

النمط الثالث

في النفس الأرضية والسماوية *

الفصل الأول

تنبيه

(١) ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحاً ، بل

* إنما فصل النفس إلى الأرضية والسماوية ؛ لأنها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى .

فالمعنى المشترك قولنا : كمال أول لجسم طبيعي .

أما الكمال الأول : فقد مر بيانه .

وأما الجسم ههنا : فبمعنى الجنس ، لا المادة .

وأما الطبيعي : فإيقابل الصناعي .

والمعنى الذى ينضاف إلى ذلك ، فتنحصل النفس الأرضية ، متناولة للنفس النباتية ، والحيوانية ، والإنسانية ، هو أن نقول — بعد قولنا : لجسم طبيعي — آلى ، ذى حياة بالقوة .

ومعناه : كونه ذا آلات يمكن أن يصدر عنها — بتوسطها وغير توسطها — ما يصدر من أفاعيل الحياة ، التى هى التغذى ، والنمو ، والتوليد ، والإدراك . والحركة الإرادية ، والنطق .

والمعنى الذى ينضاف إلى ذلك ، فتنحصل النفس السماوية هو أن نقول — بعد قولنا : لجسم طبيعي — ذى إدراك وحركة تتبعان تعقلاً كلياً حاصلًا بالفعل .

(١) أقول : يريد أن ينبه على وجود النفس الإنسانية ، بأن الإنسان الكامل

الإدراك ، وغير كامله ، الذى يختل إدراكه : إما بالحواس الظاهرة ، كالتألم ؛ وإما

وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تفطن للشئ فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ ما عندى أن هذا يكون للمستبصر . حتى إن النائم فى نومه ، والسكران فى سكره ، لا يعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره .

ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت ، أول خلقها ، صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة ، لا تبصر أجزائها ، ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هى منفردة

بالحواس الظاهرة والباطنة جميعاً ، كالسكران ؛ بشرط أن يكون له مع ذلك فطنة صحيحة — لا يغفل عن وجود ذاته .

ثم زاد إيضاحاً ، بفرض حالة للإنسان لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته . وهو أن يتوهم أنه خلق ، أول خلقه ؛ حتى لا يكون له تذكر أصلاً . واشترط كونه « صحيح العقل » ليتنبه لذاته ؛ وكونه « صحيح الهيئة » لئلا يؤذيه مرض ، فيدرك حالاً لذاته غير ذاته ؛ وكونه « بحيث لا يبصر أجزائه » لئلا يدرك جملة ، فيحكم بأنه هى ، و « لا تتلامس أعضاؤه » لئلا يحس بأعضائه ؛ بل منفردة ومعلقة فى هواء طلق — بفتح الطاء ، وسكون اللام — أى غير محسوس بكيفية غريبة فيه ، من حر أو برد . يقال يوم طلق . وليلة طلقة ، إذا لم يكن فيه حر ولا قر ، ولا شئ يؤذى .

وإنما اشترط كون الهواء طلقاً ، لئلا يحس بشئ خارج عن جسده أيضاً . فإن الإنسان فى مثل الحالة المذكورة ، يغفل عن كل شئ ، كأعضائه الظاهرة والباطنة ، وككونه جسماً ذا أبعاد ، وكحواسه وقواه ، وكالأشياء الخارجة عنه جميعاً ، إلا عن ثبوت ذاته فقط .

فإذن أول الإدراكات على الإطلاق وأوضحها . هو إدراك الإنسان نفسه . وظاهر أن

ومعلقة لحظة ما ، في هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء ، إلا عن ثبوت أنيَّتها .

الفصل الثاني

تنبيه

(١) بماذا تدرك حينئذ ، وقبله ، وبعده ، ذاتك ؟ وما المدرك من ذاتك ؟ أترى المدرك منك أحداً مشاعرك ؟ أم عقلك ، وقوة غير مشاعرك وما يناسبها ؟ فإن كان عقلك ، وقوة غير مشاعرك بها تدرك ، أفبوسط . تدرك ؟ أم بغير وسط ؟ ما أظنك تفتقر

مثل هذا الإدراك لا يمكن أن يكتسب بحد أو رسم ، أو يثبت بحجة أو برهان .
وقول الفاضل الشارح : [إن الشيخ لم يبين أن هذه القضية أولية ، أو برهانية ، ثم حكمه عليها بأنها برهانية ، ثم تمحله في إقامة البرهان عليها ، ثم تزييفه لبراهينه] خبط كلها ، لا فائدة في الاشتغال بها .

(١) أقول : يريد التنبيه على أن الإنسان لا يدرك نفسه إلا بنفسه ، لا بقوة غير نفسه ، ولا بتوسط شيء آخر . وذلك بالبحث عن المدرك عند الغرض المذكور ، بل في جميع أحوال الإدراك ما هو ، وكذلك المدرك .

وبداً بالمدرك ، وقسمه إلى المشاعر الظاهرة ، وإلى الباطنة كالعقل وغيره .
وقسم الباطنة إلى :

ما يدرك بوسط . أو بغير وسط .

وإلى ما يدرك بنفسه ، أو بقوة شيء آخر غيره .

وبيّن أن الإدراك في الفرض المذكور ، لم يكن بقوة أخرى ، ولا بتوسط شيء آخر ، لأن المدرك في ذلك الفرض كان غافلاً عما يغايه .

فى ذلك - حينئذ - إلى وسط ؛ فإنّه لا وسط . فبقى أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى ، وإلى وسط . فإنّه لا وسط فبقى أن يكون بمشاعرك ، أو بباطنك بلا وسط . ثم انظر .

الفصل الثالث

تنبيه

(١) أتحصل أن المدرك منك ، أهو ما يدرك البصر من إهابك ؟ لا ؛ فإنك إن انسلخت عنه ، وتبدل عليك ، كنت أنت أنت . أو هو ما تدركه بلمسك أيضاً ، وليس أيضاً إلا من ظواهر أعضائك ؟ لا ؛ فإن حالها ما سلف . ومع ذلك

فبقى أن يكون ذلك الإدراك بالمشاعر الظاهرة ، أو الباطنة ، بلا وسط ، وعلى وجه لا تتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة .

(١) أقول : يريد أن يبين أن نفس الإنسان ليست بمحسوسة . فبحث عن المدرك وقسمه إلى أن يكون :

إما محسوساً .

أو غير محسوس .

وإن كان محسوساً ، فهو إما :

جزء من البدن .

أو كله .

وإن كان جزءاً ، فهو إما :

شئ من ظواهر أعضائه .

فقد كنا في الوجه الأول من الفرض ، أغفلنا الحواس عن أفعالها ، فبيّن أنه ليس مدركك حينئذ عضواً من أعضائك ، كقلب أو دماغ . وكيف ويخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح ، ولا مدركك جملة من حيث هو جملة . وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ، ومما نُبِيت عليه . فمدركك شيء آخر غير هذه الأشياء التي قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك ، والتي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت . فمدركك ليس من عداد ما تدركه حساً بوجه من الوجوه ، ولا مما يشبه الحس مما سنذكره .

أو شيء من بواطنها .

وهذه أربعة أقسام .

ثم أبطل أن يكون المدرك شيئاً من ظواهر البدن ، بوجهين :

أحدهما : أن الإنسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه : لكان هو هو ، ولكان مدركاً لذاته .

والثاني : أن ظواهر البدن لا تدرك إلا بالحواس ، وهو في الفرض المذكور كان غافلاً عن الحواس . وعما تدركه الحواس : مع أنه مدرك لذاته .

وأبطل أن يكون المدرك شيئاً من أعضائه الباطنة . بأنها لا تدرك إلا بالتشريح ، وهو في الفرض المذكور كان غافلاً عن التشريح . وعما يوجب التشريح .

وأبطل أن يكون المدرك جملة البدن ، بأنه حين يمتحن نفسه ، يجد نفسه مدركاً لذاته ، غافلاً عن تفاصيل أعضائه ، وبأن إدراك المركب لا ينفك عن إدراك أجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب . وكان الإنسان في الفرض المذكور غافلاً عما يغيره .

الفصل الرابع

وهم وتنبيهه

(١) ولعلك تقول : إنما أثبت ذاتي بوسط. من فعلي ،
فيجب إذن أن يكون لك فعل تشبّهه في الفرض المذكور ، أو

فظهر أن المدرك هو شيء غير أجزاء البدن جملة وفردى . التي يمكن أن يغفل عنها
المدرك لذاته حالة الإدراك ؛ لكونها غير ضرورية الإدراك في كونه مدركاً لذاته .
وظهر من ذلك أن المدرك ليس بمحسوس . ولا ما يشبه المحسوس ؛ مما سنذكره ،
يعنى التخيل والموهوم .

(١) أقول : إثبات الأشياء التي نحقق وجودها . قد يكون بعلمها . كما في برهان
لمي . وقد يكون بمعلولاتها . كما في الدليل .

ووهم الإنسان لا يذهب إلى إثبات ذاته بعلمه . فإن وجوده له . أظهر من وجود الله .
فإن ذهب فعساه أن يذهب إلى إثباته بمعلولاته . التي هي أفعاله وآثاره . فإن أكثر القوى
ثبتت بأفعالها وآثارها .

والشيخ أبطل هذا الوهم بوجهين :

وجه خاص بهذا الموضع : وهو أن الإنسان في الفرض المذكور كان غافلاً عن أفعاله ،
مع إدراك ذاته .

وجه عام : وهو أن الفعل إن أخذ من حيث هو فعل ما . من غير اختصاص
بفاعله ؛ فهو لا يدرك إلا على فاعل ما . غير معين . ولا يمكن أن يستدل الإنسان به على
فاعل معين هو ذاته .

وإن أخذ من حيث هو فعل التفاعل المعين . فالفاعل المعين يكون معلوماً قبله .
ولا أقل من أن يكون معلوماً معه . فلا يمكن أن يستدل بذلك عليه .

وبالحملة الاستدلال بالفعل على الفاعل . استدلال ناقص . لا يتأدى إلى معرفة ذات
الفاعل ما هو .

حركة أو غير ذلك . ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك .

وأما بحسب الأمر الأعم ، فإن فعلك إن أثبتته فعلاً مطلقاً فيجب أن تثبت به فاعلاً مطلقاً لا خاصاً ، هو ذاتك بعينها . وإن أثبتته فعلاً لك ، فلم تثبت 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 مثبتة لا به . .

فإذن إثبات الإنسان نفسه بوساطة فعلها محال .
والفاضل الشارح : نسب كلام الشيخ في هذه الفصول إلى التطويل ، ورام اختصاره بحجة على أن ذات الإنسان ليست هي أعضائه ، فقال :
[الإنسان عالم بثبوته . وإن كان غافلاً عن جميع أعضائه . والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم . فذاثه مغايرة لأعضائه] .
وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه .

ثم عارضه : [بأن الإنسان يعلم ذاته المخصوصة ، ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها . فكل ما يجعلونه عذراً عن ذلك ، فهو عذر عن هذا الكلام] .

وأقول : ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ؟ إن أراد به ذات الإنسان المدركة المحركة ، فلا مغايرة . وإن أراد بها شيئاً آخر ، فالشيخ لم يقل بها .

وينبغي أن يعلم أن هذا الرجل أعظم قدراً من أن يحول أمثال هذا ، لكنه يتجادل في كثير من المواضع ، تقريباً إلى الجهال .

الفصل الخامس

إشارة

(١) هو ذا يتحرك الإنسان بشيء غير جسميته التي

(١) يريد إثبات أن نفس الإنسان غير الجسمية والمزاج ، تصدر عنها الأفعال المنسوبة إليه ، من مأخذ آخر . وهو الوجه الذي تثبت به صور سائر الأنواع وقواها . فنقول - قبل الخوض فيه - :

إن صور المركبات تقوم موادها ، وتجعلها شيئاً ما غير المواد . فهي من حيث هي كذلك . مبادئ لفصول متنوعة .

ومن حيث تصدر عنها أفعال مختلفة . هي قوى وطبائع .
فن الأفعال الصادرة عنها : حفظ موادها المجتمعة من الأسطقسات المتضادة ، بكيفياتها المتداعية إلى الانفكاك ، لاختلاف ميولها إلى أمكنتها المختلفة .

والصورة التي يقتصر فعلها على هذا القدر ، معدنية .
ومنها : الأفعال النباتية التي منها جمع أجزاء آخر من الاسطقسات ، وإضافتها إلى موادها ، وصرفها في وجوه التغذية والإنباء والتوليد .

والصورة التي تصدر عنها هذه الأفعال ، مع الحفظ المذكور ، نفس نباتية .
ومنها الأفعال الحيوانية ، التي هي الحس والحركة .
والصورة التي يصدر عنها هذان الفعلان ، مع الأفعال النباتية والحفظ المذكور ، نفس حيوانية .

وأما النفس الإنسانية : فهي التي تصدر عنها الأفعال السابقة كلها ، مع النطق وما يتبعه .

فالشيوخ يريد في هذا الفصل : أن يستدل ببعض هذه الأفعال على وجود النفس الإنسانية . من حيث هي نفس : أو صورة ما ، لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها ، فإنها من حيث هي تلك ، لا يمكن أن تثبت بأفعالها ، على ما مضى .
وبدأ بأظهر الأفعال المذكورة . وهي الحركة الإرادية والحس .

لغيره ، وبغير مزاج جسمه الذى يمانعه كثيراً حال حركته فى
جهة حركته ، بل فى نفس حركته .

فاستدل بالحركات الإرادية المختلفة أولاً ، وذلك لأنها مبدأ .
ولا يجوز أن يكون مبدؤها جسمية الإنسان ، لأنها موجودة لغير الإنسان ، كالعناصر
والجمادات .

ولا يجوز أن يكون مبدؤها المزاج ، لأن المزاج يقتضى حركة المركب ، إلى مكان
يقتضيه غالب أجزائه . إما مطلقاً ، أو بحسب الاجتماع ، أو سكونه فى مكان اتفق حلوله
فيه ، على ما تقرر .

وبالجملة لا يقتضى حركات مختلفة ، فى جهات مختلفة ، لكونه كيفية متشابهة غير
مختلفة ، بل هو مما يمانع الإنسان كثيراً وقت حركته ، فى جهة الحركة ، كما إذا صعد
الإنسان على جبل فإنه يريد الفوق ، ومزاج بدنه — لغلبة الثقلين فيه — يقتضى السفلى .
بل فى نفس حركته ، كما إذا أراد الإنسان أن يتحرك على الأرض ، ومزاجه يقتضى
سكونه عليها لثقله .

والفاضل الشارح : فسر حال الحركة فى قوله :

[يمانعه كثيراً حال حركته فى جهة حركته] .

بالسرعة والبطء ، فقال : [وذلك فى وقت الإعياء ؛ فإن المزاج يمانع كون الحركة
سريعة ، كالإنسان إذا أراد رفع قدمه ، فجأة الحركة الإرادية هى الفوق ، وعند الإعياء ،
لا تكون تلك الحركة سريعة] .

أقول : والأظهر أنه يريد بحال الحركة ، وقت الممانعة الواقعة بينهما فى جهة الحركة ،
بأن يقصد الإنسان جهة ، والمزاج أخرى ، فإذا ذلك لا يكون إلا فى حال الحركة ،
كما ذكرناه .

وفسر أيضاً قوله : [بل فى نفس حركته] .

بالرعدة ، قال : [لأن النفس تحركها إلى فوق ، والمزاج إلى أسفل ، فتتركب
الحركة منهما] .

أقول : الرعدة لا تتركب من هاتين الحركتين فقط . بل من كل حركة فى جهة

(٢) وكذلك يدرك بغير جسميته ، وبغير مزاج جسميته ،
الذى يمنع عن إدراك الشبيه ، ويستحيل عند لقاء الضد ،
فكيف يلمس به .

(٣) ولأن المزاج واقع فيه بين أضمادات متنازعة إلى الانفكاك
إنما يجبرها على الالتئام والامتزاج ، قوة غير ما يتبع التئامها ،

تريدها النفس ، ومن حركة في مقابل تلك الجهة ، تحدث من امتناع العضو عن طاعة
النفس؛ فإنه إذا أحدث محرك ميلاً إلى جهة ، وعارضه مانع ، أحدث ذلك المانع ميلاً إلى
مقابل تلك الجهة ، كما في الحجر المابط ، إذا وقع على جسم صلب ، فرجع صاعداً .
وأيضاً عند تحريك النفس إلى فوق ، والمزاج إلى أسفل ، لا تكون الممانعة بينهما في
نفس الحركة ، بل في جهتها ، فإن الممانعة في نفس الحركة ، تكون إما :

بأن تريدها النفس ، ولا يقصدها المزاج ، كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي .
أو يقصدها المزاج ، ولا تريدها النفس ، كما في حال الهوى .

(٢) أقول : وهذا استدلال بالإدراك ، فإنه أيضاً يقتضى مبدأ ، ولا يجوز أن يكون
مبدؤها الجسمية المشتركة ، ولا المزاج ، فإنه كيفية ما ، لا تتأثر عما يرافقه في النوع ،
فيمنع المدرك عن إدراكه ، إذ الإدراك إنما يحصل بانفعال المدرك ، دلى ما سيظهر .
ويستحيل عما يخالفها ، فلا تبقى معه موجودة . فكيف يلمس المدرك بها ، وهي غير
موجودة ؟

(٣) وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه ، وبقائه . على وجود النفس .
وهو أن المزاج - كما مر - إنما يحدث بين اسطغسات متضادة متنازعة إلى الانفكاك ،
لاختلاف ميولها إلى أمكنتها . فهو محتاج أولاً :
إلى شيء يجمعها بالقسر . حتى تمتزج وتلتئم بعد الاجتماع ، ثم تتفاعل ؛ فيحدث
بعد ذلك . المزاج .

وإلى شيء يحفظ الاسطغسات بالقسر مجتمعة لبقى المزاج موجوداً . وإلا تفرقت
بحسب طبائعها ، فانعدم المزاج .

من المزاج وكيف ، وعلة الالتئام وحافظه ، قبل الالتئام ، فكيف لا يكون قبل ما بعده ؟

وهذا الالتئام كلما يلحق الجامع الحافظ وَهْنٌ ، أَوْ عَدَمٌ ، يتداعى إلى الانفكاك .

(٤) فأصل القوى المحركة والمدرِكة والحافظة للمزاج ،

فالمزاج المستمر الوجود محتاج إلى جامع وحافظ :

أحدهما : سبب وجوده .

والثانى : سبب بقائه .

وهما متقدمان على الالتئام . المتقدم على المزاج .

وهذا هو المراد من قوله : [وكيف . علة الالتئام وحافظه . قبل الالتئام ، فكيف لا يكون قبل ما بعده ؟] أى وكيف وعلة الالتئام وحافظه يكونان قبل الالتئام المستمر الوجود . فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقى ، الذى هو بعد الالتئام ؟

وهذا الالتئام يتداعى إلى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وَهْنٌ . بالأمراض المنهكة مثلاً ؛ أو عدمٌ . بالموت ؛ لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة .

وهذا استدلال مؤكد للذى قبله ، باعتبار المشاهدة .

فإذن هناك شئ هو الجامع والحافظ للمزاج : وهو الشئ الذى صار المركب به إنساناً .

(٤) هذه نتيجة لما تقدم . وإنما صرح بتسميته بالنفس ؛ لأن الاصطلاح وقع على

أن مبدأ هذه الأفعال ، هو النفس .

ولما تبين كونه صورة . وكان كل صورة جوهراً ، صرح بأنه جوهر ، فقال : [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 المروسة الباقية . وعند ذلك يصير متصرفاً

فى جميع البدن .

شيء آخر لك أن تسميه بالنفس . وهذا هو الجوهر الذى

ولمّا اختار الشيخ من الأفعال المنسوبة إلى النفس - الاستدلال المذكور - الحركة والإدراك ؛ لغرض يذكره فى الفصل التالى لهذا الفصل .

ولم يذكر النطق ؛ لأن ماهيته غير بيّنة . إلى أن يبين .

ولمّا دُفع إلى الاستدلال بالمزاج . لا بالقصد . بل إنّما أراد أن يذكر أن النفس ليست هى المزاج - على ما ذهب إليه بعض الناس - فذكر أن المزاج نفسه يحتاج إلى النفس ، فكيف يكون هو النفس ؟

وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور . وهو أن يقال :

إنكم قلتم : إن المركبات إنّما تستعد لقبول صورها من مبدئها . بحسب أمزجتها المختلفة . ويجب من ذلك تقدم الأمزجة على تلك الصور .

والآن يقولون : إن النفس التى هى صورة للحيوان ، جامعة لاسقطقاته . والجامعة للاسقطقات يجب أن تكون متقدمة على المزاج .

وهذا تناقض .

وأجاب الفاضل الشارح عن ذلك : بأن الجامع لأجزاء النطقة نفس الوالدين . ثم إنه يتبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول نفس . ثم إنّها تصير بعد حدوثها حافظة له ، وجامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء .

وقال فى رسالته المشتملة على أجوبة مسائل « المسعودى » :

[وأعلم أن الجامع لتلك العناصر . غير الحافظ لذلك الاجتماع .

ولمّا كتب « بهمينيار » إلى الشيخ وطالبه بالحجة على « أن الجامع للعناصر فى بدن الإنسان هو الحافظ لها » فقال الشيخ : « كيف أبرهن على ما ليس ؟ فإن الجامع لأجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين . والحافظ لذلك الاجتماع أولاً . القوة المصورة لذلك البدن . ثم نفسه الناطقة » . .]

ثم قال : [وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية فى جميع الأحوال . بل هى قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة للمادة الجنين .

وبالحملة : فإن تلك المادة تبقى فى تصرف المتصورة . إلى أن يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة ، فحينئذ توجد النفس] .

يتصرف في أجزاء بدنك ، ثم في بدنك *

فهذا ما قال هذا الفاضل فيه .

وقال الشيخ في الفصل الثالث ، من المقالة الأولى ، من علم النفس ، في الشفاء :
[فالنفس التي لكل حيوان ، هي جامعة اسطقسات بدنه ، ومؤلفها ، ومركبها ، على
نحو تصالح معه أن تكون بدنًا لها ، وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي] .
فقول الشيخ في الشفاء والإشارات ، يخالف ما ذهب إليه الفاضل الشارح ههنا ،
وما نقله عن الشيخ في رسالته .

وأيضاً إن كانت نفس الأم ، مدبرة للمزاج ، فكيف فوضت التدبير بعد مدة ، إلى
الناطقة ؟ وإنما يجرى أمثال هذا ، بين فاعلين غير طبيعيين بإرادات متجددة .
وإن كانت القوة المصورة ، مدبرة ، والمصورة من القوى الخادمة للنفس ، التي تكون
بمثلة 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 .

وما تقتضيه القواعد الحكمية التي أفادها الشيخ وغيره : هو أن نفس الأبوين تجمع
بالقوة الجاذبة أجزاء غذائية ، ثم تجعلها أخلاطاً ، وتفرض منها بالقوة المولدة ، مادة المني ،
وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها إعداد المادة لصيرورتها إنساناً فتصير بتلك القوة منياً .
وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني ، كالصورة المعدنية .

ثم إن المني يتزايد كمالاته في الرحم ، بحسب استعدادات تكتسبها هناك ؛ إلى أن يصير
مستعداً لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ المادة ، الأفعال النباتية ، فتجذب الغذاء ،
فتضيفها إلى تلك المادة ، فتتميمها ، وتتكامل المادة بتربيتها إياها ، فتصير تلك المصورة
مصدرًا ، مع ما كان يصدر عنها لهذه الأفاعيل .

وهكذا إلى أن تصير مستعدة لقبول نفس أكمل تصدر عنها ، مع جميع ما تقدم ،
الأفعال الحيوانية أيضاً .

فتصدر عنها تلك الأفعال أيضاً ، فيتم البدن ، ويتكامل ، إلى أن يصير مستعداً لقبول
نفس ناطقة ، أو يصدر عنها مع جميع ما تقدم ، النطق ، وتبقى مدبرة في البدن ، إلى أن
يحل الأجل .

وقد شبهوا تلك القوى في أحوالها من مبدأ حدوثها إلى استكمالها نفساً مجردة ، بجمرة

الفصل السادس

إشارة

(١) فهذا الجواهر فيك واحد ، بل هو أنت عند التحقيق .

تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ، ثم تشتد ، فإن الفحم — بتلك الحرارة — يستعد لأن يتجمر ، وبالتجمر يستعد لأن يشتعل ناراً شبيهة بالنار الجاورة .
فبدأ الحرارة النارية الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة . واشتدادها كبدأ الأفعال النباتية . وتجمرها كبدأ الأفعال الحيوانية . واشتعالها ناراً . كالناطقة .
وظاهر أن كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة .
فجميع هذه القوى كشيء واحد . متوجه من حد ما من النقصان . إلى حد ما من الكمال .

واسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة . فهي على اختلاف مراتبها . نفس لبدن المولود .

وتبين من ذلك أن الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الأبوين . وهو غير حافظها . والجامع للأجزاء المضافة إليها ، إلى أن يتم البدن . وإلى آخر العمر ، والحافظ للمزاج هو نفس المولود .

وقول الشيخ [إنهما واحد] بهذا الاعتبار .

وقوله : [إن الجامع غير الحافظ] بالاعتبار الأول .

وبالحملة فالغرض دهننا على التقديرين — أعنى أن يكون الجامع والحافظ ، شيئين . أو شيئاً واحداً — حاصل . لأن المزاج محتاج إلى شيء آخر ، هو النفس . سواء كانت نفس ذلك البدن . أو نفساً أخرى .

(١) يريد بيان أن الجوهر الذي أثبتته في الفصل المتقدم . بالحركة . والإدراك . وحفظ المزاج ، هو شيء واحد بعينه . وهو تلك الذات المدركة لنفسها . المذكورة في الفصول المتقدمة .

ويشير إلى كيفية ارتباطه بالبدن . ويبين أن كل واحد منهما يشتعل من الآخر بحسب

(٢) وله فروع من قوى منبثقة في أعضائك .

(٣) فإذا أحسست بشيء من أعضائك شيئاً ، أو تخيلت

أو اشتهيت ، أو غضبت ؛ ألقت العلاقة التي بينها وبين هذه الفروع ، هيأةً فيه ، حتى تفعل بالتكرار إذعاناً ما ، بل

ذلك الارتباط . فقال : [فهذا الجوهر فيك واحد] . وذلك لأن الشيء الذي تصدر عنه الحركة الإرادية في الإنسان ، هو الذي يدرك فيه ، وذلك بدني . وهو الذي إذا أصابه وهن أو عدم ، تداعى بدنه إلى الانفكاك . وذلك تجريبي .

ثم قال : [وهو أنت عند التحقيق] وذلك لأنك تعلم يقيناً أنك متحرك بإرادتك ، وتدرك بمشاعرك أو بعقلك ، وإن مزاجك يبقى ما دمت باقياً . ولو عمرت مائة سنة ؛ ويزول عند حلول الأجل في سويعات ، فيأخذ البدن في الانفكاك والانحلال .

وإنما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم ، بالحركة والإدراك ؛ دون الأفعال النباتية ؛ ليتبين لك أن تلك النفس هي أنت ؛ فإنك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك . وتشك في صدور الأفعال النباتية عنك ، إلى أن يتبين لك بنوع من البيان .

(٢) أقول : وذلك لأن النفس واحدة ، وقد تصدر عنها أفعال متقابلة ، كالشهوة

لشيء ، والغضب على شيء ، والدفع لشيء ، والجذب لآخر .

وهي ، من حيث تكون مشبهة ، لا تكون غاضبة ؛ وبالعكس ، والاشتغال بأحدهما ، ربما يمنعها عن الاشتغال بالآخر .

فلذا هي مبدأ لأشياء متقابلة ، تصدر عنها بحسبها الأفعال المتقابلة .

فتلك الأشياء — من حيث هي مبادئ التغيرات — قوى — ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها ، بل تفعل إذا استعملتها النفس — فروع لها ، بها ارتبطت بالبدن .

(٣) أقول : هذا بيان كيفية تأثير النفس عن البدن ، وهو أن تحصل في النفس

هيأة ، بسبب هذه الأفعال التي ذكرها ، وهي كيفية من الكيفيات النفسانية ، وتسمى حالاً ، ما دامت سريعة الزوال ، فإذا تكررت أذعنت النفس لها ، فصارت النفس كل مرة أسهل تأثيراً ، حتى تتمكن تلك الكيفية منها . وتصبح بطيئة الزوال ، فصارت ملكة ، وبالقياص إلى ذلك الفعل ، عادة وخلقاً .

عادةً وخلقاً ، يمكنان من هذا الجوهر المدبر ، تمكن الملكات .
 (٤) وكما يقع بالعكس ؛ فإنه كثيراً ما يبتدئ ، فتعرض
 فيه هيئة ما ، عقلية ، فتتنقل العلاقة من تلك الهيئة . أثراً
 إلى الفروع ، ثم إلى الأعضاء .

انظر ! إنك إذا استشعرت جانب الله عز وجل ، وفكرت في
 جبروته . كيف يقشعر جلدك ، ويقف شعرك ؟

(٥) وهذه الانفعالات والملكات ، قد تكون أقوى ،
 وقد تكون أضعف . ولولا هذه الهيئات ، لما كان نفس بعض
 الناس - بحسب العادة - أسرع إلى التهلك والاستشاعة غضباً ،
 من نفس بعض *

(٤) وهذا بيان كيفية تأثر البدن عن النفس . وهو ظاهر .

ومعنى قوله : [يقف الشعر] هو أن يقوم من الفزع والخشية .

(٥) أقول : هذه إشارة إلى أن هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة
 والضعف . ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات ؛ وذلك لاختلاف أحوال
 أنفسهم وأمزجتهم .

الفصل السابع

إشارة

(١) إدراك الشيء هو أن تكون حقيقة ممتثلة عند المدرك ، يشاهدها ما به يدرك .

وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في أخلاقهم الفاضلة والردلة . فيكون بعضهم أشد أو أضعف استعداداً للغضب . وبعضهم للشهوة ، وكذلك في سائرهما .

(١) لما فرغ من إثبات النفس . أراد أن يبين أحوال قواها . وهى :
إما مدركة .

وإما محركة .

فبدأ بالمدركة . وذكر أولاً معنى الإدراك في هذا الفصل .

قال الفاضل الشارح : [إنما قدم الإدراك ؛ لأن الحركة الإرادية لا توجد إلا عند

الشعور بمطلوب ، أو مهروب عنه ، فهى متأخرة عن الشعور : ولأجل ذلك ذهب بعضهم - وإن كانوا مبطلين - إلى تجويز خلو بعض الحيوانات ؛ كالأصداق ، والإسفنجات ؛ عن تلك الحركة] .

أقول : ويمكن أيضاً أن يقال : إنما احتاج الحيوان إلى الإدراك لأجل الحركة ، حتى يتحرك إلى ملائم وغير ملائم ، ولذلك لم يكن النبات مدركاً .

والحق : أنه لا تقدم لأحدهما على الآخر من هذه الجهة ، ولذلك جعلنا مبدأ أى فصلين متساويين في الرتبة للحيوان .

بل الوجه في تقدم الإدراك على الحركة أنه أشرف منها ؛ لأنه قد يكون مطلوباً لذاته . كما في الإنسان . والحركة لا تكون البتة مطلوبة إلا لغيرها .

وبعد ما تقدم فنقول :

الشيء المدرك :

إما أن يكون مادياً .

أو لا يكون .

فإن كان مادياً ، فحقيقته المتمثلة هى صورة منتزعة من نفس حقيقته الخارجية ، انتزاعاً على الوجه المفصل في الفصل التالى لهذا الفصل .

فإِماماً أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج

وإن كان منازعاً ، فلا يحتاج فيه إلى الانتزاع .
فقلوه : [وهو أن تكون حقيقة متمثلة] متناول للأمرين ، يقال تمثل كذا عند كذا ،
إذا حضر منتصباً عنده بنفسه ، أو بمثاله .

والإدراك تعرض له إضافتان :

إحداها : إلى ذى الإدراك .

والثانية : إلى الشيء المدرك .

ولأجل ذلك احتاج في تعريفه إلى إيراد ذكر الشيء ، وهو المدرك ، وإلى إيراد
ذكر الإدراك . وهو قوله : [عند المدرك] .

ولأجل عروض هذه الإضافة . كان المدرك والمدرك أيضاً متضايفين .

والإدراك ينقسم :

إلى إدراك بآلة :

وإلى إدراك بغير آلة : بل بذات المدرك .

وللتنبية على القسمين : قيد التعريف بقوله : [يشاهدها ما به يدرك] .

وعلى قوله : [يشاهدها] . بحث . وهو أن يقال : المشاهدة نوع من الإدراك ،
أخذه في بيان معنى الإدراك .

فإن قيل : إنه أراد بالمشاهدة الحضور فقط . قيل : الحضور غير كاف ؛ فإن الحاضر
عند الحس الذى لا تلتفت النفس إليه . لا يكون مدركاً .

والجواب : أن الإدراك ليس هو كون الشيء حاضراً عند الحس فقط ، بل كونه
حاضراً عند المدرك ، لحضوره عند الحس ؛ لا بأن يكون حاضراً مرتين ؛ فإن المدرك هو
النفس . ولكن بواسطة الحس .

وكلام الشيخ دال عليه .

وأعلم أن الحضور عند الحس : ليس هو الحصول في نفس الحس . بل يجوز أن
يكون أيضاً الحصول في آلة للحس . يتصل بها الحس ، كانت تلك الآلة محلاً للحس ،
أو لم تكن .

عن المدرك إذا أدرك ، فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في

والأشياء المدركة تنقسم :

إلى ما لا يكون خارجاً عن ذات المدرك .

وإلى ما يكون .

أما في الأول : فالحقيقة المتمثلة عند المدرك ، هي نفس حقيقتها .

وأما في الثاني : فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج ، بل هي :

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

أو صورة حصلت عند المدرك ابتداءً ، سواء كانت الخارجية مستفادة منها أو لم تكن .

وعلى التقديرين ، فإدراك الحقيقة الخارجية ، هو حصول تلك الصورة الذهنية عند

المدرك .

واستدل على ذلك بقوله : [فإما أن تكون تلك الحقيقة [أى المتمثلة] نفس حقيقة

الشيء الخارج عن المدرك ، إذا أدرك . . . أو تكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك

غير مباين له] .

وقدم لإبطال القسم الأول ، على ذكر القسم الثاني ، فقال ، بعد ذكر القسم الأول .

[فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجة ، مثل كثير من الأشكال

الهندسية] مثلاً : كالكرة المحيطة باثني عشر قاعدة مخمسات [بل كثير من المفروضات

التي لا يمكن إذا فرضت في الهندسة ، كما يفرض مثلاً من الممتنعات ، ليتبين به الخلف ،

فتكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق أصلاً] إذ لا حقيقة لها في الخارج .

ولما كانت مما تدرك ، علم أنها موجودة لا في الخارج ، بل عند المدرك ، وفيما لا يباينه .

فيإبطال القسم الأول يتحقق الثاني ، وأشار إلى ذلك بقوله : [وهو الباقي] .

والمثال في قوله : [أو يكون مثال حقيقته . . .] هو الصورة المنتزعة ، أو الصورة التي

لا تحتاج إلى الانتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج ، لكان هو .

فهذا بيان ما قاله الشيخ :

واعلم : أن العلماء اختلفوا في ماهية الإدراك اختلافاً عظيماً ، وطولوا الكلام فيها ،

لا لحفاؤها ، بل لشدة وضوحها .

الأعيان الخارجية : مثل كثير من الأشكال الهندسية ، بل

فهمهم : من جعل الإضافة العارضة للمدرك والمدرك ، نفس الإدراك ، ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك صورة . وغفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضامين ، فلزمه أن لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركاً ، وأن لا يكون إدراك ما ، جهلاً البتة ، لأن الجهل هو كون الصورة الذهنية للتحقيقة الخارجية غير مطابقة إياها .

ومهمهم : من ذهب إلى أن الإدراك غنى عن التعريف ، فلا ينبغي أن يعرف ، وهو الحق ، إلا أنهم لا يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم فيها .

واعلم : أن ما ذكره الشيخ ليس بتعريف الإدراك ، ولذلك لم يتحاش فيه عن إيراد ذكر المدرك ، فإنه لا يجوز أن يقال في تعريف الحركة مثلاً : إنها حال للمتحرك .

بل هو تعيين للمعنى المسمى بالإدراك الذي يشترك فيه : الإحساس ، والتخيل ، والتوهم . والتعقل . وإن كان ذلك المعنى واضحاً غنياً عن التعريف ؛ فإن الباحثين عن حقائق الأشياء ، كثيراً ما يرومون تعيين الأشياء الواضحة . المقولة على الأشياء المختلفة ، وتلخيصها ، كالحركة مثلاً ؛ ليتعرفوا حالها ، أهي بالتساوي في تلك الأشياء ، أم بغير التساوي ، وكيفية نسبتها إلى ما يتعلق بها .

وأيضاً ، فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم : [النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة ، والمعقولات بذاتها] .

إن مدرك الجزئيات هي الآلة ، لا النفس . وشنعوا عليهم بأنهم يقولون : [النفس لا تدرك الجزئيات] .

وطولوا الكلام في ذلك .

وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه ، لا على ما قالته الحكماء ، كما سيجيء بيانه في موضعه .

فن اعتراضات الفاضل الشارح : في هذا الموضع : [أن الصورة الذهنية :

إن لم تكن مطابقة ، للخارج ، كانت جهلاً .

وإن كانت مطابقة . فلا بد من أمر في الخارج .

وحينئذ ، لم لا يجوز أن يكون الإدراك حالة نسبية بين المدرك وبينه ، حتى يكون الإدراك إضافة .

كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة ،

وبأن الصور المتخيلة ، لم لا يجوز أن تكون موجودة قائمة بأنفسها ، كما قاله أفلاطون ، أو بغيرها من الأجرام الغائبة عنا . وهذا وإن كان مستبعداً لكنه بالقياس إلى التزام أن صورة السماء في الذهن ، مساوية للسماء ، غير مستبعد [.

والجواب :

عن الأول : أن من الصورة ما هي مطابقة للخارج ، وهي العلم ، ومنها ما هي غير مطابقة للخارج ، وهي الجهل .

وأما الإضافة فلا تعتبر فيها المطابقة وعدمها ؛ لامتناع وجودها في الخارج ، فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافة علماً ولا جهلاً .

وعن الثاني : أن أفلاطون لم يذهب هو ولا غيره إلى أن المحالات المناقضة لأنفسها موجودة في الخارج ، ولا أمكن أن يذهب إلى ذلك ذاهب .

وأما القول بكون الصورة المدركة ، في جسم غائب عن المدرك ، فليس بمستبعد فقط ، بل إنما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة .

وليس كذلك القول بأن صورة السماء المنطبعة في آلة الإدراك ، مساوية للسماء ، لاحتمال أن يكون الانطباع في مادة الجسم ، الذي هو آلة الإدراك ، أو في القوة المدركة الحالة فيه ، اللذين لاحظ لهما في الصغر والكبر . من حيث ذاتهما .

أو لاحتمال أن يكون المنطبع أصغرمقداراً من السماء ، وذلك غير قادح في المساواة . بحسب الصورة ؛ فإن الصغير والكبير من الإنسان ، متساويان في الصورة الإنسانية .

ولما لم يكن ذلك محالاً ، فمجرد الاستبعاد الذي ادعاه ، لا يقتضى بطلانه ، على أن هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بأن الإدراك إنما يكون بصورة مطلقاً . بل غاية ما في الباب أنه يرد على القائلين بأن :

الإبصار إنما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية .

والتخيل يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل .

ولا يرد على سائر الإدراكات الجسمانية والعقلية ، ولا في الموضوعين المذكورين أيضاً ، على القائلين بالشعاع ؛ أو على من ذهب مذهب الشيخ « أبي البركات » في القول بأن

مما لا يتحقق أصلاً .

الصورة المتخيلة تنطبع في النفس .

ولولا أن هذا البحث خارج عما في الكتاب : لأوردنا التحقيق فيه ، لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضى التعسف .

ومنها قوله : [إن لزوم من قول الشيخ إثبات الصورة الذهنية ، فإنما لزوم فيما لا يكون موجوداً .

أما المحسوسات التى لا تدرك إلا إذا كانت موجودة ، فيحتمل أن يكون إدراكها إضافة للمدرك ، إليها] .

والجواب : أن الإدراك معنى واحد ، إنما يختلف بإضافته إلى الحس أو العقل ؛ فإذا دلت ماهيته فى موضع على كونه أمراً غير مضاف عرضت له الإضافة ؛ علم قطعاً أنه ليس نفس الإضافة أينما كان .

ومنها قوله : [حصول الاستدارة والحرارة فى القوة المدركة ، يقتضى صيرورتها مستديرة حارة]

والجواب : أن الاستدارة :

إن كانت جزئية ، كانت ذات وضع ، ولا محالة يكون محلها ذا وضع ، فيصير الجزء الذى هو محلها ، مستديراً بها — من حيث هو محلها — ولا يلزم من ذلك أن يصير المدرك الذى يكون ذلك المحل آلة له ، مستديراً .

وإن كانت كلية ، لم تكن ذات وضع ، ولا تقتضى أن يصير محلها مستديراً . وأما الحرارة ، فإنها لا تقتضى كون محلها حاراً ، إلا إذا كان الحال هى بعينها ، والمحل جسماً خالياً عن ضدها ، من شأنه أن يتفصل عنها .

ولا يلزم من ذلك أن صورتها المغايرة لها ، إذا حلت جسماً ، أو قوة جسمانية . أن تجعلها حارة ، فضلاً عن أن تجعل المدرك ، الذى يكون ذلك المحل آلة له ، حاراً .

والاعتراضات التى أوردتها على كل واحد من الإدراكات الجزئية تجرى مجرى هذه . والاشتغال بها يقتضى تطويل شرح الكتاب بما ليس فى مته .

وأما احتجاجاته ، — بعد تسليم احتياج الإدراك إلى حصول صورة فى المدرك — على أنه أمر وراء ذلك الحصول :

أو تكون مثالَ حقيقته مرتسمًا في ذات المدرك ، غير مبين له .

فمنها : قوله [لو كان إدراك السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط ، لكان الجسم الأسود مدركاً] .

والجواب : أن حصول الشيء للشيء ، يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة .

كحصول الجوهر ، للجوهر والعرض .

وحصول العرض ، للعرض والجوهر .

والصورة ، للمادة أو الجسم .

وعكسهما .

والحاضر لما حضر عنده .

وعكسه .

إلى غير ذلك .

ولما كان الحصول الإدراكي معلوماً ، ولم يكن المراد من هذا القول : تعريفًا للإدراك ، لم يتعرض لبيان الأقسام ، بل اقتصر على تعيين هذا الحصول ، بأنه حصول صورة ما للمدرك ، لا لشيء على الإطلاق .

ولما لم يكن هذا الحصول ، بمعنى حصول العرض لموضوعه ، لم يجب أن يكون الأسود ، مدرك السواد .

ومنها : قوله : [وأيضاً لوجب - أنا إذا تصورنا موجوداً ليس بجسم ، ولا قائماً في جسم . واعتقدنا حلول السواد فيه - أن نقطع بكونه عالماً به] .

والجواب : أن اعتقاد حلول السواد فيه :

إن كان على سبيل حلوله في الأجسام ، فهو جهل وسخف .

وإن كان على سبيل حلوله في المجردات ، فهو معنى كونه عالماً به ، ولا تغاير بينهما إلا تغاير الألفاظ المترادفة .

ومنها : قوله : [إنا بعد العلم بأن الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه ، قد نشكك في أنه هل يعلم ذاته ، وهل يعلم كونه فاعلاً بغيره ، أم لا .

ويدل ذلك على أن كون الشيء عالماً بشيء ، مغاير لحصول ذلك الشيء له] .

والجواب أن ذلك إنما يقع إذا لم يتحقق أن ذاته بأى وجه حصل لذاته ، وأن غيره

وهو الباقي *

بأى وجه حصل له ؛ فإن معاني الحصول مختلفة .
 فإذا حققنا تجرده ، وحققنا أن كون الشيء مجرداً ، قائماً بالذات ؛ يقتضى علمه بذاته وبصفاته — كما يحىء بيانه — لم نتشكك في ذلك .
 ومنها : قوله : [إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا — على ما يقولون — فعلمنا بعلمنا بذاتنا : إما أن يكون علمنا بذاتنا ، وحينئذ يكون أيضاً ، هو ذاتنا بعينه ، وهلم جراً في التركيبات غير المتناهية .
 وإما أن لا يكون هو علمنا بذاتنا . ويلزم منه أيضاً أن لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا] .

وهذا من اعتراضات « المسعودى » .
 والجواب عنه : أن علمنا بذاتنا ، هو ذاتنا بالذات ، وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار .
 والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع ، ما دام المعتبر يعتبره .
 وأما قوله : [حصول الشيء للشيء يقتضى تغاير الشئيين . كإضافة الشيء إلى الشيء وإيجاد الشيء من الشيء ، - وذلك يقتضى امتناع كون الشيء عالماً بنفسه] .
 فالجواب : أن تغاير الاعتبار كاف في الحصول والإضافة ؛ فإن المعالج لنفسه ، معالج باعتبار آخر ، وليس بكاف في الإيجاد ؛ لأنه يقتضى تقدم الموجد على الموجد بالذات .
 ومنها قوله : [الصورة تحصل في الخيال ، أو في الجليدية ، والإدراك يكون في الحس المشترك ، أو في ملتي العصبين ، فلو كان نفس الحصول إدراكاً ، لكانا معاً] .
 والجواب : ما مر ، وهو أن الإدراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط ، بل حصولها في المدرك . لحصولها في الآلة . وههنا الإدراك لا يحصل في الحس المشترك ، ولا في ملتي العصبين ، بل في النفس ، بواسطة هاتين الآلتين ، عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين ، أو غيرهما .

ومنها : قوله : [إنا نعلم أن المبصر هو زيد الموجود في الخارج ؛ والقول بأنه مثاله وشبهه ، يقتضى الشك في الأوليات] .

والجواب : أن المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه .

أما الأبصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك .

الفصل الثامن

تنبيه

(١) الشيء قد يكون محسوساً ، عند ما يشاهد ؛ ثم يكون متخيلاً ، عند غيبته ، بتمثل صورته في الباطن ، كزيد الذي أبصرته ، مثلاً ، إذا غاب عنك فتخيلته .

وعدم التمييز بين المدرك والإدراك ، هو منشأ هذا الاعتراض . ويجرى مجرى ذلك ما قال غيره من المعارضين أيضاً عليه ، [وهو أن الإدراك . كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج . والشعور بالمطابقة ، إنما يكون بعد الشعور بما في الخارج] .

وجوابه : أن المطابقة غير الشعور بها . وإنما اشترط فيه الأول ، دون الثاني . فهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ ، وأجوبتها . قد اقتصرنا عليها ، إيثاراً للاختصار ؛ فإن فيها - وفي ما سيأتي من بعد - الكفاية لمن أخذت النظافة بيده ، كما قال الشيخ في صدر الكتاب .

(١) لما فرغ من بيان معنى الإدراك أراد أن ينبه على أنواعه ومراتبها . وأنواع الإدراك أربعة :

إحساس ، وتخيل ، وتوهم ، وتعقل .

فالإحساس : إدراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك ، على هيآت مخصوصة به . محسوسة : من الأين . والمتى . والوضع . والكيف . والكم . وغير ذلك . وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن أمثاله في الوجود الخارجي ، لا يشاركه فيها غيره . والتخيل : إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة . ولكن في حالتي حضوره وغيبته . والتوهم : إدراك المعاني غير المحسوسة : من الكيفيات والإضافات . مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه فيها غيره .

والتعقل : إدراك الشيء من حيث هو فقط : لا من حيث هو شيء آخر ، سواء

وقد يكون معقولاً عند ما يتصور من زيد ، مثلاً ، معنى
الإنسان الموجود أيضاً لغيره .

وهو عندما يكون محسوساً يكون قد غشيتته غواش غريبة
عن ماهيته ، لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته ، مثل :
أَيْنَ ، وَوَضَعَ ، وَكَيْفَ ، وَمَقْدَارٍ بَعَيْنِهِ ؛ لو تَوَهَّم بَدَلَهُ
غيره لم تؤثر في حقيقة ماهية إنسانيته .

أخذ وحده ، أو مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الإدراك .

فهذه إدراكات مترتبة في التجريد :

الأول : مشروط بثلاثة أشياء :

حضور المادة ، واكتناف الهيات ، وكون المدرك جزئياً .

والثاني : مجرد عن الشرط الأول .

والثالث : مجرد عن الأولين .

والرابع : عن الجميع .

إلا أنها إذا قيسَت إلى مدرك واحد سقط الوهم من الاعتبار ؛ لأنه لا يدرك ما يدركه
الحس والخيال بانفراده ، بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال ، وبذلك يتخصص مدركه
ويصير جزئياً ، ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب . واعتبره في سائر كتبه بالوجه الأول .

وكل طبيعة — كالإنسانية — إذا أخذت من حيث هي هي . صلحت لأن تقع على
كثيرين ؛ ولأن لا تقع إلا على واحد ، وإنما تختلف في ذلك بانضياف معان غيرها إليها ،
لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني ، ولا يلزمها شيء من تلك المعاني من حيث ماهيتها
فالمعنى الذى ينضاف إليها يجعلها جزئياً شخصياً ، هو المادة أولاً ؛ لأن زيدا لا يباين عمراً
بالإنسانية ولا بما تقتضيه الإنسانية نفسها ، وإنما يباينه بشخصه المادى .

ثم ما تستلزمه المادة من الأحوال المذكورة ، كالأين والكيف وغيرهما . ثانياً .

فالمصور المحسوسة منتزعة نزعاً ناقصاً ، مشروطاً بحضور المادة .

والخيالية منتزعة نزعاً أكثر ، لكنه غير تام .

والحسن يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة ، التي خلق منها ، لا يجرده عنها ؛ ولا يناله إلا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ؛ ولذلك لا يتحثل في الحسن الظاهر صورته إذا زال .

والعقلية منتزعة نزعاً تاماً .

وعبارة الكتاب ظاهرة ، وإنما تمثل بالإبصار ؛ لأنه أظهر أنواع الإحساس .
والفاضل الشارح : فسر الغواشى الغربية عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ، ولوازم الوجود والماهية .

أقول : ولوازم الماهية كالتزجية للثنين لا تكون غريبة عن الماهية ، وأيضاً لا تكون بحيث يمكن أن تزول . وأيضاً لا تكون مثل هذه الغواشى عند ما يكون الشيء محسوساً فقط ، بل عند ما يكون معقولاً أيضاً .

وقد أورد : في هذا الموضح سؤالاً وهو : [أن الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضع ، تكون جزئية ، ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس ، عوارض غريبة لا تنفك عنها .
وهذا يناقض قولهم : العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة .

وأيضاً : تلك الصورة التي في نفس زيد مثلاً لا يمكن أن تكون جزءاً من ماهية الأشخاص الموجودة في الخارج ، قبل زيد وبعده .

فإذن تلك الصورة ليست بمجردة ، ولا بمشترك فيها .

وأجاب بأن الإنسانية المشتركة الموجودة في الأشخاص ، في نفسها مجردة عن اللواحق ، فالعلم المتعلق بها من حيث هو علم ، كلي مجرد ؛ لأن معلومه كذلك ؛ لأن العلم في ذاته كذلك] .

قال : [ولهذا السبب سماه المتقدمون كلياً تعويلاً على فهم المتعلمين . والمتأخرون إذ لم يقفوا على أغراضهم ، ظنوا أن في العقل صورة كلية مجردة . وليس الأمر على ما ظنوه ، بل التحقيق على ما ذكرناه] .

وأما الخيال الباطن فيخيله مع تلك العوارض ، لا يقدر على تجريده المطلق عنها ، لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلّق بها الحس ، فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها .

وأما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخّصة ، مستثبّتها إياها كأنه عَمِلَ بالمحسوس عملاً جعله معقولاً .

وأقول : الإنسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو ، فالإنسانية المتناولة لهما معاً ، من حيث هي متناولة لهما ، ليست هي التي في كل واحد منهما ، ولا هي فيهما معاً ، لأن الموجود منها في أحدهما حينئذ لا يكون نفسها ، بل جزءاً منها ، فهي إنما تكون في العقل فقط ، وهي الإنسانية الكلية ؛ فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلاً ، جزئية ؛ ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس ، كلية .

ومعنى تعلقها : أن الإنسانية المدركة بتلك الصورة ، التي هي طبيعة صالحة لأن تكون كثيرة ؛ ولأن لا تكون ، لو كانت في أية مادة من مواد الأشخاص ، لحصل ذلك الشخص بعينه . أو أى واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدركه زيد ، حصل في عقله تلك الصورة بعينها .

فهذا معنى اشتراكها .

وأما معنى : تجرّدها ، فكون تلك الطبيعة التي انضاف إليها معنى الاشتراك ، منتزعة من اللواحق المادية الخارجية ، وإن كانت باعتبار آخر مكنوفة باللواحق الذهنية المشخصة . فإنها بأحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ، ويدرك به شيء آخر ، وبالأعتبار الآخر مما ينظر فيه وتترك نفسه .

فإذن الصورة التي ذكر هذا الفاضل حالها ههنا ، هي الطبيعة الإنسانية التي ليست في

(٢) وأما ما هو في ذاته برىء عن الشوائب المادية ،
واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته ، فهو
معقول لذاته ، ليس يحتاج إلى عمل يعمل به بعده لأن يعقله

الحقيقة كلية ولا جزئية . وأما التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتأخرون في ذلك ، فلم
يتعرض لها البتة .

والعجب منه أنه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير معدودة ، وهو أن الكليات
لا توجد في الخارج .

(٢) أقول : الشيء الذي لا يتعلق بالمادة أصلاً ، ولا باللواحق الغريبة ، فليس يمكن
أن يلحقه شيء من خارج ذاته ، لحوقاً غريباً ؛ لأنه مجرد عما يغير ذاته ، بل إنما يلحقه
ما يلزم ماهيته عن ماهيته .

وهذا نصريح بأن لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة ؛ فذلك الشيء لا يمكن أن
يتكرر إلا بالماهية ، وهو معقول بذاته ؛ لأنه لا يحتاج إلى تجريد ؛ فإن لم يعقل ، كان ذلك
من جهة القوة العاقلة ، لا من جهته ؛ لأنه في نفسه معقول غير محتاج إلى عمل يعمل به ،
ليصير معقولا ، بل العاقلة تحتاج إلى عمل تعمله بنفسها — كالفكر مثلاً — لتصير عاقلة له
فالضمير في قوله [بل لعله] يعود إلى العمل ، ويحتمل أن يعود إلى المعقول ؛ لأن
ذلك الشيء من شأنه أن يكون أيضاً عاقلاً بذاته — كما سيجيء بيانه — وهو معنى قوله :
[بل لعله في جانب ما من شأنه أن يعقله] .

كأن الشيخ قسم الموجودات :

إلى ما من شأنه أن يكون عاقلاً .

وإلى ما ليس من شأنه ذلك .

وقسمها أيضاً :

إلى ما من شأنه أن يكون معقولا بذاته .

وإلى ما ليس من شأنه ذلك :

فأشار إلى أن ما من شأنه أن يكون معقولا بذاته ، ليس بحسب القسمة الأولى ، من

ما من شأنه أن يعقله ، بل لعله من جانب ما من شأنه أن يعقله *

القسم الذى ليس من شأنه أن يكون عاقلاً ، بل هو من القسم الآخر أعنى مما من شأنه أن يكون عاقلاً .

ولمّا لم يحكم بذلك جزءاً ؛ لأنه مما لم يبينه بعد ، وسيأتى بيانه .
وأورد الفاضل الشارع : شكاً بعد أن ذكر أن المراد من المادة ههنا هو المحل ، سواء كان محسوساً ، كخشب السرير ، أو معقولا ، كالهوى ، وسواء كان متقوماً بالحال ، كالهوى ، أو مقوماً له ، كالموضوع .

وذلك الشك : أن المحل ماهية معقولة ، لا ينافى تعقلها تعقل الحال فيها ، فإن من عقل ثبوت الشكل للخشب ، فقد عقلهما ؛ فإذاً ليست هى بممانعة عن التعقل .

وأجاب : بأن التعقل إن كان حصولاً ماهية المعقول للعقل ، كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير ؛ لأن كل ما ليس فى محل ، فلكونه قائماً بذاته ، تكون حقيقته حاصلة لذاته ، فهو معقول لذاته ، عاقل لذاته .

وكل ما يقوم بمحل ، لم تكن حقيقته حاصلة لذاته ، بل لغيره ، فلا يكون هو عاقلاً لذاته ، ويصير معقولا لغيره لعمل يعمل به ذلك الغير ، وهو الانتزاع .

أقول : هذا الجواب ليس كما ينبغي ؛ فإن الجسم ليس فى محل وليس عاقلاً لذاته ، والصورة المعقولة حالة فى محل ، وليست محتاجة إلى عمل يعمل بها لتصير معقولة .

والحق : أن المادة ههنا هى الهوى لا غير ، فإنها هى المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والأعراض المحسوسة وغير المحسوسة ، أشخاصاً ذوات أوضاع ، وهى وجميع ما يحل فيها ، يمكن أن تؤخذ من حيث هى كذلك ، وحينئذ لا يكون شئ منها معقولا . ويمكن أن تؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة ، وحينئذ يكون جميعها معقولا . وهذا هو منع المادة عن كون الشئ معقولا .

وأما كون الشئ عاقلاً ، فهو يكون لقيامه بالذات ، بعد تجرده أيضاً فى ذاته ، لا بسبب عمل عامل كما سيأتى بيانه .

الفصل التاسع

إشارة

(١) لعلك تنزع الآن إلى أن نشرح لك أمر القوى الداركة

(١) أقول : لما فرغ من بيان أنواع الإدراكات ، شرع في إثبات القوى المدركة وأحوالها ، وابتدأ بالحيوانية ، وهي تنقسم إلى :
ظاهرة ، وباطنة

أما الظاهرة ، فلكونها ظاهرة الوجود ، لم تكن محتاجة إلى الإثبات .
ولما كان بيان كيفية الإحساس بها ، يحتاج إلى كلام طويل غير مناسب بسياقة الكتاب ، لم يتعرض له .

وأما الباطنة فلمناسبتها لما مضى ، ولبناء ما سيأتى من أحوال النفس الناطقة عليها ، كانت مما يحتاج إلى تحقيقه ، فجعل هذا الفصل مشتملاً على بيان :
إثباتها ، وتغايرها ، والإشارة إلى مواضعها .

وهذه القوى تنقسم :

إلى مدركة ، وإلى معينة على الإدراك .

والمدركة مدركة :

إما لما يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة ، وهو ما يسمى صوراً .

وإما لما لا يمكن ، وهو ما يسمى معانى :

والمعينة تعين :

إما بحفظ المدركات من غير تصرف ، ليتمكن المدرك من المعاودة إلى إدراكها .

وإما بالتصرف فيها .

والمعينة بالحفظ معينة :

إما للمدركة الصور .

وإما للمدركة المعانى .

فهذه خمس قوى :

من باطن ، أدنى شرح ، وأن نقدم شرح أمر القوى المناسبة للحس أولاً ، فاسمع .

(٢) أليس قد تبصر القطر النازل خطأً مستقيماً؟ .

الأولى : مدركة الصور ، وتسمى حساً مشتركاً ؛ لأنها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالتأدية إليها .

والثانية : معينتها بالحفظ ، وتسمى خيالاً ومصورة .

والثالثة : المتصرفة في المدركات ، وتسمى متخيلة ، ومتفكرة ، باعتبارين .

والرابعة : مدركة المعاني ، وتسمى وهمياً ومتوهمة .

والخامسة : معينتها بالحفظ ، وتسمى حافظة وذكرة .

وإنما سمي الجميع مدركة ؛ وإن كانت المدركة منها اثنتين فقط ؛ لأن الإدراكات الباطنة لا تتم إلاً بجميعها .

وابتدأ الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر ؛ فإن الترتيب التعليمي أن يرتقى بالتعلمين عما هو أظهر عند الحس ، إلى ما هو أقرب إلى العقل .

(٢) أقول : هذا بيان إثبات « الحس المشترك » و « الخيال » . وقد استدل على وجود كل واحد منهما مفرداً ، وعلى وجودهما معهما بالشركة :
أما الاستدلال على « الحس المشترك » مفرداً ، فهو قوله :

[أليس قد تبصر القطر النازل ... إلى قوله : إليها يؤدي البصر كالمشاهدة] .

والحاصل : أن الموجود في الخارج كنقطة ، والمرئي كخط ، والنقطة المتحركة ترسم في البصر عند وصولها إلى مكان ما ، تحدث بحسبه المقابلة بينهما ، وتزول عنه بزوال المقابلة ، والمقابلة إنما تحصل في آن يحيط به زمانان لاحصول لها فيهما ؛ لكون الحركة غير قارة . فلولا شيء آخر غير البصر ترسم فيه تلك النقطة وتبقى قليلا على وجه تتصل الارتسامات المتتالية في البصر ، فيه ، بعضها ببعض ؛ لم يكن اتصال ، فلم يُرَ خطٌ .

فاذن ههنا قوة قد بقي فيها الارتسام البصري مشاهدأ .

وأما قوله : [وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها] .

والنقطة الدائرة بسرعة خطأ مستديرا ؟ كُلهُ على سبيل
المشاهدة ، لا على سبيل تخيل أو تذكر .

وأنت تعلم أن البصر إنما ترسم فيه صورة المُقابل .

فإشارة إلى خاصية أخرى لهذه القوة ، وهي التي لأجلها لُقِّبَتْ بـ « المشترك » ؛ وإنما ذكرها هنا لتعريف القوة بها ، وسيورد الحجة على إثباتها .

واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال ، بأن قال :

[لم لا يجوز أن يكون اتصال الارتسامات في الهواء ؛ بأن يكون كل
تشكل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة إليه ؛ فإنه يحدث قبل زوال
الشكل السابق ، فتتصل التشكلات ويرى خطأ . . . قال : وهذا أولى مما
قالوه ؛ لأن القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة وجهالة . . .

ثم قال : ولم لا يجوز أن يكون ذلك في البصر ، والعلم بأن البصر لا ترسم
فيه إلا صورة المقابل ليس ببرهاني ، والتجربة لا تفيدته .

والجواب :

عن الأول : أن بقاء التشكل السابق عند حصول التشكل بعده ، يقتضى الخلاء ؛
فإن التشكل إنما حدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه ؛ وبقاء النهايات بحالها
بعد خروج المتحرك عنها يقتضى إحاطة النهايات بالخلاء .

وعن الثاني : أن القول بذلك أولى بأن ينسب إلى السفسطة والجهالة ، من القول بوجود
قوة للإنسان يدرك بها شيئاً بعد غيبته ؛ لأنه ، مع كونه مشتملاً على القول بمشاهدة ما ليس
في الخارج ، قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله .

وأما قول الشيخ :

[وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها] .

فإشارة إلى الخيال ، واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة ، وهو ظاهر .

قال الفاضل الشارح :

[واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين :

أحدهما : أن المدرك قابل ، والقابل يغير الحافظ :

والمقابل النازل أو المستدير ، كالنقطة ، لا كالخط ، فقد
بقى إذن فى بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه أولاً ، واتصل بها
هيئة الإبصار الحاضر ، فعندك قوة قبيل البصر ، إليها يودى
البصر ، كالمشاهدة ، رعتها تجتمع المحسوسات فتدركها .

الحجة : هى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

ولثال : هو أن الماء يقبل الأشكال ولا يحفظها .

والحجة ضعيفة ؛ ومع ذلك فإن الخيال الذى هو الحافظ .

يجب أن يقبل الصور حتى يمكن أن يحفظها ، وأيضاً

إنها معارضة بالحس المشترك المدرك لأشياء مختلفة .

وبالنفس التى تفعل أفعالا مختلفة [.

وأقول : اجتماع القبول والحفظ فى شىء واحد لا يدل على وحدة مصدرهما ؛ فإنهم
يجوزون اجتماعهما فى شىء واحد لقوتين فيه كالأرض ، وأما افتراقهما فى صورة فيدل على
مغايرة المصدرين .

والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشىء ؛ لأن الواحد يصدر عنه الكثير إذا
كان الصادر بالقصد الأول شيئاً واحداً ، ثم يتكرر بقصد ثان ، أو كانت وجوه الصدورات
مختلفة ؛ فالصادر عن الحس المشترك هو استنبات الصور المادية عند غيبة المادة ، ثم يصير
مستنبأ للألوان والأصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان ؛ وذلك لانقسام تلك الصور إليها .
وذلك كالإبصار الذى فعله إدراك اللون ، ثم إنه يصير مدركاً للضدين لكون اللون
مشمئلاً عليهما .

وأما النفس فإنما يكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها .

قال : [والمثال أيضاً ضعيف ؛ لأنه ثبوت الحكم فى صورة لا يقتضى ثبوت مثله
فى صورة أخرى] .

وأقول : ليس الأمر على ما ظنه ؛ بل إنما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكماً
جزئياً مناقضاً للحكم الكلى ، بأن كل ما يقبل شيئاً فهو يحفظه ؛ فإن ذلك يدل على مغايرة
القوتين بالضرورة .

وعندك قوة تحفظ مُثَلَّ المحسوسات بعد الغيبوبة ،
مجتمعة فيها .

وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا اللون غير هذا

قال :

[والوجه الثانى : أن استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان ،
والنسيان ، يوجب تغير القوتين ؛ فإن الاستحضار حصول الصورة فى القوتين ،
والذهول حصولها فى الحافظة دون المدركة ؛ والنسيان زوالها عنهما .
وهذا أيضاً ضعيف ؛ لأن تجويز الحصول فى الحافظة حالة الذهول يقتضى
القول بأن الإدراك ليس هو حصول الصورة فى المدرك بل أمر وراءه ، وعلى
هذا التقدير يحتمل أن تكون الصورة حاصلة فى الحس المشترك دائماً ،
والاستحضار موقوف على حصول ذلك الأمر .
وأيضاً القوة العاقلة ليست لها حافظة مع أنها تستحضر وتذهل من غير
نسيان ، وتنسى .

فإن قلتم : حافظتها العقل الفعال ؛ قلنا : فليكن هو حافظاً للحس المشترك
أيضاً] .

والجواب : عنه ما مر : وهو أن الإدراك حصول الصورة للمدرك لحصوله فى الآلة .
والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك ، وإن كانت حاصلة فى الآلة . والعقل الفعال
— لتمثل المعقولات فيه ، وامتناع تمثيل المحسوسات فيه — يصلح لأن يكون حافظاً للصور
المعقولة دون المحسوسة .

وأما قول الشيخ : [وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم] .
فاستدلال مشترك على وجودهما معاً . وهو بناء على أن النفس لا تدرك المحسوسات إلا
بقوة جسمانية :

وتقريه : أنها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات ؛
فإذن لا بد لها حين تحكم على أبيض ما ، أنه ذو حلاوة ، من قوة يدرك البياض والحلاوة

الطعم ؛ وأن لصاحب هذا اللون ، هذا الطعم ؛ فإن القاضى
بهذين الأمرين يحتاج إلى أن يحضره المقضى عليهما جميعاً ،
فهذه قوى .

معاً بها ، ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات إلى تلك القوة ، نسبة واحدة .
وأيضاً كما أن النفس لا تقدر على هذا الحكم إلا بقوة مدركة للجميع ؛ فإنها أيضاً
لا تقدر على ذلك إلا بقوة حافظة للجميع ؛ وإلا فتعدم صورة كل واحد من البياض
والحلاوة عند إدراك الآخر والالتفات إليه .

واعترض الفاضل الشارح :

[بأننا نحكم على زيد بأنه إنسان ، وهو حكم بكلى على جزئى ، فالحاكم يجب
أن يدركهما معاً ، ويلزم منه أن تكون النفس التى هى مدركة للكليات ، مدركة
للجزئيات] .

والجواب : أنها مدركة لهما ؛ ولكن لأحدهما بآلة ، وللآخر بغير آلة .
قال :

[والذي يدل على إبطال القول بالحس المشترك ، علمى بالضرورة إذا ذقت
طعاماً أن الذائق ليس هو الدماغ ، ولو جاز ذلك لحاز أن يقال : بل هو
«العقب» أو «الكعب» .

وإذا أبصرت شيئاً فلست مبصرة له مرتين ، إحداهما بالعين والأخرى بالدماغ ؛
والذى يدل على إبطال القول بالخيال ، أن انطباع ما يراه الإنسان طول عمره
فى جزء من الدماغ يقتضى : إما اختلاط الصور أو انطباع كل واحد فى جزء
هو غاية فى الصغر] .

والجواب :

عن الأول : أنك أيضاً بالضرورة تجد الفرق بين الذوق ، وتخيل الذوق ، وتعلم أن
تخيل الذوق ليس فى عقبك .

وعن الثانى : أنه استبعاد محض ؛ وذلك لقياس الأمور الذهنية على الخارجية .

(٣) وأيضاً فإن الحيوانات - ناطقها وغير ناطقها - تدرك في المحسوسات الجزئية ، معاني جزئية غير محسوسة ، ولا متأدية من طريق الحواس ؛ مثل إدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس ؛ وإدراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ؛ إدراكاً جزئياً يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده .

فعندك قوة هذا شأنها ، وأيضاً فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم ؛ قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها ، غير الحافظة للصور .

(٣) أقول هذا بيان إثبات : الوهم ، والحافظة .

أما الوهم : ففوق يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتأد من الحواس إليها ؛ كإدراك العداوة والصداقة ، والموافقة والمخالفة ، من أشخاص جزئية .

فإدراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها . وكونها مما لم يتأد من الحواس ، دليل على مغايرتها للحس المشترك . ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة . وقد يستدل على ذلك أيضاً بأن الإنسان ربما يخاف شيئاً يقتضى عقله الأمن منه ، كالموت ؛ وما يخالف عقله فهو غير عقله .

وأما الحافظة : فإثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى ، كما مر ، وما في الكتاب ظاهر .

وأما قول الفاضل الشارح : [الصداقة التي بيني وبين ولدي ، كلية] .

فيجاب بأن يقال : هب أنها كلية ولكن الكلي لا بد له من أشخاص جزئية ، وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلية .

وأيضاً الاستئناس الذي تدركه الشاة من صاحبها في وقت ما بعينه ، جزئى مدرك بغير العقل ، وكلامنا في مثله .

(٤) ولكل قوة من هذه القوى ، آلة جسمانية خاصة ،

واسم خاص .

فالأولى : هى المسماة بـ « الحس المشترك » ، و « بنطاسيا »

(٤) ذكر علماء التشريح :

أن الحامل لقوة الشم ، زائدتان شبيهتان بحلمتى الثدي ، نائتان من مقدم الدماغ ، قد فارقتا لين الدماغ قليلا ، ولم تلحقهما صلابة العصب .

والحامل لقوة الإبصار الزوج الأول من الأزواج السبعة التى هى الأعصاب الناتئة من الدماغ . وهما مجوفتان تتلاقيان فتفرقان إلى العينين .

والحامل لقوة الذوق ، هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذى منبته الحلد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره ، من لدن قاعدة الدماغ ، وتنفذ هذه الشعبة فى ثقبه فى الفك الأعلى إلى اللسان .

والحامل لقوة السمع ، هو القسم الأول من قسمى الزوج الخامس الذى منشؤه خلف الزوج الثالث . ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ .
والحامل لقوة اللمس ، سائر الأعصاب ، وخصوصاً النخاعية .
فتبين من هذا :

أن مبدأ أعصاب الحواس الأربعة هو مقدم الدماغ .
ومبدأ أعصاب اللمس ، هو الدماغ والنخاع ، الذى مبدؤه أيضاً الدماغ ، وأكثرها نخاعية .

فلأجل ذلك قال الشيخ :

[إن آلة الحس المشترك هو الروح المصوبوب فى مبادئ عصب الحس ،

لا سيما فى مقدم الدماغ] .

ولم يقل مطلقاً : [فى مقدم الدماغ] فإن الحس المشترك كراس عين تتشعب منه خمسة أنهار ، وكأن الروح المصوبوب فى البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال ، إلا أن ما فى مقدم ذلك البطن ، بالحس المشترك أخص ، وما فى مؤخره بالخيال أخص .

وآلتها الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس ، لا سيما في مقدم الدماغ .

والثانية : المسماة بـ « المصورة » و « الخيال » ، وآلتها الروح المصبوب في البطن المقام ، لا سيما في الجانب الأخير .
(٥) والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله ، لكن الأخص بها هو التجويف الأوسط .

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

[فسر التأدية بأن تسير الكيفيات المحسوسة في الأعصاب إلى آلة الحس المشترك ، ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشنيع الوارد على تفسيره] .
والتأدية ههنا استعارة عن إدراك النفس بواسطة الروح المصبوب إلى كل حس ، محسوسة . وبواسطة الروح الذي هو مبدأ مشترك للجميع مُثُلَ 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 ؛ بل هو لاتصال الأرواح بمبدأ واحد ، مجتمعة في موضع يعدها للإحساس .

وباقى كلام الشيخ ظاهر .

(٥) قال الشيخ في « الشفاء » في صفة القوة المسماة بـ « الوهم » :

[هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلي ، ولكن حكماً تخليفاً مقروناً بالجزئية وبالصورة الحسية ، وعنه تصدر أكثر الأفعال الحيوانية] .

إلى ههنا حكاية قوله .

فكون الدماغ كله آلتها ، هو لكونها مصدراً لأكثر الأفعال المتعلقة بالروح الدماغى في الحيوان .

(٦) وتخدمها فيها قوة رابعة لها أن تتركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن «الحس» ، والمعاني المدركة بـ «الوهم» . وتركب أيضاً الصور بالمعاني وتفصلها عنها ، وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة . وسلطانها في الجزء الأول من التجويف الأوسط . كأنها قوة ما لـ «الوهم» ، ويتوسط الوهم للعقل .

واختصاص التجويف الأوسط بها ، لاستخدامها المتخيلة ، على ما سيجيء ، ولهذا السبب أيضاً قدم ذكرها على ذكر المتخيلة . (٦) معناه واضح .

والمراد من الخدمة أن الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ، ويتم بذلك التصرف إدراكه لها .

قال الفاضل الشارح :

[إن كان لهذه القوة إدراك ، كان الشيء الواحد مدركاً ومتصرفاً ، وإن لم يكن لها إدراك - مع أنها تتصرف بالتركيب والتفصيل - بطل قولهم : القاضي على الشئين لا بد أن يحضره المقضى عليهما . وأيضاً استخدام الوهم إياها تصرف فيها ، فإذا الوهم مدرك ومتصرف معاً] .

والجواب :

عن الأول : أن هذه القوة ليست بمدركة ، وتصرفها في شئين يقتضى حضورهما ، لا إدراكهما لهما ؛ إذ لا يجب أن يكون كل حاضر متصرف فيه مدركاً .

وعن الثاني : أن الشيء الواحد يمكن أن يكون مدركاً ومتصرفاً من وجهين مختلفين : أحدهما : بحسب ذاته .

والآخر : بحسب آلة .

أو كلاهما بحسب آلتين ..

(٧) والباقية من القوى هي الذاكرة ، وسلطانها في حيز

(٧) هذه هي القوة الخامسة ، وهي حافظة للمعاني ، ومعينة للوهم بالحفظ ؛ ويسمى قوم ذاكرة ؛ فإن الذكر لا يتم إلا بها .
قال الفاضل الشارح :

[حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها ، فإن وجب أن ينسب كل فعل إلى قوة ، وجب أن تكون القوى سبباً ، وهذا شيء ذكره في القانون] .
وأقول : إن الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة :

[وههنا موضع نظر فلسفي في أنه : هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم ، قوة واحدة ؟ أم قوتان ؟ ولكن ليس ذلك مما يلزم الطيب] .
فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقاً .
وقال في الشفاء :

[وهذه القوة — يعني الحافظة — تسمى أيضاً متذكرة ، فتكون :
حافظة لصيانتها ما فيها .

ومتذكرة ؛ لسرعة استعدادها لإثباتها والتصور بها ، مستعدة إياها إذا فقدت ، وذلك إذا أقبل الوهم بقوته المتخيلة إلى مخزونات الحافظة فجعل يعرض واحداً واحداً من الصور . . . إلى آخر قوله . . . وهذا يدل على أنها الذاكرة ولكن باعتبار آخر] .

والحق أن الذكر ملاحظة المحفوظ ، فهو مركب من : إدراك شيء لشيء ، أدرك في وقت آخر ، وحفظ ، على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط .
والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر .

فإذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة ، بل هي مبدأ فعل يتركب من أفعال قوتين :
مدركة ، وحافظة .

والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من أفعال ثلاث قوى : متصرفة ، ومدركة ، وحافظة .
وههنا بحث آخر : وهو أن الفاضل الشارح ذكر أن الشيخ قال في الشفاء في آخر
الفصل الأول من المقالة الرابعة ، من الكلام في النفس :

الزوج الذى فى التجويف الأخير ، وهو آلتها .

(٨) وإنما هدى الناس إلى القضية بأن هذه هى الآلات ،

[ويشبه أن تكون القوة الوهمية هى بعينها المفكرة ، والمتخيلة ، والمتذكرة ، وهى بعينها الحاكمة ؛ فتكون بذاتها حاكمة ، وبمركآتها وأفعالها متخيلة ومتذكرة : فتكون متخيلة بما تعمل فى الصور والمعانى ، ومتذكرة بما ينتهى إليه عملها .
وأما الحافظة فهى قوة خزانها .
فهذه حكاية ألفاظه .

وذلك يدل على اضطرابه فى أمر هذه القوى] .

أقول : وقد قال الشيخ أيضاً قبل كلامه هذا متصلاً به :

[وهذه القوة المركبة بين الصورة ، والصورة ، وبين الصورة والمعنى ، وبين المعنى والمعنى ، هى كأنها القوة الوهمية بالموضع ، لا من حيث تحكم ، بل من حيث تعمل ؛ لتصل إلى الحكم ، وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتى المعنى والصورة] .

وهذا حكم صريح بأن حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد ؛ ومذهبه أن القوة الواحدة بالآلة الواحدة ، لا تفعل فعلين مختلفين ؛ فإذا صدر فعلين مختلفين — هما الإدراك والتصرف — عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتغال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعاً ، وهذا شئ لا يمكن أن يذهب على مثل الشيخ ، فإذا ليس مراده من قوله :
[الوهمية : هى بعينها المفكرة ، والمتخيلة ، والمتذكرة] .

أن جميعها بالذات واحد ، وكيف والمتذكرة — التى هى الحافظة على ما ذكر من قبل — لا شك فى أنها الخازنة التى موضعها مؤخر الدماغ ، وليست بالاتفاق هى الوهمية بالذات ، بل مراد الشيخ من ذلك :

[أن المبدأ الذى ينسب إليه التخيل ، والتفكر ، والتذكر ، والحفظ ، هو الوهم ، كما أن مبدأ الجميع فى الإنسان هو الناطقة] .
ولذلك جعله رئيساً حاكماً على القوى الحيوانية .

(٨) أقول : هذا استدلال متعلق بالطب ، على كون هذه الأعضاء ، موضع هذه القوى . والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ، ولا يتعرض لإثبات الوهم ، إنما يميز هذه

أن الفساد إذا اختص بتجويف ، أو رث الآفة فيه .
 (٩) ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى ، أن يقدم
 الأقنص للجرماني ، ويؤخر الأقنص للروحاني ، ويقعد المتصرف
 التميزات الحكيم .

فالقوى عند الأطباء ثلاث :

خيال : آله البطن المقدم .

وفكر : آله البطن الأوسط المسمى بالدودة .

وذكر : آله البطن الأخير .

قال الفاضل الشارح :

[هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الأعضاء ؛ لأنها يحتمل

أن تكون مفارقة ، أو قائمة بعضو آخر ؛ وإنما تختل أفعالها باختلال هذه

المواضع ؛ لأنها آلاتها ؛ فإن أفعال العاقلة تختل باختلال الدماغ] .

وأقول : إن الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال إلا كونها آلات لهذه القوى ، ولم يتعرض

لكونها قائمة بالأرواح المحصورة في هذه الأعضاء ، أو بشيء آخر .

(٩) أقول : هذا تأكيد لتخصيص الأعضاء المذكورة بهذه القوى مأخوذ من الغاية ؛

فإنها تفيد معرفة منافع الأعضاء على ما يذكر في الطبيعى والطب ، وفي تنبيه على العناية

الإلهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف .

وفي نسبة الأشباح العالية الخيالية إلى الجرم دون الجسم ، ونسبة المثل الوهمية إلى الروح

دون النفس أو العقل ؛ استعارة لطيفة ، ومعناه ظاهر .

قال الفاضل الشارح :

[الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الرأس والوجه ، على وجوب

كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع — مع أنه خطابي — غير

مستمر ؛ لأن السمع واللمس في مؤخر الرأس ، والذوق في وسطه ؛ فليس جعل

الحس المشترك والخيال في مقدمه ؛ ليكون الإبصار والشم هناك ، بأولى من أن

يجعل في مؤخره ، مع أن احتياج الحيوان إلى اللمس أكثر] .

الإشارات والتنبيهات

ففيهما حكماً واسترجاعاً للمثل المنهجية عن الجانبين ، عند
الوسط . ؛ عظمت قدرته .

وأقول : إن الشيخ وإن ذكر قبل هذا ، أن آلة الحس المشترك هو الروح المصوب
في مقدم الدماغ ، لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك ، بكون الحس
الظاهر هناك صريحاً ، بل ذكر فائدة الترتيب .

وأيضاً إن سلمنا أنه علل بذلك ، لكن في قول هذا الفاضل :

[إن السمع في مؤخر الدماغ] .

نظر ؛ لأن الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشرة ، من الفن الثامن في
الحيوان ، من الشفاء ، بهذه العبارة :

[ولئن مقدم الدماغ ؛ لأن أكثر عصب الحس ، وخصوصاً الذي للبصر

والسمع ، ينبت منه ؛ لأن الحس طليعة ، والطليعة إلى جهة المقدم أولى] .

وذكر في الفصل الذي يتلوه ، بعد ذكر القسم الأول من الزوج الخامس عن
الأعصاب الدماغية بهذه العبارة :

[وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ . وبه حس السمع]

فهذه حكاية كلامه .

وإذا كان حال العصب السمعي المتأخر عن الذوق ، هذه ، فما ظنك بالذوق ؟

وأما اللمس فلما كان أكثر أعصابه نخاعية ، للمنفعة المذكورة في كتب التشريح ،
لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ أكثر من تعلقه بمقدمه .

فإذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ أكثر على الإطلاق ، والحجة التي أقامها
الفاضل ، الشارح : على أن النفس هي المدركة لجميع الإدراكات .

[بأنها حاكمة ببعض المدركات على بعض] ونختم بها الفصل .

فهى خالية عن الفائدة ، لأنهم معترفون بذلك ، إلا أنهم يذهبون إلى أنها مدركة
للمعقولات بالذات ، وللمحسوسات بالآلات ، وإذ قد تقدم ذكر ذلك مراراً ، فلا فائدة
في التكرار .

الفصل العاشر

إشارة

(١) وأما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الإنسانية ، على سبيل التصنيف ، فهو أن النفس الإنسانية ، التي لها أن تعقل ، جوهر له قوى وكمالات .

(٢) فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن ،

(١) أقول : يريد ذكر القوى التي يختص الإنسان بها . وإنما قال :

[على سبيل التصنيف] .

لأن القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذات ، لكونها مبادئ أفعال مختلفة ، وكان تفصيلها على سبيل التنوع . وهذه غير متباينة بالذات ؛ لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة ، إنما تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس إلى تلك الذات عوارض ، فكأنها أصناف . والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية ، وهي أفعال هذه القوى .

(٢) أقول : قوى النفس تنقسم بالقسمة الأولى :

إلى ما يكون باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع لتصرفاتها ، مكملة لإياه ، تأثيراً اختيارياً . وإلى ما يكون باعتبار تأثرها عما فوقها ، مستكملة في جوهرها بحسب استعداداتها .

وتسمى الأولى « عقلاً عملياً » .

والثانية « عقلاً نظرياً » .

« والعقل » يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم ، أو ما يشابهه .

والشيخ بدأ بالأولى ، لأنها أظهور .

فالشروع في العمل الاختياري ، الذي يختص بالإنسان ، لا يتأتى إلا بإدراك ما ينبغي أن يعمل في كل باب . وهي إدراك رأى كلي مستنبط من مقدمات كلية : أولية ، أو تجريبية ، أو ذائعة ، أو ظنية ؛ يحكم بها العقل النظري ، ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلي ، من غير أن يختص بجزئ دون غيره .

وشى القوة ، التى تختص باسم العقل العملى ، وهى التى تستنبط
الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية الجزئية ،
لتتوصل به إلى أغراض اختيارية ، من مقدمات أولية ،
وذائعة ، وتجريبية .

وباستعانة بالعقل النظرى ، فى الرأى الكلى ، إلى أن ينتقل
به إلى الجزئى .

(٣) ومن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها
عقلاً بالفعل :

والعقل العملى يستعين بالنظرى فى ذلك ، ثم إنه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات
جزئية ، أو محسوسة ، إلى الرأى الجزئى الحاصل فيعمل بحسبه ، ويحصل بعمله مقاصده ،
فى معاشه ، ومعاده .

(٣) أقول : وهذه إشارة إلى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها فى الاستكمال :

وتلك المراتب تنقسم :

إلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة .

وإلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل .

والقوة مختلفة أيضاً بحسب الشدة والضعف :

فبعضها : كما يكون للطفل من قوة الكتابة .

ووسطها : كما يكون للأعمى المستعد للتعلم .

ومنتهاها : كما يكون للقادر على الكتابة الذى لا يكتب ، وله أن يكتب متى شاء .

فقوة النفس المناسبة للمرتبة الأولى تسمى « عقلاً هيولانياً » تشبيهاً لما حينئذ بالحيول
الأولى ، الخالية فى نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها ، وهى حاصلة لجميع أشخاص
النوع فى مبادئ فطرتهم .

وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى « عقلاً بالملكة » وهى ما يكون عند حصول

فأولها : قوة استعدادية لها نحو المعقولات ، وقد يسميها قوم عقلا « هيولانياً » وهى المشكاة .
 وينتدوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى
 فمتتهياً بها لا كتساب الثوانى :

المعقولات الأولى، التى هى العلوم الأولية ، بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية
 التى هى العلوم المكتسبة .

ومراتب الناس تختلف فى تحصيلها :

فهم : من يحصلها بشوق ما لنفسه إليها يبعثها على حركة فكرية شاقة فى طلب تلك
 المعقولات ، وهو من أصحاب الفكرة .

ومنهم : من يظفر بها من غير حركة - إما مع شوق ، أو لا مع شوق - وهو من
 أصحاب الحدس .

وتكثر مراتب الصنفين ، وصاحب المرتبة الأخيرة ذو قوة قدسية - سيجىء إثباتها .
 وأما قوتها المناسبة للمرتبة الأخيرة ، فتسمى : « عقلا بالفعل » وهو ما يكون عند
 الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء ، بعد الاكتساب بالفكر
 والحدس .

وهذه قوة للنفس ، وحضور تلك المعقولات كمال لها ، وهو المسمى « بالعقل المستفاد » ؛
 لأنها مستفادة من عقل فعال فى نفوس الناس ، يخرجها من درجة العقل الهولانى ، إلى
 درجة العقل المستفاد ؛ فإن كل ما يخرج من قوة إلى فعل ، فإنما يخرجها غيرها .
 وقياس عقول الناس ، فى استفادة المعقولات ، إلى العقل الفعال ؛ قياس أبصار
 الحيوانات فى مشاهدة الألوان إلى الشمس .

وفى بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا :

[وإن كانت أقوى من ذلك فتسمى عقلاً بالملكة] .

مع الواو العاطفة ، والفاضل الشارح لذلك جعل :

العقل بالملكة ، مرتبة بعد الفكر والحدس . وقبل القوة القدسية .

إِما بالفكرة ، وهى الشجرة الزيتونة ، إن كانت ضَعْفَى .

أو بالحدس فهى زيت أيضاً إن كانت أقوى من ذلك ، فتسمى عقلا بالملكة ، وهى الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة

وهذا سهو منه ، يشهد به سائر كتب الشيخ ، وغيره .

ومنشأ هذا السهو هو وجود « الواو » المذكورة الفاصلة بين قوله :

[أو بالحدس ، فهى زيت أيضاً] .

وبين قوله : [إن كانت أقوى] .

وهى زائدة ألحقها الناسخون خطأ ، والتقدير اتصال الكلامين ، وليس قوله :

[فتسمى عقلا بالملكة] .

جواباً لقوله : [إن كانت أقوى] .

بل عطفاً على قوله : [فتنبأ بها لاكتساب الثواب] .

لأن المسمى « بالملكة » هو العقل المتوسط بين « الهولاني » والذى « بالفعل » .

وإذا تقرر هذا فنقول :

لما كانت الإشارة المترتبة فى التمثيل المورد فى التنزيل ، لنور الله تعالى ، وهو قوله

عز وجل :

[اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ . مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ . الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ . الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ . يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ . نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ] .

قدسية ، يكاد زيتها يضيء ، ولو لم تمسسه نار .
ثم يحصل لها بعد ذلك ، قوة ، وكمال :
أما الكمال : فأن تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة
متمثلة في الذهن ، وهى نور على نور .
وأما القوة : فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب
المفروغ منه كالمشاهد ، متى شاءت من غير افتقار إلى اكتساب ،
وهو المصباح .
وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا .

مطابقة لهذه المراتب ، وقد قيل في الخبر : [من عرف نفسه ، فقد عرف ربه] .
فقد فسر الشيخ تلك الإشارات بهذه المراتب .
فكانت « المشكاة » شبهة « بالعقل الهولاني » لكونها مظلمة في ذاتها ، قابلة للنور ،
لا على التساوى لاختلاف السطوح ، والثقب فيها .
و « الزجاج » « بالعقل بالملكة » لأنها شفافة في نفسها قابلة للنور أتم قبول .
و « الشجرة الزيتونة » « بالفكرة » لكونها مستعدة لأن تصبح قابلة للنور بذاتها ،
لكن بعد حركة كثيرة وتعب .
و « الزيت » « بالحدس » لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتونة .
و « التي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار » « بالقوة القدسية » لأنها تكاد تعقل
بالفعل ، ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة إلى الفعل .
و « نور على نور » « بالعقل المستفاد » فإن الصورة المعقولة نور ، والنفس القابلة لها
نور آخر .
و « المصباح » « بالعقل بالفعل » لأنه ينير بذاته من غير احتياج إلى نور يكتسبه .
و « النار » « بالعقل الفعال » لأن المصابيح تشتعل منها .
قال الفاضل الشارح :

وهذه القوة تسمى عقلاً بالفعل .
والذى يُخرج من الملكة إلى الفعل التام ، ومن الهيولاني
أيضاً إلى الملكة ، فهو العقل الفعّال ، وهو النار .

الفصل الحادى عشر

تنبيهه

(١) لعلك تشتتهى الآن أن تعرف الفرق بين « الفكرة »

و « الحدس » فاستمع :

[وإنما قدم العقل المستفاد ، على العقل بالفعل ؛ لأن ملكة الكتابة لا تحصل إلا بعد حصولها بالفعل ، فالعقل المستفاد متقدم فى الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل] .
واعلم أن ذلك وإن كان بحسب الوجود كما ذكره الفاضل الشارح ، لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى ، وهو الرئيس المطلق ، الذى يخدمه ما يتقدمه من القوى الإنسانية ، والحيوانية ، والنباتية .

(١) أقول لما ذكر أن النفس تنتقل من المعقولات الأولى إلى الثانية : إما بالفكر أو بالحدس أراد أن يعرفها ليتضح الفرق بينهما .

فقوله فى تعريف الفكر : [إن النفس مستعينة بالتخيل فى أكثر الأمر] .
إشارة إلى أن الفكر يكون فى الجزئيات أكثر ؛ لأنها فى الكليات تكون مستعينة بالتفكير ، وهما متغايران بالاعتبار كما مر .

وقوله : [استعراضاً للمخزون فى الباطن] .

إشارة إلى الصور والمعانى المخزونة فى الخيال والذاكرة .

وقوله : [وما يجرى مجراه] .

إشارة إلى الصور العقلية .

أما «الفكرة» : فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينةً بالتخيل ، في أكثر الأمر؛ يطلب بها الحد الأوسط. ، أو ما يجرى مجراه ، مما يصار به إلى العلم بالمجهول حالة الفقدان استعراضاً للمخزون في الباطن ، أو ما يجرى مجراه ، وربما تأدت إلى المطلوب ، وربما أنبتت .

وأما «الحدس» : فهو أن يتمثل الحد الأوسط. في الذهن دفعة :

إما عقيب طلب وشوق من غير حركة .

فالفكر : حركة في المعاني ، من المطالب ، يطلب بها مبادئ تلك المطالب : كالحدود الوسطى وغيرها ، وربما أنبتت ، وربما تأدت ، ويستقيم إذا تأدت بحركة أخرى من الحدود الوسطى إلى المطالب .

وأما الحدس : فهو ظفرٌ — عند الالتفات إلى المطالب — بالحدود الوسطى دفعة . وتمثل المطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك ، من غير الحركتين المذكورتين ؛ فجاءه 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 .

فالفرق بين الفكر والحدس :

أولاً : بإمكان الانبئات ولا إمكانه ، إلا أن الفكر المنبت لا يكون مؤدياً إلى علم ؛ ولأجل ذلك ربما لا يسمى فكراً ، وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم .

وإما من غير اشتياق وحركة .
ويتمثل معه ما هو وسط له أو في حكمه »

الفصل الثاني عشر

إشارة

(١) ولعلك تشتبهى أن تعرف زيادة دلالة على القوة
القدسية وإمكان وجودها ، فاستمع :

وثانياً : بوجود الحركة وعدمها ، وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس
المستعملين في هذا الموضع .
والفاضل الشارح :

جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما .
وخص الأولى بالفكر دون الحدس ، وقال : « الحدس هو أن يقع الحد الأوسط
في الذهن أولاً » . ثم ينساق الذهن منه إلى المطلوب ، ثم قسمه :
إلى ما يقترن بشوق ، فيتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالأوسط .
وإلى ما لا يقترن به فيتأخر عنه .
وذلك خبط يشتمل — مع مخالفة المتن — على التناقض الصريح .
(١) أقول : يريد بيان إمكان وجود القوة القدسية .
وتقريره : أن للحدس والفكر مراتب في التأدية إلى المطلوب بحسب الكيف والكم .
أما بحسب الكيف : فسرعة التأدية وبطئها .
وأما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته .
والأول : يكون في الفكرة أكثر ؛ لاشتغالها على الحركة .
والثاني : يكون في الحدس أكثر لتجرده عن الحركة ؛ ولأن الحدس إنما يكون لقوة
من النفس .

أَلسَتَ تعلم أن للحدس وجوداً ، وأن للناس فيه مراتب .
وفي الفكرة ؟

فمنهم غبي لا يعود عليه الفكر برادة .

ومنهم من له فطانة إلى حد ما ، ويستمتع بالفكر .

ومنهم من هو أثقف من ذلك ، وله إصابة في المعقولات
بالحدس .

وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع ، بل ربما قلت
وربما كثرت ، وكما أنك تجد جانب النقصان منتهياً إلى
عديم الحدس ، فأيقن أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن
انتهائه إلى غنى في أكثر أحواله عن التعلم والفكرة *

ولتلك المراتب حدّاً نقصان وكمال :

حد النقصان : هو أن تنبت جميع أفكار الشخص عن مطالبه .

حد الكمال : هو أن يحصل لشخص ما ، ما يمكن أن يحصل لنوعه من العلوم

بحسب الكم دفعة أو قريباً من ذلك ، وبحسب الكيف على وجه يقتضى الاشتغال على
الحدود الوسطى ، لا تقليدي .

ولما كان طرف النقصان مشاهداً ، فطرف الكمال ممكن الوجود .

وما في الكتاب ظاهر .

الفصل الثالث عشر

إشارة

(١) فإن. اشتهيت أن تزداد في الاستبصار فاعلم أنه سيبين لك أن المرتسم بالصورة المعقولة منا . شئ غير جسم ، ولا في جسم ، وأن المرتسم بالصورة التي قبلها ، قوة في جسم ، أو جسم .

(١) أقول : يريد إثبات العقل الفعال وبيان كيفية إفاضة المعقولات على النفوس الإنسانية .

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

ولما كان المطاوب مبنياً على مقدمتين هما :

أن كل ما يرتسم فيه صور معقولة ، فهو ليس بجسم ولا جسماني .

وأن كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة ، أو متعلقة بها ، فهو إما جسم ، وإما قوة في جسم .

ولما لم يبينها بعد ، ذكرهما وأحال بيانها على ما سيأتى .

ثم شرع في تقرير الحجة : وهى أن يقال :

إدراك الشئ وجود صورته في المدرك ، على ما مر . والذهول عنه مع إمكان ملاحظته ، هو عدم ما ، لتلك الصورة فيه ، لامن كل الوجوه ، بل مع إمكان وجودها أى وقت شاء .

والنسيان عدم مطلق لها فيه ؛ فإن الوجود معه إنما يتحصل بتجشم كسب جديد . كما كان في أول الأمر .

فهنا شئ غير المدرك حافظ للمدرك ، تكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه ، وحالة النسيان غير موجودة فيه ، وإلا كان الذهول والنسيان واحداً .

وأنت تعلم أن شعور القوة بما تدركه ، هو ارتسام صورته فيها .

وأن الصورة إذا كانت حاصلة في القوة ، لم تغب عنها القوة .

وأما القوى الجسمانية فقابلية للقسمة إلى جزئين : يكون أحدهما مدركاً : والآخر حافظاً ؛ لكون الأجسام قابلة للتجزئة .

وأما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سيأتى :

فإذن يجب أن يكون شيء غيرهما بالذات ترسم فيه المعقولات ، ويكون هو خزانة حافظة لها . وذلك الشيء لا يمكن أن يكون جسماً أو جسمانياً ؛ لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ، ولا يمكن أن يكون نفساً ، لأن النفس من حيث هي نفس ، لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل ، بل بالقوة .

فإذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ، ولا بنفس ، وهو العقل الفعال .

فقوله : [وأنت تعلم أن شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها] .
تذكر لما ذكره من قبل :

وقوله : [وأن الصورة إذا كانت حاصلة في القوة ، لم تغب عنها القوة] .
إشارة إلى حال حصول الإدراك بالفعل .

وقوله : [أرايت القوة إن غابت عنها ، ثم عاودتها ، والتفتت إليها ، هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها] .

بيان لكون الذهول مشتملاً على زوال ما ؛ فإن المعادة إلى الإدراك تقتضي تجدد ما ، للصورة .

وقوله : [فيجب إذن أن تكون الصورة المغيبة عنها : قد زالت عن القوة المدركة زوالاً ما] .

نتيجة لذلك .

وقوله : [وأما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز أن يقع هذا الزوال على وجهين :

أرأيت القوة إن غابت عنها ثم عاودتها ، والتفتت إليها ،
 هل يكون قد حدث هناك غير تمثّلها فيها ؟
 فيجب إذن أن تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن
 المدركة زوالاً ما .

وأما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز أن يقع
 هذا الزوال على وجهين :

أحدهما : أن تزول عنها ، وعن قوة أخرى كانت كالخزانة لها .
والثاني : أن تزول عنها ، وتحفظ في قوة أخرى هي كالخزانة لها .
 وفي الوجه الأول : لا تعود للوهم إلا بتجشم كسب جديد .
 وفي الوجه الثاني : قد تعود وتلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات إليها ، من غير تجشم
 كسب جديد .

ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستحفظة في قوة جسمانية ، فيجوز أن الخزن
 لها منا في عضو ، أو في قوة عضو . والذهول عنها لقوة أخرى في عضو آخر ، لاحتمال
 أجسامنا وقوى أجسامنا للتجزى] .

إشارة إلى ما قررنا من أمر القوى الجسمانية .
 وقوله : [ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانياً ، بل نقول :
 إنا نحن نجد في المعقولات نظير هاتين الخاتين ، أعنى فيما يذهل عنه ،
 ثم يستعاد ، لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات — كما تبين لك — غير جسماني
 ولا منقسم ، فليس فيه شيء كالتصرف ، وشيء كالخزانة . ولا يصاح أن
 يكون هو كالتصرف ، وشيء من الجسم وقواه كالخزانة ؛ لأن المعقولات
 لا ترسم في جسم] .

إشارة إلى حال القوة العاقلة ، واحتياجها إلى حافظة .
 وقوله : [فبقى أن ههنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات] .

أحدهما : أن تزول عنها وعن قوة أخرى إن كانت ،
كالخزانة لها .

والثاني : أن تزول عنها وتحفظ. في قوة أخرى هي لها
كالخزانة .

وفي الوجه الأول لا تعود للوهم إلا بتجشّم كسب جديد .
وفي الوجه الثاني قد تعود وتلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات
إليها من غير تجشّم كسب جديد .

ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستحفظة في قوة
جسمانية ، فيجوز أن يكون الخزن لها في عضو ، أو في قوة
عضو ، والذهول عنها لقوة أخرى في عضو آخر ، لاحتمال
أجسامنا وقوى أجسامنا للتجزى .

نتيجة ذلك ، وإثبات للجوهر المفارق ، وأراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا
بالذات .

وإنما قال : [عن جوهرنا] .

ولم يقل : [عن جسمنا] .

لأن الخارج عن جسم لا يكون مفارقاً .

وقوله : [إذ هو جوهر عقلي بالفعل] .

إشارة إلى أن ارتسام المعقولات بالفعل فيه إنما كان لأنه جوهر عقلي بالفعل ؛ لأن
الجسم لا يمكن أن يرسم فيه ؛ لأنه جوهر غير عقلي ؛ والنفس لا يمكن أن يرسم فيها ؛
لأنها جوهر عقلي ، لا بالفعل ، بل بالقوة .

وقوله :

ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانياً ، بل نقول : إنا نحن نجد في المعقولات نظير هاتين الحالتين . أعني فيما يذهل عنه ثم يستعاد ، لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات - كما تبين لك - غير جسماني ولا منقسم ، فليس فيه شيء كالمصرف ، وشيء كالخزانة ، ولا يصلح أن يكون هو كالمصرف ، وشيء من الجسم وقواه كالخزانة ؛ لأن المعقولات لا ترتسم في جسم .

فبقى أن ههنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا ، فيه الصور المعقولة بالذات ؛ إذ هو جوهر عقلي بالفعل ، إذا وقع بين نفوسنا وبينه

[إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ، ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص ، لأحكام خاصة] .

إشارة إلى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه ؛ بأن نصير النفوس مدركة لها دون سائرها .

والأحكام الخاصة : هي علل الاستعدادات الخاصة من الإدراكات الجزئية السابقة المعدة لإدراك الكليات ، والإدراكات الكلية المناسبة المتأدية إلى المدرك الكلي .

وقوله :

[فإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلي العالم الجسداني أو إلى صورة أخرى انمحي المتمثل الذي كان أولاً ، كأن المرأة التي كانت تحاذي جانب القدس ، قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس ، أو إلى شيء آخر من الأمور القدسية]

إشارة إلى حالة الذهول ، وسببه ، وتمثيل المرأة ، لأنها في الجسمانيات أشبه شيء بالنفس المستفيدة من المجردات .

وقوله : [وهذا إنما يكون أيضاً للنفس إذا اكتسبت ملكة الاتصال] .

إشارة إلى السبب الذي به تختلف حالات الذهول والنسيان .

وذلك لأن النسيان في القوى الجسمانية ، إنما كان لزوال الصورة عن الحافظة ، وههنا

اتصال ما ، ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص ، لأحكام خاصة .

وإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلي العالم الجسداني ، أو إلى صورة أخرى ، انمحي الممثل الذي كان أولاً ، كأن المرأة التي كانت يحاذي بها جانب القدس قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس ، أو إلى شيء آخر من الأمور القدسية .

وهذا إنما يكون أيضاً للنفس إذا اكتسبت ملكة الاتصال .

لا يمكن أن يزول شيء من العقل الفعال .

فسبب الاختلاف ههنا أن الذهول إنما يكون مع كون النفس ذات هيئة تمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال ، في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه ، وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال . والنسيان زوال تلك الملكة عنها .

واعتراضات الفاضل الشارح : مكررة قد سبقت الإجابة إليها وإلى أجوبتها إلا قوله :

[هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ، ولم يدل على كون ذلك السبب مجرداً عالمياً ، فإن كل مؤثر في شيء لا يجب أن يكون موصوفاً بذلك الأثر ، كالعقل الفعال أيضاً ، الذي هو عندهم علة لحدوث الألوان ، والصور ، والمقادير ، مع عدم اتصافه بها] .

والجواب عنه : أن الحجة المذكورة ، دلت على تجريده ، وسيأتي البرهان على أن كل مجرد عاقل .

على أن ملاحظة النفس للمعقولات ، بعد الذهول عنها ، مشاهدة إياها ، دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها .

الفصل الرابع عشر

إشارة

(١) هذا الاتصال علمته قوة بعيدة ، هي «العقل الهيولى» وقوة كاسبة هي «العقل بالملكة» وقوة تامة الاستعداد لها أن تُقبل بالنفس إلى جهة الإشراف - متى شاءت - بملكة متمكنة وهي المسماة «بالعقل بالفعل» .

(١) أقول : لما ظهر أن العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال ، والعلة القابلة هي النفس ، بشرط أن تحصل لها ملكة الاتصال به ، أراد أن يشير إلى العلة الموحدة لهذه الملكة في النفس ، التي هي استعدادها لقبول تلك الصور . ولا شك أن الاستعداد إنما يحدث شيئاً فشيئاً حتى يتم ؛ فإذا ينبغي أن تكون علته حادثة أيضاً كذلك بإزائه .

وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التي هي : العقل الهيولاني ، والعقل بالملكة ، والعقل بالفعل ، فأشار ههنا إلى أن العلة البعيدة :

هي الأولى منها ، وهي الاستعداد العام للإنسان .

والمتوسطة : هي الثانية ، وهي كاسبة الاتصال ، لاشتمالها على العلم بالمعقولات الأولى ، التي هي مبادئ المعقولات الثانية .

والقرينة : هي الثالثة ، وهي المقتضية للملكة المذكورة ، وإنما يتم الاستعداد ، بها . وبمشيئة النفس ، اللتين يجب حصول الصورة معهما .

أقول : وهذا يدل على أن العقل بالملكة مرتبة متوسطة بين العقل الهيولاني ، والعقل بالفعل ، لا بين الحدس والقوة القدسية .

الفصل الخامس عشر

إشارة

(١) كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية ، وفي المثل المعنوية ، اللتين في المصورة والذاكرة ، باستخدام القوة الوهمية والمفكرة ، تُكسب النفس استعداداً نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما ، يحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها .

(١) أقول : لما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال في الفصل الماضي على سبيل الإجمال ، أراد أن يبين ويفصل حصوله في هذا الفصل ، وهو على وجهين : أحدهما : أن يكثر تصرف النفس في الخيالات الحسية : كخيال زيد وعمر ؛ وفي المثل المعنوية ؛ كثال هذه الصداقة وتلك الصداقة ، اللتين في المصورة والذاكرة ؛ لعل أن تدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها : فإن النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها ، بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفه بذاتها في المثل ؛ وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات ، فتكتسب النفس بتلك التصرفات - أعني التفكير في الأشخاص الجزئية - استعداداً نحو قبول صورة الإنسان ، وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور ، قبولاً عن العقل الفعال المنتقش بهما ، لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته . يُحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها ؛ فإننا إذا أحسننا بالجزئيات تصورنا الكليات . وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات ؛ لأن تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات إلى النفس ؛ بل ترسم فيها عن العقل الفعال .

والوجه الثاني : أن يفيد هذا التخصص معنى عقلي . - كإجزاء الحد والرسم ،

وهذه التصرفات هي المخصّصات للاستعداد التام لصورة صورة ، وقد يُفِيد هذا التخصص معنى عقلي لمعنى عقلي .

الفصل السادس عشر

إشارة

(١) إن اشتهيت الآن أن يتضح لك أن المعنى المعقول

لا يرتسم في منقسم ، ولا في ذى وضع فاسمع :

وكتصور المألوم ، وما يشبه ذلك ، لمعنى عقلي ؛ كتصور المحدود ، والمرسوم ، واللازم . وهذه حال التصورات المستفادة . والتصديقات على قياسها . واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد ، عند التأمل فيها ، أعرضنا عنها بحافة الإطتاب .

(١) أقول : يريد بيان أن النفس الناطقة ، وبالجملة كل جوهر عاقل ، فهو ليس بجسم ولا جسماني ، وبالجملة ، ليس بدى وضع :

قال الفاضل الشارح :

[إيراد هذه المسألة كان بالتمط المترجم بـ « التجريد » أولى ، إلا أنه لما بنى إثبات الجوهر المفارق على أن النفس الإنسانية ليست جسمًا ولا جسمانية ، احتاج إلى بيان ذلك ؛ فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك ، وذكر سائر البراهين في النمط المذكور] .

وأقول : إنه أراد في هذا النمط أن يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها ، فبين ، أولاً ، أنها جوهر مفارق الوجود عن الأجسام والجسمانيات ، ثم أثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة ، وكمالات تصدر عنها بتوسط آلات .

وأراد في نمط التجريد أن يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن ، فبين هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية ، ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسمًا أو جسمانية ، بل بالغ في إضاح الفرق ، بين الكمالات الذاتية الباقية معها ، والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن ؛

إذك تعلم أن الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة
لا يجب لها أن تصير منقسمة في الوضع ، وذلك إذا لم
فوق اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد ، على ما يتضح في
موضعه ، ولم يورد - كما ذكره الشارح هنا - شيئاً مما يجب أن يبين هناك .
وقوله :

[إنك تعلم أن الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة لا يجب لها أن
تصير منقسمة في الوضع ، وذلك إذا لم تكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع ،
كأجزاء البقرة . لكن الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع ، لا يجوز أن
يقارنه شيء غير منقسم] .
إشارة إلى تمهيد أصل كلي ، وهو : أن الحال :
قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام المحل .
وقد يكون بحيث يقتضى .

والأول : هو الحال الذي 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 .

والثاني : هو الحال الذي ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع ، كالبقرة : فإنها تنقسم
إلى عرضين متباينين في المحل والوضع .
وأشار الشيخ إلى هذين القسمين بقوله :
وأشار الشيخ إلى هذين القسمين بقوله :

[الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة . . . إلى قوله : كأجزاء البقرة] .
والمحل أيضاً قد يكون :
بحيث لا يقتضى انقسامه ، انقسام الحال .
وقد يكون بحيث يقتضى .
والأول : هو :

تكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع ، كأجزاء البُلُقَة ، لكن الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع ، لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم .

(٢) وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة ، وإلا

الحل المنقسم إلى أجزاء غير متباينة في الوضع ، كالجسم المنقسم إلى جنسه وفصله ، أو إلى مادته وصورته .

والحل الذي ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع . ولكن لا يحل فيه الحال ، من حيث هو ذلك الحل ، بل من حيث لحوق طبيعة أخرى به : كالحل : فإن النقطة لا تنقسم بانقسامه ؛ لأنها لا تحله من حيث هو خط ، بل من حيث هو متناه .

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

وكالجسم ؛ فإن المحاذاة التي هي الإضافة متلاً . لا تحله من حيث هو جسم ، بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما ، منه .

وكالأجزاء ؛ فإن الوحدة لا تحلها ، من حيث هي أجزاء ، بل من حيث هي مجموع . والثاني : هو الحل الذي يحل فيه شيء ، من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة ؛ كالجسم الذي يحل فيه السواد ، والحركة ، والمقدار . وأشار الشيخ إلى القسم الأخير بقوله :

[لكن الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع ، لا يجوز أن يقارنه شيء

غير منقسم] .

وإنما أعرض عن ذكر القسم الأول ؛ لأن الحال هناك لا يقارن الحل المنقسم . من حيث هو ذلك الحل ، وليست مقارنته إياه هذه المقارنة ؛ بل إنما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد .

(٢) أقول : لما فرغ من تمهيد الأصل المذكور . شرع في تقرير الحجة ، وهي أن

في المعقولات معان غير منقسمة ، وإلا لزم منه محال ، وهو التام كل معقول من أجزاء

لكانت المعقولات إنما تلتئم من مبادئ لها ، غير متناهية بالفعل .

ومع ذلك فإنه لا بد في كل كثرة - متناهية كانت أو غير متناهية - من واحد بالفعل .

وإذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ، ويعقل من

غير متناهية بالفعل ، سواء كانت متشابهة أو غير متشابهة .
وإنما قيّد « الفعل » ، لأن الشيء الذي يكون له أجزاء غير متناهية بالقوة ، كالجسم ؛ إنما يكون واحداً بالفعل ، فيكون هو معنى غير منقسم : من حيث هو واحد ، وهو المطلوب ، مع أن هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن ، على ما سيأتى .
ومع لزوم الحال المذكور : فالمطلوب حاصل ؛ لأن كل كثرة بالفعل ، - سواء كانت متناهية أو غير متناهية - فالواحد بالفعل موجود فيها ، وذلك لأن الكثرة عبارة عن الآحاد ، فلإذن ثبت أن في المعقولات ما هو واحد ، فإذا عُقِل من حيث هو واحد ، فلإنما عُقل من حيث لا ينقسم .
ومعنى أنه عُقِل ، أنه ارتسم في جوهر يدركه . وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة أخرى به ، لأنه إنما يدركه بذاته .
ثم إن كان ذلك الجوهر مما ينقسم ، وجب من انقسامه ، انقسام المعنى المعقول ؛ من حيث هو واحد ، وهو محال .

فلإذن المعقول الواحد ، يستحيل أن يرتسم فيما ينقسم في الوضع ، وكل جسم ، وكل قوة حالة في جسم ، منقسم ؛ فلإذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ، ولا بقوة جسمانية .
ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر ، فلإذن ليست النفس الإنسانية ، ولا كل ما من شأنه أن يعقل ، بجسم ولا جسماني .
والفاظ الكتاب ظاهرة .

وإنما قيّد قوله : [فلإذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع] .
احترازاً من انقسام المحل لا بالوضع ، فإنه لا يقتضى انقسام الحال كما مر . والجوهر

حيث هو واحد ؛ فإنما يعقل من حيث هو لا ينقسم ؛ فيأذن لا يرتسم
 فيما ينقسم في الوضع .
 وكلُّ جسمٍ ، وكلُّ قوة في جسمٍ ، منقسمٌ .

الفصل السابع عشر

وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تقول : قد يجوز أن يقع للصورة العقلية
 الوجدانية قسمة وهمية إلى أجزاء متشابهة ، فاسمع :

العقل يجوز أن ينقسم ذلك الانقسام ، كانقسام النفس إلى جنسها وفصلها .
 واعلم أن ما ليس بمنقسم بالفعل ، فلا يحتمل أن ينقسم إلى مختلفات ، لأن اختلاف
 الأجزاء الموجودة في الكل ، يقتضي انقسام الكل بالفعل ؛ وقد فرض غير منقسم بالفعل .
 هذا خلف .

لكنه يحتمل أن ينقسم إلى متشابهات ، وإن لم يكن إلا في الوهم ، وذلك كالجسم
 الذي هو شخص ، إلى أجزاء غير متناهية بالقوة ، أو كالجسم الذي هو جنس ، إلى
 أنواع غير متناهية بالقوة .

فالمعنى المعقول - إن كان كذلك - فلا يمتنع أن يحل في جسم غير منقسم بالفعل ،
 وينقسم بانقسام ذلك الجسم إلى أجزائه أو إلى جزئياته ، فلذلك أردف الشيخ هذا الفصل
 بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فهما .

(١) أقول : الوهم هو الاحتمال الأول من الاحتمالين المذكورين :
 وهو أن تكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية إلى أجزاء متشابهة كالجسم
 الواحد : وحينئذ يمكن أن تكون حالة في جسم واحد فتقسم بانقسامه .
 والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال .

وتقريره : أن المعقول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهين يجب أن يكونا متشابهين

إنه إن كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطاً مع الآخر في استتمام التصور العقلي ، فهما مباينان له مباينة الشرط. للمشروط .

وأيضاً فيكون المعقول الذي إنما يعقل بشرطين هما جزآه ، منقسماً .

وأيضاً فإنه قبل وقوع القسمة يكون فاقداً للشرط . فلم يكن معقولاً . وإن لم يكن شرطاً ، فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة ، صارت معقولة مع ما ليس له مدخلية في تتميم معقوليتها للمجموع أيضاً ، فلا يخلو :

إما أن يكون كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطاً في كون ذلك المعقول معقولاً وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولاً ، لفقدان الشرط . أو لا يكون كذلك ، بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولاً أيضاً كالأصل . أما القسم الأول : فباطل من ثلاثة أوجه :

الأول : أن كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مبايناً للكل مباينة الشرط للمشروط ، 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 جزئياً من حيث ماهيته المشابهة لهما ، هذا خلف .

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

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

والشيخ أشار إلى القسم الأول بقوله :

[إنه إن كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطاً مع الآخر في استتمام التصور العقلي]

إلا بالعرض ؛ وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فيأذن هي ملابسة بعدد ، لها ، وكيف لا ؟ وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر في أقل منه بلاغ ؛ فإن أحد القسمين هو حافظ. لنوع الصورة إن كان مشابهاً ؛ فالصورة

وأشار إلى الوجه الأول بقوله :

[فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط] .

وأشار إلى الوجه الثاني بقوله :

[وأيضاً فيكون المعقول الذى إنما يعقل بشرطين هما جزأه منقسماً] .

وأشار إلى الوجه الثالث بقوله :

[وأيضاً فإنه قبل وقوع القسمة يكون فاقداً للشرط ، فلم يكن معقولاً] .

وأما القسم الثانى : وهو أن لا يكون حصول القسمين شرطاً فى معقوليته ، بل يكون

هو بنفسه معقولاً ، وكل واحد من القسمين بانفراده أيضاً معقولاً ، كالجسم الذى يقبل القسمة إلى أجسام ؛ فباطل أيضاً ؛ لكون الصورة المعقولة مأخوذة مع لاحق غريب عن ذاته ، كالقسمة أولاً ؛ ومقارنته 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 بقوله :

[فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة ، مع ما ليس له مدخلية فى تميم معقوليتها إلا بالعرض ، وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة ، فيأذن هي ملابسة بعدد ، لها] .

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

[وكيف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر فى أقل منه بلاغ ، فإن أحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة إن كان مشابهاً . فالصورة التى جردناها

التي جردناها مغشاة بعد ، بهيأة غريبة ، من جمع أو تفريق ، أو زيادة أو نقصان ، أو اختصاص بوضع . فليست هي الصورة المفروضة .

(٢) وأما الصورة الحسية والخيالية فتفتقر ملاحظة النفس

مغشاة بعد ، بهيأة غريبة من جمع أو تفريق ، أو زيادة أو نقصان ، واختصاص بوضع ، فليست هي الصورة المفروضة [.

وذلك لأن القسمة عارضة لها بسبب شئ فيه ذو مقدار ، في أقل منه كفاية ، فإن أحد القسمين إن كان مشابهاً للقسمة الآخر ، فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة ؛ فإذا كانت الصورة التي فرضناها مجردة ، كانت مغشاة بعد ، بهيأة غريبة :

من جمع : إذا اعتبر حصول الكل من القسمين .

أو تفريق : إذا اعتبر انقسامه إليهما .

أو زيادة : إذا اعتبر حصوله من انضياf أحد القسمين إلى الآخر .

أو نقصان : إذا اعتبر بقاء المعقولة بعد حذف أحدهما منه .

أو اختصاص بوضع ؛ لأن التجزئة إلى جزأين متشابهين لا تعرض إلا للماديات ، فهي تقتضى وضعاً ما ، لا محالة .

وقوله : [فليست هي الصورة المفروضة] .

إشارة إلى الخلف .

(٢) أقول : لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه ، بين

وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ، ليتم الفرق بينهما .

وذلك لأننا إذا أحسننا بوجه إنسان مثلاً ، وتخيلناه ؛ فلا بد من أن تلاحظ النفس

أجزاء له ، متباينة الوضع ، مقارنة لهيئات غريبة مادية . كالعين ، والأنف ، والقم ؛ فإن

صورة العين اليمنى تدرك في مادة وجهة لم تحل اليسرى فيهما ، وكذلك اليسرى ؛ فهما

متباينتان في الوضع .

أجزاء لها ، جزئية ، متباينة الوضع ، مقارنة لهيئات غريبة
وأيضاً كونهما على بعد مخصوص بينهما ، وكون إحداها في جهة من الأنف غير جهة
الأخرى ؛ هيئات غريبة مادية تقارنهما .

وتلك الملاحظة تفتقر إلى أن يكون رسمها الحسى ، ورسمها الخيالى فى ذى وضع
وقبول انقسام ، أى فى شىء مادى .

والرسم هو الأثر اللاصق بالأرض وهو بالمحسوس أولى ، لأن الحس إنما يجد أثر الشىء .
والرسم هو الختم ، أعنى لإحداث النقش الذى يحدث من الطابع فى الشىء الذى طبع
عليه ؛ ولذلك يسمى اللوح الذى تختم به البيادر رسماً ، وهو بالخيال أولى ، لأن صورها
منطبعة فى الخيال من طابع ، وهو المدرك بالحس .

وفى قول الشيخ : [ملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية] .

تصريح بإدراك النفس لها . ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه [أنه لا يقول بذلك] .
واعتراض الفاضل الشارح : بأن : [الصور العقلية فى النفس الجزئية ليست بمجردة] .
مكرر وقد سبق ذكره

وقوله :

[لو صح أن الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافياً فى بيان تجرد
النفس ؛ لأنا حيثنذ نقول : كل حالٌ فى متحيز فهو ذو وضع ، وكل ذى
وضع فليس مجرداً عن اللواحق .

والصورة العقلية مجردة ، فهى ليست بحالة فى متحيز]

ليس بقادح فى الحجة المذكورة ؛ لأن صحة حجة على مطلوب ، لا ينافى صحة حجة
أخرى عليه .

والشيخ قد أورد تلك الحجة أيضاً فى أكثر كتبه ، حتى المختصر الموسوم بـ «عيون الحكمة»
لكنه أوردتها على وجه أقرب مأخذاً مما ذكره هذا الفاضل ، وذلك أنه أوردتها هكذا :

[الصورة العقلية ليست بذوات وضع وكل حال فى جسم فهو ذو وضع]

ولما اختار ههنا الحجة المذكورة التى هى قولنا :

[المرتسم بالمعقول الواحد ، ليس بمنقسم ، والجسم منقسم] .

لاندراج وجوب كون الصورة الخيالية جسمانية ، تحتها ؛ على وجه أظهر ؛ كما أشار إليه .

مادية ؛ إلى أن يكون رسمها ورشمها في ذى وضع وقبول
انقسام .

الفصل الثامن عشر

وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تقول : إن الصورة العقلية قد تنقسم
بإضافة زوائد معنوية إليها ، قسمة المعنى الجنسي الوجداني
وأما اعتراضه : المستعار من الشيخ « أبى البركات » ، وهو : [أن الهيولى غير ذات
حجم ، وقد حكمت بانطباع الجسمية والمقدار فيها ، فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في
النفس ؟]
فالجواب عنه : أن الهيولى إنما تتحصل موجودة ، ذات وضع ، بذلك الانطباع ،
والنفس لا يجوز أن تصير ذات وضع البتة .
وقوله :

[هب أن ما ذكرتموه يقتضى كون الصور الحسية والخيالية ، جسمانية ؛
لكنه لا يقتضى كون الوهمية جسمانية]

فالجواب : أنهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة ، بل بغيرها .
(١) أقول : الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثانى من الاحتمالين المذكورين ،
وهو :

أن تنقسم الصورة العقلية إلى جزئيات لها .
واعلم : أن قسمة الكل إلى الجزئيات ، إنما تكون بإضافة زوائد معنوية إليه ، وذلك
الزوائد تكون :

إما مقومة لماهيات الجزئيات . أو غير مقومة .
فإن كانت مقومة ، كانت فصولا ؛ فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوجداني

بالفصول المتنوعة : والمعنى النوعى الوجداني بالفصول العرضية المصنفة ، فاسمع .

(٢) إنه قد يجوز ذلك ، ولكن يكون فيه إلحاق كلى بكلى يجعله صورة أخرى ليست جزءاً من الصورة الأولى ؛ فإن المعقول الجنسى والنوعى لا تنقسم ذاته فى معقوليته ، إلى معقولات نوعية وصنافية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد بالفصول الذاتية المتنوعة ، كقسمة الحيوان — بإضافة الناطق ، وغير الناطق — إلى الإنسان وغيره .

وإن لم تكن مقومة ، كانت عرضيات ، ولا يخلو :
إما أن يكون الحاصل بعد إضافتها إلى ذلك الكلى قابلاً للشركة .
أو لم يكن .

فإن كان قابلاً للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعى الوجداني بالفصول العرضية المصنفة ، كقسمة الإنسان بالسود والبياض ، إلى السود والبيض .
وإن لم يكن قابلاً للشركة ، كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعى الواحد ، بالعوارض الجزئية المشخصة .

ولمّا لم يذكر الشيخ هذا القسم ؛ لأن الحاصل فيه لا يكون معقولا ، بل يكون محسوساً .

(٢) أقول : هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه ، وهو أن هذه القسمة يجوز أن تقع فى الوجود ، بخلاف القسمة المتقدمة ، لكنها بالحقيقة لا تكون قسمة بل هى تركيب تلك الصورة الكلية ؛ كالحيوان ؛ بصورة كلية أخرى ؛ كالناطق ، تجعلها صورة ثالثة ، كالإنسان . والإنسان الحاصل ليس جزءاً من الصورة الأولى ، أعنى الحيوان ، فإن المعقول الجنسى كالحيوان لا تنقسم ذاته فى معقوليته إلى معقولات ، كالإنسان والفرس بكون مجموعهما ، هو حاصل معنى الحيوان .

الجنسى أو النوعى ؛ ولا تكون نسبتها إلى المعنى الواحد المقسوم
نسبة الأجزاء ، بل نسبة الجزئيات .

ولو كان المعنى الواحد العقلى البسيط الذى سبق تعرضنا
له ، ينقسم بمختلفات بوجه ، لكان غير الوجه الذى تُشككُ به
أولاً من قبول القسمة إلى المتشابهات ، وكان كل واحد من
أجزائه أولى بأن يكون البسيط الذى فيه الكلام .

الفصل التاسع عشر

إشارة

(١) إنك تعلم أن كل شيء يعقل شيئاً ، فإنه يعقل

وكذلك النوعى كالإنسان ؛ لا ينقسم إلى معقولات صنفية ، كالعرب والعجم ، بكون
مجموعهما ، هو حاصل معنى الإنسان .

وأيضاً لا تكون نسبة هذه الأنواع والأصناف ، للحيوان والإنسان المقسومين ، نسبة
الأجزاء ، بل نسبة الجزئيات .

ولو كان المعنى الواحد العقلى البسيط الذى استدللنا به على تجريد محله ، ينقسم
بمختلفات بوجه ، كالجنس والفصل ، لكان غير الوجه الذى يشكك به قبل هذا ، من
قبول القسمة إلى أجزاء متشابهة كالجسم ، وكان كل واحد من أجزائه البسيطة التى لا
تنقسم ، كجنسه العالى ، أولى بأن نجعله البسيط الذى استدللنا به ، لثلا يعرض شك
من وجه .

(١) أقول : يريد بيان :

أن كل عاقل فهو معقول .

وأن كل معقول قائم بذاته فهو عاقل . وابتدأ بالأول ، فقوله :

بالقوة القريبة من الفعل ، أنه يعقل ، وذلك عقل منه لذاته ؛
فكل ما يعقل شيئاً ، فله أن يعقل ذاته .

[كل شيء يعقل شيئاً فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله] .

صغرى قياس .

وإنما قال : [بالقوة القريبة]

لأنه جعل للقوة ثلاث مراتب :

بعيدة : هي العقل الهولاني .

ومتوسطة : هي العقل بالملكة .

وقريبة : هي العقل بالفعل ، وهي التي تقتضي أن يكون للعقل أن يلاحظ معقوله متى شاء .

فالمراد : أن كل شيء يعقل شيئاً ، فله أن يعقل بالفعل — متى شاء — أن ذاته عاقلة
لذلك الشيء ؛ وذلك لأن تعقله لذلك الشيء ، هو حصول ذلك الشيء له ، وتعقله لكون
ذاته عاقلة لذلك الشيء ، هو حصول ذلك الحصول له .

ولا شك أن حصول الشيء للشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له ، إذا
اعتبره معتبر .

والفاضل الشارح : استدرك على قول الشيخ : [إنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل] .

بأن العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سيأتي ، فهي إنما تعقل بالفعل ، قال :

[وكان من الواجب أن يقول : فإنه يمكن أن يعقله بالإمكان العام ، ليكون

ممتناوياً لها وللنفوس الإنسانية] .

أقول : الإمكان العام يقع على الإمكانات البعيدة ، حتى على دائم العدم من غير
ضرورة ، فلذلك لم يعبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع ، وعبر بالقوة القريبة التي
مر ذكرها .

والمراد : أن تعقل الشيء يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل من المتعقل بالقوة
القريبة ، فالشتمل على القوة هو التعقل ، لا المتعقل ، وكون المتعقل بحيث يجب أن يكون
له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة ، لسبب يرجع إلى ذاته ، لا ينافي ذلك .

(٢) وكل ما يُعقل فمن شأن ماهيته أن تقارن معقولا آخر ، ولذلك يُعقل أيضاً مع غيره ، وإنما تعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة .

(٣) فإن كان مما يقوم بذاته ، فلا مانع له من حقيقته ، أن يقارن المعنى المعقول .

فهذه صغرى القياس .

وقال الفاضل الشارح : [إنه بديهى] .

وأما كبرى القياس فيدل عليها قوله : [وذلك عقل منه لذاته] .

يعنى تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشئ ء تعقل منه لذاته بوجه ؛ فإن العلم بالتصديق ، علم بتصور الموضوع ، لست أقول هو علم بتصور الموضوع فقط ، بل هو علم بتصور المحمول ، وعلم بارتباطهما .

وأما النتيجة : فقوله : [فكل ما يعقل شيئاً ، فله أن يعقل ذاته] .

وصورة القياس هكذا : كل شئ ء يعقل شيئاً ، فله أن يعقل — متى شاء — كون ذاته عاقلة لذلك .

وكل ما له أن يعقل كون ذاته عاقلاً لشئ ء ، فله أن يعقل ذاته .

فكل شئ ء يعقل شيئاً ، فله أن يعقل ذاته .

(٢) أقول : يريد أن يبين أن كل معقول فهو عاقل بالإمكان ، بشرط سيذكره .

فذكر أولاً أن كل معقول فمن شأن ماهيته أن تقارن معقولا آخر ، ويبيّن من وجهين : أحدهما : أنه ربما يعقل مع غيره : فلو لم يكن من شأنه مقارنة الغير لامتنع أن يُعقل مع الغير .

والثانى : أن كونه معقولا ، هو كونه مقارناً للعاقل .

(٣) أقول : هذا هو الشرط المذكور ، وهو القيام بالذات .

والمعنى أن كل معقول قائم بذاته ، فلا يمتنع من حيث ذاته أن يقارنه معنى معقول .
الإشارات والتنبّهات

- (٤) اللهم إلا أن تكون ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنة أمور مانعة من ذلك ، من مادة ، أو شيء آخر إن كان .
- (٥) فإن كانت حقيقته مسلّمة ، لم يمتنع عليها

وسبب الاحتياج إلى هذا الشرط ، ماسيذكه في الفصل التالى لهذا الفصل .

(٤) أقول : قد ثبت فيما مضى أن مقارنة المادة ولواحقها مانعة من كون الشيء معقولا ، وأنه إنما يصير معقولا بتجريدته عنها ، فكل شيء يكون في الوجود ممنوعاً بمقارنة المادة ولواحقها ، وإن كان قائماً بذاته كالجسم ، فهو خارج عن الحكم المذكور .

يقال : منوت الشيء ، ومنيته : أى ابتليته .

وقوله : [أو شيء آخر إن كان] .

يمكن أن يحمل على الصورة المعقولة المجردة فإنها لا تعقل إذا كانت قائمة بعقل آخر ، وإن كانت تعقل إن كانت قائمة بذاتها .

(٥) أقول : أى إن كانت حقيقته مسلمة لذاته ، غير قائمة بغيره ، لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ، أن تقارنها الصور العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور بالإمكان ، فإن معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها ، وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته ، لأن تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعلّلاً له بالقوة ، وهو يتضمن تعقله لذاته .

وتقدير الكلام :

وفي ضمن ما يلزم ذلك ، إمكان عقله لذاته .

فثبت إذن أن كل معقول قائم بذاته ، عاقل لغيره ولذاته بالإمكان ، وقد ثبت من الحكم الأول أن كل عاقل لشيء فهو معقول لذاته .

قال الفاضل الشارح : [المقصود من هذا الفصل بيان أن كل مجرد ، فإنه يمكن أن يكون عاقلاً بالإمكان العام .

وبرهانه : أن كل مجرد ، إن أمكن أن يعقل غيره ، أمكن أن يعقل ذاته ، لكنه أمكن أن يعقل غيره .

بيان الشرطية : أن كل من يعقل شيئاً ، فيمكنه أن يعقل تعقله لذلك الشيء .

مقارنة الصورة العقلية إياها ، فكان لها ذلك بالإمكان ، وفي

وكل من أمكنه ذلك ، أمكنه أن يعقل ذاته .

وبيان صديق المقدم : أن كل مجرد يصح أن يكون معقولا وحده ، وكل

ما يصح أن يكون معقولا وحده ، يصح أن يكون معقولا مع غيره ، وكل ما هو كذلك ، يصح أن يتارن غيره .

فلذن : كل مجرد يصح أن يقارن غيره .

وصحة هذه المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد في الجوهر العاقل ؛ لأن حصوله فيه

نفس المقارنة .

فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه ، توقف صحة الشيء على وجود المتأخر عنها .

فلذن المجرد سواء وجد في العقل ، أو في الخارج ، يلزمه صحة مقارنة الغير ،

ولا معنى للتعقل إلا المقارنة .

فلذن كل مجرد يصح أن يعقل غيره [.

وأقول : إنه أراد أن يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل ، حكماً واحداً ،

وجعل الحجة استثنائية ، وجعل الأول بيان الشرطية ، والثاني بيان الاستثناء .

والأظهر ما قدمناه .

ثم اعترض : على قوله : [كل مجرد يصح أن يعقل غيره] .

بأن قال :

[أما قولكم] : كل مجرد يصح أن يكون معقولا ، ليس ببديهي ، فهو

محتاج إلى برهان ، خصوصاً مع اعترافكم بأن حقيقة الباري تعالى ، وحقائق

العقول ، بل القوى البسيطة ، غير معقولة للبشر] .

والجواب عنه : أن الحكم بأن كل مجرد يصح أن يكون معقولا ، ليس مما ذكره

الشيخ في هذا الفصل ، بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه أحوال الإدراكات

الحسية والخيالية ، والعقلية ، ومر الكلام فيه ، فييراد الاعتراض ههنا عليه غير مناسب .

وكون ذات الباري تعالى ، وذوات العقول ، غير معقولة بالقياس إلينا لا يقتضي امتناع

تعقلها في نفوسها .

ضمن ذلك إمكان عقله لذاته .

ثم قال :

[وإن سلمناه ، فلم قلتم : إن ما يصح أن يعقل وحده ، يصح أن يعقل مع غيره ، فلعل من المجردات ما لا يصح تعقل شيء آخر مع تعقلها ؟ وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه أن العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان ؟]
والجواب : أن تعقل كل موجود يمتنع أن ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة ، وما يجري مجراها من الأمور العامة ، ولذلك حكم بعضهم بأن التصور لا يتعري عن تصديق ما ، والحكم بشيء على شيء يقتضى مقارنتهما في الذهن .

فإذن لا شيء يصح أن يعقل وحده ، إلاّ ويصح أن يعقل مع غيره .

ثم قال : [وإن سلمناه ، فلا بد من دليل على أن كل مجرد فإنه يصح أن يعقل مع كل ما عداه ، حتى يفرع عليه أن كل مجرد فإنه يصح أن يعقل الأشياء] .
والجواب : أن المطلوب ههنا هو إثبات العاقبة لكل ما يفرض مجرداً ، ويكفى فيه صحة مقارنته لمعقول واحد .

وأما إثبات صحة تعقل كل الأشياء لكل مجرد ، فشئ لم يدعه الشيخ ههنا ، وليس في تقرير كلامه إليه حاجة .

ثم قال :

[وإن سلمناه ، فلم قلتم : إن صحة المقارنة تكون في الخارج ؟ ولم لا يجوز أن تكون مشروطة بأن تكون في النفس ؟]
وقوله : لو توقفت صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس . لزوم تأخر صحة الشيء عن وجوده ، مغالطة ، فإن المقارنة جنس تحته ثلاثة أنواع :

مقارنة الحال للمحل .

ومقارنة المحل للمحل :

ومقارنة أحد الحالين للآخر .

ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء ، صحة الحكم بسائر الأنواع عليه ، فإن العرض يصح أن يقارن غيره مقارنة الحال للمحل ، من غير عكس ، وكذلك الصورة ، وباقي الجواهر بالعكس .

وإذا ثبت ذلك ، كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره ، التي هي مقارنة الحالين ، على حصول المجرد في العاقل ، الذي هو مقارنة الحال للمحل ، توقف صحة وجود نوع ، على وجود نوع آخر . ولا يلزم منه محال .
 وبتقدير أن لا يكون أحدهما متوقفاً على الآخر ، لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة ، صحة النوع الثالث ، الذي لا يتصور تعقل المجرد إلا به [.
والجواب : أن حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقاً ، من حيث الماهية المشتركة ، وهي كافية في تقرير الحجة .
ثم قال :

[ولو سلمنا أن هذه الأنواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية ، عند كونها في الذهن ، صحته عليها في الخارج ؛ فإن الإنسان الذهني لا يحتاج إلى موضع ، بخلاف الخارجي .
 والخارجي حساس متحرك ، بخلاف الذهني] .
والجواب : أن اعتبار حصول الإنسان في الذهن ، من حيث هو ماهية الإنسان ، غير اعتبار حصول الإنسان في الذهن ، من حيث هو صورة ذهنية ، كما مر بيانه .
 فإن الأول هو تعقل الإنسان .
 والثاني هو الصورة المتعلقة للإنسان ، وهي محتاجة إلى تعقل آخر مثل الأول .
 والعقل إذا حكم على الإنسان بالاعتبار الأول ، وجب أن يطابق الخارج ، وإلا لارتفع الوثوق عن أحكام العقل .
 وإذا حكم بالاعتبار الثاني ، لم يجب أن يطابق الخارج ؛ لأنه لم يحكم على الإنسان الخارجي ، بل حكم على الذهني وحده . وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره ، من حيث هو صورة ذهنية ، بل من حيث ماهيته .
ثم قال :

[وإن سلمنا الصحة في الخارج ، فلم لا يجوز أن يكون في الخارج مانع من وجود الحكم ، كما أن الحيوانية التي في الإنسان يصح عليها من حيث الحيوانية ، قبول فصل الفرس ، إلا أن فصل الإنسان يمنعها من ذلك] .
والجواب عنه : ما يورده الشيخ في فصل مفرد :

الفصل العشرون

وهم وتنبيهه

(١) ولعلك تقول : إن الصورة المادية في القوام إذا جردت في العقل ، زال عنها المعنى المانع ، فما بالها لا ينسب إليها أنها تعقل؟

(٢) فجوابك ؛ لأنها ليست مستقلةً بقوامها ، قابلةً

(١) أقول : قد تبين من قبل أن المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة ، 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 زال ، والمقارنة حاصلة .
وبالجملة : فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم .
(٢) أقول : والجواب أن تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها ، قابلة لغيرها من المعاني المعقولة : لم تكن المعقولات حاصلة فيها ، بل كانت حاصلة معها في شيء آخر . وليست واحدة من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد ، بقبول الأخرى ، أولى من الأخرى بقبولها ؛ فلو كانت كل واحدة منهما قابلة للأخرى ، لكانت كل واحدة منهما قابلة لنفسها ، وهو محال .

ولما لم تكن واحدة منهما قابلة للأخرى ، فلا واحدة منهما بحاصلة في الأخرى .

والتعقل هو حصول المعقول في العاقل .

فإذن لا واحدة منهما بعاقلة للأخرى ، بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما ، لأنهما حاصلتان فيه .

وأما وجود تلك الصور في خارج العقل ، فإدى غير مجرد ، والمادة مانعة من كونها معقولة ، فضلا عن كونها عاقلة .

لما يحلها من المعاني المعقولة ، بل أمثالها إنما يقارنها معان معقولة ،
ترتسم بها ، لا هي ، بل القابل لهما جميعاً ؛ وليس أحدهما
أولى بأن يكون مرتسماً في الآخر ، من الآخر ، به .

فإذن لا يمكن أن تكون تلك الصور عاقلة في حال من الأحوال .
لكن المعنى الذى كلامنا فيه أن الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب
ما فرضناه ، إذا قارنه معنى معقول ، صار قابلاً له ، فكان له بالإمكان العام أن يتصور
به ويعقله .

فإذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلاً . فظهر من ذلك أن كل
عاقل معقول ، وليس كل معقول عاقلاً .
واعترض الفاضل الشارح : بأن :

[الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن أن تكون متماثلة :
لامتناع جميع الأمور المتماثلة .
ولأنها صور لأشياء تختلف بالماهيات .
فإذن هي مختلفة ، وحينئذ يمكن أن يكون بعضها أولى بالمحلية ، وبعضها بالحالية .
ألا ترى أن الحركة لما خالفت البطء بالماهية ، صارت بالتحلية أولى] .
والجواب : أن كون أحد الشئيين بالمحلية أولى من الآخر يقتضى اختلافهما بالماهية ،
أما عكس هذا الحكم فغير واجب .

والحركة ليست محلاً للبطء لاختلاف ماهيتهما ؛ وإلا لكانت محلاً للسواد أيضاً ،
بل كان البطء أيضاً محلاً لها ، بل إنما هي محل للبطء ؛ لكونه هيئة لها ، وكونها
متصفة به .

وهنا لا يمكن أن يقال : أحد المعقولين — مع تساويهما في النسبة إلى المحل — هيئة
وصفة للآخر . وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الآخر ، بحسب ماهيته ، وبحسب
كونه معقولاً ؟

فإنه ليس أحدهما بالمحلية أولى من الآخر .

ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور .

وأما وجودها في الخارج فمادى .

لكن المعنى الذى كلامنا فيه ، جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه ، إذا قارنه معنى معقول ، كان له بالإمكان جعله متصوراً *

ثم قال :

[وإن سلمناه ؛ لكن ذلك اعتراف بأن مقارنة الصور محلها ، وللحال

معها ، غير مقارنتها للحال فيها ؛ لأن الأولين حاصلان ، والثالث ممتنع . وفيه اعتراف بأن الأولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلاً ، ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذى هو المقتضى لكونه عاقلاً]

والجواب : أنه لم يستدل من صحة القسمين الأولين على صحة الثالث ، بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة ، التى هى معنى يشترك الجميع فيه فقط . ثم بين أن أحد الشئيين اللذين يصح مقارنتهما في محل يقومان به ، إن كان قائماً بنفسه كان عاقلاً للآخر ، وذلك لحصول الآخر فيه .

فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث ، بالقسمين الأولين ؛ وعلى الجزء الخاص به ، بالفرض . وإلى ذلك أشار بقوله :

[لكن المعنى الذى كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه] واعلم أنه لم يحكم بامتناع القبول فيه ، على كل ما لا يكون مستقلاً مطلقاً ، بل حكم بذلك على أحد شئيين لا اختصاص له بالعلة القابلية ، ولا للآخر بالمقبولية ؛ وإلا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها .

واعترض : أيضاً على قوله : [كان له بالإمكان جعله متصوراً]

[بأنه : اعتراف بأن تصور العاقل للمعقول أمر وراء المقارنة ، وعند ذلك يستط أصل

الدليل]

والجواب : أن المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهولاني ، غير مجرد ، بل مع الغواشى الغريبة ، ثم إنه يصير مجرداً بحسب إعدادات ما لذلك الجوهر ،

الفصل الحادى والعشرون

وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تقول : إن هذا الجوهر وإن كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية ، فله مانع بحسب شخصيته التى ينفصل بها عن المرتسم من معناه فى قوة عاقلة تعقله .
ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة .

ولأنما يكون هذا الخروج من القوة إلى الفعل بالإمكان الخاص . فحكم الشيخ بالإمكان العام لتكون هذه الصورة أيضاً داخله فيه ، ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة ، بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشى الغربية ، للمقارنة المجردة .
(١) أقول : لما استدل بصفة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات ، عند كونها قائمة معها ، بقوة عاقلة تعقلها ، على صحة مقارنتها إياها عند كونها قائمة بذاتها ، توجه عليه الشك من وجهين :

أحدهما : أن يقال : المقارنة شرط لا يوجد إلا عند القيام بالغير .

والثانى : أن يقال : لها مانع يوجد عند القيام بالذات .

فإن هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة بإحدى الحالتين دون الأخرى . لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها فى العقل ، مجردة عن اللواحق الشخصية ، وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها ، لم يحتمل لحوق شئ بها إلا عند القيام بالذات ، ولأجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التى ينفصل بها عن المرتسم من معناه فى قوة عاقلة ، فإن المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغربية ، لا باعتبار كونها صورة عقلية ، بل باعتبار كونها تعقلا لأمر خارجى ، وقد مر الفرق بينهما .

والأشخاص إنما تنفصل عن الماهية النوعية بزوائد تنضاف إليها .

ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيتها التى تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية ؛ لكونها بهذا الاعتبار خارجة عن البحث المقصود .

والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين ، أوردهما جميعاً .

(٢) فيكون جوابك أن هذا الاستعداد لتلك الماهية ، إن كان من لوازم الماهية كيف كانت ، فقد سقط شكك .
وإن كانت إنما تكتسبه عند الارتسام في العقل ، فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الاكتساب له .

(٢) تقرير الجواب أن استعداد المقارنة :

إما أن يكون لازماً للماهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات ، والقيام بالقوة العاقلة . وإما أن لا يكون لازماً ، بل إنما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط .
والقسم الثاني ينقسم إلى ثلاثة أقسام ؛ لأنه :
إما أن يحصل مع المقارنة .
أو بعدها .
أو قبلها .

أما القسم الأول : وهو أن يكون استعداد المقارنة لازماً للماهية ، فيقتضى كونها مستعدة للمقارنة ، سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة ، أم بذاتها .
وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطاً .

وأما القسم الأول : من أقسام القسم الثاني : وهو أن يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة ، فباطل ؛ لأن الشيء يجب أن يستعد أولاً للصفة ، ثم تحصل له تلك الصفة ، ولا يمكن أن تحصل الصفة ويستعد معها لحصولها ، اللهم إلا إذا كان الاستعداد لصفة أخرى غير الصفة الحاصلة ، كما لاستعداد للمعقولات الثواني ، الذي يحصل بعد حصول المعقولات الأولى .

وأما القسم الثاني منها : وهو أن يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة ، فباطل أيضاً لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها .

وأما القسم الثالث : وهو أن يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة ، فيقتضى في هذا الموضع أن يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية أيضاً كما كان في القسم الأول ؛ وذلك لأن الماهية قبل المقارنة إنما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة ، لكونها معقولة ؛

فيكون : لم يكن استعداد للمشيء ، حتى حصل ؛ فاستعد له .
أو لم يكن استعداد للمشيء ، وقد كان ذلك الشيء وحدث .
وهذا كله محال .

فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة . فهو
للماهية .

فلا يكون هناك شيء يفيد الاستعداد غير ذاتها ، وحينئذ يسقط الشك أيضاً .
ونرجع إلى المتن .

فقوله :

[إن هذا الاستعداد لتلك الماهية ، إن كان من لوازم الماهية كيف

كانت ، فقد سقط شكك] .

إشارة إلى القسم الأول من القسمين الأولين . ومعنى [كيف كانت] .

أن الماهية سواء كانت في العقل أم في الخارج .

وقوله : [وإن كانت إنما تكتسبه عند الارتسام في العقل] .

إشارة إلى القسم الثاني المنقسم إلى الأقسام الثلاثة .

والارتسام في العقل وإن لم يكن بانفراده ، مقارنة معقولين حالين في محل ، لكنه

مقارنة حال محل هما معقولان ، فهو أيضاً مقارنة الماهية لمعقول .

وقوله : [فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الاكتساب له]

إشارة إلى القسم الأول من الثلاثة . والفاء في قوله [فيكون]

تقتضي العطف على قوله : [تكتسبه]

والمعنى أن الماهية إن كانت إنما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي

هو المقارنة ، فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له .

وقوله : [فيكون لم يكن استعداد للمشيء ، حتى حصل . فاستعد له] .

إشارة إلى بيان فساد هذا التسم . والفاء في قوله : [فيكون] :

الجواب الشرط المذكور في قوله : [وإن كان إنما تكتسبه] .

بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن ، تتلوه المقارنة الأولى .

(٣) وكذلك فاعلم أن لماهية المعنى الجنسى استعداداً لكل فصل له ، فإن لم يكن له خروج إلى الفعل ، فلمانع والفاضل الشارح : جعل قوله : [فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الاكتساب] جواباً للشرط ، وبياناً لفساد القسم الثاني من القسمين الأولين ، فتجراً لذلك في تفسير ألفاظ الكتاب . وقد راحنا لينا ، ثم زيفهما ، وتركنا ما غير مفسر .
وقوله : [أو لم يكن استعداد للشئ] ، وقد كان ذلك الشئ وحدث .
إشارة إلى القسم الثاني من الثلاثة ، وبيان فساد . و«كان» في قوله : [وقد كان] .
تامة بمعنى حصل .
قوله : [وهذا كله محال] .

تصريح بفساد القسمين المذكورين ، والغرض إنتاج القسم الثالث الباقي من الثلاثة .
وقوله : [فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة . فهو للماهية] .
إشارة إلى القسم الثالث من الثلاثة ، وبيان أنه راجع إلى كون الاستعداد لازماً للماهية .

وقوله : [بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن ، تتلوه المقارنة الأولى] .
إشارة إلى ما ذكرنا من كون الاستعداد لصفة أخرى غير الحاصلة .
ومعنا قد تم الجواب .

(٣) أقول : هو جواب لشك آخر تقديره أن يقال : المعنى المشترك الجنسى ، كالحیوان مثلاً ، إذا كان مقارناً للفصل كالناطق ، لم يكن مستعداً لمقارنة فصل آخر ، كالصہال .

وإذا جاز ذلك ، فلم لا يجوز أن تكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة ، وإن كانت عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها .
والجواب : أن معنى الجنس من حيث طبيعته الجنسية مستعد لكل واحد واحد من الفصول التي تقارنه مقارنة مقوم لوجوده ، محصل لآتيته .

يطول الكلام فيه ، فكيف في المعنى المحقق النوعى .
وهو جواب لشك آخر .

الفصل الثانى والعشرون

تنبيه

(١) إنك إذا حصلت ما أَصْلَتْه لك علمت أن كل شئ
من شأنه أن يصير صورة معقولة ، وهو قائم الذات ؛ فإنه
من شأنه أن يعقل ، فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن
يعقل ذاته .

فإن لم يكن لبعضها كالصهاى مثلاً خروج إلى الفعل . فالوجود مانع كالناطق سبقه
فقوم المعنى الجنسى ، وحصله نوعاً . وأخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة
لمقارنة الفصول ؛ فزال ذلك الاستعداد لوجود هذا المانع . لأمع كونه على طبيعته الجنسية ،
بل بعد زواله عن تلك الطبيعة .

فهو مستعد لمقارنة الفصول . ما دامت طبيعته الجنسية باقية .

وإذا كان حال الجنس الذى لا يتحصل وجوده إلا بالمقارنة ، كذلك ؛ فكيف يكون
حال الأنواع المحصلة الغنية عن المقارنة فى كونها مستعدة لمقارنة أعراض تلحقها لحق شئ
غير محتاج إليه ؟ أى إنما تكون الأنواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها ما دامت على طبائعها
النوعية ، أولى من الأجناس .

ولما كانت الماهية المعقولة التى نحن فى قصدها ، نوعية ، محصلة ، غنية عن مقارنة
سائر المعقولات ، فهى باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات فى جميع الأحوال ، أولى
من غيرها .

(١) أقول : هذا ظاهر ، وهو تذكىر بما بينه فى الفصول المتقدمة .

(٢) وكل 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 التغير والتبديل .

(٢) أقول : قد تبين فيما مضى أن الماهيات المعقولة ، إنما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة ، غير مقارنة إلا لما يلزم ذاتها عن ذاتها ، فما كان منها مجرداً 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 تقتضيه ذات الشيء ، ولا يمنعه مانع ، يكون لا محالة واجباً ، ما دامت الذات باقية ، وما يجب بحسب الذات بدوم بدوامها ، ويمتنع أن يتغير ويتبدل .
فإذن يجب أن يكون ما هو هكذا معقولا ، عاقلا لذاته ، ولما يصح أن يكون معقولا .
وما كان مجرداً بنفسه ، غير مجرد بأحوال نفسه ، كالنفوس المفارقة بالذات ، التي تتم أفعالها بالتصرف في الماديات ، لا يكون من شأنه أن يجب له ما من شأنه ، لتوقف ما من شأنه على غيره ، بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا لأسبابه ، ويمتنع ما يفوته بعضها .
وههنا قد تم الكلام في إدراك النفس ، وبقي الكلام في تحريكها .

تكملة النمط

بذكر الحركات في النفس

الفصل الثالث والعشرون

تنبيهه

(١) لعلك الآن تشتتني أن تسمع كلاماً في القوى النفسانية التي تصدر عنها أعمال وحركات ، فلتكن هذه الفصول من هذا القبيل .

الفصل الرابع والعشرون

إشارة

[١] أما حركات حفظ البدن وتوليده ؛ فهي تصرفات في مادة الغذاء لتحال إلى المشابهة ؛ سداً لبذل ما يتحلل ، ولتكون

(١) معناه ظاهر .

[١] أقول : يريد أن يشير :

إلى الحركات المنسوبة إلى النفس النباتية التي تفعل أفعالاً مختلفة من غير إرادة .
وإلى القوى التي هي مبادئ تلك الأفعال ؛ وهي التي يسميها الأطباء قوى طبيعية .
واعلم أن النفوس إنما تفيض على الأبدان المركبة بحسب قرب أمزجتها من الاعتدال ،
وبُعدها عنه كما مر .

ولا بد في الأمزجة المعتدلة من أجزاء حارة بالطبع ، وينبعث أيضاً من كل نفس

مع ذلك زيادة في النشوء على تناسب مقصود محفوظ في أجزاء المغتذى في الأقطار؛ يتم بها الخلق، أو ليُختزل من ذلك فضل يُعد مادة ومبدأ لشخص آخر، وهذه ثلاثة أفعال لثلاث قوى :

كيفية فاعلة مناسبة للحياة، تكون آلة لها في أفعالها، وخادمة لقواها، وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب، وتعاونهما على ذلك، الحرارة الغريزية من خارج.

فإذن لولا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه، لفسد المزاج بسرعة، وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به، ففسد التركيب.

فالعناية الإلهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها المركب بالقوة، وتحيله إلى ما يشبه بالفعل، فتضيفه إليه بدلا عما يتحلل. وهي قوة لا تخلو ذات نفس أرضية عنها.

ثم لما كانت الاستقصات متداعية إلى الانفكاك، ولم يكن من شأن القوى الجسمانية أن تجبرها على الالتئام أبداً كما سيأتي بيانه، وكانت العناية الإلهية مستبقة للطابع النوعية دائماً: فقدر بقاؤها بتلاحق الأشخاص:

أما فيما لم يتعذر اجتماع أجزائه لبعده من الاعتدال، ولسعة عرض مزاجه، فعلى سبيل التوالد.

وأما فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال، ولضيق عرض مزاجه، فعلى سبيل التوالد. وجعلت نفس الأخير ذات قوة تختزل من المادة التي تحصلها الغذائية، ما يجعلها مادة شخص آخر من نوعه، ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة أقل من المقدار الواجب لشخص كامل وهي مختزلة من شخص، جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغذائية شيئاً فشيئاً إلى المادة المختزلة، فتزيد بها مقدارها في الأقطار، على تناسب يليق بأشخاص ذلك النوع إلى أن يتم الشخص.

فإذن النفوس النباتية النامية إنما تكون ذات ثلاث قوى يُحفظ بها الشخص إذا كان كاملاً، وتكملة مع ذلك إذا كان ناقصاً، وتستبقى النوع بتوليد مثله:

أولاًها : الغذائية ، وتخدمها الجاذبة للغذاء ، والماسكة للمجذوب ، إلى أن تهضمه الهاضمة المهرية ، والدافعة للشُّفْل .

(٢) والثانية القوة المنمية إلى كمال النشوء .

وحى المسماة : بالغاذية ، والمنمية ، والمولدة للمثل .
 فظهر من ذلك أن أفعال جميع هذه القوى ، إنما تتم بتصرفات في مادة الغذاء .
 وقوله : [لتحال إلى المشابهة سداً لبدل ما يتحلل] .
 إشارة إلى غاية فعل الغاذية .
 وقوله :
 [ولتكون مع ذلك زيادة في النشوء على تناسب مقصود محفوظ في أجزاء
 المغتذى في الأقطار يتم بها الخلق] .
 إشارة إلى غاية فعل المنمية .
 وقوله : [أو ليختزل من ذلك فضل يُعَدُّ مادة ومبدأ لشخص آخر] .
 إشارة إلى غاية فعل المولدة .
 وقوله : [وهذه ثلاثة أفعال لثلاث قوى] .
 إشارة إلى الاستدلال بوجود الأفعال على وجود القوى .
 وقوله :

[أولاًها الغذائية ، وتخدمها الجاذبة للغذاء ، والماسكة للمجذوب إلى أن
 تهضمه الهاضمة المهرية والدافعة للشُّفْل] .
 إشارة إلى تقديم الغاذية على الباقية ؛ لتقدم فعلها على أفعالها ، وإلى خوارمها الأربع
 بحسب أفعال الأربعة على الترتيب الذى ذكره .

(٢) أقول : لما كان الإنماء والتوليد معاً ، محوجين إلى كثرة المادة المتعذر تحصيلها
 والتصرف فيها ، وكان الإنماء أهم ؛ لأنه يتعلق بأكمل الشخص ، وإنما احتيج إلى توليد
 المثل لكون الشخص معرضاً للفناء — جعل الإنماء متقدماً على التوليد بعض التقدم .
 الإشارات والتنبهات

(٣) فإن الإنماء غير الإسمان .

(٤) والثالثة القوة المولدة للممثل ، وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما .

(٥) لكن النامية تقف أولاً .

والغاذية تخدم هذه القوة في تحصيل المادة .

(٣) أقول : النمو والسمن يشتركان في شيء واحد ، وهو الازدياد الطبيعي للبدن بانضياغ مادة الغذاء إليه .

ويفترقان في أشياء :

منها : التناسب في الأقطار .

ومنها : طلب غاية ما ، يقصدها الطبع .

ومنها : الاختصاص بوقت معين ، فالنمو يختص بجميعها ، والسمن يخالفه أحياناً فيها ، ويوافقه أحياناً .

والذبول : يقابله النمو .

والخزال : يقابله السمن .

(٤) أقول : هذه القوة تنقسم إلى نوعين :
١. ولدة .

٢. مصورة .

والمولدة تنقسم إلى نوعين :

محصلة للبدن .

ومفصلة إياه إلى أجزاء مختلفة كالأعضاء ، وهي التي تسمى مغيرة أولى ، بالقياس إلى التي تغير الغذاء ؛ خدمة للغاذية .

والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر .

(٥) أقول : الغاذية في أول الأمر تقوى على تحصيل مقدار أكثر مما يتحلل ؛

لصغر الجثة وكثرة الأجزاء الرطبة فيها ، فتعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ، ثم تعجز عن ذلك لكبر الجثة ، وزيادة الحاجة ، لنفاذ أكثر الرطوبات الأصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية ، فيصير ما يحصله مساوياً لما يتحلل ، وحينئذ تقف المنمية .

(٦) ثم تقوى المولدة مُلاوة ، فتقف أيضاً .

(٧) وتبقى الغاذية عاملة إلى أن تعجز فيحل الأجل *

الفصل الخامس والعشرون

إشارة

(١) وأما الحركات الاختيارية فهي أشد نفسانية ، ولها مبدأ عازم مجمع ، مذنناً ومنفعلاً ، عن خيال أو وهم أو عقل ،

(٦) أقول : عند القرب من تمام النمو ، تفرغ النفس للتوليد ، فتقوى المولدة ملاوة ، أى حيناً ، يقال : أقمت عنده ملاوة من الدهر ، بفتح الميم ، وكسرها ، وضمها ، أى حيناً وبرهة .

ثم إذا عجزت الغاذية عن إيراد بدل ما يتحلل ، بحيث لم يفضل شيء تتصرف المولدة فيه ، أو انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط ، فصارت المادة غير مستعدة لذلك ، وقفت المولدة أيضاً .

(٧) أقول : إنما يحل الأجل عند عجزه عن إيراد البدل لسرعة تحلل الأجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال ، وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ، ووجود ما يضادها .

(١) أقول : يريد أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس الحيوانية التي تفعل أفعالا مختلفة بإرادة ، وإلى مبادئها .

والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك ، وتتساوى نسبتهما إليه بحسب إرادة ترجح أحدهما .

وإنما قال : [هذه الحركات أشد نفسانية]

لأنها في النفس الأرضية تصدر عما تصدر عنه الأفعال النباتية من غير عكس .

واعلم : أن لهذه الحركات مبادئ أربعة مرتبة :

أبعدها : عن الحركات ، هو القوة المدركة : وهي الخيال ، أو الوهم ، في الحيوان ، والعقلُ العملي يتوسطهما في الإنسان .

تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار ، أو قوة شهوانية جالبة للضرورى أو النافع الحيوانيين ، فيطيع ذلك ما انبث في العضل

وتليها : قوة الشوق ، فإنها تنبعث عن القوى المدركة ، وتنشعب : إلى شوق نحو طلب إنما ينبعث عن إدراك الملاءمة في الشيء اللذيذ أو النافع ، إدراكاً مطابقاً أو غير مطابق ، وتسمى شهوة . وإلى شوق نحو دفع وغلبة ، إنما ينبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه والضار ، وتسمى غضباً .

ومغايرة هذه القوى للقوى المدركة ، ظاهرة . وكما أن الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم ، فالرئيس في الحركة هو هذه القوة .

ويليها : الإجماع ، وهو العزم الذى ينجزم بعد التردد في الفعل والترك ، وهو المسمى بالإرادة والكراهة .

ويبدل على مغايرته للشوق كون الإنسان مريداً لتناول ما لا يشتهي ، وكارهاً لتناول ما يشتهي .

وعند وجود هذا الإجماع يترجح أحد طرفي الفعل والترك ، اللذين تتساوى نسبتهما إلى القادر عليهما .

وتليها : القوة المنبثة في مبادئ العضل ، الحركة للأعضاء . ويدل على مغايرتها لسائر المبادئ كون الإنسان المشتاق العازم ، غير قادر على تحريك أعضائه ؛ وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم . وهى المبادئ القريبة للحركات ، وفعلها تشنج الأعضاء وإرسالها ، ويتساوى الفعل والترك بالنسبة لإيها .

وقوله : [ولها مبدأ عازم مجمع] .

إشارة إلى الإجماع المذكور .

وقوله : [مدعنا ومنفعلا عن خيال أو وهم أو عقل] .

إشارة إلى المبادئ البعيدة .

من القوة المحركة الخادمة لتلك الآمرة .

الفصل السادس والعشرون

إشارة

(١) الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير ، فإن حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية ، وإلا لكان بحركة

وقوله :

[تنبث عنها قوة غضبية دافعة للضار ، أو قوة شهوانية جالبة للضرورى ،

أو النافع الحيوانيين]

إشارة إلى أن الشوق قوة متوسطة بين القوى المدركة ، والإجماع .

وقوله : [فيطيع ذلك ما انبث فى العضل من القوة المحركة الخادمة لتلك الآمرة]

إشارة إلى المبادئ القريبة المذكورة .

وقوله : [فيطيع ذلك]

إشارة إلى أن هذه القوى إنما تطيع الإجماع .

و [تلك الآمرة] إشارة إلى المبادئ الثلاث لهذه القوى :

فإن المحركة بالحقيقة هى هذه .

وبالباقية آمرة .

ولما ذكر كون الشوق منبعثاً عن القوى المدركة ، وكون القوى مطيعة للإجماع ؛

استغنى عن ذكر الترتيب ، وعن ذكر إسناد الإجماع إلى الشوق .

(١) أقول : يريد أن يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس

فلكية لا عن طبيعة .

والنفس الفلكية هى التى تصدر عنها أفعال غير مختلفة بإرادة .

والطبيعة هى التى تصدر عنها أفعال غير مختلفة عن غير إرادة .

فالفارق بينهما هو وجود الإرادة وعدمها .

واحدة يميل بالطبع عما يميل إليه بالطبع ، ويكون طالباً بحركته
وضعاً ما بالطبع في موضعه ، وهو تارك له وهارب منه بالطبع .
ومن المحال أن يكون المطلوب بالطبع ، متروكاً بالطبع ؛ أو
المهروب عنه بالطبع ، مقصوداً بالطبع .

بل قد يكون ذلك في الإرادة ، لتصوير غرض ما ، يوجب
اختلاف الهيئات .

فقد بان أن حركته نفسية إرادية .

الفصل السابع والعشرون

مقدمة

(١) المعنى الحسي إلى مثله تتجه الإرادة الحسية ،

وعادم الإرادة لا يطلب شيئاً يتركه ، ولا يترك شيئاً يطلبه .
وواجدها ربما يفعل كذلك ؛ لتصوير غرض موجب لذلك الاختلاف .
ولما كانت المستديرة طالبة لحدود أوضاع تتركها ، وهاربة من حدود أوضاع تطلبها ،
لم يمكن أن تكون طبيعية ؛ فإذاً هي نفسانية .
وإنما لم يحتمل أن تكون قسرية ؛ لأن المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعى ،
لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك .
وألفاظ الكتاب ظاهرة .

(١) أقول : هذه مقدمة لإثبات النفوس الفلكية وتشتمل على حكمين :
أحدهما : أن الإرادة التي تطلب معنى حسياً : كلقاء زيد مثلاً ، وهذه اللقية مثلاً ؛
إرادة حسية ، أى متعلقة بجزئ محسوس : والإرادة التي تطلب معنى عقلياً : كلقاء الحبيب

والمعنى العقلى إلى مثله تتجه الإرادة العقلية .

وكل معنى يُحمل على كثير غير محصور ، فهو عقلى ، سواء كان معتبراً لواحد شخصى ، كقولك : ولد آدم ، أو غير معتبر كقولك : الإنسان .

الفصل الثامن والعشرون

إشارة

(١) حركة الجسم الأول بالإرادة ، ليست لنفس الحركة ؛

مطلقاً مثلاً ، إرادة عقلية ، أى متعلقة بشئ معقول .

فالإرادة : إما حسية ، وإما عقلية .

والثانى : أن المعنى الذى يحمل على كثير غير محصور ، سواء كان معتبراً بواحد شخصى ؛ كولد آدم ، أو لم يكن كالإنسان ، فهو معنى عقلى . ولا يضر فى كونه عقلياً تقييده بالشخص .

وإنما قيده بقوله : [غير محصور]

لأن المعنى الذى يطلق على كثيرين ربما يكون جزئياً كقولنا : كل واحد من هؤلاء الناس ، إشارة إلى عدد كثير من الناس المتعينين .

والحكمان ظاهران .

(١) أقول : يريد بيان أن نفس الفلك التى تصدر عنها الحركة المستديرة ، ذات

إرادة عقلية ، كالنفوس الإنسانية .

وإنما خص الجسم الأول بالذكر ؛ لأنه فى « النمط الثانى » أقام البرهان على وجوده ، وعلى كونه ذا حركة مستديرة ، وعلى امتناع سائر أنواع الحركات عليه ، ولم يتعرض لسائر الأفلاك .

فنقول : إن الحركة لا يمكن أن يقتضيهما لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة : أو

لأنها ليست من الكمالات الحسية ، ولا العقلية . وإنما تطلب
لغيرها .

(٢) وليس الأولى لها إلا الوضع ، وليس بمعين موجود ،

إرادة ، أو غير ذلك ؛ لأن مقتضى الشيء يدوم بدوامه : وما لا قرار له في ذاته لا يمكن
أن يدوم بدوام شيء له قرار .

فالحرك القار إنما يقتضيها ، لا لذاتها ، بل لشيء آخر يتحصل بها ، فيكون ما يقتضيه
لذاته ذلك المحرك . هو ذلك الشيء ، لا الحركة .

فلذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها .

وقولهم في تعريف الحركة :

[إنها كمال مبدأ أول لما بالقوة ، من حيث هو بالقوة] .

لا يناقض ما ذكرناه ؛ لأن معنى كماليتها المنسوبة إلى الأول ، هو تأديتها إلى كمال
ثان ، فهو أيضاً دال على كونها غير مطلوبة لذاتها .

ولما تقرر هذا فنقول :

قد ذكرنا أن الإرادة ، إما حسية ، وإما عقلية .

والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها ، لا بحسب الحس ، ولا بحسب العقل .

فلذن حركة الجسم الأول بالإرادة ، ليست لنفس الحركة .

(٢) أقول : غاية الحركة :

إما أئين معين .

أو وضع معين .

أو كيف ، أو كم كذلك .

والإرادة إنما تطلب شيئاً يكون حصوله أول لها من لا حصوله .

ولما كانت أصناف الحركات ممتنعة عن الجسم الأول ، إلا الوضعية ، على ما ذكرنا

في « النقط الثاني » فليس الأولى لإرادته إلا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة .

والمطلوب يمتنع أن يكون حاصلًا للطالب حال كونه طالباً .

بل فرضى ؛ ولا بمعين فرضى توقف عنده ، بل معين كلى ، فتلك إرادة عقلية .

(٣) وتحت هذا سر .

فلإذن الوضع المعين الذى تطلبه تلك الإرادة ، ليس بمعين موجود ، بل معين مفروض ، تفرضه الإرادة وتتجه إليه بالحركة .

والتعين لا ينافى الكلية ؛ لأن كل واحد من كل كلى فله مع كليته تعيين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلى .

فلإذن المعين المفروض لا يجب أن يكون جزئياً ، بل هو إما جزئى ، وإما كلى . أما الجزئى فإذا حصل وقفت الحركة الجزئية المتوجهة إليه عنده .

ولكن حركة الجسم الأول التى هى علة لوجود الزمان تمتنع أن توقف .

فلإذن مطلوب إرادة الجسم الأول هو وضع معين مفروض ، كلى ، وتقييده بالجسم الجزئى الواحد ، لا يضر كليته ؛ كما مر فى المقدمة .

وأيضاً الإرادة المتوجهة إلى مراد كلى ، عقلية ، على ما مر أيضاً فى المقدمة .

فلإذن إرادة الجسم التى هى مبدأ حركته الوضعية ، عقلية .

(٣) أقول : الظاهر من مذهب المشائين أن المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية

هى صورته المنطبقة فى مادته ، وأن العقل المحرّض عن مادته الذى تستكمل به نفسه ، هو عقل غير مباشر للتحريك .

والشيخ قد استدل بما ذكره على أن : [المباشر للحركة ذو إرادة عقلية] .

وقد تقرر فيما مضى أن القوى الجسمانية ليس من شأنها أن تعقل ، وأن العقول التى من شأنها أن يجب لها ما من شأنها ، ليس من شأنها أن تباشر التحريك .

فلإذن وجب أن يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الإنسانية ، من شأنها أن تعقل ، وتباشر التحريك ؛ لتكون ذات إرادة عقلية ؛ وليصدر عنها الحركة المستديرة .

ولكن لما كان القول بذلك مخالفاً للجمهور منهم ، لم يصرح الشيخ به ، وأشار إلى ذلك بقوله : [وتحت هذا سر] .

الفصل التاسع والعشرون

تنبيه

(١) الرأى الكلى لا ينبعث منه شىء مخصوص جزئى ؛

والفاضل الشارح : ذكر :

[أن الشيخ تكلم فى هذه المسألة فى هذا الكتاب فى أربعة مواضع ، وذكر فى جميعها أن ههنا سرّاً ، لكنه لم يفصل القول فيه إلا فى الموضع الرابع .

والأول : فى هذا الموضع .

والثانى : فى آخر الفصل العاشر من المخط السادس ، حيث قال :

[وأما نفس السماء ، فهو صاحب إرادة جزئية ، أو صاحب إرادة كلية تتعلق بها لتنال ضرباً من الاستكمال إن كان ، وفيه سر] .

والثالث : فى الفصل الرابع عشر من ذلك المخط ، حيث تكلم فى كيفية تشبه النفس بالعقل ، فقال :

[وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة ، فربما لاح لك سر واضح حق] .

والرابع : فى الفصل التاسع من المخط العاشر ، فإنه قال هناك :

[ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر مستور إلا على الراسخين فى الحكمة المتعالية ، أن لها بعد العقول المفارقة التى لها كالمبادئ ، نفوساً ناطقة غير منطبعة فى موادها ، بل لها معها علاقة ما ، كما لنفوسنا مع أبداننا] .

ففى ذلك الموضع صرح بحقيقة ذلك السر .

(١) أقول : يريد أن يبين أن نفس الفلك التى هى ذات إرادة عقلية هى أيضاً ذات إرادة جزئية .

والفاضل الشارح : جعل : [مبدأ الإرادة الكلية نفساً مجردة ، ومبدأ الإرادة الجزئية نفساً أخرى منطبعة] .

وذلك شىء لم يذهب إليه ذاهب قبله ؛ فإن الجسم الواحد يمتنع أن يكون ذا نفسين ،

فإنه لا يتخصص بجزئ منه دون جزئ آخر ، إلا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ، ليس هو وحده .

(٢) والمريد من الحيوان ، بقوته الحيوانية ، للغذاء ؛ إنما يريد ويتخيل غذاءً جزئياً فتنعيث منه إرادة حيوانية

أعنى ذا ذاتين متباينتين هو آلة لهما معاً ، بل مذهب الشيخ هو :
[أن لكل فلك نفساً واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك .
فيتقوم بها ، وهي تدرك المعقولات بذاتها ، وتدرك الجزئيات بجسم الفلك ، وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها ، قوة ، كما في نفوسنا وأبداننا بعينها] .
على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النقط العاشر .

ولنرجع إلى المتن ، فقله :

[الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئ] حكم كلي ، وباقي كلامه هو البرهان عليه .

وقوله :

[إلا لسبب مخصص لا محالة يقترن به]

إشارة إلى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكلّيات ؛ فإن الحكم بأن [هذا الدرهم ينبغي أن يبذل] .

مثلاً ، لا ينبعث عن الحكم بأن [الدرهم ينبغي أن يبذل]

إلا مع الشعور بهذا الدرهم .

(٢) أقول : هو إزالة شك يرد على ما ذكره . وهو أن يقال :

الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقاً ؛ لا تناول غذاء بعينه ، وذلك حق لأنه يتناول أي غذاء وجدّه ؛ فأرادته تلك ، كلية ؛ لأنها نحو مراد كلي . ثم إنه إذا حضره غذاء ما ، جزئ تناولّه ؛ وذلك يدل على صدور الفعل الجزئ عن الإرادة الكلية .
فأزال هذا الشك بأن قال :

جزئية . وهناك يطلب الغذاء بحركته ، وإنما يتخيل له على
الجهة الجزئية ، وإن كان لو حصل له شخص بدله لم يكرهه ،
بل قام مقامه .

فليس ذلك على أنه كان ذلك متمثلاً عنده .

(٣) وكذلك في قطع المسافة تُتخيل له حدود جزئية
إياها يقصد ، وربما كان ذلك التخيل مقطوعاً ، وربما كان
متجدد الوجود نحواً ما ، تجدّد الحركة المستمرة على الاتصال ؛
وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل ، كما لا يمنع في
الحركة .

المبدأ الأول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء ، والحيوان إنما يتخيل غذاء جزئياً يتذكره ،
كما أحس به ؛ لأنه لا يعقل الكليات مجردة ؛ ثم إنه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئي
إلى ذلك الغذاء الذي يذكره ، فيعزم على طلبه ، ويتحرك في الطلب ؛ فإن وجد غذاء آخر
غيره بالشخص ، قام مقام ما طلبه ؛ لكونه بالنوع هو ، وهو أمر يرجع إلى الغذاء لا إلى
الحيوان وإرادته ، وذلك لا يدل على أنه كان الغذاء الكلي متمثلاً عنده .
(٣) أقول : لما فرغ من بيان المذكور ، ذكر المقصود منه ، وهو الاستدلال
بصدور الحركة عن الإرادة الكلية ، على وجود الإرادة الجزئية .
وبين كيفية ذلك ، فذكر :

أن المسافة تشتمل لا محالة على امتداد يمكن أن تفرض فيه حدود جزئية ،

تتجزأ المسافة بها إلى أجزائها الجزئية .

فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود ، واحداً ، بعد واحد ، وينبثق عن كل
تخيل إرادة جزئية لقصد ذلك الحد ، وقطع ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك
الحد ، فتصير تلك الإرادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ؛ ثم الحال لا يخلو :
إما أن ينقطع التخيل ، فتقطع الإرادة والحركة ، فيقف المتحرك ، أو لا ينقطع ، بل
تتصل التخيلات متجددة على التوالي ، حسب اتصال المسافة ، وتتصل الإرادات المنبثقة
عنها ، فتستمر الحركة .

- (٤) ولمثل هذا ما تخصصص الإرادة بشيء جزئي حتى يكون .
والإرادة الكلية مقابليها مراد كلي ولا يجب له تخصصص جزئي .
(٥) ونحن أيضاً ؛ فربما قضينا قضاء كلياً ، من مقدمات

وكما أن استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ، ولا يقتضي كليتها ، كذلك استمرار التخييلات والإرادات على سبيل الانصرام والتجدد ، لا يمنع جزئيتها ، ولا يقتضي كونها كلية .

(٤) أقول : لما فرغ من بيان كيفية كون الإرادة الكلية مع الإرادة الجزئية ، مبادئ للحركات الجزئية ، جعل الحكم كلياً في صدور سائر الأفعال الجزئية عن الإرادة الكلية . وذكر أن ذلك إنما يكون عند تخصصص الإرادة الكلية بشيء جزئي كما ذكره ؛ فإن الإرادة الكلية ، من حيث هي كلية ، تقتضي مراداً كلياً ، ولا توجب تخصصصاً جزئياً ، فلا محالة يحتاج في ذلك إلى انضياف أمر جزئي إليه .

(٥) أقول : وهذا استشهاده بكيفية صدور حركاتنا عن آرائنا الكلية ، وتأكيده لما ذكره ، فلما نت ور رأياً كلياً مثلاً ، كتصورنا أنه ينبغي أن يصدر عنا بذل الدرهم . وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا : ينبغي أن يصدر عنا الفعل الجميل ، ومن الأفعال الجميلة بذل الدرهم ، ثم اتبعناه قضاء جزئياً هو أن هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي أن أبذله ، فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وإرادة متعینان إلى بذل هذا الدرهم ، فتنبعث القوة المحركة إلى دفعه إلى مستحق ، فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادى ، لأجل المراد الأول الذي هو صدور بذل الدرهم عني .

واعترض الفاضل الشارح : فقال :

[إدراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك ، والنسبة لا تتحقق إلا بعد حصول المنتسبين ، فإدراك الشيء الجزئي . يتوقف على حصوله ، المتوقف على تحصيل فاعله إياه ، فلو توقف تحصيل فاعله إياه على إدراكه ، من حيث هو جزئي ، لزم الدور]

والجواب : أن إدراك الجزئي قبل وجوده ، يتوقف على حصوله في الخيال ، لا على

كلية فيما يجب أن يُعقل ؛ ثم أتبعناه قضاء جزئياً ينبعث
 حصوله في الخارج . وحصوله في الخارج ، هو الذى يتوقف على تحصيل الفاعل لمياه ،
 المتوقف على إدراكه له .

فإنه كما يكون حصوله الجزئى في الخارج ، مبدأ لحصوله في الخيال ، قد يكون حصوله
 في الخيال أيضاً ، مبدأ لحصوله في الخارج ، ولا يلزم الدور .
ثم قال :

[وأيضاً نعلم قطعاً أنا متى حاولنا فعل حركة ، فإننا لا نحاول إلا إيجاد
 الحركة ، من حيث هي حركة ، في الموضع الفلانى ، في الوقت الفلانى ،
 وذلك لا ينافى الكلية .
 ولا نحاول الحركة ، المعينة ، من حيث هي معينة ، فإنها غير حاصلة ،
 فكيف نقصدها .

وهذا الاستقراء يوجب القطع بأن المؤثر في الفعل الجزئى هو القصد
 الكلى ، وأنه إنما يتخصص ذلك الجزئى بسبب تخصص المحل والوقت] .
والجواب : أن تعيين المتحرك ، والمسافة ، والزمان ، يقتضى شخصية الحركة ، كما
 اعترف به .
 وبالحملة فقوله :

[نحاول حركة جسم معين ، من حيث هي حركة ، في الموضع الفلانى .
 في الوقت الفلانى]
 يشتمل على تناقض .

وأيضاً قوله : [إنا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين]
 يناقض قوله : [الحركة تتخصص بتخصص المحل والوقت]

ثم أورد المعارضة : بأن :

[الإرادات الجزئية أيضاً أمور جزئية حادثة . فلا بد لها من علل حادثة
 جزئية . والكلام فيها كالكلام في الأول : فيتسلسل .
 ثم التسلسل إن كان دفعةً فهو محال . وإن كان السابق عا للاحق ،

منه شوق وإرادة ، متعينان ضرباً من التعيين الوهمي . فتنبعث

كان أيضاً محالاً ؛ لأن السابق ينعدم حال حصول اللاحق ، والمعدوم لا يكون علة للموجود [.

والجواب : أن الإرادة الجزئية كما كانت سبباً لحدوث حركة جزئية ، فذلك الحركة أيضاً ، سبب لحدوث إرادة أخرى جزئية ، حتى تتصل الإرادات في النفس ، والحركات في الجسم ، ولا تتسلسل دفعة ؛ لأن الإرادة لكون الجسم في حدٍّ ما من المسافة ، ما لم توجد ، لم يجب تحريك الجسم إليه ، وإذا وجدت امتنع أن يكون الجسم في حال وجود الإرادة ، في ذلك الحد الذي يريده ، لأن إرادة الإيجاد لا تتعلق بالموجود ، بل كان في حد آخر قبله ، وامتنع أن يحصل في الحد الذي يريده ، حال كونه في الحد الذي قبله .

فإذن تأخر كونه في الحد الذي يريده ، عن وجود الإرادة ، لأمر يرجع إلى الجسم الذي هو القابل ، لا إلى الإرادة التي هي الفاعلة .

ومع وصوله إلى الحد الذي يريده ، تفنى تلك الإرادة ، ويتجدد غيرها ، فيصير كل وصول إلى حد ، سبباً لوجود إرادة تنجدد مع ذلك الوصول .

ووجود كل إرادة سبباً لوصول متأخر عنها ، فتستمر الحركات والإرادات استمرار شيء غير قار ، بل على سبيل تصرف وتجدد .

والسابق لا يكون بانفراده علة لللاحق ، بل هو شرط ما ، تتم العلة بانضافه إليها . وهذا من غوامض هذا العلم .

ثم قال :

[وإذا جاز أن يكون السابق علة لللاحق ، فلم لا يجوز أن تكون الحركة

السابقة علة لللاحقة ، وبذلك يحصل الاستغناء عن إثبات هذه النفس] .

والجواب : أن الشيخ لم يستدل بهذا ، على وجود النفس ، بل استدل باستدارة الحركة

على وجود الإرادة ، وبها على وجود النفس ، ولذلك قال :

[في الحركة المستقيمة الطبيعية تكون كل حركة سابقة سبباً به يتم كون

الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة] من غير أن أثبت هناك نفساً .

منه القوة المحركة إلى حركات جزئية ، تصير هي مرادة ، لأجل
المراد الأول .

ثم قال :

[ومع القول بوجود الإرادة الكلية ، فلم لا يجوز أن يكون سبب التخصص
هو القابل .

وبيانه :

أن الفلك يقتضى بإرادته الكلية حركة كلية ، إلا أن جرم الفلك فى كل وقت لما لم
يقبل إلا حركة خاصة ، وامتنع الرجوع والسكون عليه ، تخصصت الحركة بسببه ، واستمرت .
أليس يصدر بزعمهم من العقل الفعال — مع أن نسبته إلى الكل سواء — شىء خاص ،
لتخصص قابله [.

والجواب : ما مر ، وهو أن العلة القارة بانفرادها يمتنع أن تقتضى الحركة ، وأما العقل
الفعال فلا يصدر عنه حادث إلا عند حصول استعداد فى القابل . ولا يكفى فيه وجود
القابل وحده .

ثم قال :

[ولئن سلمنا ذلك ، لكنه لا يستقيم على أصولهم ؛ لأنهم يقولون :
غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل ، والنفس المحركة لا تدرك
العقل ؛ وإن أثبتوا ناطقة مدركة ، فهي لا تحرك] .

والجواب : على مذهب المشائين :

أن النفس الجسمية تدرك العقل إدراكاً غير مجرد ، بل مشوباً بالواحق المادية على
نحو التوهم والتخيل .

وعلى مذهب الشيخ :

أن النفس الناطقة الفلكية تدرك الفعل بذاتها ، وتحرك الفلك بقوة منطبعة فى جسمه
كنفوسنا .

وباقى اعتراضاته ينحل بما مر .

الفصل الثلاثون

موعد وتنبيهه

(١) أما الشيء الذى يتشوقه الجرم الأول فى الحركة الإرادية فموعد بيانه بعد ما نحن فيه . إلا أنك يجب أن تعلم أنه لن يتحرك متحرك إرادى ، إلا لطلب شيء يكون للطالب أحسن وأولى من أن لا يكون ؛ إما بالحقيقة وإما بالظن ، وإما بالتخيل العبثى ؛ فإن فيه ضرباً خفياً من طلب اللذة .

والسأهى والنائم إنما يفعل وهو يتخيل لذة ما ، أو تبديل حال ما ، مملولة ، أو إزالة وصب ما ؛ فإن النائم يتخيل وأعضاؤه أيضاً قد تطيع تحريكه عن تخيله ، لا سيما فى

(١) أقول : قد ذكر ههنا أن الحركة الفلكية لا تتراد لذاتها ، بل تتراد لحصول

وضع كلى .

ولما كان حصول الوضع الكلى ليس أيضاً لذاته مراداً ، بل إنما يراد لشيء آخر . وكان من الواجب أن يبين الشيء الذى هو لذاته غاية هذه الحركة ، لكن هذا النمط لما كان مقصوراً على إثبات النفوس ، وفقاً عليها ، وكان النمط السادس مشتملاً على ذكر الغايات كان لإيراد ذلك فيه أولى ، فموعد بيانه هناك . وإنما وقع ذكر الوضع الكلى ههنا أيضاً بالعرض ؛ وذلك لأنه احتاج إلى ذلك فى الاستدلال على وجود النفس العاقلة .

ثم ذكر أن الواجب عليك فى هذا الموضع أن تعلم : أن المتحرك الإرادى لا يتحرك إلا لطلب شيء يرى وجوده أولى من عدمه ، وهو غرض له مشعور به ، على الإجمال ، ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس ، والصادرة عن الطبيعة ، وليميز أيضاً بين الأفعال الإنسانية والأفعال العقلية على ما يجرىء بيانه فى النمط السادس .

حالة يكون بين النوم واليقظة، أو في الشيء الضروري كالتنفس،
أو في الشيء الذي يصير كالضروري، كمن يرى في منامه
شيئاً مخيفاً جداً، أو حبيباً جداً، فربما انزعج للهرب،
أو للطرب.

واعلم أن التخيل شيء، والشعور بالتخيل أنه هو ذا
تخيل، شيء، وانحفاظ. ذلك الشعور في الذكر، شيء؛
وليس يجب أن يُنكر وجود التخيل، لأجل فقد أحد الأمرين.

ثم ذكر أن الشعور بأولوية المطلوب قد يقع على وجوه :
فإنه قد يكون حقيقياً .

وقد يكون ظنياً .

وقد يكون تخيلياً .

وذكر حركات إرادية خفية الغايات، كحركة العايب، والساهي، والنائم؛ فإن
منكرى وجوب إسناد هذه الحركة إلى غاية مشعور بها يتمسكون بأمثالها .

وبين غايات كل واحدة منها، ثم أجاب عن شبهة لهم وهي :

أن العايب والساهي والنائم، لو فعلوا أفعالهم لغايات تخيلوها، لوجب أن يندكروها،
بأن : تخيل الغاية، والشعور به . وحفظ الشعور، ثلاثة أمور يتوقف التذكر على
جميعها، فوجود التذكر يدل على وجودها جميعاً، وعدمه لا يدل على عدم واحد منها
بعينه، بل على عدم شيء منها لا بعينه، أو على عدم جميعها .

فإذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل، غير صحيح .

وعبارة الكتاب ظاهرة .

وهنا قد صرح بكون التذكر من حفظ وإدراك على ما أوضحناه . والله أعلم بالصواب
والإله المرجع والمآب .

انتهى قسم الطبيعيات ويليه قسم الإلهيات

١ - فهرس المقدمة

صفحة	
٧	محتويات كتاب « الإشارات والتنبيهات » باختصار
٩	مكانة المنطق من الفلسفة
١٠	نسبة عناصر الفلسفة بعضها إلى بعض
١١	دلالة كلمتي « إشارة » و « تنبيه »
١٣	قراء كتاب « الإشارات والتنبيهات » في رأى ابن سينا
١٤	أسباب الغموض في كتاب « الإشارات والتنبيهات »
	وصية ابن سينا بأن يضمن بما يشتمل عليه كتاب « الإشارات والتنبيهات »
١٤	إلا على من يستجمع الشروط التي ذكرها في آخر الكتاب
١٥	الشروط التي لا بد منها لمن يقرأ كتاب « الإشارات والتنبيهات »
	أسباب عدم ضرورة انصرافنا إلى الفلسفة الحديثة والاستغناء بها عن غيرها من
٢٢	الفلسفات السابقة
٢٣	السبب الأول
٢٤	السبب الثاني
٢٤	السبب الثالث
٢٥	السبب الرابع
٢٥	الفلسفة جوهر والتفلسف أعراض وأشكال
٢٦	القدم والحدة في الفلسفة اعتبارات زمنية
٢٦	العقول البشرية كالأذواق . قد تنكر الشيء في وضع وترضى عنه في وضع آخر
٢٨	منهج ديكارت يقوم على الشك
٣٠	النهاية التي انتهى إليها شك ديكارت
٣٥	هل كان ديكارت مؤمناً بقلبه بنفس الشيء الذي كان جاحداً له بعقله ؟
٣٨	الشك في الحياة العملية . والشك في الحياة العلمية
٣٩	خطورة الأول . وضرورة الثاني

صفحة

٣٩	شك « غورغياس »
٣٩	شك « أرقاسيلاس »
٤٠	شك « الغزالي »
٤٢	الغزالي ضرب العقل والحواس بهمهم قائل
٤٢	الحق بين جزم أداة الإدراك ، وبين صدق هذه الأداة
٤٥	شك « بيرون »
٤٦	انتهاء الغزالي إلى حل بالنسبة لأداة إدراك الحق
٤٧	قيمة هذا الحل
٥٠	إدراك النفس بين ابن سينا وديكارت
٥١	خطاب ديكارت إلى العمدة بكلية أصول الدين المقدسة بباريس
٥٨	الأفكار ، والإرادات ، والأحكام ، عند ديكارت
٦١	طريق إثبات الإله عند ابن سينا
٦٣	ديكارت يعتبر النفس طريقاً لإثبات وجود الإله
٦٨	الوضوح ومنزله عند ديكارت
٧٠	انتهاء ديكارت إلى حل بالنسبة لأداة إدراك الحق
٧٣	تورط ديكارت في الدور وهو يربط الوثوق بالعقل بالثقة في مانع العقل
٧٣	هل تورط الغزالي كما تورط ديكارت
٧٤	هل قال ديكارت : إن المادة لا يمكن أن توجد من لا شيء ، ولا أن تصير إلى لا شيء ؟
٧٧	المادة ممكنة الوجود عند ابن سينا إمكاناً ذاتياً ، وكل ممكن فليس له من ذاته وجود ولا علم
٨٠	نحن نعرف الكثير من الفلسفة الحديثة حين نقرأ الفلسفة القديمة ، ونعرف الكثير من الفلسفة القديمة حين نقرأ الفلسفة الحديثة
٨١	نظرية صلة العالم بالله عند ابن سينا
٨٢	ابن سينا يرى قدم العالم
٨٣	نظرية علم الله بالجزئيات عند ابن سينا

- ٨٣ هل يقول ابن سينا بعدم علم الله بالجزئيات
- ٩٤ نظرية البعث عند ابن سينا
- ٩٥ ابن سينا ينفي البعث الجسماني نفياً باتناً قاطعاً
- ٩٧ المسائل الثلاث التي رُحى ابن سينا من أجلها بالمروق والإلحاد
- ٩٩ تبرير ابن سينا القول بقدم العالم ليس سديداً
- ١٠٠ رأى القديس « توما الأكويني » في قدم العالم
- ١٠١ للحديث مع ابن سينا في نظرية علم الله بالجزئيات مقامان
- ١٠١ المقام الأول : تحرى ما إذا كان ابن سينا قد نفى علم الله بالجزئيات
- ١٠١ الطوسي يرى أن ابن سينا قائل بأن الله لا يعلم الجزئيات
- يروي الشيخ محمد عبده وصاحب المحاكمات أن ابن سينا يرى أن الله يعلم
- ١٠٥ الجزئيات
- ١٠٨ ملاحظات على رأى الشيخ محمد عبده وصاحب المحاكمات
- الملاحظة الأولى : أن الشيخ محمد عبده قصر جولته على جوانب من النص .
- ١٠٩ وأغفل جوانب أخرى منه
- ١١٣ ارتباط العلم بالواقع
- ١١٣ ارتباط الواقع بالزمان
- ١١٥ العلم الإلهي يمكن أن يتعالى على الزمان ، دون الوقائع المتجددة
- هل العلم بأن الشيء سيقع ، هو نفسه العلم بأن الشيء واقع ، وهو نفسه العلم
- ١١٥ بأن الشيء وقع وانتهى
- كلمة « لما » في قوله تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة) ، ولما يعلم الله الذين
- جاهدوا منكم ، ويعلم الصابرين) تنفي علم الله بالصابرين والمجاهدين .
- ١١٥ فهل الله لا يعلم هؤلاء أصلاً ؟ أو يعلمهم سيكونون لا كائنين
- الملاحظة الثانية على الشيخ محمد عبده : أنه يستدل على أن ابن سينا لم ينف
- ١١٨ علم الله بالجزئيات بنص من « نصوص الحكم » للفارابي
- الملاحظة الثالثة على الشيخ « محمد عبده » : أنه يؤيد صاحب المحاكمات ضد

صفحة

- الطوسي في تأويل كلام ابن سينا . بأن تأويل صاحب المحاكات صواب . وفاته أن المقام ليس مقام البحث عن الحق في المسألة . ولكن عن الحق عند ابن سينا ١١٩
- المقام الثاني : إذا كان ابن سينا يذهب إلى أن الله لا يعلم الجزئيات . فهل هو مصيب أو مخطئ ١٢٣
- عندى أن ابن سينا تورط في القول بعدم علم الله بالجزئيات . وفي المقدمات التي أوصلته إلى ذلك ١٢٣
- تورطه في القول بعدم علم الله بالجزئيات ١٢٣
- أما تورطه في المقدمات التي أوصلته إلى هذه النتيجة . فلأننا غير متأكدين تمام التأكد من أن العلم الإلهي بالجزئيات يكون بصورة منطبعة في ذاته حتى يترتب على ذلك تغير هذه الصور — المؤدى إلى تغير الذات — تبعاً لتغير الجزئيات ١٢٣
- الأشياء واقعة . غيرها قبل أن تقع . وبعد أن تقع . باعتبار الإضافة إلى الزمان — والعلم بالمتغيرات متغير . فالعلم الأزلي بالأشياء . ليس هو العلم بها واقعة . أو العلم بها منقضية ١٢٦
- إمكان تصوير علم الله بالجزئيات تصويراً لا يعرضه للتغير الذي خافه ابن سينا . وبه نستطيع الجمع بين تنزيه الله عن التغير المعيب . وبين وصفه بالعلم بالجزئيات ١٢٦
- ما يترتب على القول بارتسام صور المعلومات في ذاته تعالى ١٣١
- لماذا : أوسطو علم الله بالعالم ١٣١
- لماذا قال أفلاطون بقيام الصور العلمية — المثل — بذواتها ١٣١
- لماذا قال المشاءون : إن صورة المعلوم تتحد بالعالم ١٣٢
- رأى جديد للطوسي في نظرية العلم ١٣٢
- عندى أن رأى الطوسي لا يسلم هو أيضاً من النقد ١٣٤

* * *

- حجج ابن سينا على إنكار البعث الجسماني ١٣٨
- رد هذه الحجج ١٣٨
- ارتباط نظرية البعث الجسماني . بالبحوث الطبيعية المتجددة ١٤٠

فهرس الفمصول

٢ - النمط الأول

تجوهر الأجسام

صفحة	
١٤٨	فاتحة الكتاب
١٤٩	مقدمة في تجوهر الأجسام
	الفصل الأول : وهم وإشارة :
١٥٢	« من الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل تنضم عندها أجزاء غير أجسام . . . »
	الفصل الثاني : وهم وإشارة :
١٥٨	« ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ، ولكن من أجزاء غير متناهية . . . »
	الفصل الثالث : تنبيه :
١٦٣	« أليس إذا أوجب النظر أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفاً من مفاصل غير متناهية . . . »
	الفصل الرابع : تذييب :
١٦٦	« أليس إذا لم يكن تأليف من آحاد لا تقبل القسمة يجب أن يكون أحد وجوه هذه القسمة . . . »
	الفصل الخامس : تنبيه :
١٦٧	« إنك ستعلم أيضاً مما علمته ، من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ، أن الحركة . . . »
	الفصل السادس : إشارة :
١٦٨	« قد علمت أن للجسم مقداراً ثخيناً ، متصلاً ، وأنه قد يعرض له انفصال ، وانفكاك ، وتعلم أن المتصل بذاته . . . »

صفحة

- الفصل السابع : وهم وتنبيه :
 ١٧٤ « ولعلك تقول : إن هذا إن لزم ؛ فإنما يلزم فيما يقبل الفلك والتفصيل ... » .
- الفصل الثامن : وهم وتنبيه :
 ١٧٧ « أو لعلك تقول : ليس الامتداد الجسماني الواحد ، بقابل للانفصال البتة ... » .
- الفصل التاسع : تنبيه :
 ١٨١ « كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة . فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعي ، فإنه لا يوجد للأشخاص المتحملة ... » .
- الفصل العاشر : تذييب :
 ١٨٢ « أليس قد بان لك أن المقدار . من حيث هو مقدار . أو الصورة الجرمية . من حيث هي صورة جرمية : مقارنة لما تقوم معه ... » .
- الفصل الحادي عشر : إشارة :
 ١٨٣ « يجب أن يكون محققاً عندك أنه لا يعتمد بحد ، في ملأ أو خلاء . إن جاز وجوده ، إلى غير النهاية ... » .
- الفصل الثاني عشر : إشارة :
 ١٩١ « فليقد بان لك أن الامتداد الجسماني ، يلزمه التناهي ، فيأزوه الشكل أعني الوجود ... » .
- الفصل الثالث عشر : وهم وإشارة :
 ١٩٥ « أو لعلك تقول : وهذا أيضاً يلزمك في أشياء أخر ، فإن الجزء المفروض من الفلك ... » .
- الفصل الرابع عشر : تنبيه :
 ٢٠٠ « هذا الحامل إنما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به ... » .
- الفصل الخامس عشر : تنبيه :
 ٢٠٢ « فلو فرضنا هبول بلا صورة ، وكانت بلا وضع . ثم لحقها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص ... » .

الفصل السادس عشر : تذييب :

« فاحدس من هذا . أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية ... » ٢٠٧ .

الفصل السابع عشر : تنبيه :

« والهيولى قد لا تخلو أيضاً عن صور آخر ... » ٢٠٨ .

الفصل الثامن عشر : إشارة :

« واعلم أنه ليس يكفى أيضاً . وجود الحامل ، حتى تتعين صورة

جرمانية ... » ٢١٢ .

الفصل التاسع عشر : وهم وتنبيه :

« واعلم أن الهيولى مفتقرة ، فى أن تقوم بالفعل ، إلى مقارنة الصورة ... » ٢١٤ .

الفصل العشرون : إشارة :

« أما الصور التى تفارق الهيولى إلى بدل ، فليس يمكن أن يقال إنها عالم

مطلقة ... » ٢١٨ .

الفصل الحادى والعشرون : إشارة

« يجب أن يعلم فى الجملة أن الصورة الجسمية وما يصحبها . ليس شئء

منهما سبباً لقوام الهيولى مطلقاً ... » ٢٢٠ .

الفصل الثانى والعشرون : وهم وتنبيه :

« أو لعلك تقول : إذا كانت الهيولى محتاجاً إليها ، فى أن يستوى للصورة

وجود ، فقد صارت الهيولى علة للصورة ... » ٢٢٨ .

الفصل الثالث والعشرون : إشارة :

« أنت تعلم أن الصورة الجوهرية ، إذا فارقت المادة ، فإن لم يعقب بدل .

لم تبق المادة موجودة ... » ٢٢٩ .

الفصل الرابع والعشرون : إشارة :

« ليس يمكن أن يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر . حتى

يكون كل واحد منهما متقدماً بالوجود على الآخر ... » ٢٣٢ .

الفصل الخامس والعشرون : إشارة :

« إنما يمكن أن يكون ذلك . على أحد الأقسام الباقية ... » ٢٣٥ .

صفحة

الفصل السادس والعشرون : وهم وتنبيه :

« أو لئلا تقول : لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه . فكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر . . . »

٢٣٩

الفصل السابع والعشرون : تنذير :

« يجب أن تتلطف من نفسك وتعلم أن الحال فيما لا تفارقه صورته ، في تقدم الصورة . هذه الحال . . . »

٢٤٠

الفصل الثامن والعشرون : تنبيه :

« الجسم ينتهي ببسطه . وهو قطعه . والبسط ينتهي بخطه . وهو قطعه . والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه . . . »

٢٤١

الفصل التاسع والعشرون : تنبيه :

« ما أسهل ما يتأتى لك أن تتأمل أن الأبعاد الجسمانية ممانعة عن التداخل . وأنه لا ينفذ جسم في جسم . . . »

٢٤٨

الفصل الثلاثون : إشارة :

« إنك تجد الأجسام في أوضاعها . تارة متلاقية . وتارة متباعدة . وتارة متقاربة . وقد تجدها . . . »

٢٤٩

الفصل الحادى والثلاثون : تنبيه :

« وإذ قد تبين أن البعد المتصل . لا يقوم بلا مادة . وتبين أن الأبعاد الجسمانية لا تتداخل لأجل بعديتها . فلا وجود لفرغ هو بعد . . . »

٢٥٠

الفصل الثانى والثلاثون : إشارة :

« ولقد يناسب ما نحن مشغولون به . الكلام فى المعنى الذى يسمى جهة . فى مثل قولنا : تحرك كذا فى جهة كذا . . . »

٢٥١

الفصل الثالث والثلاثون : إشارة :

« اعلم أنه لما كانت الجهة مما تقع نحوه الحركة . لم تكن من المقولات التى لا وضع لها . . . »

٢٥٢

الفصل الرابع والثلاثون : إشارة :

« لما كانت الجهة ذات وضع . فمن البين أن وضعها في استناد مأخذ

الإشارة والحركة . . . » ٢٥٣

الفصل الخامس والثلاثون : وهم وتبويه :

« لعلك تقول : ليس من شرط ما إليه الحركة أن يوجد . فقد يتحرك

المستحيل من السواد إلى البياض . ولم يوجد البياض بعد . . . » . . . ٢٥٥

في الجهات وأجسامها الأولى والثانية

صفحة

الفصل الأول : إشارة :

« اعلم أن الناس يشيرون إلى جهات لا تتبدل ، مثل جهة الفوق والسفل ،
ويشيرون إلى جهات تتبدل بالفرض ، مثل اليمين والشمال . . . » ٢٥٧

الفصل الثاني : إشارة :

« ثم من المحال أن يتعين وضع الجهة في خلاء أو ملاء متشابه . . . » ٢٦٠

الفصل الثالث : إشارة :

« كل جسم من شأنه أن يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده ، يكون موضعه
الطبيعي متحدد بالجهة . . . » ٢٦٣

الفصل الرابع : تذييب :

« فيجب أن يكون الجسم المحدد للجهات :
إما على الإطلاق محيطاً ، ليس له موضع يكون فيه ، وإن كان ليس له
وضع بالقياس إلى غيره . وإن كان ليس محيطاً على الإطلاق فيكون له
موضع لا يفارقه . . . » ٢٦٥

الفصل الخامس : إشارة :

« الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ، ليس فيه تركيب قوى
وطبائع . . . » ٢٧٠

الفصل السادس : إشارة :

« إنك لتعلم أن الجسم إذا خلى وطباعه ، ولم يعرض له من خارج تأثير
غريب ، لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين . . . » ٢٧٣

الفصل السابع : تنبيه :

« الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به . ويحس به الممانع ، ولن
نتمكن من المنع . . . » ٢٨٠

الفصل الثامن : إشارة :

« الجسم الذى لا ميل فيه ، بالقوة ولا بالفعل ، لا يقبل ميلا قسريا
يتحرك به ... »

٢٨٥

الفصل التاسع : تذكير :

« يجب أن نتذكر ههنا أنه ليس زمان لا ينقسم ؛ حتى يجوز أن تقع
فيه ... »

٢٩٠

الفصل العاشر : وهم وتنبيه :

ولعلك تقول : إن الجسم ليس يلزم أن يكون له موضع ، أو وضع ،
ولا شكل ، من ذاته ... »

٢٩١

الفصل الحادى عشر : إشارة :

« الجسم إذا وجد على حال غير واجبة من طباعه ، فحصوله عليها من
الأمر الإمكانية ... »

٢٩٤

الفصل الثانى عشر : إشارة :

« الجسم المحدد للجهات ، ليس بعض أجزائه التى تفرض ؛ أولى بما هو
عليه من الوضع والمخاذاة ، من بعض ... »

٢٩٥

الفصل الثالث عشر : تنبيه :

« وأنت تعلم أن هذا التبدل الممكن ليس يجب أن يكون بحسب تبدل
حال الأجزاء بعضها عن بعض ، بل بحسب نسبته ... »

٢٩٧

الفصل الرابع عشر : تنبيه :

« وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون لساكن وللمتحرك ... »

٢٩٨

الفصل الخامس عشر : إشارة :

« الجسم القابل للكون والفساد ، يكون له قبل أن يفسد إلى جسم آخر
يتكون عنه ، مكان ... »

٢٩٨

صفحة

الفصل السادس عشر : وهم وتنبيه :

« فإن تشككت وقلت : يكون ذلك المتكون . لصيق الجسم الذى انتقل إلى صورته بالكون . فقد أوجبت انوعيته أن يقع خارج مكانه . . . » ٣٠٠ .

الفصل السابع عشر : إشارة :

« الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير . يستحيل أن يكون فى طباعه ميل مستقيم ، لأن الطبيعة الواحدة . . . » ٣٠١

الفصل الثامن عشر : تنبيه :

« الأجسام التى قبلنا نجد فيها قوى مهياة نحو الفعل ، مثل الحرارة . والبرودة . . . » ٣٠٤

الفصل التاسع عشر : تنبيه :

« الجسم البالغ فى الحرارة بطبعه . هو النار . والبالغ فى البرودة بطبعه . هو الماء . . . » ٣١٠

الفصل العشرون : تنبيه :

« من ظن أن الهواء يطفو فوق الماء . لضغط ثقل الماء إياه مجتمعاً تحته مقلاً له ، لا بطبعه : كذبه أن الأكبر . . . » ٣١٥

الفصل الحادى والعشرون : تنبيه :

« قد يبرد الإناء بالحمد ، فيركبه ندى من الهواء . كلما لقطته . . . إلى أى حد شئت . . . » ٣١٦

الفصل الثانى والعشرون : إشارة وتنبيه :

« هذه هى أصول الكون والفساد فى عالمنا هذا ، وهى الأركان الأول . . . » ٣٢٢ .

الفصل الثالث والعشرون : تنبيه :

« هذه يُخلق منها ما يخلق بأمزجة تقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو

خلق مختلفة . . . » ٣٢٦

الفصل الرابع والعشرون : وهم وتنبيه :

« ولعلك تقول : لا استحالة في الكيف ، وفي الصورة أيضاً ، ولم يسخن

الماء في جواهره . . . » ٣٣٣

الفصل الخامس والعشرون : وهم وتنبيه :

« أو لعلك تقول : إن النارية كامنة يبرزها الحك ، والخصخصة ،

من غير تولد سخونة ولا نارية . . . » ٣٣٦

الفصل السادس والعشرون : نكتة :

« اعلم أن استضاءة النار الساترة لما وراءها : إنما يكون ذلك لها . إذا

علقت شيئاً أرضياً . . . » ٣٣٧

الفصل السابع والعشرون : تنبيه :

« انظر إلى حكمة الصانع بدأ فخلق أصولاً ، ثم خلق منها أمزجة

شئ . . . » ٣٤٠

٤ - النمط الثالث

في النفس الأرضية والسمائية

صفحة

الفصل الأول : تنبيه :

« ارجع إلى نفسك ؛ وتأمل ، هل إذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض
أحوالك غيرها ، بحيث تفتن للشئ فطنة صحيحة ، فهل تغفل عن وجود
ذاتك ... ؟ » ٣٤٣

الفصل الثاني : تنبيه :

« بماذا تدرك حينئذ ، وقبله ، وبعده . ذاتك ؟ وما المدرك من
ذاتك ؟ ... » ٣٤٥

الفصل الثالث : تنبيه :

« أنحصل أن المدرك منك ، أهو ما يدرك البصر من إهابك ؟ ، لا ،
فإنك إن انسلخت عنه ... » ٣٤٦

الفصل الرابع : وهم وتنبيه :

« ولعلك تقول : إنما أثبت ذاقى بوسط من فعلى فيجب إذن أن يكون لك
فعل تثبته ... » ٣٤٨

الفصل الخامس : إشارة :

« هو ذا يتحرك الإنسان بشئ غير جسميته التى لغيره ، وبغير مزاج
جسمه ... » ٣٥٠

الفصل السادس : إشارة :

« فهذا الجواهر فيك واحد ، بل هو أنت عند التحقيق ، وله فروع من
قوى منبثة فى أعضائك ... » ٣٥٦

الفصل السابع : إشارة :

« إدراك الشئ هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك ، يشاهدها ما به
يدرك ... » ٣٥٩

الفصل الثامن : تنبيه :

« الشيء قد يكون محسوساً عند ما يشاهد ، ثم يكون متخيلاً عند غيبته ... »

٣٦٧

الفصل التاسع : إشارة :

« لعلك تنزع الآن إلى أن نشرح لك من أمر القوى الدراكة من باطن ، أدنى شرح ... »

٣٧٣

الفصل العاشر : إشارة .

« وأما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الإنسانية ، على سبيل التصنيف فهو ... »

٣٨٧

الفصل الحادى عشر : تنبيه :

« لعلك تشهى الآن أن تعرف الفرق بين الفكرة والحدس ، فاسمع ... »

٣٩٢

الفصل الثانى عشر : إشارة :

« ولعلك تشهى أن تعرف زيادة دلالة على القوة القلمية . وإمكان وجودها ، فاستمع ... »

٣٩٤

الفصل الثالث عشر : إشارة :

« فلإن انتهيت أن تزداد فى الاستبصار فاعلم أنه سيبين لك أن المرتسم بالصورة المعقولة ... »

٣٩٦

الفصل الرابع عشر : إشارة :

« هذا الاتصال علته قوة بعيدة هى العقل الهولانى ، وقوة كاسية ... »

٤٠٢

الفصل الخامس عشر : إشارة :

« كثرة تصرف النفس فى الخيالات الحسية ، وفى المثل المعنوية اللتين فى المصورة ، والذاكرة ... »

٤٠٣

صفحة

الفصل السادس عشر : إشارة :

« إن اشتهيت الآن أن يتضح لك أن المعنى المعقول لا يرسم في
متنقسم . . . »

٤٠٤

الفصل السابع عشر : وهم وتنبيه :

« أو لعلك تقول : قد يجوز أن يقع للصورة العقلية الوجدانية قسمة وهمية
إلى أجزاء متشابهة ، فاسمع . . . »

٤٠٨

الفصل الثامن عشر : وهم وتنبيه :

« أو لعلك تقول : إن الصورة العقلية قد تنقسم بإضافة زوائد معنوية .
إليها قسمة المعنى الجنسى الوجداني بالفصول المنوعة . . . »

٤١٣

الفصل التاسع عشر : إشارة :

« إنك تعلم أن كل شيء يعقل شيئاً . فإنه يعقل بالقوة القريبة من
الفعل أنه يعقل . . . »

٤١٥

الفصل العشرون : وهم وتنبيه :

« ولعلك تقول : إن الصورة المادية في القوام . إذا جردت في العقل .
زال عنها المعنى المانع ، فما بالها . . . »

٤٢٢

الفصل الحادى والعشرون : وهم وتنبيه :

« أو لعلك تقول : إن هذا الجوهر . وإن كان لا مانع له بحسب ماهيته
النوعية . فله مانع من حيث شخصيته . . . »

٤٢٥

الفصل الثانى والعشرون : تنبيه :

« إنك إذا حصلت ما أصلته لك علمت أن كل شيء من شأنه أن
يصير صورة معقولة . وهو قائم الذات . فإنه من شأنه أن يعقل . . . »

٤٢٩

٥ - تكملة النمط الثالث

ذكر الحركات عن النفس

صفحة

- الفصل الثالث والعشرون : تنبيه :
« لعلك الآن تشهى أن تسمع كلاماً فى القوى النفسانية ، التى تصدر
عنها أعمال وحركات ... » ٤٣١
- الفصل الرابع والعشرون : إشارة :
« أما حركات حفظ البدن وتوليده ، فهى تصرفات فى مادة الغذاء ... » . ٤٣١
- الفصل الخامس والعشرون : إشارة :
« وأما الحركات الاختيارية ، فهى أشد نفسانية ، ولها مبدأ عازم ... » . ٤٣٥
- الفصل السادس والعشرون : إشارة :
« الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير ، فإن حركاته من الحركات
النفسانية ... » ٤٣٧
- الفصل السابع والعشرون : مقدمة :
« المعنى الحسى ، إلى مثله تتجه الإرادة الحسية ، والمعنى العقلى إلى مثله
تتجه الإرادة العقلية ... » ٤٣٨
- الفصل الثامن والعشرون : إشارة :
« حركة الجسم الأول بالإرادة ليست لنفس الحركة ... » ٤٣٩
- الفصل التاسع والعشرون : تنبيه :
« الرأى الكلى لا ينبعث منه شىء مخصوص جزئى ؛ فإنه لا يتخصص
بجزئى منه دون جزئى آخر ، إلا بسبب مخصص ... » ٤٤٢
- الفصل الثلاثون : موعده وتنبيه :
« أما الشىء الذى يتشوقه الجرم الأول فى حركته الإرادية ، فموعد بيانه
بعد ما نحن فيه ... » ٤٤٩