

النمط الثالث

في النفس الأرضية والسماوية

تنبيه :

إرجع^(١) إلى نفسك ، وتأمل :

إذا كنتَ صحيحًا ، بل وعلى بعضِ أحوالكِ غيرها ؛ بحيث تَقْطُنُ للشئِ
فطنةً صحيحةً ؛ هل تَغْفُلُ عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ ! .

ما عندي : أن هذا يكون للمستبصر ، حتى إن النائمَ في نومه ، والسكران
في سكره ؛ لا تغرب ذاته عن ذاته ؛ وإن لم يثبت تمثُّله لذاته في ذكره .

(١) يريد أن يثبت أن النفس الإنسانية :

موجودة .

وأنها ليست هي البدن .

فيقول :

إن الإنسان إذا كان صحيح الإدراك كامله ، بل وإذا كان غير صحيح الإدراك
وغير كامله ، بأن كان :

معطل الحس الظاهر ، كالنائم .

أو معطل الحس الظاهر والباطن جميعا ، كالسكران .

ولكن بشرط أن يكون له مع ذلك فطنة سليمة .

فإنه في هذه الحال ، لا يغفل عن وجود ذاته .

فقوله :

« بل وعلى بعضِ أحوالكِ غيرها » .

يريد به بعضِ أحوال الإنسان التي لا يكون فيها صحيحا كامل الصحة ، مع

حصول ، أصل الفطنة والإدراك ، كالنائم والسكران .

=

(٢٠ - اشارات - ثان)

ولو^(١) توهمت ذاتك ، قد خلقت أول خلقها ، صحيحة العقل والهيئة .
وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة ، بحيث لا تنظر أجزاءها ، ولا
تتلامس أعضاؤها ؛ بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما ، في هواء طلق .
وجدتها قد غفقت عن كل شيء ، إلا عن ثبوت أنيتها * .

= وما دام الإنسان في حال تعطل حواسه الظاهرة والباطنة ، يدرك وجوده .
إذن ففيه شيء غير مدرك بالحس ، وما دام كذلك . فيكون غير البدن .
وفي الوقت ذاته هو موجود ، يعترف به ، ولا يمكن إنكاره

(١) زيادة إيضاح الأمر الذى انتهى إليه في الفقرة السابقة .

ذلك : أنه لو توهم الإنسان ذاته أول ما خلقت ، بحيث لا يكون له تذكر
لشيء مضى ، ويقطع صلته بالماضى تماماً ؛ لكن بشرط أن يكون صحيح العقل ،
ليستطيع الإدراك والحكم ، وبشرط أن يكون صحيح الهيئة : أى الجسم ، حتى
لا تؤثر حالته الجسمية ، على حالته النفسية والعقلية ، فتشوش عليه فكره وحكمه .
وفرض مع ذلك ، بحيث لا يبصر شيئاً من أجزاء جسمه ، وبحيث لا تتلامس
أعضاؤه ، وبحيث يكون في هواء طلق ، لا يحمل كيفية غريبة من حر ، أو برد
وباجتماع هذه الاشتراطات ، يكون الإنسان معطل الحس الظاهر تماماً .
فإذا أدرك بعد ذلك ، أن ذاته موجودة ، تكون هذه الذات شيئاً ، غير
الجسم الذى لا يدرك إلا بالحس .

فتكون ذات هذا الإنسان موجودة .

وتكون شيئاً غير جسمه وبدنه .

تنبيه :

بما تدرك^(١) - حينئذ ، وقبله ، وبعده - ذاتك ؟ ! .

وما المدركُ من ذاتك ؟ ! .

أرى المدركَ أحدَ مشاعركَ مشاهدةً ؟ ! .

أم عقلك ، وقوةً غيرَ مشاعركَ ، وما يناسبها ؟ ! .

(١) يحاول هنا أن يبين الأداة التي يكون بها إدراك الإنسان لذاته ، بعد ما أثبت في التنبيه السابق حصول هذا الإدراك .
قال :

بماذا تدرك ذاتك في هذه الحال الذي فرضناك فيها متناسياً للماضي ، كأنتك مخلوق الآن .

وفرضناك أيضاً فيها معطل الحس الظاهر ، وما يرتبط عمله بعمله من قواك الأخرى .

وهذا هو معنى قول « الشيخ » :

« بماذا تدرك حينئذ ... ذاتك » .

أما قوله :

« وقبله ، وبعده » .

فالظاهر أنه يقصد أن يدخل في التساؤل ، إدراك الإدراك لذاته قبل وقت هذا الافتراض ، وبعد وقت هذا الافتراض .

أى في غير حال هذا الافتراض .

كأنه عمم ، وقال : بماذا يدرك الإنسان ذاته ، في كل وقت ، وعلى أية حال ؟ !

فإن كان عقلك ، وقوة غير مشاعرك بها تدرك :
أفبِوَسَطٍ تُدْرِكُ ؟!
أم بغير وسط ؟!

ما أظنك تفتقر في ذلك حينئذ إلى وسط ؛ فإنه لا وسط .

= وقبل أن يجيب على هذا السؤال ، أورد سؤالاً آخر هو قوله :
« وما المدرك من ذاتك ! »

فهل نقرأها بكسر الراء ، فيكون تكراراً محضاً ، للسؤال الأول ؟!
هكذا صنع صاحب طبعة « ليدن » .

ولكن إذا لاحظنا : أن « الشيخ » يبحث عن أمرين :
المدرك بكسر الراء .
والمدرك بفتح الراء .

ولاحظنا أيضاً : أنه في آخر هذا التنبيه ، لم ينفك الكلام ، بل ربط آخر
هذا التنبيه ، بما يأتي بعده أشد ربط ، حيث قال : « ثم انظر » ، ثم جعل
مأمر بنظره هو ما يأتي في التنبيه بعده ؛ حتى لكانت لهما فصل واحد وتنبيه واحد .
ولاحظنا ثالثاً : أنه بدأ التنبيه التالي بقوله :
« أتحصل أن المدرك — بفتح الراء — منك ، أهو ما يدرك البصر من
إهابك » .

وهو إن كان في صورة سؤال ، إلا أنه إيضاح للمدرك — بفتح الراء — فهو
بالإجابة أشبه منه بالسؤال .

رجعنا أن نقرأ العبارة الثانية ، وهي :
« وما المدرك من ذاتك » .

فَبَقِيَ أَنْ تَدْرِكَ ذَاتَكَ مِنْ غَيْرِ افْتِقَارٍ إِلَى قُوَّةٍ أُخْرَى ، وَإِلَى وَسْطٍ .
فَبَقِيَ أَنْ يَكُونَ بِمِشَاعِرِكَ ، أَوْ بِبَاطِنِكَ ، بَلَا وَسْطٍ .
ثُمَّ انْظُرْ * .

==
بِفَتْحِ الرَّاءِ ، فَيَكُونُ سَوْالًا غَيْرَ الْأَوَّلِ .
كَأَنَّ « الشَّيْخَ » طَرَحَ سَوْالَيْنِ :
أَحَدُهُمَا : خَاصَّ بِالْمَدْرَكِ - بِكَسْرِ الرَّاءِ -
وِثَانِيَهُمَا : خَاصَّ بِالْمَدْرَكِ - بِفَتْحِ الرَّاءِ - .
ثُمَّ أَجَابَ عَنِ السَّوْالِ الْأَوَّلِ ، وَأَنْهَى بِإِجَابَتِهِ التَّنْذِيرَ ، لَكِنْ لِكُونِهِ أَرْتَبِطُ
بِسَوْالٍ آخَرَ لَمْ يَجِبْ عَنْهُ بَعْدَ .

فَتَحَّ بَابُ الْكَلَامِ بِأَمْرِهِ بِالْإِنْتِظَارِ .
ثُمَّ شَرَعَ فِي التَّنْذِيرِ التَّالِيِ بِالْجَوَابِ عَنِ السَّوْالِ الثَّانِي .
وَلَعَلَّ « الشَّرَاحَ » قَدْ فَطَنُوا لِهَذَا الَّذِي لَمْ يَفْطَنَ لَهُ « صَاحِبُ طَبِيعَةِ لَيْدِنِ » .
قَالَ « الْإِمَامُ » :

« لَمَّا ذَكَرَ أَنَّ الْإِنْسَانَ شَاعِرٌ بِذَاتِهِ دَائِمًا ، أَرَادَ أَنْ يَبْحَثَ :
أَنَّ الشَّاعِرَ هَاهُنَا ، مَا هُوَ ؟ !

وَالْمَشْعُورُ بِهِ مَا هُوَ ؟ !
فَذَكَرَ فِي هَذَا الْفَصْلِ أَقْسَامَ الشَّاعِرِ » .
وَقَالَ « الطُّوسِي » :

« يَرِيدُ التَّنْذِيرَ عَلَى أَنَّ الْإِنْسَانَ لَا يَدْرِكُ نَفْسَهُ إِلَّا بِنَفْسِهِ ، لَا بِقُوَّةٍ غَيْرِ
نَفْسِهِ ، وَلَا بِتَوْسِطِ شَيْءٍ آخَرَ :

وَذَلِكَ بِالْبَحْثِ عَنِ الْمَدْرَكِ ، عِنْدَ الْفَرَضِ الْمَذْكُورِ ؛ بَلْ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِ
الْإِدْرَاكِ ؛ مَا هُوَ ؟ !

تنبيه :

أُتَحَصَّلُ : أن^(١) المدرك منك ، أهو ما يدركه بصرك من إهابك ؟!

وكذلك المدرك .

وبدأ بالمدرك وقسمه ... الخ .

✧ ✧ ✧

نعود بعد ذلك إلى جواب السؤال الأول ، التى يدور حول المدرك - بكسر

الراء - فإن « الشيخ » قد قسمه :

إلى المشاعر المشاهدة ، يعنى الحس الظاهر .

وإلى العقل وقوة غير المشاعر المشاهدة .

وباطل أن يكون بالحس الظاهر ؛ إذ أنه فى الحال التى أشار إليها « الشيخ »

ص ٣٠٦ كان الحس الظاهر معطلا ، فلا بد أن يكون المدرك شيئا غيره .

فهو إذن إما العقل ، أو قوة أخرى معه غير الحس الظاهر .

ثم قسم « الشيخ » عمل العقل ، وما معه إلى قسمين :

أ - أن يكون إدراكها بوسط .

ب - أن يكون إدراكها بغير وسط .

وباطل أن يكون بوسط ؛ لأننا فى الفرض المذكور ص ٣٠٦ قد جعلنا الإنسان

غافلا عن كل شيء ، إلا عن ذاته المدركة .

فتعين أن يكون الإدراك بغير وسط .

أى يكون المدرك هو عين المدرك .

(١) هذا هو جواب السؤال الثانى ، الذى نهينا عليه ص ٣٠٩ ، الخاص

بالبحث عن المدرك - بفتح الراء - من الانسان .

لا ؛ فإنك إن انسلخت عنه ، وتبدلَ عليك ؛ كنت أنتَ أنتَ .
أو هو ما تدركه بلمسك ؟ ! وليس أيضاً إلا من ظواهر أعضائك .
لا ؛ فإن حالها ماسلف .

ومع ذلك ، فقد كنا في الوجه الأول من الفرض ، أغفلنا الحواس عن أفعالها .

فَتَبَيَّنَ^(١) أنه ليس مُدْرَكُكَ حينئذ عضوا من أعضائك ، كَقَلْبٍ ، أو دِمَاعٍ .

وكيف !! ، ويخفى عليك وجودُها إلا بالتشريح .
ولا مُدْرَكُكَ ؛ جملةٌ من حيث هي جملة .

= وقد قال « الشيخ » فيه :

إنك ، وأنت في تلك الحال التي تكون فيها غير مبصر لجسمك ، ولا محس بشيء من أعضائك ، لعدم تلامسها ، إلى آخر ما ذكرناه في تصوير تلك الحال ص ٣٠٦ :

لا يمكنك أن تدعى أن مدركك ، هو ما يناله البصر من إهابك ؛ لأنك مهمل حواسك ، فليست مدركا إهابك ، الذي لا ينال إلا بالحس .
وأيضاً ؛ فإنك لو انسلخت عن إهابك ، وحل محله غيره ، لكنت أنت أنت ، لم تتغير ، ولم تتبدل .

ولا يمكنك أيضاً أن تدعى : أن مدركك ، هو شيء من أعضائك الظاهرة ، لأنه يقال فيها ما قيل في الالهاب سواء بسواء .

(١) وإذا كان قد بطل أن يكون مدركك شيئاً من أعضائك الظاهرة =

= بحجة أنك في هذه الحال ، غافل عن كل جسمك .

فبين من هذا أيضا ؛ أن مدركك لا يكون شيئا من أعضائك الباطنة كقلب أو دماغ ؛ إذ المفروض أنك غير محس لشيء من أعضائك ، فضلا عن ذلك ؛ فإن هذه الأعضاء الداخلية لا يمكن معرفتها إلا بعلم خاص ، هو المسمى بعلم التشريح ؛ والمفروض أنك مقدر وجود انسان ليس له عهد سابق بعلم ولا بتعليم .

فمدركك إذن ليس شيئا من أعضائك الباطنة ، كما أنه ليس شيئا من أعضائك الظاهرة .

كذلك ليس يمكنك أن تدعى أن مدركك جملة الجسم من حيث هو جملة .

لأن الانسان يكون مدركا لذاته ، في الوقت الذي يكون غافلا فيه عن مجموعة جسمه .

وأياضا فإن إدراك المركب ، لا ينفك عن إدراك أجزائه الظاهرة أو الباطنة ، وقد بينا أنه يكون مدركا لذاته ، دون أن يكون مدركا لشيء من أعضائه الظاهرة أو الباطنة .

فبطل أن يكون مدركك ، هو جملة جسمك .

وإذ قد بطل أن يكون المدرك جزءا من الجسد : ظاهراً ، أو باطناً .

وأن يكون كلا .

تعين أن يكون مدركك شيئا ، لا ينال بالحس .

كذلك سيبين أنه ليس مما يدرك بما يشبه الحس ، من التخيل والتوهم .

وذلك ظاهر لك :

مما تمتحنه من نفسك .

ومما نُبِّهْتَ عليه .

فَمُدَّرَكَكَ ، شَيْءٌ آخَرُ غَيْرُ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ ، الَّتِي قَدْ لَا تَدْرِكُهَا ، وَأَنْتَ
مَدْرِكٌ لِدَاثِكَ .

والتي لا تجدها ضروريةً ، في أن تكون أنت ، أنت .

فَمُدَّرَكَكَ ، لَيْسَ مِنْ عِدَادِ مَا تَدْرِكُهُ حَسًّا ، بِوَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ .

وَلَا مِمَّا يَشْبَهُ الْحَسَّ ، مِمَّا سَنَذْكُرُهُ * .

وهم وتلبييه :

ولعلك ^(١) تقول : إِنَّمَا أُثْبِتُ ذَاتِي بِوَسْطٍ مِنْ فَعْلِي .

(١) قرر « الشيخ » فيما سبق ص ٣٠٩ أن الإنسان يدرك ذاته بغير وسط .

فاستشعر هنا اعتراضاً على ذلك ، فحكاها ثم رده .

أما حكايته فهي :

إِنَّ الْإِنْسَانَ أَفْعَالًا ، كَالْتَفَكِيرِ وَالْإِدْرَاكِ وَنَحْوَهُمَا . فَيَسْتَطِيعُ الْإِنْسَانُ أَنْ

يَدْرِكَ ذَاتَهُ بِتَوْسِطِ هَذِهِ الْأَفْعَالِ ، ضَرُورَةً أَنَّ الْفَعْلَ ، لَا يُصْدَرُ عَنْ غَيْرِ فَاعِلٍ .

كَمَا يَحْكِي أَنَّ « كَانَتْ » الْفِيلَسُوفِ الْأَلْمَانِي ، حِينَ شَكَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ لَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ

يُنْكِرَ ذَاتَهُ وَوُجُودَهَا ، لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ قَدْ شَكَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ فَأُطْرِحَ بِالشَّكِّ كُلِّ

شَيْءٍ ، فَإِنَّهُ لَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يُطْرِحَ الشَّكَّ نَفْسَهُ ، وَالشَّكُّ ظَاهِرَةٌ مِنْ ظَوَاهِرِ التَّفَكِيرِ

=

وَالْتَّفَكِيرِ فَعَلٍ .

فيجب إذن أن يكون لك فعلٌ تُثبِّتُه في الفرض المذكور ، أو حركةٌ ،
أو غيرُ ذلك .

= إذن هو موجود لأنه يفكر .

وأما رده فهو :

أولا : إن نظرنا إلى الحالة الخاصة التي فرضناك فيها غافلا عن جميع أفعالك
ومع ذلك كنت تدرك ذاتك ، على ما جاء في ص ٣٠٦ .

فادراك الذات ، إذن ، ممكن بدون توسط شيء من أفعالها .

وثانيا : إن نظرنا إلى الأمر الأعم من ذلك ، وهو مراعاة واقع الأمر فنقول :
هذا الفعل الذي تريد أن تستدل به على ذاتك .

هل هو فعل مطلق ، غير ملاحظ فيه إضافته لذاتك ؟ !

إن كان كذلك ؛ فانما يثبت به فاعل مطلق ؛ إذ الفعل المطلق ، يثبت به
فاعل أيّا كان .

فلم تثبت ذاتك إذن ؛ لأنك فاعل خاص ..

وإن كان الفعل الذي تريد أن تستدل به على وجود ذاتك ، فعلا خاصا ،
مراعا فيه إضافته إلى ذاتك .

يكون « فعلك » أي المضاف والمضاف إليه هو المستدل به .

فذاتك ، إذن ، جزء من هذا المركب ، ووجود الجزء سابق على وجود
الكل ، فوجب أن تكون الذات معروفة ، قبل أن يضاف إليها الفعل ، ليتكون
منهما هذا المركب .

= ولا أقل من أن تكون الذات معروفة مع الفعل .

ففي اعتبارنا الفرض المذكور ، جعلناكَ بمعزلٍ من ذلك .
وأما بحسب الأمر الأعم ، فإن فعلك :
إن أثبتَّهُ فعلا مطلقا ، فيجب أن تُثبت منه فاعلا مطلقا ، لا خاصا ؛ هو
ذاتك بعينها .

= وعلى أية حال ، فلم تثبت الذات بالفعل .
فثبت أن إدراك الذات ، إنما كان بغير وسط .

وأحب أن أنبه في هذا المقام إلى عبارة لـ « الطوسي » لعل فيها تحديدا
لبعض العوامل التي كان لها أثر في توجيه التفكير الاسلامي وجهة خاصة .
قال « الطوسي » :

و « الفاضل الشارح » نسب كلام « الشيخ » في هذه الفصول ، إلى
التطويل ، ورام اختصاره ، بحجة : على أن ذات الانسان ، ليست هي
أعضائه ، فقال :

الانسان عالم بثبوتِه ، وإن كان غافلا عن جميع أعضائه .
والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم .
فذااته مغايرة لأعضائه .

وهذا هو الذي قرره « الشيخ » بعينه .
ثم عارضه : بأن الانسان يعلم ذاته المخصوصة ، ولا يخطر بباله تصور النفس
التي يقولون بها .

= فكل ما يجعلونه عذرا من ذلك ، فهو عذر عن هذا الكلام .

وإن أثبتتهُ فعلا لك ، فلم تُثبت به ذاتك ، بل ذاتك جزء من مفهوم « فعلك » - من حيث هو فعلك - فهو مثبت في الفهم قبله ، ولا أقل من أن يكون معه ، لا به .

فذاثك مُثبتةٌ لا به * .

إشارة :

هو ^(١) ذا يتحرك الحيوان بشيء غير جسميته التي لغيره .

= وأقول : ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها !! ؟

إن أراد به ذات الانسان المدركة الحركة ، فلا مغايرة .

وإن أراد بها شيئا آخر ، فـ « الشيخ » لم يقل بها .

وينبغي أن يعلم : أن هذا الرجل أعظم قدرا من أن يجهل أمثال هذا ،

لكنه يتجاهل في كثير من المواضع ، تقربا إلى الجهال .

فيظهر من هذا أن حملة الجمهور على الفلسفة كانت في هذا العصر عنيفة ،

وأن رأيه كان من القوة بحيث يخشى بأسه ، ويعمل حسابه ، بصرف النظر عن

أن « الامام » كان كما اتهمه « الطوسي » أو لم يكن .

فإنما أردت أن استدل بنفس الاتهام لا بصحته .

ولو أنك رجعت إلى ما كتبناه عن عصر الغزالي ، لوجدت أن هذه الروح

كانت مسيطرة على العصر ، وكان العلماء يعملون لها حسابا .

(١) مر بنا ص ٣٠٥ ما أثبت به « الشيخ » وجود النفس ، وأنها شيء

=

غير البدن .

وبغير مزاج جسمه، الذى يُمانعه كثير أحوال حركته، فى جهة حركته،
بل فى نفس حركته .

= وهذه محاولة أخرى لإثبات أن النفس غير البدن ، وغير مزاج البدن .
وهذه المحاولة تعتمد فى إثبات ذلك على الحركة والإدراك ، حيث يتبين أنه
لا يمكن ردهما إلى البدن ، ولا إلى المزاج ، فواجب أن يكون هناك شيء غير
البدن والمزاج ، ترتبط به الحركة والإدراك . هو النفس .
وهذه المحاولة هى نفس المحاولة التى يمكن بها إثبات صور سائر الأنواع وقواها
قال « الطوسى » :

« إن صور المركبات ، تقوّم موادها ، وتجعلها شيئاً ما غير المواد ، فهى :
من حيث هى كذلك ، مبادئ لفصول متنوعة .
ومن حيث تصدر عنها أفعال مختلفة ، هى قوى وطبائع .
فمن الأفعال الصادرة عنها ، حفظ موادها المجتمعة من الاستقصات المتضادة
بكيفياتها ؛ المتداعية إلى الانفكاك ، لاختلاف ميولها إلى أمكنتها المختلفة .
والصورة التى يقتصر فعلها على هذا القدر ، معدنية .
ومنها الأفعال النباتية ، التى منها جمع أجزاء آخر ، من الاستقصات ، وإضافتها
إلى موادها ، وصرفها فى وجوه التغذية والأنماء والتواليد .
والصورة التى تصدر عنها هذه الأفعال ، مع الحفاظ المذكور ، نفس نباتية .
ومنها الأفعال الحيوانية ، التى هى الحس والحركة .
والصورة التى تصدر عنها هذان الفعلان ، مع الأفعال النباتية ، والحفظ المذكور
= نفس حيوانية .

= وأما النفس الانسانية ، فهي التي تصدر عنها الأفعال السابقة كلها ، مع النطق وما يتبعه » .

و بعد إحاطتك علما بما سبق ، نعود بك إلى الشرح ، فنقول :
إن الانسان يتحرك ، فهذه الحركة تقتضى محركا .
هذا المحرك لا يمكن أن يكون مبدؤ الحركة الجسمية التي في الإنسان ، وإلا لوجب أن يكون كل جسم مبدأ للحركة .
وهذا هو معنى قول « الشيخ » :
« يتحرك الإنسان بشيء غير جسميته التي لغيره »
كذلك لا يمكن أن يكون مبدؤ الحركة الإرادية في الإنسان ، هو مزاجه
إذ المزاج يتطلب :
« حركة المركب إلى مكان يقتضيه غالب أجزائه :
إما مطلقا .

و إما بحسب مكانه .
أو ما اتفق وجوده فيه » .
على ما سبق ص ١٦٧ .
وأكثر من ذلك ، أن المزاج يمانع الانسان كثيرا حال تحركه .
فمثلا إذا أراد الانسان أن يرقى جبلا ، فإنه يريد « الفوق » ، ومزاج بدنه
لغلبة الثقيلين فيه ، يقتضى « جهة تحت » .

وهذا هو معنى قول « الشيخ » :
« يمانعه كثيرا حال حركته ، في جهة حركته » .
بل إن المزاج يمانع الانسان في نفس الحركة وأصلها :
=

وكذلك^(١) يُدرك بغير جِسْمِيَّتِهِ ، وبغير مزاجِ جِسْمِيَّتِهِ ؛ الذى يَمْنَعُ
عن إدراك الشَّيْءِ ، ويستحيلُ عند لِقَاء الضدِّ .
فكيف يُدرك به !؟ .

= فإذا أراد أن يتحرك ، قاومه مزاجه الذى يتطلب السكون لثقله .
إذن مبدأ الحركة فى الانسان ، غير جسمه ، وغير مزاجه . ولك أن تسمى
ذلك بالنفس ، على ما سيجىء .
(١) هذا هو الاستدلال بالادراك على أن النفس غير البدن ، وغير مزاج
البدن .

و بيان ذلك :
أنه لا يمكن أن يكون مبدأ الادراك فى الانسان هو الجسمية ، وإلا لوجب
أن يكون كل جسم مدركا .
وهو خلف باطل .
كذلك لا يمكن أن يكون مبدأ الادراك فى الانسان ، هو مزاج بدنه لأمرين :
أحدهما :

أن المزاج - كما يقول « الشيخ » - لا يتأثر بشيئيه فى الكيفية ، والادراك
انفعال وتأثر ، وإذن فلا يدرك المزاج الكيفيات التى تشبهه .
وعند هذا القدر وقف « الشيخ » كما ترى فى عبارته .
وعندى أن الاستدلال ناقص ، يحتاج إلى أن يزاد عليه أنه مادام المزاج ،
لا يدرك الكيفيات التى تشبهه ، وما دامت هذه الكيفيات المشابهة له ، يمكن
للانسان أن يدركها ، فلا بد أن يكون إدراكها بشيء آخر غير المزاج . =

= فهذا الشيء الآخر هو النفس . وهو المطلوب .

هذا ما يقتضيه تمام الدليل ، فهل طواه « الشيخ » لظهوره ؟ ! .

إن كان كذلك فلي عليه تساؤل ؟ هو :

كيف يمكن لهذا الشيء الآخر وهو المسمى بالنفس أن يدرك تلك الكيفية

المشابهة لكيفية المزاج ؟ ! .

المعقول ، بل والمقرر أيضا لدى الفلاسفة - خصوصا « أرسطو » - أن أدراك

النفس المحسوسات ، إنما هو بوساطة آلات الحس ، ولذا يقول « أرسطو » :

« من فقد حسا ، فقد علما بمقداره » .

فاذا كانت الحواس لا يمكنها أن تدرك صاحب الكيفية المشابهة لكيفية

المزاج ، فأنى للنفس أن تدركه !!! .

ثانيهما ؟

أن المزاج في الانسان ، إذا خالط ولامس ما يشبهه في الكيفية ، تأثر به ،

وانفعل عنه ، كما أن الشيء الملامس يتأثر أيضا وينفعل ؛ كما إذا لامس حار

باردا ، فإن الحار يتنازل عن جزء من حرارته للبارد ، والبارد يتنازل عن جزء

من برودته للحار ، فيأخذ كل منهما درجة من الحرارة أو البرودة ، هي وسط

بين حرارة الحار ، وبرودة البارد .

ومقتضى ذلك : أن المزاج الذي كان للانسان حين بدء الملامسة ، قد زال

فلم يكن هو المدرك لهذا الشيء الملامس .

إذن فالدرك له شيء آخر غير المزاج ، ذلك الشيء هو المسمى بالنفس .

هذا ما يقوله « الشيخ » كما يفصح عنه نص عبارته . مع ضمنية أدخلناها

عليه من عندنا ، على نحو ما سبق في الوجه الأول .

ولأن^(١) المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعة إلى الانفكاك؛ إنما تجبرها على الامتزاج والالتئام، قوة غير ما يتبع التئامها : من المزاج . وكيف !! وعلّة الالتئام وحافظه ، قبل الالتئام ، فكيف لا يكون قبل ما بعده .

= ولكن لى أيضا على هذا الوجه استفسار هو :

لم لا يكون الإدراك قد تم بواسطة المزاج الأول، لأنه حين يحس الشئ المخالف ، ينقل للنفس كلفيته قبل أن يتحول ويتغير ؛ إذ أنه بعد أن يتحول إلى كيفية وسط بينه وبين المحسوس ، لا يدرك ؛ لأن المحسوس يصير شبيها له في الكيفية، وقد مر في الوجه الأول : أن المزاج لا يدرك شبيهه في الكيفية . ولو قلنا : إن المزاج ، قبل أن يتغير ويأخذ الكيفية الوسط . لا ينقل للنفس كلفيته ؛ لزم أنه بعد أن يتغير ويوافق المحسوس في الكيفية ، لا ينقل أيضا ؛ لأنه يصبح شبيها ، وقد مر في الوجه الأول : أن المزاج لا ينقل كيفية ما يشبهه .

وإذن يلزم عليه أن المزاج :

لا يدرك شبيهه .

ولا يدرك ضده .

فلا يكون وجوده ضروريا للنفس في إدراك المحسوسات ؛ كيف ومن فقد حسا ، فقد علما بمقداره .

= (١) هذا استدلال بوجود المزاج نفسه على وجود النفس .

وبيانه :

أن المزاج ، كيفية تحدث من اجتماع عناصر مختلفة الكيفيات ، فينشأ من اجتماعها واختلاطها ، كيفية وسط ، هي المسماة بالمزاج ، على مامر بيانه ص ٢٨٤ فهذه العناصر المختلفة متنافرة بطبيعتها ؛ فلا بد من جامع يجمعها قسرا ، ويؤلف بينها ، لتتفاعل وينشأ عنها المزاج .

فلا بد لها من جامع .

وحتى بعد أن تجتمع ، فهي متنافرة ومتداعية بطبيعتها إلى النفرة والانفكاك لأن اجتماعها لم يكن مقتضى طبيعتها ، بل كان بقاسر ، فلو زال هذا القاسر ، لزال اجتماعها ، وانحلت .

فلا بد لها إذن من حافظ يحفظ هذا الاجتماع ويستبقه .

فإذن هناك جامع وحافظ :

أولهما : علة وجود الاجتماع ، والائتلاف .

وثانيها : علة بقاء الاجتماع والائتلاف .

وهما سابقان على هذا الاجتماع .

كذلك يقول « الشيخ » .

وعندى أنه ، ليس لدينا ما يلزم عقلا ، وجوب أن يكون حافظ الاجتماع

والائتلاف ، سابقا على وجودهما ، فما يمنع أن يكون مقارنا لوجودهما !!!

نعم هذا مسلم ، بالنسبة لموجد الاجتماع .

وهذا الاعتراض ، ليس مفوتا لغرض « الشيخ » ؛ إذ يكفي أن يكون

هناك علة لوجود هذا الاجتماع .

فهذه العلة هي شيء غير المزاج ، وغير الجسم ، هي النفس وهو المطلوب .

نعود بك بعد إلى شرح بعد ألفاظ ، وردت في نص « الشيخ » .
فقوله :

« إنما يجبرها - يعنى الأضداد - على الامتزاج والالتئام ، قوة ، غير ما يتبع
التئامها من المزاج » .

يعنى بالقوة : المزاج

فكأنه قال : إنما يجبر الأضداد العنصرية المختلفة ، على الامتزاج ، شيء
غير المزاج .
وقوله :

« وكيف !!! » .

معناه : أنه كيف لا يكون ما يجبر الأضداد العنصرية المختلفة ، على الامتزاج ؛
شيئا غير المزاج ؛ وعلة الامتزاج وحافظه ، قبل الامتزاج ، ضرورة تقدم العلة على
المعلول !!

فكيف لا تكون العلة المتقدمة ضرورة ، قبل معلولها ، المتأخر ضرورة !!
إذن العلة وهى موجد الامتزاج وحافظه ، سابقة على الامتزاج فالمزاج .

وهذه العلة ، ليست الجسم لما مرص ٣٠٦ ، فهى شيء غير الجسم وغير المزاج :
هى النفس .

وهو المطلوب .

أما قول « الشيخ » بعد :

« وهذا الالتئام ، كلما يلحق الجامع وهن ، أو عدم ؛ يتداعى إلى الانفكاك »

فليس مفهوما إلا أن يكون المراد من النفس ، النفس النباتية ، أو الحيوانية

وهما موجودتان في الإنسان بخصائصهما .

إذ هما اللتان يعقل لحوق الوهن والعدم لهما .

وهذا الالتئام ، كما يلحق الجامع الحافظ وهنّ ، أو عدمّ ، يتداعى إلى الانفكاك .
فأصل^(١) القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج ، شىء آخر ؛ لك
أن تسميه النفس .

وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى أجزاء بدنك .
ثم فى بدنك *

= أما النفس الإنسانية ، فليس يعقل ضعفها ، أو عدمها ، كما ستعلمه .
وإذا كان الأمر كذلك ، فيكون « الشيخ » إلى الآن لم يثبت إلا وجود
أحد النفسين النباتية أو الحيوانية .
(١) هذه هى النتيجة المرتبة على ما تقدم .

فى أثناء هذه الإشارة ، مر بك قول « الشيخ » :
« ولأن المزاج واقع فيه ، بين أضداد متنازعة إلى الانفكاك ، إنما يجبرها
على الالتئام والامتزاج ، قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج » .
ومر بك أيضا شرحه .
وخلاصته :

أن النفس هى الجامعة للاستقصات ؛ وهى بمقتضى ذلك ، متقدمة على
المزاج .

وهو يناقض ما هو مقرر عندهم من أن :
المركبات إنما تستعد لقبول صورها - التى هى نفوسها - عن مبدعها ،
بحسب أمزجتها المختلفة .

إذ أن ذلك يقتضى تقدم الأمزجة ، على تلك الصور : أعنى على تلك النفوس .
ولأجل هذا التناقض الظاهر ، أثار « الطوسي » هذا الإشكال ، وحاول
رده ، قال :

« وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور .
وهو أن يقال : إنكم قلتم : إن المركبات ، إنما تستعد لقبول صورها عن
مبدئها ، بحسب أمزجتها المختلفة .

ويجب من ذلك تقدم الأمزجة ، على تلك الصور .
والآن تقولون : إن النفس التى هى صورة للحيوان ، جامعة لاستقصاته .
والجامعة للاستقصات ، يجب أن تكون متقدمة على المزاج .
وهذا تناقض .

وأجاب « الفاضل الشارح » عن ذلك (بأن الجامع لأجزاء النطفة نفس
الوالدين .

ثم إنه يبقى ذلك المزاج ، فى تدبير نفس الأم ، إلى أن يستعد لقبول نفس .
ثم إنها تصير بعد حدوثها ، حافظة له ، وجامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد
الغذاء .

وقال فى « رسالته المشتملة على أجوبة مسائل المسعودى » :
واعلم أن الجامع لتلك العناصر ، غير الحافظ لذلك الاجتماع .
ولما كتب « بهمنيار » إلى « الشيخ » وطالبه بالحجة على أن الجامع
للعناصر فى بدن الانسان ، هو الحافظ لها .

قال « الشيخ » :
كيف أبرهن على ما ليس ؟! فإن الجامع لأجزاء بدن الجنين ، هو نفس
الوالدين .

والحافظ. لذلك الاجتماع :

أولا : القوة المصورة لذلك البدن .

ثم نفسه الناطقة .

ثم قال : وتلك القوة . ليست قوة واحدة باقية في جميع الأحوال ، بل هي

قوى متعاقبة ، بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين .

وبالجملة : فإن تلك المادة تبقى في تصرف المصورة ، إلى أن يحصل تمام

الاستعداد ، لقبول النفس الناطقة .

فحينئذ توجد النفس) .

فهذا ما قال « هذا الفاضل » فيه .

أقول :

وقال « الشيخ » في « الفصل الثالث » من « المقالة الأولى » من « علم

النفس » في « الشفاء » :

● (فالنفس التي لكل حيوان ، هي جامعة استقصات بدنه ، ومؤانستها ومركبتها
على نحو تصلح معه : أن تكون بدنا لها .

وهي حافظة لهذا البدن ، على النظام الذي ينبغي) .

فقول « الشيخ » في « الشفاء » و « الاشارات » يخالف ماذهب إليه

« الفاضل الشارح » هاهنا .

وما نقله عن « الشيخ » في « رسالته » .

وأیضا : إن كانت نفس الأم مدبرة المعراج ، فكيف فوضت التدبير بعد

مدة ، إلى الناطقة !!

وإنما يجري أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين ، يفعلان بإرادات متجددة

وإن كانت القوة المصورة مدبرة .

والمصورة من القوى الخادمة للنفس ، التي تكون بمنزلة آلات لها .
فكيف خدمت المصورة ، قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها !
وكيف فعلت بذاتها ! فإن الآلة ليس من شأنها أن تفعل من غير مستعمل
إياها .

وماتقتضيه القواعد الحكمية ، التي أفادها « الشيخ » وغيره هو :
أن نفس الأبوين ؛ تجمع بالقوة الجاذبة ، أجزاء غذائية .
ثم تجعلها أخلاطا .
وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني .
وتجعلها مستعدة لقبول قوة ، من شأنها إعداد المادة ، لصيرورتها إنسانا .
فتصير بتلك القوة منيا .
وتلك القوة تكون صورة حافظة ، لمزاج المني ، كالصورة المعدنية .
ثم إن المني يتزايد ككالا في الرحم ، بحسب استعدادات يكتسبها هناك ، إلى
أن يصير مستعدا لقبول نفس أكمل ، يصدر عنها مع حفظ المادة ، الأفعال
النباتية .

فتجذب الغذاء ، فتضيفه إلى تلك المادة ، فتتميمها .
وتتسكمل المادة ، بترتيبها إياها ؛ فتصير تلك المصورة ، مصدراً ، مع ما كان
يصدر عنها ، لهذه الأفاعيل .

وهكذا : إلى أن تصير مستعدة ، لقبول نفس أكمل ، يصدر عنها مع جميع
ما تقدم ، الأفعال الحيوانية أيضا .
فتصدر عنها تلك الأفعال أيضا .

فيتم البدن ويتسكمل ، إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس ناطقة .

إشارة :

فهذا^(١) الجوهرُ فيك واحدٌ ، بل هو أنتَ عند التحقيق .

= يصدر عنها ، مع جميع ما تقدم ، النطق .
وتبقى مدبرة في البدن ، إلى أن يحل الأجل ...
فجميع هذه القوى ، كشيء واحد ، متوجه من حد ما من النقصان ، إلى حد ما من الكمال .

واسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة .
فهى على اختلاف مراتبها ، نفس لبدن المولود .
وتبين من ذلك : أن الجامع للأجزاء الغذائية ، الواقعة في المنين هو نفس الأبوين .

وهو غير حافظها .
والجامع للأجزاء المضافة إليها ، إلى أن يتم البدن ، وإلى آخر العمر .
والحافظ للمزاج هو نفس المولود .
وقول « الشيخ » :
إنها واحد ؛ بهذا الاعتبار .
وقوله :

إن الجامع غير الحافظ ؛ بالاعتبار الأول .
وبالجملة : فالعرض هاهنا على التقديرين - أعنى أن يكون الجامع والحافظ ،
شئين ، أو شيئاً واحداً - حاصل ؛ لأن المزاج محتاج إلى شيء آخر ، هو النفس
سواء كانت نفس ذلك البدن ، أو نفساً أخرى .

= (١) يشير إلى ما مر في الإشارة السابقة ، من قوله :

« فأصل القوى المحركة ، والمدركة ، والحافظة للمزاج ، شيء آخر - يعنى غير الجسم ، وغير المزاج - لك أن تسميه بالنفس .

وهذا هو الجوهر ، الذى يتصرف فى أجزاء بدنك ، ثم بدنك » .

وقد استنبطت هناك فى الشرح ص ٣٢٣ ، من قوله :

« وهذا الالتئام - يعنى بين العناصر المكونة للمزاج - كما يلحق الجامع الحافظ - وهو النفس على ما سبق بيانه - وهن ، أو عدم ، يتداعى إلى الانفكاك » .

أن النفس التى أثبتها « الشيخ » بهذا البيان ، وهى التى جعلها أصل القوى المحركة والمدركة ، والحافظة للمزاج ، هى النفس الحيوانى ؛ لأن النفس الحيوانى هو الذى يعقل عدمه .

أما النفس الإنسانى ، وإن كان حادثا عند « الشيخ » فهو غير منعدم ، على ما يأتى بيانه .

وقد نحى « الطوسى » فى شرحه نحو ما استنبطته أنا ، وإن لم يكن واضحا تمام الوضوح ، قال ، بصدد قول « الشيخ » :

« وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى أجزاء بدنك ، ثم فى بدنك » .

« وإنما كان تصرفه فى أجزاء البدن أقدم ، من تصرفه فى البدن ؛ لأنه يتعلق أول تعلقه ، بالروح ، ثم بالأعضاء التى هى أوعيته ، ثم بسائر الأعضاء الرئيسية ، التى هى مبادئ الأفعال الحيوانية والنباتية ، ثم بالأعضاء المرؤوسة الباقية .

وعند ذلك يصير متصرفا فى جميع البدن » .

فمن هذا يلزم أن يكون الجوهر الذى يريد « الشيخ » أن يجعله هو أنت عند التحقيق ، هو النفس الحيوانى .

وله^(١) فروعٌ وقوىٌ مُنبِثَةٌ في أعضائك .
وإذا^(٢) أحسستَ بشيءٍ من أعضائك ؛ شيئاً ، أو تخيلتَ ، أو اشتَهيتَ ،
أو غَضِبتَ ؛ أَلَقْتَ العَلاقَةَ التي بينه ، وبين هذه الفروع ، هِيارَةً فيه ، حتى
تَفْعَلَ بالتكرار ، إذعاناً ما ، بل عادةً وخلقاً ؛ يَتِمَّ كُنْانٌ من هذا الجوهر المدبَّر ،
تَمَكَّنَ الملكات .

= وهو غير واضح بالنسبة لما هو مقرر في فلسفة « الشيخ » على الخصوص ،
وفي فلسفة غيره على العموم ممن يرى تجرد النفس عن المادة ، وبقاءها بعد
مفارقتها .

إذ المقرر عند هؤلاء جميعاً : أن الإنسان عند التحقيق ، هو النفس الناطقة
لا النفس الحيوانية ، أو النباتية .

(١) أى لهذه النفس ، قوى متعددة :
كقوة الغضب من الأشياء المكروهة .
وكقوة الشهوة للأشياء المحبوبة .
وكقوة الجذب لشيءٍ من الأشياء ... الخ .
هذه كلها جوانب للنفس ، فمن حيث إنها مباد للتأثير ، تسمى قوى .
ومن حيث إنها لا تفعل بذاتها ، بل تفعل إذا استعملتها النفس ، تسمى فروعا .
(٢) شروع في بيان الترابط الذي بين النفس ، وبين البدن وأنها
متفاعلان ، يفعل كل منهما في الآخر ، أو في تعبير آخر ، يؤثر كل منهما في
الآخر ، ويتأثر كل منهما عن الآخر .

وفي هذه الفقرة ، يوضح « الشيخ » كيف تتأثر النفس عن البدن ؟!
وكيف يؤثر هو فيها ؟!
=

وكما ^(١) يقع بالعكس :

فإنه كثيرا ما تبدى ، فتعرض فيه هيئة ما ، عقلية ؛ فتَنَقَّلُ العلاقة ، من تلك الهيئة ، أثرا إلى الفروع ؛ ثم إلى الأعضاء .

= يقول : إذا أحسست بأعضائك شيئا - والاحساس بالأعضاء لا يكون إلا بالحواس الظاهرة ، أى بالبدن - أو تخيلت شيئا - والتخيل أيضا ، عملية حسية وإن كانت حسا باطنا - أو اشتبهت شيئا ، أو غضبت من شيء ؛ فحصل بمقتضى ذلك أثر في البدن ؛ انتقل هذا الأثر من البدن إلى النفس ، بمقتضى العلاقة التى تربطهما ، فتتكيف النفس كيفية خاصة ، نتيجة للتأثر الذى تلقتة عن البدن .

وهذه الكيفية ، تسمى « حالا » إذا كانت سريعة الزوال .

فإذا تكررت ، أذغنت النفس لها ، فصارت النفس كل مرة أسهل تأثرا ، حتى تتمكن تلك الكيفية منها ، وتصبح بطيئة الزوال .
فإذا صارت كذلك :

سميت بالنسبة إلى النفس « ملكة » .

ولأن النفس بعد أن تصبح هذه الكيفية ملكة لها ، راسخة فيها ، تعود بدورها ، فتسخر الجوارح والأعضاء ، بمقتضى تلك الكيفية .
فتسمى تلك الكيفية ، مقيسة إلى الفعل « عادة وخلقاً » .

أنظر ميزان العمل ص ٧١

(١) يريد أن يوضح الطرف الآخر للعلاقة القائمة بين النفس والبدن .

فقد وضح فى الطرف الأول ، تأثر النفس عن البدن .

= وهنا يريد أن يوضح تأثر البدن عن النفس .

أنظر ؛ إنك إذا استشعرت جانبَ الله ، وفكرت في جبروته : كيف
يَقْشَعِرُ جلدُك ، ويقفُ شعركُ ؟ ! .
وهذه ^(١) الانفعالاتُ والملكاتُ :
قد تكونُ أقوى .

وقد تكونُ أضعف .
ولولا هذه الهيئاتُ ، لما كانت نفسُ بعضِ الناس ، بحسبِ العادة ؛
أسرعَ إلى التَهْتِكِ ، أو الاستشاشة غضبا ، من نفسِ بعضِ غيره * .

= يقول : إنه قد يحدث في النفس بادئ ذي بدء ، يعنى لا من جهة البدن ،
كيفيات وهيئات عقلية ؛ فبمقتضى العلاقة التي بينهما ، ينتقل من النفس إلى
البدن أثر ، والبدن بدوره ، يوزع هذا الأثر على فروعه ، وأعضائه .

مثلا : إذا تذكرت عظمة الله ، وأخطرتها ببالك ، وتعمنت في جلالها وجبروتها
أدركتك هيبة ، واستولى عليك رعب شديد حتى يقشعر جلدك ، ويقف شعرك ،
إذا كنت من ذوى القلوب الوجلة ، والشعور المرهف .

فتلك القشعريرة ، التي تعتريك ، فتدع شعرك يقف وجسمك ينتفض ،
ليست إلا أثرا من آثار إمعان النفس في تفهم الجلال الأقدس .

(١) يعنى أن هذه الكيفيات النفسانية ، التي تتكيف بها النفس ، أخذاً
عن البدن وتأثراً به وكذلك الكيفيات البدنية التي يتكيف بها البدن أخذاً
عن النفس وتأثراً بها .
قابلية للقوة والضعف .

فهى مثلا في شخص أقوى منها في شخص آخر .
بل في النفس الواحدة ، تكون كيفية كالغضب ، أضعف أو أقوى من =

إشارة :

إدراك^(١) الشيء :

هو أن تكون حقيقته ، مُتمثلةً عند الإدراك ، يشاهدها ما به يُدرك .

= كيفية أخرى ، كالشهوة مثلا .

ولولا هذه الكيفيات وتفاوتها قوة وضعفا ، لما تفاوت أفراد الإنسان في قوى الشهوة والغضب ونحوهما ؛ فكان فرد منهم أعظم شهوة أو غضبا من فرد آخر . ولعل مرجع القوة والضعف هذين إلى التكرار الذى أشار إليه سابقا بقوله : « ... حتى تفعل بالتكرار ، إذعاننا ما ، بل عادة وخلقنا ، يتمكنان من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات » .

(١) يقول « الطوسى » ممهدا لشرح هذه الإشارة :

« لما فرغ من إثبات النفس ، أراد أن يبين أحوال قواها .

وهى :

إما مدركة .

وإما محركة ... » .

وحقا : إن « الشيخ » يتكلم فى هذه الإشارة عن الإدراك ، وماهيته ، ويستطرد فيذكر التجريد .

فأى نفس هذه التى تستطيع أن تجرد المادى عن النواشى المحيطة به ؟! أهى النفس الحيوانية ، التى قلنا : إن « الشيخ » لم يذكر إلا ما يفيد إثباتها فقط ؟!

= أم النفس الإنسانية ، التى لم يعرض لما يستعاد منه ثبوتها ؟!

فأما^(١) أن تكون تلك الحقيقة ، نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك ،
إذا أدرك .

وهذا باطل ؛ فإنه قد تكون حقيقة مالا وجود له بالفعل في الأعيان
الخارجة :

مثل كثير من الأشكال الهندسية .

بل كثير من المفروضات التي لا تمكن ، إذا فرضت في الهندسة : مما لا
يتحقق أصلا .

= إن التجريد من خواص النفوس الإنسانية ، دون جدال .

ومهما يكن من شيء فإن « الشيخ » يعرف الإدراك بأنه :

تمثل حقيقة الشيء عند المدرك ، بحيث تكون تلك الحقيقة مشاهدة للقوة
المعدة للإدراك .

(١) يقسم « الشيخ » الحقيقة المأخوذة في تعريف الإدراك إلى قسمين :

١ — أن تكون تلك الحقيقة المتمثلة في نفس المدرك — بكسر الراء — هي

نفس حقيقة الشيء المدرك — بفتح الراء — الكائن في الخارج بعيدا عن المدرك
— بكسر الراء — .

٢ — أن تكون تلك الحقيقة المتمثلة في نفس المدرك — بكسر الراء —

مثالا لحقيقة الشيء المدرك — بفتح الراء — .

إلا أن « الشيخ » قبل أن يستوفي التقسيم ، يذكر جميع الأقسام الداخلة

تحتة ، أخذ يناقش القسم الأول ، ويزيفه ؛ حتى إذا ماعرض للقسم الثاني ، قرره
وأكدته ، وادعى أنه المتعين للأخذ والقبول ، ضرورة انحصار القسمة في الأمرين ، =

أو ^(١) تكون مثال حقيقته ، مرتسما في ذات المدرك ، غير مبين له .
وهو الباقي *

= وفساد أولها .

وينافس الأول بأنه لو كان الإدراك يقتضى أن تكون حقيقة الشيء المدرك
- بفتح الراء - حاضرة بنفسها ، في نفس المدرك - بكسر الراء - لوجب أن
يكون كل مدرك - بفتح الراء - موجودا في الخارج .
والتالى باطل ، بدليل أننا ندرك كثيراً من الأشكال الهندسية ، التى لا وجود
لها فى الأعيان .

بل ندرك كثيراً من الأشياء التى تفرض فرضا لمناسبة من المناسبات
كالانتفاع بها فى إجراء دليل الخلف مثلا ، مع أنها ممتنعة الوجود فى الأعيان .
فدل ذلك على فساد القسم الأول ، القائل : إن الإدراك يقتضى أن يكون
المتمثل فى نفس المدرك - بكسر الراء - نفس حقيقة الشيء الخارجى .

(١) هذا هو القسم الثانى الذى أشرنا إليه سابقا ، وقلنا : إن « الشيخ »
أخره ليفرغ له بعض أن ينتهى من فساد القسم الأول .
ولذلك يعلق عليه قائلا :

« وهو الباقي » .

أى المتعين ، ضرورة انحصار القسم فى الأمرين ، وفساد أولها .

بقى أن نقول : إن فى عبارة « الشيخ » ما يدل على أن موضوع هذين
القسمين ، هو المدرك - بفتح الراء - الخارج عن ذات المدرك - بكسر الراء - =

إذ يقول :

« فإما أن تكون تلك الحقيقة ، نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك » .

وقد أكد « الطوسي » هذا المعنى في شرحه ، قال :

« والأشياء المدركة - بفتح الراء - تنقسم :

إلى مالا يكون خارجا عن ذات المدرك .

وإلى ما يكون .

أما في الأول :

فالحقيقة المتمثلة عند المدرك ، هي نفس حقيقتها .

وأما في الثاني :

فهى تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج ، بل هى :

إما صورة منتزعة من الخارج ، إن كان الإدراك مستفادا من خارج .

أو صورة حصلت عند المدرك ابتداء ، سواء كانت الخارجية ؛ مستفادة منها

أو لم تكن .

وعلى التقديرين ، فإدراك الحقيقة الخارجية ، هو حصول تلك الصورة

الذهنية عند المدرك » .

فيؤخذ من عبارة « الشيخ » استنباطا .

ومن عبارة « الطوسي » تصريحاً .

أن إدراك الأشياء ، حين تكون خارجة عن ذات المدرك - بكسر الراء -

يكون بحصول صورة للمدرك - بفتح الراء - لا بحصول عينه ، إذ أحيانا يكون

لا عين له في الخارج .

وحين تكون غير خارجة عن ذات المدرك - بكسر الراء - يكون بحصول

نفس المدرك - بفتح الراء - في نفس المدرك - بكسر الراء - .

ولكننا نجد « الطوسي » في موضع آخر من مواضع شرح هذه الإشارة يقول:

« الشيء المدرك - بفتح الراء - :

إما أن يكون ماديا .

أو لا يكون .

فإن كان ماديا ، حقيقة المتمثلة ، هي صورة منتزعة من نفس حقيقة

الخارجية ، انتزاعا ، على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل .

وإن كان مفارقا ، فلا يحتاج فيه إلى الانتزاع .

فقوله - يعنى الشيخ - :

وهو أن تكون حقيقة متمثلة ... الخ .

متناول للأمرين .

يقال تمثل كذا عند كذا ، إذا حضر منتصباً عنده بنفسه ، أو بمثاله .

ولورحنا نقارن بين هذا التقسيم الذى انفرد بذكره « الطوسي » .

و بين التقسيم المار ، الذى تعرض له كلاهما .

لوجدنا أنفسنا بإزاء مشكل .

ذلك أن التقسيم الأخير يقرر : أن إدراك المجردات ، يكون بحضور ذواتها

في المدرك - بكسر الراء - لا بحضور صور منتزعة منها .

والتقسيم الأول يقرر : أنه إذا كان المدرك - بفتح الراء - خارجا عن ذات

المدرك - بكسر الراء - لم يكن إدراكه إلا بحصول صورة منتزعة .

فالمدرك - بفتح الراء - المجرد الخارج عن ذات المدرك - بكسر الراء -

يقتضى التقسيم الأخير أن يكون إدراكه بحضور ذاته ، لا بحضور صورة له ، ضرورة

تنبيه :

الشيء ^(١) :

قد يكون محسوسا ، عند ما يشاهد .

ثم يكون مُتَخَيَّلًا ، عند غيبته ، تتمثلُ صورتهُ في الباطن ؛ كزيد الذي أبصرته مثلا ، إذا غاب عنك ، فتخيلته .

وقد يكون معقولا عند ما تتصورُ من زيد مثلا ، معنى الإنسان أن موجود أيضا لغيره .

وهو عند ما يكون محسوسا ، يكون قد غشيتهُ غواش غريبةٌ عن ماهيته ؛

= أنه مجرد ، فلا داعى لانتزاع الصورة .

و يقتضى التقسيم الأول أن يكون إدراكه بحضور صورة له ، ضرورة أنه خارج عن ذات النفس المدركة ، فقد لا يكون موجوداً .

(١) عرف « الشيخ » الإدراك سابقا ص ٣٣٣ .

ويريد هنا أن يبين مراتبه .

قال « الطوسي » :

« وأنواع الإدراك أربعة :

إحساس .

وتخيل .

وتوهم .

وتعقل ... الخ » .

لو أزيلت عنه ، لم تُؤثّر في كُنْهٍ ماهيته :

مثلُ أين ، ووضع ، وكيف ، ومقدار ؛ بعينه .

لو توهّم بدله غيره ، لم يؤثّر في حقيقة ماهية إنسانيته .

والحسُّ يناله ، من حيث هو مغمورٌ في هذه العوارض ، التي تلحقه بسببِ المادة التي خلُق منها ، لا يُجرّده عنها ؛ ولا يناله إلا بعلاقةٍ وضعيّة ، بين حسّه ومادته .

ولذلك لا تتمثل في الحس الظاهر صورته ، إذا زال .

وأما الخيالُ الباطن ، فيتخيّلهُ مع تلك العوارض ، لا يقدر على تجريده المطلق عنها ، لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة ، التي تعلق بها الحس ، فهو يتمثلُ صورته مع غيبوبة حُماها .

وأما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة بالواحق الغريبة المشخصة ، مُثَبِّتًا إياها : حتى كأنه عَمِلَ بالمحسوس عملاً ، جعله معقولاً .

= وذكرها « الغزالي » أوضح من ذكر « الطوسي » لها .

قال في « معارج القدس » طبع الكردي ص ٦٢ :

« وأما مراتب الإدراكات في التجريد :

فاعلم أولاً : أن المدرك الذي يفتقر إلى تجريد ، لا يخلو في الوجود الخارجي :

عن لواحق غريبة ، وأعراض غاشية : من قدر ، وكيف ، وأين ، ووضع .

فإن الانسان مثلاً ، له حقيقة ، وهى : الحى الناطق .

— واعتبار حقيقة الانسان ، هى الحى الناطق ، يتمشى مع رأى إفلاطون ،

حيث لم يجعل الجسمية ، ولا الحيوانية جزءا منه ، أما أرسطو ، فيرى أن حقيقة الإنسان ، هي الحيوان الناطق .
ولست أدري أهو خطأ مطبعي ، أم الغزالي يقصد إلى أن يكون إفلاطونيا في هذا المقام ؟!

والذي جعلني أشك ، أنه ورد في موضع آخر من نفس هذا الكتاب ، تعريف الإنسان بالحيوان الناطق ، فلست أدري أيهما هو الخطأ المطبعي ؟!—
وتلك الحقيقة عامة لأشخاص النوع ، ولا تكون في الوجود تلك الحقيقة لخاصة ، ولا عامة ؛ إلا مع لواحق غريبة ؛ فإن الإنسان ؛ لو كان عاما ، لما كان زيد الخاص ، إنسانا .

ولو كان خاصا ، بأن يكون زيد هو الانسان ، لكونه زيدا ، لما كان عمرو إنسانا ؛ لأن الشيء إذا كان لذاته ، ما وجد لغيره .
فاذا فهمت هذا ، فاعلم : أن مراتب المدركات مختلفة في التجريد عن هذه الغواشي واللواحق .

وهي على أربع مراتب :
الأولى إنما هي الحس :

فإنه مجرد نوعا من التجريد ، إذ لا تحل في الحاس تلك الصورة ، بل مثال منها ، إلا أن ذلك المثال ، إنما يكون إذا كان الخارج على قدر مخصوص ، وبعد مخصوص .

ويناله مع تلك الهيئة والوضع . فلو غاب عنه أو وقع له حجاب ، لا يدركه .
المرتبة الثانية إدراك الخيال :

وتجريده ؛ أتم قليلا ، وأبلغ تحصيلا ؛ فإنه لا يحتاج إلى المشاهدة ، بل يدرك مع الغيبوبة ، إلا أنه يدرك مع تلك اللواحق والغواشي . من الكم ، والكيف ،

وغير ذلك .

المرتبة الثالثة إدراك الوهم :

وتجريدته أتم وأكمل مما سبق ؛ فإنه يدرك المعنى المجرد عن اللواحق ،
وغواشي الأجسام : كالعداوة والمحبة ، والخالفة والموافقة ؛ إلا أنه لا يدرك عداوة
كلية ، ومحبة كلية ؛ بل يدرك عداوة جزئية ، بأن يعلم أن هذا الذئب ، عدو ،
مهروب عنه ، وأن هذا الولد ، صديق معطوف عليه .

المرتبة الرابعة إدراك العقل :

وذلك هو التجريد الكامل عن كل غاشية وجميع لواحق الأجسام ؛ بل
جناب إدراكه ، منزّه عن أن يحوم به لواحق الأجسام : من القدر والكيف ،
وجميع الأعراض الجسمية .

ويدرك معنى كلياً ، لا يختلف بالأشخاص .

فسواء عنده ، وجود الأشخاص وعدمها .

وسواسية لديه القرب والبعد ، بل ينفذ في أجزاء الملك والمملوكوت ، وينزع

الحقائق منها ويجردها عما ليس منها .

هذا إن كان يحتاج المدرك - بفتح الراء - إلى تجريد ؛ فإن كان منزهاً

عن لواحق الأجسام ، مبرأ عن صفاتها ، فقد كفى المؤونة ، فلا يحتاج الى أن

يفعل به فعلاً ، بل يدركه كما هو .

بهذا البيان الواضح يفسر لنا الغزالي مراتب التجريد .

ويتعرض الغزالي للمدرك الذي يكون هو بنفسه متجرداً عن المادة ولواحقها ،

فيقول : ان العقل في هذه الحالة ، يكون مكفى المؤونة ، فلا يحتاج الى تجريد ،

بل يدرك الشيء كما هو .

ويفهم من قوله :

« بل يدركه كما هو » .

أن ادراك العقل لهذا الشيء ، يكون كادراكه لغيره بمعنى أنه يكون بحصول صورته ، لا بحصوله هو نفسه في ذات المدرك ؛ على ما فهم « الطوسي » سابقا ص ٣٣٧ وكل ما بين الادراكين من فرق :

أن العقل في ادراك المجردات لا يحتاج الى تجريد ، اذ هي مجردة من نفسها .
وفي ادراك الماديات يحتاج إلى تجريد .
ويشترك الأمران في أن الادراك يأخذ صورة المدرك .

ويلاحظ أن « الشيخ » لم يستوعب مراتب الادراك الأربعة ، بل أسقط منها « التوهم » .

قال « الطوسي » في تعليل ذلك :

فهذه ادراكات أربعة مترتبة في التجريد :
الأول - وهو الحس - مشروط بثلاثة أشياء :

١ - حضور المادة .

٢ - واكتناف الهيئات .

٣ - وكون المدرك جزئيا .

والثاني - وهو التخيل - مجرد عن الشرط الأول .

والثالث - وهو التوهم - مجرد عن الأولين .

والرابع - وهو التعقل - عن الجميع .

وأما ما هو في ذاته يرى من الشوائب المادية ، واللواحق^(١) الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته ؛ فهو معقول لذاته ، ليس يحتاج إلى عملٍ يُعمل به ، يُعدّه لأن يعقله ما من شأنه أن يعقله ، بل لعله في جانب ما من شأنه أن يعقله* .

= الا أنها اذا قيست الى مدرك واحد ، سقط الوهم عن الاعتبار ، لأنه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده ، بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال ، وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئيا .

ولذلك لم يعتبره « الشيخ » في هذا الكتاب ، واعتبره في سائر كتبه ، بالوجه الأول .

(١) في قول « الشيخ » :

« ... واللواحق الغريبة ، التي لا تلزم ماهيته ، عن ماهيته » .

ما يدل على أن اللواحق التي تلحق الماهية لذات الماهية ، لا تعتبر لواحق غريبة في نظره .
وفي قوله :

« ليس يحتاج إلى عمل يعمل به ، يعدّه لأن يعقله ما من شأنه أن يعقله — أى القوة التي من شأنها أن تعقل — » .

ما يدل على أن كل الفارق بين إدراك المجرد ، وإدراك المادى :

أن إدراك المجرد لا يحتاج فيه إلى تجريد .

وأما غيره ، فيحتاج فيه إلى تجريد .

ويشترك الجميع في أنه إدراك بأخذ صورة له ، على ما فهم من نص الغزالي

=

الذى سقناه لك سابقا ص ٣٣٩ .

إشارة :

لعلك^(١) تنزِع الآن إلى .

أن نشرح لك من أمر القوى الإدراكية من باطنٍ أدنى شرح .

= خلافا لما يريد أن يفهمه « الطوسي » ، وقد سقنا لك عبارته التي يريد أن ينحو فيها منحنى آخر ص ٣٣٧ .
وفي قوله :

« بل لعله في جانب ما من شأنه أن يعقله » .

الضمير في « لعله » يرجع إلى العمل .

أى إذا كانت هناك مؤونة ، وإذا كان لابد من عمل ، فهو من جانب العاقل المدرك ، بأن يعد نفسه ، ويهيئ فكره لأخذ صورة عن هذا المجرد الذى لا مانع من قبله أصلا .

(١) الإدراك بمعناه العام ، أمر مشترك بين الحيوان ، والإنسان .

لذلك لما أراد « الشيخ » أن يتكلم عن القوى المدركة ، بدأها بالكلام على القوى التي توجد في الإنسان من حيث هو حيوان .

والقوى المدركة الحيوانية ، قسمان :

ظاهرة .

وباطنة .

ولكن « الشيخ » أغفل الحديث عن القوى الحيوانية المدركة من الظاهر .

وقال « الإمام » في تعليل ذلك :

« لما تكلم - يعنى « الشيخ » - في الإدراك وفي أصنافه ، أراد أن يتكلم

= بعد ذلك في القوى المدركة .

وبدأ فيها بالقوى الحيوانية .

وترك الحواس الظاهرة :

أما أولا :

فلأن الحواس الظاهرة ، لا نزاع في وجودها في الجملة ؛ وإنما النزاع في تفصيل القول ، في كل واحد منها ؛ بخلاف القوى الباطنة ؛ فإن النزاع واقع في وجودها .

وأما ثانيا :

فلأنه لا فائدة في البحث عن الحواس الظاهرة ، إلا معرفتها فقط ، وأما البحث عن القوى الباطنة ؛ فإنه ينتفع به في البحث عن :
أحوال النبوة .

والوحى .

والإخبار عن الغيوب .

على ما سيأتى في النمط العاشر من هذا الكتاب .

فلا جرم أهمل البحث عن الحواس الظاهرة ، وتكلم في القوى الباطنة » .

ثم أشار إلى عدد القوى الباطنة ، فقال :

« واعلم أن القوى الباطنة الدراكة للجزئيات ، خمسة :

وبيانه على سبيل الحصر أن القوى الدراكة للجزئيات :

إما أن تكون مدركة فقط .

أو متصرفة أيضا .

فإن كانت مدركة :

فإما أن تكون مدركة للصور الجزئية : مثل تخيلنا لصورة زيد ، بعد

غيبته عنا .

وأن^(١) نُقدِّمَ شرحَ أمرِ القوى المناسبةِ للحسِّ أولاً .
فاسمع .

أليس^(٢) قد تُبَصِّرُ القطرَ النازلَ ، خطأً مستقيماً ؟ !! .
والنقطةَ الدائرةَ بسرعة ، خطأً مستديراً ؟ !! :

كلُّهُ على سبيلِ المشاهدةِ ، لا على سبيلِ تَخَيُّلٍ أو تذكُّرٍ .

وأنتَ تعلمُ أنَ البَصَرَ إنما ترسمُ فيه صورةَ المُقابِلِ .

والمُقابِلُ النازلُ ، أو المستديرُ ، كالنقطةِ ، لا كالخطِ .

فَقَدْ بَقِيَ إِذَنْ فِي بَعْضِ قَوَاك ، هَيَأَةُ مَا ارْتَسَمَ فِيهِ أَوَّلًا ، وَاتَّصَلَ بِهَا

= أو مدركة للمعاني الجزئية ، مثل إدراك الواحد منا ، الصداقة التي بينه
وبين شخص معين ، أو العداوة التي بينه وبين شخص آخر .

ولكل واحد من هاتين القوتين قوة أخرى ، هي خزانتهما .

فالقوة المدركة لصور المحسوسات ، هي المسماة بـ « الحس المشترك » .

والقوة التي تكون خزانة لها ، هي المسماة بـ « الخيال » .

والقوة المدركة للمعاني الجزئية . هي المسماة بـ « الوهم » .

والقوة التي تكون خزانة لها ، هي المسماة بـ « الحافظة » .

وأما القوة المتصرفة ، فهي التي تسمى « متخيلة » عند استعمال الوهم إياها

و « مفكرة » عند استعمال العقل إياها .

(١) يعنى أنه سيبدأ من شرح هذه القوى الباطنة ، بما هو أكثر مناسبة

للحس الظاهر وارتباطا به ، وذلك هو الحس المشترك ، على ما ستعلم .

(٢) محاولة لإثبات القوة المسماة بـ « الحس المشترك » ؛ وبيانها : =

أن القطرة النازلة بسرعة ، يراها الإنسان خطأ مستقيماً .

وكذلك النقطة الدائرة بسرعة ، يراها الإنسان خطأ مستديراً .

ومرجع ذلك إلى أن العين ، رأت النقطة ، وهى فى حيز ما ، نقطة واحدة فلما انتقلت إلى حيز آخر ، رأتها العين فيه أيضاً نقطة واحدة ، وهكذا ، كلما انتقلت النقطة ، ضرورة أن النظر الصحيح ، بشروط خاصة ، لا يدرك إلا ماهو واقع ، على ماهو عليه فى نفس الأمر ، وواقع الأمر أن هناك نقطة لا خطأ لكن لما كان أثر رؤية العين للنقطة وهى فى الأحياز السابقة على الحيز الأخير ، لم ينمى من نفس الناظر ، ارتبطت أوضاعها ، فى هذه الأحياز المتجاورة ، بعضها ببعض فبدت كأنها خيط مائى ممتد فى الهواء .

إذن فى النفس قوة تقبلت توارد آثار رؤية العين للنقطة فى أوضاعها المختلفة .

ولما كان هذا التوارد يتم فى زمن وجيز جداً ، كان الإنسان جامعاً ، بين إدراك هذه الآثار المتواردة ، وبين إدراك العين للنقطة فى وضعها الأخير . والجمع بين هذه الإدراكات ، هو الذى جعل الإنسان يحس بأنه مدرك لخيط مائى ، لا لنقطة واحدة .

والدليل على أن إدراك الخط يكون بالمشاهدة لاعلى سبيل التذكر والتخيل ، أن للزمن دخلاً كبيراً فيه .

ذلك أنك وإن كنت ترى خطأ لالنقطة — بناء على التعليل السابق — فإنك تحس الخط فى أوضاعه المتاخمة للنقطة أوضح منه فى أوضاعه الأولى البعيدة عن النقطة ، بل إنك تحس به يتلاشى وينعدم فى الأوضاع التى بعدت عنها النقطة . فلو كان إدراك الخط على سبيل التخيل والتذكر ، لما حصل هذا التفاوت

هيئة الإبصار الحاضر .

فَعِنْدَكَ قُوَّةٌ قَبْلَ الْبَصَرِ ، إِلَيْهَا يُوْدَى الْبَصْرُ ، كَالْمَشَاهِدَةِ ؛ وَعِنْدَهَا تَجْتَمِعُ
الْمَحْسُوسَاتُ ، فَتَدْرِكُهَا .

وَعِنْدَكَ ^(١) قُوَّةٌ تَحْفَظُ مُثُلَ الْمَحْسُوسَاتِ ، بَعْدَ الْغَيْبَةِ ، مَجْتَمِعَةً فِيهَا .

فِي الْإِدْرَاكِ لِأَجْزَاءِ الْخَطِّ ، بَلْ إِنَّكَ حِينَ تَتَخَيَّلُ هَذَا الْخَطَّ ، تَتَخَيَّلُهُ وَاضِحًا
بَيْنَنَا فِي بَعْضِ أَجْزَائِهِ ، ضَعِيفًا مُتَلَاشِيًا فِي الْبَعْضِ الْآخَرِ ؛ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ إِدْرَاكَه
عَلَى سَبِيلِ الْمَشَاهِدَةِ كَانَ عَلَى هَذَا النِّحْوِ .

فَإِذْنِ فِي الْإِنْسَانِ قُوَّةٌ تَتَقَبَّلُ الْآثَارَ الْوَارِدَةَ عَنِ الْحَوَاسِ الظَّاهِرَةِ .

وَهِيَ مَا يُعْبَرُ عَنْهَا بِـ « الْحَسِّ الْمَشْتَرَكِ » .

(٤) مُحَاوَلَةٌ لِإِثْبَاتِ الْقُوَّةِ الْمُسَمَّاةِ بِـ « الْخَيَالِ » .

وَلَمْ يَشَأْ « الشَّيْخُ » أَنْ يَسْتَدِلَّ عَلَى وُجُودِهَا ، إِذْ لَا يَسْتَطِيعُ أَحَدٌ أَنْ يَنْكَرَ
أَنَّهُ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَتَخَيَّلَ صُورَةَ مَا غَابَ عَنْهُ .

لَكِنْ لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَقُولَ قَائِلٌ : إِنَّهَا لَيْسَتْ شَيْئًا سِوَى الْحَسِّ الْمَشْتَرَكِ ،
فَهُوَ قُوَّةٌ تَتَقَبَّلُ الْآثَارَ وَتَحْفَظُهَا ؟ ! .

لِذَاكَ عَالِجُ أَمْرِ مَغَايِرَةِ الْقُوَّةِ الْحَافِظَةِ لَصُورِ الْمَحْسُوسَاتِ ، لِلْقُوَّةِ الْمُسَمَّاةِ بِـ « الْحَسِّ
الْمَشْتَرَكِ » .

قَالَ « الْإِمَامُ » :

« أَعْلَمُ أَنَّهُمْ اسْتَدْلَوْا عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْقُوَّةَ ، مَغَايِرَةٌ لِلْحَسِّ الْمَشْتَرَكِ مِنْ وَجْهَيْنِ :

الْأَوَّلُ :

أَنَّ الْحَسَّ الْمَشْتَرَكَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ قَابِلًا لِهَذِهِ الصُّورِ .

=

والخيال لا بد أن يكون حافظا لها .
فيجب تغايرهما ، لحجة ومثال .
أما الحجة : فلان القوة الواحدة ، لا يصدر عنها إلا أمر واحد ؛ لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

فهو لما له قوة قبول الشكل ، وليس له قوة قبول الحفظ .
— يعنى أنه لا يلزم من كون الشيء قابلا للشيء ، أن يكون حافظا له ، فإما
مثلا يقبل الشكل ، ولكنه ، لا يحفظه —
الثانى :

قالوا : الصورة الخيالية ، متى حصلت فى الحس المشترك ، فعند غفلتنا عنها :
إما أن تكون موجودة فى قوة أخرى ، تكون خزانة لها .
أو لا تكون .
فإن لم تكن وجب أن لا تعود تلك الصورة الخيالة ، إلا بتجشم كسب جديد .
ومعلوم أنه ليس كذلك .

فاذن تلك الصورة مخزونة فى قوة أخرى ، وهى الخيال .
وأشار « الامام » إلى وظيفة كل من « الحس المشترك » و « الخيال » فقال :
« إن المحسوسات : إذا كانت حاضرة ، انطبعت صورها فى الحواس .
ثم يوجد مثل تلك الصورة ، فى « الحس المشترك » .
ثم يوجد مثل تلك الصورة فى « الخيال » الذى هو خزانة « الحس المشترك » .
فاذا غابت المحسوسات ، اتمحت تلك الصورة عن الحواس الظاهرة ، ولكنها
تكون باقية فى الخيال .

فاذا أخذ الحس المشترك ، فى مطالعة تلك الصورة المخزونة فى الخيال ، صارت
تلك الصورة متخيلة بالفعل :

وبهاتين^(١) القوتين يمكنك أن تحكم : أن هذا اللون غير هذا الطعم ؛ وأن صاحب هذا اللون ، هذا الطعم ؛ فإن القاضي بهذين الأمرين ، يحتاج إلى أن يحضره المقضي عليهما جميعا .
فهذه قوئى .

مثل ما إذا استحضرننا فى خيالنا صورة زيد الغائب عنا .
وإذا ترك « الحس المشترك » مطالعة تلك الصورة المخزونة فى الخيال ، بقيت تلك الصورة غير مشعور بها .

فهذا هو المعنى بكون الخيال حافظا لصور المحسوسات .

(١) قال « الطوسى » فى شرح هذه الفقرة :

« أما قول « الشيخ » :

وبهاتين القوتين ، يمكنك أن تحكم : أن هذا اللون غير هذا الطعم ... الخ
فاستدلال مشترك على وجودهما معا - يعنى « الحس المشترك » و « الخيال » -
وهو بناء على أن النفس ، لا تدرك المحسوسات إلا بقوى جسمانية .
وتقريره :

أنها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة ، غير نوع واحد من المحسوسات
فاذن لا بد لها ، حين تحكم على أبيض ما ، أنه ذو حلاوة : من قوة تدرك
البياض والحلاوة معا ، بها . ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات ، إلى تلك
القوة ، نسبة واحدة .

وأىضا كما أن النفس لا تقدر على هذا الحكم ، إلا بقوة مدركة للجميع ،
فانها أيضا لا تقدر على ذلك ، إلا بقوة حافظة للجميع ، وإلا فتنعدم صورة
كل واحد ، من البياض والحلاوة ، عند إدراك الآخر والالتفات إليه .

وأيضاً^(١) فإن الحيوانات : ناطقها ، وغير ناطقها ؛ تدرك من المحسوسات الجزئية ، معانى جزئية غير محسوسة ، ولا متأدية من طريق الحواس : مثل إدراك الشاة معنى فى الذئب ، غير محسوس ، وإدراك الكبش معنى فى النعجة ، غير محسوس .
إدراكا جزئيا ، تحكم به ، كما يحكم الحس بما يشاهده .
فعندك قوة ، هذا شأنها .

(١) يحاول إثبات قوة أخرى ، غير القوتين السابقتين ، تسمى « الوهمية » وإذا كانت « وظيفة الحس المشترك » أنه يدرك صور المحسوسات .
وظيفة « الخيال » أنه يحفظ صور المحسوسات هذه .
فوظيفة القوة الثالثة ، التى نحن بصدددها ، وهى « الوهمية » أنها تدرك المعانى الجزئية ، كالعداوة الخاصة التى بين هذه الشاة ، وبين هذا الذئب .
وأشار « الشيخ » بقوله :
« فإن الحيوانات : ناطقها ، وغير ناطقها ... إلخ »
إلى أن هذه القوة ليست هى النفس الناطقة ؛ إذ الحيوانات العجم ، ليس لها نفس ناطقة .

وأشار بقوله :

« ولا متأدية من طريق الحواس » .

إلى أن هذه القوة ، ليست هى الحس المشترك ؛ إذ « الحس المشترك » لا يدرك إلا ما يتأدى إليه من طريق الحواس .

وبما أن الإنسان ، بل والحيوان الأعجم ، يدرك معانى جزئية . ودل البحث على أنه لا يدرك هذه المعانى بنفسه الناطقة ، ولا بحسه المشترك ؛ وجب أن يكون =

فيه قوة خاصة بإدراك هذه المعانى ، وهى المسماة بـ « الوهم » .
هذا هو استدلال « الشيخ » على وجود قوة جديدة ، تسمى « الوهم » .
وعندى أن هذا الاستدلال ليس كافيا ، لاستئصال شأفة كل ما يساور النفس
من شكوك ، حول وجود هذه القوة .

إذ كون هذه المعانى الجزئية ، ليست آتية من طريق الحواس ، مسلم ؛
لأن الحواس لا تدرك المعانى ، وإنما تدرك المحسوسات ، ولكن لم لا يكون فى
« الحس المشترك » قابلية واستعداد ، لإدراك ما يأتىها عن طريق الحواس ، وما
يأتىها لا من هذا الطريق ، وهو تلك المعانى ؟ ! .

فأى شئ ، فى دليل « الشيخ » يمنع من قيام هذا الاحتمال ؟ ! .
لعل « الطومى » قد استشعرت نفسه الحيرة من أمر هذا الدليل ، فراح
يلتمس دليلا سواه ، إذ يقول :
« وقد يستدل على ذلك أيضا : بأن الإنسان ربما يخاف شيئا يقتضى عقله
الأمن منه ؛ كالموت .

وما يخالف عقله ، فهو غير عقله » .
وأىضا هذا الدليل ، ليس فيه ما تنشده النفس من الاطمئنان ؛ إذ أنه لم
ينتج أكثر من أن للإنسان قوة ، لا تدرك المعانى الجزئية ، غير العقل .
وهل كل ما يغير العقل ، يغير « الحس المشترك » ؟ !
لعل الدليل الشافى فى هذا المقام ، هو ما يأتى « الشيخ » من الاستدلال
على تغير هذه القوى ، باختصاص كلِّ بمنطقة خاصة فى المخ ؛ إذا أصابها العطب ،
تعطلت وظيفة هذه القوة خاصة ، دون سواها .

وأيضاً^(١) : فنندك ، وعند كثير من الحيوانات العجم ، قوةٌ تحفظ هذه المعاني ، بعد حكم الحاكم بها ، غيرُ المحافظة للصور .

ولكل^(٢) قُوَّة من هذه القوى ، آلة جنمانية خاصة ، واسم خاص .
فالأولى : هي المسماة بـ « الحس المشترك » و « بنطاسيا » .
وآلتها الروح المصوبُ في مبادئ عصب الحس ، لاسيما في مُقدِّم الدِّماغ

(١) يحاول إثبات القوة الرابعة المسماة بـ « المحافظة » .
وهذه القوة منزلتها ، من « الوهم » هي نفس منزلة « الخيال » من « الحس المشترك » .

أى أنها تحفظ المعاني الجزئية التى يدركها « الوهم » . فـ « الوهم » قابل مدرك ، و « المحافظة » ممسك مستثبت .

ولذلك فطريقة إثباتها هى نفس طريقة إثبات الخيال ، فراجعها فيما مر ص ٣٤٨ .

(٢) بيان للأسماء الاصطلاحية لهذه القوى .
ثم لأنها كنها ، وآلاتها من الجسم .
فاسم القوة الأولى ، التى تدرك صور المحسوسات ، تسمى « الحس المشترك » و « بنطاسيا » .

وأما مكانها ، وآلاتها ، فقد قال « الطومى » فى ذلك :
« قال « الشيخ » :

إن آلة « الحس المشترك » هو الروح المصوب ، فى مبادئ عصب الحس ، =
(٢٣ - اشارات - ثان)

والثانية^(١) : المسماة بـ « الصورة » و « الخيال » .

= لاسيما في مقدم الدماغ .

ولم يقل مطلقا : في مقدم الدماغ .

فإن « الحس المشترك » كـ رأس عين ، تنشعب منه خمسة أنهار ، وكان الروح المصبوب في البطن المقدم ، هو آلة لـ « الحس المشترك » و « الخيال » ؛ إلا أن ما في مقدم ذلك البطن ، بـ « الحس المشترك » أخص .

وما في مؤخره بـ « الخيال » أخص .

وإنما تتأدى الإدراكات الحسية ، من الحواس ، بواسطة الأرواح التي في الأعصاب ، إلى التي في مبادئها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم .
ثم قال :

« والفاضل الشارح ، فسر التأدية - يعنى في قول « الشيخ » :

فعندك قوة ، قبل البصر ، إليها يؤدي البصر - بأن تسير الكيفيات المحسوسة ، في الأعصاب ، إلى آلة « الحس المشترك » .

ثم اشتغل ببيان الاستبعاد ، وبالتشنيع الوارد على تفسيره .

والتأدية ها هنا استعارة ، من إدراك النفس ، بواسطة الروح المصبوب إلى كل حس ، محسوسة .

وبواسطة الروح الذي هو مبدأ مشترك للجميع ، مثل جميع المحسوسات .

واتصال الأعصاب ، ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات ؛ فإن الكيفيات

لا تنتقل من موضوعاتها .

وإدراك النفس ليس بمتأخر ، عن ملاقة الحواس للمحسوسات ، بزمان

تقطع فيه تلك المسافات .

(١) يريد أن يبين مكان واسم القوة الثانية الخادمة لـ « الحس المشترك » =

وآلتها الروحُ المصبوبُ في البطنِ المقدم ، لاسيما في جانبه الأخير .
والثالثة^(١) : الوهم .

وآلتها الدماغ كله ، ولكن الأخص بها هو التجويف الأوسط .

= باستثبات صور المحسوسات وحفظها

أما اسمها الاصطلاحي فهو : « المصورة » و « الخيال » .
وأماكنها ، وآلتها : فهو البطن المقدم من الدماغ ، خصوصاً جانبه الأخير ،
لأن للبطن المقدم جانبيين :

أحدهما : أمامي ، وفيه « الحس المشترك » على ما سبق بيانه ص ٣٥٣ .

وثانيهما : خلفي ، وفيه « المصورة » و « الخيال » .

(١) يريد أن يبين اسم القوة الثالثة وآلتها ، وهي القوة التي تدرك المعاني
الجزئية .

واسم هذه القوة الاصطلاحي « الوهم » .

وآلتها ومكانها ، الدماغ كله ، خصوصاً ، التجويف الأوسط .

* * *

وينبغي أن يلاحظ أنه قسم الدماغ ، أو المخ ، إلى مناطق ثلاثة :

١ - تجويف أول .

وجعل له مقدما ، فيه « الحس المشترك » .

ومؤخرا ، فيه « المصورة » ، أو « الخيال » .

٢ - تجويف أوسط .

جعل فيه « الوهم » .

وسياتينا في الفقرات التالية ، ما يشغل التجويف الثالث ، فلنرجى القول

فيه ، إلى موضعه .

وتخدمها^(١) فيه :

قوة رابعة : لها أن تُرَكَّبَ ، وتُفَصَّلَ ما يليها :

من الصور المأخوذة عن الحس .

والمعاني المدركة بالوهم .

وتُرَكَّبَ أيضاً الصور بالمعاني ، وتفصلها عنها .

وتسمى عند استعمال العقل « مفكِّرة » .

(١) يريد أن يبين اسم القوة الرابعة ، وآلتها ، ووظيفتها .

أما وظيفتها :

فهو التسلية ، أو العبث ، بما في « الخيال » من صور المحسوسات وبما في القوة الخادمة لـ « الوهم » والحافظة لما يرد عليه من المعاني - وسيأتي الحديث عن هذه القوة بعد - .

فتضيف صوراً إلى صور .

وتضيف معاني إلى معان .

وتضيف صوراً إلى معان .

وتضيف معاني إلى صور .

ويقال : إن هذه القوة هي أصل الفنون ، فلولاها لم يكن فنون قط ، ولم يكن اختراع . هي التي تمكن للمهندس أن يضع تصميم بناء لم يسبق له رؤية مثله ، وهي التي تمكن للمخترع أن يتصور الشيء ويضع تصميمه في داخل نفسه وفي أعماق « مخيلته » ثم يبرزه إلى عالم الواقع .

وأيضاً لهذه القوة خطرهما في عالم « الأحلام » و « النبوات » على ماسيجيء . تلك هي وظيفتها .

وعند استعمال الوهم « متخيلة » .
وسلطانها في الجزء الأول من التجويف الأوسط .
وكأنها قوةٌ ما :
ل « الوهم » .

وبتوسط الوهم ل « العقل » .
والباقية^(١) من القوى هي :

= أما اسمها فتعدد .

ذلك أنها متأرجحة بين « العقل » و « الوهم » .
فإذا استعملها « العقل » سميت « مفكرة » .
وإذا استعملها الحس ، سميت « مخيلة » .
أما مكانها وآلتها فهو التجويف الأوسط .
وقد مر بنا أنه جعل في التجويف الأوسط أيضا « الوهم » .
فإذا أردنا أن نبين نصيب كل من « الوهم » و « المفكرة أو المخيلة » من
هذا التجويف ؛ وجدنا « الشيخ » يجعل « المفكرة أو المخيلة » في مقدم هذا
التجويف .

فالوهم إذن يكون في مؤخر هذا التجويف .

(١) هذه هي القوة الخامسة :

واسمها : « الذاكرة » .

ووظيفتها : أنها تحفظ المعاني التي يدركها « الوهم » على ما مر ذكره ص ٣٥٣
ومكانها وآلتها : التجويف الأخير من الدماغ .

الذاكرة :

وسلطانها في حيز الرُّوح ، الذي في التجويف الأخير ، وهو آلتها .
ولنأما^(١) هَدَى الناسَ إلى القضية بأن هذه هي الآلات : أن الفساد إذا
اختص بتجويف ، أورث الآفة فيه .

ثم اعتبار^(٢) الواجب في حكمة الصانع تعالى ، أن يقدم الأcnص للجرماني
ويؤخر الأcnص للروحاني ، ويقعد المتصرف فيهما : حكما ، واسترجاعا للمثل
المتنجية عن الجانبين ، عند الوسط ، عظمت قدرته *

(١) هذا هو الدليل الذي أشرت إليه سابقا ص ٣٥٢ وهو الاستدلال ، بحدوث
الآفات في أجزاء من الدماغ ، وتعطل بعض هذه القوى نتيجة لذلك ، على أن
تلك الأجزاء ، هي آلات وأما كن لهذه القوى .
(٢) لعله معطوف على قوله :

« أن الفساد إذا اختص ... الخ » .
كأن الذي هدى الناس إلى أما كن هذه القوى ، أمران :
أحدهما : حدوث الآفات ، وتعطل بعض هذه القوى دون بعض ، نتيجة لذلك .
دليل على أن هذه المواضع أما كن لهذه القوى .
ثانيهما : مراعاة الكمال في حكمة الصانع ، إذ الكمال في الحكمة يقتضي
أن يكون المدرك لصور المحسوسات متقدما على غيره ليكون أقرب إلى الحواس
التي تقتض هذه الصور .

ويجعل عقيبها ، الحافظ للمدركاته .

وأن يكون المدرك للروحانيات والمعاني الجزئية ، متأخرا ، لأن هذه =

إشارة :

وأما نظير^(١) هذا التفصيل في قوى النفس الإنسانية ، على سبيل التصنيف

فهو :

= المعاني ، بعيدة الصلة بالمحسوسات .

ويجعل عقيبها الحافظ لمدرجاته .

وأن يجعل المتصرف في هذه المدرجات بقسميها ، في الوسط منها ينظر هنا

فيدرك هذه ، وينظر هنا فيدرك هذه .

فيخلص من ذلك :

أن التجويف الأول :

يحتوي في مقدمه « الحس المشترك » .

وفي مؤخره « الخيال » .

والتجويف الأوسط :

يحتوي في مقدمه « المفكرة والمخيلة » .

وفي مؤخره « الوهم » .

والتجويف الثالث والأخير :

يحتوي « الذاكرة » .

(١) عرفت فيما سبق ص ٣٤٤ وما بعدها شرح « ابن سينا » للقوى الحيوانية

الدراكة .

والآن يريد أن يعرض لما يخص الإنسان من قوى :

وقبل أن ندخل في تفاصيل شرحها وتفصيلها ، نعرض للفظه وردت في

عبارة « الشيخ » ، ولفتت نظر الشراح من قبل . تلك هي قوله « على سبيل

التصنيف » .

أن^(١) النفس الإنسانية التي لها أن تعقل ، جَوْهَرٌ : له قُوَى ، وكالات .

= قال « الإمام الرازى » :

« وإنما قال :

« على سبيل التصنيف » .

لأن الاختلاف بين القوى الحيوانية المذكورة - يعنى فى ص ٣٤٤ وما بعدها -
اختلاف النوع ، لأن ماهية كل واحدة منها ، مخالفة لماهية الأخرى .
وأما الاختلاف بين قوى النفس الناطقة ، فليس اختلافا نوعيا ، لأن
الاختلاف بين المراتب المذكورة هاهنا ، ليس إلا بحسب الأشد والأنقص ،
وذلك لا يقتضى الاختلاف بالماهية » .

وقال « الطوسى » :

« وإنما قال :

« على سبيل التصنيف » .

لأن القوى الحيوانية المذكورة ، كانت متباينة بالدوات ، لكونها مبادئ
أفعال مختلفة ، فكان تفصيلها على سبيل التنويع .

وهذه غير متباينة بالدوات ، لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة .

إنما هى تختلف بحسب الاعتبارات ، التى هى بالقياس إلى تلك الدوات
عوارض ، فكانها أصناف » .

ولعل هذا التنصيص من « الشيخ » من أجل حرصه على بساطة النفس ،
وأنها غير مركبة ، حتى لا تفسد بالانحلال ، على ما سيجىء .

(١) تحديد لموضوع البحث ، بأنه النفس الإنسانية العاقلة ، لا النفس =

فَمِنْ^(١) قواها :

مالها بِحَسَبِ حاجتها إلى تدبير البدن :

وهي القوَّةُ التي تُخَصُّ بِاسْمِ « العقل العملي » :

وهي التي تستنبط الواجبَ - فيما يجب أن يُفعل : من الأمور الإنسانية الجزئية ؛ لِيَتَوَصَّلَ به إلى أغراض اختيارية - من مقدمات : أولية ، وذاتية ، وتجريبية .

وباستعانة بالعقل النظري ، في الرأي الكلي ، إلى أن تَنْتَقِلَ به إلى الجزئي .

= الإنسانية الحيوانية ، ولا النفس الإنسانية النباتية ، إذ في الإنسان هذه النفوس جميعا ، على ما مر ص ٣٢٧ .

أما القوى ، والكَمالات ، فسيأتيك بيانها آخر الإشارات من نفس كلام « الشيخ » .

(١) شروع في أصناف قوى النفس العاقلة .

وعرض في هذه الفقرة ، لما يسمى بـ « العقل العملي » .

ويعرض فيما بعدها ، لـ « العقل النظري » .

وهما معاً جانبان للنفس الإنسانية العاقلة .

تحدث عنهما « الغزالي » - وهو على ما انتهينا إليه في بحثنا عنه في كتاب « الحقيقة في نظر الغزالي » من شراح الفلسفة « الفارابية » و « السبئية » - فقال في كتابه « ميزان العمل » ص ٨٣ :

= « إن للنفس قوتين :

إحدهما :

تلى جهة « فوق » ، وهى التى بها تتلقى حقائق العلوم الكلية الضرورية والنظرية ، من الملاء الأعلى .

وهى العلوم اليقينية ، الصادقة أزلا وأبدا ، لا تختلف باختلاف الأعصار والأمم : كالعلم بالله تعالى وصفاته ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، وأصناف خلقه فى العالم .

بل من جملة العلم ، أن النفي والإثبات لا يصدقان على شىء واحد ، فى حال واحدة ، وكذا العلوم الحقيقية .

فهذه العلوم هى الحكمة الحقيقية .

والقوة الثانية :

هى التى اتلى « جهة تحت » : أعنى جهة البدن ، وتديره ، وسياسته .

وبها تدرك النفس الخبرات فى الأعمال ، وتسمى « العقل العملى » .

وبها يسوس قوى نفسه ، ويسوس أهل بلده ، وأهل منزله .

واسم الحكمة لها من وجه ، كالحجاز ؛ لأن معلوماتها كالزئبق تتقلب ولا

تثبت .

فمن معلوماتها : أن بذل المال فضيلة . وقد يصير رذيلة فى بعض الأوقات ،

وفى حق بعض الأشخاص .

فلذلك ، كان اسم « الحكمة » بالأول ، أحق

وهذا الثانى ؛ كالكمال والتتمة للأول .

وهذه هى الحكمة الخلقية .

والأولى هى الحكمة العلمية النظرية .

ونعنى بالحكمة الخلقية ، حالة وفضيلة للنفس العاقلة ، بها تسوس القوة

الغضبية والشهوية ، وتقدر حركاتها بالقدر الواجب في الانقباض والانبساط .

وهى العلم بصواب الأفعال ... »

نعود إلى عبارات « الشيخ » ، فنقول : إن قوله :

« وهى التى تستنبط الواجب ... الخ »

تحديد لوظيفة هذه القوة .

فهى تتعرف إلى ما يجب عمله فى محيطها الخاص بها ، وهو الذى شرحه

« الغزالي » بقوله :

« وبها يسوس قوى نفسه ، ويسوس أهل بلده ، وأهل منزله » .

وطريقة تعرفها هذا الواجب - كما يظهر من عبارة « الشيخ » - أمران :

أحدهما :

الانتفاع بالقضايا الأولية ، والقضايا الأولية - كما يفسرها « الغزالي » فى

كتابه « معارج القدس » ص ٥٥ :

« المقدمات التى بها يقع التصديق ، لا بلاكتساب ، ولا أن يشعر بها

المصدق : أنه كان يجوز له ، أن يخلو عن التصديق بها وقتاً ألبتة : مثل

اعتقادنا :

أن الكل أعظم من الجزء ، أو أن الأشياء المساوية لشيء واحد ، متساوية .

وهذه هى التى تسمى بالعلوم الضرورية » .

وأيضاً الانتفاع ، بالقضايا الدائعة المشهورة ، وفى هذا المعنى يقول « الغزالي »

أيضاً فى « معارج القدس » ص ٥٢ :

« وفيما بين العقل العملى ، وبين العقل النظرى ، تتولد الآراء الدائعة

المشهورة ، مثل أن الكذب قبيح ، والظلم قبيح ، والصدق حسن ، والعدل

جميل .

وعلى الجملة ، جميع تفاصيل الشريعة ، هو تفصيل هذه الشهورات ، المتولدة
بين العقل النظرى ، والعملى .
وأخيرا الانتفاع بالتجريبيات .
وثانيهما :

الاستعانة بالعقل النظرى ، فى التعرف إلى أمور جزئية ، ما كان للعقل
العملى وحده ، أن يتعرف عليها ، ضرورة أنها متفرعة عن أمور كلية نظرية .
والكليات النظرية ، هى من اختصاص العقل النظرى ، فبتعاونهما
وتساندهما ، يتوصلان إلى الهدف المطلوب .
هذا يشرح ويفسر نظرياته الكلية .

وذاك يفتش عن الجزئيات التى يمكن أن تندرج تحت هذه الكليات .
فإذا ظفر العقل العملى بالجزئيات ، التى يطمئن - بالاعتماد على العقل النظرى -
إلى أنها مندرجة تحت هذه الأحكام العامة ومن مشمولاته ، عض عليها بالنواجد
وأخذ يطبقها فى مملكته الخاصة ، التى هى ، البدن ، والمنزل ، والمدينة .
هذا ، وإن تحديد العلاقة تحديداً دقيقاً ، بين العقل النظرى والعقل العملى
غامض بعض الشيء .

وقد عرض له « الغزالى » فى مواضع :

أحدها : ما مر بك فى حديث القضايا المشهورة ص ٣٦٣ .

وثانيها : قوله فى « معارج القدس » ص ١٥٣ :

« فتكون للأمور الجزئية ، تنالها النفس ، بقوتها التى تسمى عقلا عمليا ،
من الجواهر العالية النفسانية .

وتكون الأمور الكلية ، تنالها النفس ، بقوتها التى تسمى عقلا نظريا ،

ومن ^(١) قواها :

مالها بحسب حاجتها إلى تكميل جواهرها ، عقلا بالعقل :

= من الجواهر العالية العقلية ، التي لا يجوز أن يكون فيها شيء من الصور الجزئية ألبتة .

وواضح من المقابلة بين جزئي هذا النص ، أن العقل العملي يتلقى معارفه عن عالم النفوس . لا عن عالم العقول ، الذي يتلقى عنه العقل النظري .

وأنت تعرف الفرق - خصوصاً في فلسفة الإسلاميين - بين العقول والنفوس .

وثالثها : قوله في « معارج القدس » أيضاً ص ١١٠ :

« ثم العقلي العملي ، يخدم العقل النظري ؛ لأن العلاقة البدنية ، لأجل تكميل العقل النظري ، والعقل العملي ، هو مدبر تلك العلاقة » .

ورابعها : قوله في « معارج القدس » ص ٩٠ :

« وتدير أحوال هذا العالم مستمد من العقل النظري .

فالعقل النظري يستمد من الملائكة الكليات .

والعقل العملي يستمد من العقل النظري الجزئيات . ويسوس البدن بواجب الشرع » .

(١) هذا هو الجانب الآخر من جوانب النفس الإنسانية الناطقة .

وهو جانب العقل النظري .

وله مراتب وأطوار يمر بها ، حتى يبلغ درجته من الكمال اللائق به .

وقد شرح الغزالي ، هذه الأطوار ، وتلك المراتب .

قال في « معارج القدس » ص ٥٣ :

« وأما القوة النظرية :

فهي قوة من شأنها : أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ؛ فإن كانت مجردة بذاتها ، فذاك .

وإن لم تكن ؛ فإنها تصبحها مجردة ، بتجريدتها إياها ، حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء - وسنوضح هذا بعد - .

وهذه القوة النظرية ، لها إلى هذه الصور نسب .

وذلك : أن الشيء الذي من شأنه : أن يقبل شيئاً ، قد يكون بالقوة قابلاً له ، وقد يكون بالفعل .

والقوة تقال ، على ثلاثة معان ؛ بالتقديم والتأخير :

فيقال : قوة ؛ الاستعداد المطلق ، الذي لا يكون خرج منه شيء بالفعل ، ولم أيضاً حصل مابه يخرج .

وهذا كقوة الطفل على الكتابة .

ويقال ، قوة ؛ لهذا الاستعداد ، إذا كان لم يحصل إلا ما يمكن به ، أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة .

كقوة الصبي الذي ترعرع : عرف الدواة والقلم ، وبسائط الحروف على الكتابة .

ويقال : قوة ؛ لهذا الاستعداد ، إذا تم بالآلة ، وحدث معه أيضاً كمال الاستعداد ، بأن يكون له أن يفعل متى شاء ، بلا حاجة إلى الاكتساب ، بل يكفي أن يقصد فقط .

كقوة الكاتب المستكمل للصناعة ، إذا كان لا يكتب .

والقوة الأولى :

ترسمى « قوة مطلقة هيولانية » .

والقوة الثانية :

تسمى « قوة ممكنة وملكة » .

والقوة الثالثة :

« كمال القوة » .

* * *

فالقوة النظرية إذن .

تارة : تكون نسبتها ، إلى الصور المجردة التي ذكرناها ، نسبة ما بالقوة المطلقة . وذلك متى تكون هذه القوة للنفس ، لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي بحسبها ، وحينئذ تسمى « عقلاً هيولانيا » .

وهذه القوة التي تسمى « عقلاً هيولانيا » ، موجودة لكل شخص من النوع ، ولكن :

على السواء !؟

أوفيه ترتب وتفاضل !؟

فيه خلاف بين الحكماء - وقد عرض لهذا الخلاف وأوضحه فيما بعد

ص ٥٦ -

وإنما سميت « هيولانية » تشبيهاً بالهيولى الأولى ، التي ليست بذاتها ، ذات صورة من الصور ، وهى موضوعة لكل صورة .

وتارة : نسبة ما بالقوة الممكنة ، وهى أن تكون الهيولانية ، قد حصل فيها من المعقولات الأولى ، ما يتوصل منها إلى المعقولات الثانية .

أعنى بالمعقولات الأولى ، المقدمات التي بها يقع التصديق ، لا بالاكتساب ، ولا أن يشعر بها المصدق : أنه كان يجوز له : أن يخلو بها عن التصديق وقتاً ألبتة .

مثل اعتقادنا ؛ أن الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد ، متساوية .

وهذه هي التي تسمى العلوم الضرورية .

فما دام إنما حصل فيه من العلم ، هذا القدر فقط ، يسمى « عقلا ممكنا ؛ أو « عقلا بالملكة » .

ويجوز أن يسمى « عقلا بالفعل » بالنسبة إلى الأولى .

وقد تكون أقوى من ذلك ، بأن يكون قد حصل له من المعقولات النظرية بحيث يمكنه أن يتوصل بها ، إلى المعقولات الثانية .

ويجوز أن يكون نسبة مبالقوة الكمالية .

وهو أن يكون قد حصل فيها أيضاً ، الصور المعقولة المكتسبة ، بعد المعقولة الأولية ، إلا أنه ليس يطالعها ، ويرجع إليها بالفعل ، بل كأنها عنده مخزونة .

فمق شاء ، طالع تلك الصور بالفعل ، وعقلها ، وعقل أنه عقلها .

وتسمى « عقلا بالفعل » ؛ لأنه يعقل متى شاء ، بلا اكتساب تكلف وتجشم .

وإن كان يجوز أن تسمى عقلا بالقوة ، بالقياس إلى ما بعده .

وتارة : تكون نسبته ، نسبة مبالفعل المطلق .

وهو أن تكون الصورة المعقولة ، حاضرة فيه ، وهو يطالعها بالفعل ، ويعقلها

بالفعل ، ويسقل أنه يعقلها بالفعل .

فيكون حينئذ « عقلا مستفاداً » .

وهذا هو « العقل القدسي » .

وإنما سمي « مستفاداً » لأنه سيتضح أن العقل بالقوة ، إنما يخرج إلى

الفعل ، بسبب عقل ، هو دائم الفعل ، وأنه إذا اتصل به العقل بالقوة ، نوعاً

من الاتصال ، انطبع فيه بالفعل ، نوع من الصورة ، تكون مستفادة

فأولها^(١) :

قوة استعدادية لها ، نحو العقولات .

وقد يُسمَّى قومٌ « عقلا هيولانيا » . وهى « المشكاة » .

= من خارج .

فهذه أيضاً مراتب القوى ، التى تسمى « عقلا نظريا » .

وعند العقل المستفاد ، يتم الجنس الحيوانى ، والنوع الإنسانى ، وهناك تكون القوة الإنسانية ، تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله .

وسياتى زيادة شرح للعقل المستفاد القدسى ، فى النبوة » .

(١) هذه هى المرتبة الأولى ، المسماة بـ « العقل الهىولانى » . وهى الاستعداد

المطلق الذى ليس معه أية معرفة .

وتسمى أيضاً بـ « المشكاة » .

وتسميتها بـ « المشكاة » ضرب من ضروب التأويل القرآنى ، إذ أنه يريد

يفسر النصوص القرآنية :

« الله نور السموات والأرض :

مثل نوره : كمشكاة فيها مصباح . المصباح فى زجاجة . الزجاجة كأنها كوكب

درى ، يوقد من شجرة مباركة ، زيتونة ، لا شرقية ولا غربية . يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسه نار .

نور على نور . يهدى الله لنوره من إ شاء ، ويضرب الله الأمثال للناس ،

والله بكل شىء عليم » .

=

بهذه النظريات العقلية .

وتتلوها^(١) قوة أخرى :

تحصل لها عند حصول العقولات الأولى لها .

فتتَهَيَّؤُ بها لاكتساب الثواني :

إما بالفكرة ، وهي « الشجرة الزيتونة » ، إن كانت أضعف .

= أو يريد أن يفسر النظريات العقلية ، بهذه النصوص القرآنية .

وقد نحا الغزالي هذا النحو ، فعقد فصلا خاصا ، قرن فيه نص هذه الآية

الكريمة بهذه اللمحات العقلية عنوانه بقوله ص ٥٨ :

« بيان أمثلة مراتب العقل ، من الكتاب الإلهي » .

قال فيه :

« إعلم أن الله تعالى ذكر هذه المراتب - يشير إلى ما نقلناه لك سابقا ص

٣٦٥ - في آية واحدة ، فقال ... » .

وساق الآية ، ثم قال :

« ف « المشكاة » مثل للعقل الهولاني ، فكما أن « المشكاة » مستعدة لأن

يوضع فيها النور ، فكذلك النفس بالفطرة ، مستعدة لأن يفاض عليها

نور العقل » . والمشكاة في الأصل كوة غير نافذة

(١) وهذه هي المرتبة الثانية المسماة في نظر « الشيخ » عقلا بـ « الملكة »

ويسمى الغزالي - كما مر بك في نصه ص ٣٦٨ - « عقلا ممكنا » و « عقلا بالملكة »

و « عقلا بالفعل » ؛ لأن الحالة الأولى كانت استعدادا صرفا . أما هذه ، فقد

حصل بها أو معها ، المعلومات الأولى الضرورية ، التي قال عنها الغزالي : لا يعرف =

أو بالحدس ، فهي زيت أيضا ، إن كانت أقوى من ذلك .
فتسمى « عَقْلًا بِالْمَلَكَةِ » ، وهي « الزجاجة » .
والشريعة البالغة منها ، قوةٌ قدسيةٌ ، يكادُ زيتُها يضيءُ ، ولو لم تَمْسَسْهُ
نارٌ .

== الإنسان ، أنهما متى حصلت ، ولا كيف حصلت ، ويشعر المصدق بها ، أنه
لا يجوز له أن ينخلو عن التصديق بها وقتاً ألبتة :
وهذه المعلومات الضرورية الأولية ، تكون دعامة واصلًا ، يرتكز عليه
المرء ، للاستشراف إلى معلومات أخرى ليست تساويها في درجة الوضوح ، هي
المعلومات النظرية .

وكيفية الانتقال من هذه إلى تلك ، هي المسماة بـ « النظر » أو « الفكر »
ولذلك يعرفونه ، بأنه : ترتب أمور معلومة ، للتأدي منها إلى مجهول .

ولأن هذا الترتب يمكن أن يكون على وجوه شتى ، بعضها قريب وبعضها ،
بعيد ، بل بعضها خطأ وبعضها صواب ، إحتيج إلى المنطق ، الذي هو :

آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر .

بيد أن الانتقال من المعلوم إلى المجهول ، لا يكون دائماً بوساطة التروى ،
والنظر ، بل أحياناً يكون إشراقاً نورانياً ، يكشف أمام النفس ماتتحفز إلى
إدراكه من المعارف والمكن ، بهدى من المعلومات السابقة بطبيعة الحال ؛ لأنها
هي التي تشعر النفس شعوراً خفياً غامضاً ، بأن ضالتها في هذه الجهة .

وهذا الضرب من الانتقال هو المسمى بالحدس . وزميله السابق هو المسمى
بالنظر والفكر .

فالفكر والحدس طريقتا انتقال من المعلوم إلى المجهول ، ولكن إحداها تحتاج إلى التروى والتأمل ، والأخرى قفزة سريعة ، ليس فيها تروى ولا تأمل ، ولكن كأن المعلومات أُلقيت في روع المرء إلقاء .

قال « شارح الشمسية » ج ٢ ص ٢٤٤ :

« والحدس هو سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب .

ويقابله الفكر ، فإنه حركة الدهن ، نحو المبادئ ورجوعه عنها إلى المطالب .

ويقابله الفكر ، فإنه حركة الدهن ، نحو المبادئ ، ورجوعه عنها إلى

المطالب ، فلا بد فيه من حركتين ، بخلاف الحدس ؛ إذ لا حركة فيه أصلاً .

وقال الغزالي عن « الحدس » و « الفكر » في كتابه « معارج القدس »

ص ١٦٠ ما يأتي :

« إن الأمور المعقولة التي يتوصل إلى اكتسابها بحصول الحد الأوسط ، بعد

الجهل ؛ إنما يتوصل إلى اكتسابها بالقياس .

وهذا الحد الأوسط ، قد يحصل على ضربين من الحصول :

فتارة : يحصل بالحدس .

والحدس : هو فعل الدهن . يستنبط بذاته الحد الأوسط .

والذكاء : قوة الحدس .

وتارة يحصل بالتعلم ، ويتأدى التعليم إلى الحدس ؛ فإن الابتداء ينتهي

لإمالة ، إلى حدوس ، استنبطها أر باب تلك الحدوس ، ثم أدوها إلى المتعلمين .

فجائز أن يقع للإنسان بنفسه الحدس ، وأن ينعقد في ذهنه القياس

بلا معلم بشرى .

وهذا يتفاوت بالكم والكيف :

أما في الكم ؛ فلأن بعض الناس ، يكون أكثر حدساً للحدود الوسطى .

وأما بالسكيف ، فلأن بعض الناس يكون أسرع زمان حدس .
ولأن هذا التفاوت ليس منحصرأ في حد ، بل يقبل الزيادة والنقصان .
فمنهم غبي ، لا يعود عليه الفكر برادة .
ومنهم له فطانة إلى حد ما ، ويستمتع بفكره .
ومنهم من هو أثقب من ذلك ، وله إصابة في المعقولات .
وتلك الثقابة - كذا بالباء ، وفي كلمة « أثقب » ولكن نص عبارة ابن سينا
التي ستأنيك بالفاء في الكلمتين - غير متشابهة في الجميع .
بل ربما قلت ، وربما كثرت .

فكما أنك تجد جانب النقصان ، ينتهى إلى حد يكون منعدم الحدس .
فأيقن أن جانب الزيادة ، يمكن أن ينتهى إلى حد ، يستغنى في أكثر أحواله
عن التعلم والتفكر ، فيحصل له العلوم دفعة ، ويحصل معه الوسائط والدلائل .
فيتمكن إذن أن يكون شخص من الناس ، مؤيد النفس لشدة الصفاء ،
وكال الاتصال بالمبادئ العقلية ، إلى أن يشتعل حدسا في كل شيء ، فيرتسم فيه
الصورة التي في العقل الفعال :

إما دفعة .

وإما قريباً من دفعة .

إرتساما لاتقليديا ، بل يقينياً ، مع الحدود الوسطى والبراهين اللائحة ،
والدلائل الواضحة .

والفرق بين الحدس والفكر .

أن الفكرة : هي حركة للنفس في المعانى ؛ مستعينا بالتخيل في أكثر
الأمم ، ؛ تطلبها الحد الأوسط ، وما يجري مجراه ؛ مما يقاربه ؛ إلى علم بالمجهول

حالة الفقد ؛ استعراضا للمخزون في الباطن ، وما يجرى مجراه .

فربما تأدت إلى المطلوب .

وربما أنبتت .

وأما الحدس : فهو أن يتمثل الحد الأوسط في الذهن ، دفعة :

بأن يعلم العلة ، فيعلم المعلول .

أو يعلم الدليل ، فيحصل له العلم بالمعلول .

دفعة .

أو قريباً من دفعة .

وهذا الحصول تارة يكون عقيب طلب وشوق ، وقد يكون من غير

طلب واشتياق .

بأن يكون نفساً شريفة قوية مستضيئة في نفسها ، فيحصل له العلوم ابتداءً ؛

كأنه ماتخلى إلى اختياره ، يكاد زيتها يضيء ضوء الفطرة ، ولولم تمسه

نار الفكرة .

واتباعاً للخطة التي تقيد بها « الشيخ » من قبل ، رأى أن يرجع بالآية

القرآنية المار ذكرها ، إلى هذه التأولات الفكرية ، فرد القوة التي تحصل

بوساطتها المعارف الأولية ، المهیئة لاكتساب المعارف النظرية : بوساطة الفكر

والنظر ، إلى « الشجرة الزيتونة » .

قال « الطوسي » في تأويل ذلك :

« وفسر « الشيخ » « الشجرة الزيتونة » بـ « الفكر » ؛ لكونها مستعدة

لأن تصير قابلة للنور بذاتها ، لكن بعد حركة كثيرة وتعب .

ورم القوة التي تحصل بوساطتها المعارف الأولية ، المهیئة لاكتساب المعارف

النظرية ، بوساطة « الحدس » إلى « الزيت »

ثم^(١) يحصل لها بعد ذلك ، قوةٌ ، وكالٌ :
أما الكالُ : فأن تحصل لها المعقولاتُ بالفعل : مُشَاهِدَةً ، مُتَمَثِّلَةً في
الذهنِ ؛ وهو « نور على نور » .

= قال « الطوسي » في تأويل ذلك :

« والزيت بالحدس ؛ لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتونة »
وبما أن الأمرين معا - الحدس ، والفكر - يجمعها أمر واحد هو « العقل »
بـ « الملكة » ؛ رده « الشيخ » إلى « الزجاجة » .
قال « الطوسي » في تأويل ذلك :

« والزجاجة بالعقل بالملكة ؛ لأنها شفافة في نفسها ، قابلة للنور أتم قبول » .
وفي رمز « الشيخ » لـ « الحدس » بـ « الزيت » .
ولـ « الفكر » بـ « الشجرة الزيتونة » ، إشارة إلى تفضيل « الحدس »
على « الفكر » .

ولعله يريد أن يؤكد هذا المعنى ويقرره ، فرجع إلى ذلك حيث يقول :
« والشريفة البالغة منها - لعله يعني أفراد العقل بالملكة ، التي هي : الحدس
والفكر - قوة قدسية ، يكاد زيتها يضيء » .

فهو يسمى « الحدس » « قوة قدسية » وسيأتي لهذه القوة مزيد إيضاح .
ومرّ شرح الغزالي لها ص ٣٧٢

(١) هذه هي المرتبة التي تلي مرتبة « العقل بالملكة » .

وقد قسمها « الشيخ » إلى قسمين :

جعل أولهما « قوة » .

وهي أن تحصل للنفس المعلومات النظرية ، وتحضر عنها ، إلا أن تلك
المعلومات تكون في خزانة النفس ، ترجع إليها النفس متى شاءت . وليس معنى

وأما القوةُ : فإن يكونَ لها : أن تُحصَلَ المقول المكتسبَ المفروق منه كالشاهد ، متى شئت ، من غير افتقارٍ إلى اكتساب ، وهو المصباح .
وهذا الكمالُ ، يسمَّى « عقلا مستفادا » .
وهذه القوةُ ، تُسمَّى « عقلا بالفعل » .

= هذا الرجوع أن النفس تتجشم مؤونة كسب جديد ، لا ؛ فهي قد اكتسبتها وأصبحت من ثروتها ؛ ولكن معنى الرجوع إذن ، الاستذكار ، أو شيء يشبهه .
وسمى هذه القوة « عقلا بالفعل » .

وقال « الغزالي » فيما مرّ من نصه السابق ص ٣٦٨ :
« وتسمى « عقلا بالفعل » ؛ لأنه يعقل متى شاء ، بلا اكتساب تكلف ونجشم .

وإن كان يجوز أن تسمى « عقلا بالقوة » بالقياس إلى ما بعده .
وقد رد « الشيخ » هذه القوة إلى « المصباح » .
قال « الطوسي » في تأويل ذلك :
« و « المصباح » بـ « العقل بالفعل » لأنه نير بذاته ، من غير احتياج إلى نور يكتسبه » .

وجعل ثانيهما « كالا » .
وهو أن تحصل النفس المعلومات النظرية ، وتحضر عندها ، حضورا لا يجعلها بحاجة إلى استذكارها ، بل هي حاضرة عندها هائلة أمامها .
=

والذى^(١) يُخرج من :

« الملكة » إلى « الفعل التام » .

ومن « الهيولانى » أيضاً ، إلى « الملكة » .

فهو « العقلُ الفَعَالُ » وهو « النارُ » *

= وسماه « عقلا مستفادا » .

وردها إلى « نور على نور على نور » .

قال « الطومى » فى تأويل ذلك :

« و « نور على نور » بـ « العقل المستفاد » فإن الصور للعقولة « نور »

والنفس القابلة لها « نور آخر » .

وقد مر بك ص ٣٦٨ تفسير الغزالى لتسمية هذا الكمال « عقلا مستفادا »

فراجع إن شئت .

(١) فى عبارة الغزالى المارة ص ٣٦٨ ما يفسر عبارة « الشيخ » هذه .

ويلاحظ أن « الشيخ » جعل المراتب ثلاثا :

عقلا هيولانيا .

ثم عقلا بالملكة .

ثم ما سماه هنا « الفعل التام » .

ولكنها كانت فى التفصيل أربعا .

إذ بعد العقل بالملكة ، وقبل الفعل التام ، عقل بالفعل غير تام . وهو

الذى قال عنه الغزالى إنه يسمى أيضا عقلا بالقوة ، بالقياس إلى ما بعده .

وقد رد « الشيخ » العقل الفَعَالُ إلى « النار » .

قال « الطومى » فى تأويل ذلك :

« و « النار » بـ « العقل الفَعَال » ؛ لأن المصابيح تشتعل منها » .

تنبيه :

لعلك تشتهي ^(١) الآن أن تعرف الفرق بين :

« الفكرة » .

و « الحدس » .

(١) مرتبك ص ٣٧٠ تعرض « الشيخ » لـ « الفكر » و « الحدس »
بمناسبة الحديث عن « العقل بالملكة » الذى هو طور من أطوار رقى القوة
العقلية النظرية ، يمكنها من كسب المجهول بوساطة المعلوم .
ولما كان طريق هذا الكسب .

إما « الفكر » .

وإما « الحدس » .

تعرض لهما « الشيخ » هناك .

ولكن تعرضه هناك ، كان قصيرا موجزا ؛ لأنه كان يدخر الشرح والبيان
لمكان خاص ، هو هذا المكان الذى نحن بصددده الآن .

ومرتبك كذلك نص « الغزالي » الذى سقناه فى الهامش هناك تفسيرا
 لعبارة « الشيخ » .

وبمقارنة نص « الشيخ » هنا .

ونص « الغزالي » هناك .

نجد اتفاقا لا فى المعانى وحدها ، بل فى العبارات ومفردات العبارات ، مما
يحمل على القول ، بأن الغزالي ، فى كتبه المضمون بها على غير أهلها ، كان
فيلسوفاً كغيره من فلاسفة الإسلام « الفارابى » و « ابن سينا » . =

فاسمع :

أما «الفكرة» : فهي حركةٌ ما ، للنفس ؛ في المعاني ، مُستَعِينَةٌ بالتَّخِيلِ
في أكثر الأمور :

تطلب بها « الحد الأوسط » أو ما يجري مجراه ، مما يصار به إلى علم
بالمجهول ، حالة الفقدان .

استعراضاً للمخزون في الباطن ، أو ما يجري مجراه .

= وقد أوضحنا هذا البحث ، وأيدناه بالدلائل الكافية ، في كتابنا « الحقيقة
في نظر الغزالي » .

ولولا خشية الإطالة ، والخروج عن القصد ، لقرنا كل نص من نصوص
« الشيخ » خصوصاً في البحوث النفسية والإلهية ، بنظيره عند « الغزالي »
ولعلنا نكتفي في الإشارة إلى ذلك .

ونعود بعد ، إلى شرح نصوص الإشارة :

ولعلك على ذكر من معرفة « الحواس الباطنة » المارة ص ٣٤٤ .
فمن بينها قوة واقعة في مقدم التجويف الأوسط ، من شأنها أن تتركب
وتفصل :

في المعاني التي ترد عليها من الوهم ، وحافظته التي هي الذاكرة .

وفي الصور التي ترد عليها من الحس المشترك وحافظته التي هي الخيال .

وإن هذه القوة إن استعملها العقل سميت مفكرة ، وإن استعملها الوهم

=

سميت متخيلة .

فربما تأدَّتْ إلى المطلوب ، وربما انبَتَّتْ .
وأما « الحدس » : فأن يَتَمَثَّلَ « الحد الأوسط » في الذهن ، دفعة :
إما عقيبَ طلبٍ وشوقٍ ، من غير حركة .
وإما من غير اشتياقٍ وحركة .
ويتمثل معه ، ما هوَ وسطٌ له ، أو في حكمه *

= فإذا كانت النفس تفتش عن المعاني مستعينة بـ « التخيل » في أكثر
أمورها ، وبـ « المفكرة » في أحوالها الأخرى .
أو كانت تفتش عن الصور كذلك .
طالبة للحد الأوسط ، لتتوصل به إلى إثبات مطلوبها ؛ فإذا ظفرت به ،
انتقلت منه إلى مطلوبها .
كانت تلك العملية بحذاقها « فكرا ونظرا » .
فتلخص عملية « الفكر والنظر » بأنها انتقال من المطلوب إلى الحد الأوسط
ثم منه إلى المطلوب ثانية .
فهما حركتان .
قال « الطوسي » :
« فالفكر حركة في المعاني من اللطالِب ، يطلب بها مبادئ تلك المطالب ،
كالحدود الوسطى ، وغيرها .
فربما انبتت ، وربما تأدَّتْ .
ويتم - إذا تأدَّتْ - بحركة أخرى ، من الحدود الوسطى إلى اللطالِب .

أما الحدس :

فهو إدراك الحد الأوسط دفعة ، عند الشعور بالمطلوب ، وإدراك المطلوب مع الحد الأوسط دفعة .

فكأنه عند الشعور بالمطلوب ، تدرك النفس الحد الأوسط ، ثم تدرك بوساطته المطلوب ، كل ذلك كأنه يحصل في آن ، بحيث لا يحس تراخ زمني بين هذه المراحل .

فليس هناك ، حركات بالمرة : لا أولى ، ولا ثانية .

قال « الطوسي » :

« وأما الحدس :

فهو ظفر - عند الالتفات إلى المطالب - بالحدود الوسطى دفعة ، وتمثل للمطالب في الذهن ، مع الحدود الوسطى كذلك ، من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق ، أو لم يكن .

وأشار « الشيخ » بقوله :

« أن يتمثل الحد الأوسط دفعة . »

إلى عدم الحركة الأولى .

وبقوله :

« ويتمثل معه ما هو وسط له . »

إلى عدم الحركة الثانية .

وقوله :

« أو في حكمه . »

إشارة إلى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به .

ولعل « الشيخ » يشبر بقوله :

« أو مايجرى مجراه » .

عقيب قوله :

« تطلب بها الحدود الوسطى » .

وعقيب قوله :

« استعراضاً للمخزون في الباطن » .

إلى ما يقتضيه طلب الحدود الوسطى ، من طلب علوم تساعد عليه .

وإلى مايجر إليه استعراض المخزون في الباطن من الانتقال إلى أشياء أخرى غير المخزونة ، لها بهذه المخزونة صلة - وتساعد في الوقت ذاته على إدراك الحدود الوسطى .

فكان النفس تستعرض معلوماتها المخزونة في الباطن ، وتستعرض معها ما يستتبعه ذلك المخزون ، لتتقى النفس منه ما يصلح أن يكون حداً أوسط ، أو ما يساعد على إدراك الحد الأوسط .

وقد أجهل « الطوسي » الفروق بين « الحدس » و « الفكر » .
قال :

« فالفرق بين « الفكر » و « الحدس »

أولاً : بإمكان الانبئات ، ولا إمكانه .

ثانياً : بوجود الحركة وعدمها » .

هذا هو رأى « الطوسي » في « الحدس » وهو فيما يظهر متمش مع عبارة

« الشيخ » .

أما « الإمام » فله في الحدس رأى غير ذلك ، قال :

« أعلم أن « الحدس » و « الفكر » :

يشارك في أمر .
ويفترقان في أمر آخر .
فالذي يشارك فيه ، فهو أن كل واحد منهما حركة ، تعرض للذهن من
الحد الأوسط ، إلى المطلوب .
وأما الذي يفترقان فيه ، فهو أن الفكر يضع المطلوب أولا . ثم يطلب
الحد الأوسط الذي ينتجه ثانياً .
فربما يجده الطالب فحينئذ ينتقل منه إلى المطلوب .
وربما لا يجده ، وحينئذ ينبت فكره .
وأما في الحدس : فالحد الأوسط في الذهن أولا ، ثم ينساق الذهن منه
إلى المطلوب .
وقد يكون ذلك بغير شوق منه إلى تحصيل الوسط ؛ حينئذ يكون الشعور
بالوسط ، متقدما على الشعور بالمطلوب . وقد يكون لأجل شوق منه إلى تحصيله
فيكون الشعور بالوسط متأخرا عن الشعور بالمطلوب »
وعلق « الطوسي » على عبارة « الإمام » هذه ، قال :
« والفاضل الشارح ، جعل الحركة الثانية ، مشتركة بينهما ، وخص الأولى
بالفكر ، دون الحدس ، وقال :
الحدس : هو أن يقع الحد الأوسط في الذهن أولا ، ثم ينساق الذهن منه
إلى المطلوب ، ثم قسمه :
إلى ما يقترن بشوق ، فيقوم الشعور بالمطلوب ، على الشعور بالأوسط .
وإلى ما لا يقترن به ، فيتأخر عنه .
وذلك خبط ، يشتمل مع مخالفة المتن ، على التناقض الصريح » .
أما مخالفة المتن ، فلما نهناك إليه سابقا ص ٣٨١ من أن ظاهرها يفيد عدم
وجود حركات مطلقا .

إشارة :

ولعلك^(١) تشتهي أن تعرف ، زيادة دلالة على القوة القدسية، وإمكان وجودها

= وأما التناقض فلا أن « الإمام » .
يعرف « الحدس » بأنه إدراك للحد الأوسط أولا ، ثم انتقال منه إلى المطلوب .
وعند التقسيم جعل القسم الثاني - في عبارة « الإمام » والأول في حكاية
« الطوسي » - ما يكون الشعور بالمطلوب متقدما على الشعور بالحد الأوسط .
وذلك تناقض ظاهر .

هذا ، وقد جرى المتأخرون ، تارة على رأى « الطوسي » في تعريف « الحدس »
وتارة على رأى « الإمام » فيه .
وتارة على المزج بينهما .

قال « شارح الشمسية » ج ٢ ص ٢٤٤ :
« لا بد في « الفكر » من حركتين .
بخلاف « الحدس » إذ لا حركة فيه أصلا .
وقال « الدسوقي » :

« فالحاصل : أن الفكر حركته في الانتقال من المبادئ للمطالب ، فيها
بطء ، بخلاف الحركة في الحدسيات ، فإنها سريعة ، فليسرعتها كأنها لم تكن
موجودة أصلا .

وقال « السيد » :
« يعنى أن انتفاء الحركة الثانية لازم في الحدس ، سواء وجدت الحركة
الأولى أولا » .

(١) م ر ب ك ص ٣٦٥ المراتب والأطوار التى يتقلب فيها العقل النظرى =

في الإنسان .

وأنها تكون أولاً « عقلاً هيولانياً » .

ثم « عقلاً بالملكة » .

ثم « عقلاً بالفعل » .

ثم « عقلاً مستفاداً » .

وعرفت أن « العقل الهيولاني » هو استعداد مطلق، ليس فيه إدراك فعلي أصلاً .

وأن « العقل بالفعل » فيه إدراك الضروريات ، والنظريات أيضاً بالفعل ،

إلا أن الأخيرة ، تكون غير ماثلة أمامه بالفعل ، بل هي مخزونة ، فإذا شاء طالعها .

وأن « العقل المستفاد » فيه إدراك الضروريات والنظريات بالفعل ، وكلا

الأمرين ، حاضر عنده ، ماثل أمامه ، لا يحتاج معه إلى رجوع للذاكرة أو سواها .

ففي هذه الأقسام الثلاثة - الهيولاني ، والفعل ، والمستفاد - لا يتأتى « فكر »

ولا « حدس » ؛ إذ الأول استعداد لهما ، والأخيران ثمرة لهما .

أما في « العقل بالملكة » الذي يكون فيه إدراك الضروريات فقط ، وهذه

الضروريات يمكن بواسطتها كسب النظريات .

فهذه النظريات ، لكي تكتسب ، إنما تكتسب بـ « الفكر » أو بـ « الحدس »

على ما مر بك ص ٣٧١ .

ومر بك كذلك في نفس المقام .

أن « الشيخ » جعل إدراك « الحدس » أقوى ، وسماه ، أو سمى القوة

الكاسبة به « قوة قدسية » .

ولما كان حديث « الشيخ » هناك عن « القوة القدسية » موجزاً ، عاوده

هنا ليشبع القول فيه .

فاسمع .

ألمستَ تعلم^(١) : أن للحدس وجودا ، وأن للناس فيه مراتب ؟ ! .
وفي الفكر ؟ !

فمنهم غبيٌّ لا يعود الفكرُ عليه برادة .

ومنهم من له فطنةٌ ، إلى حدٍّ ما ، ويستمتع بالفكر .

ومنهم من هو أثقفُ من ذلك ، وله إصابةٌ في المعقولات بالحدس .
وتلك الثقافةُ غيرُ متشابهة في الجميع .

بل ربما قلتُ .

وربما كثرتُ .

وكما أنك تجدُ جانبَ النقصانِ مُنتهياً إلى عديم الحدس ، فأيقنُ أن الجانبَ
الذي يلي الزيادة ، يمكن انتهاءهُ إلى غنىٍ في أكثر أحواله ، عن التعلم
والفكر *

(١) مر بك ص ٣٧٨ حديث « الشيخ » عن « الحدس » .

وافترض وجوده ممكن ، لا استحالة فيه .

ولما كانت أقدار الناس فيه متفاوتة ، فضعيف وقوى ، بل وعدم القدرة

نهائيا ، أمكن افتراض أن يبلغ طرف الزيادة إلى نهاية الكمال فيه .

وتلك هي « القوة القدسية الشريفة » .

إشارة :

فإذا اشتبهت^(١) : أن تزدداد في الاستبصار :
فاعلم : أنه سببين^(٢) لك : أن المرسم بالصورة المعقولة منا ، شيء غير
جسم ، ولا في جسم .

(١) سبق لـ « الشيخ » ص ٣٧٧ أن عرض لـ « العقل الفعال » وذلك
حيث يقول :

« والذي يخرج :

من « الملكة » إلى « الفعل التام » .

ومن « الهولاء » أيضاً إلى « الملكة » :

فهو « العقل الفعال » ... »

ولما كان عروضة له هناك ، لمناسبة طارئة ، لا تسوغ ذكر كل ما يتصل به ،
أفرد له هنا بحثاً خاصاً ، يبرهن فيه على وجوده .

كذلك يرى « الطوسي » حيث يقول :

« يريد إثبات « العقل الفعال » وبيان كيفية إفاضته المعقولات على النفوس

الإنسانية .

ولما تقدمت إشارة ما ، إلى ذلك ، بأنه هو الذي يخرج النفوس من القوة
إلى الفعل ، أورد هذا الفصل ، لازدياد الاستبصار .

وكذلك يظهر من نص « الشيخ » حيث يقول في ثنائه ، على ما يأتيك :

« فبقي أن هاهنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا ، فيه الصور المعقولة بالذات .. »

(٢) في قول « الشيخ » : سببين لك . إشارة إلى أن البحث هنا يتوقف =

على أمور لم تأت بعد ، فاستعارها مما هناك ، وطلب إلى القارىء أن يسلم بها هذا تقليداً ، إلى أن يأتى مقام بحثها وإثباتها ، فهناك يدركها عن علم ، لا عن تقليد .

أما هذا المتوقف ، فقد أوضحه « الطوسى » قائلا :

« ولما كان المطلوب مبنياً على مقدمتين هما :

أن كل ما ترسم فيه صورة معقولة ، فهو ليس بجسم ، ولا جسمانى .

وأن كل ما ترسم فيه صورة محسوسة ، أو متعلقة بها ؛ فهو : إما جسم .

وإما قوة فى جسم .

ولم يبينهما بعد ، فذكرهما ، وأحال بيانهما على ما يأتى » .

وقول « الشيخ » :

« المرسم بالصورة المعقولة منا » .

يعنى به : قوتنا التى ندرك بها الأمور المعقولة .

وهو بيان للمقدمة الأولى ، التى أشار إليها « الطوسى » .

وقوله :

« وأن المرسم بالصورة التى قبلها ... الخ »

يعنى به القوى التى ندرك بها الأمور غير المعقولة .

ولأن هذه القوى معدة ومهيأة ، لإدراك القوة العاقلة ؛ إذ الشئ يحس أولاً

ثم يتخيل و... إلى أن مجرد من كل شوائب المادة ... على ما مر بك فى بحث

التجرد ، فى نص الغزالى السابق ص ٣٣٩ وعلى ما يأتى فى بحث « الشيخ »

له ، إن شاء الله .

اعتبر « الشيخ » هذه الإدراكات قبل الإدراك العقلى .

وهو بيان للمقدمة الثانية التى أشار إليها « الطوسى » .

وأن المرتسم بالصورة التي قبلها ، قُوَّةٌ في جسمٍ ، أو جسمٌ .
وأنت تعلم^(١) : أن شعور القوة بما تُدرِّكه ، هو ارتسام صورته فيها .
وأن^(٢) الصورة إذا كانت حاصلةً في القوة ، لم تَغِبْ عنها القوةُ .
أرأيت القوةَ إن غابت عنها ، ثم عاودتها والتفتت إليها ، هل يكون قد
حدث هناك ، غيرُ تمثُّلها فيها ؟

(١) يعنى مما مر سابقا ص ٣٣٨ فى بحث الادراك .
(٢) أى وأنت تعلم ... الخ .
ويريد بذلك بيان أن القوة حال إدراكها للشيء ، تكون صورته حاصلةً فيها
وأما قوله . أرأيت ... الخ .
فيريد به بيان حال القوة ، حين تغيب عنها هذه الصورة .
وهو يصور هنا غيبة الصورة هذه ، بما يجعل فى وسع القوة استعادة إدراكها
سريعا ، وهو المسمى بـ « الدهول » الذى لا يكلف تجشم كسب جديد .
وفى سؤاله إعداد للذهن ونهى له ، ليتفتح لقبول ماسياتى ذكره بعد
الفراغ من ذكر حال القوى الحيوانية .
كأنه يقول : هل ليس للقوة العاقلة بالنسبة لصور المعقولات سوى حالتى :
إدراكها .

ثم استعادة ذلك الادراك سريعا ، بعد غيبته ؟
أم لها حال أخرى وراء ، هى ما تسمى بالنسيان ؟
وبعد ذكر حال القوى الحيوانية ، سيخلص إلى أن للقوة العاقلة حالا ثالثة
هى ما تسمى بـ « النسيان » على ما يأتيك شرحه قريبا .

فيجب إذن أن تكون الصورة المَفِيَّبةُ عنها ، قد زالت عن القوة المدركة زوالاً مآ .

أما في ^(١) القوة الوهميَّة التي في الحيوان ، فقد يجوز أن يقع هذا الزوال على وجهين :

أحدها :

أن تزول عنها ، وعن قوةٍ أخرى ، إن كانت كالحزانة لها .

والثاني :

أن تزول عنها زوالاً مآ ، وتنحفظ في قوةٍ أخرى ، هي لها ، كالحزانة .

وفي الوجه الأول :

لا تعود للوهم ، إلا بتجشُّمٍ كسبٍ جديدٍ .

(١) هذه هي حال القوى الحيوانية ، التي يريد أن يتخذ من شرحها

وسيلة ، لتفهم حال القوة العاقلة ، بالنسبة لـ « الدهول » و « النسيان » .

وقسم حال القوى الحيوانية ، بعد إدراكها للشيء إلى قسمين :

أحدهما : أن تزول الصورة عن القوة ، لكن تظل في قوة أخرى تابعة لها .

فإن شاءت القوة استعادة الإدراك ، رجعت إلى القوة التابعة لها فأدركتها .

دون تجشُّمٍ كسبٍ جديدٍ .

وهذه الحال تسمى بـ « الدهول » .

ثانيهما : أن تزول الصورة عن القوة الأصلية ، وعن القوة التابعة لها .

فإن شاءت القوة استعادة الإدراك ، لم يكن لها بد من تجشُّمٍ كسبٍ جديدٍ .

وهذه الحال تسمى « النسيان » .

وفي الوجه الثاني :

قد تعود وتلوح له ، بمطالعة الخزانة والالتفات إليها ، من غير تجشم كسب جديد .

ومثل^(١) هذا ، قد يمكن في الصور الخيالية ، المستحفظة في قوى جسمانية .

فيجوز أن يكون الخزن لها منا :
في عضو .

أو في قوة عضو .

والذهول عنها ، لقوة أخرى ، في عضو آخر ؛ لاحتمال أجسامنا ، وقوى أجسامنا ، التجزئة .

(١) مثل لايضاح ماسبق .

وبعد أن فرغ من المثل قال :

« ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانياً » .

نظراً لأن الذهول تطلب في هذا المثل قوتين في عضوين . ولما كانت القوة

العاقلة ، شيئاً واحداً ، لا يمكن لها ، وليس لما تدركه مكان .

فإنظرة العابرة تقول ، لا يتأتى مثل ذلك للنفس العاقلة .

ولكنه أضرب عن ذلك . وقال :

بل إن النفس العاقلة ، وإن كان لا يجوز أن تتخذ من جسم أو من قوة في جسم خزانة ومستودعاً لها ، تشرف منه على المعلومات وتستعيد إدراكها لها ، بصونه إياها عن الضياع ؛ فلها قوة مجردة عن المادة ، ليست جسماً ، ولا حالة في جسم ، =

ولعله لا يجوز فيما ليس جُسمانيا .

بل نقول : إنا نحن نجد في العقولات ، نظيرَ هاتين الحالتين :

أعنى ما يذهل عنه .

ثم يستعاد .

لكنَّ الجوهرَ المرتسم بالمعقولات - كما سيُبينُ لك - غيرُ جُسماني ، ولا

منقسم .

فليس فيه :

شيء ، كالتصرف .

وشيء كالخزانة .

ولا يصح أن يكون هو :

كالتصرف .

وشيء من الجسم وقواه ، كالخزانة .

لأنَّ المعقولات ، لا ترسمُ في جسم .

= فيها صور المعقولات كلها ، يمكن للقوة العاقلة ، أن تتحد منها مستودعا لهما ،
وخزانة لمعلوتها .

وبذلك يتأني لها الدهول . كما تأني للقوى الحيوانية .

تلك القوة هي العقل الفعال ، على مايجب .

وفي قول « الشيخ » :

« إنا نجد في المعقولات نظيرَ هاتين الحالتين :

أعنى ما يذهل عنه .

نم يستفاد .

وقصره الحالتين على :

الذهول عن الشيء .

نم سهولة إدراكه ، وإعادة العلم به .

إشارة إلى أن حالة الذهول وحدها ، هي التي بواسطتها يمكن إثبات

العقل الفعال .

بأن يقال :

هذه الصورة التي ذهلت عنها ، أين كانت ؟!

إن كانت قد تلاشت تمام التلاشي ، فلا بد لأدراكها من تجشم كسب جديد

كما يحصل في حالة النسيان ؛ والمفروض أنها تستفاد دون تجشم ذلك الكسب .

فلا بد إذن أنها كانت محفوظة في شيء .

هذا الشيء لا يصح أن يكون هو القوة العاقلة ، نفسها ، وإلا لما ذهلت .

فوجب أن يكون شيئا آخر غيرها .

هذا الشيء لا جائز أن يكون جسما ، أوقوة في جسم ؛ لأن الفروض أن هذه

الصورة صورة كلية مجردة عن المادة وشوائبها ، فلا يمكن أن تحل في الجسمانيات ،

على ما هو معروف في موضعه .

كذلك لا يجوز أن يكون نفسا ؛ لأن النفس من حيث هي نفس ، لا تكون

للمعقولات مرتسمة فيها بالفعل ، بل بالقوة .

فوجب أن يكون الشيء الحافظ لها مجرداً عن المادة ، وعقلا بالفعل .

وذلك هو العقل الفعال وهو المطلوب .

وأما حالة النسيان ، فلا يمكن أن توصل إلى هذه النتيجة ؛ لأن النسيان

يحوج إلى تكلف كسب جديد .

فَبَقِيَ^(١) : أن هاهنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا ، فيه الصورُ المعقولةُ بالذات ؛ إذ هو جوهرٌ عَقْلِيٌّ بالفعل .

إذا وقعَ بينَ نفوسنا ، وبينه ، اتصالٌ مَّا ؛ ارتسم منه فيها الصورُ المعقولةُ الخاصةُ بذلك الاستعداد الخاص ، لأحكامٍ خاصةٍ .

وإذا أعرِضَتُ النفسُ عنه إلى مايلي العالمَ الجسداني ، أو إلى صورةٍ أخرى انمَحَى التَّمَثُّلُ الذي كان أولاً .

كأنَّ المِرَاةَ التي كان يُحَاذِي بها جانبُ القدسِ ، قد أعرِضَ بها عنه إلى جانبِ الحسِّ ، أو إلى شيءٍ آخرَ من أمورِ القدسِ .

وهذا إنما يكون أيضاً للنفسِ ، إذا اكتسبتْ ملكةَ الاتصالِ *

= فيجوز أن يقال : إن هذه المعلومات كانت قد ضاعت تماماً ، على النحو الذي كانت عليه ، قبل إدراكنا لها أولاً ؛ فلا يتأتى إثبات أنها كانت متخزنة في قوة أخرى ، يقال عنها : إنها العقلُ الفعالُ .

أما بيان كيفية اتصال العقل الانساني بالعقل العفّال ، وأخذ عنه ، فهومذياتيك في الفقرات التالية .

(١) هذه هي النتيجة اللازمة للمقدمات السابقة ، وهي إثبات شيءٍ مجرد عن المادة فيه صور المعقولات ، وفي الوقت ذاته خارج عن ذاتنا . إذن هو العقلُ الفعالُ .

ولكن اتصال نفوسنا به :

له شرط . وكيفية .

أما شرطه فقد أشار إليه « الشيخ » بقوله :
« وهذا إنما يكون أيضا للنفس ، إذا اكتسبت ملكة الاتصال .
واكتساب ملكة الاتصال ، يكون بسبب تنظيم العقل لقوى البدن ، من
الشهوة ، والغضب .

وتنظيم العقل لهذه القوى ، يكون بجانب خاص منه ، هو المسمى بالعقل العملي .
فإن كان العقل العملي ، غالبا لهاتين القوتين ، مسيطرا عليهما ، فالزم
الشهوة ، العفة اللائقة .

وألزم الغضب الشجاعة اللائقة .

كان هو أيضا حكيما .

وينشأ عن هذه الفضائل الثلاث الكبرى :

التي هي الحكمة ، والعفة ، والشجاعة .

فضيلة أخرى هي العدالة .

فإذا تحقق للنفس فضيلة العدالة ، أمكن للعقل النظري ، أن ينصرف إلى
وظيفته الخاصة وهي تلقي المعارف الكلية عن عالم الملكوت .

إذ يكون قد ترك الأمن مستتباً في مملكته التي هي البدن ، فليس لديه
فيها ما يشغله .

أما حين تضرب شؤون هذه المملكة ، يستنفد تدبيرها والإشراف عليها ،
جهد القوة العقلية ، فلا يتبقى لديها ما تستطيع به أن تنصرف إلى عالم الملكوت
لتتلقى عنه .



وأما كيفية الاتصال ؛ فترتبة على شرطه .

ذلك أن العقل إذا أحكم تدبير مملكته ، كان خالي البال عما يكدره ، ويعكر

إشارة :

هذا^(١) الاتصال ؛ عِلَّتُهُ :

== عليه صفوه ، فيستطيع إذا استقبل عالم الملكوت النقوش بجميع المعارف أن ينطبع فيه منها ماله استعداد لقبوله ، لصفاء جوهره .
كالمرآة إذا استقبلت شيئا ، وكانت نقية صافية ، وليس بينها وبينه حائل ، انطبعت صورته فيها .

واضطراب قوى الشهوة والغضب ، هو الذى يعكر صفو العقل ، ويوجد الحوائل بينه وبين عالم الملكوت .

وقد أجمال الغزالي « الشرط » و « الكيفية » فقال فى « ميزان العمل »

ص ٤٠ :

العمل معناه : كسر الشهوات ، بصرف النفس عن صوبها ؛ إلى الجنة العالية الالهية ، لينمحي عن النفس الهيئات الخبيثة ، والعلائق الردية ، التى رابطتها بالجنة السافلة .

حتى إذا محقت تلك العلائق ، أو ضعفت ، حوذى بها نحو النظر فى الحقائق الالهية ، ففاضت عليها من جهة الله تعالى ، تلك الأمور الشريفة . كما فاضت على الأولياء والأنبياء والصديقين .
لهذه غاية الكلام

تعالى الملك العلى
هذا وفى استطاعتك أن تقرأ فى « معارج القدس » ص ١٣٤ محاولة الغزالي لإثبات « العقل الفعال » فإذا عبارته نفس عبارة « الشيخ » . ولولا خشية الإطالة لوضعها أمام نظرك ، فارجع إليها إن شئت .

(١) من بنا ص ٣٩٤ حديث « الشيخ » عن « العقل الفعال » وأنه مصدر العلوم التى تحصل عليها النفوس الإنسانية .

قوةٌ بعيدةٌ ، هي « العقل الهولاني » .
وقوةٌ كاسبةٌ ، هي « العقل بالملكة » .
وقوةٌ تامةٌ الاستعداد ، لها أن تُقبلَ بالنفسِ إلى جهةِ الإشراف - متى
شاءتْ - بملكةٍ مُتمَكِّنةٍ ، وهي المسماةُ بـ « العقل بالفعل » .

= ومربنا في نفس الحديث قول « الشيخ » :
« وهذا - يشير إلى تهية النفس إلى اكتساب العلوم عن « العقل الفعال » -
إنما يكون أيضاً للنفس ، إذا اكتسبت ملكة الاتصال .
وقد شرحنا هناك ، كيفية هذا الاتصال ، وشرطه .
وهنا أراد « الشيخ » أن يتولى إيضاح علته ، فقال :
إن العقل الإنساني هو العلة القابلة لهذا الاتصال ، كما أن « العقل الفعال »
هو العلة الفاعلة له .

والأمر كما يقولون : إن العقل الفعال ، فياض بطبيعته ، لا مانع من جهته أصلاً ؛
إنما المانع يكون من جهة القابل ؛ إما لعدم وجوده أصلاً ، أو لعدم استعداده .
وبناء على ذلك ، فهذا العقل الإنساني ، الذي هو العلة القابلة ، يجب أن يكون
مستعداً للفيوضات ، لكي تفاض عليه .

وبما أن له أطوار يتقلب فيها ، على ما سبق بيانه ص ٣٦٥ ، فهو في بعض هذه
الأطوار ، يكون أبعد عن تلقى العلوم ، منه في بعضها الآخر .
فحين يكون هولانياً ، أي استعداداً محضاً ، يكون علة بعيدة . لا اكتساب
العلوم عن العقل الفعال .

وحين يكون عقلاً بالملكة - وهو الذي يكون مدركاً للعلوم الأولية الضرورية -
يكون علة أقل بعداً منه في الحالة الأولى .
=

إشارة :

كثرة^(١) تصرّف النفس :

في الخيالات الحسية .

وفي المثل المعنوية .

= وحين يكون عقلا بالفعل - وهو الذي يكون مدركا للعلوم الأولية ، والنظرية إلا أن إدراكه للعلوم النظرية ، لا يجعلها بحيث تكون ماثلة أمام قوته الفكرية بحيث لا يحتاج إلى مراجعة القوى الخازنة لها ؛ بل إنه يكون بحاجة إلى هذه المراجعة - يكون آلة أشد ما تكون قريبا ، فليس ينقصها إلا التوجه ، وبالتوجه تفاض عليها المعارف ، وفي حالة هذه الإفاضة ، يكون ما يسمى بـ « العقل المستفاد » .

(١) استرسال من « الشيخ » في إيضاح كيفية اكتساب النفس ، للعلوم وتلقيها عن « العقل الفعال » .

وقد ذكر « الشيخ » في هذه الإشارة ، طريقين لهذا التلقي .
أما أولهما :

فهو تصرف النفس :

في صور المحسوسات المكتسبة بـ « الحس المشترك » المختزنة في « الخيال » .

وفي المعاني الجزئية ، المدركة بالوهم ، والمختزنة في الذاكرة .

هذا التصرف يهيئ النفس ، لتلقي الصور المجردة الكلية ، لهذه الخيالات والوهميات الجزئية ، عن « العقل الفعال » ؛ ضرورة الارتباط الوثيق بين الكلّي وأفراده .

فحين تنصرف النفس بوساطة قواها لإدراك جزئيات خاصة ، تكون هذه =

اللتين في « المَصَوِّرة » و « الذاكرة » ، باستِخدامِ « القُوَّة الوهميَّة » .
و « المُفَكِّرة » .

تُكْسِبَ النَّفْسَ اسْتِعْدَاداً ، نحو قبول مُجَرَّدَاتِهَا ، عن « الجوهر المُفارق »
لِمُنَاسَبَةٍ ما ، بَيْنَهُمَا .

= الجزئيات ، مهياة للنفس ومعدة لها ، لادراك الصورة الكلية لهذه الجزئيات
فإفاضة عن « العقل الفعال » .

ولعل هذا هو الذى يقتضى ترجيح إفاضة « العقل الفعال » لصورة على
صورة أخرى .

ومما يؤيد ذلك ويحققه : أننا نلاحظ ذلك فى أنفسنا ؛ فحينما ، ننصرف
إلى الفكر فى شيء ، وإلى التفتيش فى جزئياته - بشرط أن تكون النفس على
حال من اليقظة والانتباه ، تساعدنا على الإدراك الصحيح - ندرك الأمر الكلى
تلك الجزئيات .

بقى أن نقف وقفات قصارا ، مع عبارة « الشيخ » .
أما قوله :

« المصورة » .

فلعله يعنى بها « الخيال » .

وأما قوله :

« باستِخدامِ القوة « الوهميَّة » و « المُفَكِّرة » .

فعله يريد أن يتفادى ، الاعتراض ، بأن النفس بذاتها لا تدرك إلا الكلّيات
فكيف يتأتى لها . أن تدرك « الخيالات الحسية » وهى جزئية .

و « المثل المعنوية » التى هى مدركات الوهم ، وهى جزئية أيضا . =

يُحققُ ذلك ، مشاهدَةَ الحال ، وتأملُها .
وهذه التصرفات ، هي المُخصَّصاتُ للاستعداد التَّامِ ، لصورة ، صورة .
وقد يُفيد هذا التخصيص ، معنَى عقليٍّ ، لمعنى عقلي *

= فأشار بقوله : باستخدام « الوهمية » إلى دفع هذا الاعتراض .
لكن كان الظاهر أن يقول : باستخدام « الوهمية » و « الحس المشترك »
ضرورة أن « الحيات الحسية » تدرك بـ « الحس المشترك » .
و « المثل المعنوية » تدرك بـ « الوهم » .
فلعله اقتصر على « الوهم » لأن فيه الكفاية لدفع الاعتراض ، كأنه قال :
وتصرفات النفس في هذه الجزئيات - معان أو صفات - بوساطة آلاتها ، مثل
« الوهم » ؛ فيكون ذكر « الوهم » على سبيل التمثيل ، لاعلى سبيل الحصر .
غير أننا إن استطعنا بهذا أن نتفادى ذلك الاعتراض ؛ فإننا نجد أنفسنا
بإزاء أمر آخر ، هو ذكر « المفكرة » في هذا المقام وهى ليست قوة كاسية ،
كا « الوهم » و « الحس المشترك » .
لعلك تذكر أننا قلنا ؛ فيما سبق ص ٣٥٧ : إن في مقدم التجويف الأوسط
من الدماغ ، قوة وظيفتها تركيب الأشياء ، وتفريقها .
إن استخدمها « العقل » سميت « مفكرة » وإن استخدمها « الوهم »
سميت « مخيلة » أو « متخيلة » .
فهذه القوة ، مادامت تلك وظيفتها ؛ محتاج إليها في هذا المقام ، فإن التفتيش
في الجزئى بضم نظيره إليه ، أو إبعاده عنه ، يتطلب هذه القوة .

إشارة :

إن اشتهيت^(١) الآن أن يتضح لك : أن المعنى المعقول ، لا يرتسم في
مُنْقَسِمٍ ، ولا في ذى وَضْعٍ ، فاسمع .

= وأما ثانيهما : فهو ما أشار إليه بقوله :

« وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلى ، لمعنى عقلى » .

ومعنى ذلك أن هناك طريقا آخر لادراك المعانى المجردة ، وتلقاها عن «العقل
الفعال» .

ذلك الطريق : هو أن استحضار معنى كلى قد يجر الى ادراك معنى كلى آخر
لوجود مناسبة بينهما .

فمثلا اذا فكر الانسان فى أجزاء الحد ، أو الرسم ، وهى معان كلية ، أعدت
هذا التفكير الذهن لأن يفيض عليه « العقل الفعال » المحدود والمرسوم .
وأىضا اذا فكر الانسان ، فى لازم لشيء وكان ذلك اللازم كليا ، أعدت
التفكير فيه الذهن لأن يفاض عليه من العقل الفعال الملتزم .
وكذلك العكس .

فهذا طريق ، غير الأول ، يعد النفس ، ويهيئها ، لادراك الكلليات مفاضة
عليها من « العقل الفعال » ، لا بواسطة التصرف فى « المثل المعنوية » و « الخيالات
الحسية » .

(١) يريد « الشيخ » فى هذه الإشارة أن يثبت أن النفس ، بل كل جوهر
عاقِل ، ليس بجسم ولا جسمانى ، وبالجمله ليس بذى وضع .

= وبرهانه على ذلك :

إنك تعلمُ : أن الشيءَ غيرَ المنقسمِ ، قد تُقارِنُهُ أشياء كثيرةٌ ، لا يجب لها أن يصيرَ مُنقسمًا في الوضع ؛ وذلك إذا لم تكنْ كثرَتُها ، كثرة ما ينقسمُ في الوضع : كأجزاء البُلقة .

لكن الشيءَ المنقسمِ إلى كثرةٍ مُختلفةٍ الوضعِ ، لا يجوزُ أن يُقارَنَهُ شيءٌ غيرُ مُنقسمٍ .

== أن الشيءَ قد يحل به أشياء منقسمة ، ولكنها لا تقتضى انقسامه فعلا : كالسواد المنقسم إلى جنس وفصل .

فإذا حل في شيء ، فلا يقتضى انقسام المحل ؛ لكونه هو منقسما .
نعم قد يكون المحل قابلا للقسمة ، ولكن المراد إثباته أن تجزئة الحال إلى جنس وفصل ، ليست هى التى تقتضى تجزئة المحل ؛ فإذا كان المحل قابلا للتجزئة فلا بد أن يكون من أمر آخر غير حلول السواد فيه .

وكالبياض والحركة يحلان في جسم ؛ فلا يقتضيان لكونهما شيئين أن ينقسم الجسم بسببهما إلى جزئين :
أحدهما : أبيض غير متحرك .

والآخر : متحرك غير أبيض .

وقد يحل به أشياء منقسمة قسمة من نوع آخر ، ليست كقسمة السواد ، إلى جنسه وفصله ؛ ولكنها قسمة تجعل لكل قسم وضعًا خاصًا ومحلًا خاصًا .

فإذا حل فيه شيء من ذلك ، وجب أن ينقسم المحل بانقسامها : =

كالبلقة ، فإنها تنقسم إلى عرضين يقتضى كل قسم محلاً خاصاً ، ووضعا خاصاً .
هذا ما يختص بالحال .

أما المحل : إذا كان منقسماً إلى أجزاء متباينة في الوضع ، فلا بد أن يكون
مقارنه منقسماً في الوضع ؛ ولا يجوز أن يكون غير منقسم .

وقد لخص « الطوسي » هاتين المسألتين قال :
« الحال : قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه ، انقسام المحل .
وقد يكون بحيث يقتضى .

والأول : هو الحال الذى لا ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع : كالسواد
المنقسم إلى جنسه وفصله ، وكأشياء كثيرة تحل محلاً واحداً معاً :
كالسواد والحركة مثلاً ، فإنهما لا يقتضيان بانقسامهما إلى هذين النوعين ،
انقسام المحل إلى جزء أسود غير متحرك ، وإلى جزء متحرك غير أسود .
والثانى : هو الحال الذى ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع : كالبلقة ؛
فإنها تنقسم إلى عرضين متباينين ، فى المحل والوضع .

وأشار « الشيخ » إلى هذين القسمين بقوله :
« الشئ غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة... إلى قوله : كأجزاء البلقة » .
« والمحل أيضاً قد يكون بحيث :
لا يقتضى انقسامه انقسام الحال .
وقد يكون بحيث يقتضى .

والأول : هو المحل المنقسم إلى أجزاء غير متباينة في الوضع :

كالجسم المنقسم إلى جنسه وفصله ، أو إلى مادته وصورته .
والمحل الذى ينقسم إلى أجزاء متباينة فى الوضع ، ولكن لا يحل فيه الحال ،
من حيث ، هو ذلك المحل ؛ بل من حيث لحوق طبيعة أخرى به : كالخط ،
فان النقطة لا تنقسم بانقسامه ؛ لأنها لا تحله من حيث هو خط ، بل من حيث
هو متناه .

وكالسطح ؛ فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح ، بل من حيث هو
ذو نهاية واحدة ، أو أكثر .

وكالجسم ؛ فان المحاذاة التى هى الإضافات مثلاً ، لا تحله من حيث هو جسم ،
بل من حيث وجود جسم آخر ، على وضع ما منه .
وكالأجزاء ؛ فان الوحدة لا تحلها من حيث هى أجزاء ، بل من حيث هى
مجموع .

والثانى :

هو المحل الذى يحل فيه شئ ، من حيث هو ذلك الشئ القابل للقسمة ،
كالجسم الذى يحل فيه السواد ، والحركة ، والمقدار .

وأشار « الشيخ » إلى القسم الأخير ، بقوله :

« لكن الشئ المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع ، لا يجوز أن يقارنه شئ ،
غير منقسم .

« وإنما أعرض عن ذكر القسم الأول ؛ لأن الحال هناك ، لا يقارن المحل
المنقسم من حيث هو ذلك المحل . »

وفي العقولات^(١) معانٍ غيرِ مُنْقَسِمَةٍ لاحالة ؛ وإلا لكانت العقولاتُ ،
إنما تلتئم من مبادئ لها ، غيرِ مُتناهية بالفعل .
ومع ذلك فإنه لا بد في كل كثرة - مُتناهية ، أو غيرِ مُتناهية - من واحدٍ
بالفعل .

وإذا كان في العقولات ما هوَ واحدٌ بالفعل ، ويُعقلُ من حيث هوَ
واحدٌ ؛ فإنما يُعقلُ من حيث لا ينقسم .
فإذن لا يرسمُ فيما ينقسمُ في الوضع .
وكلُّ جسمٍ ، وكلُّ قُوَّةٍ في جسمٍ ؛ مُنقسمٌ * .

(١) بعد أن انتهى « الشيخ » من تقرير قاعدتيه ، اللتين هما :

١ - الحال المنقسم :

تارة يقتضى انقسام المحل ، وتارة ، لا يقتضى .

٢ - المحل المنقسم :

يقتضى حتما انقسام الحال .

أراد أن ينتفع بهما فيما هو بصدده من ادعاء أن النفس ليست جسما ولا
جسمانيا ، وعلى الجملة ، ليست بذات وضع ، فقال :

من المسلم به أن في العقولات معانى ، غير منقسمة بالفعل ؛ وإلا لو كان
كل معنى معقول منقسما بالفعل ، لكان كل معنى معقول ، متكونا من أجزاء
غير متناهية ، وهو محال :

لأنه يقتضى أن لا يدرك الإنسان معنى عقليا بالكنه ، أبدا ؛ إذ أن إدراكه
بالكنه يقتضى إدراك ما ترك منه ، وإدراك ما لا يتناهى غير ممكن .

وإذا كان في المعقولات معنى غير منقسم ، ويدرك على أنه غير منقسم ، فلا يمكن أن يرسم في ما ينقسم بل يجب أن يرسم في شيء لا ينقسم .

وكل جسم ، وكل قوة في جسم ، تنقسم .

إذن المعنى المعقول غير المنقسم ، يرسم في شيء ليس جسما ، وليس قوة في جسمه .

على أننا لو فرضنا أن المعنى المعقول يتركب من أجزاء لا يتناهى لكان الواحد بالفعل موجودا ضمن هذه الأجزاء قطعا ، إذ كل كثرة سواء كانت متناهية ، أو غير متناهية ، مؤلفة من الآحاد .

وحيث كان فيها الواحد بالفعل ، وجب أن يحل فيما لا ينقسم ، وبما أن الجسم والقوة الحالة في الجسم منقسمة ، إذن يجب أن تكون النفس ليست جسما ، ولا جسمانيا ، وعلى الجملة ليست بذات وضع . وهو المطلوب .

وينبغي أن يلاحظ هنا أمران :

أحدهما : أن « الشيخ » قد وصل عن طريق أن الواحد غير المنقسم بالفعل يرسم في القوة العاقلة ، إلى أنها لا تنقسم في الوضع .

وذلك حيث يقول :

« فاذن لا يرسم فيما ينقسم بالوضع » .

فتقييده الانقسام المنفى بأنه انقسام وضعي ، إشارة إلى أن المرسم فيه ، وهو الجوهر العاقل ، لا مانع من أن يكون منقسما لا بالوضع ، كأنقسام النفس إلى جنسها وفصلها .

وثانيهما :

ما أشار اليه « الطوسي » من أن « الشيخ » قد أثبت أن هناك معنى معقولا واحدا بالفعل ، فينبغي أن يحل في واحد بالفعل . ولكن الوحدة الفعلية لا تقتضى الوحدة الحقيقية ، فالشيء المتصل واحد بالفعل ، كثير بالقوة ، يمكن أن يتجزأ بحيث تصير هذه الكثرة التقديرية كثرة حقيقية .

وإذا كان الأمر كذلك ، فهذا المعنى المعقول الواحد بالفعل ، كثير بالقوة ويمكن أن يتجزأ ، فاذا حل في القوة العاقلة لزم أن تكون واحدة بالفعل فقط لا أن تكون واحدة بالقوة كذلك ، بل تكون قابلة للتجزئة .

وإذا كانت قابلة للتجزئة ، كانت جسما ، أو جسمانيا .
لذلك كان « الشيخ » بحاجة الى أن يتابع البحث ، وأن ينفي هذه الاحتمالات لينتبت له المدعى .

قال « الطوسي » في ذلك :

« واعلم : أن ما ليس بمنقسم بالفعل ، فلا يحتمل أن ينقسم الى مختلفات ، لأن اختلاف الأجزاء الموجودة في الكل ، يقتضى انقسام الكل بالفعل ، وقد فرض غير منقسم بالفعل .

هذا خلف .

لكنه يحتمل أن ينقسم الى متشابهات ، وإن لم يكن إلا في الوهم .
وذلك كالجسم الذى هو شخص ، الى أجزاء - أى ينقسم الى أجزاء - غير متناهية بالقوة .

أو كالجسم الذى هو جنس ، الى أنواع - أى ينقسم الى أنواع - غير متناهية بالقوة .

وَهُمْ وَتَنْبِيهُ :

أولئك^(١) تقول : قد يجوز أن تقع للصورة العقلية الوحدانية ، قسمة وهمية ، إلى أجزاء متشابهة . فاسمع .

إنه إن كان كل واحد من القسمين المتشابهين ، شرطاً مع الآخر ، في استتمام التصور العقلي .

فهما مبينان له مبانة الشرط للمشروط .

وأيضاً : فيكون المعقول الذي إنما يُعقل بشرطين ، هما جزءاه ، مُنقسماً .

وأيضاً : فإنه قبل وقوع القسمة ، يكون فاقدا للشرط ، فلم يكن معقولا

والمعنى المعقول ، أن كان كذلك ، فلا يمتنع أن يحل في جسم غير منقسم بالفعل ، وينقسم انقسام ذلك الجسم :

إلى أجزائه .

أو الى جزئياته .

فلذلك أردف « الشيخ » هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين

الاحتمالين ، وتحقيق الحق فيهما » .

(١) قال « الطوسي » في الشرح :

« هذا الوهم ، هو الاحتمال الأول من الاحتمالين المذكورين - يعني ص ٤٠٧ -

وهو أن تكون الصورة العقلية الواحدة ، قابلة للقسمة الوهمية إلى أجزاء

متشابهة ، كالجسم الواحد .

وحينئذ يمكن أن تكون حالة في جسم واحد ، فتنقسم بانقسامه .

والتنبيه ، تنبيهه على فساد هذا الاحتمال .

وإن لم يكن شرطا ، فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة ، صارت معقولة مع ما ليس مدخله في تكميم منقوليتها إلا بالعرض :
وقد فرأنا الصورة المعقولة ، صورة مجردة عن اللواحق الغريبة ؛
فاذن هي ملايسة بعد لها .

وكيف لا !!! ، وهي عارض لها بسبب ما فيه قدر ، في أقل منه بلاغ .
فإن أحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ، إن كان متشابهها .
فالصورة التي جردناها ، منشأة بعد ، بهيأة غريبة من جمع أو تفريق ،
وزيادة ونقصان ، واختصاص بوضع .
فليست هذه هي الصورة المفروضة .

= وتقريره :

أن المعقول الواحد ، إذا انقسم إلى قسمين متشابهين ، يجب أن يكونا
متشابهين للمجموع أيضا ؛ فلا يخلو :

إما أن يكون كل واحد من القسمين مع الآخر ، شرطا في كون ذلك
المعقول معقولا .

وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا ، لفقدان الشرط .
أو لا يكون كذلك ، بل كان كل واحد من القسمين بانفراده ، معقولا
أيضا ، كالأصل .

أما القسم الأول ، فباطل من ثلاثة أوجه :

الأول : أن كل واحد من القسمين على ذلك التقدير ، يكون مباينا لكل ،

=

مباينة الشرط المشروط .

ويلزم من ذلك : أن يجتمع من القسمين شيء ، ليس هو إياهما ، بل إنما يكون المجتمع ، متعلق الماهية ، بزيادة في المقدار ، أو العدد ، كشكل ما ، أو عدد ، بخلاف القسمين .

فلا يكون القسمان ، جزئية من حيث ماهيته المشابهة لهما .
هذا خلف .

والثاني : أن المعقول الذي شرط كونه معقولا ، هو حصول جزئين له ؛ لا يكون من حيث هو كذلك ، غير منقسم ، وقد فرضناه ، واحدا غير منقسم .
هذا خلف .

والثالث : أنه قبل وقوع القسمة فيه ، لا يكون الجزآن حاصلين ؛ فلا يكون شرط معقوليته ، حاصلًا ؛ فلا يكون معقولا ؛ وقد فرضناه معقولا .
هذا خلف .

و « الشيخ » أشار إلى القسم الأول ، بقوله :
إنه إن كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطا مع الآخر ، في استتمام التصور العقلي .

وأشار إلى الوجه الأول بقوله :

فهما مبينان له مباينة الشرط للمشروط .

وأشار إلى الوجه الثاني بقوله :

وأیضا فيكون المعقول ، الذي إنما يعقل بشرطين ، هما جزآه ؛ منقسما .

وأشار إلى الوجه الثالث بقوله :

وأیضاً ، فإنه قبل وقوع القسمة ، يكون فاقدا للشرط ، فلم يكن معقولا .

وأما القسم الثاني :

وهو أن لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته ، بل يكون هو بنفسه

معقولا ، وكل واحد من القسمين بانفراده أيضا معقولا ، كالجسم الذي يقبل
القسمة إلى أجسام .

فباطل أيضا .

لكن الصورة المعقولة ، مأخوذة مع لاحق غريب عن ذاته .
كالقسمة ، أولا .

وكمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانياً .

وقد ذكرنا من قبل أن الصور المعقولة ، إنما تكون مجردة عما يقتضيه
غير ذواتها .

هذا خلف .

وأشار « الشيخ » إلى هذا القسم بقوله :

وإن لم يكن شرطاً .

وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة له بقوله :

فالصورة المعقولة ، عند القسمة المفروضة ، صارت معقولة ، مع ما ليس له
مدخلية ، في تتميم معقوليتها إلا بالعرض ، وقد فرضنا الصورة المعقولة ، صورة
مجردة عن اللواحق الغريبة ؛ فإذاً هي ملابسة بعد ، لها .

وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله :

وكيف لا !!! ، وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر ، في أقل منه بلاغ ، فإن
أحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ، إن كان متشابهاً .

فالصورة التي جردناها ، مغشاة بعد بهيأة غريبة : من جمع أو تفريق ،
أو زيادة أو نقصان ، واختصاص بوضع .

فليست هي الصورة المفروضة :

وذلك لأن القسمة عارضة لها ، بسبب شيء ، فيه ذو مقدار ، في أقل منه كفاية

فإن أحد القسمين ، وإن كان مشابها للقسم الآخر ، فهو حافظ لنوع الصورة للعقولة .

فإذن الصورة التي فرضناها مجردة ، كانت مغطاة بعد بهيأة غريبة .

من جمع ، إذا اعتبر حصول الكل من القسمين .

أو تفريق ، إذا اعتبر انقسامه إليهما .

أو زيادة ، إذا اعتبر حصوله من الضيف أحد القسمين إلى الآخر .

أو نقصان ، إذا اعتبر بقاء العقولية ، بعد حذف أحدهما منه .

أو اختصاص بوضع ، لأن التجزئة إلى جزئين متشابهين ، لا تعرض

إلا للمعاديات ، فهي تقتضى وضعاً ما ، لا محالة .

وقوله :

فليست هي الصورة المفروضة .

إشارة إلى الخلف .

بهذا ينهى شرح « الطوسي » لهذا المقام الدقيق .

وأحب أن أضيف إلى هذا الشرح . تلخيص « الإمام » المقام ، لافي مخرجه

للإشارات ، فإنه قد أطل في هذا الشرح ، وإن كان في لبابه .

قال في « الباب » ص ٧٤ :

« وما يدل على أن النفس ليست متميزة ، ولا حالة في التحيز . أن كل جسم

وكل حال في الجسم ، منقسم .

والنفس ليست منقسمة ، فالنفس ليست بمتحيزة ، ولا حالة في التحيز .

أما أن كل جسم منقسم ، فلما ذكرناه في نفي الجوهر الفرد .

وأما أن كل حال في التحيز منقسم ، فلأن كل متحيز لما كان منقسماً بالقوى

نم حل فيه شيء .

فإما أن يكون الحال منه في أحد الجانبين :
غير - وصوابها عين - الحال منه في الجانب الآخر ، فيكون الشيء الواحد
حالا في محلين ، وهو محال .

أو غيره ، فيلزم حينئذ انقسام الحال ، لانقسام محله .
فان نقضوه ، بالوحدة والنقطة ، والإضافات ، منعنا كونها أمورا وجودية .
وإنما قلنا : إن النفس غير منقسمة ؛ لأن هاهنا معلومات غير منقسمة ،
فيكون العلم بها غير منقسم ، فيكون محل ذلك العلم ، وهو النفس ، غير منقسم .
وإنما قلنا : إن هاهنا معلومات غير منقسمة لوجهين :
الأول : أن ذات الله غير منقسمة .

الثاني : أن هاهنا معلومات ، فهي إن كانت بسائط ، كان كل واحد من
تلك البسائط ، غير منقسم .
وإن كانت مركبة ، فكل مركب لا بد فيه من بسيط . فثبت أنه لا بد على
كل حال ، من معلومات غير منقسمة .
وإنما قلنا : إن العلم بمثل هذه المعلومات ، غير منقسم ؛ لأنه لو انقسم ،
لكان كل واحد من جزئيه .

إما أن يكون علما بذلك المعلوم .
أو لا يكون .

فإن كان الأول لزم أن يكون بعض الشيء مساويا لـ كله في الماهية...
هذا خلف .

وأما إن لم يكن واحد من جزئيه علما بذلك الشيء ، فعند اجتماع الجزئين :
إما أن لا يحدث زائدا ، حينئذ لا يكون ذلك المجموع ، ولا جزؤه ، علما
بذلك الشيء .

وإما أن يحدث ، فحينئذ ينتقل الكلام إلى تلك الكيفية الزائدة .
فإن كانت منقسمة عاد التقسيم الأول فيه ، وهو محال .
وإن لم تكن منقسمة ، حصل المقصود ، من أن العلم بما لا يكون منقسما ،
وجب أن لا يكون منقسما .

وأما بيان أن العلم لما لم يكن منقسما ، وجب أن لا يكون العالم منقسما ، فلما
بيننا أن المحل ، متى كان منقسما ، كان الحال منقسما .
ثبت أن النفس غير منقسمة .

وثبت أن كل متحيز ، وكل حال في المتحيز ، منقسم .
فيلزم أن لا تكون النفس متحيزة ، ولا حالة في المتحيز .
وأحب أيضا أن أضيف عبارة « صاحب المحاكات » في هذا المقام ، قال
ص ٢٥٤ ج ١ .
« تقرير الدليل :

أن المعقول الواحد إذا انقسم بقسمين ، فلا يخلو :
إما أن يكون حصول القسمين في العقل شرطا لحصول ذلك المعقول في العقل .
أولا .

والأول باطل ؛ لأنه لو كان شرطا ، لكان حصول القسمين في العقل ، معاييرا
لحصول ذلك المعقول في العقل ؛ ضرورة المغايرة بين الشرط والمشرط .
فلا بد أن يكون في المعقول ، أمر زائد على القسمين ؛ فانه لو لم يكن فيه
زائد عليهما ، لكان حصولهما نفس حصوله .

فذلك الزائد ، ليس هو جزءا آخر ، لأننا فرضنا انقسام المعقول إلى قسمين
فقط ، بل عارضا من مقدار ، أو عدد .

وحينئذ لو لم يكن ذلك المعقول ، متعلقا بالماهية بذلك العارض ، كان حصوله

وأما^(١) الصُّورَ الحسِّيَّةُ والخياليَّةُ ، فتفتَقِرُ ملاحظةَ النَّفسِ أجزاءَ لها

= حصول القسمين .

فوجب أن يكون متعلق الماهية به ، مقتضياً له ، فيكون مخالفاً للقسمين ، لأن مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف ، وقد فرضناهما ، متشابهين ، ومشابهين له .

هذا خلف .

والثاني أيضاً باطل ، وإلا لكانت الصورة المعقولة مغطاة بالعوارض الغريبة من إمكان القسمة ، ومن مقدار يقبل القسمة .

ويلزم من إمكان القسمة ، إمكان الجمع . وتفريق الجمع قبل الانقسام ، والتفريق بعده .

ومن عروض المقدار ، عروض الزيادة والنقصان ، لأن في أقل من ذلك المقدار بلاغا .

فإن أجزاء الصورة العقلية ، لما كانت متشابهة ، ومشابهة لها في تمام الماهية ، وكل من الأقسام حاصل في العقل كالكل ، فحصول الماهية يتحقق بحصول واحد من تلك الأقسام ، ولا معنى لتعقل الشيء ، إلا حصول ماهيته في العقل . فيكون في الجزء الواحد كفاية عن الأجزاء ، في المعقولة .

فقد عرض للصورة العقلية زيادة ونقصان ، فتكون الصورة العقلية ، ملابسة لعوارض مادية ، وقد ثبت تجردها عنها .

هذا خلف ...»

(١) قال « الطوسي » في الشرح :

« لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة ، المعقولة في الجسم ، وما يتبعه =

جُزئية مُتباينةً الوضع مُقارنةً لهيئات غريبةٍ ماديةٍ ، إلى أن يكون رَسْمُها ،
في ذى وضعٍ وقَبُولِ انْقِسَامٍ *

وهم وتنبيه :

أو لعلك ^(١) تقول : إن الصورة العقلية قد تنقسم بإضافة زوائد معنوية

= بين وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية ، فيه . ليتم الفرق بينهما .
وذلك لأننا إذا أحسنا بوجه إنسان مثلاً ، أو تخيلناه ، فلا بد من أن
تلاحظ النفس أجزاء له ، متباينة الوضع ، مقارنةً لهيئة مادية : كالعين
والأنف ، والفم ، فإن صورة العين اليمنى ، تدرك في مادة وجهة ، لم تحل
اليسرى فيها .

وكذلك اليسرى

فهما متباينان بالوضع .

وأيضاً ، كونهما على بعد مخصوص بينهما ، وكون أحدهما في جهة من الأخرى
غير جهة الأنف ؛ هيئات غريبة مادية تقارنها .

وتلك الملاحظة تفتقر إلى أن يكون رسمها الحس والخيالى ، في ذى وضع
وقبول انقسام ، أى في شيء مادى .

وفي قول « الشيخ » :

ملاحظة النفس الصورة الحسية والخيالية .

تصریح بادراك النفس لها ، ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه . أنه
لا يقول بذلك .

(١) قال « الطوسى » :

« الوهم في هذا الفصل ، هو الاحتمال الثانى من الاحتمالين المذكورين ص ٤٠٧ =

إليها ، قِسْمَةُ الْمَعْنَى الْجِنْسِيِّ الْوَحْدَانِي ، بالفصول الْمُتَوَعَّة ؛ والمعنى النوعي
الوحداني ، بالفصول العرضية الْمُصَنَّفَةُ .

فاسمع :

= وهو أن تنقسم الصورة العقلية إلى جزئيات لها .
واعلم : أن قسمة الكلّ إلى الجزئيات ، إنما تكون بإحدى زوائد معنوية
إليه .

وتلك الزوائد تكون :

إما مقومة لماهيات الجزئيات .
أو غير مقومة .

فإن كانت مقومة ، كانت فصولا ، فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي
الوحداني بالفصول الذاتية المتنوعة : كقسمة الحيوان بإضافة الناطق ، وغير الناطق
إليه ؛ إلى الإنسان وغيره .

وإن لم تكن مقومة ، كانت عرضيات ، ولا يخلو :

إما أن يكون الحاصل بعد إضافتها إلى ذلك الكلّ ، قابلا للشركة .
أو لم يكن .

فإن كان قابلا للشركة ، كانت قسمة المعنى النوعي الوحداني ، بالفصول
العرضية المصنفة : كقسمة الانسان ، بالسواد والبياض ، إلى السودان والبيضان .
وإن لم يكن قابلا للشركة ، كانت القسمة بها ، قسمة المعنى النوعي الواحد
بالعوارض الجزئية المشخصة .

وإنما لم يذكر « الشيخ » هذا القسم ، لأن الحاصل فيه لا يكون معقولا ،
بل يكون محسوسا .

إنه^(١) قد يجوز ذلك ، ولكن يكون فيه إلحاق كلّي بكليّ ، يجعله صورة أخرى .

ليس جزءاً من الصورة الأولى .

فإن المعقول الجنسي والنوعي ، لا ينقسم ذاته في معقوليته إلى معقولات نوعية وصنفيه ، يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي ، أو النوعي . ولا تكون نسبتها إلى المعنى الواحد المقسوم ، نسبة الأجزاء ؛ بل نسبة الجزئيات .

(١) هذا هو الجواب عن هذا الوهم .

وإيضاحه :

أن انقسام الأمر المعقول ، بالفصول الذاتية ، التي تخرج منه أنواعا ، أو بالفصول العرضية ، التي تخرج منه أصنافا ، أمر جائز ، بل واقع . ولكن الأمر المعقول كلّي ، كما هو معلوم .

والفصول الذاتية ، وكذا الفصول العرضية ، كلاهما كلّي .

فتكون قسمة الأمر المعقول بواسطة الفصول الذاتية أو الفصول العرضية ، ليست أكثر من إضافة كلّي إلى كلّي ، ينتج عنها شيء أو أشياء آخر غير هذا الكلّي .

وهذه الأشياء الأخر ، لا تكون أجزاء لهذا الأمر المعقول ، بحيث إذا اجتمعت وتضامت نتج منها ذلك الأمر المعقول ، بل تكون نسبتته إليها نسبة الكلّي إلى جزئياته .

فليس انقسامه إليها ، مفضيا إلى أنه مركب من أجزاء ، حتى يلزم انقسام =

ولو^(١) كان المعنى العقلي الواحد البسيط ، الذى سبق تعرُّضنا له ، ينقسمُ بمختلفات بوجه ؛ لكان غيرَ الوجه الذى تُشكِّك به أولاً : من قبول القسمة إلى التشابهات ؛ وكان كلُّ واحدٍ من جزأيه ، هو أولى بأن يكون البسيط الذى فيه الكلامُ *

= محله - الذى هو النفس - بانقسامه .

ولكنه رغم انقسامه إلى هذه الجزئيات ، لا يزال واحداً غير منقسم إلى أقسام ، يدخل كل واحد منها فى قوامه وفى ماهيته .
وإذا كان لا يزال واحداً ، وهو قائم بالنفس لزم من ذلك ، أن النفس غير قابلة للانقسام ، وإلا لانقسم بانقسامها ذلك المعنى المعقول ، والمفروض أنه غير منقسم .
هذا خلف .

(١) يريد « الشيخ » أن يستغل هذا الاعتراض لتأييد وجهة نظره الداهية إلى أن هناك معانى بسيطة لا تقبل القسمة بحال .
فهذه المعانى إذا قامت بجوهر النفس ، وجب أن تكون النفس غير قابلة للقسمة ، وإلا لانقسمت هذه المعانى بانقسامها .
هذا خلف .

أما بيان هذا الاستغلال فهو :
أن الانقسام فى هذا الوهم غير الانقسام فى الوهم السابق ، إذا الانقسام هنا قد آل أمره على ما شرحناه ، إلى أنه إلحاق معنى كل بالمعنى الأصيل الذى معنا ، فينتج بوساطة هذا الإلحاق ، نوع أو صنف .
فهو فى الواقع ليس انقساماً ، بل إلحاق وإضافة .
=

أما في الأول ، فهو انقسام بمعناه الحقيقي ، إذ فيه تجزئة للأمر المعقول ، إلى أجزاء متشابهة أو غير متشابهة ، على ما مر بيانه ص ٤٠٨ .

فالقائل بالانقسام الذي يقتضى وجود معنى معقول بسيط ، ينضم إليه كل شيء سواء ، فينشأ من انضمامهما نوع أو صنف ، كأنه رجوع عن قوله بالانقسام الوارد في الوهم السابق ص ٤٠٨ .

إذ الانقسام في ذلك الوهم ، يفيد عدم بساطة المعنى المعقول .

وإذا كان قد اعترف ببساطة المعنى المعقول ، ولكنه جوز قسمته المفضية إلى إخراج أنواع وفصول منه ، بواسطة إضافة الكليات إليه ، لا تكون هذه القسمة مفضية ، إلى تركيب ذلك المعنى البسيط ، بل مفضية إلى ضم بسيط البسيط فلننظر إلى كل واحد من البسيطين على حدة ، نجده بسيطا معقولا ، فمحله لا بد أن يكون غير قابل للقسمة .

فيكون غير جسم ، وغير جسماني وهو المطلوب .

والآن وقد انتهينا من ذكر الدلائل على أن النفس ليست جسما ولا جسمانيا .

وانتهينا كذلك من إيراد وهمين على هذا الدليل ، ومن ردهما ، يحسن بنا

أن نشير إلى شبهة طالما ترددت بخاطرنا :

تلك هي أن النفس تدرك المعاني المركبة ، كالإنسان ، المركب من : الحيوان ،

والناطق .

فيجب أن تكون منقسمة ضرورة انقسام المحل ، إذا كان الحال منقسما .

هكذا كنت أتشكك ، ولا أعرف كيف أدفع هذا الشك .

ومن المصادفات الطيبة أني وجدت هذه الشبهة مذكورة ، ووجدت الجواب

إشارة :

إنك^(١) تعلم أن كلَّ شيءٍ يَعْقِلُ شيئاً ، فإنه يعقل بالقوَّةِ القريبة من الفعل : أنه يَعْقِلُهُ .

وذلك عَقْلٌ منه لذاته .

فكلُّ ما يعقل شيئاً ، فله أن يعقل ذاته .

= عنها المذكوراً أيضاً ، قال « صاحب الهدية السعيدية ص ٢٢٣ :

» وأورد على الدليل أيضاً ، أنه مقلوب عليهم .

بأن يقال : النفس الناطقة منقسمة . ولا شيء من المجردات بمنقسم .

أما الصغرى ، فلا أن النفس تعقل الماهيات المركبة ، التي هي منقسمة ، وانقسام الحال ، يستلزم انقسام المحل .

وأما الكبرى فظاهرة .

والجواب أن انقسام الحال إلى الأجزاء المقدارية ، يستلزم انقسام المحل إلى الأجزاء المقدارية .

وماهيات المركبة التي تعقلها النفس ، ليست منقسمة إلى الأجزاء المقدارية ، وإنما هي منقسمة إلى أجزاء الماهية .

وانقسام الحال إلى الأجزاء الغير المقدارية ، لا يستلزم انقسام المحل إلى الأجزاء الغير المقدارية — كذا — .

(١) إذا عقل الإنسان شيئاً ، فإنه يعقل أنه يعقله .

ولكن عقله أنه يعقل الشيء ، لا يكون حاصلًا بالفعل ، وإلا لازم أنه يعقل

عقله أنه يعقل الشيء ، فيلزم التسلسل المفضى إلى أن الانسان لا يمكن أن يعقل

شيئاً ، إلا إذا عقل أموراً غير متناهية .

=

وعقل الأمور غير المتناهية ، غير ممكن ، فلا يمكن له أن يعقل شيئاً .
وفي الوقوف بعقله : أنه يعقل الشيء عند حد القوة يقطع هذا التسلسل ، وأيضاً
يكون متمشياً مع الواقع ؛ لأن الإنسان لا يدرك أنه يعقل الشيء إلا إذا التفت
إلى ذلك ، ونبه عليه .

وإنما قال :

« بالقوة القريبة من الفعل » .

لأن القوة تقال على ثلاث مراتب :

بعيدة : وهى العقل الهولاني .

متوسطة : وهى العقل بالملكة .

قريبة من الفعل : وهى التى تقتضى أن يكون للعقل ، أن يلاحظ معقوله
متى شاء .

وليس وراء هذه المراتب ، إلا الفعل ، الذى هو العقل المستفاد ، على ما مر
ص ٣٧٥ .

ومقتضى أن العاقل لشيء ، يعقل أنه يعقله : أن الإنسان إذا عقل شيئاً ،
يعقل بالقوة القريبة من الفعل هذه القضية : هو يعقل الشيء .

وهذه القضية لها طرفان :

أحدهما : « هو » الذى يرجع إلى نفسه .

وثانيهما : « يعقل الشيء » .

وعقل القضية يستلزم عقل طرفيها .

أذن الذى يعقل هذه القضية يعقل الطرف الأول منها ، الذى هو نفسه .

أذن كل من يعقل شيئاً ، يعقل نفسه . ولو بالقوة القريبة من الفعل .

أذن كل عاقل لشيء ، هو معقول لذاته .

وَكُلُّ^(١) مَا يُعْقَلُ ، فَمِنْ شَأْنِ ماهيته أَنْ تُقَارَنَ معقولاً آخر .
ولذلك يُعْقَلُ أيضاً مع غيره .
وإنما تعقله القوة العاقلة ، بالمقارنة ، لا محالة .

(١) أثبت في الفقرة المارة :

أن كل عاقل لشيء ، فهو معقول لذاته .
ويحاول هنا أن يثبت حكماً آخر هو :
أن كل معقول قائم بذاته ، عاقل لذاته وغيره بالإمكان .
وبيانه بأمرين :
أحدهما : أن كل معقول فلا مانع أن يعقل مع غيره ، وإلا لامتنع أن يعقل
مع الغير .

وكونه معقولاً مع الغير معناه أنه مقارن لذلك الغير المعقول معه .
وهذه المقارنة — بشروط نذكرها بعد — تقتضى عقلية أحدهما للآخر .
فيكون كل واحد منهما ، مع كونه معقولاً ، عاقلاً .

فثبت بهذا : أن كل معقول ، فبالإمكان هو عاقل لغيره .
وهو جزء المطلوب .

وإنما قلنا : بالإمكان ؛ لأنه ليس دائماً ، كلما كان الشيء معقولاً ، يكون
مقارناً لشيء آخر معقول معه .

فمثلاً : لو عقلت الحيوانية ، فهذه الحيوانية معقولة ، ولا بأس أن يقارنها
في المعقولية شيء آخر كالناطقية ، فهذه الناطقية مقارنة للحيوانية فهذه الحيوانية
— ان استوفت شروطاً نذكرها بعد — تكون بمقتضى هذه المقارنة عاقلة للناطقية . =

فتكون إذن ، الحيوانية معقولة لى ، وعاقلة للناطقية .
ولما كان ليس ضروريا أن يكون كل من عقل الحيوانية يعقل معها شيئا
آخر غيرها ، قلنا : بالامكان ، لا بالفعل .
ولتعلم أن هذا المثال للتفهم فقط ، وإلا فسيأتيك أنه لا ينطبق عليه ما يشترطه
« الشيخ » بعد .

وقد مرّ بك سابقا ص ٤٢١ : أن من عقل شيئا عقل أنه عاقل لذلك الشيء
وهذه القضية ذات طرفين ؛ أحدهما ذات العاقل .
فيكون كل من عقل شيئا ، عاقلا لذاته .
فإذن المعقول القائم بذاته ، يكون بالامكان عاقلا لغيره .
وبمقتضى عقله لغيره يكون عاقلا لنفسه .
فيكون كل معقول قائم بذاته ، عاقلا لغيره ، ولنفسه .
ولما كان عقله لنفسه مترتبا على عقله لغيره .
وعقله لغيره بالامكان ، كان عقله لنفسه أيضاً بالامكان .
إذن صح أن كل معقول قائم بذاته ، عاقل لذاته ولغيره بالامكان . وهو كل
المطلوب .

وثانيهما : قال « الطوسي » في بيانه :
« والثاني : أن كونه معقولا ، هو كونه مقارنا للعاقل » .
وعند هذا وقف « الطوسي » في البيان ، ولم يزد .
وهذا يقتضى أن كل معقول ، فهو مقارن لعاقل ، ولكن هل يلزم من

فإن^(١) كان مما يقوم بذاته، فلا مانع له من حقيقته، أن يقارن المعنى المعقول،
اللهم إلا أن تكون ذاته ممنوعة في الوجود، بمقارنة أمور مانعة عن ذلك :
من مادة، أو شيء آخر إن كان .

= ذلك أن يكون المعقول عاقلاً لعاقله .

إن صح ذلك ، أمكن أن يقال : إن كل معقول فهو عاقل لغيره .
ويلزم من عقله لغيره أن يكون عاقلاً لنفسه على ما سبق بيانه .
وسواء صح ذلك أو لم يصح ، فحسبنا الوجه الأول في الاستدلال .

(١) هذا هو الشرط الذي نهينا إليه سابقاً .

فكل معقول ، يكون عاقلاً لنفسه ولغيره بالامكان ، إن كان مما يقوم بذاته .
أما إن كان قائماً بغيره ، كالحيوانية القائمة بنفس الإنسان لا بنفسها ، إذا
قارنت معقولا آخر كالناطقية ، فإنها لا تعقله ؛ لأن مقتضى عقلها لها أن يكون
المعقول قائماً بالعاقل ، فتكون الناطقية قائمة بالحيوانية ، مع أنهما كليهما قائم
بنفس الإنسان .

إذن فمقارنة الحيوانية المعقولة لمعقول آخر للناطقية ، لا تستلزم أن يكون
أحدهما عاقلاً للآخر ، ما دام لم يكن قائماً بنفسه .

وسينبه « الشيخ » على هذا الشرط في التنبيه التالي حيث يقول :

« لعلك تقول : إن الصورة المادية في القوام ، إذا جردت في العقل ، زال

عنها المعنى المانع ، فما بالها لا ينسب إليها أنها تعقل ؟ !

فجوابك ، لأنها ليست مستقلة بقوامها ، قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة . الخ »

فإن كانت حقيقته مُسَلِّمَةً ، لم تمتنع عليها مقارنةُ الصُّوَرِ العقليةِ لها .
فكان ذلك لها بالإمكان .
وفي ضمن ذلك ، إمكانُ عقله لذاته *

(١) إشارة إلى شرط ، اعلم مفهوم من المقام . وهو :
أن يكون مجرداً عن المادة .
فإذا اجتمع للشيء ، أنه قائم بذاته ، ومجرد عن المادة ، وكان معقولاً ، كان
عاقلاً لغيره ، بالإمكان على ما علمت .
وإذا كان عاقلاً لغيره بالإمكان ، كان عاقلاً لنفسه بالإمكان أيضاً .
والشيء الآخر في قول « الشيخ » :
« اللهم إلا أن تكون ذاته ممنوعة في الوجود ، بمقارنة مانعة عن ذلك ، من
مادة أو شيء آخر إن كان » .
معناه أن الشيء القائم بذاته ، لا يكون عاقلاً لمجرد أنه قائم بذاته ، بل لابد
أن يكون مجرداً عن كل ما يمنعه من العقلية .
والذي يمنعه أمران :
أحدهما : المادة . فكل مادي ، فلا يعقل غيره .
الثاني : أن لا يكون الشيء المجرد عن المادة قائماً بغيره ، فإن كان قائماً بغيره
فلا يعقل غيره .
فلا بد من توافر الشرطين - أعني التجرد عن المادة ، والقيام بالنفس -
ليكون الشيء عاقلاً لغيره .
وقوله :
« فإن كانت حقيقته مسالمة » .

وَهُمْ وَتَنْبِيهِ :

واعلمك تقول^(١) : إن الصورة المادية في القوام ، إذا جُرِّدَتْ في العقل ،
زال عنها المعنى المانع ، فما بالها لا يُنسَبُ إليها أنها تعقل !!؟
فَجَوَابُكَ^(٢) ؛ لأنها ليست مستقلةً بقوامها ، قابلةٌ لما يحلُّها من المعاني
المعقولة .

= معناه : أن حقيقة الشيء ، إذا كانت مسلمة من كل الموانع ، أعنى المادية ، والقيام
بالغير ، أمكن لها ، أن تعقل غيرها ، وبالتالي أن تعقل نفسها بالامكان أيضا .

(١) قال « الطوسي » في شرح ذلك :

« قد تبين من قبل :

أن المانع من كون الشيء معقولا ، هو اقترانه بالمادة ص ٤٢٥ .

والمجرد عنها بذاته ، معقول بذاته .

والمقترن بها يصير بتجريد العقل إياه معقولا .

وتبين أن التعقل لا يحصل ، إلا بمقارنة العاقل للمعقول .

فالوهم في هذا الفصل ، سؤال عن الصور المادية التي جردها العقل ، وصارت

معقولة ، أنها إذا قارنت صورة أخرى معقولة ، فلم لا تصير عاقلة لها ، مع أن

المانع زائل ، والمقارنة حاصلة .

وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشراط المذكور في الفصل المتقدم .

(٢) أي جوابك عن هذا الشك :

= أن هذه الأشياء لها حالان :

بل أمثالها ، إنما تُقارَنُها معانٍ معقولةٌ يَرْتَسِمُ بها - لا هي بل - القابلُ
لها جميعاً .

وليسَ أحدهما أولى بأن يكونَ مُرْتَسِماً بالآخر ، من الآخر به .
وَمُقَارَنَتُهُمَا ، غيرُ مُقَارَنَةِ الصُّورَةِ ، والمتصوِّرِ .

وأما وجودُها الخارجُ ، فناديٌّ .

لكن المعنى الذى كَلَامُنَا فيه ، جوهرٌ مُسْتَقِلٌّ بِقَوَامِهِ ، على حَسَبِ
ما فرضناه ؛ إذا قارَنَهُ مَعْنَى معقولٌ ، كان له بالإمكان جعلُهُ مُتَصَوِّراً * .

= أحدهما : تجردهما عن المادة ، وهى بهذا الاعتبار عرض قائم بجوهر النفس
يرتسم بها جوهر النفس ، فلا يمكن والحالة هذه ، أن تكون هى محلاً لغيرها
من الصور العقلية ؛ لأنها ليست قائمة بنفسها ، فكيف يقوم بها غيرها ؟ ! .
وما دام لا يمكن أن يقوم بها غيرها من الصور العقلية ، فلا تكون عاقلة لها
لأن عقلاها لها ، يقتضى أن تكون الأخرى قائمة بها .
وهذا معنى قوله :

« . . . بل أمثالها ، إنما تقارنُها معانٍ معقولة ، يرتسم بها - لا هي بل -
القابل لها » .

يعنى أن أمثال هذه الصور العقلية ، يقارنُها غيرها من الصور العقلية ،
وتجتمع كلها فى صعيد واحد ، هو جوهر النفس العاقلة كلها .
وليس أحد هذه الصور بأن يكون محلاً لغيره - أى عاقلاً له - أولى من أن
يكون الغير محلاً له .

وما دام الكل حلاً فقط فى جوهر النفس ، فجوهر النفس وحدها هى
العاقلة للجميع ، وليس واحد منها عاقلاً للآخر .
=

وهموتنبیه :

أو لعلك تقول^(١) : إن هذا الجوهر ، وإن كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية ؛ فله مانع من حيث شخصيته ، التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه ، في قوة عاقلة تعقله .

= وهذا معنى قول « الشيخ » .

« ترسم بها - لاهى بل - القابل لهما جميعا » .

يعنى أن أمثال تلك الصور العقلية الحالة في جوهر النفس ، يقارنها نظائرها من الصور الحالة كذلك ، ولكن لا يرسم بعض هذا الحال في بعض ، وهذا معنى قوله « يرسم بها لاهى » أى يرسم بهذه الصور المقارنة - بكسر الراء - لاهى ، ويريد أن يكون « لاهى » فاعلا - « يرسم » كأنه قال : يرسم أى ينطبع بهذه الصور المقارنة غير ما يقارنها من الصور الأخرى ، ويعنى بهذا الغير ، القابل لهما جميعا وهو جوهر النفس ، ثم عطف عطف إضراب عن المنفى سابقا ، قائلا : بل القابل لهما جميعاً ، أى بل يرسم بالمقارن والمقارن ، القابل لهما جميعاً .

ولا شك أن هذا التركيب سقيم ولو حذفت عبارة « لاهى بل » لاستقام المعنى ، ولذلك وضعها بين حاجزين إشارة إلى ذلك .

أما الحال الثانية : فالصورة مغطاة بالمادة ، وهى بهذا الاعتبار مادية لا يمكن لها أن تعقل .

وذلك معنى قوله :

« وأما وجودها الخارجى ، فمادى » .

= (١) شك وارد على مقررات سبقت ، ودفعه :

فيكون جوابك : أن هذا الاستعداد لتلك الماهية .
إن كان من لوازم الماهية ، كيف كانت ؛ فقد سقط تشكك .
وإن كان إنما يكتسبه ، عند الارتسام في العقل ؛ فيكون الاستعداد إنما
يُسْتَفَادُ مع حصول الاكتساب له ؛ فيكون لم يكن استعداداً للشيء ، حتى
حصل ، فاستعد له .

أو لم يكن استعداداً للشيء ، وقد كان ذلك الشيء ، وحدث .
وهذا كله محال .

فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد ، قبيل المقارنة ، فهو للماهية .
بلى ؛ لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يُقَارَنُ ، تتلوا المقارنة الأولى .

= أما المقررات ، فهي :

أولاً : قوله فيما سبق ص ٤٢٣ :

« وكل ما يعقل - بالمبنى للمفعول - فمن شأن ماهيته ، أن تقارن
معقولا آخر ... » .

وذلك يقرر : أن الماهية المعقولة ، تقارن غيرها من المعقولات لأمرين :
أحدهما : أن هذه الماهية ، أحيانا تكون معقولة مع غيرها ، فهذه الغير
المعقول معها ، مقارن لها .

فثبت أن الماهية المعقولة ، يجوز أن تقارن غيرها من المعقولات .

ثانيهما أن هذه الماهية المعقولة ، مقارنة للماهية العاقلة .

وهذه الماهية العاقلة ، معقولة أيضا باعتبار آخر ، وذلك - بناء على ما سبق

ص ٤٢١ - لأن كل ماهية تعقل غيرها ، فإنها تعقل نفسها ضمن عقلها غيرها . =

فهى عاقلة لغيرها .

ومعقولة لنفسها .

وهذه الماهية المعقولة لها .

مقارنة لها من حيث هى عاقلة لها .

ومقارنة لها من حيث هى معقولة لنفسها .

فهذه الماهية المعقولة لتلك الماهية صاحبة الاعتبارين يصدق عليها أنها مقارنة

لماهية معقولة ، هى تلك الماهية العاقلة من حيث هى معقولة لنفسها .

وثانيا :

قوله فيما سبق أيضاً ص ٤٧٥ :

« فان كان مما يقوم بذاته ، فلا مانع له من حقيقته ، أن يقارن المعنى

المعقول » .

وذلك يقرر مقايسة الماهية المجردة القائمة بنفسها ، على الماهية المجردة

القائمة بغيرها .

من جهة أن الأخيرة ، ثبت - بما سقناه في المقرر الأول ص ٤٣٠ - أنها تقارن

غيرها من المعقولات .

ليثبت الأولى أنها تقارن غيرها من المعقولات .

وإذا ثبت لها أنها تقارن غيرها من المعقولات ، والمفروض أنها قائمة بذاتها

كان معنى ذلك أنها تعقل ؛ إذ لا معنى للعقل ، إلا أن ماهية مجردة قائمة بذاتها

تقارن ماهية مجردة .

يخلص من ذلك أن « الشيخ » لما أراد أن يثبت للماهية المجردة القائمة

بذاتها ، أنها تقارن غيرها من المعقولات أى تعقلها ، احتاج إلى أن يجعل ذلك

مقيساً على مقارنة الماهية المجردة القائمة بالذهن ، للمعقولات .

والشك وراد على هذه المقايسة ، فلنشرع فيه .

أما الشك : فيلخص - كما يحكيه « الشيخ » - في أن الماهية المجردة قد لا يكون هناك مانع من جهتها هي ، يمنعها من أن تقارن غيرها من المعقولات فتعقلها .

ولكن قد يكون وجودها في الذهن شرطاً في جواز مقارنتها لغيرها .

ووجودها في الخارج مانعاً من المقارنة .

فقله :

« ... فله مانع من حيث شخصيته ، التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه

في قوة عاقلة ، تعقله » .

معناه : أنه قد يكون المانع من جهة ما يضاف إلى حقيقة النوعية ، من

المشخصات التي تجعله كائناً مشخفاً في الخارج .

كأنه قال : فله مانع من جهة شخصيته المفصولة عن معناه المرتسم في

قوة عاقلة .

وشخصيته المفصولة عن معناه المرتسم في قوة عاقلة ، هي شخصيته المتمتعة

بالوجود خارج العقل .

وبهذا التصوير ، يظهر ما في عبارة « الشيخ » من تقديم وتأخير ،

فـ « المرتسم من معناه » يعنى « معناه المرتسم » .

وأما الدفع : فيلخص - كما يحكيه « الشيخ » - في أن هذه الماهية التي يعترف

الشاك بأنها تقارن المعقولات ، حين تكون في الذهن ، لا في الخارج ؛ إنما كانت

تقارن المعقولات ، باستعداد فيها لهذه المقارنة ؛ إذ لو لم يكن فيها الاستعداد

لهذه المقارنة ، لتأبت عليها .

فهذا الاستعداد .

- ١ - إن كان من لوازم الماهية ، فهو معها أينما كانت .
وإذن فهي في الوجود الخارجى المنفصل عن الذهن ، فيها هذا الاستعداد ،
فهى بالتالى مقارنة للمعقولات ، أى عاقلة لها . وهو المطلوب .
- ٢ - وإن كان الاستعداد لهذه المقارنة ، إنما تكتسبه الماهية ، من جودها
فى الذهن ؛ لزم من ذلك واحد من أمور ثلاثة :

أ - أن يحصل هذا الاستعداد ، مع اكتساب المقارنة وحصولها بالفعل .
وهذا ما أشار إليه « الشيخ » بقوله :

« فيكون الاستعداد ، إنما يستعد ، مع حصول الاكتساب له » .

ب - أن يحصل هذا الاستعداد ، بعد اكتساب المقارنة وحصولها بالفعل .
وهذا ما أشار إليه « الشيخ » بقوله :

« أو لم يكن استعداد للشيء ، وقد كان - أى حصل - ذلك الشيء ، وحدث » .

ج - أن يحصل هذا الاستعداد قبل اكتساب المقارنة وحصولها بالفعل .
وهذا ما أشار إليه « الشيخ » بقوله :

« أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة » .

أما الأول ؛ وهو أن يكون حصول الاستعداد ، مع وجود المقارنة ، فباطل
لأن الشيء يجب أن يستعد أولا للصفة ؛ ثم بعد الاستعداد ، تحصل الصفة ،
ولا يمكن أن تحصل الصفة ، ويستعد معها لحصولها .
وقد أشار « الشيخ » إلى استحالة ذلك بقوله .

« فيكون لم يكن استعداد للشئ حتى حصل ، فاستعد له » .
اللهم إلا إذا كان الاستعداد لصفة أخرى ، غير الصفة الحاصلة ؛ كالاستعداد
للمعقولات الثواني ، الذى يحصل بعد حصول المعقولات الأول .
وقد أشار « الشيخ » إلى هذا الاستدراك بقوله :
« بلى - وفى نسخة « بل » - لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن ،
تتأول المقارنة الأولى » .

وأما الثانى ؛ وهو أن يكون حصول الاستعداد ، بعد المقارنة وحصولها
بالفعل ؛ فباطل أيضا ؛ لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها .
وقد أشار « الشيخ » إلى استحالة ذلك بقوله :
« أو لم يكن استعداد للشئ ، وقد كان - أى حصل - ذلك الشئ وحدث » .
ولما انتهى « الشيخ » من إفساد القسمين السابقين ، والقسم منحصرة
فى ثلاثة ، استنتج من ذلك صحة الثالث فقال :
« فيجب أن يكون الاستعداد قبل المقارنة » .
وإذا كان الاستعداد قبل المقارنة ، لم يكن للمقارنة أى دخل فيه ، فيكون
سببه ومقتضيه ، هو الماهية .
وإذا كان مقتضى الماهية ، ولازما ، كان مع الماهية حيثما كانت ، فيكون
إذن معها أيضا فى الوجود الخارجى .
فتكون الماهية المجردة ، حين تكون موجودة فى الخارج ، مستعدة لمقارنة
المعقولات ، وليس لهذه المقارنة معنى ، إلا تعقلها ؛ فتكون الماهية المجردة القائمة
بذاتها بعيدة عن الذهن ، مدركة للمعقولات .
وهو المطلوب .

ذلك هو الشك ، ونحيل إلى ، أن « الشيخ » كان بهذا الرد المطول ، يجاهد في غير عدو .

ذلك أن « الشيخ » كان يبحث عن استعداد الماهيات المجردة لمقارنة المعقولات . هل هذا الاستعداد ، مع المقارنة ؟ ! أو بعدها ؟ .

أو قبلها ؟ !

وانتهى أخيراً إلى أنه قبلها .

وخلص من ذلك إلى أنه مقتضى ذاتها ، ولوازم من لوازمها . سلمنا له كل ذلك .

ولكن هذا الاستعداد ، لم لا يجوز أن يكون مشروطاً بوجود الماهية في الدهن ، وكثيراً ما تكون اللوازم مشروطة .

فمثلاً يلزم أن يكون الجسم حساساً متحركاً بالإرادة ، بشرط أن يكون حياً ، سليماً من الآفات .

فالحس والحركة لازمان للجسم بشرط الحياة والسلامة .

وهذا هو مصب الشك ، فالشاك يقول :

إن وجود الماهية في الدهن ، ربما كان شرطاً في لزوم مقارنتها للمعقولات ، ووجودها في الخارج ربما كان مانعاً .

و « الشيخ » لم يعمل أكثر من إثبات أن الاستعداد لمقارنة المعقولات لازم للماهية .

وهذه جهة غير جهة الاعتراض .

وكذلك^(١) ، فاعلم: أن لماهية المعنى الجنسى ، استعداداً لكل فصل له

(١) أما قول « الشيخ » :

« وكذلك فاعلم ... الخ » .

فهو - فيما يرى الشراح - جواب لشك آخر ، قال « الامام » :

« وأما قوله :

وكذلك فاعلم ... الخ .

فاعلم أن المراد منه ، جواب عن شك يمكن أن يذكر .

وبيان ذلك الشك هو أن يقال : هب أنه تقرر لكم : أن الماهية عند

كونها ذهنية ، تكون مستعدة لأن يقارنها المعقولات ، إلا أن ذلك الذى وجد

فى الدهن ، يستحيل أن يوجد هو بعينه فى الخارج ، فلا يمكنكم أن تقولوا :

بأن تلك الصورة الذهنية ، إذا وجدت فى الخارج ، يجب أن يصح عليها تلك

المقارنة .

بل أكثر ما فى الباب أن تقولوا : الموجود فى الخارج ، مثل الموجود فى الدهن

فى الماهية ، ثم إن حكم الشيء حكم مثله .

فلما صحت هذه المقارنة عليها ، حين كانت ذهنية ، وجب صحتها عليها ، حين

ما تكون خارجية .

فإذن هذه الحجة لاتم آخر الأمر ، إلا بالبناء على أن حكم الشيء حكم مثله .

وهذه المقدمة منقوضة بالطبيعة الجنسية ؛ فإن الحيوان الذى فى الانسان ،

مثل الحيوان الذى فى الفرس ، نظراً إلى مجرد الحيوانية ، فإن الاختلاف إنما

جاء من قبل الفصول .

ثم إن الحيوان الذى فى الفرس ، مستعد لقبول فصل الفرس ، وهو الصهاى والحيوان الذى فى الانسان ، غير مستعد لقبوله . وإلا لصح أن ينقلب الحيوان الذى هو إنسان فرسا ، وبالعكس ؛ وذلك محال .

فعلما : أنه لا يلزم من كون الشيء مستعداً لشيء ، كونه مثله مستعداً لمثل ذلك الشيء .

فلا يلزم من صحة المقارنة على الصورة الذهنية ، صحة المقارنة على الموجود الخارجى .

فأجاب عنه ، بأن سلم أن الطبيعة الجنسية ، مستعدة لكل فصل ، وأن ذلك الاستعداد حاصل له أبداً .

ولكن المستعد له ، إنما لا يخرج إلى الفعل لما نعى ، يطول الكلام فيه . وإذا اعترفنا بأن الاستعداد الحاصل للمعنى الجنسى ، لازم له أبداً ، فلا ننعرف بذلك فى الطبيعة النوعية أولى .

لكن الصورة الذهنية ، والموجود الخارجى ، متساويان فى الطبيعة النوعية فوجب الاستواء فى صحة المقارنة .

انظر !!! هل هذا الاعتراض هو ما نهت عليه سابقاً ص ٤٣٥ ؟ أم غيره ؟ وأياً ما فهو من « الشيخ » دليل على أنه محس ، بأن الجواب الأول لم يستأصل شأفة الاعتراض ، ومع ذلك فاستمع إلى الإمام يتابع الحديث قائلاً :

« فإن قيل : يجوز أن تكون الماهية ، يلزمها عند وجودها الخارجى لازم ، ويكون ذلك اللازم مانعاً ، عن صحة أن يقارنها شيء من المعقولات . فنقول : إنا قد دللنا فيما مضى ، أنه لا مانع من التعقل إلا المادة ، وعلائقها

فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ خُرُوجٌ إِلَى الْفِعْلِ ، فَلِمَ نَعِ^(١) يَطُولُ الْكَلَامُ فِيهِ .
فَكَيْفَ !! فِي الْمَعْنَى الْمَحَقَّقِ النَّوْعِيِّ !!؟ *

تنبيه :

إنك^(٢) إِذَا حَصَلَتْ مَا أَصْلَتْهُ لَكَ ، عِلْمَتْ : أَنْ كُلَّ شَيْءٍ مَّا مِنْ شَأْنِهِ :
أَنْ يَصِيرَ صُورَةً مَعْقُولَةً ، وَهُوَ قَائِمٌ الذَّاتِ ؛ فَإِنَّهُ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَعْقِلَ .
فَيَلْزِمُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَعْقِلَ ذَاتَهُ .

= وكلامنا في المجرد .

فإذن لا يجوز أن يكون لتلك الماهية المجردة ، عند وجودها الخارجى ما يمنعها
من إمكان المقارنة .

فهذا غاية الكلام في هذا الموضوع .

واعلم أنا إنما بينا أنه لا مانع إلا المادة ، بالبناء على أن الإدراك هو نفس المقارنة
لكن الكلام في هذا الفصل على ما عرفت - يعنى أنه لا يسلم ذلك - .

(١) أما هذا المانع ، فقد قال « الإمام » في إيضاحه :

« واعلم : أن ذلك المانع ، ليس إلا الفصل الذى لكل واحد من الأنواع .

فالحيوان الذى هو حصة الإنسان ، يلزمه الناطق ؛ وهذا اللازم ليس من

جانب الحيوان ، وإلا لكان كل حيوان ناطقا ، بل من جانب الناطق .

ثم إن مقارنة الناطق لتلك الحيوان ، مانعة عن مقارنة الصهال لتلك الحيوان .

فهذا هو الذى منع من مقارنة الصهال للحيوان الذى هو حصة الإنسان ،

بعد أن كان ذلك الحيوان ، نظر إلى كونه حيوانا ، قابلا لمقارنة الصهال » .

(٢) مضمون هذه الفقرة مرص ٤٢٥ ، ومعناه : أن كل شيء من شأنه =

وكل^(١) ما من شأنه أن يجب له من شأنه ، ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته ؛ فواجب له أن يعقل ذاته .
وهذا ، وكل ما يكون من هذا القبيل ، غير جائز عليه التغيير والتبديل *

== أن يصير صورة معقولة - يعنى أنه مجرد - إذا قام بنفسه ولم يكن قائما بغيره ، وظل مع قيامه بنفسه مجردا ؛ فإنه يكون عاقلا لغيره .
وكل ماهو عاقل لغيره ، فهو عاقل لنفسه ، لما مر ص ٤٢١ .

(١) قلنا فيما سبق ص ٤٢٣ : إن الماهية المعقولة تقارن غيرها من المعقولات وهذا يعنى أنه لا يمنع الماهية عن أن تقارن غيرها من المعقولات إلا المادة .
ولذلك قلنا فى ص ٤٢٥ : إن الماهية المعقولة إذا قامت بنفسها مع بقائها معقولة أى مجردة الذات كانت عاقلة لغيرها ، ولنفسها .

ولو وجد لنا ماهو مجرد الذات عن المادة بطبعه ، كان عقله لغيره ولنفسه واجبا ؛ لأن ذلك العقل شأن من شئونه الذاتية ، ولا مانع منه إلا المادة ، وهذه المادة ، مفروض استبعادها ، فوجب أن يثبت ماهو من شأنه ، مادام قد ارتفعت الموانع .

ومع ذلك فاستمع إلى شرح « الطوسى » لهذا المقام ، قال :
« الماهيات المعقولة ، تكون مجردة عن اللواحق الغريبة ، غير مقارنة إلا لما يلزم ذاتها عن ذاتها .

فما كان منها مجردا بنفسه ، وبأحوال نفسه ، لا بتجريد العقل إياه ، كالعقول المفارقة وما قبلها ، كان من شأنه أن يجب له ما من شأنه .
لأن المقتضى لما من شأنه ، لا يكون إلا ذاته ، ولا يكون هناك مانع . ==

وما يقتضيه ذات الشيء ، ولا يمنعه مانع ، يكون لا محالة واجبا ، مادامت الذات باقية .

وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ، ويمتنع أن يتغير ويتبدل .
فإذن يجب أن يكون ما هو هكذا معقولا ، عاقلا لذاته ، ولما يصح أن يكون معقولا .

وما كان مجردا بنفسه ، غير مجرد بأحوال نفسه ؛ كالنفوس المفارقة بالذات التي تتم أفعالها بالتصرف في الماديات ، لا يكون من شأنه أن يجب له ما من شأنه لوقوف ما من شأنه على غيره .

بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا لأسبابه ، ويمتنع ما يفوته بعضها .

تكملة النمط

بذكر الحركات عن النفس

تنبيه :

لعلك الآن تشتهي أن تسمع كلاما في القوي النفسانية ، التي تصدر عنها أعمال وحركات .

فلتكن هذه الفصول من ذلك القبيل .

إشارة :

أما حركات^(٢) حفظ البدن وتوليدِه ، فهي تصرفات في مادة الغذاء لتحال إلى المشابهة :

سدا لبذل ما يتحلل .

أو لتكون مع ذلك زيادة في النشوء ، على تناسب مقصود محفوظ في أجزاء المغتذى في الأقطار ، يتم بها الخلق .

(١) قال « الامام » في شرح هذا الفصل :

« القوة النفسانية المحركة :

إما أن تكون للأجسام العنصرية .

أو للأجسام الفلكية .

فإن كان الأول :

فإما أن يكون تحريكها من غير شعور .

أو مع شعور .

والأول : يسميه الفلاسفة بالقوى النباتية ؛ والأطباء ، بالقوى الطبيعية .

والمقصود من هذا الفصل ، شرح أقسامه ؛ وهي ثلاثة :

=

أَوْ لِيُخْتَرَلَ مِنْ ذَلِكَ فَضْلُهُ ، يُعَدُّ مَادَّةً وَمَبْدَأً لِشَخْصٍ آخَرَ .

وهذه ثلاثة أفعالٍ لثلاثِ قُوَى :

أولها : الغاذيةُ .

وتخدمُها ؛ الجاذبةُ للغذاء ، والماسِكةُ للمجذوب ، إلى أن تهضمهُ الهاضمةُ
المُهَرِّيةُ . والدافعةُ للشُّقْلِ .

والثانية : النُمِّيَّةُ إلى كمالِ النشوء ؛ فإنَّ الإنماءَ ، غيرُ الإسمانِ .

والثالثة : المُولِّدةُ للمِثْلِ ، وتنبعثُ بَعْدَ فِعْلِ القُوَّتَيْنِ ، مُسْتَعْدَةً لهما .
لكنَّ النَّامِيَّةَ تقفُ أولاً .

ثم تقوى المُولِّدةُ مُلَاوَةً ، فتقفُ أيضاً .

وتبقى الغاذيةُ عَمَّالَةً ، إلى أن تعجزَ فيحلَّ الأجلُ * .

= أحدها : القوةُ التي يكون المقصودُ من أفعالها حفظُ الذاتِ .

وثانيها : ما يكون المقصودُ من أفعالها ، تحصيلُ كمالِ الذاتِ .

وثالثها : ما يكون المقصودُ من أفعالها ، توليدُ المِثْلِ .

فأما القوةُ الأولى الغاذيةُ ، فهي التي تتصرفُ في مادةٍ لتحيلها إلى مشابهةِ

المغتذى .

واعلم : أنَّ الغذاءَ الحقيقيَّ هو الدمُ ، ومادةُ الأطعمةِ والأشربةِ .

فالقوةُ الغاذيةُ ، تتصرفُ في مادةَ الغذاءِ - أعنى في المطعومَ والمشروبَ -

لتحيلها شبيهةً بالبدنِ ، فتصلحُ لأن تصيرَ قَائِمَةً مقامَ الأجزاءِ المتحللةِ .

وهذه القوةُ الغاذيةُ ، تخدمُها أربعُ قُوَى :

- الجاذبة للغذاء .
- والماسكة للمجنوب .
- والمهاضمة المهرية .
- والدافعة للشغل .

وأما القوة الثانية : فهي المنمية ، وهي تزيد في جواهر الأعضاء ، على تناسب مقصود محفوظ في أجزاء المغتذى في الأقطار ، يتم بها الخلق .
وفرق بين الإنماء والاسمان ، فإن النمو قد يوجد مع الهزال ؛ والسمن مع عدم النمو .

وأما القوة الثالثة : فهي المولدة ، وهي التي تأخذ فضلا من الغذاء الحقيقي ، وتجعله مادة ومبدأ ، لشخص آخر .

وإذا عرفت ذلك فنقول :

أما القوة المولدة ، فإنها إنما تستكمل بعد فعل القوتين ، مستخدمة لهما .
لكن النامية تقف أولا .

ثم تقوى المولدة لملاءة : أى زمانا طويلا .

وتبقى الغازية عمالة ، إلى أن تعجز ، فيحل الأجل .

والوجه في عجزها ، أنها لا تنفى بإيراد ما يتحلل ، فيصير الموت ضروريا .

بقى وقفة مع بعض ألفاظ ، وردت في عبارة « الشيخ » :
كقوله : الغازية ، لعل صوابها من جهة الالة « المغذية » قال « صاحب المختار » .

إشارة :

وأما الحركات^(١) الاختيارية . فهي أشد نفسانية .

ولها مبدأ عازمٌ مُجْمِعٌ ، مُدْعِنٌ وَمُنْفِعِلٌ عن : خيال ، أو وهم ، أو عقل ، تنبعث عنها قوةٌ غشبيةٌ دافعةٌ للضار ، أو قوَّةٌ شهويةٌ جالبةٌ للضرورى أو النافع الحيوانيين .

فيطيعُ ذلك ، ما انبثَّ في العضلِ ، من القوَى المُحرِّكة ، الخادِمة لتلك الآمرة *

= « يقال غذوت الصبي باللبن . من باب عدا : أى ربيته . ولا يقال : غذيته بالياء مخففا .

ويقال غذيته مشددا . »

أما كلمة « المهرية » فلم أستطع تحديدها من الوجهة اللغوية ، ولا تحديد مراده منها من الوجهة العلمية .

أما كلمة « الثفل » فمعناها كما جاء في « المصباح » :

« الثفل ، مثل قفل : حثالة الشيء ، وهو السخين الذى يبقى أسفل الصافي . والثفال ، مثل كتاب : جلد أو نحوه ، يوضع تحت الرحى ، يقع عليه الدقيق . »

أما كلمة « ملاوة » فقد وردت مرة بالواو قبل التاء المربوطة ، ومرة بالهمزة .

وفسر « الإمام » الأخيرة ، بالزمان الطويل .

(١) بعد أن فرغ « الشيخ » من بيان الحركات المنبعثة عن النفس =

النباتية ، أراد أن يبين الحركات المنبعثة عن النفس الحيوانية، أو النفس العاقلة.
وقد شرح « الطوسي » المقام ، منزلا له ، على عبارة « الشيخ » قال :
« اعلم أن لهذه الحركات مبادئ أربعة مترتبة :

١ - أبعدھا عن الحركات ، هو القوة المدركة ، وهو الخيال أو الوهم في
الحيوان ، والعقل العلمي - كذا ، ولعل صوابها : العملی - يتوسطهما في الإنسان

٢ - ويلها قوة الشوق ؛ فإنها تنبعث عن القوى المدركة ، وتنشعب :
إلى شوق نحو طلب إنما ينبعث عن إدراك الملاءمة في الشيء اللذيذ أو النافع ،
إدراكا مطابقا أو غير مطابق ، وتسمى شهوة .

وإلى شوق نحو دفع وغلبة ، إنما تنبعث عن إدراك منافاة في الشيء المكروه
والضار ، وتسمى غضبا .

ومغايرة هذه القوة - يعنى الشوق بقسمية - للقوى المدركة ظاهرة .
وكما أن الرئيس في القوى المدركة الحيوانية ، هو الوهم ، فالرئيس في الحركة
هو هذه القوة .

٣ - ويلها الاجماع ، وهو العزم الذى ينجزم بعد التردد في الفعل والترك ،
وهو المسمى بالارادة .

ويدل على مغاييرته للشوق ، كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيہ ،
وکارها لتناول ما يشتهيہ .

وعند وجود هذا الاجماع ، يترجح أحد طرفي الفعل والترك ، اللذين يتساوى
نسبتهما إلى القادر عليهما .

٤ - وتليها القوة المنبعثة في مبادئ العضل ، الحركة الأعضاء ، ويدل على
مغايرتها لسائر المبادئ ، كون الانسان المشتاق العازم ، غير قادر على تحريك
أعضائه ؛ وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم .

وهى المبادئ القريبة للحركات ، وفعلها تشبىح العضل وإرسالها . ويتساوى
الفعل والترك بالنسبة إليها .

وقوله :

ولها مبدأ عازم مجمع .

إشارة إلى الاجماع المذكور .

وقوله :

مذعنا ومنفعلا عن خيال أو وهم أو عقل .

إشارة إلى المبادئ البعيدة .

وقوله :

تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار ، أو قوة شهوانية جالبة للضار أو النافع

الحيوانيين .

إشارة إلى أن الشوق قوة متوسطة بين القوى المدركة والاجماع .

وقوله :

« فيطيع ذلك » .

اسم الإشارة فيه راجع إلى .

المدركة ، والشوق ، والاجماع .

واسم الإشارة فاعل « يطيع » .

وقوله :

« ما انبث في العضل » .

يريد به القوة الرابعة ، المنبثثة في العضل .

وقوله :

« الخادمة لتلك الآمرة » .

الخادمة هى القوة الرابعة ، والآمرة هى الاجماع .

إشارة :

الجسم^(١) الذى فى طباعه ميلٌ مستديرٌ ، فإن حركاته من الحركات النفسانية ، دون الطبيعية .

وإلا لكان بحركة واحدة ، يميل بالطبع عما يميل إليه بالطبع .
ويكون طالباً بحركته وضعاً ما بالطبع فى موضعه ، وهو تاركٌ له ، هاربٌ منه بالطبع .

ومن المحال أن يكون المطلوبُ بالطبع ، متروكاً بالطبع .
أو المهروبُ منه بالطبع ، مقصوداً بالطبع .
بل قد يكونُ ذلك فى الإرادة ، لتصورِ غرضٍ ما ، يوجبُ اختلافَ الهيئات .

فقد بان أن حركته ، نفسانية إرادية *

(١) يريد « الشيخ » كما يتضح من آخر الإشارة ، أن يثبت أن حركة الفلك نفسانية إرادية .

وتوسل لذلك بنحطة ذات مرحلتين :
أحدهما : أن حركة الفلك ، حركة شىء فى طباعه ميل مستدير ، وقد فرغ من ذلك فيما سبق ص ٢٢١ .
ثانيتهما : أن ما يتحرك حركة مستديرة لا يمكن أن تكون حركته حركة طبيعية ، أو قسرية .

وإذ كانت أنواع الحركات منحصرة فى ثلاثة ، وقد نفى اثنان منها ، تعين =
(٢٩ - إشارات - نان)

الثالث ، وهى الارادية .

أما أنها ليست طبيعية ؛ فلأن المتحرك حركة مستديرة ، إذا تحرك عن نقطة إلى غيرها ، فإنه يكون تاركا لها ؛ إذ قد انتقل عنها إلى غيرها .
ولكن نفس تركه لها ، طلب لها ؛ لأنه حيث يتحرك حركة مستديرة ، لا بد له من العود إليها ؛ فكل حركة بعد تركه لها إدناء له منها ، حيث تعود به إليها .

وخلاصة ذلك أن يكون المتحرك حركة مستديرة ، يكون طالبا لما هو تاركه ؛ وتاركا لما هو طالب له .
وذلك محال فى ذى الحركة الطبيعية ؛ لأن المتروك بالطبع ، لا يمكن أن يكون مطلوبا بالطبع .

ولا المطلوب بالطبع ، يكون متروكا بالطبع .
وذلك واضح .

وأما أنها ليست قسرية ؛ فلأن القسر معناه : ما يكون على خلاف الطبيعة .
وحيث بطل كون حركتها طبيعية ، لم يعقل أن تكون قسرية .
فتعين أن تكون إرادية .

والارادة فى الممكنات ، لا تكون إلا لما فيه نفس .
فتكون نفسانية إرادية ، وهو المطلوب .

هذا وإن قوله « الشيخ » :

« فى موضعه » .

بعد قوله :

« ويكون طالبا بحركته ، وضعا ما بالطبع » .

يظهر أنه ركيزك وغير محتاج إليه ولكنه مع ذلك موجود فى جميع النسخ .

مقدمة :

المعنى ^(١) الحسّي ، إلى مثله تتجه الإرادة الحسية .
والمعنى العقلي ، إلى مثله تتجه الإرادة العقلية .
وكلُّ معنى يُحمَلُ على كثيرٍ غيرِ محصور ، فهو عقليٌّ .
سواء كان مُعتَبَرًا بواحدٍ شَخْصِيٍّ ، كقولك : وَلَدُ آدَمَ .
أو غيرِ مُعتَبَرٍ ، كقولك : إنسان *

(١) لما بين أن حركة الأفلاك إرادية على ما جاء في الإشارة المارة ، أراد أن
يبين شأننا آخر يتعلق بالأفلاك ، وقدم له بهذه المقدمة .
وهذه المقدمة تشتمل على مبدأين :
أحدهما : تقسيم الإرادة .

فالإرادة المتعلقة بمراد حسّي ، تسمى إرادة حسية .
والإرادة المتعلقة بمراد عقلي ، تسمى إرادة عقلية .
وثانيهما : وهو ضروري للأول ، إيضاح المعنى العقلي ؛ إذ معرفة الإرادة
الحسية والعقلية ، رهن بمعرفة العقلي والحسي ؛ فأراد في هذه المقدمة . أن يبين
المعنى العقلي ، وإذا بان المعنى العقلي ، بان المعنى الحسي ؛ إذ الأشياء تبين وتتضح
ببيان أضدادها .

فالأمر الذي يقال عنه : إنه عقلي ؛ هو الذي يحمل على كثير غير محصور .
سواء كان مضافا إلى شيء شخصي ، كوله آم .
أو غير مضاف ، كإنسان .

وإنما قال : كثير غير محصور .

إشارة :

حَرَكَهٗ (١) الجسم الأول بالإرادة ، لَيْسَتْ لِنَفْسِ الحَرَكَهٗ ؛ فإنها ليست
من الكمالات الحسّية ، ولا العقلية ، وإنما تُطلب لغيرها .
وليس (٢) الأولى لها ، إلا الوضع .
وليس بِمَعْنَى موجودٍ ، بل فَرَضِيٌّ .
ولا بِمَعْنَى فَرَضِيٍّ تَقِفُ عِنْدَهُ ، بل مُعَيَّنٌ كَلِّيٌّ .
فتلك إرادةٌ عَقْلِيَّةٌ .
وتحت هذا سر *

= لأن المعنى الذى يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا ، كقولنا : كل واحد
من هؤلاء الناس .

(١) يعنى « الشيخ » بـ « الجسم الأول » الفلك المحيط .
فحركة الفلك المحيط — فما يرى — ليست لنفس الحركة ؛ ضرورة أن
الحركة فى اصطلاحهم : « كمال أول ، لتكون وسيلة إلى الكمال الثانى » .
وما دامت الحركة وسيلة لشيء بمقتضى ماهيتها ، فلا يمكن أن تكون
مقصودة لذاتها .

(٢) أنواع الحركات أربعة : أينية ، ووضعية ، وكيفية ، وكمية .
وقد مر ص ٢٢١ أن أنواع الحركات كلها ممتنعة على الفلك إلا الوضعية .
فغاية الحركة المستديرة التى يتحركها الفلك ، هى الوضع المعين .
ولا يمكن أن يكون الوضع الذى يطلبه الفلك بحركته المستديرة ، موجودا
لأن طلب الحاصل محال .

فهو غير موجود ، أى فرضى .

وليس هذا الفرضى ، شيئاً معيناً بذاته ، وإلا لوقفت الحركة عنده ، إذا وصلته ، والثابت أن حركة الفلك دائمة .

إذن هو فرضى ، وغير معين الذات ، فهو كلى .

ولما كانت هذه الحركة صاحبة هذه الغاية الكلية ، متعلقة بجسم الفلك ، وهو شئ جزئى .

قال « الشيخ » :

« بل هو معين كلى » .

أى الفرض أو الغاية معين كلى .

تعينه من جهة أن الجسم المتحرك شئ معين ، وكليته هى ما شرحناها لك .

وليس هذا التعين ضاراً بالكلية ، على نحو ما مر فى المقدمة ص ٤٥١ من

أن ولد آدم كلى ، رغم تقيده بآدم وهو شخص .

والغاية الكلية أمر عقلى .

إذن إرادة الفلك كلية .

والإرادة الكلية ، هى ما أسميناهما فيما سبق ص ٤٥١ بالإرادة العقلية .

إذن إرادة الفلك عقلية .

وعند هذا وقف « الشيخ » ، ولم يزد عليه بأكثر من قوله :

« وتحت هذا سر » .

وقد أشار « الطوسى » الى هذا السر قائلاً :

« إن « الشيخ » قد استدل بما ذكره ، على أن المباشر للحركة ،

ذو إرادة عقلية .

تنبيه :

الرأى^(١) الكلى ، لا ينبعث منه شىء مخصوص جزئى ؛ فإنه لا يتخصص
بجزئى منه ، دون آخر ، إلا بسبب مخصوص لا محالة يقترون به ، ليس هو
وحده .

= وقد تقرر فيما مضى ص ٣٣٨ أن القوى الجسمانية ، ليس من شأنها أن تعقل .
وأن العقول - يعنى وتقرر ص ٤٣٩ أن العقول - التى من شأنها أن يجب لها
مامن شأنها ، ليس من شأنها أن تباشر التحريك .
فإذن وجب أن يكون للفلك نفس مفارقة ، كالنفوس الناطقة الانسانية ،
من شأنها أن تعقل وتباشر التحريك ، لتكون ذات ارادة عقلية ، وليصدر عنها
الحركة المستديرة » .

ثم قال « الطوسى » بعد ذلك :
« لكن لما كان القول بذلك مخالفا للجمهور منهم ، لم يصرح « الشيخ » به
وأشار الى ذلك بقوله :
« وتحت هذا سر » .

ثم قال - نقلا عن « الامام » - :
« إن « الشيخ » قد صرح بذلك السر ، فى الفصل التاسع من المخط العاشر » .

(١) انتهى « الشيخ » فيما سبق ص ٤٥٣ إلى أن للفلك إرادة كلية .
ويريد الآن أن يثبت أن له إرادة جزئية ؛ لأن الإرادة الكلية لا يمكن أن
يصدر عنها أفعال جزئية .
=

والمريد^(١) من الحيوان بقوة الحيوانية للغذاء ، إنما يريد ويتخيل له غذاء جزئي ، فتنبعث منه إرادة حيوانية جزئية .
وهناك يطلب الغذاء بحركته .
وإنما يتخيل له على جهة الجزئية ؛ وإن كان لو حصل له شخص آخر بدله ، لم يكرهه ؛ بل قام مقامه .
فليس ذلك دليلا على أنه كان ذلك متمثلا عنده .

= فقله :

« الرأي الكلى لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي » .
إشارة إلى الدعوى .

أى أن الإرادة الكلية التى أثبتتها للفلك سابقا ، لا يمكن أن تكون وحدها سببا لحصول الأفعال الجزئية .

وقوله :

« فإنه لا يتخصص بجزئ منه دون آخر ، إلا بسبب مخصص ، لا محالة يقترن به ، ليس هو وحده » .

إشارة إلى الدليل باختصار ، أى أن نسبة هذا الكلى إلى سائر الجزئيات واحدة ، فلا يمكن لهذا الكلى أن يختار واحدا دون غيره إلا بمساعدة شيء آخر يقترن به .

(١) اعتراض وارد على القضية السابقة القائلة : الإرادة الكلية لا يصدر عنها شيء مخصوص جزئي ، ورده .

أما الاعتراض فيصور : بأن الحيوان يطلب غذاء ، أى غذاء كان ، وهذه =

وكذلك (١) في قطع المسافة ، يُتَخَيَّلُ له حُدُودٌ جُزْئِيَّةٌ ، إياها يَقْصِدُ ؛
وربما كان ذلك التخيُّلُ مقطوعاً ، وربما كان متجدِّدَ الوجودِ نحواً ما ، تجددُ
الحركة المستمرة على الاتصال .

= إرادة كلية ، ثم إذا حضر له غذاء جزئي تناوله ، دون أن تتعلق منه بخصوص
هذا الغذاء ارادة .

فدل ذلك على أن الفعل الجزئي يصدر عن الإرادة الكلية .
وأما رده ، فيصور :

بأن الحيوان ضرورة أنه ليس من ذوى النفوس الناطقة ، لا يعقل الكليات
فهو لا يعقل الغذاء الكلى .

وانما هو قد تناول غذاء من قبل ، فصورته ماثلة في خياله ، فهو يطلب
نفس الغذاء الحاضر صورته في خياله ، وهو جزئي طبعاً ، الا أنه حين يحضر له
جزئي آخر نظيره ، لا يرى مانعاً من تناوله .

فهذا الفعل الجزئي ، وهو تناول الغذاء الجزئي المخصوص ، لم يصدر عن
ارادة كلية ، وانما صدر عن إرادة جزئية ، هي طلب الغذاء المتخيل ، وإن
استبدل بنظيره .

ويظهر لى أن في قوله :

« وإنما يريده ، ويتخيل له غذاء جزئي » .

اشتغالا كما يقول النحويون ، كأنه قال : وإنما يريد غذاء جزئياً ، ويتخيل
له غذاء جزئي . وفي مصور الأسكوريال « وإنما يريد » بدون الهاء

(١) يقال : إن المسافة تشتمل على امتداد ، يمكن أن تفرض فيه حدود =

وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيّل ، كما لا يمنع في الحركة .
وبمثل هذا ما تخصص الإرادة الجزئية ، بشيء جزئي حتى يكون .
والإرادة الكلية مقابلها مراد كلي ، ولا يجب له تخصص جزئي .
ونحن^(١) أيضاً ، فربما قضينا قضاءً كلياً ، من مقدمات كلية فيما

= جزئية تتجزأ المسافة بها إلى أجزائها الجزئية .

فقاطع تلك المسافة ، يتخيّل تلك الحدود ، واحداً بعد واحد ؛ وينبثق
عن كل تخيل إرادة جزئية ، لقصد ذلك الحد ، وقطع ذلك الجزء من المسافة
الذي انفصل بذلك الحد .

فتصير تلك الإرادة الجزئية ، سبب قطع ذلك الجزء .

ثم الحال لا يخلو :

إما أن ينقطع التخيّل ، فتقطع الإرادة والحركة ، فيقف المتحرك .
أولا ينقطع ، بل تتصل التخيلات متجددة على التوالي ، حسب اتصال
المسافة ، وتتصل الإرادة المنبثقة عنها ، فتستمر الحركة .

وكما أن استمرار الحركات ، لا يمنع شخصيتها ، ولا يقتضي كليتها .
كذلك استمرار التخيلات والأرادات ، على سبيل الانصرام والتجدد ،
لا يمنع جزئيتها ، ولا يقتضي كونها كلية .

من هذا التفسير يتضح ما يقوله « الشيخ » من أن الإرادة ترتبط بشيء
جزئي ، والشئ يرتبط بإرادة جزئية .

أما الإرادة الكلية ، فلا تقتضي شيئاً جزئياً ؛ إذ هي أمام الجزئيات سواء ،
ولا أفضلية لجزئي على سواء ، حتى ترجحه الجزئية ، فلا بد معها من إرادة جزئية
تخصص واحداً دون غيره ، كما سيتضح من الفقرات التالية .

(١) استشهاد بكيفية صدور أفعالنا ، عن إرادتنا الكلية ، وأنه لا بد معها =

يجب أن يفعل ؛ ثم أتبعناه قضاءً جزئياً ، ينبعث منه شوق وإرادة متعینان ضرباً من التعین الوهمي .

فتنبعث القوة المحركة إلى حركات جزئية ، تصيرُ هي مُرادة لأجل المراد الأول *

مَوْعدٌ وتنبيه :

أما الشيء^(١) الذي يتشوقه الجرم الأول في حركته الإرادية ، فموعد بيانه بعد ما نحن فيه .

= من إرادة جزئية .

فمثلاً : إذا قلنا : ينبغي أن يصدر منا الفعل الجميل . وقلنا : إن من الفعل بذل الدينار . فنتج من ذلك إرادة : أنه ينبغي بذل الدينار . إلا أن الدينار مطلق وكلّى ، وله أفراد كثيرة ، فالذي يقضى بأن يبذل خصوص هذا الدينار شيء وراء تلك الإرادة الكلية ، هي الإرادة الجزئية ، التي ترى بذل هذا دون غيره إما لجودته إن كنا أسخياء ، وإما لرداءته ، إن كان فينا بقية من شح ، وهكذا مثلاً .

وعند قضاء الإرادة الجزئية ببذل هذا الدينار ، تنبعث القوة التي وراء الإرادة على ما شرحناه سابقاً ص ٤٤٦ ، وهي الشوق ، ثم تنبعث القوى التي في العضلات مطيعة لهذه الشوق ، وحركات هذه العضلات هي التي يتحقق بها البذل .

(١) قرر « الشيخ » فيما سبق : أن الحركة لا تراد لذاتها ، بل للفلك من ورائها غاية ، هي الوضع المعين .

=

إلا أنك^(١) يجب أن تعلم ، أنه لن يتحرك متحركٌ إرادىً ، إلا لطلبِ شيءٍ أن يكونَ للطالبِ أولى وأحسنَ من أن لا يكونَ :
إما بالحقيقة .

وإما بالظن .

وإما بالتخيُّل العبثى ؛ فإن فيه ضرراً خفياً من طلبِ اللذة .
والسَّاهى^(٢) والنَّائمُ ، إنما يفعلُ وهو مُتَخَيِّلٌ لذَّةً ما ، أو تبديلِ حالٍ ما ، مملولة ، أو إزالةِ وصبِ ما فإن النَّائمِ متخيل ، وأعضاؤه أيضاً ، قد
= فأراد هنا أن ينبه إلى أن الوضع المعين نفسه ، ليس هو الغاية الأخيرة، وإنما هو غاية لما قبله ، ووسيلة لما بعده .

وهذا الذى بعده ، هو الذى يعتبر غاية أخيرة ، ولكن بيانه يأتى بعد فى النمط السادس المخصص للغايات .

(١) عود إلى ما كان قد تعرض له من قبل ص ٤٥٢ ، حين قال : إن الحركة لا يمكن أن تكون غاية فى ذاتها .
فالمتحرك بالإرادة ، لا يمكن أن يتحرك إلا لطلب شيء ، يكون وجوده أولى وأحسن من عدم وجوده .

واعتبار أولوية المطلوب وحسنه ، مرده إلى تقدير الطالب :

فتارة يكون متيقنا هذا الحسن ، وتلك الأولوية .

وتارة يكون ظاناً لذلك .

وتارة يكون متخيلاً .

وحتى هذه المرتبة الأخيرة ، وهى التخييل ، رغم أنها لا تكون موافقة للواقع ؛ فإن فيها ضرباً خفياً من الشعور بلذة المطلوب .

=

(٢) أما قوله :

تُطِيعُ تَحْرِيكَهُ عَنْ تَخَيُّلِهِ .
لا سيما في حالة تكون بين النوم واليقظة .
أو في الشيء الضرورى : كالتنفُّس .
أو في الشيء الذى يصير كالضرورى : كمن يرى فى منامه شيئا مخيفاً
جداً ، أو حبيباً جداً ، فربما ازعَجَ للطلب أو الهرب .
واعلم :

أن التخيّل ، شىء .
والشعور بالتخيّل أنه هوذا يتخيّل ، شىء
والمحفاظ ذلك الشعور فى الذِّكْر ، شىء .
وليس يجب أن يُنكَرُ وجودُ التَّخَيّل ، لأجل فَقْدِ أَحَدِ الأمرين
الآخرين *

= « والساهى والنائم ... الخ »
فهو تصوير لاعتراض يرد على ما قرره : من أن المتحرك يطلب بحركته
غرضاً يشعر به ، وردده .
وصورة هذا الاعتراض : أن النائم والساهى يتحركون ، ولا يمكن القول
بأنهم يقصدون بحركتهم وهم فى نومهم ، غرضاً يشعرون به .
وحجتهم فى ذلك : أن النائم والساهى ، لو فعلا أفعالا لغايات يتخيلونها ،
لوجب أن يتذكراها .
لكنهما لا يتذاكرانها ، فليسا بشاعرين بغايات ، ولا قاصدين لها .
أما رده فهو :

=

أن تخيل الغاية ، والشعور بهذا التخيل ، وحفظ هذا الشعور ؛ امور ثلاثة يتوقف التذكر على جميعها .

فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا .

وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه ، بل على عدم شيء منها لا بعينه ، أو على عدم جميعها .

وإذن فالاستدلال بعدم التذكر على عدم الشعور الذي منه التخيل غير صحيح .

فثبت أن كل متحرك يقصد بحركته غاية يشعر بها .
وهو المطلوب .

هذا ، وقد انتهت - بحمد الله - بحوث الطبيعة .
ونستأنف بعدها - بعون الله - بحوث ما بعد الطبيعة في مجلد خاص .
ونسأله العون والتوفيق .

فهرس

الصفحة

الموضوع

النمط الأول

في تجوهر الأجسام

- المسألة الأولى : في نفي الجزء الذي لا يتجزأ ١٣
- المسألة الثانية : فيما يترتب على نفي الجزء من مذاهب ٢٥
- المسألة الثالثة : في إثبات الهيولى ٢٢
- المسألة الرابعة : في أن الهيولى قابلة للمقادير المختلفة ٢٩
- المسألة الخامسة : في بيان استحالة خلو الصورة عن الهيولى ٣٠
- المسألة السادسة : في امتناع خلو الهيولى عن الصورة الجسمية ٥٢
- المسألة السابعة : في بيان استحالة خلو الهيولى عن الصورة النوعية ٦٠
- المسألة الثامنة : في بيان كيفية تعلق الهيولى والصورة ٦٤
- المسألة التاسعة : في أحكام المقادير ٩٥
- المسألة العاشرة : في امتناع تداخل المقادير ١١١
- المسألة الحادية عشرة : في استحالة الخلاء ١١٨
- المسألة الثانية عشرة : في الجهة ١٢٢

النمط الثاني

في الجهات وأجسامها الأولى والثانية

- المسألة الأولى : في أن الجهات لا تتحدد إلا بجسم كرى ١٣٢

الصفحة	الموضوع
١٤٤	المسألة الثانية : في أن الجسم المحدد للجهات لا تصح عليه الحركة المستقيمة
١٤٧	المسألة الثالثة : في بيان أن المحدد هو الفلك الأعظم أو غيره
١٥٧	المسألة الرابعة : في شرح أمور تعم الأجسام كلها
٢١١	المسألة الخامسة : في أن الجسم المحدد للجهات ، متحرك على الاستدارة
٢١٣	المسألة السادسة : في كيفية الحركة المستديرة للفلك المحدد
٢١٦	المسألة السابعة : في امتناع الكون والفساد على الفلك
٢٢٧	المسألة الثامنة : في عدد الاسطوانات
٢٤٧	المسألة التاسعة : في سبب ترتيب العناصر في أمكنتها
٢٥٠	المسألة العاشرة : في جواز الكون والفساد على العناصر الأربعة
	المسألة الحادية عشرة : في أن الاسطوانات والأركان ليست إلا الأربعة المذكورة
٢٧٤	
٢٧٧	المسألة الثانية عشرة : في كيفية تتركب المركبات عن الأركان الأربعة
٢٨٦	المسألة الثالثة عشرة : في إثبات الاستحالة
٢٩٥	المسألة الرابعة عشرة : في أحكام النار
٣٠١	المسألة الخامسة عشرة : في ذكر حكمة الله تعالى في خلق العناصر

النمط الثالث

في النفس الأرضية والسموية

٣٠٥	المسألة الأولى : في بيان أن النفس ليست عبارة عن هذا البدن
٣١٦	المسألة الثانية : في أن النفس ليست بمزاج
٣٢٨	المسألة الثالثة : في وحدة النفس وكيفية تأثر البدن عنها
٣٣٣	المسألة الرابعة : في الإدراك
٣٣٨	المسألة الخامسة : في بيان درجات الإدراك في التجرد

الصفحة	الموضوع
٣٤٤	المسألة السادسة : في الحواس الباطنة
٣٥٩	المسألة السابعة : في درجات النفس الانسانية
٣٧٨	المسألة الثامنة : في الفرق بين الحدس والفكر
٣٨٤	المسألة التاسعة : في إثبات القوة القدسية
٣٨٧	المسألة العاشرة : في إثبات العقل الفعال
٤٠١	المسألة الحادية عشرة : في أن النفس الناطقة ليست بجسم ولا جسماني
٤٢١	المسألة الثانية عشرة : في أن كل مجرد فهو عقل وعقل ومعقول

تكملة النمط الثالث

بذكر الحركات عن النفس

٤٤٣	المسألة الأولى : في أقسام القوى النباتية
٤٤٦	المسألة الثانية : في القوى المحركة الاختيارية
٤٥٩	المسألة الثالثة : في أن الفلك متحرك بالإرادة
٤٥١	المسألة الرابعة : في إثبات النفوس الفلكية

انتهى الفهرس

تنبيه

يصادف القارىء بعض الأخطاء المطبعية، وهى على قلتها واضحة لا تخفى، مثل ما جاء فى:

ص	س	خطأ	صواب
٥٧	١	« الغرض »	« الفرض »
رقم		١١٩	٢١٩
٢٢٠	١٠	« وذلك أنه كما ثابت »	« وذلك أنه كما هو ثابت »
٢٦٦	٢٠	« المستحدثين »	« المحدثين »
٣٤٤	٢	« التقوى الدراكية »	« القوى الدراكية »