمكن انكاره اذ يجوز أن يكون الاختلاط
أحد الاسباب ولكن اذا ثبت بما سبق جواز الاستحالة لم يبعد
أيضاً أن يستحيل في نفسه من غير دخول أجزاء النار فيه*

(وأما القسم الثالث) وهو دعوى كون الشعاع جسماً حاراً
فهو باطل بأمور (الأول) انه كان ينبغي أن لو كان حاراً كلهيب
النار أن يستر كما وقع عليه كما يستر النار ومعلوم انه يظهر الاشياء
ولا يسترها بخلاف النار (والثاني) انه كان ينبغي أن يتحرك الى
جهة واحدة والضوء يتفشي في سائر الجهات (والثالث) انه كان
ينبغي أن يكون وصوله من موضع بعيد أبطأ من وصوله من
موضع قريب ولو أسرج سراج وقت انجلاء كسوف الشمس
وصل ضوءهما الى الارض في وقت واحد من غير تفاوت (الرابع)
انه اذا أشرق البيت من روزنه ثم سد فجأة ودفعة واحدة كان ينبغي

أن يبقى البيت مضيئاً بتلك الاجسام التي كانت فيه اذ منعت من
 الانفلات بسد الرزونة فان زعموا أنه زال ضوءها لما سد الروزن
 فهو اذن جسم يقبل الضوء تارة والظلمة أخرى فصار الضوء عرضاً
 لجسم فلا حاجة اليه بل ينبغى أن يعترف بالحق وهو أن الارض
 يقبل الضوء مرة والظلمة أخرى بمقابلة الشمس ومفارقتها (الخامس)
 ان تلك الاجسام ان كانت متفرقة فكيف يتواصل الضوء في جميع الهواء
 والارض وان كانت متواصلة غير متفرقة فكيف تداخل اجسام
 الهواء واذا لم تداخل كانت متفرقة فكيف يتواصل الضوء على
 وجه الارض (السادس) انه لو كان ينتقل من الشمس أو السراج
 اجسام مضيئة لكانت اجزاء الشمس تتحلل وينقص ضوءها في
 ثاني الحال لمفارقة الاجزاء المضيئة اياها فان قدر ان تلك الاجسام
 لا تخرج منها بل هي ثابتة فيها ملازمة لها يتحرك معها عند حركتها
 وانما تقع على الارض في مقابلتها فقد تقدم الجواب عنه من موضعين
 حيث قلنا انها كانت تستر ما وراءها وانها تكون مداخلة
 لاجسام الهواء فينبغى أن لا يكون منها شيء في الهواء لان اجسام
 واحدا لا يجوز أن يبعد عن الارض ويقرب منها فينبغى أن لا يخلو
 الهواء عنه فلو أخرج جسم في الهواء لكان يجب أن لا يقع الضوء

عليه اذ يستحيل أن يقال ان الضوء الذي على الارض علم اعتراض
 جسم فانتقل اليه (السابع) انه لو كان جسماً لكان انعكاسه عن
 الاشياء الصلبة كالحجر لاعتن اللينة كالماء فظهر بهذه العلامات ان
 الشعاع عرض ومعناه ان الشمس سبب لحدوث عرض فيما يقابلها
 اذا كان بينهما جسم شفاف ويكون الجسم المستضيء أيضاً سبباً
 لحدوث الضوء فيما يقابله مرة أخرى بالانعكاس أو بالانعطاف
 ومهما قبل الشيء الضوء وكان قابلاً للحرارة حدثت الحرارة فيه
 وهي عرض آخر *

﴿ الدعوى الرابعة ﴾ انها تقبل مقداراً أصغر وأكبر من
 غير زيادة من خارج كما يكبر الماء مرة ويتصغر أخرى فهما
 صار حاراً صار أكبر ومهما برد جمد وصار أصغر وقدره وهو
 فاطر بينهما وقد سبق ان المقدار عرض في الهيولى فلا يلزم أن
 يكون وفقاً على مقدار واحد ولكن نستدل الان بالمشاهدة
 على صحة ذلك فان الخمر في الدن ينتفخ حتى يشقه والقمقمة التي
 تسمى الصياحة اذا كانت مشدودة الرأس مملوءة بالماء وأوقدت
 النار تحتها انكسرت ولا سبب لذلك الا أن الماء صار أكبر مما
 كان * فان قيل لعله كبر بدخول أجزاء النار فيه * قيل فكيف يمكن

دخول أجزاء النار فيه ولم يخرج شيء من الماء ولو خرج شيء من الماء فدخل بدله لكان كما كان ولم تنكسر الصياحة ولو قيل النار طلبت جهة الفوق بطبعها فلذلك كسرت * قيل فكان ينبغي أن ترفع الاناء وتطيره لأن تكسره لانه ربما يكون الرفع أسهل من الكسر اذا كان الاناء قويا وكان وزنه خفيفا ثم كان ينبغي أن تكسر الموضع الذي تلاقيه ولكن السبب فيه ان الماء ينبسط في جميع الجوانب فيدفع سطح الاناء من كل جانب فينفثق الموضع الذي كان هو أضعف من الاناء من أي جانب كان فاذن المقدار عرض يزيد وينقص والطبيعة المقتضية للمقدار لا تزول ولكن تقبل عرضاً مخصوصاً ما لم يكن قاسر فان وجد قاسر فربما قسر فعلها عن غاية مقتضاه *

* الدعوى الخامسة * ان هذه العناصر الاربعة يستحيل بعضها الى بعض فينقلب الهواء ماء أو ناراً والماء هواء أو أرضاً وكذلك باقيا وقد أنكر هذا قوم * وبرهانه المشاهدة وهو ان منفتح الحدادين لو نفخ فيه زمانا متطاولا نفخا قويا حتى مافيه من الهواء واحترق وصار ناراً ولا معنى للنار الا هواء محترق ولو ركب كوز من الزجاج مثلاً في وسط الثلج تركيباً مهنداً برد الهواء الذي في

داخلة واستحال ماء واجتمع قطرات على سطحه فاذا كثرت
اجتمعت في أسفله وليس ذلك بدخول الماء فيه من المسام فان
الماء الخارج لا ينقص ولو كان بدل البارد ماء حار كان أولى
بالدخول من المسام وذلك لا يوجد مع الحار وانما يوجد مع البارد
المفرط أو الثلج وأيضا لو كان ذلك بدخول الماء لكانت القطرات
لا توجد إلا في الموضع الذي فيه الماء وهي قد توجد على طرف من
الكوز هو أعلى من الثلج وقد شوهد في البلاد التي بردها مفرط
استيلاء البرد على الهواء الصافي القريب من الأرض في وقت
الضحو وانقلابه ثلجاً وسقوطه الى الارض حتى اجتمع منه شيء
كثير من غير غيم * وأما إستحالة الماء هواء فهو ظاهر عند
ايقاد النار تحته وتصاعد البخار هواء * فأما إستحالة الماء أرضاً فقد
شوهد ذلك في قطرات الماء الصافي من المطر اذا وقعت على المواضع
التي فيها قوة محجرة معقدة فتعقد في الحال أحجاراً * وأما إستحالة
الحجر بالنوبان ماء فيدرك بالتجربة من صناعة الكيمياء وتحليل
الاحجار وهذا كله لان الهيولى مشتركة ولا يتعين لها صورة من
هذه الصور بذاتها بل تقبل الصور بحسب السبب الذي يلاقها
فاذا تغير السبب تغيرت الصورة وانما يحصل استعدادها لصورة

أخرى بحدوث اعراض تناسب تلك الصورة كالحرارة اذا غلبت على الماء فانه يستعد بها للصورة الهوائية فلا تزال الحرارة تقوى والصورة المائية باقية الى أن تتم قوتها فتصير القوة الهوائية أولى منها فتخلع المائية وتلبس الهوائية من واهب الصور *

(الدعوى السادسة) ان هذه السفليات قابلة للتأثر من

الساويات فأظهر الكواكب تأثير الشمس والقمر اذ بهما يحصل نضج الفواكه ومد البحار اذ بزيادة القمر تكون زيادة المد وزيادة الفواكه وأمور أخرى يعرف تفصيلها في الكتب الجزئية وأظهر آثارها في السفليات الضوء ثم الحرارة بواسطة الضوء وليس يلزم من ذلك كون الشمس حارة ولو جعلت الحرارة منها بواسطة الضوء كما ان الشمس اذا سخنت الماء حركته الى فوق بالتبخر ولا يدل ذلك على ان الشمس متحركة الى فوق وكذلك حرارته لا تدل على حرارتها بل للساويات طبيعة خامسة خارجة عن هذه الطبائع كما سبق ولكن هذه الاعراض متعاشقة ومتعاهدة ومتصاحبة فالحرارة يلازمها الحركة والضوء تلازمه الحرارة بمعنى أن أحدهما يعطى الموضوع استعدادا لقبول الآخر حتى يفيض الآخر من واهب الصور فاذن لا يلزم بالضرورة أن يكون فعل

الشيء من جنسه لكن الاغلب ان الحاصل في الجسم من جسم
 آخر يناسب الفاعل فالسخونة من النار والبرودة من الماء والضوء
 من الشمس وفعل الجسم في الجسم تارة يكون بالمجاورة كما ان النار
 تسخن بالماسية جسماً آخر والريح تحرك بالماسية جسماً آخر وتارة
 بالمقابلة كما ان الاخضر اذا قابل حائطاً في موضع شروق الشمس
 اوجب حصول خضرة في الحائط مثل العكس وكما ان الصورة
 عند المقابلة للمرآة توجب انطباع مثلها فيها ولو كان مماساً لم توجه
 فكذلك مقابلة المتلون للعين توجب حصول مثل صورته في
 العين عند البعد فأما مع المماسية فلا وليس حقيقة هذا امتداد جزء
 من المضيء أو خروج صورة من الصور الى العين أو المرآة فان
 ذلك محال لكن وجود المضيء في مقابلة الجسم الكشيف سبب
 لحصول مثل صورته فيه بطريق التجدد مهما توسط بينهما جسم
 شفاف واذا حدث الضوء فيه بسبب استعداد للحرارة فصار حاراً ثم
 ربما يستعد بالحرارة للحركة فيتصاعد بخاراً اذا كان ذلك في ماء والمرآة
 المحرقة انما تحرق من حيث انها مقعرة مخروطة فتقبل النقطة التي هي
 مركزها الضوء من جميع أجزاء المرآة بالرد والانعكاس اليها
 فيشتد ضوءها واستعدادها للحرارة فتشتد حرارتها فتحرق ولذلك

تغلب الحرارة في الصيف لأن ضوء الجسم المضيء انما يقوى بتعام
المقابلة لانه انما يفعل بالمقابلة فاذا كانت المقابلة أشد كان الضوء
أكثر والمقابلة التامة انما تكون على العمود والشمس في الصيف
تكون في جانب الشمال قريبا من وسط رؤسنا ولذلك يكون
نهار الصيف أضوء من نهار الشتاء ويكون أحر لا محالة وفي
الشتاء ينحرف العمود ليل الشمس عن سمة رؤسنا الى الجنوب
فيضعف الضوء فتضعف الحرارة وأعنى بالعمود الخط الذي يخرج
من مركز الشمس الى مركز الارض على زاويتين من الجانبين
قائمتين فما يميل عنه لتفاوت الزوايا فلا يكون عموداً *

(الدعوى السابعة) ان هذه العناصر ينبغي أن تكون في
وسط السماوات ولا يتصور أن تكون خارجة منها ولا يتصور
أن يكون لها في داخل السماوات موضعان طبيعيان بل ينبغي
أن يكون مكان كل واحد من العناصر واحداً أما انه لا يجوز أن
يكون خارجاً من هذه السماوات فمن حيث ان هذه الاجسام
تستدعى جهتين مختلفتين كما سبق لقبولها الحركة المستقيمة فلا
يتصور أن تكون الا حيث يحيط بها جسم يحدد جهتها فان
فرضت خارجة عن السطح الأعلى من العالم وليس يحيط بها جسم

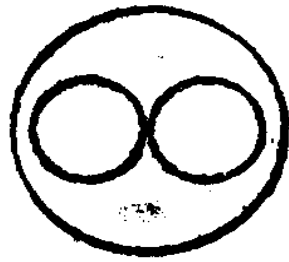
فهو محال وان فرضت سماء آخري حتى يفرض عالمان متجاوران أو



متباعداً هكذا

كان محالاً لأنه يكون بينهما بعد وهو خلاء والخلاء محال ولأنه
يكون ذلك البعد ذا جهتين يتصور بينهما حركة مستقيمة فيحتاج
إلى ما يوجب اختلاف الجهة وقد بينا أن الجسم لا يوجب الجهة من
خارج فيحتاج إلى جسم ثالث محيط بهما ويحويهما وذلك أيضاً
محال وهو أن يكونا في موضعين يحويهما محيط واحد على

ما في هذه الصورة



مثل جسم القمر وجسم
العناصر فانهما جميعاً في

فلك القمر ومثل ذلك محال ولهذا نقول يجب أن يكون مكان
العنصر البسيط واحداً لأنه لو فرض له مكان طبيعي بين المكانين
ولیکن العنصر الذي فرض له مكانان الماء لكان لا يخلو إما أن
يميل بالطبع إلى أحد المكانين فيكون هو المكان الطبيعي له دون
الآخر أو يقصد بعضه أحدهما وبعضه الآخر وهو محال لأن الماء
بسيط متشابه الأجزاء فينبغي أن تكون حركته متشابهة إذ لا

مخصص لبعضها حتى يجب أن يفارق البعض الآخر فالمكان الطبيعي للجسم هو المكان الذي اذا قُدر أجزاء ذلك الجسم في مواضع متفرقة وخلت وطبعها تحركت كلها الى ذلك المكان واجتمع الجسم كله فيه بجميع أجزائه فكان الكل ما يجتمع فيه أجزاء الكل فلا يؤدي الى المحال الذي ذكرناه فقد بان من هذا ان العالم واحد لا يمكن أن يكون الا كذلك وان أجسامه منقسمة الى ما استدعى الجهة والى ما يفيد الجهة فالذي استدعى الجهة لا بد أن يكون في وسط المفيد حتى يتميز جهته بالقرب والبعد وان المستدعى^(١) الجهة لا بد أن يكون بعضه داخل البعض ولا يجوز أن يكون خارجا عنه وكل هذا يبني على أصول هي أن هذه الاجسام بسيطة وكل جسم بسيط فله شكل طبيعي وهو الكرة ومكان واحد طبيعي وقد بان ان الخلاء باطل فيبني على مجموع هذه الاصول تلك النتيجة التي ذكرناها وانما قلنا ان كل جسم فله مكان طبيعي لانه اذا خلا من القواسر فاما ان يسكن في مكان فنقول هو المكان الطبيعي له أو يتحرك فيتوجه الى الجهة التي فيها مكانه الطبيعي له لاحالة وانما قلنا ينبغي أن يكون واحدا

(١) قوله وان المستدعى الخ في نسخة أخرى وان المفيد للجهة قدبر

لما ذكرناه حتى لا يلزم المحال وهو افتراق أجزاء البسيط اذا خلا من الحديد حتى يتوجه الى المكانين بعضه الى ذا وبعضه الى ذلك فانه لو توجه الى أحدهما وترك الآخر فالطبيعي ما توجه اليه *

﴿ المقالة الثالثة ﴾ في المزاج والمركبات ولا بد فيها من النظر

في خمسة أمور (النظر الأول) في حقيقة المزاج والمعنى به أن تخرج هذه العناصر بحيث يفعل بعضها في بعض فتتغير كيفيتها حتى يستقر لكل كيفية متشابهة ويسمى ذلك الاستقرار امتزاجا وذلك أن يكسر الحار من برودة البارد والبارد من حرارة الحار وكذلك الرطب واليابس حتى تصير الكيفيات المحسوسة التي بينا انها أعراض للصورة متشابهة لتعادلها بالتفاعل * فأما الصور وهي القوى الموجبة لهذه الكيفيات فانها تكون باقية بقاء التفاعل لان الصور كلها لو بطلت لكان ذلك فسادا لامزاجا ولو بطلت الصور النارية مثلا وبقيت الصور الهوائية لكان ذلك انقلاب النار هواء لامزاجا ولو لم تتغير الكيفيات بتصادم التأثيرات لكان تجاوزا لامزاجا وحيث قال ارسطو ان قوى العناصر باقية في المزاجات فانه لا يريد بها الا القوى الفاعلة فان قوى التفاعل يدل على الفساد وهو انما استدل بهذا على ان المزاج ليس بفساد

ثم كيف يقع فساد ولو كانت متكافية فلا يفسد البعض البعض
وان غلب بعضها بقي الغالب وبطل المغلوب وانقلب الى الغالب
وعلى الجملة فلا واسطة بين الجواهر والصور جواهر فلا تقبل
الزيادة والنقصان فيلزم من ذلك أن يعتقد حقيقة المزاج كما ذكرناه
والمزاج ينقسم في الوهم الى معتدل والى مائل فالمعتدل غير ممكن
الوجود اذ لو وجد لكان الجسم غير ساكن ولا متحرك فانه ان
سكن على الارض فالارض غالبه عليه وكذلك ان سكن في الهواء
فان الهواء يكون غالباً عليه وان تحرك من الهواء الى النار فالنار غالبه
عليه وان تحرك الى الارض فالارض غالبه عليه وحقه أن لا يسكن في
موضع وأن لا يتحرك الى موضع وذلك محال (النظر الثاني) في
الاختلاط الاول بين العناصر التي تقدم القول في صفاتها وبساطتها*
فاعلم ان الارض ينبغي أن تكون ثلاث طبقات* الطبقة السفلى وهي
ما تكون حول المركز مائلة الى البساطة فتكون تراباً صرفاً وفوقها
طبقة تختلط بها رطوبة المياه المنجذبة اليه فتكون طبقة الطين
وفوقها طبقة هي وجه الارض وينقسم الى ما يستوى عليه البخار
والى ما تنكشف عنه فما تحت البحر يغلب عليه المائية وما ينكشف
عنه يغلب عليه اليبوسة بسبب حرارة الشمس والسبب في ان الماء

غير محيط بالأرض ان الأرض تنقلب ماء فيحصل في ذلك الموضع
وهدة والماء ينقلب أرضا فيحصل بسببه ربوة والأرض صلبة ليست
بمساكلة للماء والهواء حتى ينصب بعض أجزائها الى بعض فيزيل
عن نفسه التفاوت ويتشكل بالاستدارة كما يكون ذلك في الماء
والهواء فيميل المرتفع منه الى المنخفض فينكشف بعض المواضع
للحياة وهذا هو الذي اقتضته العناية الإلهية فان الحيوانات
البرية لا بد لها من الاغذاء والهواء لدوام روحها ولا بد أن تكون
الأرضية غالبية عليها لتكون محكمة ثابتة فلم يكن بد من أن
تنكشف الأرض للهواء في بعض المواضع ليعم وجود الحيوانات
البرية * وأما الهواء فهو أربع طبقات الطبقة التي تلي الأرض فيها
مائية من البخارات التي ترتفع اليها من مجاورة المياه وفيها حرارة
لان الأرض تقبل الضوء من الشمس فتحمي فتتعدى الحرارة الى
ما يجاورها وفوقها طبقة لا تخلو عن رطوبة بخارية ولكن تكون
أقل حرارة لان حرارة الأرض لا ترتفع اليها لبعدها وفوقها طبقة
هي هواء صاف لان البخار والحرارة المنعكسة عن الأرض لا يرتفعان
اليها وفوقها طبقة فيها دخانية لان الدخنة من الأرض ترتفع في
الهواء وتقصد عالم الاثير أعني النار فتكون كالمنتشرة في السطح

الأعلى من الهواء الى أن تتصاعد فتتحرق * وأما النار فانها طبقة واحدة محرقة لاضوء لها بل هي كالهواء والطف منه ولو كان لها لون منع رؤية الكواكب بالليل ولكن لها ضوء كما للنيران المشتعلة ولون السراج ضوءه انما يحصل من شوب النار الصافية بالدخان المظلم فيحصل من مجموع ذلك اللون والضوء والا فالنار الصافية لا لون لها وحيث تقوى النار في السراج لا يكون لها لون حتى يظن أنها كالثقبه الخالية ليس فيها الاخلاء أو هواء فانما النار بالحقيقة تلك واذا حصل لها لون فلكونها مشوبة بالدخان وبالحقيقة فانما ذلك لون الدهن المحترق لالون النار أولون الحطب المحترق وانما النار مثل الهواء لالون لها ولا ضوء لها لانها شفافة حيث أنها هواء محترق *

(النظر الثالث) فيما يتكون في الجو من مادة البخار ليس يخفى ان الشمس اذا سخنت الأرض بواسطة الضوء صعدت من الرطب بخاراً ومن اليابس دخاناً ويتكون عما يحتبس منهما في باطن الارض المعادن وعما ينفلت منهما ويتصاعد في الهواء أمور كثيرة لا بد من ذكرها أماما يتكون من مادة البخار فهو الغيم والمطر والثلج والبرد وقوس قزح والهالة وغير ذلك فهما

ارتفع من الطبقة الحارة من الهواء الى الباردة شئ تكاثف بالبرد
 وانعقد به وصار غيما لان البرد أسرع تأثيرا في قلب البخار الحار
 ماء في الهواء وذلك للطف البخار بسبب الحرارة أما ترى انه اذا
 دخل الشتاء اشتد حمو الحمام فأظلم هواء الحمام وتكاثف البخار
 لتكاثف الغيم ولذلك يترك الماء وقت العصر في الشمس لتلطف
 الشمس بخاره مهما أريد تبريده بالشمال ليلا وكذلك اذا صب الماء
 البارد والحار على الأرض في الشتاء كان الحار أسرع جمودا من
 البارد ويظهر ذلك فيمن يتوضأ بالماء الحار في البلاد الباردة فينجمد
 في الحال على شعر لحيته ولا يكون البارد كذلك وهذه الابخرة
 انما تتصاعد من باطن الأرض لما سرى فيها من حرارة الشمس
 ولكنها تنفذ وتقوى على الخروج من مسام الارض الامايقع تحت
 الجبال الصلبة فانها تمنعه من النفوذ اذ تجرى الجبال منها مجرى
 الانبيق الذي يمسك البخار ثم اذا احتبس فيها صار مادة للمعادن
 واذا قوى ثم وجد منفذا في شعوب الجبال ارتفع منه قدر صالح
 ثم يختلف فان كان ضعيفا بددته حرارة الشمس في الجبال وأحاله
 هواء ولذلك قل ما يجتمع في نهار الصيف منه غيم ويجمع في الليل
 والشتاء اذا كانت الشمس ضعيفة الحرارة منه أكثر وان كان ذلك

البخار قويا أو كانت حرارة الشمس ضعيفة أو اجتمع الامران لم تؤثر
 فيه الشمس فاجتمع وربما تعين الريح أيضا على جمعه بأن تسوق البعض
 الى البعض حتى يتلاحق فهما انتهى الى الطبقة الباردة تكاثف
 وعاد ماء وتقاطر ويسمى مطراً كالبخار يتصاعد عن القدر فينتهي
 الى غطائها وعندما يلاقى أدنى برودة ينزل فينعد قطرات عليه
 فان أدركه برد شديد قبل أن يجتمع ويصير قطرات جمدت وتفرقت
 أجزائه ونزل كالتطن المندوف ويسمى ذلك ثلجاً وان لم تدركه برودة
 حتى كان منه قطرات ثم أدركتها حرارة من الجوانب فانهزمت
 برودتها الى بواطنها وتوفر عليها برد الجو الذي كانت منتشرة فيه
 وانعدت سميت حينئذ بردا ولذلك لا يكون البرد الا في الخريف
 والربيع فتجتمع البرودة في بواطنها باحاطة حرارة ما بطواهرها
 ومهما صار الهواء رطبا بالمطر رطوبة مع أدنى صقالة صار كالمراة
 فالمحازي له اذا كانت الشمس وراءه يرى الشمس في الهواء كما يراها في
 المرآة اذا قابلها بها ويشتبك ذلك الضوء بالبخار الرطب فيتولد منه
 قوس قزح وله ثلاثة ألوان وربما لا يكون اللون المتوسط ويكون
 مستديرا حتى يكون بعد أجزاء المرآة من الشمس واحدا فان المرآة
 انما ترى الصورة اذا كانت على نسبة مخصوصة من الرائي والرئي

ويستقصي ذلك في علم المناظر ولا تتم الدائرة اذ لو تمت لوقع شطرها
تحت الارض اذ الشمس تكون في قفا الناظر كالقطب لتلك
الدائرة ويكون مرتفعا عن الارض ارتفاعا قريبا فان كان قبل الزوال
رئي قوس قزح في المغرب وان كان بعده رئي في المشرق وان كانت
الشمس في وسط السماء لم يمكن أن يرى الا قوس صغيرة في الشتاء
إن اتفق * والهالة وهي الدائرة المحيطة بالقمر من مثل هذا السبب
أيضا فان الهواء المتوسط بين القمر وبين البصر صقيل رطب
فيرى القمر في جزء منه وهو الجزء الذي لو كان فيه مرآة لرأى
القمر فيها ثم الشيء الذي يرى في مرآة من موضع لو كانت مرآة
كثيرة محيطة بالبصر وكانت موضوعة على تلك النسبة لرأى
الشيء في كل واحدة من المرايا فاذا تواصلت المرايا يرى في الكل
فيرى دائرة لا محالة * وأما وسطها فانما يرى مظلم لان البخار
المتوسط لطيف فاذا قرب من المضيء انمحق وصار لا يرى واذا
بعد منه صار مرئيا وليس هو كالذرة ترى في الشمس لان الظل
بل هو كالسكوا كب تختفي بالنهار وتظهر بالليل فهذا يرى وسط
الدائرة كأنه خال عن الغيم وهذه الدائرة ربما تحصل من مجرد برودة
الهواء وان لم يكن مطر اذ يحصل في الهواء بها أدنى رطوبة ولم

يكن غبار ودخان يمنع صقالة تلك الرطوبة*

(النظر الرابع) فيما يتكون من مادة الدخان وهو الريح والصواعق والشهب والكواكب ذوات الأذنان والرعد والبرق فاذا تصاعد الدخان ارتفع من وسط البخار لانه أميل الى جهة الفوق وأقوى حركة من البخار فان ضربه البرد في ارتفاعه ثقل وانتكس وتحامل على الهواء دفعة وحرك الهواء بشدة كتجريك المروحة العظيمة للهواء فحصلت الريح من ذلك فانها عبارة عن هواء متحرك وان لم يضربه البرد تصاعد الى الاثير واشتعلت النار فيه فيكون منه نار تشاهد وربما يستطيل بحسب طول الدخان فيسمى كوكبا منقضا ثم ان كان لطيفا فاما أن ينقلب نارا صرفة أو ينطفي فلا يري فينمحي لان الدخان يخرج عن كونه مبصراً بأن يصير نارا صرفة وهي النار المحضة أو ينطفي بالبرد في ارتفاعه فينقلب هواء فيصير شفافاً فان كان الملاقى له البرد المؤثر في الاطفاء فانه يستحيل هواء وان قويت النار أثرت في التخليص من شوب الدخان فيستحيل كله نارا اذ لا يبرد ثم وان كان الدخان كثيفا واشتعل ولكن لم يكن يستحيل على القرب بقي ذلك زمانا فيرى انه كوكب ذو ذنب وربما يدور مع الفلك اذ النار

متشبهة الاجزاء بأجزاء مقعر الفلك فيدور في مشايعتها فيدور
هذا الدخان الحاصل في حيزها وان لم يشتعل ولكن كان كالفتح
الذي انطفت النار المشتعلة فيه فانه يرى أحمر فيظهر منه علامات
حمر في الجو وبعضه تزييله الحمرة فيكون كالفتح الذي انمحت ناره
فيرى كأنه ثقبة مظلمة في الهواء ثم ان بقي شيء من الدخان في
تضاعيف الغيم وبرد صار ريحا وسط الغيم فيتحرك فيه بشدة
ويحصل من حركته صوت يسمى الرعد وان قويت حركته
وتحريكه اشتعل من حرارة الحركة الهواء والدخان معا فصارا نارا
مضيئة فيسمى البرق وان كان المشتعل كشيئا ثقيلًا محرقا اندفع
بمصادمات الغيم الى جهة الارض فيسمى صاعقة ولكنها نار لطيفة تنفذ
في الثياب والاشياء الرخوة وتنصدم بالاشياء الصلبة كالحديد والذهب
فتذيبها حتى تذيب الذهب في الكيس ولا يحترق الكيس وتذيب
ذهب المذهب ولا يحترق الشيء ولا يخلو برق عن رعد لانهما
جميعا عن الحركة ولكن البصر أحد ادراكا فقد يرى البرق ولا ينتهي
صوت الرعد الى السمع لان البصر يدرك بغير زمان والسمع لا
يدرك ما لم يتحرك الهواء الذي بين السمع والمسموع حتى ينتهي
أثره الى السمع وكذلك اذا نظر الناظر الى القصار من بُعد رأى

حر كته قبل سماع صوته بزمان ما *
 (النظر الخامس) في المعادن وهي انما تتكون مما يختفي في
 الارض من البخار والدخان فتمتزج فتستعد بسبب أمزجتها المختلفة
 لقبول صور مختلفة يفيض عليها من واهب الصور فان غلب الدخان
 كان الحاصل منه مثل النوشادر والكبريت وربما يغاب البخار
 في بعضه فيصير كالماء الصافي والنعقد المتحجر يكون منه الياقوت
 والياقوت وغيرهما وتعسر اذابة هذا النوع بالنار ولا ينطرق تحت
 المطارق فان الانطراق والذوبان برطوبة لزجة تسمى دهنية وما فيها
 من الرطوبة نفدت فجمدت وانعقدت فاما الذي يذوب وينطرق
 كالذهب والفضة والنحاس والرصاص فهو الذي استحکم امتزاج
 الدخان منه بالبخار وقلة الحرارة المخفية في جواهرها وبقيت فيها
 رطوبة ودهنية وذلك لكثرة تأثير حرارته في رطوبته حتى
 انكسرت به برودته وامتزجت به الهوائية وبقي فيه شيء من
 الارضية مع الهوائية فهذا يذوب في النار لان ما فيه من الكبريت
 يعين النار على الاذابة فتسيل الرطوبة ويقصد التصاعد فتجذبها
 الارضية المتشبهة به فيحصل من تصعد ذلك وجذب هذا حركة
 دورية لا يتفرق أجزاءها الا استحكام امتزاجها فان كان الامتزاج ضعيفا

تصعد البخار وانفصل من الثقيل الجاذب الى أسفل فاذا كثرت عليه النار ينقص لاتفصال البخار فصار كلسا كالرصاص وكلما كانت الدهنية فيه أبعد عن الانعقاد كان أقبل للانطراق تحت المطارق وما انعقد ولم يقبل الاذابة إذا طرح عليه الكبريت والزرنيخ وخلطابه وسريا فيه تسارعت اليه الاذابة مثل سحالة الحديد والطلق والخارصينا وكل ما عقده البرودة لأنه الحرارة مثل الشمع وكلما عقده الحر أذابه البرد مثل الملح فإنه ينعقد بالحر مع مشاركة من يبوسة الارض فان الحرارة تعين الرطوبة واليبوسة جميعا ويزيد فيهما وكل ما كانت المائية فيه غالبية ينعقد بالبرودة وكل ما غلبت فيه الارضية انعقد بالحرارة فاذا كان في الشيء أرضية ورطوبة والارضية أشد مناسبة للحرارة ينعقد بالبرد وتسر اذابته كالحديد وتفصيل هذا يستدعى تطويلا ومنه تتفرع صناعة الكيمياء وصناعات كثيرة سواها *

﴿ المقالة الرابعة في النفس النباتي والحيواني والانساني ﴾

(القول في النفس النباتي) كما ان اختلاط الدخان والبخار

يوجب استعدادا لقبول صورة المعادن فكذلك العناصر قد يقع لها امتزاج أتم من ذلك وأحسن وأقرب الى الاعتدال وأبعد من

بقاء التضاد في الكيفيات المترتبة فيستعد لقبول صورة أخرى
أشرف من صورة الجمادات حتى يحصل فيه النمو الذي لا يكون
في الجمادات وتسمى تلك الصورة نفساً نباتية وهي التي تكون في
النجم وفي الشجر وهذه النفس لها ثلاثة أفعال (أحدها) التغذية
بقوة مغذية (والثاني) التنمية بقوة منمية (والثالث) التوليد بقوة
مولدة والغذاء عبارة عن جسم يشبه الجسم المغتذى بالقوة لا بالفعل
وإذا وصل إلى المغتذى أثرت فيه القوة المغذية وهي قوة محيطة للغذاء
تخلع صورته وتكسوه صورة المغتذى فينتشر في أجزائه ويلتصق
به ويسد مسد ما تحلل من أجزائه * وأما النمو فهو عبارة عن زيادة
الجسم بالغذاء في أقطاره الثلاثة على التناسب اللائق بالنامي حتى
ينتهي إلى منتهى النشوء مع التفاوت الذي يليق به أعني فيما ينخفض
من أجزاء النامي ويرتفع ويستدير ويستطيل والقوة التي يليق لها
هذا الفعل تسمى منمية فإن هذه القوى لا تدرك بالحس بل يستدل
عليها بالفعل إذ كل فعل فلا بد له من فاعل فيشتق لها الاسم من
الفعل (والقوة المولدة) هي التي تفصل جزءاً من جسم شبيهها بالقوة
ليستعد لقبول صورة مثله كالنطفة من الحيوانات والبذرة من
الحبوب ثم القوة الغازية لا تزال عاملة إلى آخر العمر ولكن تضعف

في آخره لعجزها عن سد ما تحلل لضعفها عن احالة جسم الغذاء
 (وأما القوة المنمية) فانها تفعل الى وقت البلوغ وكما ان النشوء ثم تقف
 فاذا وقفت النامية من حيث الزيادة في المقدار لا من حيث الزمان
 انتهت المولدة وقويت *

(القول في النفس الحيوانى) فان اتفق مزاج أقرب الى
 الاعتدال وأحسن مما قبله استعد لقبول النفس الحيوانى وهو
 أكمل من النباتى اذ فيه قوى النباتى وزيادة قوتين (احدهما) المدركة
 (والأخرى) الحركة فان الحيوان عبارة عما يدرك ويتحرك بالارادة
 وهاتان قوتان هما والنفس واحدة فترجعان الى أصل واحد ولذلك
 يتصل فعل بعضها ببعض فهما حصل الادراك انبعثت الشهوة
 حتى يتولد منها الحركة إما الى الطلب وإما الى الهرب * والقوة
 الحركة لا بد لها من الارادة ولا تكون الارادة الا من الشهوة
 والنزوع اما أن يكون الى الطلب ويحتاج اليه لطلب الملائم الذى
 به بقاء الشخص كالغذاء أو بقاء النوع كالتجمع ويسمى هذا النوع
 من النزوع قوة شهوانية * وإما أن يكون الى الهرب والدفع
 ويحتاج اليه لدفع ما ينافى ويضاد دوام البقاء ويسمى القوة الغضبية
 والخوف عبارة عن ضعف القوة الغضبية والكراهة عن ضعف

القوة الشهوانية وهما محركتان للقوه المحركة المنبثقة في العضلات
 والاعصاب على سبيل البعث والاستجثات على مباشرة الحركة
 فالقوة التي في العضلات مؤتمرة والقوة النزوعية باعثة آمرة * وأما
 القوة المدركة فتقسم الى ظاهرة كالحواس الخمس والى باطنة كالقوة
 الخيالية والمتوهمة والذاكرة والمتفكرة كما سيأتى تحقيقها ولولا ان
 للحيوان قوة باطنة سوى الحواس لكان اذا تصورأ كل شئ مثلا
 دفعة واحدة استبشعه لا يمتنع منه ثانيا مالم يذقه دفعة أخرى
 بالأكل فانه أكل في الأول لانه لم يعرف انه مضر فلولا انه بقي
 في ذكره تلك الصورة لكان لا يعرفه اذا رآه ثانياً انه مضر وذلك
 الذكر أمر وراء الرؤية والشم وسائر الحواس فلولا ان هذه
 الحواس الخمس تؤدى ماتدرك من الصور الى قوة أخرى واحدة
 جامعة لكل تسمى حسا مشتركا لكنا اذا رأينا شيئاً أصفر لا
 ندرك انه حلو مالم نجد ادراك ذلك المذوق أولاً أعنى العسل فان
 العين لا تدرك الحلاوة والذوق لا يدرك الصفرة فلا بد من حاكم
 يجتمع عنده الامران حتى يحكم بأن الاصفر حلو وليس هذا الحكم
 للذوق ولا العين وانما ذلك لقوة أخرى باطنة ليست واحدة من
 الحواس الظاهرة ولولا وجود قوة باطنة لم تكن الشاة تدرك

العداوة من الذئب فهرب منه فان العداوة لا ترى * وهذه مجامع القوى ولا بد من تفصيلها *

﴿ القول في تحقيق الادراكات الظاهرة ﴾

أما حس اللمس فظاهر وهو قوة مبثوثة في جميع البشرة واللحم يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصلابة واللين والخشونة والملاسة والخفة والثقل وهذه القوة تصل الى أجزاء اللحم والجلد بواسطة جسم لطيف كالحامل لها يسمى روحا ويجرى في شبك العصب وبواسطة العصب يصل وانما يستفيد ذلك الجسم اللطيف تلك القوة من الدماغ والقلب كما سيأتى وما لم تستحيل كيفية البشرة الى شبه المدرك من البرودة والحرارة أو غيرها لم تكن مدركة ولذلك لا تدرك الاما هو أبرد منه وأسخن فأما المساوى لها في الكيفية فلا تؤثر فيه فلا تدركه * وأما الشم فانه قوة في زائدي الدماغ الشبهيتين بحمتي الثديين وانما تدرك بواسطة جسم ينقل من الروائح ويمتزج أو يختلط به أجزاء ذى الرائحة وذلك مثل الهواء والماء وليس يلزم أن يكون أجزاء ذى الرائحة مختلطة بالهواء بل لا يبعد أن يستحيل الهواء فيقبل الرائحة ويستعد لقبولها من واهب الصور بسبب المجاورة منه لا بان تنتقل

الرائحة اليه فان ذلك محال في العرض وقد بينا استحالة انتقال
 الاعراض ولولم يكن اختلاط أجزاء الرائحة بأجزاء الهواء لما
 انتشرت الرائحة فراسخ وقد حكى اليونانيون ان الرخمة انتقلت
 برائحة الجيف التي حصلت من حرب وقعت بينهم من مسافة
 مائتي فرسخ الى المعركة في بلدة لم تكن حوالها رخمة بل كانت
 الرخمة منه على مائتي فرسخ وذلك بقوة حواس الطير وانفعال
 الهواء وقبوله لرائحة الجيف * وأما البخار المتصاعد من الجيف فلا
 يمكن ان ينتشر أجزاءه الى هذا الحد * وأما السمع فانه قوة
 مودعة في عصبه مفروشة في أقصى الصماخ ممدودة عليه مد الجلد
 على الطبل وهي تدرك الصوت والصوت عبارة عن تموج الهواء
 بحركة شديدة يحصل من قرع بعنف أو قلع بحدة فان كان من
 قرع اصطك منه الجسمان وانفلت الهواء بشدة وان كان من قلع توج
 الهواء بين الجسمين المنفصلين بشدة وحدث الصوت عند التموج
 في الهواء ويصل الى حيث تصل حركة التموج فاذا انتهت تلك
 الحركة الى الهواء الراكد الذي في الصماخ انفلت بها ذلك الهواء
 الراكد المجاور لتلك العصبه وهي مفروشة على أقصى الصماخ
 فحدث فيها ما يحدث في جلد الطبل من الطنين فتشعر بذلك الطنين

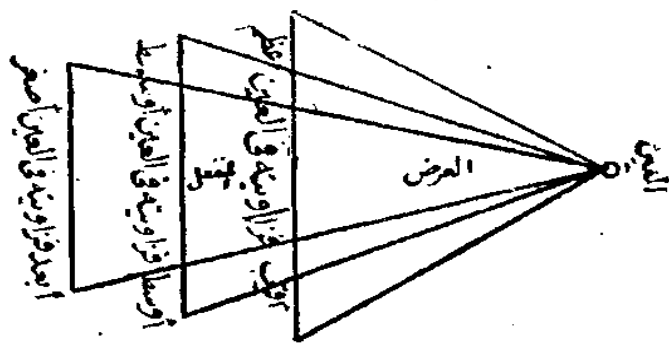
القوة المودعة في تلك العصبية والحركة تحدث في الهواء موجا
 مستديرا كما يحدث الموج المستدير في الماء اذا ألقى فيه حجر فتنشر
 منه دوائر صغار ولا تزال تلك الدوائر تتسع وتضعف في حركتها الى
 أن تمحى فكذلك يحدث في الهواء وكما ان الطاس اذا كان فيه ماء
 وألقى فيه حجر نشأت عنه دائرة الى أطراف الطاس المحيطة بالماء
 انصدمت بها تلك الدائرة ثم انعطفت الى الوسط الى موضع
 ابتدأت فيه فكذلك موج الهواء اذا انصدم بجسم صلب ربما
 انعطف فيكون منه الصدى ويكون بتلاحق الانعطاف وتزيده
 دوام الصوت في الطشت والحمام والصريخ تحت الجبل * فاما الذوق
 فهو بقوة مودعة في العصبية المفروشة على ظاهر اللسان بواسطة
 الرطوبة اللعابية التي لا طعم لها المنبسة على ظهر اللسان فانها تأخذ
 طعم ذى الطعم وتستحيل اليه وتتصل بتلك العصبية فتدركها القوة
 المودعة في العصبية * وأما البصر فهو قوة دراية للالوان والاشكال
 مودعة في ملتقى تجويف العينين من مقدم الدماغ والابصار هو
 عبارة عن أخذ صورة المدرك أعني انطباع مثل صورته في الرطوبة
 الجليدية من العين التي تشبه البرد والجمد أى الجليد وهي مثل
 المرآة فاذا قابلها متلون انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة

الانسان المقابل للمرآة فيها بتوسط جسم شفاف بينهما لا بأن يفصل
من المتلون شئ ويمتد الى العين ولا بأن يفصل من العين شعاع
فيمتد الى الصورة فان كليهما محالان في الابصار وفي المرآة ولكن
يحدث مثال صورته في المرآة وفي عين الناظر ويكون استعداد
حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الشفاف * وأما حصوله فمن
واهب الصور وكل ادراك في الحواس الخمس بل وغيرها انما هو
عبارة عن أخذ صورة المدرك فاذا حصلت الصورة في الجليدية
أفضت الى القوة الباصرة المودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين

النابتين من مقدم الدماغ على هذه الصورة
فأدر كته النفس بتوسط الحس المشترك

كما سيأتي شرحه ولو كانت المرآة نفس لا دركت مما يقابلها
ويحصل فيها مثال صورته * وأما سبب تأثير البعد في أن يرى
الصغير كبيرا فهو ان الرطوبة الجليدية كرية ومقابلة الكرة
انما تكون بالمركز فاذا فرضنا سطحاً مستديراً كالترس في مقابلة
كرة العين أدركت العين السطح المستدير بانفعال الهواء الذي
بين السطح والعين وانفعال طبقة العين عن الهواء الى أن ينتهي
الى الروح الباصر ويكون المنفعل وهو الهواء مخروط الشكل

قاعدته سطح المدرك ورأسه ينتهي الى الروح الباصر ورأسه زاوية
مجسمة هي المدرك بالحقيقة فاذا ازداد سطح المرئي الذي هو قاعدة
المخروط بعدا من العين طال المخروط وصغرت زاويته أعني رأسه
الذي ينتهي الى الحدقة وكما بعد سطح المرئي أعني قاعدة المخروط طال
المخروط ويطوله يدق رأسه أي يصغر الزاوية المدركة في الحقيقة الى أن
ينتهي من الصغر الى حد لا تقوى القوة الباصرة على ادراكه فيغيب



المرئى عن الادراك وهذه
صورته ولو كان المرئى غير
مستدير لكان أيضاً الهواء
المنفعل بينه وبين الحدقة

شكلا مخروطاً يحيط به أضلاع وزوايا بحسب شكل المرئى وينتهي
رأسه الى الحدقة على زاوية أو زوايا* ويستقصى علم ذلك من التكتب
الموضوعة في علم المناظر من الرياضات وفي هذه القدر كفاية
لفرضنا - وهذا الذي استقر عند (ارسطاطاليس) في كيفية الادراك
وأما من قبله فقالوا لا بد من اتصال بين الحس والمحسوس حتى
يحصل الاحساس قالوا واذا استحال أن يفصل من المبصر صورة
ويعتمد الى العين فلا بد وان يفصل من العين جسم لطيف هو

الشعاع ويتصل بالمبرور وبواسطته يحصل الابصار وهذا محال اذ
 متى تتسع العين لاجسام تنبسط على نصف العالم ونصف كرة
 السماء فاستبشع هذا طائفة من الاطباء فاحتالوا له وقالوا ان الهواء
 المتصل بالعين يحدث فيه الانفعال بسبب خروج شعاع يسير من
 العين واشتباكه بشعاع الهواء حتى يصيرا كالشيء الواحد في أقل
 من طرفة العين ويصير بمجموعهما آلة في الابصار وهذا أيضاً محال
 من وجوه (الاول) ان الهواء ان كان يصير آلة يبصر بها حتى
 يكون هو المبرور (كالحدقة) مثلاً فينثذ اذا اجتمع جماعة من
 ذوى الابصار فينبغي أن يقوى ادراك الضعيف البصر الذي معهم
 فان شعاعه ان ضعف عن احاطة الهواء فهذه الاشعة الكثيرة
 اشتبكت بالهواء فيجب أن يستعين الضعيف بكثرة أشعة الابصار
 كما يستعين بقوة ضوء السراج وان كانت الصورة المبرورة لا تظهر
 في الهواء بل في العين ولكن بواسطة الهواء يصل اليها فأي حاجة
 في خروج الشعاع والهواء متصل بجرم العين والمبرور متصل بالهواء
 فينبغي أن يوصل الهواء الصورة بغير شعاع (الوجه الثاني) وهو
 مبطل لأصل الشعاع وان الشعاع لا يخلو اما أن يكون عرضاً
 فيستحيل عليه الانتقال أو جسماً فيلزم منه محال لانه ان كان لا يبقى

متصلاً بالعين ممتداً مثل الخطوط فلا يؤثر في العين ما انفصل عنها وان بقي متصلاً به فينبغي أن يتفرق ويدرك الشيء متفرقاً وينبغي أن يكون مثل خيط ممدود فاذا هبت ريح أمالته الى موضع آخر وأخرجته عن استقامته فيجب أن يرى ما ليس على مقابلته بأمالة الريح اياه أو يقطع اتصاله فيمنع الرؤية (والثالث) أنه لو كان ينفصل من العين مائلاً في المبصر لكان يدرك المبصر قريباً وبعيداً على وجه واحد من غير تفاوت في القدر لان الملاقى مطابق للملاقى في الحالين مهما لم يقدر مقابلة في مثل مخروط كما سبق ولا يمكن أن يقال ان الشعاع يقع على بعضه اذا بعد لأنه يبصر جميع المرئي بعيداً أو قريباً وقد يرى في بعض الاحوال أكثر فهذه هي الادراكات فالدركات الخاصة بها هي الالوان والروائح والطعوم والاصوات وما ذكر في اللمس ويدرك بواسطة هذه الاشياء خمسة أمور آخر وهي الصغر والكبر والبعد والقرب وعدد الاشياء وشكلها مثل الاستدارة والتربيع والحركة والسكون وتطرق الغلط الى هذه التوابع أكثر من تطرقه الى تلك الاصول *

﴿ القول في الحواس الباطنة ﴾

إعلم أن الحواس الباطنية أيضاً خمسة * الحس المشترك والقوة

المتصورة والقوه المتخيلة والقوة الوهمية والقوة الذاكرة * أما الحس
 المشترك فهو حاسة منها ينتشر تلك الحواس واليها يرجع أثرها وفيها
 يجتمع وكأنها جامع لها اذ لو لم يكن لنا ما يجتمع فيه البياض
 والصوت لما كنا نعلم ان ذلك الابيض هو ذلك المعنى الذى سمعنا
 صوته فان الجمع بين اللون والصوت ليس للعين ولا للاذن * وأما
 القوة المتصورة فعبارة عن الحافظة لما ينطبع في الحس المشترك فان
 الحفظ غير الانطباع والقبول ولذلك كان الماء يقبل الصورة والشكل
 وينطبع فيها ولا يحفظها والشمع يقبل الشكل بقوة اللين ويحفظ
 بقوة اليبوسة ومما حلت آفة بمقدم الدماغ بطل حفظ المتخيلات
 وحصل النسيان للصور * وأما الوهمية فهي التي تدرك من المحسوس
 ما ليس بمحسوس كما تدرك الشاة عداوة الذئب وليس ذلك بالعين
 بل بقوة أخرى وهي للبهائم مثل العقل للانسان * وأما الذاكرة
 فعبارة عما يحفظ هذه المعاني التي أدركتها الوهمية فهي خزانة
 المعاني كما ان المتصورة الحافظة للصور المنطبعة في حس المشترك
 خزانة للصور وهاتان أعنى الوهمية والذاكرة في مؤخر الدماغ
 والمشارك والمصورة في مقدمه * وأما المتخيلة فهي قوة في وسط
 الدماغ شأنها التحريك لا الادراك أعنى أنها تفتش عما في خزانة

الصور وعمما في خزانة المعاني * فانها مركوزة بينهما وتعمل فيها
 بالتركيب والتفصيل فقط فتصور انسانا يطير وشخصا واحدا
 نصفه انسان ونصفه فرس وأمثال ذلك وليس لها اختراع صورة
 من غير مثال سابق بل تركب ماثبت في الخيال متفرقا أو تفرق
 مجموعا وهذه تسمى مفكرة في الانسان والمفكرة بالحقيقة هي
 العقل وانما هذه آلتها في الفكر لا أنها المفكرة فانه كما ان ماهيات
 الاسباب هي التي بها تتحرك العين في الحجر من جميع الجوانب
 حتى يتيسر بها الابصار والتفتيش عن الغوامض فكذلك ماهيات
 الاسباب هي التي بها يتأتى التفتيش عن المعاني المودعة في الخزانتين
 فطبع هذه القوة الحركة فلا تفتر ولا في حالة النوم فمن طبعها
 سرعة الانتقال من الشيء الى ما يناسبه إما بالمشابهة وإما بالمضادة
 أو بان كان مقترنا به في الوقوع الاتفاقى عند حصوله في الخيال
 ومن طبعها المحاكاة والتمثيل حتى اذا قسم عقلك الشيء الى أقسام
 حاكاه بشجرة ذات أغصان وان رتب شيئا على درجات حاكاه
 بالمراقي والسلام وبها يتذكر مانسى فانها لا تزال تفتش عن الصور
 التي في الخيال وينتقل من صورة الى صورة قربت منها حتى تعثر
 على الصورة التي منها أدرك المعنى المنسى فيتذكر بواسطتها مانسيه

وتكون نسبة تلك الصورة الى حضور ما يقارنها ويتعلق بها نسبة الحد الاوسط الى النتيجة اذ بحضوره يستعد لقبول النتيجة فهذه هي القوى الظاهرة والباطنة وهي بجملة آلات اذ الحركة ليست الا جلب المنافع أو دفع المضار والمدرسة ليست الا كالجواسيس التي تقتنص بها الاخبار فالمصورة والذاكرة لحفظها والمتخيلة لاحضارها بعد الغيبة فلا بد من أصل يكون هذه كلها آلة له وتجتمع اليه وتكون مسخرة له وسببه يعبر عن ذلك الأصل بالنفس وليس هو الجسم اذ كل عضو من الجسم هو أيضاً آلة وانما أعد لغرض يرجع الى النفس فلا بد اذاً من نفس تكون هذه القوى والاعضاء آلات لها *

* القول في النفس الانسانية *

اذا كان مزاج العناصر أحسن وأتم اعتدالا بلغ الى الغاية التي لا يمكن أن يكون أتم وألطف وأحسن منها مثل نطفة الانسان التي حصل نضجها في بدن الانسان من أغذية هي ألطف من أغذية الحيوان ومن أغذية النبات وبقوى ومعادن أحسن من قواها ومعادنها فيستعد لقبول صورة من واهب الصور هي أحسن الصور وتلك الصورة هي نفس الانسان وللنفس الانسانية قوتان

(احداها) عالمة (والاخرى) عاملة والقوة العاملة تنقسم الى القوة النظرية كالعلم بأن الله تعالى واحد والعالم حادث والى القوة العملية وهى التى تفيد علما يتعلق بأعمالنا مثل العلم بأن الظلم قبيح لا ينبغى أن يفعل وهذا العلم قد يكون كلياً كما ذكرناه وقد يكون جزئياً مثل قولنا زيد لا ينبغى أن يظلم والقوة العاملة هى التى تنبئنا بإشارة القوة العاملة التى هى نظرية متعلقة بالعمل وتسمى العاملة عقلاً عملياً وليكن تسميتها عقلاً بالاشتراك فانها لا ادراك لها وانما لها الحركة فقط وليكن بحسب مقتضى العقل وكما ان القوة المحركة الحيوانية ليست الا لطلب أو هرب فكذا القوة العاملة فى الانسان الا أن مطلبها عقلى وهو الخير والثواب متصل بما بعده والنفع فى العاقبة وان كان مؤلماً فى الحال بحيث تنفر منه الشهوة الحيوانية وللنفس الانسانية وجهان وجه الى الجنة العالية وهى الملائكة الأعلى اذ منها يستفيد العلوم وانما القوة النظرية للنفس الانسانية باعتبار هذه الجهة وحقه أن يكون دائم القبول ووجه الى الجنة السافلة وهى جهة تدبير بدنه وانما يكون له القوة العملية باعتبار هذه الجهة ولاجل البدن ولا يمكن شرح القوة العقلية الانسانية الا بذكر حقيقة الادراكات وأقسامها ليتبين ان هذه القوة خارجة عنها وزائدة عليها فنقول

قد ذكرنا ان معنى الادراك هو أخذ صورة المدرك الا ان هذا
الاخذ على مراتب (الاول) ادراك البصر فانه يدرك الانسان
مثلا مركبا مع لوازمه وتوابعه ولا يدركه مجردا بل يدرك معه
لونا مخصوصا ووضعا مخصوصا وقدرنا مخصوصا وهذه توابع لولم
تكن هي بأعيانها لكان هو انسانا مع عدمها فانه ليس انسانا بها
بل هي عوارض غريبة التحقت بالانسان وليس للبصر قوة تجريد
الانسانية عن اللواحق الغريبة ثم يحصل منه صورة في الخيال
يطابق صورته في الابصار أعني ان صورته أيضا في الخيال مع
الوضع والقدر واللون وجميع لواحقه الغريبة كما كانت في الابصار
غير مجردة عن اللواحق البتة ولا تخالف الا في أمر واحد وهو
ان الجسم المبصر لو انعدم أو غاب بطل الابصار ولم تبطل صورته
الباقية في الخيال أعني في القوة التي تسمى مصورة فكانها صارت
أبعد عن المادة قليلا حيث لم يستدع وجودها المادة وحضورها كما
يستدعيها الابصار ولما كانت الصورة بقدرها ووضعها وأطرافها
ووسطها وسائر أجزائها تحصل في الخيال لم يمكن ان يحصل
الا في آلة جسمانية لان أجزاء المقدر بمقدار وأطراف لا يتميز
الا في جسم كما لا يتميز الصورة الا في جسم هو مرآة أو ماء فهاتان

القوتان أعنى البصر والخيال جسمانيتان* واما الوهمية فهي عبارة عن قوة تدرك من المحسوسات معاني غير محسوسة مثل عداوة السنور للفارة والشاة للذئب وموانقة الشاة لسخلتها وهي أيضا متعلقة بالمادة لانه لو قدر عدم ادراك صورة الذئب بالحس لم يتصور ادراك هذه فهذه القوة أيضا جسمانية وملتصقة بأمر غريبة عن حقيقة المدرك زائدة على ماهية غير مجردة عنها ومعلوم انا ندرك الانسانية بجدها وحقيقتها أو مجردة بحيث لا يقترن بها شيء غريب اذ لو لم يدرك ذلك مجردا لما حكمنا عليه بأن القدر واللون والوضع غريب كلها في حقه وعوارض له ليست داخلية في ماهيته فاذن لها فينا قوة تدرك الماهية غير مقترنة بشيء من هذه الامور الغريبة بل مجردة عن كل أمر سوى الانسانية وندرك السواد المطلق مجردا عن كل أمر سوى السوادية فكذلك سائر المعاني * وهذه القوة تسمى عقلا وهذه المجردات لا يقدر الخيال على ادراكها فانا لا نقدر على ان نتخيل انسانا الا على بعد منا أو قرب أو على قدر في الصغر أو الكبر أو قاعدا أو قائما أو عاريا أو كاسيا وهذه الامور غريبة عن ماهية الانسان فليس للخيال هذا الادراك ولا أيضا للابصار وهو حاصل فينا فهو اذن بقوة أخرى وتلك القوة هي المطلوب

المسمى عقلا وبهذه القوة يقتنص الانسان العلم بالمجهولات بواسطة الحد الاوسط في التصديقات وبواسطة الحد والرسم في التصورات وتكون الادراكات الحاصلة فيها كلية لانها مجردة فتكون نسبتها الى آحاد جزئيات المعنى نسبة واحدة وليس ذلك الشيء لسائر الحيوانات سوى الانسان ولهذا كانت كلها على نمط واحد في جهلها بوجه الحيلة للخلاص مما يشق عليها مع اختلاف أنواعها وليس لها الامتداد حاجتها فانها تخص بالطبع على سبيل الالهام والتسخير فاذن خاصية الانسان التي لا يشاركه فيها الحيوانات هي التصور والتصديق بالكليات وله استنباط المجهول بالمعلوم في الصناعات وغيرها وهاتان القوتان مع سائر القوى كلها لنفس واحدة كما سبق * ثم نقول ان للقوة العقلية مراتب ولها بحسبها أسامي فالمرتبة الاولى ان لا يحددها شيء من المعقولات بالفعل بل ليس لها الاستعداد والقبول كما في الصبي وتسمى حينئذ عقله عقلا هيولانيا وعقلا بالقوة ثم بعد ذلك يظهر فيه نوعان من الصور المعقولة (أحدهما) نوع الاوليات الحقيقية التي تقتضى طبعها ان تنطبع فيه من غير اكتساب بل تقبلها بالسمع من غير نظر كما بيناه (والثاني) نوع المشهورات وهي في الصناعات والاعمال ايين فاذا ظهر

فيه ذلك سمي عقلا بالملكة أى قد ملك كسب المعقولات النظرية
قياسا فان حصل بعد ذلك فيه شئ من المعقولات النظرية باكتسابه
اياها سمي عقلا بالفعل كالعالم الغافل عن العلوم القادر عليها مهما
أراد فان كانت صورة العلوم حاضرة في ذهنه سميت تلك الصورة
عقلا مستفادا أى علما مستفادا من سبب من الاسباب الالهية
يسمى ذلك السبب ملكة أو عقلا فعلا ولا يجوز ان تكون هذه
الادراكات بألة جسمانية بل المدرك لهذه المعقولات الكلية
جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا هو منطبع في جسم ولا يفنى بفناء
الجسم بل يبقى حيا أبداً بدينب اما متلذذا واما متألما وذلك
الجوهر هو النفس ويدل على كون ادراك العقل بغير جسم عشرة
أمور سبعة هي علامات قوية مقنعة بعدمها وثلاثة هي براهين
قاطعة (العلامة الاولى) ان الحواس المدركة بألة جسمانية اذا أصاب
الآلة آفة فاما ان تدرك واما ان يضعف ادراكها أو يغلط فيه
(الثانية) انها لا تدرك آلتها اذ البصر لا يدرك نفسه ولا آتته
(الثالثة) انها لو كان فيها كيفية ما لم يدركها وانما يدركها أبداً
غيرها حتى ان سوء المزاج اذا صار متمكنا في البدن جوهر بآلته
مثل الدق لم يدرك ذلك قوة اللمس (الرابعة) انها لا تدرك

نفسها فان الوهم لو أراد أن يتوهم نفسه وهو الوهم لم يمكنه (الخامسة)
 انها اذا أدركت شيئاً قويا لم يمكنها الادراك للضعيف بعده وعقبه
 بل بعد زمان فلا تسمع الصوت الخفي عقب القوى الهائل ولاذا
 اللون الضعيف عقب الضوء الظاهر ولا طعم الحلاوة الضعيفة
 عقب الحلاوة القوية فانها اذا انفعلت بمدركها القوى لم تقبل سرعة
 الانفعال بمدركها الضعيف لاشتغال المحل بذلك المدرك القوى
 واشتباكه به (السادسة) انها لو هجم عليها مدرك قوى ضعفت
 الآلة وفسدت فقد تفسد العين بقوة الشعاع ويفسد السمع بالصوت
 الهائل (السابعة) ان القوى الجسمانية تضعف بعد الاربعين وذلك
 عند ضعف مزاج البدن وهذا الذي ذكرناه كله ينعكس في القوة
 العقلية فانها تدرك نفسها وتدرك ادراكها لنفسها وتدرك ما يقدر
 انه آلتها كالقلب والدماغ وتدرك الضعيف بعد القوى والخفي بعد
 الجلي وربما تقوى بعد الاربعين في غالب الامر * فان قيل القوة
 العقلية أيضا قد تقصر عن الادراك بالمرض الذي يظهر في مزاج البدن
 قيل قصورها أو تعطيلها عند تعطيل آلتها لا يدل على انها لا فعل
 لها في نفسها بل يجوز أن تكون فساد الآلة مؤثرا فيها من وجهين
 (أحدهما) أنه اذا فسدت اشتغلت النفس بتدبيرها وانصرف عن

جهة المعقولات فان النفس اذا اشتغلت بالخوف لم تدرك اللذة
 واذا اشتغلت بالغضب لم تدرك الالم واذا اشتغلت بفن معقول لم
 تدرك في حال الشغل غيره فيشغلها شئ عن شئ فلا يبعد ان يشغلها
 ضعف الآلة والحاجة الى اصلاحها (والوجه الثاني) ان الآلة
 الجسمانية ربما تحتاج القوة اليها ابتداء ليم لها الفعل بنفسها بعد
 حصولها كما يحتاج من يقصد بلدة مثلا الى دابة فاذا وصل
 استغنى عنها فاذا فعل واحد بغير آلة يدل على ان له فعلا في نفسه
 وتعطل الفعل بتعطيل الآلة يحتمل هذين الوجهين الذين ذكرناهما
 فلا حجة فيه (الثامنة) وهي البرهان ان العلم المجرد الكلى لا يجوز
 ان يحل في جسم منقسم لان العلم الكلى لا ينقسم والجسم ينقسم
 وما لا ينقسم لا يحل فيما ينقسم والعلم لا ينقسم فاذا لا يحل العلم في
 جسم وهذه المقدمات لا يمكن النزاع فيها اذ الجزء الذي لا يتجزى
 قد بطل فلا يكون العلم فيه واذا كان في جسم منقسم انبسط فيه
 كالحرارة واللون فاذا قسم الجسم انقسم العلم بالمجهول بزعم الزاعم
 والعلم الواحد بالمعلوم الواحد لا ينقسم اذ ليس له بعض البتة
 فاستحال أن يحل في الجسم وان قيل فلم قلت ان العلم الواحد لا ينقسم
 قيل العلم بالمعقول المجرد ينقسم الى ما لا يمكن أن يتوهم فيه كثرة

وقبول قسمة كالعلم المجرد بالوجود وكالعلم بالوحدة فانه لا بعض
 للمعلوم فلا بعض للعلم الذي هو مثال مطابق له والى ما يتوهم فيه
 كثرة كالعلم بال عشرة والعلم بالانسان الذي هو متقوم من الحيوان
 والناطق وهما الجنس والفصل وهذا النوع ربما يظن ان له أجزاء
 اذ يقول القائل العشرة لها جزء والعلم بها مثال لها ومطابق إياها
 فالعلم بها له جزء وكذلك العلم بالانسان وهو محال فان العشرة من
 حيث هي عشرة لا جزء لها إذ مادون العشرة ليس بعشرة فليست
 كالماء الكثير فان بعضه اذا قسم فهو ماء بل هي كالرأس مثلا فانه
 واحد لكل انسان ولا جزء له من حيث هو رأس بل له جزء
 من حيث هو جلد ولحم وعظم وكونه جلدا ولحما وعظما غير كونه
 رأسا وكونه رأسا لا يقتضى أن يكون له جزء فان الرأس من
 حيث هو رأس لا ينقسم وكل معلوم يتحد بهذا النوع من الاتحاد
 فلا يكون معلوما واحدا وما الانسان فهو معلوم واحد لانه من
 حيث انه انسان شيء واحد وله صورة واحدة كلية ولا جل
 وحدتها تصير معقولا فيكون واحدا لا يقبل القسمة على انا نقيم
 برهانا على استحالة القسمة وهو انه لو انقسم العلم بانقسام الجسم
 لكان أحد القسمين في جزء وهذا الجزء المفروض فيه قسم العلم

الواحد لا يخلو اما أن يخالف الكل أو لا يخالف فان لم يخالف
 أحدهما الآخر في شيء أصلا كان الجزء مثل الكل وذلك محال
 اذ يخرج عن كونه جزءاً وان كان مخالفاً فلا يخلو اما أن يخالفه
 مخالفة النوع للنوع ومخالفة الشكل للون وهو محال اذ لا يكون
 الشكل داخلاً في اللون وكل جزء فهو داخل في الكل واما ان
 يخالفه بعد كونه داخلاً فيه مخالفة الحيوان للانسان وهي مخالفة
 الجنس للنوع وان كان داخلاً فيه أو مخالفة الواحد للعشرة وباطل
 أن يخالفه مخالفة الجنس للنوع لانه يؤدي الى أن يكون العلم
 بالحيوان في جزء والعلم بالناطق في جزء آخر فليس في كل واحد
 منهما علم للانسان فيؤدي الى أن لا يكون العلم بالانسان حاصلًا
 بل ليت شعري اذا قدرنا الجزئين أحدهما فوق مثلاً والآخر
 أسفل فالعلم بالجنس بانهما يختص ولم يستحق أحدهما أن يكون
 محلاً للجنس والآخر محلاً للفصل ثم ان تركيب الانسان من الحيوان
 والناطق فلا يتركب الحيوان من عدد يتمادي الى غير نهاية بل
 ينتهي الى أول واحد والا فيؤدي الى أن لا يعلم الشيء الا بعد
 علوم غير متناهية وذلك محال وان كان يخالفه في المقدار مخالفة
 الواحد للعشرة فلا يخلو إما أن يكون ذلك الجزء علماً أو لا يكون

علما فان لم يكن علما أدى ذلك الى أن يحصل من أجزاء ليست
 علوما وهو كما يقال حصل من جزئين هما شكل وسواد وهو
 محال وان كان ذلك الجزء علما فعلومه ان كان هو معلوم الكل
 كان الجزء مساويا للكل وان كان معلوم آخر استحال أن يكون
 الكل علما غير العلم بالأجزاء اذ لا يحصل من العلم بالشكل والعلم
 بالسواد العلم بالقدرة وان كان العلم بالجزء معلوم الكل فقد فرضنا
 ذلك في معلوم واحد لا جزء له فدل على أن القسمة محال (والثاسعة)
 وهي برهان أيضا المعقول المجرد يحصل في النفس للانسان كما
 سبق ويكون مجردا عن الوضع وعن المقدار فتجريده لا يخلو اما
 أن يكون باعتبار محله أو باعتبار ما منه حصل وباطل أن يكون
 باعتبار ما منه حصل فان الانسان انما يتلقى حد الانسان وحقيقته
 ويحصل ما هيته في عقله من انسان شخصي له قدر مخصوص
 لكن العقل مجردة عن القدر والوضع فبقي انه منزه عن الوضع
 والقدر لمحله لا لما منه أخذ وحصل وذلك ان محله أعني نفس
 الانسان يميزه عن القدر والوضع والا فكل حال في ذي وضع
 وقدر يكون له قدر ووضع بسبب محله لا محالة (والعاشر) اعلم
 ان كل ما يقدر آلة للعقل من قلب أو دماغ فالعقل قادر على ادراكه

فاذا أدركه فادراكه لا يكون الا بحصول صورة فيه اذ هذا معنى
 كل ادراك فالصورة الحاصلة لا تخلو اما أن تكون عين صورة
 الآلة أو غيرها بالعدد ولكن تماثلها وباطل أن يكون هي عين
 صورة الآلة فانها حاضرة أبدا فيها فينبغي أن يكون أبدا مدركا
 لها وليس كذلك فانه تارة يعقلها وتارة يعرض عن ادراكها والاعراض
 عن الحاضر محال وان كان غيرها بالعدد فاما أن يحل في نفس القوة
 من غير مشاركة الجسم فيدل ذلك على أنها قائمة بذاتها وليست في
 الجسم واما أن يكون بمشاركة الجسم حتى يكون هذه الصورة
 المغايرة في التعيين في القوة في الجسم الذي هو الآلة وهي مثل
 الجسم فيؤدي الى اجتماع صورتين متماثلتين في جسم واحد وذلك
 محال كما يستحيل اجتماع سوادين في محل واحد فاننا بيننا ان الاثنينية
 لا تكون الا بنوع مفارقة وههنا لا مفارقة فان كل عارض يذكر
 لاحدى الصورتين فهي للصورة الاخرى موجود وبذلك يصيران
 متطابقين وقد ظهر استحالة (دليل حادى عشر) هو انا قد
 ذكرنا فيما تقدم ان كل قوة جسمانية فلا تكون الا قوة على متناه
 والقوة على ما لا يتناهى لا تكون في الجسم البتة والقوة العقلية
 قوة على صور عقلية وجسمانية وغيرها لانهاية لها اذ ما يمكن أن

يدركه العقل من الحسيات والمعقولات ليس محصورا فيستحيل
أن تكون القوة العقلية جسمانية فأما برهان انها لا تفنى بفناء الجسم
فيتقدم عليه انها حادثة مع الجسم لانها لو كانت موجودة قبل
الجسم لكانت النفوس اما واحدة واما كثيرة وباطل أن تكون
كثيرة فان الكثرة لا تكون الا باختلاف وتغاير بالعوارض واذا
لم تكن مواد وعوارض يقع بها الاختلاف فلا يتصور الاختلاف
وان كانت واحدة فهو محال أيضا لانها في الابدان كثيرة والواحد
لا يصير كثيرا كما لا يصير الكثير واحدا الا اذا كان له حجم
ومقدار فيتصل مرة وينفصل أخرى ودليل كثرته في الابدان
ان معلوم زيد ليس معلوم عمرو ولو كان نفسا واحدا لما كان الشيء
معلوما لنفس ومجهولا بعينه لنفس أخرى اذ يكون الشيء معلوما
للنفس الواحدة ومجهولا لها وذلك محال ولكننا نقول مع انها
حدثت مع الاجسام فليست حادثة بالاجساد اذ قد سبق ان
الجسم لا يكون سببا لاختراع شيء البتة لاسيما ما ليس بجسم بل
سببها واهب الصور وهو جوهر عقلي أزلي ويبقى المعلول ببقاء
العلة وذلك الجوهر باق * فان قيل كما يفتقر حدوثها الى البدن فكذلك
بقاؤها * قيل البدن شرط لحدوث النفس لاعلته وكأنه شبكة بها

يقتنص من العلة هذا المعلول أو يستخرج من هذه العلة فبعد
 الوقوع في الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج الى بقاء الشبكة ووجه
 كونه شرطاً لآلة ان العلة لو صدرت منها نفس كانت اما واحدة
 أو اثنتين أو عددا غير متناه في كل لحظة وكل ذلك محال اذ ليس
 عدد أولى من عدد فلا ترجيح لواحد من الاعداد ولو اقتصر على
 واحد لم يكن له مخصص أيضاً فان امكان الثاني منه كما كان الاول
 فلما لم يترجح امكان الوجود على امكان العدم بقي العدم مستمرا
 الى أن تستعد النطفة لان تكون آلة لنفس يشتغل بها فصار
 وجود النفس حينئذ أولى من عدمها واختص عددها بعدد
 النطف المستعدة في الارحام وهذا شرط الابتداء ليرجح الوجود
 على العدم فبعد الوجود يكون بقاءه بعلة لا بالمرجح * وأما برهان
 بطلان التناسخ فان النفس اذا تركت تدبير البدن بفساد المزاج
 وخروجه عن قبول التدبير فلا يخلو اما أن يكون مشغلة بتدبير
 حجر أو خشب ومالا يستعد لقبول التدبير فيصير نفساً له وهو
 محال أو يشتغل بتدبير نطفة استعدت لقبول التدبير لاية نطفة
 سواء كانت نطفة انسان أو حيوان أو غيره وهو الذي ظنه قوم وذلك
 محال لان كل نطفة استعدت لقبول النفس استحقت حدوث نفس

من الجوهر العقلي الذي هو مبدأ النفوس استحقاقا بالطبع
 لا بالانحراف والاختيار فيؤدي الى اجتماع نفسين لبدن واحد وهو
 محال فان استعداد النطفة لقبول نور النفس من واهب النفوس
 بازاء منزلة استعداد الجسم لقبول نور الشمس اذ ارفع الحجاب من
 وجهه فان كان عند ارتفاع الحجاب ثم سراج حاضر اشرق نور
 السراج ونور الشمس جميعا ولا يمتنع نور الشمس بنور السراج فكذلك
 لا يمتنع تأثير النطفة لقبول النفس من مبدئها بوجود النفس في
 العالم غير مشغولة ببدن فيؤدي ذلك الى اجتماع نفسين في بدن
 واحد وما من شخص الا وهو يشعر بنفس واحدة فالتناسخ محال

﴿ المقالة الخامسة ﴾

(فيما يفيض على النفوس من العقل الفعال) لاشك أن النظر
 في العقل الفعال يليق بالالهيات وقد سبق اثباته وصفته وليس
 النظر فيه من حيث ذاته الآن بل من حيث تأثيره في النفوس
 بل ليس النظر في تأثيره وانما هو في النفس من حيث تأثيرها به
 ولندكر في هذه المقالة دلالة النفس على العقل الفعال ثم كيفية
 فيضان العلوم عليها منه ثم وجه سعادة النفس به بعد الموت ثم
 وجه شقاوة النفس المحجوبة عنه بالاخلاق المذمومة ثم سبب الرؤيا

الصادقة ثم الرؤيا الكاذبة ثم سبب ادراك النفس علم الغيب ثم
 اتصالها بعالم العلوم ثم سبب مشاهدتها ورؤيتها في اليقظة صوراً
 لا وجود لها من خارج ثم معنى النبوة والمعجزات وطبقاتها ثم
 وجود الانبياء ووجه الحاجة اليهم فهذه عشرة أمور (الاول)
 دلالة النفس على العقل الفعال ووجهه ان النفس الانسانية تكون
 عالمة بالمعقولات المجردة والمعاني الكلية في الصبي بالقوة ثم تصير
 عالمة بالفعل وكل ما خرج من القوة الى الفعل فلا بد له من سبب
 يخرج به الى الفعل فاذا لا بد للنفس في خروجها في حال الصبي من
 القوة الى الفعل من سبب وهذا أيضاً لا بد له من سبب ويستحيل
 أن يكون ذلك السبب جسماً لان الجسم لا يكون سبباً لما ليس
 بجسم كما سبق والعلوم العقلية تقوم بالنفس التي ليست بجسم ولا
 هي منطبعة في جسم فلا تدخل في المكان والحيز حتى يجاورها
 جسم آخر أو يحاذيها فيؤثر فيها فاذا كان السبب جوهرًا مجرداً
 عن المادة وهو المعنى بالعقل الفعال لان معنى العقل كونه مجرداً
 ومعنى الفعال كونه فاعلاً في النفوس على الدوام ولا شك في أن
 هذا من الجواهر العقلية التي سبق اثباتها في الالهيات وأولها
 بان تنسب اليه العقل الاخير من العقول العشرة التي ذكرناها

والشرع أيضاً مصرح بأن هذه المعارف في الناس وفي الانبياء
بواسطة الملائكة (الثاني) كيفية حصول العلوم في النفس فذلك
ان المتخيلات المحسوسة ما لم تحصل في الخيال لا يحصل منها المعاني
الكلية المجردة ولكنها في ابتداء الصبي تكون في حكم صورة
مظلمة فاذا كمل استعداد النفس أشرق نور العقل الفعال على الصور
الحاضرة في الخيال فوقع منها في النفوس المجردات الكلية حتى
يأخذ من صورة زيد صورة الانسان الكلي ومن صورة هذا
الشجر صورة الشجر الكلي وغير ذلك كما تقع من صور المتلونات
عند اشراق الشمس عليها مثلها في الابصار السليمة والشمس مثال
العقل الفعال وبصيرة النفس مثال قوة الابصار والمتخيلات مثل
المحسوسات فانها محسوسة مرئية بالقوة في الظلام في العين مبصرة
بالقوة فلا يخرج الى الفعل الا بسبب آخر وهو اشراق الشمس
فكذلك هذا ومهما أشرق هذا النور ميزت القوة العقلية من الصور
المنتقشة في الخيال العرضي عن الذاتي وميزت الحقائق عن الأمور
الغريبة التي ليست ذاتية فيكون مجردة ويكون كلية أيضاً إذ
أبطل وجود العقل الجزئية بحذف المخصصات التي هي عرضية
خارجة عن الذات فبقى أمر واحد مجرد نسبته الى جميع الجزئيات

نسبة واحدة (الثالث) السعادة وهي ان النفس اذا استعدت بالاستعداد لقبول فيض العقل الفعال وأنست بالاتصال به على الدوام انقطعت حاجتها عن النظر الى البدن ومقتضى الحواس ولكن لا يزال البدن يجاذبها ويشغلها ويمنعها عن تمام الاتصال فاذا انحط عنها شغل البدن بالموت ارتفع الحجاب وزال المانع ودام الاتصال لان النفس باقية والعقل الفعال باق أبدا والفيض من جهته مبدول فانه لذاته والنفس مستعدة للقبول بجوهرها اذا لم يكن مانع وقد زال المانع فدام الوصال لان البدن وان كان يحتاج اليه النفس لما فيه من الحواس والقوى في الابتداء لتحصل بواسطة التخيلات حتى تلتقط من الخيالات المجردات الكلية وتقتنصها بواسطتها اذ ليس يمكنها في الابتداء كسب المعقولات الا بواسطة الحواس فالحاسة نافعة في الابتداء كالشبكة وكالمركوب الموصل الى المقصد ثم بعد الوصول الى المقصد يصير عين ما كان شرطاً وبالا عليها بحيث تكون الفائدة في الخلاص منه لسكونه مانعاً للنفس من التمتع بالمقصود بعد الوصول وشاغلاً لها وكذلك هذا وانما كانت هذه سعادة لانها لذة عظيمة لا تدخل تحت الوصف وانما كانت لذة لما بيننا من قبل ان معنى اللذة ادراك كل قوة لما هو

مقتضى طبيعتها بغير آفة وخاصة طبع النفس المعارف والعلم بحقائق
الاشياء على ما هي عليه فان هذه العقلية ليست للحس أصلاً وقد
ظهر انه لا قياس للذة القوة العقلية الى لذة القوة الحسية وظهر أن
سبب خلوتنا عن ادراك لذة العلوم ونحن في شغل البدن ماذا وقد
سبق هذا في الالهيات فاذا كانت المعارف التي هي مقتضى طباع
القوة العقلية وخاصيتها المعرفة بالله وملائكته وكتبه ورسله وكيفية
صدور الوجود منه الى غير ذلك من المعارف حاضرة حتى اشتغلت
النفس بها وهي في البدن عن أن تصير مستغرقة بالبدن وعراضه
مستوعبة لهما مادام اتصاها وكل حالها بعد فراق البدن والتذت بها
لذة لا يدرك الوصف كنهها وانما ليس يشتد الشوق والرغبة في هذا
الآن لعدم ذوقه كما لو وصفت لذة الجماع للصبي وليست له شهوة لم
يرغب فيه بل ربما يعاف صورة الجماع وهذه اللذة العقلية انما تكون
لنفس كملت في هذا العالم فان كانت منزهة عن الرذائل ولكنها
منفكة عن العلوم وهما مصروف الى المتخيلات فلا يبعد أن
يتخيل الصورة الملمذة كما في النوم فيتمثل لها ووصف في الجنة من
المحسوسات فيكون بعض الاجرام السماوية موضوعاً لتخيلها اذ
لا يمكن التخيل الا بجسم (الرابع القول في الشقاوة)

وهي أن تكون النفس محجوبة عن هذه السعادة التي هي مقتضى
طبيعتها فاذا حيل بينها وبين ما تشتهي فقد تشقى وانما تصير محجوبة
بأن تتبع الشهوات وتقصر الهمة على مقتضى الطبع البدني وتؤثر
هذا العالم الخسيس الفاني فترسخ بالعادة تلك الهيئة فيها ويتأكد
شوقه اليها فيفوته بالموت آلة درك المشوق واقتناص العلوم ويبقى
الشوق والتزوع وهي الالم العظيم الذي لاحد له وذلك يمنع من
الوصول والاتصال بالعقل الفعال لان النفس في هذا العلم لا يمنع
دوام اتصالها لكونها منطبعة في البدن وان كانت ليست في البدن
كما بينا ولكن لاشتغالها بعوارضه وشهواته وتزوعه اليه وعشقه
الطبيعي الذي يحول بين النفس ومقتضى طبيعتها ولكن لا يحس
في هذا العالم بالالم ذلك لشغل البدن اياها كالمشغول بالقتال أو الخوف
فانه قد لا يشعر بالالم وقد شرحنا أسباب ذلك فاذا فارقت البدن
بالموت ارتفع ذلك الشاغل وبقي الشوق وفاتت الآلة أعنى الحواس
والقوى البدنية التي يفيض بها المعقولات وعدم المركب الذي
يوصل الى المقصد وصار الشوق الى ما عوده وألفه من الحس
صارفاله الى ما فاتته وما نالها من الاتصال بمقتضى طبيعته وهو
البلاء العظيم المخد وهذه النفس ناقصة بفقد العلم ملطخة باتباع

الشهوة وأما الذي استكمل القوة العقلية فحصل المعارف ولكنه
 اتبع الشهوات فذلك يبقى هيئة الشهوات والنزوع اليها في نفسه
 فيجاذبها الى جهة الطبيعة السفلى وما حصله من المعارف في جوهره
 يجذب نفسه الى الملائكة الاعلى ويحصل من تصادم المتجاذبين ألم عظيم
 هائل ولكنه ينقطع ولا يخلد لان الجوهر قد كمل وهذه الهيئة
 عارضة وقد انقطع أسبابها بالموت فلم يبق ما يؤكدها ويجددها
 فتمحى بعد زمان ولا يتعذب أبداً ويكون قرب الزوال وبعده
 بحسب قوة تلك الصفة وضعفها وعن هذا أخبرتك الشريعة بأن
 المؤمن الفاسق لا يخلد في النار وأما من اكتسب شوق الاستكمال
 بالعلم بممارسة مبادئه ثم تركه يتضاعف عقابه لانه ينضاف الى آلامه
 تحسره على ما فاتته مع كونه مشتاقا اليه وان ما لا يعرف قدره لا يشاق
 اليه فلا يشعر بفواته ولا يتحسر عليه كما لو قتل ملك وأخذ الملك
 من أولاده وله ولدان (أحدهما) صبي لا يعرف ما الملك (والآخر)
 أكبر قد عرف الملك ومارسه ولم يصل بعد الى استكماله واستدامته
 فانه لاشك يكون أعظم حسرة وأشد من أخيه الذاهل عن قدر
 ما فاتته ألما وقد قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في هذا (أشد
 الناس عذابا يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه) وقال النبي صلى الله

عليه وسلم (من ازداد علما ولم يزد هدى لم يزد من الله الا بعدا)
 ﴿الخامس في سبب الرؤيا الصادقة﴾ وليعلم أولا ان معنى النوم
 انجباس الروح من الظاهر الى الباطن والروح عبارة عن جسم
 لطيف مركب من بخار الاخلاط معتصبة القلب وهو مركب
 القوى النفسانية والحيوانية وبها تتصل القوى الحساسة المتحركة
 الى آلاتها ولذلك مهما وقعت سدة في مجاريها من الاعصاب المؤدية
 الى الحس بطل الحس وحصل الصرع والسكته وكذلك اذا
 شدت يد الانسان شداً محكما أحس بخدر في أطراف اليد مما يلي
 الأنامل وبطل في الحال حسه الى أن يحل فيعود الحس بعد زمان
 وهذا الروح بواسطة العروق الضواريب منتشر الى الظاهر من
 البدن وقد يتحجز في الباطن باسباب مثل طلب الاستراحة من
 كثرة الحركة ومثل اشتغال الباطن لنضج الغذاء ولذلك يغلب
 النوم عند الامتلاء ومثل أن يكون الروح قليلا ناقصا فلا يفي أثره
 في الباطن والظاهر جميعا ولنقصانه ولزيادته أسباب طبية والاعياء
 معناه نقصان الروح بالتحلل بسبب الحرارة وميل الرطوبة والثقل
 الذين يظهران فيه فيمنعانه عن سرعة الحركة كما يغلب وقوعه عن
 من أطال المقام في الحمام وبعد الخروج منه وتناوله الشيء المرطب

للدماغ فاذا ركبت الحواس بسبب انجباس الروح الحاملة لقوة
 الحس عنها بسبب من هذه الاسباب بقيت النفس فارغة عن
 شغل الحواس لانها لاتزال مشغولة بالتفكير فيما تورده الحواس
 عليها فاذا وجدت فرصة للفراغ وارتفع عنها المانع استعدت
 للاتصال بالجواهر الروحانية الشريفة العقلية التي فيها نقش
 الموجودات كلها المعبر عنها في الشرع باللوح المحفوظ فانطبع فيها
 أعنى في النفس ما في تلك الجواهر من صورة الأشياء لاسيما
 ما يناسب أغراض النفس ويكون مهما لها ويكون انطباع تلك
 الصورة في النفس منها عند الاتصال كانطباع صورة مرآة في
 مرآة أخرى يقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما وكل ما يكون في
 إحدى المرأتين يظهر في الأخرى بقدرها فان كانت تلك الصورة
 جزئية وقعت من النفس في الصورة وحفظتها الحافظة على وجهها
 ولم تتصرف القوة المتخيلة الحاكية للأشياء بتامها فتصدق هذه
 الرؤيا ولا يحتاج الى التعبير اذ يكون ما رآه بعينه وان كانت المتخيلة
 غالبية وادراك النفس للصورة ضعيفا سارعت المتخيلة بطبعها الى
 تبديل ما رآته النفس بمثال كتبديل الرجل بشجرة والعدو بحية
 أو الى تبديله بما يشبهه ويناسبه مناسبة ما أو بما يضاده كما أن من

رأى أنه ولد له ابن فولدت له بنت وكذا بالعكس وهذه الرؤيا
 تحتاج الى تعبير ومعنى التعبير أن يتفكر المعبر في أن هذا الذى
 بقى في حفظه من الصور التى رآها ما الذى يمكن أن تكون النفس
 قد رآته حتى انتقل الخيال منه الى هذا الباقي في الحفظ ويكون
 ذلك لمن يتفكر فى شئ فينتقل خياله الى غيره ثم منه الى غيره
 حتى نسى ما كان يتفكر فيه أولاً فيكون طريقه فى التذكر
 والتخيل وذلك بان يقول هذا الخيال الحاضر لماذا تذكرته فيتذكر
 السبب الموجب له ثم يتأمل فى ذلك حتى يتذكر بسببه وهكذا
 وربما يعثر فى تخيله على الاول الذى انجر به الى هذا الاخير ولما
 كانت انتقالات الخيال غير مضبوطة بنوع مخصوص انشعبت
 وجوه التعبير وصارت تختلف بالاشخاص والاحوال والصناعات
 وفصول السنة وصحة النائم ومرضه وصار لا ينال الا بضرب من
 الحدس ويغلط فيه ويغلب عليه الالتباس (السادس) اضغاث
 الاحلام وهي المنامات التى لا أصل لها وسببها حركة القوة المتخيلة
 وشدة اضطرابها فانها فى أكثر الاحوال لا تفر عن المحاكاة
 والانتقالات وكذلك فى حال النوم لا تفر أيضاً فى أكثر الاحوال
 فهما كانت النفس ضعيفة فتبقى مشغولة بما كاتها كما تكون فى

حال اليقظة مشتغلة بالحواس فلا تستعد للاتصال بالجواهر الروحانية
 والتمخيلة باضطرابها اذا كانت قد قويت بسبب من الاسباب فلا
 تزال تحاكي وتحترع صور الا وجود لها وتبقى في الحافظة الى أن
 يتيقظ النائم فيتذكر ما رآه في المنام ويكون لها كاتها أيضاً أسباب
 من أحوال البدن ومزاجه فان غلب على مزاجه الصفراء حاكها
 بالاشياء الصفراء وان كان فيه افراط الحرارة حاكها بالنار والحمام
 الحار وان غلبت عليه البرودة حاكها بالثلج والشتاء وان غلبت
 السوداء حاكها بالاشياء السوداء والامور الهائلة وان كانت النفس
 مشغولة تفكر نسيت بخيال بقية التفكير فلا يزال الخيال يتردد
 فيما يتعلق بالهمة فيها وانما حصلت صورة النار مثلاً في التخييلة عند
 غلبة الحرارة لان الحرارة التي في موضع يتعدى الى غيره اذا كان
 مجاورا له ومناسبا كما يتعدى نور الشمس الى الاجسام بمعنى انه
 يكون سببا لحدوثها اذا عقلت الاشياء موجودة وجوداً فائضاً
 بأمثاله على غيره فالقوة التخييلة منطبعة في الجسم الحار ويؤثر به
 تأثيراً يليق بطبعه وهي ليست بجسم أعنى التخييلة حتى يقبل الحرارة
 نفسها لكن يقبل من الحرارة المقدار الذي في طبعها قبوله وهي
 صورة الحار وصورة النار وأمثاله هذا هو السبب فيه (السابع)

في سبب معرفة الغيب في اليقظة) اعلم ان سبب الحاجة الى النوم
 لادراك علم الغيب بالرؤيا ما أوردناه من ضعف النفس وكون
 الحواس شاغلة لها حتى اذا ركزت الحواس اتصلت النفس بالجواهر
 العقلية واستعدت للقبول منها ويمكن أن يكون ذلك لبعض
 النفوس في اليقظة من وجهين (أحدهما) أن تقوى النفس قوة
 لا يشغلها الحواس ولا يستولى عليها بحيث يستغرقها ويمنعها من
 شغلها بل يتسع ويقويها للنظر الى جانب العلو وجانب السفلى جئنا
 كما يقوى بعض النفوس فيجمع في حالة واحدة بين أن يتكلم
 ويكتب فمثل هذه النفوس يجوز أن يفتر عنها في بعض الاحوال
 شغل الحواس ويطلع الى عالم الغيب فيظهر لها منه بعض الامور
 فيكون مثل البرق الخاطف وهذا النوع من النبوة ثم ان ضعفت
 المتخيلة بقي في الحفظ ما انكشف من الغيب بعينه وكان وحيا
 دريحا وان قويت المتخيلة اشتغلت بطبيعة المحاكاة فيكون هذا
 الوحي مفتقر الى التأويل كما يفتر تلك الرؤيا الى التعبير (والسبب الثاني)
 ان يغلب على المزاج اليبس والحرارة حتى يصرفه بغلبة السواد عن موارد
 الحواس فيكون مع فتح العينين كالمبهوت الغافل الغائب عما يرى
 ويسمع وذلك لضف خروج الروح الى الظاهر فهذا أيضا لا يستحيل

أن ينكشف لنفسه من الجواهر الروحانية شيء من الغيب فيتحدث به ويجري على لسانه وكأنه أيضا غافل عما يتحدث به وهذا يوجد في بعض المجانين والمصروعين وبعض الكهان من الاعراب فيحدثون بما يكون موافقا لما سيكون وهذا النوع نقصان والسبب الاول نوع كمال *

(الثامن في سبب رؤية الانسان في اليقظة صور الوجود لها) وذلك ان النفس قد تدرك الغيب ادراكا قويا فيبقى عين ما أدركه في الحفظ وقد تقبله قبولا ضعيفا يستولى عليه التخيلة فتحاكيه بصورة محسوسة فاذا قويت تلك الصورة في المصورة استصحب الحس المشترك وانطبعت الصورة في الحس المشترك سراية اليه من المصورة والتخيلة * والابصار هو وقوع صورة في حس المشترك فان الصورة الموجودة من خارج ليست بمحسوسة بل هي بسبب صورة تماثلها في الحس المشترك فالمحسوس في الحقيقة هي الصورة الحادثة في الحس بسبب الصورة الخارجة فالخارجة تسمى محسوسة بمعنى آخر فلا فرق بين ان تقع الصورة في الحس المشترك من خارج أو من داخل فانها كيف ما يكون محسوسة يكون حصولها إبصارا فمهما وقع ذلك في المشترك صار صاحبه

مبصر له وان كانت الاجفان مغمضة أو كان في ظلمة أيضا والذي يرى الانسان في اليقظة انما لا ينطبع في الحس المشترك حتى يصير مبصرا لان الحس المشترك مشغول بما يؤدي اليه الحواس من الظاهر وهي أغلب ولان العقل يكسر على المتخيلة اختراعها ويكذبها فلا يقوى تصورهما في اليقظة فهما ضعف العقل عن ردّها وتكذيبها بسبب مرض من الامراض لم يبعد أن ينطبع في الحس المشترك ما يقع في المتخيلة فيرى المريض صوراً لا وجود لها بل اذا غلب الخوف واشتد توهم الخائف للمخوف وتخيله اياه وضعفت النفس والعقل المكذب فرما يمثل للحس صورة المخوف منه حتى يشاهد ويبصر ما يخافه ولهذا يرى الجبان الخائف صوراً هائلة والقول الذي يحدث به في الصحارى وبما يسمع من كلامه هذا سببه وقد تشتد شهوة هذا العليل الضعيف فيشاهد ما يشتهي ويمد اليه يده كأنه يأكله ويرى صوراً لا وجود لها بسبب ذلك (التاسع في أصول المعجزات والكرامات) وهي ثلاث خواص *

(الخاصة الأولى في قوة النفس في جوهرها) بحيث

يوثر في هيولى العالم بازالة صورة وايجاد صورة بان يوثر في استحالة غيرها ويوثر في استحالة الهواء غيما ويحدث مطرا كالطوفان

أو بقدر الحاجة للاستسقاء أو ما يجري مجرى ذلك وهو ممكن
فانه قد ثبت في الالهيات أن الهيولى مطيعة للنفوس ومتأثرة بها
وان هذه الصور تتعاقب عليها من آثار النفوس الفلكية وهذه
النفس الانسانية من جوهر تلك النفوس وشديدة الشبه بها وهي
التي كانت نسبتها اليه نسبة السراج الى شمس فان ذلك لا يمنع من تأثير
كما لا يمنع ضعف السراج من كونه مؤثرا في التسخين والاضاءة
كالشمس فكذلك نفس الانسان تؤثر في هيولى العالم ولكن
الغالب عليها أن يقتصر تأثيرها على عاملها الخاص وذلك بدنها
وكذلك اذا حصلت في النفس صورة مكروهة استحال مزاج
البدن وحدثت رطوبة العرق واذا حدثت في النفس صورة الغلبة
حى مزاج البدن واحمر الوجه واذا حصلت صورة مشتهاة في
النفس حدثت في أوعية المني حرارة مبخرة مهيجة للريح حتى
يمتلئ به عروق آلة الوقاع فتستعد له وهذه الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة التي تحدث في البدن من هذه التصورات
ليست عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة أخرى بل عن مجرد
التصور فاذا صار مجرد التصور سببا لحدوث هذه التغيرات في
هيولى البدن وليس ذلك لكون النفس منطبعة فيه اذ ليست

في البدن فيجوز أن يؤثر في بدن غيره مثل هذا التأثير أو دونه
 وليكن فيه أولى وأكثر إذ لها ببدنها بحكم علاقة البعثة لحدوثها
 معه وعشقها له بالطبع ميل اليه ولا ينكر مثل هذا العشق الطبيعي
 فان الصبي ربما وقع في نار أو في ماء فالقت أمه نفسها في النار وراءه
 بالطبع فاذا لم يبعد عشق نفسها لبدن آخر هو فرع بدنها فمن أين
 يبعد عشقها لبدنها بالطبع وان لم يكن حالة في بدنها ولا في بدن
 الولد وهذه العلاقة العشقية هي التي يقصر تأثيرها عليه وقد يتعدى
 أثر بعض النفوس الى بدن آخر حتى يفسد الروح بالتوهم ويقتل
 الانسان بالتوهم ويعبر عن ذلك بانه إصابة العين ولذلك قال عليه
 الصلوة والسلام (ان العين لتدخل الرجل القبر والجل القدر)
 وقال عليه الصلاة والسلام أيضا (العين حق) ومعنى ذلك ان
 المصيب بالعين يستحسن الجمل مثلا ويتعجب منه ويتفق أن يكون
 نفسه خبيثة حسودة فيتوهم سقوط الجمل فينفل الجمل عن توهمها
 ويسقط في الحال واذا كان هذا ممكنا لم يبعد ان تقوى نفس من
 النفوس على الدور قوة أكثر من هذا فيؤثر في هيولى العالم
 باحداث حرارة وبرودة وحركة وجميع تغاير العالم السفلى ينشعب
 عن الحرارة والبرودة والحركة كما سبق في حوادث الجوهر وغيره

ومثل هذا يعبر عنه بالكرامة والمعجزة *
 (الخاصة الثانية للقوة النظرية) هي أن تصفو النفس صفاء
 يكون شديد الاستعداد والاتصال بالعقل الفعال حتى يفيض
 عليها العلوم فان النفوس منقسمة الى ما يحتاج الى التعليم والى
 ما يستغنى عنه والمحتاج الى التعليم منه ما يؤثر فيه التعليم وان طال
 تبعه ومنه ما يتعلم سريعاً وقد يوجد من يستنبط الشيء من نفسه
 من غير معلم بل العلوم كلها لو توهمت لوجدت مهتنبطة من
 النفوس فان المعلم الاول لم يكن متعلماً من معلم بل يرتقى ذلك الى
 من عرف من نفسه وما من ناظر الا وهو يذكر استنباطات
 كثيرة قد استنبطها من نفسه من غير معلم وذلك بأن تخطر النتيجة
 بباله فيتنبه للحد الأوسط كانه الذي في نفسه من حيث لا يدري أو
 يتندر للحد الأوسط فتحضر النتيجة كمن نظر الى سقوط الحجر
 الى أسفل فيخطر له انه لولا اختلاف الجهتين لما كان الحجر ينزل
 من أعلى الى أسفل ثم يخطر له ان اختلاف الجهتين لا يكون الا
 في البعد من جسم والقرب منه وذلك لا يتصور الا بمحيط ومركز
 فينكشف له بذلك أن السماء هي محيطة ولا بد من وجودها أو
 ينظر في حدوث الحركة فيخطر له ان كل حادث فلا بد له من

سبب حادث ويتسلسل ذلك الى غير نهاية ويعرف ان ذلك لا يمكن
 الا بحركة دورية ثم يسبق له ان الحركة الدورية لا تكون بالطبع
 فانها رجوع الى ما فارقه من الوضع فيحتاج الى النفس والنفس
 الى العقل كما سبق فهذا وأمثاله غير محال واذا خطر فليس بمحال
 أن يتمادى الى آخر المعقولات إمامي زمان طويل أو قصير ومن
 انكشفت له هذه المعقولات كلها في زمان قصير من غير تعلم
 فيقال انه نبي أو ولي ويسمى ذلك كرامة أو معجزة للنبي وهو
 ممكن وليس بمحال واذا كان يمكن التصور الى حد يمتنع عن
 الفهم من التعلم جاز أن يترقى الكمال الى حد يغني عن التعليم
 وكيف لا يمكن هذا وكم من متعلمين في مدة واحدة يسبق
 أحدهما الآخر بحقائق العلوم مع ان اجتهاده أقل من اجتهاد
 المسبوق ولكن شدة الحدس وقوة الذكاء أعطته ذلك فالزيادة
 في هذا من الممكنات *

(الخاصة الثالثة للقوة المتخيلة) أن النفس قد تتقوى كما سبق
 وتتصل في اليقظة بعالم الغيب كما سبق وتحاكي المتخيلة ما دركت
 بصور جميلة وأصوات منظومة فيرى في اليقظة ويستمتع ما كان
 يراه ويسمعه في النوم للسبب الذي ذكرناه فتكون الصور المحاكية

المتخيلة للجواهر الشريف صورة عجيبة في غاية الحسن وهو الملك
 الذي يراه النبي أو الولي أو يكون المعارف التي تصل الى النفس
 من اتصالها بالجواهر الشريفة يتمثل بالكلام الحسن المنظوم الواقع
 في الحس المشترك فيكون مسموعاً فهذا أيضاً ممكن غير مستحيل
 فهذه طبقات النبوة ومن اجتمعت له هذه الثلاثة فهو النبي
 الأفضل وهو في الدرجة القصوى من درجات الانسان وهي
 متصلة بدرجات الملائكة لكن الانبياء في هذه يتفاضلون
 يكون للواحد منهم خاصيتان من هذه الثلاث وقد يكون له
 خاصة واحدة وقد لا يكون الا مجرد الرؤيا وقد يكون
 له من كل واحدة شيء ضعيف وبه يتفاوت منازلهم في القرب
 من الله تعالى وملائكته (العاشر) في اثبات أن النبي لا بد له
 أن يدخل تحت الوجود وان يصدق بدخوله في الوجود وذلك
 ان العالم لا ينتظم الا بقانون مسموع بين كافة الخلق يحكمون به
 بالعدل والاتقانوا وهلك العالم وكما لا بد لنظام العالم من المطر مثلاً
 والعناية الالهية لم تقتصر عن ارسال السماء مددرا فنظام العالم لا
 يستغني عن معرفتهم وجه صلاح الدنيا والآخرة ولا يشتغل بذلك
 كل واحد وهذا النظام موجود في العالم فاذن سبب النظام موجود

ومن هو سبب النظام في العالم فهو خليفة الله في أرضه اذ بواسطته
 يتم في خلق الله تعالى الهداية الى مصالح الدنيا والآخرة والا
 فالخلق دون الهداية لا يفضى الى خير ولذلك قال تعالى (قدر
 فهدي) وقال عز وجل (أعطى كل شئ خلقه ثم هدى) فالملك
 واسطه بين الله تعالى والني * والني واسطه بين الملك والعلماء *
 والعلماء واسطه بين النبي والعوام * والعالم قريب من النبي * والنبي
 قريب من الملك والملك قريب من الله سبحانه وتعالى ثم تتفاوت
 درجات الملائكة والانبياء والعلماء في مراتب القرب تفاوتاً
 لا يحصى - فهذا ما أردنا أن نحكيه من علومهم (المنطقية والالهية
 والطبيعية) من غير اشتغال في تميز الغث من السمين والحق
 من الباطل * ولنفتح بعد هذا بكتاب * تهافت
 الفلاسفة * حتى يتضح بطلان ما هو باطل
 من هذه الآراء * والله الموفق لدرك الحق
 بمنه وحوله * والحمد لله حمد الشاكرين
 والصلوة والسلام على سيد
 المرسلين محمد وآله
 أجمعين آمين

بحمد الله تبارك وتعالى قد تم طبع كتاب

مقاصد الفلاسفة

لحجة الاسلام الغزالي

وهو الكتاب النفيس الذي كان مختبأ في خزائن الملوك
ومتاحف الامراء (أما موضوع الكتاب) فاسمه يعني عن بيانه
وعنوانه يكفي عن تبيانه * وبقدر التوفيق والتأييد بذلنا من الجهد
في الحصول عليه بالنفس والنفيس * حتى عثرنا عليه من البلاد
الناية ما أبرزه في عالم المطبوعات * لبني العصر العاشقين للعلم *
المحبين للرقى الحقيقي * وقد بذلنا كل ما في الاستطاعة لتنقيحه
وتصحيحه وتهذيبه وترتيبه ومن حسن الصدق أن عثرنا على
نسخة قديمة عند الاستاذ (الشيخ رشيد الرافعي) نجل العلامة
المرحوم مفتي الديار المصرية سابقا * مولانا الشيخ عبدالقادر الرافعي
طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه وان كانت ناقصة من قسم الطبيعيات

الا أنها ساعدت كثيرا على حسن التصحيح حتى جاء كتابا نادر
 المثال عزيز المنال زينة في عالم المطبوعات وبهجة لعشاق العقليات
 وكيف لا وناسجه وحيد الامة الاسلامية على التحقيق ورئيس
 أهل الحقيقة والتدقيق امام الأئمة ✽ الغزالي ✽ معجزة
 الاسلام نخر العلماء الاعلام ✽ ووافق ختام طبعه
 وشروق شمس وضعه يوم الاثنين الموافق
 ١٤ محرم الحرام سنة ١٣٣١ من
 الهجرة النبوية على صاحبها
 أفضل الصلاة وأزكى
 التحية آمين
 آمين



﴿ فهرست القسم الاول اجمالا ﴾

من

مقاصد الفلانة

لحجة الاسلام الخ

صحيفة

- ٢ خطبة الكتاب وفيها بيان أقسام الرياضيات والمنطقيات والطبيعات والالهيات
- ٤ القول في المنطق وبيان فائدته وأقسامه وتعريف التصور والتصديق
وبيان أن المنطق على خمسة فنون
- ٨ الفن الاول في دلالة الالفاظ ويتضح المقصود منها بتقسيمات خمسة
- ١٢ الفن الثاني في المعاني السكلية واختلاف نسبتها وأقسامها
- ١٩ الفن الثالث في تركيب المفردات وأقسام القضايا وشرحها بذكر تقسيمات
- ٢٨ الفن الرابع في تركيب القضايا وفيه بيان الأشكال والضروب
- ٣٤ بيان جدول ضروب الشكل الاول متجها وحقيها
- ٤٠ القول في القياسات الاستثنائية وفيه بيان شرطى المتصل والمنفصل

٥٠	القول في مادة القياس
٥٨	القول في مجارى المقدمات
٦٠	خاتمة القول في القياس
٦٣	الفن الخامس من الكتاب في لواحق القياس والبرهان وفيه أربعة فصول
٦٣	الفصل الاول في المطالب العلمية وأقسامها
٦٤	الفصل الثانى في تقسيم القياس البرهانى
٦٥	الفصل الثالث في الامور التى عليها مدار العلوم البرهانية
٦٨	الفصل الرابع في بيان شروط مقدمات البرهان

﴿ فهرست القسم الثانى اجمالا من مقاصد الفلاسفة ﴾

٧٤	الفن الثانى في الالهيات وفيه مقدمتان وخمس مقالات
٧٤	المقدمة الاولى في تقسيم العلوم
٧٨	المقدمة الثانية في بيان موضوعات العلوم الثلاثة
٧٩	المقالة الأولى في أقسام الوجود وأحكامه وأعراضه الذاتية وذلك بتقسيمات ثمانية
٧٩	القسمه الاولى في تقسيم الوجود الى الجوهر والعرض
٨٣	القول في حقيقة الجسم
٨٥	القول في اختلاف الذى في تركيب الجسم

- ٩٣ القول في ملازمة الهيولى والصورة
- ٩٧ القول في الاعراض
- ١٠٠ القول في أقسام آحاد هذه الاعراض واقامة الدليل على أنها أعراض
- ١٠٧ قسمة ثانية في تقسيم الموجود الى كلى وجزئى النخ
- ١١٤ قسمة ثالثة في تقسيم الموجود الى واحد وكثير النخ
- ١١٩ قسمة رابعة في تقسيم الموجود الى ما هو متقدم والى ما هو متأخر النخ
- ١٢٠ قسمة خامسة في تقسيم الموجود الى معلول وعلة النخ
- ١٢٤ قسمة سادسة في تقسيم الموجود الى متناه وغير متناه
- ١٢٨ قسمة سابعة في تقسيم الموجود الى ما هو بالقوة والى ما هو بالفعل
- ١٣١ قسمة ثامنة في تقسيم الموجود الى واجب والى ممكن
- ١٣٧ المقالة الثانية في ذات واجب الوجود ولوازمه
- ١٤٩ المقالة الثالثة في صفات الاول وفيها دعاوى ومقدمة ومطالب أخزى مهمة
- ١٧٨ خاتمة القول في الصفات
- ١٨٢ المقالة الرابعة في ذكر أفعاله أعنى أقسام جميع الموجودات النخ
- ٢٠٠ القول في الاجسام السماوية وفيه دعاوى ومطالب مهمة
- ٢١٧ المقالة الخامسة في كيفية وجود الاشياء من المبدأ الاول النخ

﴿ فهرست القسم الثالث اجمالاً من مقاصد الفلاسفة ﴾

- ٢٣٤ الفن الثالث في الطبيعيات وفيه أربع مقالات
- ٢٣٥ المقالة الاولى فيما يعم سائر الاجسام وفيها بيان القول في الحركة والمكان
- ٢٤٧ المقالة الثانية في الاجسام البسيطة والمكان خاصة وفيها سبع دطوى
- ٢٦٤ المقالة الثالثة في المزاج والمركبات النخ
- ٢٧٤ المقالة الرابعة في النفس النباتى والحيوانى والانسانى
- ٢٧٤ القول في النفس النباتى
- ٢٧٦ القول في النفس الحيوانى
- ٢٧٨ القول في تحقيق الادراكات الظاهرة
- ٢٨٤ القول في الحواس الباطنة
- ٢٨٧ القول في النفس الانسانى
- ٣٠١ المقالة الخامسة فيما يفيض على النفوس من العقل الفعال
- ٣١٤ الكلام في اصول المعجزات والسكرامات بثلاث خواص
- ١١٤ الخاصة الاولى في قوة النفس
- ٣١٧ الخاصة الثانية للقوة النظرية
- ٣١٨ الخاصة الثالثة للقوة المتخيلة

اعلان

عما تم طبعه من مؤلفات حجة الاسلام الغزالي رحمه الله عليه
 جواهر القرآن ودرره
 الاربعين في أصول الدين
 ميزان العمل في فلسفة الاخلاق
 معيار العلم في المنطق والحكمة والفلسفة
 الرسالة اللدنية

مجموعة الرسائل تحتوى على ثلاثين رسالة * منها الرسالة الولدية
 والأدب في الدين والقواعد العشرة و كيمياء السعادة ورسالة الطير
 لحجة الاسلام الغزالي والباقي منها لسائر الأئمة كأبي شامة الشافعي
 والامام نجر الدين الرازي والشيخ الاكبر محيي الدين بن العربي
 وابن تيمية وغيرهم من العلماء المتقدمين * ومن أراد أن يقتني شيئاً
 من هذه الكتب النفيسة فليطلبه (من المكتبة العراقية) بجوار
 الازهر الشريف (أو من دار الكتب العربية الكبرى) لأصحابها
 (السيد مصطفى الحلبي وأخويه بمصر) وكذلك يطلب منهما كتاب

أساس التقديس للامام الرازي وسلوك المالك في تدبير الممالك و متن
تهذيب الكلام والمنطق وبحر الكلام للنسفي وتنوير المشرق
شرح تهذيب المنطق ومجموع اثني عشر حاشية على العقائد النسفية
وفتاوى ابن تيمية وحاشية الشاه جلي على السيد علي السراجية



To: www.al-mostafa.com