

(من يوت الحكمة فقد اوتي خيراً كثيراً)

(الجزء الثاني)

من

كتاب المباحث المشرقية
في علم الالهيات والطبيعات



للامام نجرالدين محمد بن عمر الرازي رحمه الله تعالى المتوفى
سنة ست و ستمائة من الهجرة * جمع فيه آراء الحكماء
السالفين و نتائج اقوالهم و اجاب عنهم



يطلب

من مكتبة الأسد بطهران

طهران - ١٩٦٦

**Collection of Prof. Muhammad Iqbal Mujaddidi
Preserved in Punjab University Library.**

پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ
پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله حمدًا يليق بجلال شانہ والصلوة على نبيه محمد وآله *

﴿ الجملة الثانية في الجواهر * وفيها فنون ثلاثة ﴾

(الفن الاول في الاجسام * وفيه اربعة ابواب)

﴿ الباب الاول في تجوهر الاجسام * وفيه ثمانية عشر فصلاً ﴾

(الفصل الاول في حد الجسم)

(المشهور) في حد الجسم انه الطويل العريض العميق * واما نحن فقد فرقنا في اول باب الكم بين هذه الامور وبين الجسمية وبيننا ان الجسم قد ينفك في الوجوه الخارجى عن الخط واما السطح فانه وان كان لا ينفك عنه في الوجود الخارجى ولكنه ينفك عنه في الوجود الذهنى واما الجسم فانه وان كان لا ينفك عنه في الوجود الخارجى ولا في الوجود الذهنى الا انه مفار للصورة الجسمية بدليل ان الشمعة اذا شكلتها بالاشكال المختلفة فان الجسمية الواحدة محفوظة

والمقادير

(كذا كذا في الجوهر)

(الفصل الاول في حد الجسم)

والمقادير مختلفة فثبت بهذا انه ليس كون لجسم جسما باعتبار هذه الامور فلا يمكن تحديده بها *

(واحتج) اصحاب هذا الرسم على صحته بان قالوا لاشك ان الجسم لا يخلو عن صحة فرض هذه الابعاد فيه فهذه الخطوط المفترضة اما ان تكون مفروضة في اتصال الجسم اولم تكن مفروضة فيه بل في غيره هيولى كان او غيره فلا بد وان يكون الاتصال حاصلًا عند ذلك الفرض ولاشك ان ذلك الاتصال كان موجودا قبل ذلك الفرض لان صحة الفرض اذا كانت موقوفة على ذلك الاتصال استحال ان يكون الاتصال موقوفا على وجود الفرض لاستحالة الدور واذا ثبت ان الاتصالات كانت موجودة قبل الفرض فلاشك ان تلك الاتصالات انما تكون موجودة اذا كانت ممتدة في الجهات فاذا الجسم لا يخلو عن هذه الامتدادات *

(فنقول) ما المعنى لقول لكم ان تلك الاتصالات كانت موجودة ان غنيتم به ان الاتصال الذي تفرض فيه الخطوط المتقاطعة موجود فذلك صحيح لكنه هو الصورة الجسمية وذلك لانزاع فيه وان غنيتم به ان هناك جهات متباعدة مختلفة تفرض فيها الخطوط المتقاطعة المفروضة فليس الامر كذلك لوجبهين *

(اما اولاً) فلانه ليس يجب ان يكون عدد الجهات بالفعل بحسب الخطوط الممكنة بالفرض والا لكانت الجهات غير متناهية بالفعل كما ان الخطوط التي يمكن فرضها فيه غير متناهية *

(واما ثانياً) فهو ان الجهة عبارة عن منتهى الاشارة على ما عرفت وتلك الجهة انما تصير تلك الجهة بالفعل عند حصول ذلك الخط بالفعل ولولاه لما كان لتلك الجهة من حيث انها تلك الجهة حصول بالفعل فحق « انه وجد قبل الفرض

» بحق

الاتصال الذي عرض له الآن ان حكم عليه بانه هذه الجهة او في هذه الجهة وليس
بحق انه وجد قبل الفرض هذه الجهة لان قبل الفرض ما كانت هذه الجهة هذه
الجهة بالفعل بل بالقوة كما انه اذا حدث خط في سطح فانه لم يكن هذا الخط
موجودا قبل حدوث هذا الخط وان كان الاتصال الذي وجد فيه الآن هذا
الخط كان موجودا قبل هذا الخط *

(و بالجملة) فهذا الاشكال انما جاء لانه ربما يشتبه الفرق بين قولنا كانت
الاتصال الذي وجد الآن في هذه الجهة (١) وبين قولنا كان اتصالا في هذ
الجهة والفرق بينهما كالفرق بين قولنا كان الانسان الذي هو الآن ابيض
قبل كونه ابيض وبين قولنا كان الانسان ابيض قبل ان صار ابيض فان الاول
صديق والثاني كاذب *

(و بالجملة) فلو كانت الاتصالات الخطية التي يمكن فرضها في الجسم حاصلة
متميزا بعضها عن البعض قبل الفرض لزم ان يكون في الجسم اجزاء لانهاية لها
بالفعل وهو محال فثبت ان هذه الاتصالات البعدية موجودة في الجسم
بالقوة فقط *

(فان قيل) الاتصالات البعدية اذا كانت موجودة في الجسم بالقوة
والانفصالات ايضا تكون موجودة فيه بالقوة فاذا الجسم في اتصاله وانفصاله
بالقوة و ما بالقوة فليس بموجود فالجسم ليس بمتصل و لا منفصل بالفعل
وهذا خلف *

(فنقول) الاتصالات الخطية موجودة بالقوة واما الاتصال بمعنى الصورة
الجسمية فذلك ليس بموجود بالقوة بل هو موجود بالفعل *

(و اذا ثبت) ضعف الرسم المشهور فلنذكر الرسم الصحيح وهو ان الجسم

هو الذي

(١) ف. نسخة هذا الخط في كلا الموضعين ١٢

هو الذي يمكن ان تفرض فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوائم فان الجسم وان كان مخلوعاً عن هذه الابعاد الثلاثة لكنه لا يخلوعاً عن امكان هذه الابعاد * (قال الشيخ) وهذا الامكان هو الامكان العام ليتناول ما يكون ابعاده حاصلة على طريق الوجوب كما في الافلاك وما تكون حاصلة بالفعل لا على الوجوب مثل ابعاد الاجرام العنصرية وما لا يكون شيئاً منها حاصلاً بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصمتة فاننا لو حملنا هذا الامكان على الامكان المقارن لعدم لكان الطعن متوجهاً عليه عن كثير (بان يقال) انك لما جمعت هذا الامكان جزء حد الجسم او جزء رسمه فالجسم الذي يفرض فيه بعض هذه الابعاد الثلاثة او جعلتها بالفعل قد بطل جزء حده او رسمه لان القوة لا تبقى مع الفعل فقد بطل ان يكون جسماً *

(فان قيل) هذا الرسم غير صحيح من وجوه ثلاثة *

(الاول) وهو ان الهيولى الاولى يصدق عليها انه يصح فرض الابعاد الثلاثة فيها بواسطة الصورة الجسمية وصحة فرض الابعاد الثلاثة فيها بواسطة الصورة الجسمية اخص من صحة فرض الابعاد الثلاثة فيها مطلقاً ومتى صدق الاخص صدق الاعم فالهيولى تصدق عليها صحة فرض الابعاد الثلاثة فيها فما جعلتموه رسماً للجسم يدخل فيه الهيولى *

(الثاني) وهو ان الوهم يصح فرض الابعاد الثلاثة فيه ولذلك تسمى الابعاد التخيلية جسماً تعليمياً مع ان الوهم ليس بجسم *

(الثالث) وهو ان الامكان والقابلية كما سبق اوصاف لا تبوت لها في الخارج والتعريف بالامور العدمية وان جاز فائماً يجوز للامور البسيطة لانها لما لم تكن مركبة فينبغي ان يحتاج بالضرورة الى تعريفها باللوازم واما الجسم فهو من الماهيات

المرکبة لوجهين *

(اما اولاً) فلانه مندرج تحت الجوهر وهو جنس في المشهور فيكون الجسم
مركباً من الجنس والفصل *

(واما ثانياً) فلانه مؤلف من الهيولى والصورة واذا كان كذلك كان تعريف
الجسم بذاتيته اولى من تعريفه بما ذكرتموه *

(والجواب) اما الشك الاول فقد اجيب عنه بان الهيولى ليس فيها بالحقيقة
قبول هذه الابعاد بل فيها قبول الجسمية ثم ان بعد حصول الجسمية يحصل
قبول الابعاد فقبول الابعاد بالحقيقة للجسم لا للهيولى * وايضاً فان المعلم الاول
حدد المتصل بأنه الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك ورسمه
بأنه القابل لانتقاسات غير متناهية وحد الرطب بأنه القابل للاشكال بسهولة
ثم ان احداً لم ينتقض هذه الحدود بالهيولى قائلاً بان الذي يمكن فرض
الاجزاء فيه هو الهيولى وان الذي يقبل الانتقاسات هو الهيولى وان الذي
يقبل الاشكال هو الهيولى فاذا لم يذكر هذا النقص على هذه التعريفات فكذلك
على الحد الذي ذكرناه *

(ولقائل ان يقول) الجسم عبارة عن مجموع الهيولى والصورة ولا يجوز
ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد لان حقيقة الهيولى الجزء الذي
به يتحقق الامكان والقبول وحقيقة الصورة الجزء الذي به يتحقق الحصول
والوجود فالصورة يستحيل ان تكون قابلة او جزءاً من القابل من حيث
هو قابل فاذاً القابل للابعاد الثلاثة هو الهيولى غاية ما في الباب ان يقال ان
قابلية الهيولى للابعاد توقف على قابليتها للصورة الجسمية اولاً *

(واكثراً نقول) فرق بين اعتبار الهيولى بشرط ان تكون فيها جسمية

وبين

وبين مجموع الهيولى والجسمية فان الهيولى بشرط ان تكون معها جسمية هي هيولى واما مجموع الهيولى والجسمية فهو الجسم القابل للابعاد وليس الابعاد هو مجموع الهيولى والصورة لما بينا انه لا مدخل للجسمية في القابلية بل القابل هو الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها واذا كان القابل القريب للابعاد ليس هو الجسم بل الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها كان الحد المذكور ليس متناولا للجسم اصلا بل للهيولى بشرط مخصوص وهو اقتران الجسمية بها *
 (فان زعم زاعم) ان الصورة ليست شرطا لكون المادة قابلة للمقادير بل هي جزء من القابل للمقادير » وهو مجموع المادة مع الصورة الجسمية كان مخالفا للاجماع المنعقد بين الحكماء من ان الصورة ليست مبدأ للتبول والامكان بل هي مبدء للحصول والفعل وايضا فلانه لا يعقل من الهيولى الا انه جوهر قابل فان جعلنا الصورة كذلك لزم ان لا يتميز الهيولى عن الصورة *
 (واما الذى قالوه تانيا) من ان مثل هذا النقص متوجه على حد المتصل وحد الرطب فيقال لهم ان امكن ان يبين وجهه في دفع هذا النقص عن تلك الحدود فقد اندفع الشك والا كانت تلك الحدود ايضا فاسدة واي حامل يحملنا على تصحيح الحدود الفاسدة واما نحن فلسنا من القائلين بتركب الجسم من الهيولى والصورة فلا يلزمنا هذا الاشكال *

(واما الجواب عن الشك الثانى) فهو اننا انما اردنا بقولنا ما يصح فرض الابعاد الثلاثة فيه ما يكون كذلك في الوجود الخارجى فاننا اذا قلنا الرطب ما يكون قابلا للاشكال بسهولة لم يفهم منه الا ما يكون قابلا لها في وجوده الخارجى فكذلك هاهنا *

(واما الجواب عن الشك الثالث) فهو ان نقول لا شك ان الجسم مركب

« اى القابل للمقادير

من الجنس والفصل باعتبار ومن المادة والصورة باعتبار آخر ولكننا لما لم نشعر بمقتضى تلك المقومات لا جرم عرفنا الجسم بآثاره ولو ازمه كما انا لما لم نشعر بماهية المتصل وماهية الرطب { عرفناهما بلوازمهما من امكان فرض الاجزاء المشتركة على حد واحد فيه ومن قبول الاشكال بسهولة فكذلك هاهنا *
 (واما نحن) فنقول قد بينا ان الجوهر ليس مقولا على ما تحتها قول الجنس فلا يجب ان يكون الجسم مركبا من الجنس والفصل وايضا لم يدل دلالة على تركبه من المادة والصورة فاذا الجسم جوهر بسيط فلا يمكن تعريفه الا بلوازمه وآثاره * هذاماتقوله في هذا الباب *

﴿ الفصل الثاني في تفصيل المذاهب في احتمال الاجسام للانقسام ﴾

(ان الاجسام) المركبة من اجسام مختلفة الطبائع لا شك انها ذوات اجزاء متناهية واما الاجسام البسيطة مثل الماء الواحد فلا شك انها قابلة للتجزئة *

(فنقول) اما ان تكون الانقسامات الممكنة فيه حاصلة بالفعل او غير حاصلة بالفعل وكلا القسمين اما ان يكون متناهي او غير متناه فحصل من هذا التقسيم اقسام اربعة *

(الاول) ان يكون في الجسم اجزاء متناهية بالفعل *

(الثاني) ان يكون فيه اجزاء غير متناهية بالفعل *

(الثالث) ان لا تكون الاجزاء حاصلة فيه بالفعل بل بالقوة وتكون متناهية *

(الرابع) ان تكون فيه اجزاء بالقوة غير متناهية *

(فالاول) مذهب جمهور المتكلمين وهم زعموا ان كل واحد من تلك الاجزاء

لا يقبل

(١)

{ الرطوبة

(الفصل الثاني في تفصيل المذاهب في احتمال الاجسام للانقسام)

لا يقبل الا تقسام لا قطعاً اصغرها ولا كسراً اصلايتها ولا وهما لعجزا لوهم
 عن تميز طرف منها عن طرف ولا فرضاً لانه تلزم من ذلك الفرض محالات
 (واما الثاني) فهو مذهب النظام ومن الاوائل انكسافرا طيس (واما الثالث)
 فهو مذهب اختاره محمد الشهرستاني ويحكي قريبا منه عن افلاطون فانه قال
 الجسم ينتهي بالتجزية الى ان ينمحق فيعود هيولى (واما الرابع) فهو
 مذهب الجمهور من الحكماء *

(ولابد) من تفصيل مذهبهم قالوا الجسم البسيط يكون في نفسه واحدا كما
 انه عند الحس واحد وليس فيه شيء من المقاطع والمفاصل اصلا ولكنه قابل
 للتقطيع والتكسير وكل ما بالقوة فانه لا يخرج الى الفعل الاسباب والاسباب
 الموجبة للتكسير ثلاثة التقطيع واختلاف الاعراض اما اعراض مضافة
 كاختلاف الماسين وما اشبهه او غير مضافة كالجسم الذي نصفه اسود ونصفه
 ابيض واما بالتوهم وهو ان يتوهم امتياز طرف عن طرف آخر من جسم ومتى
 ارتفعت جملة هذه الاسباب ولم يوجد واحدا منها بالفعل فانه يكون الجسم في
 نفسه شيئا واحدا كما هو عند الحس واحد *

(فيجب) ان تعلم ان المعنى بقولهم الجسم محتمل لانقسامات غير متناهية ليس
 هو ان الجسم يقبل هذه التقسيمات دفعة واحدة فانهم اتفقوا على انه يمتنع
 حصول اجزاء لانهاية لها بالفعل بل عنوانه ان الجسم لا ينتهي الى حد الا
 وهو بعد ذلك يقبل التقسيم فدائما التقسيمات الحاصلة بالفعل متناهية وقط
 لانتهى الى حد ينقطع الامكان كما ان مقدرات الله تعالى غير متناهية
 على انه قادر على ايجاد امور غير متناهية دفعة واحدة بل على معنى انه لا ينتهي
 الى حد الا وهو قادر على ما هو ازيد منه فليفهم حال الجسم في قابلية القسمة

ما يفهم من فاعلية البارى تعالى في زيادة المقدورات ثم أنهم اتفقوا على ان قبول
القسمة الوهمية حاصل لا الى نهاية *

(واما القسمة الانفكاكية) فهي مما اختلفوا فيها وزعم بعضهم ان الاجسام
تنتهي في انحلالها الى اجزاء صلبة غير قابلة للتقطيع والتفكيك مع انها تكون
محتلة للقسمة الوهمية الى غير نهاية وهم اصحاب ديمقراطيس وهو لاء اختلفوا
في شكل تلك الاجزاء (فهم من زعم) انها مضلعات اذ لو كانت كرية لوقعت
فيها بيضا عند تماسها فرج هي اصغر منها (ومنهم من زعم) ان شكلها كرية اذ لو كانت
مضلعة لكان جانب الزاوية اقل من جانب الضلع فيفضى الى ان يقبل التجزئة
ولان الدائرة ابعاد الاشكال عن قبول الفساد ولان الطبيعة لا تفعل افمالا
مختلفة وابعاد الاشكال عن الاختلاف هو الدائرة *

(واما الجمهور) من الفلاسفة فقد اتفقوا على ان قبول القسمة الانفكاكية
حاصل ابدا الا اذا منع مانع من الخارج كما في الافلاك وهو لاء ايضا على قسمين
فمنهم من زعم ان الصورة الجسمية لا تمنع عن قبول التجزئة فقط لكن الصورة
النوعية تمنع عن قبول ذلك اذ افعلى هذا للماء حدمعين اذا وصل اليه فلو انقسم
بعده زالت الصورة المائية عنه كذلك في كل واحدة من الصور النوعية
ومنهم من لم يقل بذلك بل قال ان الجسمية كما انها لا تمنع قط من ذلك فكذلك
سائر الصور النوعية *

(واعلم) ان ديمقراطيس مخالف لسائر الحكماء فانه يقول الاجسام المحسوسة
مركبة من تلك الاجزاء الصلبة وان الاجسام المحسوسة ليست بحقيقية
الاتصال فان تلك الاجزاء موجودة فيها متميز بعضها عن البعض وانها لا تقبل
القسمة الانفكاكية فما يقبل الانقسام ليس بمتصل في الحقيقة بل في الحس وما هو
متصل

متصل في الحقيقة فليس تقابل للانقسام*

(واما الحكماء) فانهم يجوزون ان يكون جسم كبير بحيث لا يكون فيه جزء بالفعل ويجوزون ان يكون الاجزاء الحاصلة بالفعل تلتقي مرة اخرى فيحصل منها شيء واحد كالمياه الكثيرة اذا اجتمعت فانها تصير ماء واحدا وفي كل ما ذكرناه مما وقع الخلاف فيه بين ديمقراطيس وبين الحكماء فمقدوم الوفاق بينه وبين المتكلمين ولكنه يخالفهم من وجه آخر فان المتكلمين يحملون جزءهم غير جسم وهو بجمله جسما قابلا للقسمة الوهمية فهذه هي المذاهب المحصلة في هذا الباب *

﴿ الفصل الثالث في الادلة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى ﴾

(وبراينه عشرون) (الاول) انا لو قد رنا جزءاً بين جزئين فالوسط اما ان ينعما عن التلاقي او لا ينعما فان منهما فالوجه الذي يلاقيه احد الطرفين غير الوجه الذي يلاقي الطرف الآخر فاذا هو منقسم وان لم ينعما عن التلاقي كان الطرفان متداخلين في الوسط لكن التداخل محال لوجهين (الاول) لان الاجزاء اذا تداخلت بطل الترتيب والوسط ولم يحصل ازدياد الحجم فانه اذا جاز ان يحصل جزءان في جزء واحد جاز ان توجد ثلاثة واربعة وعلى هذا لا يكون اجتماعهما موجبا لزيادة الحجم فكان يجب ان لا يحصل الحجم لكن التالي محال فالقدم محال (الثاني) فلان الاجزاء متساوية في طبيعة نوعها ولو ازمها فاذا تداخلت تساوت في العوارض ايضا فلا يبقى شيء منها متميزا عن غيره فيصير الكل واحدا وذلك محال على انا وان جوزنا التداخل الا ان ذلك يوجب التجزية ايضا من وجهين (الوجه الاول) انه اذا كان مقدار الجزئين مساويا لمقدار الجزء الواحد ومجموع الجزئين قابل للتقسمة فمساوية كذلك

(الفصل الثالث في الادلة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى)

لكن الجزء الواحد يساويه فهو قابل للقسمة (الثاني) الشيء اذا دخل شيئاً فلا بد ان يلقاه بطرفه اولا ثم ينفذ فيه ثم انه يحصل تمام النفوذ والذي لقيه قبل النفوذ مغائر للذي يلقاه حال النفوذ والذي يلقاه حال النفوذ اقل من الذي يلقاه عند تمام النفوذ وذلك يوجب التجزئة*

(وقد ذكروا) على هذا البرهان شكوكا ثلاثة (الاول) ان الجسم اذا كان يلاقي باحد طرفيه شيئاً وبالطرف الآخر شيئاً آخر فقد اختص كل واحد من طرفيه بعرض لا يوجد في الآخر وذلك لا شك انه يوجب حصول الكثرة بالفعل فاذا لا بد وان ينتصف ذلك الجسم ثم انه يلاقي احد نصفيه النصف الآخر باحد طرفيه دون الآخر فينتصف ذلك النصف والكلام فيه كالكلام في الاول فيقضى ذلك الى حصول انقسامات غير متناهية بالفعل وليس ذلك بحق عند اجلة الحكماء مع ان البرهان الذي ذكرتموه يوجب ذلك فاذا ما هو نتيجة هذه الحجة باطل عندكم وما هو حق عندكم لا تنتج هذه الحجة*

(ولا يجاب) عن هذا الشك بان اختلاف المماسين انما يوجب امتياز احد طرفي الجسم عن الطرف الآخر ولا يوجب وقوع التنصيف في ذات الجسم (لانا نقول) الطرفان اما ان يكونا عرضيين «في الجسم او جزئين من الجسم فان كان الاول فتميز العرضيين يوجب تميز محليهما ثم ان محليهما المتميزين ان كانا ايضاً عرضيين فلا يتسلسل بل لا بد وان ينتهي الى عرضيين يقومان بالجسم ثم ان ذينك العرضيين متميز كل واحد منهما عن الآخر وتميزهما يوجب وقوع القسمة في ذات الجسم ويهود المحال واما ان كان الطرفان جزئين من الجسم فالاشكال متوجه*

(وان تمسك) بهذه الحجة من اثبت في الجسم انقسامات غير متناهية بالفعل

فرو

« عرضيين

فهو ايضاً ليس بمستقيم لان هذه الحججة تنفي وجود جزء واحد في الجسم لان اي شيء يفرض واحداً فهو باحد طرفيه يلاقى شيئاً و بطرفه الآخر يلاقى شيئاً آخر وذلك يوجب الانقسام فلا يكون ذلك الشيء واحداً فاذا هذه الحججة تنفي وجود الجزء الواحد ومتى لم توجد الوحدة لم توجد الكثرة لان الكثرة مجموع الوحدات فاذا هذه الحججة تنفي وجود الكثرة مع انها توجب وجود الكثرة هذا خلف فطمنا ان هذه الحججة لا تستجيب نتيجة صادقة فهي حجة مغالطية *

(الثاني) لم لا يجوز ان يقال الجزء للذي لا يتجزى يكون واحداً في ذاته وان كان متكثراً في جهاته وكثرة الجهات والاعتبارات لا توجب كثرة الذات يدل عليه امران *

(الاول) ان المماسمة من باب الاضافة ولو كانت كثرة الاضافة توجب كثرة الذات لكانت الوحدة التي هي ابعاد الاشياء عن طباع الكثرة اكثر من كل كثير لانها بحسب كل مرتبة من مراتب الاعداد الغير المتناهية نسبة خاصة ولكن الباري تعالى متكثر الاجزاء بسبب كثرة اضافاته *

(الثاني) ان النقطة في المركز تحاذي جملة اجزاء الدائرة ولا ينزم انقسامها بحسب انقسام الدائرة *

(الثالث) ان الصفحة العليا من الاجسام هي ملاقية لما تحته وهي بعينها ملاقية للهواء الخارج عنها فهي شيء واحد يلاقى شيئين وليس يمكن ان يقال بان الملاقى للهواء غير الملاقى للصفحة الداخلة فان الذي هو نهاية الجسم لاشك انه بعينه ملاق لما تحته والالم يكن نهاية له ولا شك انه ملاق للهواء الخارج *

(والجواب اما عن الاول) فهو ان الاعراض المضافة لا تقتضى امتياز احد نصفي الجسم عن النصف الثاني بحيث يتباين النصفان بل ذلك يقتضى احتمال المحل للقسمة ولذلك فان الجسم متى ماسه جسمان لا يتنصف ذلك الجسم تنصفاً محسوساً مثل ما يتنصف اذا حل فيه عرضان غير مضافين بل العتل يقتضى على الشئ الذي يماس شيئين بصحة الانقسام بالقوة واما ما يقال بان الانقسام حاصل بالفعل فلا *

(واما الجواب عن الشك الثاني) فهو ان المماسه انما تحصل بالجوانب فاذا امتاز جانب منه عن جانب فقد احتل القسمة ولما ندعى ان تكثر الاضافات يوجب تكثر المضافات بل ندعى ذلك في المماسه والمماسه نوع من الاضافة وليس اذا كان نوع من جنس يقتضى حكماً ان يكون ذلك الجنس يقتضى ذلك الحكم واما النقطة المحاذية لجميع اجزاء الدائرة فهي باسرها تحاذى جميع النقط المفترضة في الدائرة وهذا غير ممتنع في المحاذاة ولكن لا يلزم من تجويز ذلك في المحاذاة من غير وقوع القسمة تجويز ذلك في المماسه من غير وقوع القسمة فان هذا الحكم انما يظهر صدقه في العقل في المماسه لا في المحاذاة وسائر انواع الاضافة *

(واما الجواب عن الشك الثالث) فهو اننا نسلم ان الصفحة العليا من الجسم ملاقيه لما تحته فان هذا انما يقوله من يذهب الى ان الجسم مركب من الاجزاء ونحن لا نقول به بل نقول ان الجسم شئ واحد ونهايته هي السطح وهو غير ملاق لما تحته اذ ليس هو بجسم فكان هذا التشكك يوهم ان السطح صفحة وتحتة صفحة اخرى ثم ان احدى الصفتين ملاقيه للاخرى وذلك مصادرة على المطلوب *

(واعلم)

(واعلم) ان هذا البرهان ليس في غاية المتانة فان لقائل ان يقول اما ان تكون المماسية باجزاء جسمانية او لا تكون بل بالسطوح فان كانت بالاجزاء لزم الشك الاول لزوما لا محيص عنه وانقسم كل جسم الى مالا يتناهي دفعة وان كانت بالسطوح دون الاجزاء لم يلزم منه انقسام الاجزاء البتة على ان النقطة المركزية انما تحاذي كل نقطة في المحيط بكيها لا لجانب دون جانب ولذلك لا يكون لاجتماعها حجم زائد واما الاجزاء الجسمية فانما تماس بطرف دون طرف والالم تكن لاجتماعها زيادة حجم على مامر *

(البرهان الثاني) اذار كبتنا خطا من ثلاثة اجزاء ثم وضعنا جزئين على طرفي الخط فان الجزئين تصح الحركة على كل واحد منهما والجزء الذي يتوسطهما فارغ ولا مانع يمنع من الحركة فاذا تصح الحركة على الجزئين الطرفين معا الى الالتقاء واذ افعلنا ذلك فيكون كل واحد منهما مماسا لنصف الجزء الوسطاني من الخط الاسفل و لنصف من كل واحد من الجزئين الطرفين من الخط الاسفل فتنقسم الاجزاء كلها *

(ولا يقال) بان حركتهما ممتعة لكونها مؤدية الى انقسام الاجزاء فان جعل المطلوب مقدمة في ابطال المقدمة المبطله له شيء باطل لان المطلوب مشكوك الصحة والمقدمة معلومة الصحة فجعل التيقني مبطلا للمشكوك اولى من العكس لانا نقول لا شك ان صريح العقل يقضي بان الجهة اذا كانت فارغة والجزء يكون قابلا للحركة فان تاك الحركة لا تكون ممتعة وهذه الحجة مطردة في كل خط مركب من الاجزاء الفردة *

(البرهان الثالث) انا اذار كبتنا خطا من اربعة اجزاء ووضعنا فوق الطرف الايمن جزءا وتحت الطرف الايسر جزءا آخر ثم اذا فرضنا انهما يتديان بالحركة

دفعه و يتريان الى آخر الخط دفعة فلاشك انه يمر كل واحد منهما بصاحبه ويستحيل ذلك الا بعد تحاذيهما ويستحيل التحاذي الا على متصل الثاني والثالث فقد وقع الجزء على متصل الجزئين فيلزم كونه قابلا للتقسمة *

(البرهان الرابع) لو كان البطوء في الحركات ليس لتخلل السكنات لكان القول بالجزء الذي لا يتجزى باطلا لكن المقدم حق على ماضى في باب الحركة فالتالى يكون حقه (بيان الشرطية) ان الجزء الذي لا يتجزى لو كان ثابتا لكاننا اذا قطعنا مسافة بحركة سريعة فقد قطعنا ما فيها من الاجزاء الغير المتجزية التى في تلك المسافة ولا بد وان يقع قطع الجزء الذي لا يتجزى بالحركة السريعة في مقدار من الزمان ففي مثل ذلك الزمان لا بد وان يقطع البطيء اقل من ذلك الجزء فقد انقسم الجزء الذي لا يتجزى *

(البرهان الخامس) ان الجزء اذا انتقل من جزء الى جزء فاما ان يوصف بالمتحركة عند ما يكون ملاقيا للاول وهو محال لانه بعد ما شرع في الحركة او عند ما يصير ملاقيا للثانى وهو ايضا محال لانه عند ذلك قد انقطعت الحركة فاذا انما يكون متحركا عندما يكون فيما بين الجزئين فيلزم الانقسام *

(البرهان السادس) لو قدرنا صفحة مركبة من اجزاء لا تتجزى ثم اشرقت الشمس عليها حتى صار احد وجهيها مستضيئا دون الثانى فلا بد وان يكون الوجه المستضىء مغاثر اللذى لم يقع عليه الضوء وذلك يوجب الانقسام *

(البرهان السابع) الجزء متناه وكل متناه فهو مشكل وكل مشكل محيط به حد او حد ودفان احاط بالجزء الفرد حد واحد كان كرة والكرات اذا انضم بعضها الى بعض حصل فيما بينها فرج وتلك الفرغ ان اتسعت للاجزاء ملأناها به ولو على كل حال تبقى الفرغ التى هي اصغر من الاجزاء فينبذ تكون الاجزاء

منقسمة واما ان احاط به حدود مثل ان يكون مثلثا او مربعاً فذلك يوجب التجزية لانه من جانب الزاوية اقل منه من جانب الضلع *
(البرهان الثامن) اذا غرزا خشبة في الارض بحيث تكون اذا طلعت الشمس وقع لها ظل على الارض ثم من المعلوم ان الظل لا يزال ينقص عند ما تاخذ الشمس في الارتفاع الى ان تنتهى الشمس الى غاية ارتفاعها ثم ان الظل ياخذ في التزايد من الجانب المقابل فلا يخلو اما ان يكون مهما قطعت الشمس جزءاً انتقص من الظل جزء فيكون طول الظل كمدار الشمس هذا خلف واما ان يكون قد تحركت الشمس الى الارتفاع مع انه لا ينتقص من الظل شيء وهو محال لوجهين (اما اولاً) فلانه لو جاز ان ترتفع الشمس جزءاً ولا ينتقص من الظل شيء جاز ذلك في الجزئين وفي الثلاثة وفي الاربعة حتى تنتهى الشمس الى غايتها في الارتفاع مع انه يكون الظل باقياً كما كان (واما ثانياً) فلان الخط المرسم فيما بين الشمس وطرف الظل اذا تحرك الطرف المتصل منه بالشمس دون الطرف المتصل بالظل فانه يحدث لذلك الخط المستقيم رأساً و ذلك محال لانه يوجب ان يكون الزاوية مساوية للنقص واما ان يقال مهما تحركت الشمس جزءاً انتقص من الظل اقل من جزء وهو المطلوب *
(البرهان التاسع) وهو اننا اذا اعتبرنا اعظم دائرة على الداوامة واصغر دائرة عليها على مركز واحد ثم اخرجنا خطاً من ذلك المركز حتى يجوز على جزء من الدائرة الصغرى وينتهي الى جزء من الدائرة الكبرى فالداوامة اذا دارت دار هذا الخط بدورانها ومن البين ان النقطة التي كانت من الدائرة الكبرى على هذا الخط اسرع حركة من التي كانت عليه من الدائرة الصغرى فان النقطة من الدائرة الكبرى قد قطعت في دورة واحدة مسافة اكثر مما قطعت النقطة

التي هي من الدائرة الصغرى فاما ان يقال بان النقطة التي من الدائرة العظمى اذا قطعت جزءاً فالنقطة التي من الدائرة الصغرى قطعت اقل من جزء فحينئذ ينقسم الجزء او يقال بان النقطة التي من الدائرة الصغرى تسكن في بعض اوقات حركة النقطة التي من الدائرة العظمى فيلزم من هذا تفكك اجزاء الدوامه وذلك باطل لاربعة اوجه *

(اما اولاً) فلشهادة الحس *

(واما ثانياً) فلانا نفرض هذا الكلام في الفلك فان الدوائر التي تقرب من القطبين حركاتها ابطأ مما تقرب من المنطقة مع اناسين ان الخرق على الفلك محال *

(واما ثالثاً) فلان هاهنا امر اعجيب وهو ما اعطى كل جزء من اجزاء الدوامه من الالهام و الفطنة حتى علم الا بطأ منها انه كم ينبغي ان يقف حتى لا يزال سمته عن الاسرع وذلك لان كل ما كان اقرب الى القطب كان ابطأ و كل ما كان اقرب الى طرف الدوامه كان اسرع فاذا احتاج كل جزء من الوقفة الى مقدار مخصوص يخالف الوقفة التي يحتاج اليها الاخر حتى يبقى السمات الاول والانسان مع كمال فطنته لا يقف على ذلك فان انسانين لو قصدوا موضعا واحداً واحدهما اقرب من ذلك الموضع والاخر ابعد منه وارادا ان يلبغا الى ذلك الموضع في وقت واحد فانه لا يعلم الا قرب منهما انه كم يجب ان يقف في حركته الى ذلك الموضع حتى يكون وصوله الى ذلك الموضع موافقا لوصول صاحبه *

(و اما رابعاً) فلان الانسان لو وضع احدى عقيبته على الارض واثبها عليها ثم ادار نفسه دورة تامة لزم ان يقال بانه في تلك الحالة تفرقت اجزاؤه و ابعاضه

بحيث

بحيث لم يبق بين جزئين من اجزاء بدنه اتصال وذلك فاسد *
 (واعلم) ان هذه الحجة تقتضى انقسام الزمان والمسافة وذلك لان الدائرة
 الكبرى اذا قطعت قوسا فالصغرى قد قطعت اقل من ذلك القوس فتكون
 الدائرة الصغرى قاسمة للمسافة والدائرة الكبرى قطعت مثل القوس الذى
 قطعته الدائرة الصغرى في زمان اقل من ذلك فتكون الدائرة العظمى قاسمة
 للزمان ولا تزال تتعاقب هذه القسمة مرة للزمان ومرة اخرى للعظم *
 (البرهان العاشر) الفرجار ذو الشعب الثلاث اذا قطعت الشعبة الخارجة
 جزأ لا بد وان تقطع الشعبة المتوسطة اقل من جزء على ما بيناه *
 (البرهان الحادى عشر) ان امكن وجود الدائرة امتنع وجود الجزء
 الذى لا يتجزى لكن المقدم حق فالتالى حق اما بيان حقيقة المقدم فقد مضى
 فى باب الكيف واما بيان حقيقة الشرطية فقد مضى ايضا فى باب الكيف ولكننا
 نقرر هاهنا من وجه آخر *

(فنعول) الخط المركب من اجزاء لا تجزى اما ان يمكن جمعه دائرة
 اولا يمكن فان لم يمكن وجب امتناع جعل ذى العرض دائرة لان الجسم
 ذا العرض ليس الا خطوطا منضما بعضها الى بعض فلو امتنع على كل واحد منها
 ذلك وجب ان يمتنع على الكل واما ان يمكن جعل مثل ذلك الخط دائرة
 فلابد لا يخلو اما ان تلاقى ظواهر الاجزاء كما تلاقت بواطنها اولا تلاقى
 فان تلاقت البواطن وانفتحت الظواهر تجزأت الاجزاء وان تلاقت
 ظواهرها كما تلاقت بواطنها لزم ان يكون باطن الدائرة كظواهرها فى
 المسافة فلو ادرنا حولها دائرة اخرى فيكون باطن الدائرة المحيطة مساويا
 لظواهر الدائرة المحاط بها فيكون ظاهر المحيطة المساوى لظاهر المحاط بها

المساوي لباطن المحاط بهامساويا لباطن المحاط بها ثم لانزال ندير دائرة اخرى الى ان يبلغ طوقها مثل طوق الفلك الاعظم ولا تكون فيها فرجة اصلا ومع ذلك فلا تزيد اجزاؤها على اجزاء الدائرة الصغيرة الاولى هذا خلف فقد بان ان بواطن الاجزاء تتلاقى وظواهرها تنفتح فيلزم التجزية *

(وايضاً) فكل واحدة من تلك الفرج اما ان تتسع لتمام الاجزاء اولاً تتسع فان لم تتسع فقد وجد ما هو اقل منه وان اتسعت فذلك محال لان بواطن تلك الاجزاء اذا كانت متلاقية فيكون المنفرج من تلك الاجزاء بعضها فاذا ملاً ناذلك البمض بالجزء فان ارتفع بعض الجزء عن تلك الفرجة فقد انقسم وان لم يرتفع كان الجزء المتالي لتلك الفرجة اقل من تلك الاجزاء التي وقعت في ظواهرها تلك الفرج فتلك الاجزاء منقسمة فظهر ان امكان الدائرة يبطل الجزء الذي لا يتجزى *

(البرهان الثاني عشر) لو قدرنا زاوية قائمة كل واحد من الضلعين المحيطين بها عشرة اجزاء فالحاصل من ضرب كل واحد من الضلعين « في نفسه مائة فالجموع مائتان والحاصل من ضرب وتر الزاوية القائمة في نفسه مساو للحاصل من ضرب الضلعين كل واحد في نفسه كما بينه اوقليدس فيكون الحاصل من ضرب وتر هذه الزاوية مائتين فيكون وتر هذه الزاوية جذر مائتين وليس للمائتين جذر صحيح فلا بد ان تنكسر الاجزاء *

(البرهان الثالث عشر) لو قدرنا خطا مركبا من جزئين فامكنا ان نعمل عليه مثلثا متساوي الاضلاع ولا يحصل ذلك الا اذا وقع كل واحد من الاجزاء على متصل الآخرين وذلك يوجب التجزية *

(البرهان الرابع عشر) لو اخذنا خطا من جزئين ووضعنا على احد الجزئين المحيطين بها

جزأ

جزءاً آخر فتحصل هناك زاوية قائمة فوترها ان كان من جزئين كان وتر القائمة مساوياً لكل واحد من الضلعين المحيطين بها هذا خلف وان كان من ثلاثة اجزاء كان الوتر مساوياً لمجموع الضلعين هذا خلف فاذاً هو اكثر من الاثنين واقل من الثلاثة فقد وجد الاقل من الجزء *

(البرهان الخامس عشر) لو قدرنا اربعة خطوط كل واحد منها من اربعة اجزاء وضممنا البعض الى البعض بحيث لا يحصل هناك فرجة اصلاً فلا شك ان خط القطر يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فهذه الاجزاء في جانب القطر اما ان تكون متلاقية او لا تكون فان كانت متلاقية وجب ان يكون القطر مساوياً للضلع وهذا يبطله شكل العروس وان كانت غير متلاقية فهناك فرج فاما ان تسع لجزء او لا تسع فان اتسمت فلنمئتها بالاجزاء والفرج ثلاث فحينئذ يصير مقدار القطر سبعة اجزاء وذلك هو عدد اجزاء الضلعين فيكون القطر مساوياً للضلعين هذا خلف فاذاً كل واحدة من تلك الفرج انما يتسع لا اقل من جزء فقد انقسم الجزء *

(البرهان السادس عشر) ان اوقليدس برهن على ان كل خط فانه يصح تنصيفه فالخط المركب من الاجزاء الفردية يصح تنصيفه فينتصف الجزء وهو المدعى *

(البرهان السابع عشر) اذا اوقفنا خطاً مستقيماً كالوتر على زاوية قائمة حتى يحصل الوتر جذر مجموع مربع الضلعين وفرضنا الضلعين كل واحد منهما خمسة كان هذا الوتر جذر خمسين فان حركنا طرف هذا الوتر من احد الجانبين جزءاً تحرك الطرف الآخر لا محالة اقل من جزء فانه ان تحرك جزءاً حتى حصل احد الضلعين ستة والآخر اربعة حصل الوتر جذر اثنين وخمسين

هذا خلف فاذا قد تحرك اقل من جزء *

(البرهان الثامن عشر) لو قدرنا ثلاثة اجزاء هكذا (ا ب ج) ثم وضعنا فوق احد طرفيه جزءا ثم تحرك الخط حتى انه دخل (ا) مكانا جديدا و (ب) دخل مكان (ا) و (ج) دخل مكان (ب) ثم عندما تحرك (ا) الى المكان الجديد تحرك الجزء الذي فوقه عنه الى سمت جهته (فنقول) لا يخلو اما ان يقال بانه تحرك الى الحيز الذي فوق الحيز الذي حصل فيه (ا) وهو محال لانه حينئذ لم يتحرك عن (ا) وقد فرض كذلك هذا خلف او يقال بانه تحرك الى الحيز الملاقي لما هو فوق الحيز الجديد فيكون حركة الجزء الفوقاني اسرع من حركة (ا) لانه قطع جزئين في ذلك الزمان ولما كان زمان حركة (ا) منقسما كانت حركة (ا) ايضا منقسمة لان الواقع منها في احد نصفي ذلك الزمان غير الواقع في النصف الثاني ولما كانت الحركة منقسمة كان الحيز الذي تحرك عنه (ا) منقسما والذي تحرك اليه يكون ايضا منقسما ويكون في نصف ذلك الزمان وينصف تلك الحركة وقد خرج نصفه من الحيز الذي كان فيه ودخل في الحيز الجديد فيكون للجزء منقسما *

(ويمكن) ذكر هذا البرهان على وجه آخر وهو ان الخط اذا تحرك جاز ان يتحرك الجزء الذي فوقه على خلاف حركته فاذا انتقل عن (ا) فلا يخلو اما ان يصير ملاقيا (ا ب) وهو محال لان (ب) قد دخل في حيز (ا) فلو قلنا ان الجزء الذي كان فوق (ا) و تحرك عن (ا) انما تحرك الى (ب) و (ب) حصل في حيز (ا) فذلك الجزء الفوقاني لم يتحرك عن (ا) وقد فرضناه متحركا عنه هذا خلف فبقي ان يقال انه يتحرك عن الحيز الذي كان فيه الى الحيز الذي يليه وهو الذي فوق حيز (ج) بعد حركة الخط فاذا الجزء الفوقاني بمر كته انتقل وبلغ الثالث في الزمان الذي قطع ماتحته جزءا واحدا فيكون الزمان منقسما ويعود الكلام المذكور

(البرهان

137347

(البرهان التاسع عشر) ان البئر التي عمقها مائة ذراع اذا كان في منتصفها خشبة وعلق عليها حبل مقداره خمسون ذراعا وعلق على الطرف الآخر من الحبل دلو فاذا ارسل حبل بقدر خمسين ذراعا وشد على طرفه كلاب فاذا اجمل الكلاب في طرف الحبل الذي علق الدلو على الطرف منه تم جري الى اعلى البئر فان الدلو ينتهي من اسفل البئر الى اعلاها في الزمان الذي ينتهي الكلاب من وسط البئر الى اعلاها وذلك يوجب انقسام الزمان والحركة على ما بيناه *

(البرهان العشرون) الجسم قد يكون ظله في وقت من السنة مثليه فيكون مثله من الظل ظل نصفه فلو قدرنا جسما يكون اجزائه وترافيقه ظله شفعا فيكون اظله نصف و نصف ظله ظل نصفه فيكون اذالك الجسم المركب من الاجزاء الوتر نصف وهو المطلوب *

(وفي المسئلة وجه آخر) وهو مثل ان يقال لو كان الجسم مركبا من الاجزاء لكانت الاجزاء ذاتية له والذاتي يكون بين الثبوت للشيء فكان يلزم ان يكون علمنا بكون الجسم مركبا من الاجزاء اوليا ولما لم يكن كذلك علمنا انه غير مركب من الاجزاء وهاهنا وجوه اخر اقناعية ولكن فيما ذكرناه كفاية والله اعلم *

الفصل الرابع في ابطال قول من قال الجسم مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل ﴿

(وعليه) برهانان (الاول) لو كانت الاجزاء غير متناهية بالفعل لاستحال قطعها الا في زمان غير متناه بالفعل ولما كان التالي باطلا كان المقدم مثله (الثاني) الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فاذا كل كثرة ففيها واحدا فاذا اخذنا من الاجزاء الغير المتناهية للجسم واحدا وضممنا اليه واحدا آخر فاما ان يزيد مقدار

(الفصل الرابع في ابطال قول من قال الجسم مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل)

ذلك المجموع على مقدار الواحد ولا يزيد والثاني يوجب ان لا يحصل المقدار ولا يتزايد من اجتماع تلك الاجزاء والاول يقتضى ان تكون نسبة الزيادة في المقدار على حسب الزيادة في العدد لكن الاجسام متفاوتة في المقادير فهي متفاوتة في العدد فالعدد ليس غير متناه *

﴿ الفصل الخامس في ان قبول القسمة الانفكاكية ثابت الى غير النهاية ﴾

(وعليه برهانان) (الاول) ان كل متعيز يفرض فيه طرفان يتميز كل واحد منهما عن الآخر في الوهم فالتعلم النصفين اعنى الاتصال الذى حصل بين النصفين بحيث يمنع ارتفاعه اما ان يكون لطبيعته اولشئ من لوازمها اولشئ من العوارض فان كان ذلك الالتحام لنفس الماهية وماهية ذلك الجزء مساوية لماهية سائر الاجزاء فوجب امكان ان يتصل بجزء آخر مثل ما اتصل احد نصفه بنصفه الثاني وان يصح على النصفين من الانفصال مثل ما يمكن بين الجزئين (وبمثل هذا الكلام) يتمسك في ابطال قول من جعل ذلك الاتصال من لوازم الماهية وان كان ذلك الاتصال لعارض غير لازم امكان ارتفاعه وتقدير ارتفاعه لا يبقى وجوب ذلك الاتصال (اللهم) الا اذا كان ممتازا عن سائر الاجسام بنصل مقوم لطبيعة نوعه كما في الافلاك ومثل ذلك يجب ان يكون نوعه في شخصه كما مضى *

(الفصل الخامس في ان قبول القسمة الانفكاكية ثابت الى غير النهاية)

(واعلم) ان مدار هذه الحجة على ان تلك الاجزاء متساوية في الماهية فاما لو ادعى مدعى ان كل واحد منها يكون مخالفا للآخر بماهيته وانه لا يوجد جزءان يتحدان في الماهية اندفعت هذه الحجة (ولكن لا شك) ان الذي يلزمه هذا الملزم يكون بعيدا جدا *

(الثاني) ان كل واحد من تلك الاجزاء اذا كانت له طبيعة واحدة كان شكله

هو

(٣)

هو الكرة كما ستعرف ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة ولو كان كذلك
لحصلت الفرج فيما بين تلك الاجزاء فيكون ذلك قولاً بالخلاء وهو محال *

(الفصل السادس في حكاية شبه مشبتي الجزء الذي لا يتجزى والجواب عنها) (اعلم) ان شبههم منحصرة في نوعين (احدهما) أنهم محتجون على ان كل ما يقبل
القسمة فانه لا بد وان يكون منقسماً بالفعل وذلك يبطل مذهب الحكماء
في ان الجسم البسيط القابل للانقسامات واحد في نفسه *

(وثانيهما) أنهم محتجون على ان الحجم لا يمكن ان يكون قابلاً لتقسيمات غير
متناهية *

(اما النمط الاول) من الكلام فاهم فيه شبهتان (الاولى) قد قالوا ثبت فيما مضى
ان الوحدة امر وجودي فلا مخلو اما ان يكون كون الحجم (١) واحداً عانداً
الى ذاته او الى صفة زائدة على ذاته فان كان الاول وجب ان لا يقبل القسمة
ابدالاً بالذات لا يرتفع مع بقاء الذات ولما ثبت ان كل واحد فهو غير قابل
للقسمة لزم ان كل ما يكون قابلاً للقسمة لا يكون واحداً وان كانت وحدة
الجسم صفة زائدة على الجسم فالحجم الذي قامت الوحدة به اما ان يكون
قابلاً للقسمة في نفسه او لا يكون فان كان قابلاً للقسمة في نفسه والقائم بالانقسام
منقسم كانت الوحدة منقسمة هذا خلف وان كان الحجم الذي قامت الوحدة
به غير قابل للقسمة لزم ان يكون كل ما اتصف بالوحدة ان لا يكون قابلاً للقسمة
فواجب ان يكون القابل للانقسام غير واحد بل كثيراً بالفعل فثبت ان ما قاله
الحكماء ان الجسم يكون واحداً حقيقة ومع وحدته يكون قابلاً للانقسام
كلام باطل *

(١) امله الجسم بحسب المعنى لان البحث في النمط الاول عن الجسم لا عن

الحجم ١٢

(الفصل السادس في حكاية شبه مشبتي الجزء الذي لا يتجزى)

(والثانية) قالوا الجسم البسيط لو كان واحداً فاذا قسمناه فقد ابطنا وحدته
 ووحدة كل شيء هويته لانه لا معنى للهوية الا الخصوصية التي تتميز بها عن
 الآخر وتلك الخصوصية هي الوحدة فاذا لمنا اوردنا القسمة على الشيء الذي
 كان واحداً فقد ابطنا هويته واذا ابطنا هوية الشيء فقد اعد مناه فاذا لمنا
 اوردنا التقسيم على الجسم فقد اعد مناتك الجسمية فلا يخلو اما ان يكون
 قد بقي شيء من الجسم الاول اولم يبقى فان بقي فذلك الشيء حين ما كان الجسم
 واحداً اما ان يكون واحداً او كثيراً فان كان واحداً فعند ما صار الجسم
 كثيراً اما ان يكون قد صار ذلك الشيء كثيراً او ما صار فان كان الاول
 فذلك الشيء قد زالت وحدته وقد ثبت ان ذلك يوجب عدمه فاذا ذلك
 الشيء قد عدم ايضاً وان كان بقي واحداً فذلك محال لان احد قسمي الجسم ممتاز
 عن الآخر فيستحيل ان يكون هناك شيء واحد بالمدد ويكون مشتركاً بينهما
 (واما ان قيل) بان ذلك الشيء كان كثيراً حين ما كان الجسم واحداً فاذا كان
 ذلك الشيء كثيراً كانت الجسمية القائمة بكل واحد منهما مغايرة للجسمية
 القائمة بالشيء الآخر فيكون الجسم مركباً من الاجزاء المتغايرة بالفعل فاذا
 الجسم ما كان واحداً في الحقيقة بل كان متألفاً من الاجزاء وذلك هو المطلوب
 وتام تقرير ذلك قد مضى في باب الوحدة والكثرة *

(النمط الثاني) من الكلام في بيان امتناع كون الجسم قابلاً لتقسيمات غير متناهية
 وذلك اثناعشر مسلماً *

(الاول) لو كانت الحركة والزمان مؤلفين من امور متتالية كل واحد منها غير
 قابل للانقسام اصلاً لكان الجسم مركباً من امور كل واحد منها غير قابل للانقسام
 اصلاً والمقدم حق فالتالي يكون حقاً بيان المقدم من وجوه ثلاثة *

(الاول)

(الاول) ان الحس شاهد بوجود الحركة فهذه الحركة لا تخلو اما ان يقال انه لا وجود لها الا في الماضي والمستقبل اولى كذلك بل لها وجود في الحاضر والاول باطل فان الماضي هو الذي كان له حضور ثم عدم والمستقبل هو الذي يتوقع له حضور فلو امتنع ان يكون للحركة حضور اصلا لاستحال ان يكون ماضيا او مستقبلا فاذا للحركة حضور فذلك الحاضر ان كان قابلا للقسمه على معنى انه يمكن ان يوجد ما هو اقصر منه كان بعض الاجزاء المقترضة فيه قبل البعض فلا يكون كله حاضرا وقد فرض كذلك هذا خلف فاذا ذلك الحاضر غير قابل للانقسام وعند الانعدام لا بد ان يحصل ما من شأنه ذلك فكانت الحركة مركبة من امور متتالية كل واحد منها غير منقسم *

(الثاني) ان الآن عبارة عما يفصل الماضي عن المستقبل فهو ان كان منقسما كان بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا فلا يكون فاصلا بين جميع الماضي وجميع المستقبل وان لم يكن منقسما فلا بد وان ينعدم لان الآن لا يبقى ساعة اخرى فاما ان يكون لعدمه بداية او لا يكون والثاني محال لان عدمه امر متجدد واسكل متجدد بداية واذا كانت له بداية فبداية عدمه اما ان تكون مقارنة لوجوده او لا تكون والا ولباطل لاستحالة الجمع بين العدم والوجود فاذا بداية عدمه غير مقارنة لوجوده فاما ان يكون بين الآن الذي هو بداية وجوده وبين الآن الذي هو بداية عدمه زمان اول يكون فان كان الاول كان الآن باقيا هذا خلف وان لم يكن فقد تتالي آنا ثم الكلام في الآن الثاني كالكلام في الآن الاول فيلزم تتالي الآتات *

(الثالث) انا بينا ان حركة الجسم في الكيف عبارة عن تتالي انواع آنية الوجود وذلك يوجب تتالي الآتات فثبت بما ذكرنا ان الحركة والزمان مركبان من

امور متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة فاذا قطعنا المسافة بحركة كيف ما اتفقت
كان الذي يقطع الجزء الذي لا يتجزى من الحركة في الآن الغير المنقسم غير
منقسم والا لكانت الحركة الى نصف ذلك الجزء وزمانها نصف الحركة
الى الكل ونصف زمانها فتكون تلك الحركة وذلك الزمان منقسما وذلك
والفاذاً ذلك القدر من المسافة غير منقسم والذي يليه حاله كذلك ايضا وهم
جرا الى آخر المسافة فاذا المسافة مركبة من امور غير قابلة للقسمة مطابقة الامور
المتتالية في الحركة وفي الزمان وذلك هو الجزء الذي لا يتجزى وهذه الشبهة
قد سبقت اصولها في باب الحركة الا انا اعدنا هذه الاصول ها هنا لتعلم كيفية
تركب الشبهة عنها*

(المسلك الثاني) (١) قالوا لو وضعنا كرة حقيقية على سطح لا تضريس فيه
فلا شك انها تلاقية فوضع الملاقاة اما ان يكون منقسماً او لا يكون منقسماً
والاول محال لوجوه ثلاثة*

(الاول) هو ان ذلك الموضع منطبق على السطح المستقيم و المنطبق
على المستقيم مستقيم فاذاً ذلك الموضع من الكرة مستقيم ثم اذا زالت الملاقاة
عن ذلك الموضع وحصلت على موضع آخر تلو الاول فذلك الموضع ايضاً
مستقيم فاذاً تصير الكرة مضلعة هذا خلف*

(الثاني) فلان او قليدس برهن على ان كل خط مستقيم يصل بين كل نقطتين
من الدائرة فانه يقع في داخلها فلو كان موضع الملاقاة منقسماً لا رسم خط
على ظاهر الدائرة منطبقاً على السطح فيقع ذلك الخط داخل الدائرة وخارجها
هذا محال*

(١) في نسخة لفظ الشبهة هو وضع المسلك الى كل المسالك ١٢

(والثالث) فلان موضع الملاقاة لو كان منطبقا على السطح امكن ان يخرج من المركز خطان ينتهيان الى طرفي موضع الملاقاة فيصيران مع الخط المرسم من موضع الملاقاة ثلاثة خطوط محيطة بسطح فيحصل هناك مثلث قاعدته موضع الملاقاة فاذا اخرجنا من مركز الدائرة الى قاعدة المثلث الواقع في الدائرة عمودا قائما عليه كانت الزاويتان الحاصلتان على جنبي العمود قائمتين على القاعدة قائمتين ويتتصف ذلك المثلث بمثلثين قائمتين على الزاوية ويكون الخطان الطرفيان وترين للزاويتين القائميتين ويكون العمود وتر الزاوية الحادة وتر القائمة اعظم من وتر الحادة فالخط العمودي اقصر من الخطين الطرفين مع ان الخطوط الثلاثة خرجت من المركز الى المحيط هذا خلف ثبت بما قلنا ان موضع الملاقاة غير منقسم فاذا ادركنا الكرة على السطح حتى تتم الدائرة فلا شك انه متى زالت الملاقاة الحاصلة بنقطة حصلت الملاقاة بنقطة اخرى وليس بين النقطتين شيء يفاثرهما لان الكلام في الملاقاة الحاصلة في اول حصول الملاقاة بالنقطة الاولى فاذا قد ارتسم الخط عن تلك النقطة واذا حصل الخط عن تركيب النقط حصل السطح عن تركيب الخطوط والجسم عن تركيب السطوح فاذا موضع الملاقاة من الكرة شيء حصل بانضمامه الى امثاله العظيم والمقدار وهو الجزء الذي لا يتجزى (ولا يقال عليه) بان النقطة انما توجد في الكرة بسبب المماس وعند زوال المماس تنعدم تلك النقطة فلا توجد نقطة مع ما يتلوها فلا يحصل تشافع النقط (لاننا نقول) لو قدرنا خطا موجودا بالفعل على ظاهر الكرة ويكون له نهاية موجودة بالفعل ثم قدرنا ان الكرة تلاقى السطح بتلك النقطة فاذا زالت الملاقاة عن تلك النقطة الى نقطة اخرى فالنقطة الاولى تكون باقية لكونها نهاية لذلك الخط والنقطة الثانية موجودة لحصول الملاقاة عليها فبقي هذه الصورة

تلاقت نقطتان *

(المسلك الثالث) اذا فرضنا خطا منطبقا على خط حتى تكون النقطة محاذية للنقطة او ملاقية لها ثم تحرك الخط فقد صارت النقطة المماسية غير مماسة واللامماسية انما تحصل دفعة والآن الذي هو اول زمان حصول اللامماسية لا شك ان الخط فيه صار ملاقيا للنقطة اخرى تالية للنقطة الاولى فتكون النقطتان متتاليتين في الخط اذا كان الكلام في لامماسية النقطة الثانية كالقوله في لامماسية النقطة الاولى وهلم جرا *

(المسلك الرابع) ان دائرة معدل النهار تطلع على سكان خط الاستواء منتصبة وتمر في دوراتها مسامتة لهم وتكون تقاطع تلك الدائرة مع دائرة الافق في المشرق والمغرب ابداعا على نقطتين وليس يتهايانا في وقت من الاوقات ان توهم الا وفي المشرق تقاطع على نقطة وايكن التقاطع حاصل على نقطة معينة ثم انه يحصل الالتقاط على تلك النقطة والآن الذي هو اول زمان الالتقاط يكون التقاطع حاصل فيه على نقطة اخرى فقد تالتت نقطتان وكذلك القول في الباقي فتكون دائرة معدل النهار مركبة من النقط المتتالية *

(المسلك الخامس) ان النقطة امر وجودي غير منقسم فان كان متجزيا (١) فهو الجزء الذي لا يتجزى وان لم يكن متجزيا فله محل ومحل ان كان منتسما لزم انقسامه بانقسام محله وهو محال وان لم يكن منتسما فهو المطلوب *

(المسلك السادس) لو كان الجسم قابلا لتقسيمات لا نهاية لها لخصت فيه انقسامات غير متناهية بالفعل والتالي محال فالقدم مثله (بيان الشرطية) ان اختلاف المماسية يوجب الانقسام بالفعل فيما يقبل الانقسام فاختلف المماسية حاصلها هنا لان كل جزء يفرض فانه يلاقى باحد جانبيه شيئا غير ما يلاقيه

الآخر

(١) في نسخة في كلام الموضوعين متجزيا ١٢

الأخر منه فلو كان قبول الانقسام لا إلى نهاية حاصلاً لكان السبب القابل والسبب الفاعل لتلك الانقسامات الغير المتناهية حاصلين فيجب حصول تلك الانقسامات وأما بيان امتناع ذلك فلما بينا ان ذلك يناهى وجود الجزء الواحد وما يناهى وجود الواحد بناه في وجود الكثير «فاذاً يجب ان تكون الكثرة حاصلة وان لا تكون هذا خلف *

(المسلك السابع) ان الحكماء اتفقوا على ان الانقسامات الغير المتناهية ممتنعة وما كان ممتنعاً استحال حصوله للغير فاذاً يستحيل ان يكون الجسم قابلاً لانقسامات غير متناهية فهو اذاً لا يقبل انقسامات غير متناهية *

(المسلك الثامن) ان الجسم قابل للقسمه فيكون ذلك لاجل التاليف فان قبول الانقسام لا يكون لذاته ولا لشيء من لوازم ذاته ولا لتحيزه فان الشيء بعد انقسام ذاته ولو ازم ذاته وتحيزه موجود مع انه لا يقبل تلك القسمه وليس ايضاً لاجل الفاعل لان الفاعل لا يجمل غير المنقسم منقسماً فقبول القسمه اذاً لاجل معنى قائم بالجسم والله تعالى كما هو قادر على خلق ذلك المعنى فهو قادر على ازالة ذلك المعنى فاذا اعدم الله تعالى تلك التاليفات بقيت تلك الاجزاء اجزاء غير قابلة للقسمه لانه متى زال المصحح وجب زوال الحكم عنه *

(المسلك التاسع) لو كانت في الجسم اجزاء غير متناهية لاستحال قطعه الا بعد قطع نصفه ولا يمكن قطع نصفه الا بعد قطع نصف نصفه فلو كانت في الجسم ابعاض غير متناهية لامتنع قطعه في زمان متناه *

(المسلك العاشر) لو كان الجسم يقبل تقسيمات غير متناهية اصعب ان يوجد من الخردلة ما يفتش به وجه السموات السبع وذلك محال فإدى اليه مثله *

(المسلك الحادي عشر) ان اوقليدس قد برهن على وجود زاوية هي «وجود الكثرة

أصغر الزوايا الحادة فدل على الجزء الذي لا يتجزى *

(المسالك الثاني عشر) ان التفاوت بين الصغير والكبير حاصل فلو كانت اجزاء الاجسام غير متناهية لوجب تساوي جميع الاجسام في الحجم فان ما لا يتناهي لا يقبل الاكثر والاقل وذلك محال * هذه المسالك مجموع شبهة شتى الجزء الذي لا يتجزى *

(واعلم) ان اكثر هذه الشبهة مبنى على اصول قد تكلمنا فيها فيما مضى من هذا الكتاب (اما الذي احتجوا به اولاً) فقد بينا ان الوحدة عرض زائد على ذات الجسم قائم به *

(وقولهم) يلزم اتقسام الوحدة لانقسام محلهما (جوابه) ما ذكرناه في الفصول السالفة ان الوحدة القائمة بالجسم تقبل الكثرة الوهمية ولا استحالة في ذلك واما الكثرة بالفعل فلا يلزم قبول الوحدة لها لان الوحدة لا تقوم بالجسم عند قيام الكثرة به بل هما وصفان متنافيان فاندفع المحال *

(واما الذي احتجوا به ثانياً) فقد بينا في باب الوحدة والكثرة الفرق بين الهوية والوحدة فالقسمة اذا وردت على الجسم الواحد زالت وحدته وما زالت هويته فاندفع المحال *

(واما الذي احتجوا به ثالثاً) فقد مضى في باب الحركة كيفية وجودها وكيفية وجودها الآن وعدمه فلا حاجة الى الاعداد *

(واما الذي احتجوا به رابعاً) من حديث الكرة والسطح فقد اجاب عنه بعض المنازعين فيما لا يفنيه بان قال النقطة لا توجد بالقبل في الكرة محتجاً بانها لو حدثت نقطة بالضم فيها ونقطة اخرى في سطح او كرة اخرى تلاقيها فالنقطتان ان لم تلاقيا بالاسر انقسمت النقطتان وان تلاقيا بالاسر تداخلتا

واتحدتا

(٤٤)

واتحدنا ويصير التماس اتصالاً هذا خلف *

(وهذا القائل لا يعرف) ان ذلك يوجب عليه انكار المماسية بين الاجسام والسطوح والخطوط لان الجسم اذا تماس جسمًا فالسطحان اما ان يتلاقيا بالاسر فيعود المحال اولا يتلاقيا فيلزم ان يكون لـسـكـل واحد من السطحين عمق حتى يكون باحد جانبيه يلاقى الآخر وبالجانب الآخر لا يلاقيه ولما بطل القسمان لزم ان لا تماس الجسم جسمًا وكذلك القول في مماسة السطحين بالخطين ومماسية الخطين بالنقطتين * وايضاً فلان النقطة نهاية الخط والخط قد يكون متناهيًا بالفعل فكيف يكون متناهيًا بالفعل ولا تكون النهاية حاصلة بالفعل (الا ان نقول) ليس في الكرة خط متناهٍ بالفعل وحينئذ يكذبه اتفاق الجمهور على ان الكرة اذا تحركت تميز الخط المحورى عن سائر الخطوط بالفعل ولا شك انه متناهٍ وطرفاه قطبا الكرة فهما موجودان بالفعل فظهر ضعف هذا الجواب * (واما الشيخ) فانه اجاب عنه من وجوه ثلاثة (الاول) (١) انا لا ندرى هل يمكن ان توجد كرة على سطح بهذه الصفة في الوجود او هو من الامور الوهمية على نحو ما يكون في التعليميات ولا ندرى انه لو كان في الوجود فهل يصح تدحرجها عليه اولا يصح وربما استحال وبمدهذا فالكرة انما تماس السطح بالنقطة في حال السكون واذا تحركت ماست بالخط في زمان الحركة ولم تكن في زمان الحركة مماسة على النقطة الا بالوهم اذ ذلك لا يتوهم الا مع توهم الآن والآن لا وجود له بالفعل *

(ولقائل ان يقول) اما المنع من وجود الكرة فقير مستقيم لان هذا الشكل هو الذى يقتضيه جميع الطبائع البسيطة و التركيب لا يضاده فكيف يستحيل

(١) لم يذكر الوجه الثانى والثالث لكن ظننا ان هذه العبارة شتملة على كل

و جوده والسطح المستوي ايضاً ممكن الوجود لان سبب الخشونة الزاوية وهي لا بد وان تكون من سطوح صغار ملس والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية واذا جاز سطح صغير مستو جاز سطح كبير مستو * نعم ربما لا يمكننا الحكم بوجوده لكن الكلام غير مبني على الوجود بل على امكان الوجود فان ما يمكن ان يوجد اذا فرض موجودا لم يلزم منه محال لان الكذب الغير المحال لا يلزم منه محال واما المنع من التدحرج فهو وان كان بعيدا لكنه غير مضر اذ لا شك في امكان انزلاقه عليه ويلزم منه نقط متتالية في السطح *

(وقوله المماس) حال الحركة بالخط فنقول المماسية بين الجسمين لا يمكن الا بان ينطبق طرف كل واحد منهما على طرف الآخر فلوماست الكرة السطح بالخط لوجب ان ينطبق من الكرة خط على خط في ذلك السطح فيكون ذلك الخط مستقيماً لان المنطبق على المستقيم مستقيم فتكون الكرة مضاعمة وذلك محال فاذاً الكرة لا تماس السطح بالخط اصلاً *

(وقوله المماسية بالنقطة) انما تكون في الآن ولا وجوده بالفعل فنقول الخلاف في كون الزمان غير مركب من الآتات المتتالية كالخلاف في ان الجسم غير مركب من اجزاء لا تجزى فكيف تدفع حجة الخصم بذلك وانه نفس المتنازع فيه *

(قال وبالجملة) فان هذه المسئلة لا تتحقق مسلمة لان المسلم ان الكرة لا تلتقي السطح في آن واحد الا بنقطة وليس يلزم من هذا ان يكون في حال الحركة تنتقل من نقطة الى نقطة مجاورة لها ومن آن الى آن مجاوره فانه ان سلم هذا لما احتيج الى ذكر الكرة والسطح بل صح ان هناك نقطاً متتالية منها تاليف الخط وآتات متتالية منها تاليف الزمان فاذا كان المسلم هو ان الكرة تلتقي السطح في متجاورة

في آن وكان الخلاف في ان الحركات والازمنة غير مركبة من امور غير متجزية
ومن آتات كالخلاف في المسافة وكان انما يلزم تجاوز النقط لوصح تجاوز الآتات
كان استعمال ذلك في اثبات تتالي النقط كالمصادرة على المطلوب*

(ولقائل ان يقول) اذا فرضنا آنا وكانت الكرة فيه ملاقية للسطح على نقطة
واحدة ثم زالت الملاقة عن تلك النقطة فهنا حدث امر ان احدهما زال الملاقة
والآخر حصول الملاقة فاما زال الملاقة فهو حركة فلا جرم ليس له بداية
يكون هو فيها حاصلًا واما حصول الملاقة فهو من جملة ما يحصل في الآن
ويستمر في جميع الزمان الذي بعده فثبت ان الملاقة لها بداية هي حاصلة فيها
فنقول الآن الذي حصلت فيه الملاقة اما ان يكون هو الآن الذي حصلت
فيه الملاقة او غير ذلك الآن والاول باطل والا لكانت الكرة في الآن
الواحد بالنقطة الواحدة ملاقية للسطح وغير ملاقيه له هذا محال وان كان
غير ذلك الآن فنقول اما ان يكون بين آن الملاقة وبين آن الملاقة زمان
اولا يكون فان كان كانت الكرة في ذلك الزمان ملاقية للنقطة الاولى فتكون
الكرة ساكنة هذا خلف وان لم يتوسط بين الآتين زمان فقد تتالي الآن
ونقول ايضا الآن الذي هو اول زمان الملاقة بتلك النقطة اما ان تكون الكرة
فيه ملاقية بنقطة اخرى اولا تكون فان لم تكن ملاقية بنقطة اخرى (١)
فاما ان تكون ملاقية بالنقطة الاولى اولا تكون ملاقية بشئ من النقط

(١) هكذا في النسختين ولكن العبارة لا تخلو عن تكلف لم تكن الكرة ملاقية
للسطح هذا خلف وان كانت ملاقية لها فاما ان تكون ملاقية بالنقطة الاولى
او بنقطة اخرى والاول باطل والا فاملاقة بالنقطة الاولى غير زائفة هذا
خلف وان كانت ملاقية بنقطة اخرى الخ ١٢

فان كانت ملاقية بالنقطة الاولى لزم ان تكون الكرة عندما صارت لاملاقية للسطح بتلك النقطة تكون ملاقية بتلك النقطة للسطح هذا خلف وان لم تكن ملاقية بشئ من النقط ووجب ان تكون ملاقية للسطح عندما صارتها للسطح هذا خلف فاذا الكرة في الآن الذي هو اول زمان الملاقاة ملاقية بنقطة اخرى فاما ان تكون بينهما وبين النقطة الاولى واسطة اولاً تكون فان كانت فتكون ملاقاة الكرة للسطح بذلك المتوسط قبل ملاقاة السطح بالنقطة الثانية فلا تكون ملاقاة السطح بالنقطة الثانية في اول زمان الملاقاة بالنقطة الاولى وذلك خلف فاذا ليس بين النقطتين واسطة فيلزم تالي النقط وظاهر ان هذه الحججة توجب تالي النقط وتالي الآيات من غير ان تصادر في ذلك على المطلوب *

(والذي نعلم عليه) في الجواب وجهان (الاول) ان يقال القول بالجزء الذي لا يتجزى يمنع من امكان وجود الكرة والدائرة فكيف يستدل بوجود الكرة وحر كها على وجود الجزء *

(الثاني) فقد بينا ان الحركة لا يعقل وجودها مع القول بالجزء الذي لا يتجزى فلا يمكن ان يستدل بها على وجود الجزء الذي لا يتجزى وهذان الوجهان هما اللذان يعول عليهما في دفع هذه الشبهة المبنية على وجود الحركة ويمكن ان يستعان في حل ما ذكرناه من الشكوك بالاصول التي ذكرناها في باب الحركة * (واما الذي احتجوا به خامساً) من ان النقطة ان كانت عرضاً فلا بد وان يستدعى محلاً لا ينقسم فاجواب عنه ماضى من ان بعضهم زعم ان النقطة ليست امر او جودياً بل هي امر وهمي ومن سلم كونها امراً وجودياً زعم انها عرض غير سار فلا يلزم انقسامها لانقسام محلها *

(واما

(واما الذي احتجوا به سادسا) من ان اختلاف المماسية يوجب حصول الانقسامات الغير المتناهية بالفعل فقد سبق الجواب عنه في الفصل المشتمل على البراهين على نقي الجزء الذي لا يتجزى *

(واما الذي احتجوا به سابعاً) فقد مضى الجواب عنه ايضاً لانا بينا ان قولنا الجسم قابل لتقسيمات لا نهاية لها لا نعني به انه قابل لها بمجموعها بل نعني به انه لا يتهي الى حد الا ويقبل بمد ذلك تقسيماً آخر وذلك لا ينافي قولنا انه يستحيل حصول التقسيمات الغير المتناهية *

(واما الذي احتجوا به ثامناً) وهو قولهم كل قابل للتفريق ففيه تاليف (فالجواب عنه) انه ان عتوا بذلك ان يكون فيه جزء ان متميزان بالفعل وبينهما مماسية وان التفريق عبارة عن تبديد احدهما عن الآخر فهذا هو المتنازع فيه فلم قلت ان الامر كذلك فانه لو ثبت لهم ذلك لما احتجوا في تميم حججهم الى فرض زوال التاليف عنها اذ لو كانت الاجزاء حاصلة في ذلك المؤلف وتميز كل واحد منها عن الآخر بالفعل لوجد الواحد في الكثير وان عتوا بكونه مؤلفاً كونه مستعداً لقبول التجزية فذلك مما لا يمكن ارتفاعه عنه لان ذلك هو صورته الجسمية او لازم صورته الجسمية *

(واما الذي احتجوا به تاسعاً) من انه يلزم ان لا يقطع الجسم الا في زمان غير متناه (فالجواب عنه) ان هذا انما يلزم على من يقول الجسم مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل ومن قال بذلك فقد قال بوجود الجزء الذي لا يتجزى الا انه زعم انها غير متناهية واما من نقي الجزء الذي لا يتجزى وزعم ان الجسم البسيط ليس فيه شيء من الاجزاء فكيف يلزم عليه ذلك *

(واما الذي احتجوا به عاشرًا) من تعشية سطح السماء من اجزاء الخردلة

فنحن بتقدير تسليم الجزء لا يمكننا المنع من ذلك ايضا اذ ربما كان في الخردلة من الاجزاء التي لا تتجزى ما تبلغ كثرتها اذا بسطت الى تغشية سطح السماء فاذا لم يكن ذلك بين الامتناع مع فرض وجود الجزء فكيف يتبين بامتناعه وجود الجزء *

(واما الذي احتجوا به في الحادى عشر) من امر الزاوية فلا نسلم انها غير منقسمة بل هناك زوايا هي اصغر منها بالقوة بالانهاية وانما قام البرهان على انه لا تكون زاوية من خطين مخصوصين اصغر من تلك وليس اذا قيل انه ليس شئ بصفة { كذا اصغر من كذا } ان يقال انه ليس شئ اصغر منه البته *
(واما الذي احتجوا به في الثانى عشر) فالجواب ان الخردلة تساوى اجزائها اجزاء الجبل في المدد لا في المقدار كما اننا اذا ضعفنا الجبل مثل تضعيف الخردلة فاهما تساويان في المدد لا في المقدار وبالله التوفيق *

الفصل السابع في بيان ان الجسم هل يقبل الانقسام الى غير النهاية مع بقاء صورته النوعية

(من الصور النوعية) ما لا يحصل الا بامتزاج اجسام مختلفة الطبائع كالصور المدنية والنباتية والحيوانية ومنها ما لا يكون كذلك وهي كالنارية والهوائية وغيرها والظاهر من مذهب المشائين ان الاجسام حداني الصغر اذا صارت اصغر من ذلك زالت صورها فلما شئ هو اصغر صور الماء وكذلك للهواء وحجتهم ان الاجسام لو اختلفت الانقسام والتصغر لا الى نهاية مع بقاء صورها النوعية لجزان يحصل من كل واحد من الاركان الاربعة ما يكون في غاية الصغر ويحصل من امتزاجها الحجم « والمظم وان تتكون المتكونات الحيوانية حتى تحصل فيلة على قدر بموضنة ولو كان ذلك ممكنا
{ نصفه « اللحم لم يكن

(التمهيل السابع في بيان ان الجسم هل يقبل الانقسام الى غير النهاية مع بقاء صورته النوعية)

لم يكن اقلي الوجود بل اكثر لان امتزاج الاقل قبل امتزاج الاكثر لان
الاكثر انما يحصل عن اجتماع الاقل وحصوله بمد حصوله فكانت يجب
ان يكون ذلك اكثريا ولما لم يكن كذلك علمنا ان الاجسام حدافي التصغر
مع بقاء صورها النوعية *

(ولا يقال) فلم لم توجد بعوضه في قدر الفيلة (فنقول) لان الصغر مما يعين على
الامتزاج والكبر كالعائق عنه ولهذا كانت المعاجين تعان على تكوينها بالدق *

(واعلم) انه يمكن القدح في هذه الحجة من وجوه ثلاثة (الاول) انا نسلم ان
امتزاج الاقل عدد اقل امتزاج الاكثر عددا ولا ينفعهم ذلك لان الكلام
ليس فيه لكن لم قلت ان امتزاج الاقل مقدارا قبل امتزاج الاكثر مقدارا
وبانه هو ان وجود الاقل مقدارا في الاكثر مقدارا وجوده بالقوة والذي
بالقوة فهو غير موجود فاذا لم يكن الاقل مقدارا احاصلا بالفعل لم يكن له امتزاج
بالغير فضلا عن ان يكون امتزاجه قبل امتزاج شيء آخر بل الاولى ان يكون
امتزاج الاكثر في المقدار قبل امتزاج الاقل في المقدار اذ الاكثر يحصل
محصورا الاقل غير محصل ولا محصور *

(الثاني) سلمنا ان امتزاج الاقل متقدم على امتزاج الاكثر مطلقا لكن لم قلت
انه يكفي ذلك المزاج في حصول الصورة النوعية ولم لا يجوز ان يكون العظم
مع ذلك مقبورا اذ من الممكن ان تكون النفس المدبرة انما تستمد المزاج
بقبولها الاستعداد التام اذا كان واقيا بافعالها وذلك لا يتم الا بمقدار معين
من العظم *

(الثالث) هب انه لو تم ذلك الاستعداد فانه تفيض عليه النفس من واهب
الصور لكن ذلك الامتزاج انما يحصل في مكان معين مخصوص فلو كانت

تلك المادة يسيرة لا نفعلت عما يحيط بها ولا يبقى ذلك المزاج الى ان يحصل فيه الاستعداد لقبول تلك الصورة بل يفسد قبل ذلك»

(ولما بطلت) هذه الحجة فنقول الانقسام تارة يكون بالانقسام والتارة باختلاف الاعراض الغير المضافة وتارة باختلاف الاعراض المضافة وتارة بالوهم اما الذي يكون لاختلاف الاعراض المضافة فلانها تارة لان الاعراض الاضافية لا يجب ان تبلغ بالجسم الى حد يكون بعد ذلك فاقد لتلك الصورة لان تلك الصورة فاشية في جميعه والا لكان اما ان يخلو كل واحد من اجزائه عن تلك الصورة واما ان يكون بعض الاجزاء خاليا عن تلك الصورة دون البعض والقسم الاول لا يخلو اما ان يتغير حالها عند الاجتماع عما كانت عليه حالة الانفراد ولا يتغير فان لم يتغير لم يحصل بالاجتماع الا الزيادة في العدد والمقدار ولم تحصل تلك الصورة النوعية فلا يكون للجسم تلك الصورة البتة هذا خلف واما ان كان اجتماع الاجزاء يوجب حصول الصورة للمجموع» (فاول ما فيه) ان تلك الصورة الحاصلة بالامتزاج فاشية في الكل وهو المطلوب (وثانيا) ان امتزاج تلك الاجزاء لا يفيد صورة اخرى الا اذا كانت مختلفة الطبائع فتكون لسكل جزء منها طبيعة خاصة وكل ما يفرض في ذلك الجزء من الاجزاء فله تلك الطبيعة وظاهر ان الانقسام الذي يكون بحسب الوهم او بحسب اختلاف الاعراض المضافة لا يخرج الجزء الصغير عن طبيعة الجزء الكبير واما الانقسام الانفكاكي فيشبه ان يكون الافراط في الصغر يصير سبباً لان لا يحفظ الجسم صورته لان الجسم اذا افراط صغره استولى عليه ما يحيط به وينقله الى طبيعته ويدل عليه الاستقرار واما الانقسام بالاعراض الغير المضافة مثل ما في البقرة «فهو مثل الانقسام الانفكاكي في كونه متناهياً»

{ ناشية « النقطة (٥) واذا

واذا ثبت ذلك بطل قول من يقول ان اصغر اجزاء الارض اكبر من اصغر اجزاء النار لان تلك النار اذا انقلبت ارضاً لم يجب ان يكون ذلك عند الارض حتى يتصل بها اذ كثير من اجزاء العناصر تعرض له الاستحالة في غير حيزه الطبيعي واذا صار ذلك الجزء الصغير من النار ارضاً فلا بد وان يصير اصغر مما كان لان الحمود يصفره فيكون هو ارضاً اصغر من الجزء الذي فرضناه اصغر الاجزاء الارضية وذلك محال واذا قد بينا ان الجسم غير مركب من الاجزاء الحسية والحجمية فلتكلم في انه هل هو مركب من الاجزاء العقلية ام لا *

﴿ الفصل الثامن في ان الجسم مركب عن الهيولى والصورة ﴾

(هذا هو المتفق) عليه بين الحكماء وذكروا على هذا برهانين *

(الاول) ان الجسم البسيط لا شك انه قابل للانفصال والقابل للانفصال اما ان يكون هو الاتصال او امر آخر دون الاتصال والاول باطل لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول والاتصال لا يبقى مع الانفصال فاذا القابل للانفصال امر آخر غير الاتصال ولا شك ان قوة قبول الانفصال حاصلة مع وجود الاتصال فاذا الاتصال مقارن لشيء آخر فاذا الجسم مركب عن الاتصال وعمافيه الاتصال وذلك هو المطلوب *

(واعلم) ان هذا البرهان مبني على ان الجسم غير مركب من اجزاء لا تتجزى والالكان اتصال الجسم عبارة عن اجتماعه وانفصاله عبارة عن تفرقتها وكذلك ايضاً لا بد من ابطال قول من يقول ان مبادئ الاجسام اجزاء متجزية في الوهم غير قابلة للتجزية بالفعل فان عدم الاجسام المحسوسة ليس لها اتصال حقيقي بل اتصالها عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصالها عبارة عن تفرقتها واما كل واحد من تلك الاجزاء فان فيها الاتصال الحقيقي حاصل لكنها غير قابلة

(الفصل الثامن في ان الجسم مركب عن الهيولى والصورة)

للاتصال فاذا ما يقبل الاتصال فهو غير متصل بالحقيقة وما هو متصل بالحقيقة فهو غير قابل للاتصال فظاهر انه لا تتم هذه الحجة الا بابطال هذين المذهبين وذلك مما قد فطناه فيما مضى *

(فان قيل) الاتصال يراد به كون الجسم بحالة يقبل الابعاد الثلاثة وذلك هو الجسمية وقد يراد به ورود تلك الابعاد الثلاثة وذلك عرض من باب الكم فدعواكم ان الجسم يرد عليه ما يزيد الاتصال ان عنيتهم بالمعنى الاول فهو كاذب يدفعه الحس فان ذات الجسم مما يستحيل ان تبقى عند زوال الجسمية وان عنيتهم به الثاني فاللازم منه كون المقدار زائداً على الجسم وذلك مسلم ولكن كيف يلزم منه ان يكون الجسم في حقيقته مركباً من امرين وايضاً فلم لا يجوز ان يقال الانقسام لما ورد على الجسم ابطال عنه الوحدة التي بنا عرضيتها لا الامر الداخلة في قوام الجسم (و ذكر) بعضهم شكاً آخر فقال الاتصال عدم فكيف يستدعى قابلاً *

(الجواب) اما الاول فخله ان الجسم قد ثبت انه غير مركب من الاجزاء فمعدخلوه عن جميع الاسباب المكثرة يكون واحداً حقيقياً وله وحدة وهوية باعتبارها يعتاز عن سائر الافراد المشاركة له في الماهية فاذا اوردت القسمة عليه امتنع ان تبقى تلك الوحدة فامتنع ان تبقى تلك الهوية وان عدت تلك الهوية فقد عدت تلك الجسمية لان الفرد انما يصير هو هو لا بماهيته فقط والا لكان هو غيره بل بعيناته فظاهر ان ورود القسمة عليه سبب لزوال تلك الجسمية وهو ايضاً سبب لزوال ذلك المقدار ولزوال تلك الوحدة وليس قولنا ان الاتصال يزيد تلك الجسمية بنا في كونه منزيلاً لامور مقارنة للجسمية وعند هذا تحرر الحجة *

(فنقول)

(فنقول) الجسمية مما يصح عليها العدم وكل ما كان كذلك فله مادة وكل ما يتج قضية فانه يتج عكس نقيضها فالقياس المنتج لكبرى هذا القياس ينتج ان ما لا مادة له لا يصح العدم عليه وهو بعينه البرهان على بقاء النفس الناطقة وذلك لان الجسمية الزائلة كانت قبل زوالها ممكنة الزوال والطارية كانت قبل حدوثها ممكنة الحدوث فقوة حدوثها وقوة فسادها تستدعي محلا وليس ذلك هو تلك الجسمية لان محل الشيء يبقى معه وتلك الجسمية لا تكون موجودة عند عدمها فاذا تلك القوة موجودة في شيء كان موجودا عند وجود الاتصال وبهذا يزول الشك الثاني والثالث ايضا فانه ليس الانفصال عدما محضا فانه عبارة عن عدم مقارن لقوة وجود تلك القوة «لا يستغنى عن المحل على ما بيناه»

(والشك المشكل) على هذه الحجة ان نقول الجسم حين ما كان واحدا فادته كانت واحدة او ما كانت واحدة فان كانت واحدة فمندا تقسام الجسم لا يخلو اما ان بقيت المادة واحدة او تجزأت فان بقيت واحدة فهو محال والا كانت الصور حاصلة في مادة واحدة وذلك محال لوجهين اما اولهما فلاستحالة اجتماع المثليين في مادة واحدة واما ثانيا فلانه تكون هناك ذات واحدة موصوفة بصفتين الا انه يكون هناك جسمان متباينان وان قلنا بان مادة تجزأت فهي في ذاتها قد صارت كثيرة بعد وحدتها فيلزم عدمها واحتياجها الى مادة اخرى والكلام فيها كالكلام في الاولى واما ان قلنا ان الجسم حين ما كان واحدا فادته ما كانت واحدة بل كانت كثيرة فحينئذ يجب بحسب الانقسامات الممكنة فيه ان تكون المواد حاصلة متميزة فيه فيكون الجسم فيه مواد متباينة غير متناهية ولا شك ان الصورة الحاصلة في كل واحدة منها غير الصورة الحاصلة في المادة

« ووجود تلك القوة

الآخري فحينئذ يكون الجسم مركباً من اجزاء غير متناهية وهو يدفع اصل الحجة فهذا شك مشكل *

(ويمكن ان يبين) ان الصورة الجسمانية ممكنة الزوال من حيث ان كل قوة جسمانية فانها لا تقوى على بقاء غير متناه فاذا الجسمية مما يجب عليهم ان تعدم وكل ما كان كذلك فله مادة ولكن يبطل ذلك بجسمية الفلك فان جعل السبب في ذلك دوام فيض المفارق امكن ان يجعلها هنا كذلك *

(البرهان الثاني) قالوا كل جسم فهو من حيث جسميته موجود بالفعل ومن حيث انه مستعداي استعداد ثبت فهو بالقوة والشئ الواحد من الجهة الواحدة لا يقتضى قوة وفعلاً لما ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاذا يكون الجسم مركباً مما اعنه القوة ومما اعنه الفعل وقد عرفت ان الذي يقال من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كلام ليس عليه حجة ثم على هذه الحجة بعد ذلك شكوك ثلاثة *

(الاول) ان المادة موجودة بالفعل لا نه اقابله للصورة والقابل للشئ وجوده قبل وجود المقبول ثم انها ايضاً مستعدة لقبول الصور فيجب ان يكون لها مادة اخرى لا الى نهاية *

(الثاني) ان النفس الناطقة موجودة بالفعل والقوة ايضاً نظراً الى ما يمكن حصوله لها من العلوم وليس لها مادة *

(الثالث) الشئ الواحد بما يتمتع ان يكون بالقوة وبالفعل بالنسبة الى شئ واحد فاما بالنسبة الى شئين فذلك غير ممتنع *

(والجواب عن الاول) ان المادة لها من ذاتها القوة وكونها بالفعل بسبب الصورة فما هو مبدء كونها بالقوة ليس هو المبدء لكونها بالفعل

وهو

{ شئت

وهو عين كلامنا *

(فان قالوا) الصورة تحتاج في حدوثها الى المادة فكيف تكون مبدأ الوجودها
وسياتى الجواب عن هذا في باب تعاق الهيولى بالصورة *

(واما الثانى) بجوابه ان الاستعداد لا بدله من سبب زائد على ذات النفس
وهو البدن وعلاقته وستعرف انه لولا تعلق النفس بالبدن لا تمتنع ان يحصل
لها كمال بعدما لم يمكن فاما كون الصورة محتاجة الى المادة في الوجود والنفس غير
محتاجة الى البدن فذلك انما يعرف بدليل آخر *

(واما الثالث) بجوابه ان القوة والفعل سواء كانا بالنسبة الى امرين
او بالنسبة الى امر واحد فهما اثران يستدعيان مؤثرين *

(البرهان الثالث) وهو الذى قد تكلفناه لهم ان نقول (سيظهر) به ذلك ان
الكون والفساد على الفلك محال فنقول بناء على هذا الاصل ان جسمية الفلك
المعين لا شك انهم الازمة لشكل ذلك الفلك بعينه ولقداره بعينه فتلك الازمة
اما ان تكون لنفس مفهوم الجسمية او لا من آخر والا اول باطل والا لكان كل
جسم كذلك لا شراك الاجسام فى الجسمية وان كان لا من آخر وراء الجسمية
فلا يخلوا ما ان يكون ذلك الامر حالاً فى تلك الجسمية او تلك الجسمية حالة
فيه او لا هو حال فى الجسمية ولا الجسمية حالة فيه ومحال ان يكون ذلك اللزوم
لا من حال فى الجسمية فان ذلك الامر ان لم يكن لازماً لتلك الجسمية لم يكن
الشكل اللازم بسبب تلك الجسمية لازماً وقد فرضناه لازماً هذا خلف وان
كان ذلك الامر لازماً لتلك الجسمية عاد التقسيم الاول فى كيفية لزومه
فاما ان يتسلسل وهو محال او يتهى الى ما يلزم الجسمية لنفس الجسمية فيعود المحال
المذكور من انه يجب ان يكون كل جسم كذلك واما ان كان ذلك اللزوم

بسبب شئ لا هو حال في الجسمية ولا الجسمية حالة فيه فذلك الشئ لا يخلو
 اما ان يكون جسماً آخر او قوة موجودة في جسم آخر او موجودا ليس بجسم
 ولا بجسماني والاول باطل لان ذلك الجسم ان اقتضى ذلك اللزوم بجسميته
 وجب ان يكون كل جسم كذلك ولكانت الجسمية التي هي اللزومة لتلك
 الفلكية اولى بذلك الاقتضاء من جسمية اخرى وقد ابطنا ذلك وان لم يكن
 بمجرد الجسمية بل بقوة زائدة على الجسمية فهذا هو القسم الثاني فنقول ان تلك
 القوة ان كانت من لوازم محلها عايد السؤال في المقتضى لذلك اللزوم وان لم يكن
 من لوازم محلها فاذا فارقت محلها فاما ان تعدم اولا تعدم فان عدت وجب
 ان تزول تلك الملازمة لزوال ما يقتضيها وذلك محال وان لم تعدم عند مفارقة
 محلها كانت غنية في وجودها عن المحل وكل ما كان كذلك لم يكن له اختصاص
 بمحل دون محل اختصاصاً بالوجوب فهي اذا قوة مجردة فيكون تأثيرها
 في جميع المتماثلات المتساوية وفي قبول اثرها تأثيراً واحداً فكان يجب
 ان لا يكون اقتضاءها للوجوب موصوفية بمحض الاجسام بتلك الفلكية اولى
 من اقتضاءها لذلك في سائر الاجسام ويعود ما ذكرناه من وجوب اتصاف
 كل الاجسام بتلك الفلكية وذلك محال فظاهر بين ان الجسمية انما
 تلزمها تلك الفلكية بسبب شئ حلت تلك الجسمية فيه وحلت تلك الفلكية
 وذلك الشكل فيه ثم ان ذلك الشئ لذاته يقتضى الصورتين مما فلا جرم ان
 صارت مقارنتهما واجبة فاذا الجسمية الفلكية محل وذلك هو المسمى بالهيولى
 ويجب ان تكون تلك الهيولى مخالفة لسائر الهيولات والاعادات المحالات
 المذكورة واذابت ان جسمية الفلكية محتاجة الى محل تحمل فيه وجب احتياج
 جسمية العناصر الى الهيولى على ما سيأتي (فهذا تمام هذه الذجة) وقد اوردتها

على

على كثير من الاذكياء فاقادحو افي شيء من مقدماتها *
 (ولكن عرض لي) شك بعد ذلك في بعض مقدماتها وذلك لان الجسمية
 ليست عبارة عن وجود هذه الابعاد بالفعل لان هذه الابعاد من باب الكم
 وليست ايضاً عبارة عن نفس قابلية هذه الابعاد على ما يشعر به ظواهر
 الكتب لوجهين *

(الاول) انا قد دللنا على ان قابلية الشيء للشيء يستحيل ان يكون وصفاً بوتيياً *
 (الثاني) انها لو كانت وصفاً بوتيياً لكانت من باب النسب و الاضافات
 ومثل ذلك لا تكون صورة مقومة بل الجسمية عبارة عن الامر الذي لاجله
 قد حصلت هذه القابلية وذلك الامر غير محسوس ولا معلوم بالضرورة فان
 المدرك المعلوم بالضرورة هو هذه المقادير والابعاد واما وجود امر آخر
 لاجله تحصل قابلية هذه المقادير فلا هو مدرك بالحس ولا هو معلوم بالضرورة
 واذا كان كذلك لم يمكن دعوى الضرورة في كون ذلك الامر مشتركاً بين
 الاجسام كلها فانه من المحتمل ان يكون الامر الذي لاجله كان هذا الجسم قابلاً
 لهذه الابعاد الثلاثة مخالفاً بالنوعية للامر الذي لاجله كان الجسم الآخر قابلاً
 لهذه الابعاد فانك قد عرفت ان المعلوم النوعي يجوز استناده الى عال مختلف
 الطبائع والماهيات واذا كان هذا الاحتمال قائماً لم يلزم من قولنا سبب وجود
 الشكل الممين للفلك الممين هو جسميته ان يكون ذلك الشكل مشتركاً بين
 الاجسام كلها والناس انما غفلوا عن هذه الحقيقة لان الغالب على الظنون
 ان الجسمية هي هذه الابعاد والمقادير ثم لما علموا انه لا اختلاف في طبيعة
 المقدار لاجرم حكموا بان الجسمية مشتركة فيها فاما الذين يجهلون الجسمية
 امر اوراء ذلك فلا يمكنهم دعوى الضرورة في كون ذلك الممين مشتركاً بل

لا بد من البرهان على ذلك ونحن الى الآن ما اخلصنا البرهان على ذلك فيحصل من مجموع ما ذكرنا انه لم يتلخص عندنا برهان على كون الجسم مرسكباً من الهيولى والصورة فلا جرم لم نحكم بذلك وامانه هل تلخص برهان على نفيه ام لا فسيأتى ذلك فى الفصول التى بعد ذلك *

(وانذ كر) طرفامنه فنقول الهيولى اما ان يكون لها حصول فى الحيز اولا يكون فان كان لها حصول فى الحيز فاما على سبيل الاستقلال او على سبيل التبعية والاول يقتضى كون الهيولى متحيزة وذلك محال لثلاثة اوجه *

(اما اولا) فلان عند حلول الجسمية فيها يلزم اجتماع المثليين *

(واما ثانيا) فلانه لا يكون احدهما بالحالة والاخر بالمحلية اولى من العكس *

(واما ثالثا) فلان الهيولى ان احتاجت الى محل فالكلام فى محلها كالكلام فيها ويلزم التسلسل وان لم تكن محتاجة كانت الجسمية غنية عن المحل وهو المطلوب *

(وان كان) على سبيل التبعية بان تحصل الجسمية بذاتها فى الحيز والهيولى يحصل فى ذلك الحيز تبعاً لحصول الجسمية فيه فاذا كان حصول الهيولى فى ذلك الحيز تبعاً لحصول تلك الجسمية فيه كانت الهيولى صفة والجسمية موصوفا فتكون الهيولى صفة حالة فى الجسم وذلك مغايراً لدعوى ان الجسمية حالة فى الهيولى وان لم يكن لها حصول مستقل ولا تابع مع ان الجسمية مختصة بذلك الحيز استحال ان تكون الجسمية حالة فى الهيولى لاننا علم بالضرورة ان المختص بالجهة بالذات يستحيل ان يكون حاصلها فيما لا اختصاص له بتلك الجهة لا بالذات ولا بالتبعية فثبت ان القول بحلول الجسمية فى محل يؤدي الى اقسام باطلة فيكون القول به باطلا *

(ثم ان

(٦)

(ثم ان بعضهم) احتج على ذلك فقال لو كان الجسم مركبا من امرين لكانا ذاتيين له فكان يلزم ان يكون العالم بالجسم عالما بتركبه عنهما من غير برهان لان من شرط الذاتى ان لا يحتاج في اثباته للذات الى برهان *

(فنقول في حله) هذا انما يلزم اذا عقلنا تمام ماهية الجسم فاما اذا لم نعقل منه الا انه شئ قابل للابعاد الثلاثة فلم نعقل من الجسم الا ما يلزم احد جزئيه فان قبول الابعاد لازم من لوازم صورته ومعلوم ان هذا القدر لا يقتضى العلم بجميع اجزاء الجسم *

(واعلم) انه وان لم يثبت القول بالهيولى عندنا الا ان المثبتين له تكلموا في احكامه « فلتكلم نحن ايضا في ذلك ليكون كتابنا حاويا لجميع ما قيل في كل باب *
﴿ الفصل التاسع في اثبات المادة لكل جسم ﴾

(ان الحجة الاولى) وهي المشهورة تقتضى ان يكون كل جسم قابل للانفصال فانه يكون مركبا من الهيولى والصورة و لكن الفلك غير قابل للانفصال فلا تجرى فيه هذه الحجة *

(واما الحجة الثالثة) التي ذكرناها فهي تدل على ان كل جسم لا يقبل الانفصال والكون والفساد فهو مركب من الهيولى والصورة و لكن العناصر قابلة لذلك فاذا لا بد من بيان كيفية دلالة هاتين الحجتين على كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة مطلقا *

(فنقول) اذا ثبت بالدليل في موضع واحد احتياج الجسمية الى المحل فنقول تلك الحاجة اما ان تكون من لوازم تلك الماهية اولا تكون فان لم تكن من لوازمها كانت الجسمية في حد ذاتها غنية عن المحل و الغني عن المحل لا يعرض له ما يوجه اليه وان كانت الحاجة لازمة لما هيته بحيث ما تحققت ماهيته تحققت له ما يوجه اليه وان كانت الحاجة لازمة لما هيته بحيث ما تحققت ماهيته تحققت له ما يوجه اليه وان كانت الحاجة لازمة لما هيته بحيث ما تحققت ماهيته تحققت له ما يوجه اليه وان كانت الحاجة لازمة لما هيته بحيث ما تحققت ماهيته تحققت له ما يوجه اليه وان كانت الحاجة لازمة لما هيته بحيث ما تحققت ماهيته تحققت له ما يوجه اليه
« تفارقه »

(الفصل التاسع في اثبات المادة لكل جسم)

تلك الحاجة فاذا كل جسمية فهي في الهيولى *

(فان قيل) احتياج الحيوانية التي في الانسان الى الناطقية ان كان لذاتها
وجب احتياج كل الحيوانات الى الناطق وان لم يكن لذاتها كانت تلك
الحيوانية في حد حقيقتها غنية عن الناطق ويلزم المحال المذكور وجوابه ما ذكرنا
في باب الخلاء حيث بينا استحالة وجود مقدار مبائن عن المادة فلا نعده
وبالله التوفيق *

﴿ الفصل العاشر في استحالة خلو الهيولى عن الصورة ﴾

(والادلة) فيه اربعة (الاول) لو كانت المادة عارية عن الصورة لكانت
اما ان تكون مشارا اليها اولا تكون مشارا اليها فان كانت مشارا اليها فلا يخلو
اما ان لا تكون قابلة للقسمه او تكون قابلة للقسمه فان كانت قابلة للقسمه فاما
ان تقبل القسمه في جهة واحدة وهو الخط او في جهتين وهو السطح او في ثلاث
جهات وهو الجسم وان لم تكن قابلة للقسمه اصلا فهي النقطة لكن وجود النقطة
بالا تفراد والاستقلال محال لانا لو قدرنا انتهاء خطين اليها فلا شك ان للخطين
نقطتين تالقيان تلك النقطة فاما ان تكون تلك النقطة تحجب بين النقطتين اللتين
هما طرفا الخطين اولا تحجب فان حجبت بينهما فقد انقسمت النقطة هذا خلف
وان لم تحجب فقد دخلت النقطتان في تلك النقطة وهي منفردة فهما ايضا
منفردتان لكن للخطين نهايتين فلهما نقطتان غيرهما والكلام فيهما كالكلام
في الاولى وينفى ذلك الى ان لا توجد في الخط المتناهي نقطة اصلا فقد ثبت
ان الهيولى لو كانت عارية عن الصورة لا تمتع ان تكون اليها اشارة (واقول)
قد بينا ان النقطة و الخط والسطح والجسم امور توجد بتمام ذات الجسم
والهيولى وجودها قبل وجود الجسم فكيف يكون المرجع بالهيولى الى احد

هذه

(الفصل العاشر في استحالة خلو الهيولى عن الصورة)

هذه الامور (واما ان لم تكن اليها اشارة) ثم حلت الصورة فيها فاما ان يحصل ذلك الجسم في جميع الاحياز وهو محال اولا في شئ من الاحياز فحينئذ المادة ما تجسمت بل هي خالية عن الصورة كما كانت او يحصل في حيز دون حيز وهو محال لعدم المخصص *

(فان قيل) المحال انما يلزم اذا قدرنا مصادفة الصورة الجسمية وحدها للمادة فلم لا يجوز ان يقال ان الصورة الجسمية متى صادفت المادة لزمها صورة اخرى تخصص الجسم بالحيز المعين (وايضاً) فلان ما ذكرتموه ينتقض بالجزء المعين من الارض فانه ليس له حيز معين بل جميع اجزاء حيز الارض بالنسبة الى ذلك الجزء على السواء ومع ذلك فقد تخصص بحيز واحد « من كل الحيز فكذا ها هنا » *

(فنقول في حل الشك الاول) ان الذي يخص الجسم بالحيز المعين اما ان يكون لازماً للصورة الجسمية اولا يكون فان كان لازماً وجب ان لا يخلو شئ من الاجسام عنه وكان يلزم ان تخصص جميع الاجسام بذلك الحيز وان لم يكن لازماً امكن حصول الصورة الجسمية منفكة عنه وعلى هذا التقدير يعود المحال *

(فان قالوا) الصورة النوعية كثيرة والجسمية وان كان لا يلزمها من تلك واحدة بعينها لكن يلزمها واحدة لا بعينها *

(فنقول) اذا لم تكن الواحدة (١) منها لازمة للجسمية بعينها لم يكن بان تحصل مع الجسمية من تلك الصورة واحدة اولى من ان يحصل غير تلك الواحدة فحينئذ اما ان يحصل الكل اولا يحصل منها واحدة وكلاهما محالان واما الواحدة من غير مخصص فذلك ايضاً محال *

(واما الشك الثاني) فله ان السبب في اختصاص الجزء المعين من الارض

(١) في نسخة الواحد بدل الواحدة الى آخر البيان ١٢ « بجزء واحد

مثلاً بجزء من اجزاء حيزه هو ان مادة ذلك الجزء كانت قبل اتصافها بالصورة الارضية في صورة اخرى فكان لها بسبب تلك الصورة وضع وكان ذلك الوضع على حال متى زالت تلك الصورة عن تلك المادة وحصلت فيها الارضية فانه يتعين ذلك الحيز لها مثلاً الجزء من الهواء متى زالت الهوائية عنه وصادفته الارضية فانه يسقط على اقرب الامكنة من المكان الذي كان له فالخاصل ان الوضع السابق الخاصل بسبب الصورة السابقة علة لان يحصل للمادة وضع بسبب الصورة المتأخرة وهذا انما يستمر لو كان قبل كل صورة صورة واما لو انتهت الى صورة غير مسبوقه بصورة اخرى لم يكن هناك ما يقتضى وقوع وضع خاص معين فيستحيل وقوعه *

(واقائل ان يقول) ان هذه الحجة على طولها لا تفيد هذا الغرض فانه يمكن ان يقال الصورة الجسمية اذا حصلت في المادة تخصص ذلك الجسم بحيز معين اقصد قاصد مختار والداعي لذلك القاصد الى ايجاد تلك الصورة في ذلك الجسم داع الى تخصيص ذلك الجسم بحيز معين نعم ثوبت ان لا تخصص الا الصورة الموجودة وتوا بها فينشئ ذلك يحصل المطلوب واما مع الاحتمال الذي ذكرناه فلا *

(فنقول) في جوابه قد ثبت ان المبدء الواجب بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وانه لا يجوز ان يكون فاعليته موقوفة على انبعاث قصد وطلب بل فيضان الوجود عنه من لوازم هويته فعلى هذا يستحيل ان يخصه بحيز معين دون حيز الا لا مر موجود فيه يكون علة لاستحقاقه لذلك الحيز *

(و لكن لقائل ان يقول) لما تمذرت مشية هذه الحجة الا بعد البناء على هذا الاصل فاي حاجة لكم الى ما ذكرتموه من التطويلات بل ينبغي ان يحزر على هذا

الوجه

الوجه المادة ان كانت عارية عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون لها امكان الاتصاف بالصورة اولا يكون فان كان لها ذلك الامكان فاما ان يكون موقوفا على شرط اولا يكون فان كان موقوفا على شرط فان كان الشرط قد يماوجب حصول الصورة لاجل ان المادة قابلة والشرائط حاصلة ولا شئ من جهات العملية بمختلفة في ذات واجب الوجود ومع اجتماع هذه الامور لا بد من حصول الاثر واما ان كان الشرط حادثا فالكلام في اختصاص ذلك الشرط بالحدوث في ذلك الوقت دون وقت آخر كالكلام في الاول وهو يفضى الى التسلسل ويستحيل ان يوجد الكل دفعة واحدة لوجهين (اما اولا) فلاستحالة علل و معلولات غير متناهية (واما ثانيا) فلانها بجملة اذا حصلت في ذلك الوقت دون سائر الاوقات فلا بد لحصولها باسرها في ذلك الوقت على الخصوص من سبب مخصص فثبت ان حدوث تلك الحوادث ليس دفعة بل على سبيل ان يكون واحد قبل آخر فاذا المادة كانت قبل تلك الصورة موصوفة بصورة اخرى فاذا قد كانت موصوفة بالجسمية واما ان قيل ان المادة لم تكن ممكنة القبول للصورة اذ لا فذلك محال لان الامكان من اوازم الماهية واللازم ثابت ابدا *

(وللمتقدمين ان يقولوا) لم لا يجوز ان تكون المادة وان كانت ابدا موصوفة بالصفات الا انها في بعض الاحوال قد كانت خالية عن الجسمية وقد كان في المادة قبل الجسمية من الصفات والاحوال ما اعد لها لقبول الجسمية وايضا فالذي ذكرتموه يوجب امتناع خلوا الهيولى عن الصورة نظرا الى دوام فاعلية المبدء الاول ولكن ذلك لا يوجب احتياج المادة في ذاتها الى الصورة واما على الوجه الذي ذكرناه فانه يحصل هذا الغرض *

(الدليل الثاني) تجرد المادة عن الصورة ان كان لذات المادة وجب تجردها ابدا وان كان لا سرزائد فحين كانت خالية عن تلك الصورة كانت موصوفة بذلك الزائد الذي افادها التجرد فهي غنية بذاتها عن الصورة وموصوفة بالصورة هذا خلف *

(ولقائل ان يقول) التجرد عن الصورة قيد عدمي وعلة العدم عدم العلة فالتجرد عن الصورة معلل بعدم الصورة الجسمية *

(الدليل الثالث) قالوا لو كانت المادة مجردة لكان لها وجود بالفعل وان كان لها استعداد لقبول الصورة وقد بينا ان الشيء الاحدى الذات لا يكون بالقوة وبالفعل معا فيجب ان تكون المادة المجردة مركبة من المادة والصورة لتكون المادة مبدأ لما فيها من الاستعداد والصورة مبدأ لما فيها من الحصول فلا تكون المادة المجردة مجردة بل مع صورة (وبهذه الحجة) اثبتنا اصل المادة فاذا ما هو الحجة في آيات اصل المادة فهو الحجة في امتناع تجردها وقد سبق الكلام على هذه الحجة *

(الدليل الرابع) اننا لو قدرنا ان الجسم الواحد فارقت صورته و قدرنا ايضا انه قبل هذه المفارقة انقسم وبعد الانقسام فارقت الصورة عن الجزئين فلا يخلو ما ان يكون كل تلك المادة مساوية لنصفها اولا تكون فان كانت مساوية لنصفها فهو محال لان الشيء مع غيره لا يكون كهو لا مع غيره وان لم تكن مساوية له فذلك الاختلاف ليس لاجل الماهية ولا لشيء من لوازمها فتعين ان يكون الاختلاف بالموارض وهي كون احدهما كلا والآخر جزءا وذلك انما يكون بسبب التفاوت في المقدار فاذا المادة قبل اتصافها بالصورة كانت موصوفة بالمقدار ومتى كان المقدار حاصلا كانت الجسمية حاصلة فاذا

المادة

المادة قبل الاتصاف بالصورة الجسمية كانت موصوفة بالصورة الجسمية
هذا خلف *

(واقائل ان يقول) هذا لازم عليكم ايضا لان الهيولى التى هى محل كل المقدار
غير التى هى محل بعض ذلك المقدار وليس ذلك الاختلاف لما حل فيها من
المقدار لانا فى هذه الحالة نعتبر حال المحل مجردا عن الحال فلا يجوز ان يدخل
فى هذا الاعتبار المقدار الحال فيه فاما ان يقال اختلفا بمقدار آخر فيكون
الكلام فيه كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل او يقال الاختلاف بالكل
والجزء لا يقتضى المقدار فبطل اصل كلامكم *

(الفصل الحادى عشر فى استحالة خلو الصورة عن الهيولى)

(والادلة) فيه اربعة (الاول) ما ذكرناه فى الهيولى من انها ان خانطت
المادة جازت القسمة عليها وجاز على البعض ما يجوز على الكل فان فارقتا مفترقتين
فرضا و فارقت الجملة غير مقسومة فلما ان يتساويا واما ان لا يتساويا ويعود
ما ذكرناه *

(الثانى) المخالط ان كان هو المتفارق بالشخص فما به حصل الشخص وهو
الاختصاص بالمادة المعينة يكون موجودا فى الحالتين فالصورة بعد المفارقة
ذات وضع فهى غير مفارقة وان كانت الصورة المفارقة غير الصورة المخالطة
بالشخص فذلك غير ممنوع بعد ان لا يتنقا فى النوع فان الجائز على كل اشخاص
النوع الواحد واحد *

(الثالث) الجسمية حالة فى المادة فلو كانت غنية عن المادة لا يستحال ان يعرض
لها ما يصيرها محتاجة الى المادة *

(الرابع) كل جسم متناه لما ثبت فالتناهى لازم الجسمية والشكل لازم التناهى

(الفصل الحادى عشر فى استحالة خلو الصورة عن الهيولى)

فالشكل لازم الجسمية فاما ان تكون الجسمية لنفسها تقتضى شكلا معيناً لكن
جزء الجسمية مساو لكانها في الطبيعة فالجزء يكون مساوياً لكل في الشكل
هذا خلف (واما ان تكون للفاعل) وهو ايضا محال لانه يلزم ان تكون الجسمية
وحدها من غير مشاركة الهيولى قابلة للفصل والوصل وهو محال او بسبب
المادة فينشدتكون المادة لازمة للجسمية لان الجسمية اذا استحالت انفكاكها
عن الشكل والشكل لا يحصل الا في المادة وجب امتناع انفكاكها عن المادة *
(فان قيل) قولكم لو كان الشكل لنفس الجسمية لكان الجزء مساوياً
لكل في الشكل منقوض بالفلك فان شكله معلول بطبيعته وجزؤه مساو لكانه
في الطبيعة لوجوب كون الفلك بسيطاً مع انه لم يكن شكل جزء الفلك مساوياً
للكل كله *

(وقولكم) لو كان ذلك للفاعل لكانت الجسمية وحدها قابلة للفصل والوصل
(قلنا) هذا غير لازم لان التشكيل مغاير للفصل والوصل لانك اذا اخذت شمعة
قد رت على تشكيلها بالاشكال المختلفة من غير ايقاع القسمة فيها *

(وحل الاول) ان نقول لولا وجود مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكله
مساوياً بالشكل كله وذلك المانع هو ان وجود الجزء بعد حصول الشكل بناء
على ما ثبت ان الجسم غير مركب من الاجزاء التي لا تجزى فلما حصل الشكل
لكل تلك المادة ثم افترض الجزء فيه فحصل ذلك الشكل لكله يمنع ان يحصل
مثل ذلك الشكل لذلك الجزء المفترض بعده فانه لو حصل فيه شكل كله
لم يكن هو جزءاً من الشكل فهذا بسبب ان الصورة الفلكية حلت في تلك المادة
وقبلت المادة عنها ذلك الشكل واما لو قدرنا الصورة مجردة عن المادة لم يكن
هناك سبب يقتضي كونه كلاً او جزءاً الا نفس تلك الطبيعة المشتركة بين

السكل والجزء فحينئذ يمتنع اختلافها في امر من الامور حتى في السكلية والجزئية فكيف يمكن اختلافها في الشكل *

(واما الشك الثاني) فله انابينا ان كل ما يقبل الانفصال الوهمي فهو قابل للانفصال الحقيقي فلو قبلت الجسمية الاشكال المختلفة من الفاعل لافترضت لها اطراف وذلك يقتضى قبولها للقسمة الوهمية الموجبة لامكان القسمة التفكيكية الفعلية فيلزم المحال المذكور *

(لكن لقائل ان يقول) ان هذا القدر يكفيكم في بيان امتناع خلو الصورة عن الهولى فانكم اذا قلتم الجسمية لو كانت مفارقة الذات لكانت قابلة للقسمة الوهمية فتكون قابلة للقسمة الحقيقية لكنها وحدها لا تقبل القسمة الحقيقية فاذا يمتنع عليها مفارقة المادة فهذا القدر كاف في هذا الباب من غير حاجة الى التقسيم المذكور *

(ولجيب ان يجيب) فيقول صحة هذا الكلام لا تنافي صحة التقسيم المذكور واما بيان امتناع انتقال الصورة عن مادة الى مادة فذلك لما ذكرناه في استحالة الانتقال على الاعراض *

الفصل الثاني عشر في كيفية تعلق الهولى بالصورة

(ولابد) قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمتين *

(المقدمة الاولى) ان كل شيئين متلازمين في الوجود لا في الماهية لا بدان يكون احدهما متقدما على الآخر بالعلية واحترزنا بقولنا لا في الماهية عن تلازم الاضافتين (وبرهانه) ان كل شيئين يستغنى كل واحد منهما عن الآخر وعن جميع مالا يوجد الآخر الا عند وجوده فانه يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر مطلقا واذا كان غنيا عنه فلا يتوقف وجود احدهما على الآخر فلا تكون

(النهمل الثاني عشر في كيفية تعلق الهولى بالصورة)

بينهما لازمة فإذا لا بد في المتلازمين من ان تكون لاحدهما حاجة الى الآخر
او الى ما يحتاج اليه ذلك الآخر اما القسم الاول فهو المطلوب واما القسم الثاني
وهو ان يحتاج الى شيء واحد فلا بد وان لا يكونا معاني الدرجة بناء على ان العلة
الواحدة لا تقتضي اكثر من معلول واحد فإذا صدر احدهما عن تلك العلة قبل
صدور الآخر عنها وهو المطلوب واما من يجوز صدور المعلومين عن العلة
الواحدة فإنه يبطل هذا القسم بان معلولى العلة الواحدة لو لم تكن لاحدهما حاجة
الى الآخر لم تكن الملازمة بينهما ذاتية بل كانت اتفاقية مثل قولنا متى كان
الانسان ناطقا فالحمار ناهق لكننا بينا ان الملازمة بين الهيولى والصورة ذاتية *
(المقدمة الثانية) ان الهيولى لا تكون متقدمة في الوجود على الصورة والادلة
فيه ثلاثة *

(الاول) ان المادة من حيث هي هي قابلة والقابل من حيث هو هو قابل ممكن
الوجود بالنسبة الى المقبول فالمادة من حيث هي هي تكون بالنسبة الى
الصورة بالامكان فلا تكون سببا لوجود الصورة (اللهم) الا ان تكون للهيولى
جهة اخرى باعتبارها تكون سببا للصورة وحينئذ تكون تلك الجهة منفصلة
عن جهة القابلية فاسم الهيولى لا يكون متناولا لهذا الاعتبار الا بالاشتراك
وهذه الحجج مبنية على ان البسيط لا يكون فاعلا وقابلا وقد علمت ما فيه *
(الثاني) ان العلة متقدمة بالوجود على المعلوم ولو كانت المادة علة للصورة
لكانت متقدمة بالوجود على وجود الصورة لكننا قد بينا ان كون المادة بالفعل
بسبب الصورة فان الشيء الواحد لا يكون بالفعل وبالقوة الا اذا كان فيه
تركيب فاذا يلزم منه تقدم كل واحد منهما على الآخر وهذا الكلام مبنى على
الحجة الثانية المذكورة في ابواب الهيولى وقد عرفت انها مبنية على ان الشيء
الواحد

الواحد لا يصدر عنه أن (١) *

(الثالث) ان المادة قابلة لصور لانهاية لها فيمتنع ان تكون سببا لصورة معينة (الماهية) الا اذا انضاف اليها ما لا جله تصير الصورة المعينة اولى بالوقوع فحينئذ لا يكون للمادة من حيث هي الا القبول واما السبب لوقوع تلك الصورة فهو ذلك الذي انضم الى المادة فيكون ذلك المنضم هو الصورة *

(واذا ثبت) هاتان المقدمتان (فنقول) قد بينا ان الصورة والمادة متلازمتان فتلازمهما لا يخلو اما ان يكون في الماهية اوفي الوجود والاول باطل لان المضامين يعلمان معا فكان يجب ان لا نعقل حقيقة الجسمية الا اذا عقلنا ان لها مادة وان لا نعقل ماهية المادة الا اذا علمنا ان فيها اومعها جسمية لكنه ليس كذلك فان اثبات المادة للجسمية محتاج الى البرهان وما لازمة الجسمية للمادة مطلوبة بالبرهان فمر فنان هذه الملازمة ليست بين هاتين الماهيتين بل بين الوجودين وقد ثبت ان كل ما كان كذلك فانه يكون احدهما علة للآخر وثبت ايضا ان المادة ليست علة للصورة فبقي ان يكون للصورة تقدم بوجه ما على المادة فنقول لان انه لا يخلو اما ان تكون الصورة علة مستقلة لوجود المادة او لا تكون والاول باطل من اربعة اوجه *

(الاول) ان الصورة الجسمانية محتاجة الى المادة واحتجاج الى الشيء يستحيل ان يكون علة مطلقة للشيء *

(الثاني) ان ما يحتاج في ذاته الى الشيء يحتاج في فاعليته الى ذلك الشيء على ما علمت فلو كانت الصورة الجسمانية علة للهيولي لكانت عليها الهيولي بواسطة الهيولي فتكون الهيولي واسطة في حصول نفسها فتكون الهيولي موجودة قبل وجودها هذا خلاف *

(١) في نسخة الواحد لا يصدر عند الا الواحد ١٢

(الثالث) ان ابينا ان الصورة الجسمية لا توجد الا مع التناهي والتشكل وهما من توابع المادة فالمادة اذاً متقدمة على التشكل الذي هو اما مع الجسمية او قبلها والمتقدم على المع او على المتقدم متقدم فالمادة متقدمة على الصورة بوجه ما فيستحيل ان تكون الصورة علة مطلقة للهيولي *

(الرابع) ابينا ان الصورة الجسمية عند ورود الانفصال تتبدل وكذلك سائر الصور قابلة للتبدل فلو كانت المادة معلولة لتلك الصور لوجب عدمها عند عدم تلك الصور لكن العدم على المادة محال فاذاً ليست تلك الصور عللاً مستقلة مطلقة للهيولي فهي اذاً شريكة للعلة وذلك الشيء الذي تشاركه الصور في تقويم المادة بمتنع ان يكون جسماً او جسمانياً والاعاد التقسيم فهو اذاً جوهر عقلي *

(وتحقيقه) انه اذا ظهر انه لا بد من موجود مؤثر عقلي مفارق مجرد وثبت ان تأثير المفارق لا يصل الى القوابل الا عند صيرورة ذلك القابل مستعداً لذلك الاثر دون غيره وذلك الاستعداد انما يحصل من قبل صورة موجودة فيه فاذاً و صول فيض المفارق الى المادة لا بد وان يكون بواسطة الصورة فيكون للصورة هذا الضرب من التقدم *

(فان قيل) الاشكال على ما ذكرتموه من وجهين (الاول) ان عدم العلة علة لعدم المعلول والعلة اذا كانت مجموع شيئين فتى اختل قيد من قيوده لم يتبق تلك العلة من حيث هي واذا زالت العلة وجب ان يزول المعلول فعند زوال الصورة المعينة يجب عدم الهيولي ويعود المحال (الثاني) ان الصورة اذا كانت شريكة لعلة الهيولي كانت متقدمة عليها لكنها محتاجة الى الهيولي فتكون الهيولي متقدمة عليها فيلزم تقدم كل واحد منهما على الآخر وذلك محال *
فنقول

(فنقول في حل الاول) المؤثر في وجود الهيولى المعينة هو الجوهر المفارق »
وهو شئ متميز الذات مثل تعين ذات الهيولى واما الصور فانها كما عرفت
شرائط لوصول تاثير المفارق والحاجة الى الصورة ليست من حيث انها تلك
الصورة بل من حيث انها صورة و المعلوم المعين الشخصي وان كل يستدعي
علة معينة شخصية ولكن لا يستدعي ان يكون شرائط التاثير امورا باعيا لها
فالصورة معتبرة في هذه الشرطية من حيث ماهياتها لا من حيث اشخاصها
والمبتدل انما هو الاعيان والاشخاص لا الماهيات *

(واما الثاني) فخله ان المادة متى كانت متقومة بصورة فانه عند زوال تلك
قد تعرض لها من العوارض ما يصير المادة لاجلها مستعدة لقبول صورة اخرى
فاللادة عندما تكون علة بوجه مالم الصورة الحادثة لا تكون محتاجة اليها ولا
متقومة بها بل تكون متقومة بالصورة السابقة وحين ما احتاجت المادة اليها
لم تكن هي محتاجة اليها في الحدوث فانقطع الدور *

(فان قالوا) هذا انما يستقيم لو كانت حاجة الصورة الى المادة في الحدوث
فقط فاما اذا كانت الحاجة مستمرة بعد الحدوث فلا شكل غير زائل *
(فنقول) الهيولى متميزة في ذاتها لتعين عليها و هي العقل الفعال و قد بينا ان
افتقارها الى الصورة المعينة ليس لتعينها بل من حيث ماهيتها والصورة في ماهيتها
غنية عن المادة لكنها محتاجة اليها في وجودها فانقطع الدور لا فراق الجهتين هذا
ما يمكن ان يتعسف بقطع هذا الدور مع ضعفه *

﴿ الفصل الثالث عشر في اثبات الصور الطبيعية ﴾

(قد ذكرنا الحجة) في باب القوى على ان كل نوع من الجسم مختص بكيف
مميز و اين مميز و شكل معين فان في ذلك الجسم قوة تقتضي ذلك الكيف
» وجود المنارق

(الفصل الثالث عشر في اثبات الصور الطبيعية)

والاين والشكل فلانعيدهاها هنا وقد جرت العادة باعادة الحججة المذكورة هناك لتصحيح هذه الدعوى ها هنا واما نحن فانا نتكلم ها هنا في شيء آخر (وهو ان) الحكماء اتفقوا على ان تلك القوى التي هي مبادئ لما في الاجسام من الكيف والاين والشكل هي صور لا اعراض ولم يقيموا على ذلك حجة فيجب علينا ان نبحث في ذلك *

(فنقول) لقال ان يقول الستم قد يتسم في باب العلة الصورية ان المادة الواحدة لا تقوم بصورتين فالهوى اذا وجدت فيها الصورة الجسمية فلو وجدت فيها صورة اخرى لكانت الهوى متقومة بصور كثيرة وهي محال (وجوابه) ان البرهان انما قام على امتناع تقوم المادة لصورتين في درجة واحدة فاما ان تقوم المادة بصورتين على التقديم والتاخير فذلك مما لم يتم البرهان على امتناعه *

(واعلم) انه ليس المعنى بقولنا المادة متقومة بالصورة امتناع خلوها عن تلك الصورة فان المادة قد تعرى عن الصورة المادية او الهوائية او غيرها مع ان كل ذلك صور وايضا فهي لا تعرى عن كثير من الاعراض مثل الاين والشكل مع انها ليست بصور بل المعنى بالصورة ما يكون حالاً في المادة ويكون سبباً لتقومها على الوجه المذكور فيكون المعنى بتقوم المادة بصور كثيرة على الترتيب وهو ان المادة محتاجة في وجودها الى الجسمية و الجسمية محتاجة في وجودها الى الصورة النوعية *

(واعلم) ان الذي حصل لنا بالذليل استناد هذه الاعراض مثل الاين والكيف وغيرها الى قوى موجودة في الجسم محفوظات الذات تعيد الاجسام الى هذه الكيفيات عند زوال القواسر و الموانع واما ان تلك الامور

الامور هل هي اسباب لوجود الجسمية حتى تكون من قبيل الصور المقومة
اوليس كذلك حتى تكون من قبيل الاعراض فذلك مما لم يثبت بالبرهان
(والاقرب عندنا) ان لا تجعل هذه الامور اسبابا للجسمية وان لا تكون
معدودة من الصور بل من الاعراض * ولما فرغنا من بيان ذاتيات الجسم
ومقوماته فلنذكر احكامه *

﴿ الفصل الرابع عشر في ان لكل جسم حيزا طبيعيا ﴾

(اتفق) الحكماء على ذلك الا انى رأيت في فصول منسوبة الى ثابت بن
قرة مذهبا عجيبا اختاره لنفسه وانا اقل ذلك المذهب اولاً ثم اذكر الحجة
المصححة لمذهب الحكماء نائياً *

﴿ قال ﴾ ثابت بن قرة الذى يظن من ان الارض طالبة للمكان الذى هي
فيه باطل لانه ليس يتوهم في شىء من الامكنة حال يخص ذلك المكان دون
غيره بل لتوهمت الاماكن كلها خالية ثم حصلت الارض بأسرها في ايها
اتفق وجب ان تقف فيه ولا تستقل الى غيره لانه وجميع الاماكن على
السواء واما السبب في انا اذا رمينا المدرة الى جانب عادت الى جانب الارض
فهو ان جزء كل عنصر يطلب سائر الاجزاء من ذلك العنصر لذاته طلب
الشىء لشيئه فانك لتوهمت الاماكن على ما ذكرنا من الخلاء ثم جعل بعض
اجزاء الارض في موضع من ذلك الخلاء وبقية في موضع آخر منه وجب
ان يجذب الكبير منها الصغير فلو صارت الارض نصفين ووقع كل واحد من
النصفين في جانب آخر كان طلب كل واحد من القسمين مساويا لطلب صاحبه
حتى يلتقيا في الوسط بل لتوهم ان الارض كلها قد رفعت الى فلك الشمس
ثم اطلق من الموضع الذى هي فيه الآن حجر لكان يرتفع ذلك الحجر اليها لطلبه

(الفصل الرابع عشر في ان لكل جسم حيزا طبيعيا)

للشيء العظيم الذي هو شبيهه وكذلك لو توهم أنها قد تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت لكان يتوجه بعضها الى البعض ويقف حيث تهباً التقاء جملة اجزائها فيه ولا تفارق ذلك الموضع لانه لا فرق بين موضعها حينئذ وموضعها الآن و كانت اجزائها اذا بعدت من ذلك الموضع طلبته على حسب ما عليه الامر في هذا الوقت *

(قال) ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء منها طلباً واحداً ولما استحال ان يلقى الجزء الواحد جميع الاجزاء لا جرم طلب ان يكون قربه من جميع الاجزاء قرباً واحداً متساوياً وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء هذا شأنها فيلزم من ذلك استدارة الارض و كرتيتها وان يكون كل جزء منها يطلب المركز حتى يستوى قربه من الجملة (ثم اورد) على نفسه اسئلة واجاب عنها *

(الاول) انه يجب مثل ذلك في اجزاء كل واحد من العناصر حتى تكون كل واحد منها كرة مصمتة واجاب بانه لولا وجود مانع يمنع من ذلك لكان الامر كذلك وبيان ذلك المانع ان الاجسام المختلفة متساوية في الجسمية فحكمها في طلب بعضها بعضاً لا جل ذلك التشابه حكم اجزاء العنصر الواحد في طلب بعض اجزائه لبعض ولهذا السبب امتنع الخلاء بين الاجسام وتلازمت صفائحها فاذا آقد وجد هاهنا شيئان متنازعان احدهما جذب كل جزء من العنصر الواحد سائر الاجزاء من ذلك العنصر الى نفسه حتى يصير كل عنصر كرة مصمتة والآخر ان لا يكون كذلك والاول يلزم منه محذوران (الاول) وقوع الخلاء لان الكرتين المتبائنتين اذا اتلاقتا لا بدوان يحصل الخلاء بينهما *

(والثاني) انه يصير الجذب الحاصل لبعض العناصر غيره بسبب اشتراكها كلها

في مطلق الجسمية عدم الاثر ولما لزم من هذا الوجه هذان المحذوران عدلت الطبيعة عن هذا الوجه وفعلت ما يكون اقرب الى الجمع بين هذه الامور وهي انها جمعت بين اجزاء كل عنصر على حدة لاجل ما بين تلك الاجزاء من المشابهة ثم انها جمعت البعض محيطا بالبعض لاجل ما بين تلك العناصر من المشابهة في الجسمية و لئلا يلزم وقوع الخلاء ثم ان ام العناصر في هذا المعنى اقربها الى الوسط لانه متى كان اقرب الى الوسط كان اقرب نسبة الى جميع الاجسام ولكنه لما وجب احاطة البعض بالبعض لما ذكرنا من السبب عرض ان وقع البعض من هذه الاجسام في غاية البعد عن غيره *

(الاشكال الثاني (۱)) هب ان الاجزاء اذا تحركت لطلب الكل فما السبب في حصول كلية الارض في الوسط والنار في المحيط لولا انها اطباعتها تقتضى هذه المواضع *

(والجواب) ليس السبب في ذلك هو ان النار بعد تحققها ناراً تطلب ذلك الحيز بل الحاصل في الحيز المجاور للفلك يجب ان يكون ناراً بسبب دوام مصا كة الفلك ثم كل ما كان ابعد عن الفلك كان ابعد من المصا كة فيلزم من ذلك ان يكون الجسم المجاور للفلك ناراً اذا كان اسخن الاجسام والظفر وارقمها وان يكون ابعد هاعنه ابرد ها وهو الارض حتى ان متوهما لو توهم انه وضع بقرب الفلك احد هذه الاشياء التي هي تبعد عنه لما ثبت على مرور الايام حتى تصير الطف الاجرام * هذا نهاية كلام الحكيم نابت بن قرة *

(والشيخ) لما اورد هذا المذهب في الشفاء ابطله من وجوهين *

(الاول) ان الحجر المرسل من رأس البئر وجب ان يلتصق بشفيره ولا يذهب غورا فان اتصاله بكاية الارض هناك حاصل *

(۱) هكذا في الاصل ولكنه السؤال الثاني على حسب المعنى، ۱۲

(الثاني) ان الكل لا يجذب الجزء لان الشيء لا يتفعل عما يشار كه في النوع (اقول) لثابت ان يجيب عن الاول فيقول اني قد بينت «ان كل جزء من الاجزاء يطلب الاتصال بجميع الاجزاء الا انه لما تم ذلك قنع بالممكن وهو ان يكون قربه من الكل قربا واحدا وذلك انما حصل عند حصوله في وسط الاجزاء فلو كان الحجر بقى ملتصقا بشفير البئر لم يكن طالبا للقرب من الكل بل للقرب من ذلك الجزء وهو محال اذ ليست للجزء المعين خاصية ليست لسائر الاجزاء بل طلب القرب من جميع الاجزاء لا يحصل الا بالوسط المذكور*»

(واما عن الثاني) فله ان يقول ان الحس يشهد بتلازم صفائح الاجسام فوقع الامور العجيبة بسبب ذلك وذلك التلازم بينها ليس لاختلاف طبائعها وتنافرها فان التلازم لا يليق بتنافر الطبائع بل ذلك بسبب المشاكلة واذا عقل ذلك في موضع فليعقل في كل المواضع* فهذا تمام الكلام في شرح هذا المذهب*

(واذ قد فرغنا) من ذلك فلنذكر الحجة على ان لكل جسم حيزا طبيعيا (وهي ان تقول) اذا فرضنا خلوا الجسم عن كل ما يصح خلوه عنه فانه لا بد له من حيز معين والالكان اما في كل الاحياز اوليا في حيز وكلاهما محالا فاذا يكون بعض الاحياز اوليا به وذلك ليس هو مقتضى الجسمية المشتركة فوهو اذا مقتضى امرزائد على جسميته وذلك الامر هو الذي نسميه بالطبيعة فاذا لكل جسم حيز طبيعي تقتضيه طبيعته*

(فان قيل) لم لا يجوز ان يعرض للجسم عارض يخصصه بحيز معين ثم لا يزول ذلك العارض الا بسبب عارض آخر يخصصه بحيز آخر وبهذا الطريق يكون الجسم ابدا حاصلا في الحيز ويكون سبب تخصصه بتلك الحيز

« انه قد ثبت

الاحياز تلك العوارض الغير اللازمة *

(فنقول) ما ذكرتموه يوجب امتناع خلو الجسم عن تلك العوارض بعد اتصافه « بها ولكن لا يوجب امتناع خلوه عنها مطلقاً لأنه يمكن ان لا يوجد فيه العارض الاول حتى لا يحتاج الى عارض آخر يزيله فاذا خلو الجسم عن جميع العوارض جائز مطلقاً و خلوه عن الحصول في الحيز غير جائز و تعليل ما يجب ثبوته بما لا يجب ثبوته محال فاذا حصل الجسم في الحيز غير معال بشئ من العوارض فهذا حاصل ما قيل في هذا الباب *

(ولقائل) ان يقول اما قولكم الجسمية امر مشترك فيه فقد تكلمنا عليه ثم نسلم الآن ذلك فنقول انكم جعلتم اقتضاء الجسم المعين للحيز المعين لاجل خصوصية في ذلك الجسم فذلك الجسم اما ان يجب اتصافه بتلك الخصوصية اولا يجب فان لم يجب كان المقتضى للحيز المعين شيئاً غير لازم لذلك الجسم وهم قد ابطوا ذلك وان كان لازماً فان كان لزومه لنفس الجسمية عاداً المحال وان كان لخصوصية اخرى لزم التسلسل وهو محال *

(ولا خلاص عنه) الا ان يقال الجسم العنصري يستدعي صورة نوعية اية صورة كانت ثم تعينها انما يكون لاسباب خارجية لكننا نقول حينئذ اذا جاز ان يكون المقتضى للجسم العنصري انما هو صورة مبهمه اية صورة كانت ثم يكون تعينها باسباب غريبة لا بسبب صورة تقدمها فلم لا يجوز ان نقول المقتضى للجسمية هو المكان المطلق ثم يكون تعين المكان لاسباب غريبة لا بسبب صورة تقدمه فلم لا يجوز ذلك ايضاً في نفس الاختصاص بالحيز المعين * (وبالجملة) فكما ان الجسم لا بدله من حيز معين فكذلك لا بدله من خصوصية تقتضى ذلك الحيز المعين وكما انه لا يلزم من حصول صورة معينة ان يكون اتصاله

ذلك لصورة اخرى تتقدمها فبذلك لا يلزم من حصول الجزء المعين ان يكون ذلك لصورة تتقدمه وكما ان الجسمية لذاتها تقتضى صورة مبهمة ثم تخصصها يكون بالاسباب الغير اللازمة للجسمية فكذلك يجوز ان تقتضى الجسمية لذاتها حيزا مبهما ثم يكون تخصصه بالاسباب الغير اللازمة للجسمية*

(وهذا اشكال قوى واشكال آخر) وهو ان الجزء المعين من الارض يستدعى حيزا مبهما من اجزاء مكان كلية الارض ثم تخصص ذلك الحيز باسباب خارجية مع انه يستحيل انفكاك الجزء المعين عن الحيز فكذلك يجوز ان يكون الامر في مكان كلية الارض كذلك وان استحال انفكاك كلية الارض عن المكان فاذا لا بد من ذكر شئ آخر وراء ما ذكره *

(والذى يمكن) ان يقال في ذلك ان المدرة اذا رميت الى الفوق عادت الى السفل فلولا ان طبيعتها مقتضية للعود الى السفل لما عادت *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يكون السبب في ذلك طلبها الكلية الارض على ما قلنا ثابت بن قره (فنقول) انا نقل الكلام الى السبب في اختصاص كلية الارض بهذا الحيز والذى (قاله ثابت) من ان السبب فيه ان كل ما يقرب من الفلك لا بد ان يكون نارا لكثرة حركة الفلك والذى يبعد عنه لا بد ان يكون باردا كثيفا وبالجملة فهو جمل طبائع هذه الاجرام تابعة لحصولها في هذه الاحياز لانه جمل حصولها في هذه الاحياز تابعاً لطبائعها (فنقول له) الذى ذكرته باطل لان حصول كلياتها في احيازها يستدعى سببا وليس ذلك هو نفس الجسمية العامة بل لخصوصية زائدة على ذلك وهو المطلوب *

(ولثابت) ان يقول ان تمسكتم باختصاص السكيات باحيازها فقد عارضناكم باختصاص تلك السكيات بتلك الطبائع المخصوصة وايضا باختصاص الاجزاء حيازها

بأحيازها الجزئية وان تمسكتهم بحركة اجزاء العناصر الى احياز كلياتها مثل ان المدرة المرمية الى فوق تعود الى الارض فقد ذكرنا ان ذلك لطلب السكينة فهذا هو نهاية البحث في هذا الموضوع ويجب ان نتفكر في حل هذه الشكوك فعمل الله تعالى يوفق للوصول الى الحق فيه وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الخامس عشر في انه لا يجوز ان يكون للجسم البسيط مكانان طبيعيين لوجوه ثلاثة ﴾

(الاول) انه لو كان كذلك لكان اذا حصل في احدهما فاما ان يطلب الثاني اولا يطلبه فان طلبه لم يكن الذي حصل فيه طبيعيا له وان لم يكن يطلبه لم يكن المكان الذي لم يحصل فيه « طبيعيا له » *

(الثاني) انه اذا كان خارجا عنهما لم يكن توجهه الى احدهما اولى من توجهه الى الآخر فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال اولا يتوجه الى واحد منهما فلا يكون الواحد منهما طبيعيا له *

(الثالث) انه للبسط طبيعة واحدة و الطبيعة الواحدة لا تقتضى امرين متنافيين والحصول في احد الخيزين ينافي الحصول في الخيز الآخر وبهذه الوجوه يظهر ان المكان الواحد لا يكون له جسمان يقتضيانه بالطبع *

﴿ الفصل السادس عشر في المكان الطبيعي للمركب ﴾

(المركب) لا يخلو اما ان يكون تركبه عن بسيطين او اكثر فان كان عن بسيطين فاما ان يكونا متساويين او احدهما اغلب فان تساويا فاما ان يكون كل واحد منهما مائنا في آخر في حركته اولا يكون فان لم يمانعا افتراقا ولم يجتمعا الا لقا سر وان تمانعا فهو مثل ان يكون النار اسفل والارض فوق فالنار تقصد الصعود والارض تقصد النزول ثم لا يخلو اما ان يكون بهد كل واحد منهما عن حيزه « لم يطلبه »

(الفصل الخامس عشر في انه لا يجوز ان يكون للجسم البسيط مكانان طبيعيين) (الفصل السادس عشر في المكان الطبيعي للمركب)

بعدا واحدا اولا يكون فان كان الاول فلا بد ان يتقا ومالا نه لا صرية لاحدهما على الآخر في القوة فحينئذ يحتبس المركب هناك ولا سيما ان كانا في الحد المشترك لحيزيهما جميعا فانه يكون ذلك التوقف اولى وان كان احدهما اقرب الى حيزه انجذب المركب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب عن احيازها وتفتقر عند البعد عنها واما ان كان احدهما غالباً في القوة والمقدار وهناك قاسر يحفظ ذلك الامتزاج فلا شك في انجذاب المركب الى مكانه *

(واما ان يتركب من ثلاثة) فان غلب احدها حصل المركب في مكانه وان تساوت فاما ان يكون من ثلاثة متجاورة مثل ان يكون من الارض والماء والهواء فحينئذ يحصل المركب في حيز العنصر الوسط وهو الماء وان كانت متباعدة مثل الارض والماء والنار حصل المركب ايضاً في الوسط لتساوي الجذب من الجانبين ولا جل ان الارض والماء وان اختلفا في الطبيعة لكنهما يشتركان في الميل الى السفلى فهما من هذا الاعتبار يغلبان النار *

(واما ان كان من اربعة) فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط والافى الحيز الغالب والاشبه ان لا يستمر وجود المركب عن البسائط المتساوية بل ان وجد ذلك لم يثبت الا قليلا *

(ونقول) ايضاً الذي اعتبرناه من التساوي والتفاوت في العناصر فاعلمنا اردنا بذلك التساوي والتفاوت في القوة لا في المقدار والحجم فانه من الجائز ان يكون الشيء ناقصاً بحسب الحجم لكنه يكون زائداً في القوة فلو قدرنا ارضاً مساوية للنار في الحجم ثم قدرنا ان اقتضاء الارضية للميل السافل يكون اقوى من اقتضاء النارية للميل العالى او بالعكس كان الاقوى هو الغالب واما ان العناصر المتساوية في الحجم هل يجب تساويها في درجة اشتداد قواها فذلك

بحث

بحث غير مذكور *

﴿ الفصل السابع عشر في ان الجسم كيف يقف «بالطبع في المكان الغريب» ﴾
 (قالوا) انا لو توهمنا النار في مركز الفلك بحيث لا يكون لجزء منها ميل
 الى جهة فيستحيل ان تتحرك الى جهة دون جهة لعدم التخصيص ويستحيل
 ان تنفرج عن فرجة في وسطها فتبسط عنها الى الجهات بالسواء الى ان يلقى
 كل جزء من المنتبسط ما هو اقرب اليه من المكان الطبيعي فان الهواء المحيط
 وغير ذلك كان حيث لا يمكنه من ان يداخلها (اما اولاً) فلان ذلك النفوذ
 لا يتأتى الا بالخرق والخرق انما يكون في جهة دون جهة مع انه لا يخصص
 هناك (واما ثانياً) فلانه يلزم وقوع الخلاء في الوسط وهو محال فاذا آتاك
 النار تبقى ساكنة في الوسط بالقسر وهذا القسر قسر عارض عن الطبع *
 ﴿ الفصل الثامن عشر في ان لكل جسم شكلاً طبيعياً وان الشكل الطبيعي
 للبيسط هو الكرة ﴾

(البسيط) له قوة واحدة وهي لا تفعل في المادة الواحدة الا فعلاً واحداً وكل
 شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فانه يكون جانب منه خطأ و آخرز اوية
 و آخر نقطة فاذاً لا بد ان يكون شكل البسيط الكرة *

(وفيه) شكوك ستة (الاول) الارض بسيطة وليس شكلها الكرة ولا يعني
 ما يقال من ان التضريسات الواقعة على ظاهرها كما خشونات القليلة الواقعة
 على ظاهر الكرة العظيمة في انها لا تخرجها عن الكرية (فانا نقول) كون الشيء
 كرة ودائرة من الاعراض التي لا تقبل الاشدوا الاضعف) ولا شك ان تلك
 الخشونات قاذحة في كمال الكرية فاذا حقيقة الكرة غير حاصلة *

(الثاني) ان الا فلاك الخارجة المركز لا بد لها من متممين مختلفي الثخن

« يقم { الانقص

(الفصل السابع عشر في ان الجسم كيف يقف بالطبع في المكان الغريب) (الفصل الثامن عشر في ان لكل جسم شكلاً طبيعياً)

فقد فعلت الطبيعة في كل واحد من المتممين لفعالا مختلفة في الشغل فلم لا يجوز ان تفعل افعالا مختلفة في الشكل *

(الثالث) ان الافلاك المكوكة تكون الكواكب غائرة في ثخنها فيكون موضع الكوكب من الفلك نقرة في ثخنه ثم ان تلك النقرة موجودة في جانب دون جانب فقد اختلف افعال طبيعة كل فلك *

(الرابع) ان الفاعل لا شكل لعضاء الحيوان و النبات وعظمها ومقدارها وملاستها وخشونها هو القوة المصورة ثم انها قوة طبيعية بسيطة مع انها ما افادت لموادها شكل الكرة بل سائر الاشكال (ولا يقال) ان ذلك بسبب ان المادة التي يتخلق منها الحيوان غير بسيطة بل هي مركبة من اجزاء مختلفة الطبائع ومختلفة القوى المصورة (لانا نقول) هب انه كذلك لكن يجب ان يفعل كل قوة في مادتها شكل الكرة حتى يكون المجموع على شكل كرات مضموم بعضها الى البعض *

(الخامس) لو كان شكل البسيط يجب ان يكون هو الكرة لكان شكل المركب ايضا كذلك لان طبيعة كل واحد من البسيطين تعين طبيعة البسيط الآخر على ذلك الاقتضاء وعند اجتماع الفاعلين على الفعل الواحد وان لم يصر الفعل اقوى فلا قبل من ان يبقى على ما كان *

(السادس) هب انه لا يمكن ان يكون شكل البسيط مضلعا فلم يجب ان تكون كرة حقيقية ولم لا يجوز ان يكون بيضيا او عدسيا او بطيخيا *

(فنقول) في حل الاول الارض شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه لما انتم منها جزء لم يحصل للباقي شعور بذلك الانشلام وما فيها من اليبوسة حافظ للشكل الاول فلا جرم يبقى الشكل الاول على ذلك الانشلام فخصت الحشوات

بذلك

(٩)

بذلك السبب *

(واما الثاني) فهو مشكل والذي يمكن ان يقال فيه ان المتم ليس جسماً مستقلاً بنفسه بل هو جزء من فلك فلا يجب ان يكون له طبيعة مستقلة واما كلية الفلك فلها طبيعة مستقلة فلا جرم كان شكل كلية الفلك هو الكرة فهذا ما يمكن ان يقال مع انه مشكل لان كل واحد من المتمين لو لم يكن مخالفاً للآخر في ماهيته وللفلك الذي فيما بينهما لصح ان ينفذ احدهما الى الآخر بان يتشكل بشكل الآخر وان يحصل في موضع الآخر ولما استحال ذلك كان لكل واحد من المتمين لازم يمنع حصوله للآخر وذلك يوجب اختلاف ماهيتهما *

(واما الثالث) فهو ايضاً مشكل لا بد ان يحتال في حله من اراد تصحيح هذا الاصل *

(واما الرابع) وهو القوة المصورة فنحن لا نقول بها بل نعتقد ان اشكال اعضاء الحيوانات وما لها من العظم والمقدار انما حصلت بفعل فاعل حكيم *

(واما الخامس) فجوابه ان المركبات يحصل فيها شكل غريب بسبب القواسر الخارجية ثم ان ما فيها من اليبوسة يحفظ ذلك الشكل الغريب على ما ذكرناه في حل الشك الاول *

(واما السادس) فجوابه ان البيضى والعدسى ايضاً فيهما اختلاف الاشكال لان بعض الجوانب اقرب الى الوسط من بعض فهذا ما يمكن ان نقوله في حل هذه الشكوك *

(و تفرع) على هذا الاصل مسألة « وهي ان الاناء مهما كان اقرب الى المركز كان اكثر احتمالاً للماء مما اذا كان بعيداً عن المركز مثلاً الماء الذي يتلى به الكوز في اعلى الجبل اقل مما يتلى به عند كونه في اسفل الجبل »

« فرع »

لأننا اذا وضعنا الكوز في اسفل الجبل وتوهمنا دائرة حول مركز الارض
تمر بطرفي الكوز ثم وضعنا الكوز في اعلى الجبل وتوهمنا دائرة اخرى
حول مركز الارض تمر بطرفي الكوز فلا شك ان هذه الدائرة الثانية اعظم
من الاولى فتكون القوس التي تصل بين طرفي الكوز منها اقل تحديدا
من القوس التي تصل بين طرفي الكوز من الدائرة الاولى ومتى كانت
القوس اقل تحديدا كان الكوز اقل احتمالا للماء فثبت ان احتمال الكوز الماء عند
كونه في اسفل الجبل اكثر من احتماله عند كونه في اعلاه (وليكن) هذا
آخر الكلام في الجسم المطلق * ثم ان الجسم ينقسم الى بسيط و مركب
فلتكلم الآن في الجسم البسيط ثم بعد ذلك في الجسم المركب *

﴿ الباب الثاني في احكام الاجسام البسيطة ﴾

(والكلام) فيه مشتمل على مقدمة وقسمين وخاصة *

(اما المقدمة) ففي بيان حقيقة البسيط والمركب *

(اعلم) ان الجسم البسيط قد يرسم على وجهين (احدهما) ان يقال انه الذي
يكون جزؤه مساويا لكله في الاسم والحد هذا اذا قلنا الجسم غير مركب
من الهيولى والصورة اما من قال انه مركب منهما فلا يستقيم على اصله هذا
الرسم لان كل جسم فان جزءه المادى وحده او جزءه الصورى وحده
لا يساويه في الاسم والحد فاذا لا بدان يزيد فيه قيدا آخر فيقول انه الذى
يكون جزؤه الجسمانى مساويا لكله في الاسم والحد *

(وثانيهما) ان يقال انه الذى لم يتركب حقيقته من اجسام مختلفة الطبائع ثم كل
واحد من الرسمين اما ان يعتبر بحسب الحقيقة او بحسب الحس (اما الرسم
الاول فاعتباره بحسب الحقيقة) انه الذى يكون كل واحد من اجزائه الجسمانية

مساويا

(الباب الثاني في احكام الاجسام البسيطة)

مساويا لكاه في الاسم والحد وعلى هذا التفسير لا يكون شيء من الاعضاء الحيوانية مثل اللحم والعظم بسيطا لانها مركبة من العناصر الاربعة وطبيعة كل جزء مما في اللحم من العناصر الاربعة الاولى مخالفة لطبيعة السكل الذي هو اللحم والعظم وايضا لا يكون الفلك بهذا الاعتبار جسما بسيطا لان جزء الفلك لا يساوي الفلك في الاسم والحد*

(واما اعتبار هذا الرسم) بحسب الحس فهو ان يقال هو الذي يكون الجزء المحسوس منه مساويا لكاه في الاسم والحد وهذا اعم من الاول لان كل ما جميع اجزائه مساوية لكاه في الاسم والحد وجب ان يكون جميع اجزائه المحسوسة كذلك ولا ينعكس وبهذا التفسير يكون اللحم والعظم بسيطين ولكن لا يكون الفلك بسيطا لان الجزء المحسوس من الفلك ليس بفلك*

(واما الرسم الثاني) فاعتباره بحسب الحقيقة ان يقال انه الذي لم يتركب عن اجسام مختلفة الطبائع فالفلك بهذا التفسير يكون بسيطا واما اللحم والحم واماثلها لا تكون بسيطة (واما اعتباره بحسب الحس) فهو الذي لم يتركب عن اجسام محسوسة مختلفة الطبائع وهذا الاعتبار اعم من الكل لانه يندرج فيه العظم واللحم وكذلك الفلك وانما كان هذا الاعتبار اعم الاعتبارات لان الذي لا تكون حقيقته متألفة لم يتركب عن اجسام محسوسة مختلفة الطبائع اما ان تكون حقيقته متألفة من اجسام مختلفة الطبائع غير محسوسة او لا تكون متألفة من اجسام مختلفة الطبائع وكلا القسمين اما ان يكون الاسم موضوعا له بشرط كونه موصوفا بصفة او لا بشرط ذلك فهاهنا اقسام اربعة*

(الاول) ان لا يكون مركبا من الاجسام اصلا ويكون الاسم موضوعا لا بشرط شكل معين وهذا كاسم النار والارض وغيرها فانها موصوفاً بانها

هاتين الحقيقتين كيف كانتا *

(الثاني) ان لا يكون مركبا من الاجسام ولكن الاسم انما يتناول بشرط شكل معين كاسم الفلك فانه موضوع بازاء هذه الحقيقة الغير المركبة لكن بشرط شكل مخصوص فلذلك لا يسمى جزء الفلك فلما *

(الثالث) ان يكون مركبا من اجسام غير محسوسة ويكون لها اسم يدل عليها ولكن بشرط شكل معين مثل الشريان والوريد فان هذين الاسمين موضوعان بازاء حقيقة مركبة من اجسام غير محسوسة لكن بشرط حصول شكل معين وهو التجويف والهيئة المخصوصة *

(الرابع) ان يكون مركبا من اجسام غير محسوسة ولكن لا يكون مشروطا بشكل معين وذلك كاسم اللحم والعظم فانها موضوعات بازاء هاتين الحقيقتين كيف كانتا *

(واذا عرفت) ذلك فنقول الرسم الاول لا يصدق الا على الاركاز و(اما الثاني) فانه يصدق على الاركاز وعلى اكثر الاعضاء البسيطة ولكن لا يصدق على الاوردة والشريانات ولا على الفلك (واما الثالث) فانه يصدق على الاركاز والفلك ولا يصدق على شيء من الاعضاء (واما الرابع) فانه يصدق على الكل فهذا ما نقوله في البسيط ومتى عرفت انه قد عرفت المركب لان الجسم المركب في مقابلة الجسم البسيط *

(ثم اعلم) انا انما اريد في هذا الموضوع بالجسم البسيط ما لا يكون حقيقته مركبة عن اجسام مختلفة الطبائع وهي اما اجسام فلكية واما اجسام عنصرية فلتكلم فيهما *

هو القسم

﴿ القسم الاول في الاجسام الفلكية * وفيه عشرون فصلاً ﴾

﴿ الفصل الاول في ان محدد الجهات لا تصح عليه الحركة المستقيمة ﴾

(لانه لا يخلو) اما ان تقتضى طبيعته الحصول في جهة اولا تقتضى فان لم تقتض فكيف تتعدده الجهة وجائز ان لا يكون هو عندها وان اقتضت ذلك فان لم يكن خروجه عنها ممكنا فهو المطلوب وان كان فيتقد برخروجه عنها لا بد ان يكون طالبا بطبعه العود اليها فتكون تلك الجهة متحددة لانه وقد فرضناها متحددة به هذا خلف *

﴿ الفصل الثاني في انه بسيط ﴾

(برهانه) انه لو كان مركبا لكان فيه اجزاء كل واحد منها بسيطا فالجزء الواحد الذى هو بسيط لا بد ان يلاقى باحد طرفيه شيئا غير ما يلاقه بجانبه الآخر فاختصاص تلك الاجزاء بتلك الاحياز على ذلك الترتيب اما ان يكون واجبا او جائزا او باطلا ان يكون واجبا لان ذلك اما ان يكون لاجل ان ذلك الحيز يقتضى ذلك الجسم او لاجل ان مماسة تلك الاجسام على ذلك الترتيب واجب والاول باطل والا لكان حيز كل جزء مخالفا لحيز الجزء الآخر فلا تكون الاحياز متخالفة لاجل ذلك الجسم هذا خلف والثاني باطل ايضا لان طرفي الجسم المتوسط واحد في النوع وكما صح ان يلاقى باحد جانبيه جسم اصح ان يلاقى بالجانب الآخر ذلك الجسم لان حكم الشئ حكم مثله ولما لم يكن ذلك الاختصاص واجبا نظرا الى تلك الاحياز ولا الى ترتيب تلك الاجسام كان ذلك جائزا فاذا المحدد لو لم يكن بسيطا لصح ان ينحل تركيبه وذلك بالحركة المستقيمة والتالى محال فالقدم مثله *

(ولا يقال) بان الفلك وان كان متشابه « الاجزاء لكنه تفترض فيه الاجزاء

« متساوية

(الفصل الاول في ان محدد الجهات لا تصح عليه الحركة المستقيمة) (الفصل الثاني في انه بسيط)

ويلزمكم ما ذكرتموه من الاشكال (لانا نقول) الجسم البسيط واحد في نفسه كما هو عند الحس والاجزاء انما تتعين فيه باسباب خارجة عن ذاته مثل مماسة او موازاة او اشارة الى طرف وذلك بعد حصول صورة الكل المانع عن الاتصال والاشكال فيه انه لو لم من مماسة جسم باحد طرفيه جسم صحت ان يماسه بالطرف الآخر لزم من صحة مماسة فلك عطار د فلك القمر بمقره صحة ان يماسه بمحده ويلزم منه الخرق والالتئام على الفلك وهو محال لانه تقيض مطلوبكم *

﴿ الفصل الثالث في ان الفلك لا ثقيل ولا خفيف ﴾

(قد عرفت) ان الثقل قد يراد به الميل الهابط وقد يراد به مبدء الميل الهابط وكذلك القول في الخفة فنقول الجسم المحدد للجها ت مسلوب عن كله وعن كل واحد من اجزائه الثقل والخفة بالمعنيين لانه لو صح على كله او على شيء من اجزائه ان ينزل او يصعد كانت الجها ت متحددة لابه هذا خلف وهذه الحجة تقتضى ان يكون محدد الجها ت لا ثقيلًا ولا خفيفًا فاما ان توجب هذا الحكم في سائر الافلاك فكلًا *

(والحجة الثانية) ان نقول قد دل الرصد على ان الافلاك متحركة على الاستدارة فلو قدرنا خروجها او خروج شيء من اجزائها عن موضعها فاما ان تعود بطبا ئعها الى مواضعها اولا تعود فان لم تعد كان للجسم الواحد حيزان طبيعيان وقد عرفت استحالة « وان عادت فعودها اليها لا يكون بحركة مستديرة لان الحركة المستديرة تصرف المتحرك عن التوجه الى حيزه الطبيعي والطبيعة الواحدة لا تقتضى توجهها الى شيء وصر فاعنه دفعة واحدة فاذا يكون عودها اليها بحركة مستقيمة فيجتمع في الجسم الواحد ميل مستقيم يقتضى التوجه الى

« بطلانه
تلك

﴿ الفصل الثالث في ان الفلك لا ثقيل ولا خفيف ﴾

تلك الجهة المتروكة وميل مستدير يقتضى الصرف عنه وذلك محال *
 (والحجة الثالثة) وهى التى ذكرها الشيخ فى رسالة الى أبى ریحان ان يقول
 الفلك جسم وكل جسم فله حيز طبيعى فللفلك حيز طبيعى وحيزه الطبيعى
 اما حيث هو واما فوقه واما تحته و محال ان يكون فوقه والا لزم وجود
 الخلاء خارج العالم و محال ان يكون تحته لانه جسم متشابه «الاجزاء فليس
 بان يتحرك بعض اجزائه الى المركز اولى من ان يتحرك سائرهم فاذاً يتحرك
 كل اجزائه الى المركز لكن اجزائه متصل بعضها ببعض فليس بان يفتق من
 جانب اولى من ان يفتق من جانب آخر فاما ان تكون تلك الانقسامات
 باسرها تخرج من القوة الى الفعل وذلك محال لان الجسم يحتمل انقسامات
 غير متناهية فينشد يلزم ان تحصل فيه اجزاء غير متناهية واما ان لا يفتق اصلاً
 فيجب عليها الوقوف بحيال المركز وايضاً فلانا وان سلمنا جواز الاتفاق لكن
 ذلك يؤدى الى اخراج جميع العناصر عن مواضعها الطبيعية و ذلك مما يبطله
 الآلهى من جهة ان واجب الوجود يتمتع عليه التغير فيمتنع على كليات
 افعاله التغير ويبطله الطبيعى من جهة ان العناصر اذا خرجت عن احيائها فلا بد
 ان يكون خروجها الى احيائها كانت قبل ذلك خالية وهو محال ولا بطل ان يكون
 موضعه الطبيعى فوق ما هو فيه او تحته و يجب ان يكون بحيث هو *

(فنقول) الفلك فى موضعه الطبيعى وكل ما هو فى موضعه الطبيعى لا يمكنه
 الخروج عنه فهو ليس بشقيل ولا خفيف لا بالثورة ولا بالفعل فالقلا ليس بشقيل
 ولا خفيف واما انه ليس كذلك باجزائه فلان الاجزاء الخفيفة والثقيلة اذا
 تبين ثقلها وخفتها بحركتها الطبيعية الى موضعه الطبيعى وكل ما يعود الى موضعه
 الطبيعى فلا بد فيه من احد الا مرتين اما ان يكون قد اخرج عن موضعه الطبيعى
 «متساوية

تفسر افعود اليه بطبعه واما ان يكون تكونه في موضع غريب فيعود الى موضعه الطبيعي بطبعه (اما الوجه الاول) فهو على اجزاء الفلك محال لانه لو تحرك جزء منه عن موضعه الطبيعي بالتفسر فلا بد له من محرك وهو اما جسم او غير جسم وغير الجسم اما ان يكون ساريا فيه او لا يكون فان كان ساريا فيه فاما ان يكون ساريا فيه او قسريا فان كان قسريا عاد الكلام جذعا وان كان طبيعيا كان الوصف الطبيعي يوجب خروجه عن موضعه الطبيعي فتكون الطبيعة تفعل فعلين متضادين هذا خلف وان لم يكن ساريا فيه كان موجودا مفارقا مثل الذي تسميه الفلاسفة العلة الاولى والعقل لكن هذه الموجودات عامة الفيض وانما تخصص تأثيراتها بحسب استعداد القوابل فلو كان القابل مستعدا لحصول ذلك التفسر لم يكن ذلك الاستعداد لاجل قاسر والاعاد الكلام جذعا بل يكون لطبيعته فيكون ذلك طبيعيا وقسريا هذا خلف (واما ان كان) المحرك له جسما فلا جسم غير الجسمية البسيطة والمركبة من اربعتها والفلك لا يفسر جزء منه على الحركة المستقيمة لتشابه اجزائه فاذا السبب فيه أخذ الاربعة او المركب منها لكنا سنبين ان الجسم لا يحرك شيئا مما يماس المتحرك والمنفصل فاذا الجسم العنصري المحرك لذلك الجزء من الفلك لا بد وان يماسه فحركة ذلك الجزء وان كانت قسرية فلا بد وان تنتهي الى حركة طبيعية او ارادية والحركات الجسمانية بالارادة لا تنتهي تحريكاتها الى مماسة الافلاك والمتحرك بطبعه الى الفلك اما النار الصرفة او الذي يكون الغالب عليه النارية اما النار البسيطة فلانها لا تخرج جزءا من الفلك عن موضعه لانها لما كانت مماسة له في كل الجوانب فليس جزءا من الفلك اولي بالانفصال من جزء آخر *

(اللهم) الا ان يكون بعض الاجزاء ضئيفا لكن ذلك الضعف يكون

لمؤثر و يعود التقسيم من الرأس واما المركب الذي يكون الغالب عليه النارية فانه لا يمكن ان يرتقى الى مماسه جزء من الفلك بل يحترق و يشتعل و ان كان ذلك بطيئا لان الاثير يغير ما يحصل فيه و يحرقه لانه حار بالفعل لان من شأن الحار ان يفرق بين مختلفات الطبائع و لاشك ان الحار اشد الكيفيات تفعيلا و الشيء الكائن في موضعه اقوى ما يكون في جنسه و الكلي اقوى من الجزئي فالحرار الكلي الحاصل في موضعه الطبيعي كيف يترك مركبا غريبا لا يغيره و لا يفعل فيه فظهر انه لا يصل الى الفلك شي من المركبات فلا تماسه فلا يفعل فيه فليس شي من الاجزاء البسيطة للاسطقسات و لا من المركبات يفعل في الفلك و قد بطل سائر الاقسام فاذا ليس يمكن ان يتحرك جزء منه بالقسر *
 (و بهذه الاقسام) بطل القسم الآخر فاذا ليس شي من اجزاء الفلك بثقيل و لا خفيف فاذا ليس الفلك بكليته و لا اجزائه بثقيل و لا خفيف لا بالقوة و لا بالفعل و هو المطلوب *

(و اعلم) ان هذه الحجة تفيد امتناع زوال اجزاء الفلك عن احيازها لعدم الفاعل و لا تفيد امتناع ذلك لاجل القابل حتى اننا لو قدرنا فاعلا يفعل ذلك فهل الفلك يقبل الخرق ام لا فانه بقي ذلك مشكوكا فيه *

الفصل الرابع في ان الخرق و الالتصام على الافلاك و الكواكب ممتنع
 (لوجهين) (الاول) المنخرق تتحرك اجزائه الى التباعد قسرا عند نفوذ الخارق و الى الاجتماع طبعا عند زوال الخارق و كل ذلك حركات مستقيمة و ذلك على الفلك المحدد محال و على سائر الافلاك ممتنع ايضا لما بينا انها متحركة الى الاستدارة و حركاتها عند الانخراق الى الاجتماع و الافتراق تكون مستقيمة و قد ظهر لك ان اجتماعهما محال *

(الفصل الرابع في ان الخرق و الالتصام على الافلاك و الكواكب ممتنع)

(الثاني) انخراق الفلك لا يكون لذاته ولا لشيء مفارق ولا لشيء جسماني ولا فلكي ولا عنصري لان اجزاء العناصر لا تصل اليه فاذا لا يصح انخرق عليه اصلاً *

(الفصل الخامس في ان الافلاك مخالفة في ماهياتها للعناصر والعنصریات) (برهانها) ان الاجسام الفلكية مختصة بصفات واجبة الثبوت لها مثل الحركة على الاستدارة والاختصاص باحيازها الخاصة لها وصفات ممتنعة عليها مثل انخرق والحركة المستقيمة والاختلاط بغيرها وكونها حارة او باردة او رطبة او يابسة واختلاف الاجسام في بعض اللوازم يقتضي اختلاف طبائعها اما اشتراكها في بعض اللوازم فلا يقتضي اتحاد طبائعها لان الاشياء المتفقة في اللوازم لا يلزمها اللوازم متقابلة والالكانت تلك المتقابلات حاصلة لكل واحد واحد منها واما الاشياء المختلفة فقد يلزمها لازم واحد كما ان انواع المختلفة يلزمها الطبيعة الجنسية المشتركة *

(وها هنا) شكوك ثلاثة (الاول) لانسلم ان اختصاص الجسم الفلكي بهذه الامور واجب لانه لو كان واجباً لكان ذلك الوجوب اما ان يكون للجسمية او لما يلزم الجسمية او لما لا يلزمها فان كان للجسمية او لوازمها وجب ان يشاركه كل الاجسام في ذلك وان كان لا مر غير لازم فبتقدير زوال ذلك الامر وجب زوال تلك الصفات وقد قلتم انها ممتنعة الزوال هذا خلف *

(الثاني) ان سلمنا اختلاف الافلاك والعناصر في اللوازم لكن لانسلم ان ذلك يدل على اختلاف المؤثرات بدليل امرين (الاول) ان الهواء ينزل من حيز النار ويصعد من حيز الماء والجسم بطبعه يتحرك عن موضعه الغريب

(الفصل الخامس في ان الافلاك مخالفة في ماهياتها للعناصر والعنصریات)

الغريب « ويسكن في حيزه الطبيعي فاذا جاز صدور فعاين متضادين عن فاعل واحد فائن جاز ذلك عن فاعلين متشابهين كان ذلك اولى (والثاني) ان حركة كل فلك تغاثر حركة الفلك الآخر مع انكم قد جعلتم لكل طبيعة واحدة لانكم جعلتم للفلك طبيعة خاصة بالنسبة الى الطبائع التي للمناصر *
 (الثالث) المعارضة وهي ان الماء والارض مع تساويهما في الحركة الى الوسط مختلفان في النوع وكذلك الهواء والنار مع تساويهما في الحركة عن الوسط مختلفان في النوع *

(وعلى هذا نقول) ان امكن ان تكون مختلفات الطبائع تفعل فعلا واحدا فيشذ ينعكس انعكاس النقيض وهو انه يمكن ان ما لا يفعل فعلا واحدا الا يكون مختلف الطبيعة والماهية و يلزم صحة صدور الافعال المختلفة عن الطبيعة الواحدة وذلك يبطل حججتكم *

(والجواب اما عن الاول) فنقول ليس ذلك للجسمية ولا لما يحل فيها بل لما تحل فيه الجسمية وهو هيولى الفلك فان تلك الهيولى مخالفة لهيولى العناصر وتلك الهيولى تقتضى الجسمية وتقتضى الصورة النوعية التي للفلك المعين فبسبب ذلك تصير تلك الجسمية واجبة الاقتران بالفلكية لهذه العلة هذا ان سلمنا ان الجسمية امر مشترك فيه واما اذا منعنا ذلك كما بيناه فيامضى فقد انحسرت مادة الاشكال *

(واما الثاني) فنقول اختلاف الآثار اللازمة للمؤثرات يدل على اختلاف طبيعتها *

(وما ذكرتموه) من صعود الهواء عن حيز الماء ونزوله عن حيز النار فالجواب عنه ان الطبيعة وحدها لا تكون مبدأ للحركة كما بيناه بل بشرط ان يقترن

د القرين

بها حالة غير طبيعية والحالات الغير الطبيعية مختلفة فيجوز ان تكون الافعال
الصادرة عنها مختلفة بحسب اختلاف تلك الحالات وهذا هو الجواب عن
اقتضاء الطبيعة للحركة والسكون *

(وما قالوه) من ان الافلاك طبيعة خامسة فجوابه ان الافلاك طبيعة خامسة
بالنسبة الى الطبائع الاربع العنصرية لكن تلك الخامسة واحدة بالجنس
لابلانواع فان طبيعة كل فلك مخالفة لطبيعة الفلك الآخر *

(لكن لهم ان يدكروا) مواخذة لفظية فيقولوا انكم جعلتم لطبائع الافلاك
وحدة جنسية فلماذا لا تجملون لطبائع الاجناس ووحدة جنسية وتصير طبيعة
الفلك عند ذلك طبيعة ثانية لا خامسة وان اعتبرتم طبائع العناصر بنوعيتها
حتى صارت اربعا فلماذا لا تعتبرون طبائع الافلاك بنوعيتها فاما ان تعتبروا
طبائع العناصر بنوعيتها وطبائع الافلاك بجنسيتها وذلك بعيد (وحله) ان
ذلك نزاع لفظي وبعده وضوح المقاصد فلا مشاحة في الاصطلاحات *

(واما الثالث فحلله) ما بينا ان المختلفات يجوز اشتراكها في لازم واحد واما
المشتركات فلا يجوز اختلاف لوازمها وما ذكره من عكس النقيض فاعلم
انه لا يخلو اما ان يجعل الامكان جزءاً من المحمول او جهة داخله على المحمول
فان جعل جزءاً من المحمول لم يلزم منه محال بل يكون هكذا ان كانت
الاجسام البسيطة التي ليس نوعها نوعاً واحداً يمكن ان تتحرك حركة واحدة
بالنوع فاليس يمكن ان تتحرك حركة واحدة بالنوع لم يكن بالاجسام البسيطة
التي ليس نوع طبيعتها نوعاً واحداً وهذا حق *

(واما ان جعلنا) الامكان جهة داخله على المحمول لم يجب صدق عكس
النقيض عند ذلك فانا نقول ان امكان في الجواهر التي ليس نوعها نوعاً واحداً ان
تشارك

تشارك في صفة واحدة يمكن في الاشياء التي لا تشارك في صفة واحدة ان يكون نوع طبيعتها واحدا ولما كان بطلان ذلك ظاهرا علمنا ان هذا الاعتبار غير صادق *

(الفصل السادس في ان الفلك ليس محاروا ولا بارد ولا رطب ولا يابس)

﴿ الفصل السادس في ان الفلك ليس محار ولا بارد ولا رطب ولا يابس ﴾
 (قال الشيخ) اذا ثبت انه ليس بثقيل ولا خفيف وجب ان لا يكون حارا ولا باردا لان الحرارة والبرودة لازمان متعاكسان على الخفة والثقل فالمادة اذا امكن فيها التسخين خفت و اذا خفت سخنت و اذا اشتد بردها ثقلت و اذا ثقلت بردت فالحر والبرد ينعكسان على الثقل والخفة حيث لا ثقل ولا خفة وجب ان لا يكون هناك حر ولا برد *

(وهذه الحججة) ركيكة جدا فان لقائل ان يقول هب ان في عالمنا هذا لا توجد الحرارة والبرودة الا مع الثقل والخفة فالدليل على انه لا توجد ان في شيء من المواضع الا مع الثقل والخفة *

(فان قيل) الحرارة علة الخفة والبرودة علة الثقل فئن كانا موجودين في الافلاك لكان من الواجب ترتيب المعلولين عليهما *

(فنقول) انه لا يكفي في حصول الشيء حصول العلة الفاعلية فقط بل لا بد من حصول العلة القابلية ايضا فن الجائز ان لا يحصل الثقل والخفة لاجل ان المادة الفلكية لا تقبل الواحد منهما الا لعدم الحرارة والبرودة بل لعدم القبول وهذا كالحركة فانها علة السخونة ثم ان حركات الافلاك لا توجد سخونتها فكذا هاهنا *

(قال) واما انه ليس برطب ولا يابس فلان الرطب هو الذي يقبل الاشكال الغريبة بسهولة واليابس هو الذي يقبل ذلك بعسر وقد ثبت ان الخرق على

الفلك محال وانت قد عرفت انه ليس حقيقة الرطب واليابس ما ذكره فبطل
هذا الكلام *

(ونقول) المتمد في ان الفلك ليس بحار ولا باردان نقول لو كانت الاجرام
السموية حارة لكانت في غاية الحرارة ولو كان كذلك لكان ما يقرب منها من
اعلى الجوو الجبال الشامخة اشد حرا ولا استحال ان تكون الشمس مختصة عند
طلوعها بالاسخان دون السموات مع انها اضعاف اضعافها بل هي فيها كقطرة في
بحر والتو الى كلبها باطلة فالمقدم مثله (بيان انها لو كانت حارة) لكانت في غاية الحرارة
لان طبيعتها اذا كانت مقتضية للحرارة وهي في مادة بسيطة من غير عائق
ولا مانع وجب ان تفيد كمال السخونة لان المسخن اذا لقي القابل للسخونة
خاليا عن كل ما يعوق عنها وجب ان تحدث فيه منه سخونة والسخونة من شأنها
تسخين ما تلاقيه فهذه القوة المسخنة اذا احدثت حدا من السخونة ثم لم تفد بعد
ذلك سخونة وكذلك السخونة الموجودة في المادة اذا لم تفد سخونة اخرى
فاما ان يكون خلل في المقتضى او خلل في القابل وكلاهما ظاهر الفساد لان
الطبيعة لا شك في انها مسخنة وتلك المادة لا شك انها قابلة للسخونة فاذا كان
كذلك وجب ان تكون القوة المسخنة تفيد السخونة البالغة الى اقصى النهاية *
(فان قيل) اليس انكم قد بيئتم ان الموضوع اذا عرض له الاشتداد والتنقص
في شيء من الاعراض فانه ليس هناك عرض واحد بالشخص باق مع مراتب
الاشتداد والتنقص بل يكون الحاصل في كل آن يفرض عرض آخر يخالف
الحاصل في الآن الآخر بالماهية فملى هذا السخونة الفاترة مخالفة في الماهية
للسخونة العظيمة ولا يلزم من كون الشيء موجبا للشيء ان يكون موجبا للمخالفة
في الماهية فاذا لا يجب من كون القوة المسخنة مؤثرة في سخونة فاترة ان تكون
مؤثرة

مؤثرة في سخونة عظيمة وكذلك لا يلزم من قبول المادة لا حدى السخونتين ان تكون قابلة للاخرى *

(فنقول) المادة اذا كانت قابلة لسخونة معينة وحصل فيها ما يقتضى بانفراد ذلك القدر من السخونة تم حصوات فيها حركة او سبب آخر يقتضى مثل ذلك القدر من السخونة لو كانت منفردة فعند اجتماعها لا يخلو اما ان لا يحصل الا ذلك القدر من السخونة فحينئذ يجتمع على المسبب الواحد سببان مستقلان وقد عرفت فساد ذلك واما ان لا توجد السخونة اصلا فحينئذ تكون المادة مع حصول السببين للسخونة خالية عن السخونة هذا خلف (وبتقدير صحته) فالمراد حاصل وهو خلو الفلك عن السخونة او تحصل سخونة اقوى من السخونة التي تقوي على افادتها القوة الموجودة في المادة فيكون في المادة وفاء لقبول الازيد من تلك السخونة المحذورة بذلك الفرض وهو المطلوب (واذا ثبت) ان المادة لا ينحصر قبولها للسخونة في حدها بل هي قابلة لجميع مراتب السخونات المتخالفة بالشدة والضعف والسبب حاصل ايضا لان القوة اذا افادت ذلك الحد من السخونة وذلك الحد من السخونة لو انفرد كان مفيدا لسخونة اخرى فوجب ان يفيد السخونة في هذه المادة وكيف لا والفاعل حاصل والقابل موجود فاذاً وجب ان تزايد السخونة وعلى هذا يجب ان تنتهي تلك السخونة الى حداً لا يمكن الزيادة عليها * اللهم الا لما نرى مانع وذلك اما طبيعي واما قسري ومحال ان يكون طبيعياً والاكالات الطبيعة المقتضية للسخونة التي هي مقتضية لسخونة اخرى مقتضية لما يكون عائقاً عن ذلك فتكون مقتضية لفظين متعاندتين وذلك محال (واما القسري) فذلك انما يكون بملاقاة جسم لكن الملاقاة للفلك هو النار وذلك مما يعين على

السخونة فيما يقبلها لا انها تعوق عن ذلك فتبين ان الفلك لو كان حارا لكان في غاية الحرارة ولو كان في غاية الحرارة لوجب ان يكون اعالي الهواء اسخن من الهواء القريب من الارض لانه اقرب الى المسخن وليس كذلك بل كان من الواجب ان يحترق كل هذه العناصر لان الارض بالنسبة الى الافلاك عديدة النسبة بل كان من الواجب ان لا يظهر تأثير الشمس في الاسخان عند الطلوع لان المؤثر الضعيف الجسماني لا يظهر اثره عند حصول المؤثر القوي وكل هذه التوا الى باطل فدل ذلك على ان الفلك ليس بحار ولا بارد *

(فان قيل) المفسداو المؤثر باي اثر كان هو السطح المماس وهذا السطح يكون على طبيعة واحدة وان كان الجسم الذي وراءه ضعيفا او عظيما او صغيرا ولما لم يكن السطح المحيط بالهواء من النار مؤثرا في افساد الهواء ووجب ان لا يؤثر في ذلك عندما تكون الافلاك كلها نارية *

(وجوابنا) ما ستعرف ان الاجسام كلما ازدادت عظمها ازدادت قوة وبهذه الحجة تظهر انها ليست بباردة والا لاستولى الجمود على العناصر كلها الا ان يقال بان طبيعتها وان اقتضت البرد الا ان النار المجاورة لها تكسر من تلك البرودة فحينئذ يكون ذلك اعتراف بان مادتها قابلة للحرارة والحركة السريعة التي لها فاعلة للسخونة فاذا هناك الفاعل للسخونة والقابل لها حاصلان فوجب حصول السخونة القوية ويعود ما ذكرناه وفي هذه الحجة مزيد مباحث سيأتي بعد ذلك *

(ومما يدل) على ان الكواكب ليست نارا ان النار شفافة على ماسياتي والكواكب غير شفافة فان بعضها يكسف بعضها ولا ايضا نارية والا لا احترقت واشتعلت وكانت النارية التي في ذلك الكواكب تفرق بين تلك الاجزاء

(١١) لكن

لكن التوالى باطلة لان انوارها المختلفة لازمة لها فبعض يضرب نوره الى الحمرة
وبعض الى الصفرة وبعض الى البياض وبعض الى الكمودة فبطل ما يظن
من كونها نارا اونارية وهذه حجة اقناعية*

﴿ الفصل السابع في انها غير ملونة ﴾

(الفصل السابع في انها غير ملونة)

(اما ان الالفلاك) شفافة فذلك ظاهر لانها لا تحجب الابصار عن رؤية
ما وراءها واما الكواكب فلا شك انها غير شفافة لان الاسفل منها يكسف
الاعلى اما القمر فالنور واقع عليه من الشمس و الالمى يقدر بحسب ما يوجبه
وضعه من الشمس قريبا وبعدا ومما يحقق ذلك زوال الضوء عنه عند توسط
الارض بينهما *

(واعلم) ان الجسم لا يقبل النور عن غيره الا ان يكون له لون خاص فان النور
لا يستقر على سطح الشفاف فيدل على ان القمر لونا ومحس بذلك اللون
وهو القتمة القريبة من السواد عند الكسوف *

(فان قيل) فلماذا لا يحس بذلك اللون عند الاجتماع حتى يرى نصف كونه
على ذلك اللون عند الاجتماع كما يرى نصفه مضيئا عند الاستقبال *

(فنقول) اذا وقع عليه ضوء الشمس عن جهة استضاء سائر سطحه استضاء ما
وان كان ليس بذلك المبلغ وحينئذ لا يكون ذلك الجانب الآخر قويا في لونه
ولا في ضوئه فلا يحس بالواحد منهما ولذلك يحس بلونه عند الكسوف واما
سائر الكواكب فهل انوارها مستفادة من الشمس ولها ذلك من ذواتها
فالشبه هو الاخير لوجهين *

(الاول) ان انوارها لو كانت فائضة عن الشمس لظهر فيها عدم النور
والهلاية في الزيد والتنقص لاجل البعد والقرب من الشمس كما في القمر *

(الثاني) ان الكواكب مختلفة في انوارها كحمره المریخ و بیاض المشتري وظلمة زحل ولو كان ذلك مستفادا من الشمس لما كان كذلك *
 (و اعترض) بعضهم على الاول فقال هذا انما يظهر في القمر لكونه تحت الشمس فيكون له وجه الينا ووجه اليها فعند الاجتماع كان الوجه الذي يلينا غير الوجه الذي يليها فلم يكن فيه نور وعند الاستقبال الوجه الذي يليها هو الذي يلينا فامتلاء نورا و بينهما يختلف حاله في الزيادة و النقصان بحسب القرب والبعد واما سائر الكواكب فلكونها فوق الشمس يكون الوجه الذي لها الينا هو بعينه الذي الى الشمس فلا يعرض لها فوق ولا امتلاء ولا زيادة ولا نقصان *

(والجواب) ان هذا الشك لا يتوجه في الزهرة و عطارد لكونهما تحت الشمس بدليل انهما يكسفان الشمس وفعالان اختلاف المنظر اكثر مما يفعله الشمس وايضا فلان الكواكب العلوية اذا كانت عند سمت الرأس ولم تكن للشمس مقابلة لها ولا مقارنة فلا يكون الوجه المقابل منها للشمس هو الوجه المقابل منها لنا بل بعض ذلك فكان من الواجب ان يختلف حالها في الزيادة والنقصان بحسب اختلاف الاتصالات *

(واعترضوا على الحجة الثانية) بما لا جواب عنه وهو ان طبائع الكواكب متخالفة ونور الشمس اذا اشرق على المختلفات ظهرت عليها انوار مختلفة لا اختلاف القوابل والمستعدات نم هذا يدل على ان لكل واحد من الكواكب لونا مخصوصا زائدا على ماله من الضوء ولولا ذلك لاستحال اختلافها في الانوار *

(فان قيل) اذا حكتم بان الكواكب لها كيفيات مبصرة وجب ان تكون

لها كفيات ملموسة لان الحكماء اتفقوا على ان كل ماله قوة الابصار فله قوة
اللمس ولا ينعكس فاللمس اذا اقدم من البصر لكن نسبة البصر الى الملمس
كنسبة اللمس الى الملموس فاذا ابدلنا النسبة تكون نسبة الملموس الى الملمس
كنسبة اللمس الى البصر لكن اللمس اقدم من البصر فالملموس اقدم من
الملمس * وقد بين الشيخ في الشفاء ان ابدال النسبة انما قام البرهان على صحته في
المقادير و المعديات ولم يثبت ذلك في الطبيعيات ولا يمكن ان تقوم عليه حجة
فلا يمكن التعويل عليه واظن في شرحه بما لا حاجة الى اعادته لاسيما وليس
للك قوة قوية على ان من الناس من يمنع تقدم قوة اللمس على قوة الابصار فان
الفلك عنده يبصر ولا يلمس *

(الفصل الثامن في انه ليس لطبيعة الفلك ضد)

(قالوا لو كان) لطبيعة الفلك ضد لكان اللازم عن ضده ضد اللازم عنه لكن
اللازم عنه هو الحركة المستديرة والحركة المستديرة لا ضد لها لما ثبت فاذا ليس
لطبيعته ضد *

(وتحقيق الشرطية) هو ان اللازم عن ضد الفلكية ان لم يكن ضد اللازم عن
ضد الفلكية فاما ان لا تكون بينهما مقابلة بوجه ما او تكون بينهما متابلة فان
لم يكن بينهما تقابل بوجه اصلا كان اللازم عن الفلكية وعن ضدها امران
متماثلان فيكون ذلك معنى عامالهما فلا يكون متعلقا بخصوصية الواحد منهما
التي بهما يتضادان لان ذلك اللازم اما ان يكون ثبوته متوقفاً على خصوصية
احدهما فيمتنع ثبوته الا عند تلك الخصوصية فلا يكون حاصل الاخر واما ان
لا يتوقف على تلك الخصوصية فينبغي ان يكون تعلقه بغير المعنى الذي يخص كل

(الفصل الثامن في انه ليس لطبيعة الفلك ضد)

واحد منهما فهو لاحق لمعنى عام واللاحق لمعنى عام (١) يخصص العام لكن الحركة المستديرة الثابتة لفلك معين حركة شخصية غير مشتركة بينه وبين غيره حتى يجعل ذلك معنى عاما فإذا لازم ضد الفلكية المعينة لا بد وان يكون مقابلا لل لازم تلك الفلكية هكذا قاله الشيخ (ومدار الحجية) على ان المعلول النوعي لا يجوز ان يكون معلولا لامور مختلفة وذلك مما قد منابطله فعلى هذا لا استحالة في ان يكون للضدين فعل مشترك (والجواب) عن هذا الشك قريب *

(ثم قال) واقسام التقابل على ما عرفت اربعة ومحال ان يكون ذلك التقابل تقابل المضافين اذ لازم الشيء لا يجب ان يكون بحال لا يعقل الامع تعقل لازم ضده ولا يوجد الامع وجود لازم ضده ومحال ان يكون تقابل اللازمين تقابل العدم والملكة حتى يصدر عن الفلكية شيء ولا يصدر عن ضدها اثر لان الصورة الفلكية مقتضية للحركة المستديرة فاذا لم يكن ضدها مقتضيا لشيء فاما مادة التجسمة بتلك القوة اما ان يكون فيها مبدء حركة اولا يكون فان لم يكن كانت المادة خالية عن مبدء الحركة وقد عرفت ان ذلك محال او يكون فيها مبدء حركة ومبدء الحركة ليس هو تلك القوة لان فرضنا ها غير فاعلة فاذا هو قوة اخرى فيكون في جسم واحد مبدء مسكن ومبدء محرك هذا خلف فثبت ان التقابل بين لازم الفلكية ولازم ضد ها ليس تقابل العدم والملكة وذلك بعينه يبطل ان يكون ذلك التقابل تقابل السلب والايجاب ومحال ان يكون التقابل بينهما تقابل الضدين لما ثبت ان الحركة المستديرة لا ضد لها فاذا يستحيل ان يكون

(١) وجدنا عبارة زائدة على حاشية نسخة وهي كذا! يخصص نوعا بخصص العام الملاحق بنوعه فالنوعى المتخصص لا يجوز ان يكون لازما للضدين والحركة المستديرة المشار اليها هي نوعية بل شخصية فلا تكون لازمة لطبيعية ولضدها ١٢

يعقل

يعقل للصورة النوعية التي للفلك ضد فاذا يستحيل ان يكون لتلك الصورة النوعية ضده هو المطلوب *

(فان قيل) الحركة المستديرة انما تفعلها نفس ذات ارادة واختيار فكيف نسبتوها الآن الى الطبيعة الفلكية حتى بنيتهم هذا الاصل عليه (فنقول) الصورة المقومة لجوهر السماء هي هذه النفس التي يلزمها هذا الاختيار واذا كان مبدء الحركة هو النفس ثم ثبت انه لا ضد لها فقد ثبت المطلوب *

الفصل التاسع في ان الفلك غير كائن

(وعليه برهانان الاول) ان الفلك ليس لصورته ضد وكل ما ليس لصورته ضد فهو غير كائن فالفلك غير كائن (اما الصغرى) فقد ثبتت وبرهان الكبرى ان نقول ان لكل كائن مادة سابقة عليه فتلك المادة قبل حدوث الصورة المعينة فيها اما ان تكون خالية عن كل الصور اولا تكون وخلق المادة عن كل الصور ممتنع فاذا قد كانت قبل حدوث الصورة الفلكية فيها صورة اخرى فتلك الصورة اما ان تكون منافية للفلكية ترتفع عند حدوثها اولا تكون فان كانت منافية لها فهي مضادة للفلكية هذا خلف وان لم تكن منافية للفلكية فتكون الفلكية عرضت لمادة متقومة بصورة وتلك الصورة باقية عند حدوث الفلكية فلا تكون للفلكية صورة مقومة بل ربما كان عارضا غير لازم فلا يكون حدوثها كونا للفلك بل ربما كان استكمالها ثم لينظر الآن في ان المادة مع تلك الصورة هل تقبل الحركة المستقيمة والحرق وغير ذلك مما تقبله الاجرام العنصرية اولا تقبل فان لم تقبل شيئا من ذلك كان الفلك موجودا قبل تكونه فلم يكن متكونا وان قبل تلك الصفات لم يكن هو المحدد للجهات لان كل ما يقبل الحركة المستقيمة فقد كانت الجهة موجودة لانه فلا يكون المحدد

(الفصل التاسع في ان الفلك غير كائن)

محمد داهنا خلف فظاهر ان المادة الفلكية لن توجد فيها صورة سوى تلك الصورة وكل ما كان كذلك فالكون عليه محال * واعلم ان هذه الحجة انما تنشى في الفلك المحدد لا في غيره *

(فان قيل) دعواكم ان ما ليس لصورته ضد فهو غير كائن منقوض بالانسانية والفرسية وما يجري مجراها فانها يتكونان لا عن اضدادها بل عن العدم المحض فكذا ها هنا *

(فنقول) المادة قد تكون مركبة من اجتماع عدة اجسام مختلفة الطبائع وقد تكون الصورة مقومة لذلك المجموع مثل بدن الانسان والفرس فانه يجتمع من اجزاء العناصر وتكون الصورة الفرسية او الانسانية مقومة لذلك المجموع وليس لذلك المجموع وجود قبل حصول الصورة المقومة لها حتى يقال بانه يجب ان تكون له صورة اخرى تضاد الفرسية فاما المتكون الذي له مادة بسيطة مثلاً كإضاءة النار فانها قد كانت لا محالة موجودة قبل حصول النارية فيها فلا جرم يجب ان يكون موصوفاً بما تضاد النارية *

(ولا يقال) انكم ادعيتم ان المادة تكون سابقة على حدوث الكائن والآن فقد جعلتم البدن الحيواني مادة للصورة الحيوانية مع انه غير سابق عليها (لانا نقول) المادة تكون سابقة على حدوث الكائن الذي هو البدن الانساني ولما كان حادثاً وجب ان تكون له مادة اخرى وهي اجزاء العناصر واجزاء العناصر سابقة على اجتماعها وقبل اجتماعها كانت موصوفة بما هو كالمضاد لاجتماعها وهو كونها متفرقة فظاهر ان المادة البسيطة قبل حدوث الصورة المعينة فيها يجب ان تكون موصوفة بضد تلك الصورة او بما يجري مجراها وان هذا الحكم غير واجب فيما مادته غير مركبة *

(البرهان)

(البرهان الثاني) لو كان الفلك كائناً لصحت الحركة المستقيمة عليه والتالي باطل فالمقدم باطل (بيان الشرطية) ان كل ما يتكون فلا بد ان يكون جسماً مخصوصاً و كل جسم مخصوص فله حيز فللمتكون حيز فلا يتخلو اما ان يكون تكونه في حيزه الملازم او في الحيز الغريب عنه فان كان في الحيز الغريب عنه فلا يتخلو اما ان يقف فيه بطبعه او لا يقف (والاول) يوجب ان يكون الحيز الغير الطبيعي طبيعياً هذا خلف (والثاني) يقتضى ان يكون عوده اليه بميل مستقيم لان ماعدا الميل المستقيم يكون فيه صرف عن التوجه الى تلك الجهة (واما ان كان تكونه) في الحيز الملازم له فيكون ذلك الحيز قبل تكون هذا الشيء فيه اما ان يقال بانه كان خاليا عن الجسم او ما كان خالياً والاول محال لاستحالة الخلاء والثاني لا يتخلو اما ان يبقى الجسم الاول في ذلك الحيز عند تكونه فيه او لا يبقى (والاول) محال لامتناع التداخل على الاجسام (والثاني) لا يتخلو اما ان يكون ذلك الجسم الذي خرج عنه من نوع هذا المتكون او ليس من نوعه فان كان من نوعه فهو قابل للميل المستقيم فهذا المتكون ايضاً قابل لذلك وان لم يكن من نوعه فخصوله في ذلك المكان ليس بالطبع حين ما حصل في ذلك المكان لاشك انه قد اخرج الجسم الذي هذا المكان مكانه وذلك الجسم لاشك انه يطلب المود اليه طلباً طبيعياً بميل مستقيم فجوهر متمكن هذا المكان قابل للميل المستقيم فهذا المتكون ايضاً قابل للميل المستقيم فظهر ان كل كائن قفيه ميل مستقيم لكن الفلك يمتنع ان يكون كذلك فهو غير كائن *

﴿ الفصل العاشر في ان الفلك لا يقبل النمو ﴾

(وذلك لوجهين الاول) ان كل نام قفيه زيادة حاصلة كائنه من جنسه وقد ثبت ان الكون على كلية الفلك او على اجزائه محال *

(التمهيد الثاني في ان الفلك لا يقبل النمو)

(والثاني) ان كل نام فقيه حر كه مستقيمة الى احياز قد كانت خالية قبل نموه او مشغولة بغيره والقسمان محالان خارج الفلك والخلاء محال ايضا وهو ايضا غير قابل للاستحالات المؤدية الى افساد الجوهر*

﴿ الفصل الحادي عشر في انه غير فاسد ﴾

﴿ لو صح ﴾ عليه الفساد لم تكن مادية موقوفة على صورته ولو لم يكن كذلك لصح ان يقبل قبل صورته صورة اخرى (١) فحينئذ يكون كائنا لکن التالي باطل فالقدم مثله بل نقول كل ما صح عليه الفساد يجب ان يكون كائنا لان المادة الموضوعية للصورة اما ان يجب مقارنتها لها اولاً يجب فان وجبت فالفساد عليه محال وان لم يجب فلم قوة على وجود تلك الصورة وقوة على عدمها وكل ما كان كذلك امتنع ان يكون له قوة على نبوت تلك الصورة دائماً و الا فليقدر نبوت تلك الصورة دائماً فاما ان تكون قوته على عدم تلك الصورة محدودة الى حد او غير محدودة الى حد فان كانت محدودة وجب ان يكون فيما وراء ذلك الحدان لا تكون القوة على العدم حاصلة مع ان المادة والاحوال كلاً متشابهة هذا خلف وان لم تكن محدودة الى حد فلها قوة على عدم تلك الصورة دائماً وكل ما كان مقوياً عليه فربما يلزم من فرض وجوده كذب فاما ان يلزم منه محال فلا لان ما يلزم من وجوده المحال فهو محال ولا شئ من المحال مقوياً عليه وقد فرضناه مقوياً عليه هذا خلف فلنفرض المادة موصوفة بتلك الصورة اذ لا فنفرض ايضاً انها تصير موصوفة بعدم تلك الصورة اذ لا فتكون تلك الصورة دائماً الثبوت والاثبوت هذا خلف او تصير في بعض الاوقات دائماً الاثبوت في كل الاوقات بعد ان كانت

(١) في نسخة ان يكون قبل كل صورة صورة اخرى ١٢

دائمة الثبوت في كل الاوقات وهذا اظهر امتناعاً من الاول فان ما كان ثابتاً دائماً فليس فيه قوة فساد فاذا ما فيه قوة فساد فهو غير دائم فلو كان في الفلك قوة فساد لما كان دائماً الوجود ولكن التالي باطل فالمقدم مثله *

(ومن هذه الحجج) يمكن ان يقال ليس للسماء اول زمني والا لكان اقدمه المتقدم عليه استمرار في مدة غير متناهية فالفلك ان كان له قوة على الوجود ففلك القوة اما ان تكون متناهية او غير متناهية وكلاهما قد ظهر بطلانه مع فرضنا ان لا يثبت غير متناه وان لم تكن له قوة على الوجود وجب ان لا يوجد لكنه موجود فاذا له قوة على الوجود دائماً وكل ما كان كذلك فليس له قوة على العدم الازلي فاذا هو موجود من الازل الى الآن وانما يتقدمه مبدعه بالذات لا بالزمان ويجب ان نتفكر هاهنا في كيفية خروج جزئيات الحوادث *

(الفصل الثاني عشر في محور القمر)

(الفصل الثاني عشر في محور القمر)

(امتناع بمض المواضع) في وجه القمر عن قبول النور التام اما ان يكون بسبب خارج عن جرم القمر وغير خارج عنه فان كان بسبب خارج عنه فاما ان يكون لمثل ما يمرض للمرأة من وقوع اشباح الاشياء فيها فاذا رؤيت تلك الاشياء لم تبراقة فكذلك القمر لما تصورت فيه اشباح الجبال والبحار وجب ان لا ترى تلك المواضع في غاية الاستتارة واما ان يكون ذلك بسبب ستر سائر الاول باطل بوجوه اربعة *

(اما اولاً) فلان الاشباح لا تحفظ هيأتها مع حركة المرأة وبتقدير مسكونها لا يستقر تلك الاشباح فيها عند اختلاف مقامات الناظرين والآثار التي في وجه القمر ليست كذلك *

(واما ثانياً) فلان القمر ينعكس عنه الضوء الى البصر وما كان كذلك لم يصلح

للتخيل *

(واما ثالثا) فلانه كان يجب ان يكون تلك الآثار كالكرات لان الجبال في الارض كتضريس او خشونة في سطح كرة وليس لها من المقدار قدر ما يؤثر في كرية الارض فكيف لاشباحها المرئية في المرآة *

(واما رابعا) فلان المرآة لا تؤدي الاشباح الا اذا كانت على حد من القرب (وهذا الوجه ضعيف) اذ يحتمل ان يقال ان ذلك انما يكون اذا كانت المرآة صغيرة واما اذا كانت كبيرة والاشياء التي وقعت اشباحها على المرآة كثيرة فما المانع ان ترى اشباحها من بعيد *

(واما ان كان ذلك) بسبب سائر فذلك السائر اما ان يكون عنصريا او سماويا و الاول باطل لوجهين (اما اول) فلانه كان يجب ان تكون المواضع المستتيرة من جرم القمر مختلفة باختلاف مقامات الناظرين (واما ثانيا) فلان ذلك السائر لا يكون هواء صرفا ولا نارا صرفا لانهما شفافان فلا يحجبان بل لا بد وان يكون مر كبا اما بخارا واما دغانا وذلك لا يكون مستمرا (واما ان كان السائر سماويا) فهو الحق وذلك انما يكون لقيام اجسام سماوية كوكبية قريبة المسكان جدا من القمر و يكون من الصغر بحيث لا يرى كل واحد منها بل جملتها على نحو مخصوص من الشكل وتكون اما عدية الضوء او يكون ضوءها اضعف من ضوء القمر فتربى في حالة اضاءته مظلمة *

(واما ان كان ذلك) بسبب عائد الى ذات القمر فلا يخلو اما ان يكون جوهر تلك المواضع مساويا بجوهر المواضع المستتيرة من القمر في الماهية او لا يكون فان لم يكن كان ذلك لا ارتكاز اجرام سماوية مخالفة بالنوع لنوع القمر في جرمه كما ذكرناه قبل وهو قريب منه واما ان تكون تلك المواضع مساوية

كبيره
الماهية

الماهية لجرم القمر فيثبت ويمتنع اختصاصها بتلك الآثار الاسباب خارجي لكنه قد ظهر لنا ان الاجرام السماوية لا تتأثر بشيء عنصري ولذلك ابطالنا قول من قال ان ذلك المحو بسبب السحاق (١) عرض للقمر من مماسة النار لوجهين *
(اما اولاً) فلان ذلك يوجب ان يتأدي ذلك في الازمان الطويلة الى العدم والفساد بالكلية والارصاد المتوالية مكذبة لذلك *

(واما ثانياً) فالقمر غير مماس للنار لانه في فلك تدويره الذي هو في حامله الذي بينه وبين النار بعد بعيد بدليل ان النار لو كانت ملاقية لحامله لتحركت بحركته الى المشرق وليس كذلك لان حركات الشهب لا تكون في الاكثر الا الى جهة المغرب وتلك الحركة تابعة لحركة النار والحركة المستديرة التي ليست للنار بذاتها فانها مستقيمة الحركة فذلك لها بالعرض تبعاً للحركة الكل فبطل ما قالوه *

﴿ الفصل الثالث عشر في المجرة ﴾

(الاقسام) المذكورة في المحو التي هي آراء مقولة فيه عائدة في المجرة والاشبه انها اجسام كوكبية تتصغر احادها عن ابصارنا وجملتها في الفلك كالأثار في القمر وانها في فلك الكواكب الثابتة بدليل انه لا يتغير اوضاع الثوابت عنها قط والاكثر على انها آثار دخانية او بخارية واقعة تحت فلك القمر وهذا الرأي يبطل بما ذكرنا في المحو *

﴿ الفصل الرابع عشر في حركات الكواكب ﴾

(الآراء الممكنة) في ذلك ثلاثة *

(اما ان يكون) الفلك ساكناً والكواكب تتحرك فيه *

(واما ان يكون) الفلك متحركاً والكواكب فيه ايضاً متحركة اما في سمت

(١) له المحاق ١٢

(الفصل الثالث عشر في المجرة)
(الفصل الرابع عشر في حركات الكواكب)

حركته او مخالفاً لذلك كما يتحرك السمك في الماء الجارى *
 (واما ان يكون) الفلك متحركاً والكواكب ساكنة *
 (اما الرأي الاول) فيبطل بما ذكرناه من ان ذلك يوجب الخرق الذى
 لا يحصل الا بحركة الاجزاء على الاستقامة وذلك محال *
 (واما الرأي الثانى) فحركة الكواكب ان فرضت مخالفة لحركة الفلك فذلك
 يوجب الخرق ايضاً وان كانت حركتها الى سمت حركة الفلك فذلك
 مما يتوهم على وجهين (احدهما) ان تتحرك الكواكب لا مثل حركة الفلك فذلك
 يوجب الخرق ايضاً ومثله (١) فتعرض للكواكب ان لا تفارق مكانها مثل السابح
 في الماء الجارى اذا سبج مواجها سمت مسيل الماء فان له ان يسكن حتى يسبقه
 السيل ولما كان هذا التوقف سكوناً فمخالفة وهو محاذاته للسيلان حركة مع انه
 لا يخرق الماء ولا يفارق مكانه فحركة الكواكب على هذا الوجه مما لا يوجب
 الخرق وذلك مما لم يقيموا الحججة على امتناعه واما ان عرض من حركته زواله
 من مكانه فذلك يوجب الخرق فيكون محالاً *

(ومما احتجوا به) فى باب امتناع حركة الكواكب ان الجسم الواحد لا يتحرك
 من ذاته الى جهتين مختلفتين فلو كانت الكواكب تتحرك بذواتها الاستحال
 وجود البعد المضاعف للقمر وغيره من الكواكب *

(ويمكن ان يقال) فى ذلك ان الاجسام الكوكبية بسيطة وكل بسيط فشكله
 الكرة فاذا اجرام الكوكبية كرات بسيطة ومكان كل جزء منه يمكن ان
 يصير مكاناً للجزء الآخر منه لوجوب تساوى التماثلات فى جميع الاحكام
 الواجبة فاذا جوهر الكوكب تصح عليه الحركة المستديرة فيكون فيه مبدء
 ميل مستدير على ما عرفت فلا يكون فيه مبدء ميل مستقيم على ما عرفت

فاذا

(١) فى نسخة او مثل حركة الفلك ١٢

فإذاً يستحيل ان تكون للكواكب حركة اصلا الاعلى سبيل انها تتحرك في مواضعها على مساراتها بالاستدارة * وهذا الوجه مما يوضح امتناع الحركة عليها من جميع الوجوه *

(الفصل الخامس عشر في ان الافلاك متحركة وان كانتا نفسانية)

الفصل الخامس عشر في ان الافلاك متحركة وان كانتا نفسانية *
 (قد عرفت) ان الافلاك بسائط متشابهة الاجزاء فاخصاص كل جزء منه بجزء من حيزه لا مخلو اما ان يكون واجبا اولاً يكون ومحال ان يكون واجباً والا لكان كل واحد من تلك الاجزاء مخالفاً الآخر بالماهية لما عرفت من ان الاشياء المتساوية في الماهية لا تلزمها الوازم مختلفة فيجب ان يكون الفلك مركباً هذا خلف وايضا فلانه وان كان مركباً لكنه يجب ان يكون في كل مركب اشياء كل واحد منها بسيط فانفرض الكلام في ذلك الجزء البسيط * (فنقول) اختصاص احد جزئيه بجزء حيز معين ليس لماهية والا يخالفه الجزء الآخر الذي هو مساو له في نوعيته وذلك محال فاذاً اختصاص كل جزء من الفلك بذلك الجزء من الحيز جائز فاذاً يصح على كل جزء ان ينتقل الى حيز الجزء الآخر (وقد عرفت) انه لا يمكن ان تكون فيه حركة مستقيمة فاذاً تصح عليه الحركة المستديرة فاذاً فيه مبدء ميل مستدير على ما عرفت ان كل ما تصح عليه حركة ففيه مبدء ميل لتلك الحركة فيكون متحركاً على الاستدارة وقد عرفت ان التحرك على الاستدارة يجب ان يكون حركته ارادية فالسما متحركة بالارادة وعن هذا قيل في الكتاب (١) الالهى الخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون) وليس المراد بذلك الكبر العظيم والمقدار فان كل الناس يعلمون ذلك فالكبر الذى لا يعلمه الاكثر هو الكبر بالذات والشرف وذلك انما يتم بالحياة والادراك واظهار

(١) الكتاب المجيد ١٢

منه قوله تعالى (واوحى في كل سماء امرها) *

(ومما قيل) فيه من الاقتاعيات ان الاجسام الخسيسة كيف تكون مخصوصة بالحياة والادراك والنطق والاجسام الشريفة النورانية تكون ممنوعة عن ذلك مع انها هي الاسباب لحصول الادراك والنطق في هذا العالم ومن المعلوم ان النسب اولى بكل كمال من مسببه واذ اثبت ان الافلاك حية صبح اطلاق القول بان العالم كله حيوان ولا يتقدح في ذلك كون العناصر الاربعة غير حية لقلة قدرها فان جملة العناصر الاربعة لا يكاد يكون لها عند الافلاك قدر محسوس فان القياس يوجب ان يكون هذه الجملة بالقياس الى فلك زحل كنقطة من دائرة فكيف بالقياس الى ما فوق فلك زحل ومن المعلوم انه اذا كان في جوف معدة الانسان مدرة صغيرة فانها لا تمنع من القول بان هذا البدن المشار اليه حي مع ان نسبة تلك المدرة الى بدن الانسان اعظم من نسبة العناصر الاربعة الى جملة السموات بل في بدن الحيوان اجسام كثيرة غير حية ولا حساسة مثل الاخلاق والعظام وغيرها فاذا لم يمنع ذلك فكذاها هنا بل اولى *

﴿ الفصل السادس عشر في كيفية حركات الافلاك ﴾

(اعلم) ان المتحرك لا بد ان يعرض له اختلاف وضع بالنسبة الى جسم آخر ولما كانت الفلك المحدد متحركا ووجب ان يعرض له اختلاف وضع بالنسبة الى جسم آخر وليس ذلك بالنسبة الى جسم آخر خارج عنه اذ ليس جسم آخر خارجا عنه فاذا اذلك بالنسبة الى جسم داخل فيه وذلك الجسم لا يخلو اما ان يكون ساكنا او متحركا فان كان متحركا لم يلزم من اختلاف نسبة الفلك المحيط الى المحيط به المتحرك حركة المحيط لان بتقدير كون المحيط ساكنا

(الفصل السادس عشر في كيفية حركات الافلاك)

ساكناً فإنه يختلف نسبه إلى المحاط به عند فرض حركة المحاط به فاذا لا يظهر حركة المحيط إلا بالنسبة إلى محاط به ساكن حتى يكون اختلاف النسبة حاصلًا من حركة المحيط*

(ولهذا قال الشيخ) في الاشارات وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن ومعناه انك اذا نسبت جسم إلى جسم متحرك سواء كان الجسم الاول متحركًا أو ساكنًا فإنه لا بد وان تختلف نسبة كل واحد منهما إلى الآخر فلا يظهر به حركة الجسم الاول فاما اذا نسبت الجسم إلى جسم آخر ساكن فعند اختلاف النسبة وتبدلها تظهر حركة الجسم الاول وانت ستعلم ان ذلك الجسم الساكن هو الارض*
 الفصل السابع عشر في اشارة خفية إلى المنافع الحاصلة من حركات الافلاك في العالم العنصرى

(فنقول) قد ثبت بالارصاد حركات مختلفة فمنها حركة تشملها ابسرها آخذة من المشرق إلى المغرب وهي حركة الشمس اليومية وحركة اخرى من المغرب إلى المشرق وهي ظاهرة في السبعة خفية في الباقية وانما عرفت بتهادى الارصاد وظهرت حركات اخرى لهذه السبعة شمالية وجنوبية وسريعة وبطيئة ورجوعات واستقامات وهي للخمسة على الظاهر وثبت ان السماء لا تنخرق وان حركاتها مستفادة من طبائعها وان الكون والفساد عليها ممتنع فيمتنع وقوع الاختلاف في حركاتها حتى ترجع بعد استقامتها أو تستقيم بعد رجوعها أو تبطل بعد سرعتها أو تسرع بعد بطونها فاذا من الواجب ان يكون هذه الاختلافات بسبب كرات مختلفة محيط بعضها بالبعض منها موافقة المركز ومنها خارجة المركز عن مركز العالم على ما هو مقرر في صناعة المجسطى *

الفصل السابع عشر في اشارة خفية إلى المنافع الحاصلة من حركات الافلاك

(واما الكواكب الثابتة) فانه وان كانت محفوظة الوضع الحاصل لبعضها عند بعض فانه لا يدري ان المشتمل عليها كرة واحدة او كرات كثيرة بل بقي الامر فيه وفي اعداد الافلاك على المشهور المقبول عند الجمهور من غير حجة عقلية وقد ثبت ان التغيرات الحاصلة في عالمنا هذا مستندة الى حركات تلك الاجرام وتلك الحركات هي الحافظة للنظام في هذا العالم السفلي ونشير الى قليل من ذلك *

(فنقول) لو لم تكن للكواكب حركة في الميل لكان التأثير مخصوصاً بقعة واحدة وكان سائر الجوانب تخلو عن المنافع الحاصلة منه وكان الذي يقرب منه متشابه الاحوال وكانت القوة هناك لكيفية واحدة فان كانت حارة افنت الرطوبات واحالت كلها الى النارية ولم تتكون المتولدات فيكون الموضع المحاذي للمر الكواكب على كيفية وخط مالا يحاذيه على كيفية اخرى وخط المتوسط بينهما على كيفية اخرى متوسطة فيكون في موضع شتاء دائم يكون فيه النيوحة والفجاجة وفي موضع آخر صيف دائم يوجب الاحتراق وفي موضع آخر ربيع او خريف لا يتم فيه النضج ولو لم يكن عودات متتالية وكانت الكواكب تتحرك بطيئاً لكان الميل قليل المنفعة والتاثير شديد الافراط وكان يفرض قريبا مما لو لم يكن ميل ولو كانت الكواكب اسرع حركة من هذه لما كملت المنافع وماتت فاما اذا كان الميل يحفظ الحركة في جهة مدة ثم ينتقل الى جهة اخرى بمقدار الحاجة ويبقى في كل جهة برهة ليشتم بذلك تاثيره بان يتكرر على المدار سريعاً التشابه فله ولا يفرض تاثيره في بقعة ولا يزال كذلك فهذا لا يتم الا بحركة مستديرة على الوجه الواقع *

(ومن منافع الطلوع والغروب) ان يصل التاثير الى جميع جوانب الارض

بقدر

(١٣)

تقدر الامكان ثم ان الارض عنصر ملون اغبر ليقف عليه النور المسخن
ولولا ذلك لامتنع التكون من شدة البرد والجمود واما الافلاك فهي عديدة
اللون شفافة اذ لو كانت ملونة لوقف الضوء على سطوحها واشتد الحر بسبب
الانعكاس فيصير ذلك سبباً لا احتراق العناصر *

(بالجملة) فالمقول لا تقف الاعلى القليل من اسرار المخلوقات فسبحان الخالق
المدير بالحكمة البالغة والقوة الغير المتناهية *

﴿ الفصل الثامن عشر في بيان الحركة النفسانية التي للفلك ﴾

(قال) في رسالة التحفة لما ثبت ان الحركة الفلكية نفسانية فنقول النفس
الفلكية لن تكون نباتية لمعنيين *

(احدهما) ان النفس التي فيه ليست مبدأً للحركة النقلية *

(وثانيهما) ان الفلك غير معتد ولا نام ولا مولد فلو كانت النفس النباتية
موجودة له لكانت معطلة ولا تعطل في الطبيعة * ولا حيوانية اما دراية
واما فعالة والدراسة اما الحواس الظاهرة والحاجة اليها لاجل التوقي عن المضار
الخارجية والبدار الى المنافع الخارجة الواقعة بحسب الحس وهذه المعاني غير
متقررة في الجوهر الفلكي فاذا لو كانت له الحواس الظاهرة لكان وجودها
فيه معطلا واما الحواس الباطنة فمن الظاهر ان وجودها متعلق بسبق
الاولى فاما توجد الاولى لم توجد هي ونعني بالاولى الحواس الظاهرة *

(واما القوة الفعالة) الموسومة بالشوقية فانها متعلقة بافعالها بالتخييل والحس
المشترك وقد بينا خلوا الجوهر الفلكي عنها فاذا وجودها في الجوهر الفلكي
معطل فهي اذا غير موجودة فيه فبقي ان النفس الفلكية هي النفس الناطقة *
(وقال) في الفصل الرابع من تاسمة الهيات الشفاء واما النفس المحركة فانها

(الفصل الثامن عشر في بيان الحركة النفسانية التي للفلك)

قد تبين لك جسمانية متغيرة وليست مجردة عن المادة بل نسبتها الى الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا اليها وهذا الكلام ذكره في النجاة والاشارات ايضاً ولا شك ان بين الكلامين تناقضاً وامان الحق اي القولين فسيأتي في علم النفس *

(واما بيان) انه ليس في جوهر السماوات شهوة او غضب فقد قال الشيخ ان الفلك لا يستحيل الى حالة غير ملائمة فيرجع الى حالة ملائمة فيلتذا ويتنفر من مخيل له فيغضب فهذا هو القدر الذي قاله ويجب ان يتفكر في تقريره وتحقيقه *

﴿ الفصل التاسع عشر في كيفية تحريك الفلك المحيط للفلك المحاط به ﴾

(ذكروا) ان ذلك على وجهين (احدهما) اختلاف مراكزها فيكون الداخل في جانب من الخارج حتى يكون مركز الداخل بمنزلة جزء من الفلك الخارج فينتقل بانتقاله ضرورة *

(وثانيهما) ان السطح المقعر من الفلك الخارج مكان لما يحويه من الفلك الداخل فيتثبت المحوى به فيلزم قطباه جزئين من الحاوي طبعاً لكونه مكانه فينتقل بانتقاله فهذا ما قالوه *

(ولا يجنبني) هذا الوجه الاخير لان الفلك جسم متشابه الاجزاء فجميع ما يفرض فيه من النقط تكون متشابهة فنسبة كل نقطة تفترض في المحوى الى كل نقطة تفترض في الحاوي نسبة واحدة فيستحيل ان يكون شيء من النقط المفترضة في المحوى متشابهة بنقط معينة من الحاوي وطالبا لها بعينها دون سائر النقط *

(والعجب انهم) بنوا بيان صحة الحركة على جرم الفلك على ذلك فانهم قالوا

لما ثبت

﴿ الفصل التاسع عشر في كيفية تحريك الفلك المحيط للفلك المحاط به ﴾

لما ثبت ان الفلك متشابه الاجزاء وكل جزء منه يلاق شيئا امكن للجزء الآخر ان يلاق ذلك الشيء وذلك يقتضى صحة الحركة عليه فاذا كان هذا قولهم ومذهبهم فكيف زعموا الآن ان النقطة الممينة من الفلك المحوى تطب نقطة معينة من الحاوى دون سائر النقط فظهر ضعف هذا الكلام (واعل الاولى) ان يجمل السبب في ذلك نفسانيا لا جسمانيا وهو ان النفس التى للجرم الاقصى اقوى من نفوس سائر الافلاك فلا جرم كما قويت على تحريك فلكتها قويت على تحريك ما فى جوف فلكتها وذلك لقوتها واستعلائها على سائر النفوس وبالله التوفيق *

﴿ الفصل العشرون فى ان الافلاك كرية الشكل ﴾

(المعتمد) فيه ما ذكرنا انها بسيطة وينا ان الشكل البسيط الكرة ومما يقوى الاحتجاج به فى ذلك ان الفلك الاقصى لو كان مضلعا لكان عند حركته تخرج تلك الزوايا من احيازها فتبقى تلك الاحياز خالية والخلاء محال واما الفلك الذى فى داخله فلو كان مضلعا لزم وقوع الخلاء فى داخله بالوجه الذى ذكرناه ولو كان بيضيا او عدسيا لكان اذا فرضنا حركته البيضية على قطره الاقصر او حركته العدسية على قطره الاطول لزم وقوع الخلاء وذلك محال *
(ومما قيل) فيه من الاتقاعات ان اليبق الاشكال بالجرم السماوى هو الشكل الكرى لانه اقدمها بالطبع واتمها بالذات واحوطها لما يحويه واحكمها فى القوام اما تقدمه على سائر الاشكال بالطبع فلان احاطته بما يتشكل به تكون بالوحدة التامة واحاطة الاشكال الاخر بما يتشكل به تكون بالكثرة اعنى الاضلاع والزوايا ولا شك ان الوحدة متقدمة على الكثرة واما اتيمته بالذات فلانه ذو مبدء محدود وهو المركز وذو غاية محدودة وهى المحيط وذو واسطة محدودة

(الفصل العشرون فى ان الافلاك كرية الشكل)

وهي البعد بينهما وهو بحيث متى زيد عليه او نقص منه لم يكن كريا وليست الحال في الاشكال الاخر كذلك واما احاطته لما يحويه فلانه يشتمل على كل شيء وجد قطره مساويا لقطره ولن يشتمل عليه شيء مما هو مساوله في المقدار واما احكام قوامه فلان سائر الاشكال ينحل الى الثلث والمثلث ينحل الى سائر المثلثات والدائرة لا تنحل الى شكل ولا ينحل اليها شكل واذا ثبت هذا وجب ان يكون الجرم السماوي الذي هو اكمل الاجسام مختصا بهذا الشكل الذي هو اشرف الاشكال وهذه حجة اقناعية ما بها بأس (فليكن) هذا آخر كلامنا في الاجرام الفلكية وبالله التوفيق *

(القسم الثاني في الكلام على الاجرام العنصرية * وفيه ثلاثة عشر فصلا)

(الفصل الاول في ترتيب العناصر) *

(اقرب الاجسام) الى الفلك النار وهي محيطة بالهواء والهواء محيطة بالماء والماء محيطة باكثر الارض والارض في وسط العالم * والذي يدل على ان العنصر الملاصق للفلك هو النار وجهان *

(الاول) ان الخلاء محال كما مضى فاذا الفلك يتحرك على جسم وطول محاكته يوجب سخونة ذلك الجسم ثم لا وقت الا وقد تقدمته اوقات غير متناهية والجسم البالغ في السخونة هو النار فاذا العنصر الملاصق للفلك هو النار *

(الثاني) ان الشهب لا شك انها اجسام محترقة فلا بد وان يكون في الجو العالي هواء محرق وذلك هو النار *

(واما الجسم) الذي هو في غاية البعد من الفلك فهو في غاية البعد عن وصول تأثير حركته اليه فيكون ساكنا جامدا وذلك هو الارض (ولاناري) نصف الفلك ابد اطالما ولو كانت الارض في جانب من جوانب الفلك لما كان كذلك * (ولذا)

(القسم الثاني في الكلام على الاجرام العنصرية)

(الفصل الاول في ترتيب العناصر)

(وإذا ثبت ذلك) فنقول الهواء الذي يقرب جدا من الفلك إذا صار ناراً فالهواء الذي لا يكون شديد القرب منه لا يتسخن في غاية السخونة فذلك هو الهواء ومما لا شك فيه أن الماء طاف على الأرض وراسب تحت الهواء فعلمنا أن مكان عنصر الماء تحت مكان عنصر الهواء فثبت بهذه الجملة الترتيب الذي ذكرناه *

(وبالحري) أن يكون كذلك لأن النار لو كانت في حين آخر لكان الجسم الذي يقرب من الفلك يصير أيضاً ناراً وكان يصير عنصر النار زائداً على سائر العناصر وكان يحيلها ويفسدها (ثم إن) المجاور لكل جرم يجب أن يكون ملاماً له والهواء ملام للنار برقته وحرارته ثم الماء ملام للهواء برقته ولطافته وملائم للأرض ببرودته فملي هذا العناصر المتناسبة متجاورة والمتضادة مثل النار والماء والهواء والأرض متباعدة وكل ما كان الطيف فهو إلى الفلك أقرب وما كان منها أكثر فهو عنه أبعد فهذا هو الرصف المحكم الذي عليه الوجود *

﴿ الفصل الثاني في الرد على من جعل النار في وسط العالم ﴾

(من الناس من زعم) أن حيز النار وسط العالم لأن النار أشرف من الأرض لكونها مضيئة لطيفة حسنة اللون وكون الأرض كثيفة مظلمة قبيحة اللون وحيز الأشرف يجب أن يكون أشرف الأحياء حيز النار إذاً أشرف والوسط أشرف الأحياء فالنار إذاً في الوسط *

(وجوابه) أن أمثال هذه الحجج ليست برهانية بل هي من الاقتاعات الضعيفة جداً ومع ذلك فنحن نجيب عنها بمثلاً *

(فنقول) أولاً لا نسلم أن النار أشرف من الأرض مطلقاً فإن النار إن ترجحت على الأرض باللطافة والضوء والحسن فالأرض راجحة عليها بأمور أربعة

(الفصل الثاني في الرد على من جعل النار في وسط العالم)

(الاول) ان النار مفرطة الكيفية مفسدة والارض معتدلة غير مفسدة (الثاني)
ان النار لا تبقى في المسكان الغريب مثل ما تبقى فيه الارض فان النار في الحال
تتفرق او تفسد وبالجملة تغيب عن الحس (الثالث) ان الارض حيز الحياة والنشو
للنبات والحيوان والنار مضادة لذلك (الرابع) ان الحس البصرى اذا استحس
النار فليسمع ما يقول الحس اللمسى (ثم وان سلمنا) ان النار اشرف من الارض
وان الاشرف يقتضى ان يكون حيزه اشرف وان الشرف يقتضى التوسط
لكنه انما يقتضى التوسط الشرفى واما التوسط المقدارى فلاشرف له واذا
جعلنا النار ملاصقة للاجرام الفلكية لكانت متوسطة بين الاجرام العنصرية
وبين الاجرام الفلكية فهذا يحصل الشرف فى الوسط مع ان الامر يكون
على ما قلناه *

﴿ الفصل الثالث فى بيان سكون الارض وحركتها ﴾

(من الناس) من جعل الارض متحركة ومنهم من جعلها ساكنة اما الذين
يجعلونها متحركة فمنهم من جعلها متحركة على الاستقامة اماها بطة واما صاعدة
ومنهم من جعلها متحركة بالاستدارة وجعل الفلك واقفا ساكنا وزعم
ان الشمس والكواكب تشرق عليها وتغرب بسبب اختلاف محاذة اجزاء
الارض المتحركة بها وان كانت هي ساكنة لا تشرق ولا تغرب *

(والذى يدل) على بطلان حركتها بالاستقامة وجهان *

(الاول) انا اذا رمينا المدرة الى فوق فانها تعود وتصل اليها ولو كانت
الارض صاعدة لما احتاجت المدرة الى العود لان الارض كانت تصل اليها
ولو كانت الارض هابطة لما وصلت المدرة اليها لان حركة الاثقل اسرع
والسريع لا يدرك الاسرع *

(والثانى)

(الفصل الثالث فى بيان سكون الارض وحركتها)

(والثاني) انه لو كانت صاعدة ليكننا كل يوم اقرب الى الفلك فكان يجب ان يزداد عظم الكواكب كل يوم في حسنا لاننا كل يوم نصير اقرب اليه ولو جب ان يكون المرئي لنا من الفلك كل يوم اقل مما كان مرئيا لنا من الفلك بالامس لاننا كل يوم نصير اقرب منه ولو كانت هابطة اكان الامر بالمعكس وكان صغر الكواكب كل يوم ازيد في حسنا وكان المرئي كل يوم من الفلك اعظم *

(والذي يدل) على بطلان حركتها بالاستدارة وجهات *

(الاول) ما شاهد من ان اجزاء الارض فيها ميل مستقيم وقد بينا ان كل ما فيه ميل مستقيم فلا يكون فيه ميل مستدير *

(الثاني) انه لو كان الامر كذلك لوجب في المدرة ان لا تنزل على عمود البتة بل كان لا بد من ان تنزل منحرفة ولكانت المدرة متأخر عن المحاذاة ولما كان بعد مسقط السهم المرمى الى المشرق من الرامي كبعد مسقط السهم المرمى الى المغرب *

(واما القائلون بسكون الارض) فمهم من جملة اغير متناهية من جانب السفلى واذا كان كذلك لم يكن لها مهبط فلا تنزل والوجه في ابطال ذلك بيان تناهي الاجسام *

(ومنهم من) سلم كونها متناهية وهو لاء فريقان منهم من زعم انه ليس شكلها للكرة ومنهم من سلم ذلك فاما الاولون فهم فريقان (الاول) زعم ان حدة الارض فوق وسطها اسفل وذلك السطح موضوع على الماء والهواء ومن شأن الثقيل اذا أبسط ان يندعم على الماء والهواء مثل الرصاصة فانها اذا بسطت طفت على الماء وان جمعت رسبت وهذا باطل من وجوه ثلاثة *

(احدها) انكم لما جعلتم سبب وقوف الارض قيام جسم آخر تحتها فان كان

السبب في قيام ذلك الجسم تحتها قيام جسم آخر تحت ذلك الجسم لزم التسلسل وهو محال وان لم يكن كذلك بل سبب قيامه هو نفس طبيعته فلم لم يقل في الارض كذلك *

(وثانيها) ان انبساط الارض من ذلك الجانب ليس طبيعيا لها لما ثبت ان شكل البيضا هو الكرة فذلك الانبساط عارض غير لازم وكان من الممكن ان لا يوجد بتقدير ان لا يوجد كيف كانت حال الارض في حركتها او سكونها فان حركتها دائما محال لتناهي الجهات فلا بد من سكون وحينئذ لا يكون ذلك السكون لاجل العلة التي ذكرناها واذ اجاز ذلك فليكن السكون الحاصل الآن لا للعلة التي ذكرناها *

(وثالثها) وهو ان احتقان الهواء في الارض لا يكون طبيعيا بل هو عرضي وحينئذ يعود الكلام المذكور *

(والفريق الثاني) زعموا ان حدة الارض اسفل وسطها فوق وهو الذي يلينا وهو يبطل ايضا بما مضى *

(واما الذين) يسلمون كونها كرة فهم فريقان (الاول) من جعل سبب سكونها جذب الفلك لها من جميع الجوانب ويفرض منه ان لا يكون انجذابها الى احد الجوانب اولى من انجذابها الى الجانب الآخر فيلزم ان تقف في الوسط كما يحكي عن صنم حديدي في بيت مقناطيسي الجوانب فانه وقف في الوسط لتساوي الجذب من كل جانب (وذلك باطل) من وجهين *

(الاول) ان الاصفى اسرع انجذابا الى الجاذب من الاكبر فبالمدرة لا تنجذب الى الفلك بل تهرب عنه الى المركز *

(الثاني) ان الاقرب اولى بالانجذاب من الابد فالمدرة المتذوقة الى فوق

اولى بالانجذاب على اصلهم فكان يجب ان لا تعود *
 (الثاني) من جعل سبب سكونها دفع الفلك بحركته لها من كل الجوانب كما
 اذا جعل شيء من التراب في قنينة ثم اديرت القنينة على قطبها ادارة سريعة فانه
 يعرض وقوف التراب في وسط القنينة لتساوي الدفع من كل جانب وهذا
 ايضاً باطل من وجوه خمسة *

(الاول) ان الدفع اذا كانت قوته هذه القوة فما باله لا يحس به مع ان قوته
 هذه القوة *

(الثاني) ما بال هذا الدفع لا يجعل حركة الرياح والسحب الى جهة بعينها *
 (الثالث) ما باله لم يجعل انتقالنا الى المغرب اسهل من انتقالنا الى المشرق *
 (الرابع) يجب ان يكون الثقيل كلما كان اعظم ان تكون حركته ابطاً لان
 اندفاع الاعظم من اندفاع ابطاً من اندفاع الاصغر *
 (الخامس) يجب ان تكون حركة الثقيل النازل من الابداء اسرع من حركته
 عند الانتهاء لانه عند الابداء اقرب الى الفلك (فهذا ما قيل) من الوجوه
 الفاسدة وابطالها *

(ثم الوجه المشترك) في ابطالها ان نقول ان جميع ما ذكرتموه من الجذب
 والدفع وانسباط احد الجانبين وانحدابه امور عارضة وغير طبيعية ولا لازمة
 للماهية فيصح فرض ماهية الارض عارية عنها فاذا قدرنا وقوع الممكن فاما
 ان تحصل الارض في حيز معين اولا تحصل في حيز معين بل اما ان تحصل في كل
 الاحياز اولا تحصل في شيء من الاحياز وهذا ان ظاهراً الفساد فبقى الاول
 وهو ان تختص الارض بحيز معين ويكون ذلك الاختصاص لطبيعتها
 المخصوصة ويكون حينئذ سكونها في ذلك الحيز لذاتها لا لسبب من فصل

فقد عقل سكون الارض في حيز معين لا بسبب آخر واذا عقل ذلك فليعقل في اختصاصها بالمركز كذلك ايضا*

﴿ الفصل الرابع في كيفية كون هذه العناصر ثقيلة وخفيفة ﴾

(ان كان المراد) بالثقل والخفة الطبايع الموجبة للميل المسفل والميل المصعد فهذه العناصر تكون ثقيلة وخفيفة ابدا وان كان المراد بهما لا الطبيعة بل الميل المسفل والمصعد كانت هذه الاجسام في احيائها الطبيعية لا ثقيلة ولا خفيفة لما عرفت في باب الثقل والخفة ان هذا الميل لا يوجد بالفعل في الجسم عند ما يكون الجسم في حيزه الطبيعي ولكن الاجسام متى كانت خارجة عن احيائها الطبيعية كان بعضها ثقيلًا وبعضها خفيفًا وان كان المراد بهما لا الميل الطبيعي مطلقا بل الميل حالة ما يكون فاعلال الحركات الصاعدة او الهابطة لم تكن الاجسام عند خروجها عن احيائها الطبيعية مطلقا ثقيلة او خفيفة بل عندما لا تكون ممنوعة عن الحركات فهذا تفصيل لا بد منه لتلايق الغلط*

﴿ الفصل الخامس في اختلاف الناس في سبب حركة العناصر ﴾

(الناس ذكروا) في ذلك وجوها خمسة*

(الاول) الاجرام كلها ثقال طالبة للمركز ولكنها متفاوتة في الثقل ولكن الاثقل يسبق ويضغط الاخف الى فوق حتى يتم له الاستقرار في السفلى وهذا باطل بوجهين (اما اولاً) فلان انضغاط الاعظم ابطأ ونحن نرى ان حركة النار العظيمة الى العلويات ابطأ من حركة النار الصغيرة (واما ثانياً) فلان المندفع كلما بعد عن المبدء ذهبت سرعته وهاهنا ليس كذلك*

(الثاني) ان المقل هو يخال الخلاء والمرسب هو لا يخال الخلاء وهذا باطل لان الجسم الذي يتخلله الخلاء لا بد وان تكون فيه اجزاء لا يتخللها الخلاء وتلك

الاجزاء

(الفصل الرابع في كيفية كون هذه العناصر ثقيلة وخفيفة)

(الفصل الخامس في اختلاف الناس في سبب حركة العناصر)

الاجزاء صاعدة وليس صغورها بسبب تخلل الخلاء *

(الثالث) ان المقل هو اللين والمهبط هو الصلابة وهو باطل لانه يلزم

ان يكون الحديد والحجر اقل من الذهب والزيق *

(الرابع) ان تحدد الزوايا هو مبدء الحركة للاشكال المتحددة الى فوق

لسهولة الخرق والتمكن من النفوذ وان اتقراج الزوايا واستعراض السطوح

هو السبب في الثقل وهو باطل لان تحدد الاشكال معين على سهولة الحركة

ولكنه لا يكون سببا لحصولها كما ان حدة السيف لا تكون علة لحصول القطع

بل لا بد من قاطع نعم هي علة لسهولة القطع *

(الخامس) ان الخلاء يجذب الاجسام الى نفسه جذبا يسبق بالاثقل فالاثقل

ثم يحيط به الاخف فالاخف وهو فاسد لما ثبت في باب الخلاء ان الخلاء

لو كان فليس له جذب للاجسام *

(واذا بطلت) هذه المذاهب فالحق ما قدمناه من ان لكل واحد من هذه

العناصر حيزا طبيعيا فاذا فارقت احيازها القاسر فعند زوال ذلك القاسر تعود

بطبيعتها الى احيازها الطبيعية *

الفصل السادس في سبب رسوب بعض الاجسام في الماء وطفوه بعضها *

(اعلم) ان كل جسم فاما ان يكون المساوي منه للماء في الحجم مساويا له في الثقل

واما ان يكون اقل منه واما ان يكون اخف منه فان كان مساويا للماء فاذا التقي

شيء منه في الماء اخذ ذلك الشيء من الحيز بقدر ما يأخذه ما يساويه في الحجم

من الماء وذلك الجسم يعرض له ان لا يرسب في الماء لانه ليس اقل من الماء

ولا يطفو عليه ايضا لانه ليس اخف بل يجب ان ينزل فيه حتى ينطبق سطحه

الاعلى على السطح الاعلى من الماء واما اذا كان المساوي للماء في الحجم ازيد منه

(الفصل السادس في سبب رسوب بعض الاجسام في الماء وطفوه بعضها)

في الثقل فذلك الشيء يعرض له ان ينزل واما اذا كان اخف من الماء فانه ينزل في الماء مقدار يكون ملؤه من الماء مساو بالذالك الشيء في الثقل ثم انه يبقى الباقي خارجا عن الماء فيكون نسبة ما بقى خارجا من ذلك الشيء الى ما دخل في الماء كنسبة فضل ثقل الماء الى ثقل ذلك الشيء *

(ويجب) ان يعلم ان الاجسام الصلبة مثل الخشبة والجمد انما تكون اخف من الماء لما يتخللها من الهواء فاذا كانت الخشبة في الهواء لم يكن للهوائية التي فيها ميل البتة فلم تكن فيه مقاومة للارضية والمائية التي فيه فقلبت تلك بميلها الموجود بالفعل فاذا حصل في الماء انبعث الميل الطبيعي للهواء الى فوق فان قوى وقاوم وقع الخشب الى فوق وان عجز اذ عن للهبوط قسرا وانعم والارصاصة المنبسطة انما لا ترسب لانها تحتاج ان يتنجس من تحتها هواء او ماء كثير وذلك لا بطبعا فان اجتمعت كان ما تحتها مما تدفعه اقل وثقلها المنجس على ذلك القدر اكثر من ثقل ما يخص مثله من المنبسط الرقيق فهذا هو السبب في طفوء بعض الاجسام في الهواء والماء ورسوب بعضها فيهما *

الفصل السابع في الرد على من زعم ان احده هذه الاربعة هو الاصل وان غيره انما حدث لاستحالة فيه *

(احتجوا) على صحة مذهبهم بان قالوا المارأينا الاشياء الطبيعية يتغير بعضها الى بعض وكل متغير فان له شيئا ثابتا في التغير وهو الذي يتغير من حال الى حال فيجب ان يكون لجميع الاجسام الطبيعية شيء مشترك محفوظ وهو عنصرها *

(ثم منهم) من جعل الاصل هو الماء لان العنصر يجب ان يكون مطاوعا والتشكيل حتى يتكون منه غيره وتلك المطاوعة بالرطوبة وارطب الاجسام هو الماء *
(ومنهم) من جعل الاصل هو الهواء لان الرطوبة بمعنى قبول الاشكال فيه

ان

(الفصل السابع في الرد على من زعم ان احده هذه الاربعة هو الاصل)

اتممافي الماء *

(ومنهم) من جعل ذلك الاصل هو الارض لاجل ان الكائنات انما تكون عليها وتستقر فيها *

(ومنهم) من جعل ذلك الاصل هو النار بوجهين (اما اولاً) فلاعتقاده ان الافلاك والكواكب نارية لكونها مضيئة فاستعظم مقدار النار حينئذ بالنسبة الى سائر العناصر فحكم بان الجرم الاكبر مقداراهو الاولى بان يكون عنصراً (وامانانيا) فلانه لا جسم اصرف في طبيعته من النار وما الهواء الا نار مفترقة ولا الماء الا هواء مكثف *

(ومنهم) من جعل الاصل هو البخار لانه كالمتوسط بين العناصر الاربعة وبسبب ازدياد لطافته يصير هواء اوانار او بسبب ازدياد كثافته يصير ماء او ارضاً *

(ومنهم) من جعل العنصر الاول هو الارض والنار لوجهين (اما اولاً) فلان حركات الاجرام العلوية اما الى المركز واما عنه والبالغ في هاتين الحركتين الارض والنار فهما العنصران (وامانانيا) فلان سائر العناصر ينحل اليهما وهما لا ينحلان الى شئ آخر فاما الهواء الا نار فاقرة وما الماء الارض متحللة سيالة خالطها نارية *

(ومنهم) من جعل العنصر هو الارض والماء لان المركب لا يتكون الا اذا كان قابلاً للشكل وحافظاً له واليابس اذا تخمر بالرطب استفاد المركب من اليابس حفظ الشكل ومن الرطب قبوله *

(واما جمهور الحكماء) فانهم اتفقوا على ان هذه الاربعة كل واحد منها اصل مستقل بنفسه واحتجوا عليه بأنه قد ثبت ان كل واحد من هذه الاربعة قد يتألف

الى الآخر والآخر ينقلب اليه فليس بان يكون احدهما اصلا والآخر فرعاً
اولى من العكس وكذلك المركبات محتاجة اليها باسرها الماسياً تي بيانه واذا
لم يكن بينها تقدم وتأخر لا في ذواتها ولا في النسبة الى تركيب المركبات عنها
لم يكن لاحدهما تقدم على الآخر فهي سواء في الرتبة والدرجة وذلك هو
المطلوب *

(والذي احتجوا به) من انه اذا انقلب كل واحد منها الى غيره فلا بد من
شيء مشترك فذلك حق ولكن لم لا يجوز ان يكون ذلك المشترك هو الجسم
فانه يكون مورد هذه الصفات المتعاقبة والصور المتلاحقة وهو محفوظ الذات
باق معها باسرها *

(واعلم) ان من الناس من زعم ان هذه العناصر انما تتركب من اجسام غير قابلة
للانفصال والتقطع وتلك الآجسام هي العناصر لهذه الاربعة *

(والذي نقوله) في ابطال ذلك ان كل واحد من تلك الاجزاء اما ان يكون
قابلاً للتقطيع والتمزج اولا يكون قابلاً لذلك والقسم الثاني قد ابطالناه في
الباب الاول فبقى ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء قابلاً لذلك *

(فنعول) ان تلك الاجزاء اما ان تكون مختلفة الطبائع اولا تكون فان لم تكن
استحال ان يفعل البعض عن البعض فلا تحدث عند اجتماعها الكائنات المختلفة
الطبائع واما ان كانت مختلفة الطبائع كما يقوله اصحاب الخليط فاما ان يصح
على تلك الطبائع الكون والفساد اولا يصح والقسم الثاني قد بطل لما بينا ان
الحار يمكن ان يصير باردا والبارد يمكن ان يصير حارا والماء يمكن ان يصير
ناراً والنار يمكن ان تصير ماء واذا كان الامر كذلك بطل قول من يقول
بان هذه العناصر مركبة من اجزاء غير متجزية وبطل قول من يقول بالخليط
ونبت

وثبت ان الجسم له ذات وحقيقة وانه قابل للانقسام ابدوانه ليس مركبا من الاجزاء الغير المتجزية وان ذلك الجسم مورد لهذه الصور اعني النارية والمائية والهوائية والارضية فانه ليس لشيء من هذه الصور تقدم بالذات على الاخرى واما انه ليس لشيء منها تقدم على الاخرى في تكون المركبات عن افضلك مما لا بد من اثباته *

﴿ الفصل الثامن في بيان اسطقسية هذه الاربعة ﴾

(الفصل الثامن في بيان اسطقسية هذه الاربعة)

(وذلك) من طرق ثلاثة (الطريقة الاولى) طريقة الاطباء وهي انهم يثبتون ان في البدن جوهر امائيا وجوهرا ارضيا بطريقتين ويثبتون ان فيه جوهر ا هوائيا وجوهرا ناريا بطريقتين آخرين اما الطريقتان الاولتان على ان في المركبات جوهر امائيا وجوهرا ارضيا فاحدهما اعتبار التركيب والثاني اعتبار التحليل اما اعتبار التركيب فهو ان البدن مركب من الاعضاء المتشابهة وتكون الاعضاء المتشابهة اما لاولا فمن المنى وبعد ذلك فمن الدم والمنى متكون من الدم فالانسان اذا متكون من الدم والدم من الغذاء والغذاء اما حيوان واما نبات والحيوان حال بدنه كحال بدن الانسان فاذا كلفها يتهي الى النباتات وتظهر ان قوام النبات بالارض والماء ولما اعتبار التحليل فهو اننا اذا اخذنا عضوا من الاعضاء المتشابهة وقطرناه في القرع والانيق تميز منه جوهر مائي وجوهرا رضى وذلك يدل على انها كانا موجودين فيه *

(واما الطريقتان الآخرا) الدالان على ان في البدن جوهر ا هوائيا وجوهرا ناريا فالاول ان تقول ان البدن يتألم من الحرارة والبرودة اذا لغرطنا والتألم احساس بالمتألم «والمتألم هو المتغير عن الحالة الطبيعية فاذا فرضنا ان البدن كله من الجوهر البارد فلذا اورد عليه من الخارج جوهر بارد

« بالمتألم »

فالبارد الخارج اما ان ينقص برده عن برودة البدن او يزيد عليها او يكون مساويا لها اما النقصان فظاهر البطلان واما الزيادة فباطلة لان البدن لما كان كله من الجوهر البارد لم تكن طبيعته مغلوبة بضدوكل ما كان كذلك وجب ان يبلغ الى النهاية الممكنة في البرد ومتى كان كذلك استحال ازدياد تلك البرودة بسبب خارجي فاذا ان كان البدن كله من الجوهر البارد لما تغير عن مجراه الطبيعي بسبب البارد الوارد فكان يجب ان لا يتألم بذلك لكنك قد عرفت ان سوء المزاج نفسه مؤلم فوجب ان يقال ليس البدن كله من الجوهر البارد بل فيه جوهر حار فاذا وصل البارد اليه غيره عن مجراه الطبيعي فحصل التألم *

(الثاني) ان الارض و الماء اذا اختلطا فلا بد من حرارة منضجة طابخة اذ لك المركب فلذلك اذا القينا البذر في ماء او تراب بحيث لا يصل اليه الهواء وحر الشمس فسد فلا يخلو اما ان يكون في المركب جسم ناضج بالطبع اولا يكون فان كان فهو الجزء الناري وان لم يوجد فيه ذلك لم يكن المركب متسخنا لطبعه بل ان تسخن كان تسخنه عرضيا فاذا زال ذلك التسخن العرضي لم يكن الشيء حارا في طبعه ولا في كفيته فكان باردا مطلقا لكن من الادوية والاعذية ما يكون حارا بالطبع مع انها باردة اللمس فعلمنا ان حرارتها انما كانت لاجل ان فيها جوهر حارا بالطبع لكن ذلك الجزء لما صار مغلوبا بالضد لم يظهر عن طبيعته تلك الكيفية فاذا بقي البدن صار ذلك الجزء في طبعه اقوى ففاضت عنه تلك الحرارة (ثبت) ان البدن مركب من الجواهر الاربعة *

(الطريقة الثانية) التي ذكرها الشيخ في الشفاء وهي ليست بحجة برهانية بل

هي من باب الاستقراء ونحن نذكر حاصلاً فنقول الاستقراء اما ان يكون واحداً او اكثر من واحد والاول باطل لان المركب دائماً يحصل عند انفعال بعض اجزائه عن بعض والفعل والانفعال لا يكونان الا بقوى متضادة فلا بد من اجسام حاملة لتلك القوى المتضادة فالاستقراء ليس بواحد بل هاهنا استقراءات وهي اما ان تكون متناهية او غير متناهية والقسم الاخير ايضاً باطل فالاستقراءات متناهية المدد ولها صور يصدر عنها فيما بينها فعل وانفعال ثم لما كان المطلوب استقراءات هذه الاجسام المحسوسة وجب ان تكون الكيفيات التي تخصها كيفيات محسوسة والكيفيات المحسوسة اقسامها بحسب اقسام الحواس لكن الكيفيات التي يحس بها البصر كالالوان او السمع كالاصوات او الشم كالروائح او الذوق كالطعوم ليست من الكيفيات الموجودة في البسائط بل هي انما توجد في المركبات ويبدل على ذلك الاستقراء الصناعي (واما الكيفيات الملموسة) فاما ان يحس اللمس بها احساساً اولياً او احساساً ثانوياً اما التي يحس بها احساساً ثانوياً فليس الا الشكل والثقيل والخفة اما الشكل فالطبيعي هو الكرة وهي مشتركة بين البسائط كلها وبتقدير ان لا يكون ذلك الشكل مشتركاً فالشكل لا يصلح لان يحصل به فعل وانفعال من حيث انه غير قابل للاشد والاضعف على ما بينا فلم يكن في وسط بين الطرفين واما الثقيل والخفة فقد بينا انهما توجبان تباعد كل واحد منهما عن الآخر وبتقدير ان لا تقتضيا ذلك فانه لا يحصل بسببها فعل وانفعال بل لا تأثير لهما الا في تحريك محالهما الى امكنتهما التي تخصهما.

(واما الكيفيات الملموسة) التي يحس بها اولاً فهي هذه الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والغلظ واللزوجة والمهشاشة والجفاف

والبلية و الصلابة واللين و الخشونة و الملاسة اما اللطافة فقد يعنى بها قبول
القسمة الى اجزاء صفار جدا و ظاهر انه لانفع لذلك في الفعل و الا نفعال
وقد يعنى بهارقة القوام و ذلك يفيد الاستعداد لحصول الاتعمال اذا وجد
الفاعل و لا يفيد حصول الانفعال و الكثافة تقابلها و اما اللزوجة فهى كيفية
مزاجية فانك اذا اخذت ترابا و ماء و جهدت في جمعهما بالدق و التخمير
حدث لك جسم سهل تشكيله باي شكل تريد و يصعب تفريقه و هو الجسم
اللزج و الهش هو الذى يقابله و هو الذى يصعب تشكيله و سهل تفريقه
و ذلك لغلبة اليابس عليه و اما المتبل فهو المرطب برطوبة غريبة و الجاف بازائه
فان جرى بين المتبل و الجاف فعل فذلك لما فيها من الرطب و اليابس و اما
الصلابة و اللين فهما ايضا كفتان مزاجيتان لان اللين هو الذى يقبل للغمز
الى باطنه و يكون له قوام غير سيال و ينتقل عن وضعه و لا يقبل امتداد اللزج
و لا يكون له سرعة تفرقه و تشكله فيكون قبوله للغمز لما فيه من الرطوبة
و تماسكه من اليبوسة و اما الملاسة فهما ما هو طبيعي لكل جسم بسيط و ذلك
لوجوب كونه كرة و منها ما هو غير طبيعي و هو في الجسم الذى يكون تماسه
سهلا و ذلك يتبع رطوبة الشئ و الخشونة ما يقابل ذلك و هى تابعة لليبوسة
و لما ثبت بالاستقراء ان الفعل و الانفعال انما يجريان بين الاسطوانات باعتبار
الكيفيات الملموسة و ثبت بالاستقراء ان الكيفيات الملموسة هي التي
عددناها و ثبت بالاستقراء ايضا ان ما عدا الحرارة و البرودة و الرطوبة
و اليبوسة لا يصلح لذلك ثبت ان الاسطوانات انما يفضل بعضها في البعض
بواسطة هذه الاربعة ثم قد عرفت فيما مضى حقيقة كل واحد من هذه الاربعة
و عرفت انهما ذاتقال للحرارة و البرودة انهما فاعلتان و الرطوبة و اليبوسة
انهما

أيهما منفصلتان *

(فنقول) هذه الكيفيات الاربعة تتركب منها اربع مزاجات صحيحة الحار اليابس والحار الرطب والبارد اليابس والبارد الرطب ثم انالانجدجسما يكون حارا يابس الطبعه الا النار ولا حارا رطب الطبعه الا الهواء ولا باردا رطب الطبعه الا الماء ولا باردا يابس الطبعه الا الارض فلا جرم حكمتنا بان هذه الاربعة اسطقات المركبات فهذا آخر هذه الطريقة *

(واعلم) ان الكلام فيها يقع في ثلاث مقامات (الاول) ان يبين ان الكيفيات الاولى للاسطقات هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة *
(والثاني) ان يبين ان الازدواجات الحاصلة من هذه الاربعة اربعة لا تزيد ولا تنقص *

(والثالث) ان يبين ان الازدواجات الاربعة حاصلة في الاجسام الاربعة التي هي النار والهواء والماء والارض (اما المقام الاول) فان مقدماته مبنية على الاستقرار (واما المقام الثاني) ففيه شكوك ثلاثة *

(الاول) وهو ان الاقسام الاربعة حاصلة بحسب القسمة العقلية فلم قلتم انها حاصلة بحسب الوجود (بيانه) انه ليس يجب ان يكون جميع ما يوجب القسمة ولا ينكره العقل في اول النظر حاضر افسى ان لا يمكن ان يكون الشيء حارا رطبا او باردا يابسا لان بدهاة العقل وحدها تمنع من اجتماعها ولكن لا مر ليس يعقل بدهاة فانه ليس يمتنع في اول العقل ان يكون حارا بطبع في غاية الثقل حتى يقال ان من العناصر ما هو حار يابس خفيف ومنها ما هو حار يابس ثقيل ومنها ما هو حار رطب خفيف ومنها ما هو حار رطب ثقيل فلما لم يلزم من اعتبار هذه الاقسام بحسب التقسيم اعتبارها بحسب الوجود فلم لا يجوز

ان يكون الامر كذلك فيما ذكرتموه *

(الثاني) انا سلمنا ان الحاصل بحسب القسمة حاصل بحسب الوجود لكن لم قلتم ان الحاصل بحسب القسمة تلك الاقسام الاربعة لا غير (وبينه) ان الكيفيات الاربعة قابلة للاشد والاضعف فاذا يوجد في كل واحد منها ما يكون رفاة و ما يكون معتدلا اخرى واذا كان كذلك فيكون هناك حار وبارد صرفين ومعتدل بينهما وكذلك يوجد رطب ويابس صرفين ومعتدل بينهما ثم يكون الهواء رطبا معتدلا في الحر والبرد والنار حارا معتدلا في الرطوبة واليبوسة والارض يابسا معتدلا في الحرارة والبرودة وعسى ان يكون هاهنا عناصر اخر منها ما يكون باردا معتدلا في الرطوبة واليبوسة وحارا رطبا غير الهواء وكأ انه البخار وباردا يابس غير الارض وكأ انه الجمد و حارا يابسا شديد اليبوسة وكأ انه الدخان *

(اجاب الشيخ) عن الشك الاول فقال ان اثباتنا وجود عناصر اربعة ليس الممول فيه كله على القسمة المجردة بل على قسمة يتبعها وجود الشيء اذا اورده العقل في القسمة ثم دل الوجود عليه لم يكن شيئا ظهر منه وقد وجدنا الحر والبرد يلائمان للكيفيتين المنفعتين فقد رأينا اليا بس يتسخن ورأيناها يتبرد وكذلك رأينا الجسم الرطب يتسخن ورأيناها يتبرد فلم يكن اجتماع البرد مع الرطوبة واليبوسة واجتماع الحر مع الرطوبة واليبوسة مستتكر في التقسيم العقلي وفي الوجود المحسوس فلا جرم كانت الازدواجات ممكنة *

(واعلم) انا قد ذكرنا في باب الكيف ان اليا بس عند الشيخ هو الذي يعسر قبوله لثلاث اشكال ويعسر تركه لها بعد القبول وعندنا انه الذي يعسر التصاقه بغيره ويسهل تفرقه فان اخذنا بتفسير الشيخ لم يستمر هذا الكلام لانا ان ندعى

مشاهدة

مشاهدة جسم اجتمعت فيه الحرارة الطبيعية واليبوسة الطبيعية بالمعنى الذى ذكره واما ان ندعى مشاهدة جسم اجتمعت فيه الحرارة العرضية واليبوسة بالمعنى الذى ذكره (والقسم الاول) باطل فانالمشاهد جسم اعسر القبول للاشكال الغريبة عسر الترك لها مع ان طبيعته تقتضى ان تكون حارة فان الجوهر البسيط الحار لطبعه هو النار والنار التى نشاهد ها ليست يابسة بالمعنى المذكور فنحن لم نشاهد الجمع بين الحرارة الطبيعية واليبوسة بالمعنى المذكور واذا لم نشاهد ذلك لم يبق الا مجرد التقسيم العقلي وانت معترف بان ذلك لا يدل على الوجود (والقسم الثانى) لا يدل على المطلوب فانا اذا شاهدنا حجارة ممحاة فالحجر يابس بمعنى عسر قبوله الاشكال وعسر تركها وهو ايضا حار لكن حرارته غير طبيعية ولا يلزم من صحة اجتماعهما على هذا الوجه صحة وجودهما في الجسم الواحد بحيث تكونان طبيعيتين له الا ترى ان الحرارة والثقل اجتمعا في الحجر ولا يلزم من اجتماعهما صحة اجتماعهما في الجسم الواحد بحيث يكونان طبيعيتين له فكذلك هاهنا ثبت انه متى فسر اليبوسة بعسر قبول الاشكال لا يمكنه ان يدعى مشاهدة حصولها مع الحرارة الطبيعية واما اذا فسرنا اليابس بالتفسير الذى اخترناه كانت المشاهدة دالة على اجتماع اليبوسة والحرارة لان النار المحسوسة يابسة بهذا المعنى وهو عسر الالتصاق بالغير وسهل التفريق وحراريا ايضا ولكن متى فسرنا اليابس بذلك وجب ان نفسر الرطب بانه الذى يسهل التصاقه بالغير والهواء ليس رطبا بهذا المعنى فحينئذ لا يمكننا ان ندعى مشاهدة اجتماع الرطوبة بهذا المعنى مع الحرارة اجتماعا طبيعيا فحينئذ لا يبقى في آيات الجسم الحار الرطب الا التمويل على مجرد القسمة *

(واما الشك الثانى) فقد اجاب الشيخ عنه ايضا بان قال الاجسام البسيطة

تكون كيفية قوتها بالغة الا اذا وجد عائق وذلك لان ذلك الجسم قابل
للسخونة القوية فانه يمكن ان يتسخن بسبب خارجي سخونة قوية والقوة
المسخنة موجودة فيه والسخونة الفائضة عن تلك القوة مسخنة ايضاً فاذا
حصلت القوة المسخنة والسخونة المسخنة ايضاً في المادة القابلة للسخونة
من غير مانع وعائق وجب حصول السخونة فاذا اجرم البسيط الذي فيه
قوة مسخنة وجب ان يكون في غاية السخونة *

(ثم سأل نفسه) فقال ان المادة وان كانت مستعدة فانها لا تخرج الى الفعل
الا عند قوة تقوى على اخراجها الى الفعل فاذا كانت القوة ليس لها ان
تسخن اكثر من حد لم يكف استعداد المادة *

(فاجاب بان قال) ان القوة اذا كان من شأنها ان تسخن ثم وجد القابل
المستعد بالماوقة استحبال ان لا تسخن لان هذه القوة بعد ان وجدت منها
السخونة لم يبطل عنها انها توجد السخونة فيما يقبل عنها التسخن كل وقت
ووجود ما يوجد من السخونة المقدرة لا يمنع القابل عن ان يكون قابلاً للسخونة
وكذلك السخونة الموجودة فيها من شأنها ان توجد السخونة في اي مادة
قابلة للسخونة تلاقيها فاذا كانت المادة الخارجة تسخن عن تلك السخونة
فالاداة الملاقية اولى فوجب ان يحدث عن القوة في المادة بعد ما حدثت من
السخونة سخونة زائدة في طبائرها ان تقبلها وفي طباع القوة والسخونة ان
تحدثها لا من حيث هي زيادة اولى بل من حيث هي سخونة فان تلك الزيادة
سخونة لاشي آخر كما ان مسخنا آخر لو انضاف اليه لكان يفيد سخونة *

(ولقائل ان يقول للشيخ) انك قد اثبتت في باب الحركة ان العرض الواحد
لا يعرض له الا بشتداد والضعف فالسخونة القوية مخالفة للسخونة الضعيفة

فابا

فاما ان يكون كون السخونة قوية و صفا لازما لتلك السخونة اولا يكون لازما لها فان لم يكن لازما امكن ان تزول القوة عن تلك السخونة و يحصل الضعف فيها فالسخونة التي كانت قوية بعينها تصير ضعيفة و ذلك محال وان كانت قوة السخونة القوية ملازمة لها و ضعف السخونة الضعيفة ملازم لها فالمختلفان في الوصف اللازم مختلفان في الماهية فاذا السخونة القوية مخالفة في الماهية للسخونة الضعيفة *

(و اذ اثبت ذلك فنقول) لا يلزم من كون القوة مستقلة بافادة نوع ان تكون مستقلة بافادة شئ آخر يخالف الاول في الماهية فعلى هذا من المحتمل ان تكون القوة الموجودة في الجسم البسيط قوية على افادة سخونة ضعيفة ولا تكون قوية على افادة سخونة قوية لما بيننا ان القوى على ايجاد نوع لا يجب ان يكون قويا على ايجاد ما يخالف ذلك النوع بالماهية بل هذا على مذهبه الزم فان عنده الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاذا كانت القوة افادت حداً من السخونة فلو افادت سخونة اخرى فالثانية اما ان تكون مساوية الاولى في الماهية او مخالفة لها في الماهية و الاول محال لاستحالة اجتماع المثليين و الثاني ايضاً محال لاستحالة ان يصدر عن البسيط اكثر من نوع واحد و اما قوله بان السخونة الصادرة عن تلك القوة يجب ان تفعل سخونة اخرى فذلك في غاية البعد و الا لزم ان تصدر عن كل سخونة سخونة اخرى لا الى غاية فتكون في المحل الواحد سخونات غير متناهية و ذلك محال و اما قوله بان تلك السخونة اذا كانت تسخن جنماً آخر تلاقى محلها فلئن كانت مسخنة لمحلها مع ان اختصاصها لمحلها اتم كان اولي فهو ايضاً ضعيف لان من الجائز ان يكون شرط افادتها ان تكون في محل آخر اليس ان تلك السخونة قد تكون علة لسخونة مثلاً في محل

آخرو ان كانت ان لا تكون علة لسخونة مثلها في محل نفسها لا استحالة حصول الثلثين وكذلك الصورة النارية قد تكون علة لحصول الصورة النارية في الجسم الذي يلاقى محلها وان استحال ان تكون علة لحصول تلك الصورة في محل نفسها لا استحالة حصول صورتين مماثلتين في محل واحد فلم لا يجوز ان يكون الامر في السخونة كذلك فظهر بهذا ضعف هذه الاجوبة المذكورة *
 (وعلى الحجة المذكورة شك آخر) وهوان الهواء جرم بسيط وطبعه يقتضى الحرارة والرطوبة ثم ان الهواء لا يكون في غاية الحرارة والا كان نارافطل ما ذكرتموه من ان القوة المسخنة في الجرم البسيط تقتضى السخونة في الغاية *

(اجاب الشيخ) بان طبيعة الهواء مقتضية لكيفيتين احدهما الرطوبة والاخرى الحرارة والرطوبة عاتقة عن كمال الحرارة فيه *

(ولقائل ان يترض) على هذا الجواب من وجوه اربعة (الاول) انك اذا جوزت ان تكون الطبيعة البسيطة مبدأً لكيفيتين تكون احدهما عاتقة عن كمال وجود الاخرى فقد تم المقصود من الشك اذ من المحتمل في كل بسيط يفرض ان تكون طبيعته مقتضية لكيفية تمنع عن كمال الكيفية الاخرى فمن المحتمل ان يكون هاهنا حار يابس معتدل فيهما لان طبيعته كما اقتضت الحرارة واليبوسة فقد اقتضت كيفية تمنع كمالهما و حار يابس قوي فيهما لان الطبيعة المقتضية لهما تقتض ما يمنع كمالهما و حار يابس قوي الحرارة ضعيف اليبوسة و حار يابس قوي اليبوسة ضعيف الحرارة لان الطبيعة المقتضية لهما اقتضت ما يمنع من كمال احدهما فيكون الجسم الحار اليباس انواعا اربعة وكذلك الحار الرطب يكون انواعا اربعة وكذلك القول في البواقي وهذا هو الذي كان مقصودا

للسائل فثبت ان الجواب الذي ذكره الشيخ يؤكد شك السائل *
 (الوجه الثاني) ان يقول الشيطان اذا عاق احدهما عن الآخر كان الآخر عاقاً
 عنه فالرطوبة لو كانت عاقبة عن الحرارة لكانت الحرارة عاقبة عنها فكان
 يجب ان لا تكون رطوبة الهواء كاملة وذلك باطل فان الرطوبة بمعنى سهولة
 قبول الاشكال لا شك في كمالها للهواء وايضا فالرطوبة بمعنى سهولة قبول
 الاشكال عبارة عن الرقة واي عاقل يجوز ان يقول بان الرقة مانعة من الحرارة
 مع ان الجرم الحار يجب ان يكون ارق الاجسام و الطيفها وايضا فقد جعل
 الرطوبة مانعة عن كمال الحرارة ولم تكن مانعة عن اصل الحرارة فقد اختلف
 حكم اصل الحرارة وحكم كمالها فاذا جاز ان يكون الشيء مانعاً من الكمال وان
 لم يكن مانعاً من الاصل جاز ان يكون الشيء غير مقتضٍ للكمال وان كان مقتضياً
 للاصل وعلى هذا لا يلزم من كون القوة مبدأً لاصل السخونة ان تكون مبدأً
 لكمالها او حينئذ يبطل اصل الحجج *

(الوجه الثالث) وهو ان يبس النار اقل من يبس الارض وطبيعة النار مقتضية
 لليبس لا في غاية وليس له ان يقول يبس النار انما كان ضعيفاً لان غاية حرارتها
 تمنع من ذلك وذلك لانه جعل غاية رطوبة الهواء مانعة عن غاية حرارته
 وذلك يقتضي ان تكون بين الرطوبة والحرارة منافرة واذا كانت الرطوبة
 منافرة لغاية الحرارة كانت غاية الحرارة منافرة للرطوبة لان المعاندة تحصل
 من الجائسين واذا كانت الحرارة منافرة للرطوبة وجب ان تكون ملائمة
 لليبوسة والا كانت منافرة للرطوبة واليبوسة وذلك غير جائز واذا كانت
 الحرارة ملائمة لليبوسة امتنع ان يكون كمال حرارة النار مانعاً عن كمال يبوسها
 (الوجه الرابع) ان يقول اذا كان للهواء طبيعة تقتضي الحرارة والرطوبة

مع ان الرطوبة عاتقة عن الحرارة كانت الطبيعة الواحدة قد فعلت فعلين متضادين
وذلك محال *

(اجاب الشيخ) عن ذلك بان قال ذلك ليس على سبيل المضادة بل على سبيل
تقدير استعداد المادة فمضى قولنا الرطوبة عاتقة عن كمال الحرارة هو ان وجود
الرطوبة يجعل المادة محدودة الاستعداد *

(وهذا الجواب ضعيف) لان الطبيعة المسخنة التي للهواء اما ان تكون
مقتضية في ذاتها لكمال السخونة اولا تكون فان لم تكن فقد بطل قولك ان
الطبيعة المقتضية للسخونة وجب ان تكون مقتضية لكمال السخونة وان كانت
طبيعة الهواء مقتضية لكمال السخونة ومعلوم ان ذلك الكمال انما يوجد
لان طبيعته مقتضية لوجود الرطوبة فحينئذ تكون الطبيعة مقتضية لشيء
ومقتضية لما يكون مانعا عن ذلك الشيء وذلك محال والمجب ان الشيخ لا يجوز
ان يصدر عن البسيط معلولان غير متضادين وها هنا قد جعل للبسيط وهو
الطبيعة معلولين متضادين *

(الشك الثالث) من الشكوك الواقعة في هذا المقام انما ينافي باب الكيف
ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال ليست كيفية وجودية بل هي عبارة
عن ان لا يوجد في الجسم مانع يمنع عن طريان الشكل وبتقدير كونها كيفية
وجودية فهي غير محسوسة واذا كانت الامر كذلك لم تكن الازدواجيات
الاربعة امورا وجودية فضلا عن ان تكون كصفات محسوسة فضلا عن
ان تكون تلك الكيفيات ملموسة والشيخ سلم في الشفاء ان الرطوبة بهذا
المعنى امر عديم لكنه زعم ان اذا نسبتنا احد الطرفين وهو اليوسة الى الحس
بالذات كما ان امر يقابله العدمي في المزاوجة بل لو وجدنا بالحس اللبسي كفتين
لتمت

لتمت المزاوجات الرباعية بين متضادين وبين وجودي وعدمى *
 (ولقائل ان يقول) اذا سلمت كون الرطوبة امرا عدميا فقد بطل ما ذكرته
 في اول هذه الحجة من ان المطلوب لما كان اسطقسات الاجسام المحسوسة
 وجب ان تكون كيفيات الاسطقسات كيفيات محسوسة فانك الآن جوزت
 في الامر الذي به يكون الاسطقس اسطقسا ان يكون ذلك عدميا فكيف
 يمكنك ان تقول انه يجب ان يكون ذلك كيفية محسوسة فهذا جملة الكلام
 في المقام الثاني من هذه الحجة *

(المقام الثالث) في بيان ان الازد واجات الاربعة حاصلة في هذه الاجسام
 الاربعة ولين ذلك في كل واحد واحد اما النار التي عندنا فلا شك في غاية
 حرارتها ومن الناس من زعم ان النار التي تحت الفلك نارهاوية غير محرقة
 والحجة في ابطال ذلك امور ثلاثة *

(الاول) ان الطبيعة المسخنة اذا كانت حاصلة لتلك الاجسام ولا مانع هناك
 من كمال السخونة وجب حصول السخونة في الغاية وقد عرفت ما يمكن ان
 يقال في هذه الحجة *

(الثاني) وهو ان المحاكاة والحركة توجب السخونة وكلما كانت المحاكاة اطول
 زمانا كانت السخونة اشد ولما كانت المحاكاة دائمة وجب ان تكون النار هناك
 في غاية الحرارة *

(الثالث) ان احتراق الشهب يدل على ان كرة الاثير محرقة *
 (واما اثبات) ان النار يابسة فقد احتج الشيخ على ذلك بان قال لا شك
 انها حارة فاما ان تكون رطبة او يابسة فان كانت رطبة كانت مساوية للهواء
 في طبيعته ولو كانت كذلك لما هربت عن حيز الهواء لكنها هربت عن حيز الهواء

فهي غير مساوية للهواء *

(ولقائل ان يقول) انه لا يلزم من اشتراك شيئين في اوصاف عدة اشتراكها في الماهية والحقيقة فمن الجائز ان تكون النار والهواء متساويين في الحرارة والرطوبة ومع ذلك يكونان مختلفين في الماهية كما ان الانسان والفرس وان اشتركا في الجوهرية والجسمية والتغذية والنمو والحس والحركة لكنه لم يلزم منه اشتراكهما في الماهية بل هما اولى لان الحرارة والرطوبة كقيمتان خارجتان عن ماهية الهواء فان الهواء انما كان هواء لصورته ومادته والصورة الهوائية ليست هي الحرارة والرطوبة بل قوة تفيضان عنها اما الجسمية والنمو والحس والحركة فهي امور ذاتية فلما لم يلزم من الاشتراك في الذاتيات الاشتراك في الماهية فائن لا يلزم من الاشتراك في اللوازم الاشتراك في الماهية كان اولى *

(فان قالوا) ان حقيقة الهواء هي الجسم الحار الرطب بالطبع فلو كانت النار كذلك لكانت حقيقتها حقيقة الهواء فتكون النار هواء *

(فنقول) ان كنت جمعت اسم الهواء مطابقا لهذا القدر فلا منازعة معك لكن لم لا يجوز ان يكون هذا القدر جنسا لنوعين احدهما يكون مثل الهواء المحيط بنا والثاني لا يكون كذلك بل يكون محرقا وصاعدا من حين هذا الهواء (وبالجملة) فمن الجائز ان يكون جسمان متساويان في غاية الرقة ثم انهما مع تساويهما في ذلك فانه يختص احدهما بطبيعة تقتضي نهاية السخونة والصعود الى سطح الفلك والآخر يكون مختصا بطبيعة تقتضي سخونة فائرة ولا تكون مقتضية للصعود الى سطح الفلك و اذا احتتمل ذلك لم يلزم من التساوي في اصل الحرارة والرطوبة والغلظ والرقة التساوي في الماهية على ان انعلم بدهاه العقل

العقل ان الحرارة لا تلائم الغلظ والجمود بل الرقة واللطافة فكيف يمكن ان يمتقد العاقل بان النار البسيطة تكون يابسة بمعنى كونها عسرة القبول للاشكال واما اذا لم يفسر اليابس بذلك بل يفسره بما يفسر التصاقه بغيره و يسهل تفرقه فلا شك ان النار يابسة بهذا المعنى ويدل عليه الحس *

(اما الهواء) فهو حار رطب اما كونه رطبا فقد زعموا انه ليس من شرط الرطوبة الالتصاق بالغير والا لكان الاكثر التصاقا ارطب والمسل اكثر التصاقا بالغير من الماء فكان يجب ان يكون المسل ارطب من الماء ولما بطل ذلك ثبت انه ليس من شرط الرطوبة الالتصاق بالغير بل من شرطها سهولة قبول الاشكال وسهولة تركها والهواء ابلغ في ذلك من الماء فهو ارطب * (ونحن نقول) اننا لا نفسر الرطوبة بالالتصاق حتى يلزم ما قلتموه بل بسهولة الالتصاق والانفصال ومعلوم ان الماء اسهل التصاقا وانفصالا من المسل فلا جرم كان الماء ارطب فثبت ان الذي قالوه باطل *

(ومما يدل) على بطلان ذلك وجهان (احدهما) اننا لو فسرنا الرطوبة بسهولة قبول الاشكال لزم تفسير اليبوسة بعسر قبول الاشكال كما اتفقوا عليه لضرورة التقابل ثم ان النار يابسة بالاتفاق فيلزم ان تكون النار كلما كانت ابسط كانت اكثف وصریح العقل يدفعه *

(وثانيهما) اتفاق الجمهور واعتراف صاحب هذا المذهب بان الرطب اذا تخمر باليابس استفاد اليابس من الرطب اجتماعا عن تشته و الرطب من اليابس حفظا لقبول الاشكال ولو فسرنا الرطوبة بسهولة لقبول الاشكال واليبوسة بالمعنى الذي ذكره لا يفيد ذلك واستقصاء القول في افساد ذلك قد مضى في باب الكيف *

(وبالجملة) فلسنا ننازع في اطلاق لفظ الرطوبة على ما يذكر ون ويريدون بل نقول اننا نعلم بالضرورة ان النار والهواء مشتركان في الرقة واللطافة وان النار اولى بهما من الهواء فان قلنا للهواء انه رطب وعيننا به سهولة قبول الاشكال فالتار اولى بان تكون ا رطب بهذا المعنى وان قلنا للنار انها يابسة بمعنى عدم التصاقها بالغير فالهواء ايضا كذلك واما ان التزم ملتزم بان النار الصرفة ليست رقيقة بل تكون صلبة غير قابلة للتشكلات الا بعسر فذلك باطل بالبديهة ولو جاز له ان يجعل النار مع غاية حرارتها وخفتها غليظة غير رقيقة لجاز لاخر ان يقول الارض التي في المركز مع برودتها وغاية ثقلها تكون في غاية الرقة *

(اللهم) الا ان يدفع ذلك بان الارض لو كانت مع برودتها رقيقة لكانت الارض ماء ولكننا دفعنا ذلك بما بينا من انه لا يلزم من التساوي في بعض الصفات التماثل في الماهية *

(واما بيان) كون الهواء حار افاقوى ما احتج به اننا شاهدان الماء اذا اريد ان يجعل هواء يسخن فضل تسخين فاذا استحكمت فيه التسخين كان هواء *

(ولهم) ان محتجوا عليه بمثل ما احتجوا به على بوسة النار وهوان الهواء رطب فان كان باردا كان مساويا لجوهر الماء فوجب ان يقف في حيز الماء فلالم يقف علمنا انه ليس من جوهره فهو اذا آليس ببارد فوجب ان يكون حارا والسكلام فيه مامضى *

(ثم) هاهنا اشكان (الاول) ان الهواء متى انقطع عنه تاثير الشمس صار في غاية البرد *

(الثاني) ان الهواء كلما كان ابعد عن الارض كان ابرد فان الهواء على قبال الجبال ابرد مما يقرب من الارض فعلمنا ان السخونة للهواء مكتسبة من السخونة الحاصلة

الحاصلة للارض بسبب اتوار الشمس والكواكب *
 (والجواب عن الاول) ان الارض باردة بجوهرها فاذا تباعدت الشمس
 عنها فقد زال المسخن الخارجي فعادت البرودة الطبيعية فتصير تلك البرودة سببا
 للبرودة العرضية للهواء الملاصق للارض * (واما برد الهواء) الذي على قتل
 الجبال فتصاعد الاجزاء للمائية البخارية اليها *
 (واما الماء) فهو بارد رطب لاشك فيه ولكن فيه اشكال وهو ان البرودة
 تقتضى الجمود والصلابة وهي مانعة عن حصول الرطوبة فلو كانت للماء صورة
 غير البرودة والرطوبة مقتضية لهما لكانت الطبيعة الواحدة فعلت الضدين
 فدل على ان الماء ليس له صورة تقتضى هاتين الكيفيتين * وهذه النكتة غريبة
 في هذا الموضع *

(واما الارض) فلا شك في بردها وبسببها ولكن المشهور ان برد الماء اشد
 من برد الارض ومنهم من جعل برد الارض اشد من برد الماء لان الجمود والكثافة
 ليستا الا من اثر البرد فاذا كلما كانت الكثافة اكمل كان البرد اكمل لكن
 الارض اكثف فهي ابرد ولان كلما كان ابعد عن الحركة الفلكية كان ابرد لان
 وصول تاثير حركته اليه اقل لان انفعال الماء عن البارد (۱) اسرع واشد من
 انفعال الارض عنها كما ذكرنا ذلك في باب الكيفية واما الذي يقال من ان
 اللبس يجمد البرد في الماء اكثر مما في الارض فيمكن ان يكون ذلك لاجل ان الماء
 للطافته ينسبط على العضو ويصل الى كل موضع منه ويلتصق به واما التراب
 فكثافته لا يصل الى جميع العضو بل وصوله الى قليل من المواضع ثم لا يلتصق به
 بل يتأثر عنه فلا جرم يكون تاثير الماء في التبريد فوق تاثير الارض *
 (ومما يليق بهذا للموضع) ان الشيخ قال ان البرد الذي يجمده الله ان اردت

(۱) في نسخة عن النار ۱۲

الحق وتركت المعاديات فليس الا بردا مستفادا في الهواء من الارض والماء فاذا صار الهواء بحيث لا يسيل الماء استولت طبيعة الارض على طبيعة الماء وعاونها الهواء اما بالتبريد واما بازالة التسخين فجمد من الماء ظاهره ثم باطنه وطبيعة الماء والارض هما اللذان تحدثت بردا في الهواء فيعود ذلك البرد معيناً على احداث كيفية البرد في بعض الماء { على قدر يتأدى الى الاجماد * }

(و نقائل ان يقول) هذا الكلام ضعيف لان قوله اولا البرد الذي يجمده الماء ليس الا بردا مستفادا في الهواء من الارض والماء يدل على ان سبب جمود الماء هو برد الهواء المستفاد من الماء والارض فقط وقوله بعد ذلك فاذا صار الهواء بحيث لا يسيل الماء استولت طبيعة الارض على طبيعة الماء وعاونها الهواء اما بالتبريد واما بازالة التسخين فجمد الماء يدل على ان سبب جمود الماء اما طبيعة الماء والارض بشركة من برد الهواء اولا بشركة وذلك عندما يجعل تأثيره في ازالة التسخين فان مزيل المانع لا يكون فاعلا بالذات بل بالعرض فبالقدر الاول يكون برد الهواء جزا البرد وبالتقدير الثاني لا يكون مبردا اصلا وكلا الاعتبارين يناقض مناقله لولا من ان سبب الجمود هو برد الهواء * (والحق في ذلك) ان الماء ان ثبت انه ابرد من الارض في جوهره كان سبب جموده هو طبيعته فقط واما برد الهواء والارض فلا تأثير لهما في الاجماد بل في ازالة المانع من الاجماد فان سخونة الارض والهواء مانعتان عن اقتضاء طبيعة الماء جمود الماء وان ثبت ان الارض ابرد من الماء فلا يبعد ان يكون لطبيعتها تاثير في ذلك الاجماد بشركة من طبيعة الماء واما برودة الهواء فلا تأثير لها في ذات الجمود بل في ازالة المانع منه (فهذا هو الكلام) في هذه الطريقة وقد ظهر ضعفها وانتشارها فاذا كان لا يتم تقرير هذه الطريقة

{ في نفس الماء (١٧) الا

الا بالاستقراء فالاولى التعويل على ما ذكرناه في الطريقة الاولى فانه اقرب الى التحصيل والضبط وابعد عن التخليط والخبط *

(الطريقة الثالثة) ان نقول البسائط التي يمكن ان تتركب عنها المركبات لا بد ان تكون قابلة للاشكال والالم تتركب عنها المركبات ثم ان قبولها للاشكال اما ان يكون بسهولة او بعسر فالاول هو الرطب والثاني هو اليابس فثبت ان الاسطقات يجب ان تكون موصوفة بهاتين الكيفيتين وايضا فلان المركبات لا تتكون الا بتفريق بعض الاجزاء عن بعض وجمع بعضها مع بعض والتفريق والجمع لا يتمان الا بقوة جامعة ومفرقة في البسائط والقوة الجامعة هي البرودة والمفرقة هي الحرارة فثبت ان الاجسام الاسطقية يجب ان تكون موصوفة بهذه الكيفيات الاربعة ثم ان المزاوجات الممكنة لها الاربعة فاذا الاسطقات اربعة وهو المطلوب وهذا الحصر وان كان متكلفا جدا الا انه على كل حال اجود من الطريقة الطويلة التي ذكرناها *

(والحق عندي) في هذا الباب ان من حاول بيان الحصر الاسطقات بتقسيم عقلي فقد حاول مالا يمكنه الوفاء به بل الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات مبتدئا من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم انهم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة عن تركيب اجسام اخرى ولا منجدة الى اجسام اخرى فلا جرمز عموا ان الاسطقات هي هذه الاربعة لان حجة عقلية قامت على انه لا يجوز في العقل وجود اسطقس غير هذه بل لانهم يدل الدليل الاعلى هذه وهذا كما انا حكمتنا على ان الافلاك تسعة لان حجة عقلية قامت على انه لا يجوز في العقل وجود فلك عاشر بل لان الرصد لم يقف الاعلى هذه التسعة فهذا هو الحق في هذا الباب واما تكلف الازدواجات الاربعة فكل

ذلك فضول لا يمكن الوفاء بتقريرها ومن حاولها طالت كلماته وكثر هذيانه
من غير وصول الى المقصود وبالله التوفيق *

﴿ الفصل التاسع في شرح افتقار المركبات الى هذه الاسطوانات الاربعة ﴾
(اما الارض) فانه تفيد الكائن تما سكاو حفظ الماي فاد من الشكل والماء
نفيد الكائن سهل قبول التشكل ويستمسك جوهر الماء بعد سيلانه لمخالطة
الارض ويستمسك جوهر الارض من تشته لمخالطة الماء والهواء والناز
تكسر ان عنصرية هذين وتفيد انهما اعتدال الامزاج والهواء يخلخل
ويفيد وجود المنافذ والمسام والناز تنضج وتطبخ *

(ومن المباحث هاهنا) ان النار لا تحرك الى السفل طبعا وليس هاهنا قاسر
يحركها الى السفل فهي اذا لا تنزل واذا لم تنزل كيف تخالط سائر العناصر
حتى تتولد منها المعادن والنبات والحيوان *

(وجوابه) ان مادة العناصر مشتركة كما ثبت فاذا استعدت مادة عنصر
لصورة حدثت فيها تلك الصورة وزالت الصورة الاخرى فالاجزاء
النارية التي تخالط المركبات انما تكون هاهنا في الاكثر لانها تنزل من فوق *

﴿ الفصل العاشر في سبب حركة النار دوريا بسبب حركة كرة القمر ﴾
(لقائل ان يقول) اذا كانت كرة فوق كرة فانها اذا تحركت ولم تشبث بشيء
مما تحتمها بل زحفت على بسببها فلا مانع من ان تسكن الداخلة وتحرك
الخارجة عليها ماسة على سطحها واذا كان كذلك فما السبب في حركة النار
بحركة كرة القمر *

(فنقول) السبب في تلك الحركة ان كل جزء يفرض من النار فقد تعين له
جزء من الفلك كالذكان وهو بالطبع يتحرك الى المسكن الطبيعي له ويسكن

عنده

(الفصل التاسع في شرح افتقار المركبات الى هذه الاسطوانات الاربعة) (الفصل العاشر في سبب حركة النار دوريا)

عنده لازماً اياه ملتصقاً به التصاقاً طبيعياً مثل الالتصاق بالغراء والمسامير
 فاذا تحرك المكان الطبيعي لزمه وتبعه ما هو متمكن فيه بالطبع فتكون حركة
 النار بالقياس الى الفلك حركة في الوضع بالعرض وانما لم يتحرك الماء بحركة
 الهواء لانه في اكثر الامر غير حاصل في المكان الطبيعي على الوجه الذي هو
 طبيعي بل في اكثر الامر به انضغاط الى السفلى في بعض اجزائه من تحت
 فتسبب حركة الهواء الاجزاء العالية من الماء على سبيل التموج واما السافة فانها
 لا تتحرك بما ذكرناه و ايضاً فلان الهواء قد عرض له بسبب الجبال والرياح
 امر اوجب تماها في اجزاه *

(ولقائل ان يقول) ان الفلك عند كم جسم متشابه الاجزاء والنار الملاقية
 للفلك ايضاً بسيطة او قريبة من البساطة فيكون حال كل جزء من النار مع
 جزء من الفلك كحاله مع سائر الاجزاء فيستحيل ان يكون ذلك الجزء
 من النار طالبا بالطبع لذلك الجزء من الفلك مع ان ذلك الجزء مساو لسائر
 الاجزاء في الطبيعة والماهية وايضاً فلان الهواء اذا تحرك تحركت الاجزاء
 العالية من الماء ولا تتحرك الاجزاء السافة مع ان تشبث الاجزاء العالية من
 الماء بالاجزاء السافة منه اتم من تشبث اجزاء النار باجزاء الفلك لان تشبث
 الشيء بمثله اتم من تشبثه بمخالفه في النوع فاذا لم يلزم من حركة الاجزاء العالية
 من الماء حركة الاجزاء السافة منه فلئن لم يلزم من حركة جسم حركة جسم
 آخر يخالفه في النوع كان ذلك اولي فعلمنا ان العلة المذكورة ضعيفة *

الفصل الحادي عشر في شكل النار والهواء

(مذهب الجمهور) من الحكماء ان النار ليست كائنة بحركة الفلك بل هي
 جوهر واسطقس بذاتها ولها وضع طبيعي بذاته كغيرها من الاسطقسات

(الفصل الحادي عشر في شكل النار والهواء)

وهو لا يجملون شكل النار البكرة *

(ومن القدماء) من جعل تكون النار تبا بالحركة الفلك فيلزمهم ان لا يجملوا النار كرة لان الموضع القريب من القطب تكون الحركة فيه بطيئة والحركة البطيئة لا تسخن فيكون هناك هواء غير شديد الحرارة بل يكون شكل النار والهواء عندهم على هذا الوجه * (١)

﴿ الفصل الثاني عشر في طبقات العناصر الاربعة ﴾

(يشبه ان تكون) غير موجودة على محوضتها وصرافتها في اكثر الامر لانه تحدث فيها من انوار الكواكب حرارة ترتفع بسببها منها البخرة مائة وادخنة ارضية فلذلك يكاد ان يكون جميع المياه وجميع الا هوية مخلوطة ممزوجة ثم ان توهمت صرفة فالاولى بها الاجزاء العالوية من النار والاجزاء القريبة من المركز من الارض اما الاجزاء العالوية من النار فلان البخرة والادخنة اقل من ان تصل الى ما هناك وتقدير و صولها فالنار قوية على احالتها نارا واما الاجزاء القريبة من المركز فلانه يبعد وصول شئ غريب اليها *

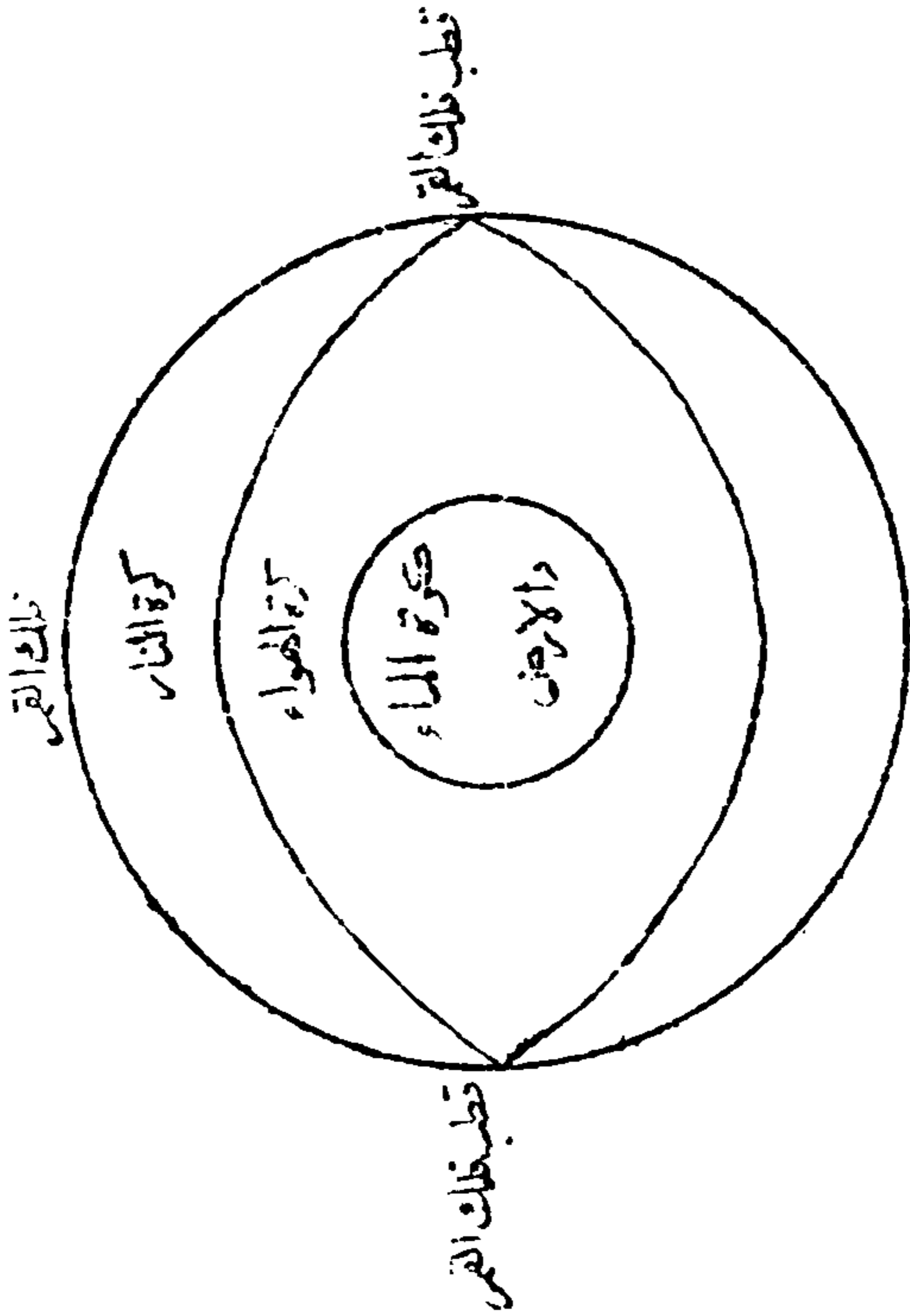
(واذا عرفت ذلك فنقول) يشبه ان تكون الارض ثلاث طبقات طبقة مائة الى المحوضنة وتحيط بها طبقة طينية وتحيط بها طبقة بعضها منكشف عن الماء جففت وجهها الشمس وهو البر والجبل وبعضها قد ساح عليه البحر واما البحر فهو اسطقس الماء ويمتنع ان يكون للماء كاية غير البحر لان ذلك الماء اما ان يكون في ظاهر الارض او في باطنها وان كان في باطن الارض فاما ان يكون في الوسط او في جانب منها والاول باطل فان كونه في الوسط ان كان بالطبع فالماء اقل من الارض هذا خلف وان لم يكن بالطبع بل بالقسر فيكون هناك قاسر قسر الماء الى الحصول في بعض جوانب الارض وهو باطل وان كان في جانب

من

(الفصل الثاني عشر في طبقات العناصر الاربعة)

في مجلد الثاني

(١) متعلقة بصفحة ١٢٠



من الارض فهو باطل لثلاثة اوجه *

(اما اولاً) فلانه ليس بعض الجوانب اولى من البعض *

(واما ثانياً) فلان الماء يكون حينئذ اصغر مقداراً من الارض وذلك باطل

لوجوب تعادل العناصر *

(واما ثالثاً) فلان ماء البحر لا يقصر عن ذلك الماء فلم لا يجمل ماء البحر هو

الاسطقس فثبت ان كلية الماء هي التي تحيط بالارض وذلك هو البحر *

(واما الهواء) فهو اربع طبقات (الطبقة الاولى) المحيطة بالارض المتسخنة

بسخونة الارض الحاصلة من استقرار الضوء على الارض *

(الطبقة الثانية) المحيطة بالاولى وهي باردة جداً لان البخارات تصعد اليها

والبخار عبارة عن مجموع اجزاء مائتة متصرفة واجزاء هوائية والماء من شأنه

البرد فاذا تباعد عن الارض بحيث لا يصل اليه تاثير حرارة الارض الحاصلة

بسبب انوار الكواكب حينئذ بردت تلك الانخرة وصار الهواء بسببه بارداً *

(الطبقة الثالثة) طبقة هوائية قريبة من الصرافة *

(الطبقة الرابعة) طبقة دخانية لان البخار وان صعد في الهواء صعد الكن

صعود الدخان اكثر منه لانه اخف حر كته واقوى نفوذاً لشدة الحرارة فيه

واعنى بالبخار ما تصعد عن الرطب من حيث هو رطب وبالدخان ما تصعد عن

اليابس من حيث هو يابس وهذه الطبقة الدخانية اقربهم من النار تخالطها اجزاء

نارية فهي تكون مركبة من الارضية والهوائية والنارية وفوق هذه الطبقة

طبقة النار الصرفة *

﴿ الفصل الثالث عشر في الاحوال الكلية للبحر * وفيه خمسة مباحث ﴾

(البحث الاول) عن سبب ملوحة الماء *

(الفصل الثالث عشر في الاحوال الكلية للبحر)

(الملوحة) ليست طبيعية للماء والالكان كل ماء ملحا والثاني باطل لان من المياه ما لا يكون ملحا ولان الماء المالح اذا قطر زالت ملوحته ولانه قد تتخذ كرة مجوفة من شمع فترسل في البحر فيرشح العذب الى باطنها رشحاً فثبت ان هذه الملوحة انما حصلت لماء البحر بسبب المخالطة وليس ذلك من المخالطة الهوائية فان مخالطة الهواء تزيد رقة وسلاسة وعذوبة بل السبب لذلك مخالطة اجزاء ارضية محترقة مرة الطعم وانت يمكنك ان تتخذ الملح من رماد ومن كل محترق ومن كل حجر يفيد التكليس زيادة حدة وصرارة فاذا طبخته في الماء وصفيته ولم تزل تطبخ ذلك الماء وتدعه في الشمس فانه ينمقد ملحاً وسبب ملوحة العرق والبول مخالطة المرة المحترقة للمائية فتملحها ثم ان الاجزاء المرة المخالطة للماء ان كانت شديدة المرارة لم تملح بل تزعق وان كانت قليلة المرارة بحيث اذا تمال من الماء وقبل نوعاً من الاستحالة ملح واما السبب الثاني للملوحة البحر انه لولا ملوحته لاجن وانتشر فساد اجنه في الارض واحداث الوباء العام *
(البحث الثاني) عن ثقل ماء البحر وذلك لملوحته وكثرة ارضيته ولذلك قل ما يرسب فيه البيض واما بحيرة فلسطين فلا يرسب فيها شيء ولا يتولد فيها حيوان ولا يعيش *

(البحث الثالث) عن اختصاص البحر بجانب من الارض دون جانب وذلك امر غير واجب بل الحق ان البحر يتقل في مدد لا تضبطه التواريخ المنقولة من قرن الى قرن الا في اطراف يسيرة وجزائر صغيرة لان استمداد البحر في الاكثر من الازهار التي تفيض اليه والازهار تستمد في الاكثر من العيون واما مياه السماء فان جدواها في فصل بعينه دون فصل ثم لا العيون ولا مياه السماء يجب ان يتشابه احوالها في بقاع واحدة باعيانها تشابهها

مستمرا

مستمرا فان كثير امن العيون يفور وكثيرا ما تقحطه السماء ولا بد حينئذ من نضوب الاودية والانهار فيعرض بسبب ذلك نضوب البحار واذ حدثت العيون من جانب آخر حدثت الانهار من ذلك الجانب فخصت البحار في ذلك الجانب *

(البحث الرابع) عن حركة البحر وسببها رياح تنبث امام قمره او تعصف في وجهه او لمضيق يكون ينضغط فيه الماء من الجوانب لثقله فيسيل لصدوم من الساحل وينبؤ عنه الى الناحية التي هي اغور او لا تدافع اودية فيه مموجة *

(البحث الخامس) عن سبب المد والجزر في البحار والانهار (١) وليكن هذا آخر كلامنا في احكام كليات العناصر *

(اما الخاتمة ففيها ثلاثة فصول)

﴿ الفصل الاول في اتصاف الاجرام البسيطة بالكيفيات ﴾

(اما الكيفيات) المبصرة فهي اما اللون واما الضوء اما اللون فقد عرفت ان الافلاك غير ملونة واما الكواكب فقد انفقوا على ان للقمر لونا وتوقفوا في امر الشمس والغالب على الظن ان لسائر الكواكب لونا مخصوصة كما مضى واما العناصر فالنار البسيطة غير ملونة لوجوه ثلاثة *

(الاول) انها لو كانت ملونة لكانت النار التي تحت الفلك ملونة ولو كانت كذلك لحجبت عن ابصارنا الكواكب فلما لم تحجب علمنا انها غير ملونة فاذا النار البسيطة غير ملونة *

(الثاني) ان النار كلما كانت اقوى كان لونها اقل فان كور الحديد اذا قويت

(١) هاهنا نقص في كل النسخ وامله يتم المقصود هاهنا بكذا المد والجزر ريقمان في البحار والانهار من جهة تاثيرات الكواكب ولا سيما من تاثير القمر ١٢

(الفصل الاول في اتصاف الاجرام البسيطة بالكيفيات)

النار فيه ذهب لونها *

(الثالث) أنا نعلم ان النار المتعلقة باصل القتيلة لا ترى مع انها اقوى واكثر من الصنوبرية المرئية البعيدة عن اصل القتيلة حتى لا يمكن لقائل ان يقول انما لا ترى النار المتعلقة باصل القتيلة لا تتشارها وانما ترى ما بعد عنها لاجتماعها واستحصالها فان التي تقرب من القتيلة اولى بالاجتماع والتي تبعد عنها اولى بالانفراج فدل ذلك على ان النار البسيطة غير ملونة واما النار الملونة فليست نارا صرفة بسيطة بل تخالطها اجزاء ارضية سود و من شان الاجزاء السود ان الضوء متى وقع عليها صارت حمراء والدليل على ان النار المبصرة تخالطها اجزاء ارضية وقوع ظل المصباح عن مصباح آخر والظل لا يقع الا عن الاجزاء الارضية الكثيفة *

(واما الهواء) فظاهر من امره انه غير ملون واما الماء فالمشهور من امره انه غير ملون ولكن وجدت للشيخ كلاما يدل على انه ثبت للماء لونا فان ابا الريحان سأل له فقال اذا كانت زجاجة صافية بيضاء مدورة ومثلت من ماء صاف قامت مقام البلور المذور في الاحراق واذا كانت خالية من الماء الصافي ومملوءة من الهواء لم تحرق ولم تجمع الشعاع فلم صار الماء يفعل ذلك والهواء لا يفعله * (فاجاب الشيخ عنه) بان قال الماء جسم كثيف صيقل له في ذاته لون قليل وكل ما كان كذلك انعكس عنه الضوء ولذلك ينعكس الضوء عن الزجاج الصافي المملوء ماء ويحصل عن الانعكاس المتراكم القوي احراق واما الهواء فليس هو الذي ينعكس عنه الضوء بل ينعكس فيه لانه المشف بالحقيقة فاذا كان في الزجاجه هواء لم يحصل منها انعكاس قوي (هذا كلام الشيخ) وهو تصريح بان الماء له في ذاته لون ما والعقل ايضا يدل عليه فان المحسوس اولاهو اللون والماء

نحس به فله لون ما *

(واما الارض البسيطة) فقد زعم بعضهم انها غير ملونة ومال الشيخ اني انها ملونة واحتج عليه بان الارض الموجودة عندنا وانك انت ممتزجة مخلوطة بغيرها ولكننا قد نجد ما يكون الغالب عليه الارضية فلو كانت الارض البسيطة شفافة لكان يجب ان نرى في شئ من اجزاء الارض ما ليس متلونا تلونا معدنيا صافيا شفافا وان كان حكم الارض في ذلك حكم الماء والهواء فانها وان لمتزجا الا انها ما عدا ما الا شفاف بالكلية *

(ثم ان الذين) اثبتوا للارض لونا (منهم) من زعم ان ذلك هو العبرة (ومنهم) من زعم ان ذلك هو السواد و زعم ان العبرة انما تكون اذا خالطت الاجزاء الارضية اجزاء هوائية فبسببها ينكسر السواد وتحصل العبرة واما اذا اجتمعت الاجزاء الارضية بحيث لا يخالطها كثير هوائية اشتد السواد وذلك مثل الفحم قبل ان يترمد فان النار لا عمل لها الا تفريق المختلفات فالنار لما حلت ما في الخشب من الهوائية واجتمعت الاجزاء الارضية من غير ان يتخللها شئ غريب عنها ظهر لون اجزائها وهو السواد ثم ان النار اذا رمدت النجم اختلطت بتلك الاجزاء اجزاء هوائية فلا جرم ابيضت مرة اخرى * وهذا كلام اقناعي *

(واما السبب الغائي) في لون الارض فاستقرار الضوء عليها حتى تسخن فتكون صالحة لان تكون مقر للحيوانات فهذا هو الكلام في الوان البسائط *

(واما الضوء) فهو بالذات للشمس واما للقمر فهو بالعرض واما اسائر الكواكب فهو مختلف فيه على ما عرفته والنار البسيطة غير مضيئة وانما المضي منها هو المركب *

(واما الكيفيات المسموعة) فبعضهم أثبت للفلك بسبب محاكته عن النار صوتا لذيذا متناسبا *

(واما الكيفيات المذوقة والمشمومة) فقد اتفقوا على انها غير موجودة لشي من البسائط اما العناصر فلاننا نجد فيها حال بساطتها طعما ولا رائحة ولو كانتا موجودتين فيها لا در كناهما واما في الافلاك فقد عولوا على انها لو كانت موصوفة بشيء من الطعوم او الروائح لكانت تلك الطعوم والروائح معطلة ولا تعطل في الطبيعة وايضا فالطعوم والروائح تحدثان بالمزاج والافلاك بسيطة فلا يكون لها شيء من الطعوم والروائح *

(وهذه الخبئة) ضعيفة جدا لانه لا يلزم من حدوث الطعم والرائحة في عالمنا بالامتزاج ان لا يكون لهما وجود الا عند الامتزاج فان اللون هاهنا قد يحصل بالامتزاج مع ان بعض البسائط ملون *

(وبالجمل) فلا يلزم من نفي علة معينة نفي المعلول لما ثبت من صحة تعليل المعلول النوعي بالعلل المختلفة والاقوى في ذلك ان يقال لادليل على ثبوت الطعوم والروائح لها فلا نشبهها واما الجزم بالنفي او الاثبات فذلك مما لم تقم عليه حجة برهانية *

(واما الكيفيات الملموسة) فقد عرفت حال البسائط فيها *

(واذ قد تكلمنا) في الاجرام العلوية والسفلية فلنتكلم في ان العالم واحد *

الفصل الثاني في بيان ان العالم واحد

(المعتمدية) انه لو فرض عالم آخر لكان الشكل الطبيعي ايضا لذلك العالم هو الكرة والكرتان اذا لم تكن احدهما محيطية بالاخري لزم الخلاء بينهما والخلاء محال فالقول بوجود عالم آخر محال *

ومما

(الفصل الثاني في بيان ان العالم واحد)

(ومما قيل فيه) انه لو كان في الوجود عالم آخر موجودا لكان ذلك العالم ايضا مستندا الى الباري تعالى فيكون قد صدر عنه اكثر من معلول واحد وذلك محال فهذا هو البيان المطلق لاستحالة وجود عالمين واما ان جعل كل عالم في الصورة كالعالم الآخر حتى يكون في كل عالم ارض وناو وهواء وماء وسمااء كما في الآخر لزم ان تكون الاجسام المتفقة في الطبع تسكن اما كن متباعدة في الطبع وذلك محال كما ثبت *

(فان قيل) الارضون وان كانت كثيرة بالعدد الا انها مشتركة في الارضية وامكنتها مشتركة في كونها وسطا لتلك العوالم فالارضية المطلقة تقتضى الوسط من العالم واما الارض المعينة فانها تقتضى الوسط من العالم المعين *

(اجاب الشيخ) عنه بان قال انه وان كان لاشك في ان الاجسام الكثيرة بالعدد لها امكنة كثيرة بالعدد ولكن يجب ان تكون كثيرة على نحو يجعل الكل لو اجتمع كل المتمكن شيئا واحدا ومكانا واحدا بالعدد على ما بيناه وهذا الاجتماع مما لا مانع له عنه في طبعه فان الطبيعة الواحدة المتشابهة لا تقتضى الافتراق والتباين *

(واقائل ان يقول) الستم زعمتم ان الاجسام الفلكية والكواكب وان كانت مشتركة في الجسمية والكوكبية والضوء واللون والمقدار لكن كل واحد منها مخالف للآخر بنوعيته فاذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون ان تكون الارضون الموجودة في العوالم وان كانت متساوية في الارضية الا انه مع ذلك تكون لسكل واحد منها حقيقة نوعية مخالفة لنوعية الارض الاخرى وعلى هذا تلك الارضون لاجل اشتراكها في مطلق الارضية تكون طالبا لمطلق الوسط ثم ان كل ارض بحقيقتها المخصوصة التي بها تخالف الارض

الآخري تكون طالبة للوسط المعين واذا كان هذا الذي قلناه محتملا لم تكن حجبتكم برهاناً *

(فان قالوا) انا لا نعقل من الارض الا الجسم البارد واليابس بطبعه فان كانت لها خصوصية وراء ذلك لم تكن تلك الخصوصية لازمة لهذا القدر المشترك واذا لم تكن لازمة امكن فرض الارضين عارية عن تلك الخصوصية وعند ذلك الفرض تكون الارضون متساوية في النوعية فيجب ان يطلب كل واحد منهما ما تطلبه الارض الآخري من الوضع والحيز *

(فنقول) ان كان الامر كذلك لزم ان تكون الاجرام الفلكية كلها متحدة في النوع لانها مشتركة في مطلق الجسمية فان كانت هناك خصوصية لم تكن تلك الخصوصية لازمة لتلك الجسمية واذا لم تكن لازمة امكن فرض تلك الجسمية عارية عن تلك الخصوصية وعند ذلك الفرض تكون الاجرام الفلكية متساوية في النوعية فيجب ان يطلب كل واحد منها ما يطلبه الفلك الآخري من الوضع والحيز *

(فان قالوا) هذه الاجسام الفلكية اختلفت لموادها فلاجل اختلاف موادها اختلفت اوضاعها واحيازها (فنقول) جوزوا هاهنا ان تختلف الارضون في موادها حتى يكون لكل ارض وسط عالم معين *

(فان ادعوا) ان الارضين متماثلة في المادة (فنقول) لانزاع في ان اجزاء الارض التي في عالمنا متشاركة في المادة ولكن لم قلتم ان مادة الارض الموجودة في عالم آخري يجب ان تكون مساوية لمادة الارض الموجودة في هذا العالم *

(وبالجملة) فكل ما يذكرونه هاهنا يتقضى بالاجرام الفلكية فثبت ان هذه الحجة ضمنية *

(ومما

(و مما احتجوا به) على امتناع وجود ارضين كثيرة مثلاً انها لو كانت موجودة لسكانت متساوية في الماهية فانفصال بعضها عن البعض ليس بطباعها والا لاستحال ان يوجد منها جزء متصل واما السماويات فهي علة تحدد امكنة المنصريات لاعلة حصول تلك المنصريات في تلك الامكنة فاذا انفصال بعضها عن البعض ليس لذواتها ولا للسماويات فهو اذا لقا سر خارج وذلك محال لما ثبت من امتناع الخرق على الفلك وامتناع انتقاله من وضعه وموضعه الى وضع آخر وموضع آخر *

(وهذه الحجة) مبنية ايضاً على انها لو كانت موجودة لكانت متحدة في النوع وقد سبق الكلام فيه *

(واحتج) من اثبت عوالم كثيرة بان قال ان مفهوم قولنا عالم اما ان يكون مانعاً من ان يكون مشترك كافيه بين كثيرين واما ان لا يكون مانعاً فان كان مانعاً لم يكن علمنا بوحدة العالم موقوفاً على حجة وبرهان بل كان كل من تصور العالم عرف بالضرورة استحالة وجود العوالم وذلك ظاهر الفساد فاذا مفهوم قولنا عالم لا يمنع من ان يكون مشترك كافيه بين كثيرين امكن العالم ليس من الامور التي اذا فرضت له جزئيات كانت تلك الجزئيات على سبيل ان واحد يتكون بمد تكون آخر لان العالم شيء ازلي بل لما ثبت امكان وجود العالم فقد ثبت امكان وجود امور ازلية والامور الازلية لو لم تكن موجودة في وقت استحالة حصولها لانها اذا كانت معدومة فمن المستحيل ان توجد بمد عد منها بحيث تكون ازلية فاذا لو كان العالم الثاني ممكن الوجود لكان ازلي الوجود لكنه ممكن الوجود فهو ازلي فالعوالم الكثيرة موجودة في الازل *

(والجواب) ان الكلي هو الذي لا يكون نفس مفهومه سبباً لامتناع الشركة

فيه وليس يلزم من عدم تعليل امتناع الشركة بنفس ذلك المفهوم عدم امتناع الشركة اذ الممتنع لا يعقل ان يكون امتناعه معللا بكل شيء بل علة الامتناع امر واحد ثم لا يلزم من سلب تعليل ذلك الامتناع بما عدا ذلك الواحد سلب الامتناع فكذا هاهنا لا يلزم من كون ذلك المفهوم غير موجب لذلك الامتناع ان لا يكون الامتناع حاصلًا *

﴿ الفصل الثالث في ان الاجسام الفلكية اقدم من الاجسام العنصرية وان احياز الافلاك متقدمة على احياز العناصر ﴾

(ان المركبات) انما تتكون عن البسائط فالمركبات متأخرة عن البسائط والبسائط محتاجة الى الاحياز فهي متأخرة عن الاحياز واحياز العناصر انما توجد بسبب الاجرام الفلكية فالاحياز متأخرة عن الاجرام الفلكية فثبت ان الاجرام الفلكية متقدمة بالطبع والشرف على الاجرام العنصرية وليكن هذا آخر ما نقوله في الاجرام البسيطة *

﴿ الباب الثالث في المزاج وكيفية الفعل والانفعال ﴾ وفصوله تسعة عشر ﴿

﴿ الفصل الاول في حقيقة المزاج ﴾

(قد عرفت) ان العناصر اذا اختلطت فان كل واحد منها يكسر كيفية الآخر وينكسر في كفيته عن الآخر فكسر كل واحد منها بكيفية للآخر مسمى بالتفاعل *

(فنقول) هذا التفاعل لا يحصل الا عند مماسه بعضها ببعض فانه ان لم تكن المماسه معتبرة في ذلك التفاعل فاما ان تعبر فيه نسبة اخرى وضعية اولا تعتبر تلك بل يكون كيف ما اتفق والقسم الآخر باطل والالكان الجرم يسخن بسبب نار موجوده على بعد مائة فرسخ منه واما ان كان على نسبة وضع آخر

غير

تصنيف العناصر
الاجسام الفلكية اقدم من الاجسام العنصرية
الفصل الثالث في ان الاجسام الفلكية اقدم من الاجسام العنصرية وان احياز الافلاك متقدمة على احياز العناصر
الاجرام الفلكية متقدمة بالطبع والشرف على الاجرام العنصرية وليكن هذا آخر ما نقوله في الاجرام البسيطة
الباب الثالث في المزاج وكيفية الفعل والانفعال
الفصل الاول في حقيقة المزاج

غير المماسة تقتضى نوعاً آخر من المحاذاة والقرب فان المتوسط اذا كان لا يدخن ولا يبرد لم يسخن المنفعل الا بعد ايضاً ولم يبرد وان سخن المتوسط القريب وبواسطته يسخن الجسم البعيد ويجب ان يكون المسخن مسخناً لذلك البعيد بواسطة المماسة لا محالة فالفعل والانفعال انما يجريان بين الاجسام التي عندنا بفعل بعضها في بعض اذا كانت بينهما مماسة * هذا ما قاله الشيخ *

(وقد ذكر) في الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس من طبيعيات الشفاء فصلاً بنا قض ما ذكره هاهنا فاعلمه بلفظه *

(قال) في جواب من انكر تأدى اشباح المبصرات في الهواء من غير ان يتكيف الهواء انه ليس بينا بنفسه ولا ظاهراً ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقياً للملموس فان هذا وان كان موجوداً استقراء في اكثر الاجسام فليس واجبا ضرورة ان يكون كل فعل وانفعال باللقاء والتماس بل يجوز ان يكون افعال اشياء من غير ملاقاتة فتكون اجسام تفعل بالملاقاة واجسام لا تفعل بالملاقاة وليس يمكن لاحد ان يقيم برهاناً على استحالة هذا ولا على انه يجب ان يكون بين الجسمين ونسبة وضع يجوز ان يؤثر به احد هما في الآخر من غير ملاقاتة وان بقى هاهنا ضرب من التعجب فكما انه لو كان اتفق ان كانت الاجسام كلها انما يفعل بعضها في بعض بمثل تلك النسبة المباشرة واتفق اذاً ان شوهد فاعل يفعل بالملاقاة يتمجب منه ايضاً كما يتمجب الآن من مؤثر بغير ملاقاتة *

(فاذا كان) هذا غير مستحيل في اول العقل وكانت صحة مذهبنا المبرهن عليه توجبه وكان لا برهان البتة بنقيضه فنقول ان من شأن الجسم المضيء بذاته او المستنير الملون ان يفعل في الجسم الذي يقابله اذا كان قابلاً للشبح قبول البصر

و بينهما جسم لا لون له ولا تأثير هو صورة مثل صورته من غير ان يفعل في المتوسط شيئا اذ هو غير قابل لانه شفاف هذا ما ذكره في هذا الموضوع (وقد ذكر هذا المعنى) ايضا في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج اليها في معرفة الهالة وقوس قزح *

(ولا يخفى) ان ذلك منه مبائغة في بيان ان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يتوقف على الملاقاة والمماس مع انه تصدى في فصل حقيقة المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يتمان الا باللقاء والمماس وانه ليكثر تعجبي من وقوع امثال هذه المناقضات الظاهرة في كلام الشيخ* (ومن الاشكالات) على اصل الكلام ان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة منها فانها لا تسخن الافلاك وكذلك تضيئ الارض مع انها لا تضيئ الاجسام التي توسط بينها وبين الارض فان الافلاك والنار والهواء لا تصير مضيئة بل هي شفافة واذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل المذكى مع هذه الاشكالات ان يجزم بان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء والمماس *

(فان قيل) ليس غرض الشيخ من الحجة التي ذكرها بيان توقف الفعل والانفعال مطامعا على اللقاء والمماس بل بيان ان كل جسمين يؤثر كل واحد منهما في الآخر ويتأثر عن الآخر فان ذلك لا يتم الا باللقاء واما الشمس فانها وان افادت الضوء والسخونة للارض لكن الارض ما اثرت فيها وكذلك المرى وان اثرت في العين لكن العين لا تؤثر في المرى فظهر الفرق *

(فنعول) انه لما ثبت في العقل جواز ان يؤثر احد الجسمين في الآخر من غير ملاقاته جاز ايضا ان يؤثر الآخر فيه ايضا من غير ملاقاته والحجة التي ذكرتموها

ان (١٩)

ان صحت كانت مانعة من ذلك مطلقا اذ ليس فيها ما يمنع احد التقديرين دون الآخر فلم ان الحجة المذكورة ضئيفة جدا فالصحيح ها هنا ان يترك الاحتجاج ويعول فيه على المشاهدة وهو ان يقال ان الكلام انما وقع في اجزاء المنزج وهي لا محالة تكون متلاقية ونشاهد ايضا ان بعضها لا يؤثر في البعض ولا يتأثر عنه الا عند اللقاء والتماس فاعتبرنا التماس لذلك واما ان يقال لا يجوز في العقل ان يفعل عنصر من عنصر من غير ملاقاته و مماسه فذلك غير محتاج اليه في هذا الموضع بل الحق ان ذلك محتمل و ان كان نادرا فهذا ما نقوله في هذا الموضع *

(واذ اثبت ذلك فنقول) العناصر اذا تلاقت انكسر كل واحد منهما في كفيته بالآخر فهناك امور ثلاثة المنكسر والكاسر والانكسار اما المنكسر فليس هو الكيفية لما علمت ان الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الا شتداد و التنقص بل المنكسر هو الموضوع واما الكاسر فليس ايضا هو الكيفية لان انكسار كفيته العنصرين المتضادين اما ان يحصل معا او لا معا فان حصل معا فكاسر كفيه كل واحد من العنصرين هو كفيه العنصر الآخر والعللة واجبة الحصول مع المعلول فاذا كان الانكسار ان يوجدان معا فالكاسر ان موجود ان عند حصول الانكسارين فالكيفيتان المتضادتان موجودتان على صرافهما عند حصول انكسارهما وهذا محال واما ان كان انكسار احدهما بالآخر سابقا على انكسار الآخر فهو باطل لان المكسور لا يعود كاسرا لكاسره فكان يجب ان لا يفعل الكاسر عن المكسور بعد حصول الانكسار وحينئذ يكون ذلك فسادا لاحدهما لا من اجابته ان الكاسر ليس هو الكيفيات بل الصور التي هي مبادئ تلك الكيفيات *

(وهامنا اشكال) وهو ان الماء البارد بالفعل والماء الحار بالفعل اذا اختلطا انكسر البارد بالحار وليس للماء الحار صورة هي مبدء حرارته حتى تجعل تلك الصورة كاسرة لبرودة الماء فاذا الكاسر لبرودة الماء هو نفس كيفية الحرارة الموجودة في الماء الآخر *

(فنقول) كما ان الذي يحرك حركة مكانية بالقسر لا يفيد الحركة فقط بل يفيد بالقسر مبدءاً للحركة محفوظاً في جميع زمان الحركة فيشبه ان يكون الامر هاهنا كذلك وهذا موضع يجب ان يتفكر فيه *

(واما الانكسار) فهو عبارة عن زوال تلك الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط *

(واذا عرفت) هذا فثبت ان كل واحد من العناصر يفعل بصورته وينفعل بمادته ثم ان طبائع المتزجات اذا كانت باقية كان كل واحد منهما مانعاً من ان يصدر عن صورته في مادته تلك الكيفية الصرفة البسيطة وقد عرفت ان تلك الكيفيات تكون قابلة للاشد والاصغف بالمعنى الذي عرفت وحيث ان تكون الكيفية التي يستعد لقبولها احد اجزاء ذلك المتزج عند ذلك الامتزاج مثل الكيفية التي يستعد لقبولها الجزء الآخر من ذلك المتزج عند ذلك الامتزاج وتلك الكيفية تكون لا محالة حرارة مكسورة او برودة مكسورة او رطوبة مكسورة او يبوسة مكسورة وذلك لان الطبيعة التي للجزء الناري من المتزج لو لم تكن ممنوعة بضدها لكانت تعطى الحرارة القوية فاذا صارت ممنوعة بالمعارض فلا جرم لا تفيض عنها الحرارة القوية التي يعوق عنها المعارض واما الحرارة الضعيفة التي لا يعوق عنها المعارض فيجب ان تفيض والحرارة الضعيفة بعينها هي البرودة الضعيفة فظهر من هذا ان

التفاعل

التفاعل متى استقر فانه يحصل في جملة المترج كيفية متشابهة وهي المزاج *
 (واعلم) ان الشيء لا يكون متشابها لذاته وانما قلنا للكيفية المزاجية انها
 كيفية متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الجزء الآخر
 فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالجزء الآخر الا ان تلك
 الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع فلذلك قلنا الكيفية
 المزاجية متشابهة فهذا هو التحقيق في المزاج *

(ثم ان الشيخ) رسمه بانه كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة
 في عناصر متصغرة الاجزاء لتمام اكثر كل واحد منها اكثر الآخر اذا تفاعلت
 بقواها بعضها في بعض حدثت عن جملتها كيفية متشابهة في جميعها وهي المزاج
 وفيه شكوك ثلاثة *

(اولها) انه احال التفاعل على الكيفيات ونحن قد بينا انه محال على الكيفيات
 وانه انما يصح ذلك على الصور *

(وثانيها) انه حد الضدين باثني الذاتان الموجودتان المتعاقبتان على موضوع
 واحد ولا تجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف فاذا كان مراده بالضد ذلك
 فقد تطرق الخلل الى رسم المزاج لان المزاج منه اول وهو الذي يكون
 حصوله من اجتماع البسائط ومنه ثان وهو الذي يكون حصوله من اجتماع
 المركبات مثل الدهنية الحاصلة من تفاعل الزبيق والكبريت ومعلوم ان
 هذا المزاج الثاني لا يكون حصوله من تفاعل كيفيات متضادة لان الكيفية
 الكبريتية لا تكون في غاية البعد عن كيفية الزبيق لان كل واحد منهما مركب
 وكيفية المركب لا تكون في الغاية فظهر انه لما اعتبر في الضدين غاية الخلاف
 واعتبر في المزاج ان يكون عن كيفيات متضادة لزمه خروج المزاج الثاني

عن الحد *

(وتألفها) ان الطعوم والروائح والوزان المركبات كلها كفيات حادثة عن تفاعل كفيات متضادة الى آخر الرسم ولما دخلت هذه الاشياء في هذا

الرسم فقد بطل هذا الرسم *

(والاولى) ان يقال المزاج كيفية ملهوسة حاصلة في الجسم المركب عن العناصر المتضادة الكيفية عند انكسار كيفية كل واحد منها بطبيعة الآخر ثم

لا يشترط في الضدين هاهنا غاية الخلاف *

(الفصل الثاني في مذاهب الناس في المزاج)

(من الناس) من زعم ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن البعض

ادى ذلك بها الى ان يخلع صورها ولا تكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس

حيث صورة واحدة يصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة (ثم منهم)

من جعل تلك الصورة امراً متوسطاً بين الصور المتضادة التي للبسائط

(ومنهم) من جعل تلك الصورة صورة اخرى للنوعيات ويدل على فساد

هذا القول امران *

(الاول) انا اذا وضعنا قطعة من اللحم في القرع والانسق فتتجل الى جسم

مائي قاطر والى كلس ارضى غير قاطر (فبقول) الاجزاء التي كانت في المركب

اما ان يكون بينهما اختلاف في استعداد التقطر وعدمه واما ان لا يكون

بينهما اختلاف في ذلك فان لم يكن بينهما اختلاف وجب ان يكون الكل

قاطراً او الكل ممتنعاً عن التقطر واما ان كان بينهما اختلاف فذلك الاختلاف

اما ان يكون بنفس ماهياتها او بما يكون داخلها فيها او بما يكون خارجها

والقسمان الاولان يقتضيان اختلاف اجزاء المركب بالماهية واما ان كان

ذلك

(الفصل الثاني في مذاهب الناس في المزاج)

ذلك الاختلاف بأمر خارج عنها فذلك الأمر الخارجى ان كان لازماً لزم منه اختلاف ماهياتها لان الأمور المختلفة في اللوازم مختلفة في الماهيات وان لم يكن أصراً لازماً لتلك الأجزاء امكن ان توجد اجزاء المركب من غير ان تحصل فيها تلك الأمور التي باعتبارها صار البعض بحال والبعض بحال اخرى وذلك يقتضى ان يوجد في اللحوم لحم يقطر كله او يرسب كله وكذلك القول في سائر المركبات ولما بطل ذلك بطل هذا المذهب *

(الثانى) هو ان صور البسائط لو تفسدت فان كان فساد كل واحد منها مقارناً لفساد الآخر مع ان فساد كل واحد منها معلول لوجود الآخر اكانت الصورتان موجودتين عند كونهما فاسدتين وذلك محال وان سبق فساد احدهما فساد الآخر استحال ان يصير الفاسد مفسداً لمفسده فبقى ان يقال التغيرانما وقع في كىفتى العنصرين والفاعل لذلك التغير هو ما لكل واحد منهما من الصورة وان تلك الصورة محفوظة الذات فى كل واحد من العناصر من غير ان تفسد العناصر اصلاً *

(واحتج الخصم) بان قال ان كان المتزج لا يتغير جوهر بسائطه فتكون النار فيه موجودة لكنها متغيرة قليلاً فالماء موجود ولكنه متسخن قليلاً ثم يستفيد بالمزاج صوراً زائدة على صور البسائط وتلك الصور حاصلة فى كل واحد من الاجزاء فكان الجزء الموجود من الاسطقسات فى المركب وهو نار مستحيلة قد اكتسبت صورة لحمية فىكون من شان النار فى نفسها اذا عرض لها نوع من الاستحالة ان تصير لحمياً وكذلك كل واحد من البسائط فىكون نوع من الكيفية المحسوسة وخذ من حدود التوسط بين الحار والبارد والرطب واليابس بعد الاجسام بالعنصرية لقبول اللحمية فىكون حيثئذ من شان

البسائط ان تقبل صور هذه الانواع وان لم تتركب بل اذا استحالت فقط فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة في حدوث هذه الصور *
 (والجواب) ان هذه الشبهة ليس اعتراضها على احد المذهبين باولى من اعتراضها على الآخر وذلك ان اجزاء الممزج انما تفسد عنها صورها وتصل في صور اخرى عند انتهاء كيميائها الى حد معين فاذا كان كذلك فمن الجائز ان تنتهي كيفية كل واحد من البسائط الى ذلك الحد حتى تفسد عنه الصورة التي كانت وتحدث فيه الصورة المزاجية (الا ان يقال) بان المعد لحصول تلك الصورة ليس هو الاستحالة التي في ذلك الحد فقط بل الاستحالة مع التركيب وحينئذ يكون هذا هو جو ابنا *

الفصل الثالث في اقسام الامزجة

(قد عرفت) ان الكيفيات الاولية التي في الاركان التي باعتبارها يصح التفاعل اربع هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فتبين ان المزاجات عنها وذلك على قسمين *

(احدهما) ان تكون المقادير من الكيفيات المتضادة في الممزج متساوية متقاومة ويكون المزاج كيفية متوسطة بينها بالتحقيق وذكر في القانون ان المعتدل على هذا المعنى ممالا يجوز ان يوجد اصلا وذكر في المقالة الثالثة من طبيعيات النجاة انه اذا كانت الجسم المركب من اسطقسين فقط فيمكن ان يكون التركيب فيه من قوى متساوية ولا يمكن ان يتركب من اجزاء متساوية القوى فوق اثنين جسم البتة وذكر في الفصل الحادي عشر من المقالة الرابعة من الفن الاول من طبيعيات الشفاء ان المركبات ان كانت عن اكثر من بسطين وفيها غالب فالخير للغالب وان تساوت غلب البسيطان اللذان

(الفصل الثالث في اقسام الامزجة)

اللذان جهتاها واحدة بأقياس إلى الموضع الذي فيه المركب وحصل المركب في اقرب الحيزين من حين وقوع التركيب *

(اقول) النقل الاول صريح في امتناع التركيب من بسيطين متساويين والنقل الثاني صريح في جواز التركيب من بسيطين متساويين ومنع من جواز التركيب عن اكثر من بسيطين والنقل الثالث صريح في جواز التركيب عن ثلاث بسائط متساوية (الا ان يقال) الحق هو الاول والاخر ان المذكوران على سبيل التقدير بمعنى انه لو وجد هذا المحال فكيف الحكم فيه (الا فاقول) للمعتمد في المنع من تركيب الجسم عن بسيطين متساويين هو انه يلزم ان لا يحصل في حيز واحد منهما لانه ليس الحصول في احدهما اولى من الآخر فاذا اعترف الشيخ بانه في تلك الحالة يمكن ان يتخصص بحيز معين فقد اعترف بما اعتمد عليه في استحالة التركيب عن البسيطين المتساويين (ويشبهه) ان يكون الحق هو ان التركيب عن البسائط المتساوية ممكن لكنه لا يكون باقيا مستمرا بل يكون سريع التحلل او سريع الغلبة بعضها لبعض *

(وتأيهما) ان لا يكون المزاج وسطا مطلقا بين الضدين بل يكون اميل الى احد الطرفين لكن المعتبر في صناعة الطب بالاعتدال وعدم الاعتدال ليس هذين القسمين المعينين المذكورين فان المعتدل بهذا المعنى اما ان لا يكون ممكنا او كان ممكنا فان كان ممكنا فهو غير مستمر بل المعتدل الذي يستعمله الاطباء في مباحثهم هو مشتق لامن التعادل الذي هو التساوي بل من العدل في القسمة وهو ان يكون قد توفر على الممزج من العناصر القسط الذي ينبغي له في مزاجه (واذا عرفت) معنى المعتدل عرفت ايضا معنى غير المعتدل *

(فقلوا) للخارج عن الاعتدال اما ان يكون خارجا في كيفية واحدة

فقط او في الكيفيتين معا اما القسم الاول وهو ان يكون معتدلا في احد المتضادين و خارجا عن الاعتدال في احد المتضادين الآخر ين فلنفرض الاعتدال حاصل في الرطوبة واليبوسة فتكون الغلبة حينئذ اما للحرارة او للبرودة فهذان قسمان و لنفرض الاعتدال حاصل في الحرارة و البرودة فتكون الغلبة حينئذ للرطوبة او اليبوسة فهذان قسمان آخران و اما ان يكون خروجه عن الاعتدال في الكيفيتين فلنفرض كون الحار غالبا فاما ان يكون الغالب معه الرطوبة او اليبوسة و هذا ان قسمان و لنفرض كون البارد غالبا فاما ان يكون الغالب معه الرطب او اليابس و هذا ان قسمان آخران فهذه الاقسام الثمانية اقسام للخارج عن الاعتدال لما المعتدل فهو قسم واحد فالمنزجة اذا تسعة فهذا ما يطبق بالحكمة من البحث عن امر المزاج و اما ما وراء ذلك فقد ذكرناه في شرح القانون *

(الفصل الرابع في اقسام انفعالات الحار و البارد و الرطب و اليابس)

﴿ الفصل الرابع في اقسام انفعالات الحار و البارد و الرطب و اليابس ﴾
 (ان لهذه الكيفيات) الرابع افعالا و انفعالات (فمها) ما هي للفاعلتين (ومنها) ما هي للمنفعتين فاما التي للفاعلتين (فمها) ما ينسب الى الحر (ومنها) ما ينسب الى البارد (ومنها) ما ينسب اليهما اجميما فالمنسوب الى الحر مثل النضج و الطبخ و الشوي و الغلي « و التبخير و التدخين و الاشتعال و الاذابة و الحل و العقد و المنسوب الى البارد مثل التفتيح و صنع الطبخ و النضج و الشوي و منع التبخير و منع التدخين و منع الاشتعال و منع الاذابة الذي هو الازداد و منع الانعقاد و هو الحل و التكرج و لما الامر المشترك بينهما مثل التعفين و مثل تجميد كثير من الاجسام كالحديد و القرن فان كل واحد منهما يجمد بالحر و البارد و مثل العقد و التبخير و لما الامور المنسوبة الى الكيفيتين

المنفعتين

(٢٠)

« و القلي

المنفعلتين فهي انفعالات لا غير (فمها) ما هي بازاء هذه الافعال الصادرة عن الكيفيتين الفاعلتين مثل قبول النضج وقبول الطبخ ومثل الانتقال والانشواء والتبخير والتدخين والاشتعال والذوبان والانعقاد (ومها) ما ليس بازاء هذه الافعال فمن ذلك ما هو بقياس احدى الكيفيتين الى الاخرى (اما اليابس) فمثل الابتلال والنشف والانتعاق والميعان (والرطب) مثل الجفوف والاجابة الى النشف واما ما ليس بقياس احدهما الى الاخرى فمن ذلك ما هو للرطب وحده ومنه ما هو لليابس وحده ومنه ما هو للمركب منها اما الذي للرطب وحده فمثل الانحصار وسرعة الاتصال والانخراق والذي لليابس مثل الانكسار والارتضاض والتفتت والانشقاق وامتناع الاتصال بمثله والاتصاق بغيره واما الذي للمختلط فمثل الانسداد والانطراق والانعجان والانعصار والتلبد والتلزوج والامتداد فهذه هي الافعال والانفعالات التي تصدر عن بساطة هذه الكيفيات وتركبها صدورا اوليا فاما كان من هذه الاحوال مشتركا جمعنا القول فيه في فصل واحد وما كان من هذه الاحوال مشتركا بين الفاعلة والمنفعله فسيبينان لانكرره في فصل المنفعله فلنعمد الآن في شرح هذه المعاني فصلا *

﴿ الفصل الخامس في النضج ﴾

(حده) انه احالة من الحرارة للجسم ذي الرطوبة الى موافقة الغاية المقصودة وهو على نوعين طبيعي وصناعي والطبيعي على نوعين نضج نوع الشيء ونضج ضرورياته ونضج الضروريات على قسمين نضج ما يحتاج الى جذبته وهو نضج الغذاء ونضج ما يحتاج الى دفعه وهو نضج الفضل واما نضج نوع الشيء فكنضج الثمرة والفاعل في هذا النضج موجود في جوهر النضج

(الفصل الخامس في النضج)

ويحيل رطوبته الى قوام موافق للغاية المقصودة وانما يتم اذا صار بحيث تولد
 المثل ان كان من شأنه ذلك واما نضج الغذاء فهو افساد جوهره واحالته الى
 مشاكلة طبيعة المعتدى وفاعل هذا النضج ليس موجودا في جوهر النضج
 بل في جوهر المعتدى لكنه مع ذلك احالة من الحرارة للجسم الرطب الى
 موافقة للغاية المقصودة التي هي افادة تدل على ما يتحلل والاسم الخاص بهذا
 النضج هو الهضم واما نضج الفضل وهو نضج الشيء الذي لا يتفع به في
 التغذية فهو مفارق للنوعين الاو اين فان هذا النضج احالة للجسم الرطب الى
 قوام يسهل معه دفعه وذلك اما بتغليظ القوام ان كان رقيقا او بترقيقة ان كان
 غليظا او بتقطيعه ان كان المانع من الدفع شدة اللزوجة وهذا النضج ايضا
 احالة من الحرارة للجسم الرطب الى موافقة للغاية المقصودة وكذلك القول
 في النضج الصناعي *

﴿ الفصل السادس فيما يقابل النضج ﴾

(وهو امر ان احدهما) كالمدم وهو ان تبقى الرطوبة غير صلبوغ بها للغاية
 المقصودة مع انها لا تكون قد استحال الى كيفية صافية للغاية المقصودة مثل
 ان تبقى الشعرة نية او يبقى الغذاء بحيث لا يكون قد استحال عن حاله او يبقى
 الفضل غير مستحيل الى ما يوافق الاندفاع وهذه الفجاجة يفعلها بالعرض
 مانع وجود الحرارة وهي البرودة *

(ثانيهما) ان تتصل بتلك الرطوبة حرارة غريبة ولا تكون الحرارة
 الغريبة موجودة وان كانت فتكون ضعيفة وحينئذ تستولى على تلك
 الرطوبة الحرارة الغريبة فتحيلها الى ما يوافق للغاية المقصودة وتلك
 الحرارة الغريبة اما ان تكون قوية بحيث تسرع في تحليل الرطوبات واما ان
 لا تكون

(الفصل السادس فيما يقابل النضج)

لا تكون فالاول هو الاحراق والتجفيف والثاني هو العفونة وكان الرطوبة الغريزية تتد اول تدبيرها حرارة غريزية وحرارة غريبة فان استولت الحرارة الغريزية جعلتها موافقة للغاية المطلوبة وان استولت الحرارة الغريبة افادتها كيفية منافرة للغاية المطلوبة ومنتهى العفونة اليبس او حصول نوع تلك الحرارة التي كانت عفيفة بالنسبة الى الاولى غريزية بالنسبة الى ذلك النوع (واعلم) ان البرديعين على العفونة لتضعيفه الحرارة الغريزية وحفظه الحرارة الغريبة واعلم ان سبب النضج الثاني والثالث حرارة غريبة ولكنها غريزية للشئ الذي لاجله النضج فاذا فعلت هذه الحرارة فعملها وبانت للغاية المقصودة فقد نضج الغذاء وان عاوقها برد كانت بحاجة وان استولت عليها حرارة غريبة فحينئذ افسدت على الغريزية فعملها فيزول الغذاء عن الكيفية الملائمة لطبيعة المعتدى وذلك هو العفونة *

الفصل السابع في الاسباب الاربعة للنضج والعفونة

(مادة النضج) جسم رطب وفاعله الحرارة الغريزية وصورته تكيف الرطوبة بكيفية موافقة لغرض الطبيعة وغاياته تميمه لنشو الاشخاص الجزئية (والعفونة) مادتها جسم رطب وفعالها عدم حر او برد وصورتها بقاء الرطوبة غير مسلوكة بها الى للغاية الطبيعة وذلك امر عدى وغايتها المرضية هي التي تسمى بالباطل * وبالله التوفيق *

الفصل الثامن في التكرج

(انه يتبدأ) من حرارة عفيفة في الشئ يفعل تخبيراً فيه لا يبلغ الى ان يفصل عنه بالتمام بل يجسه البرد على وجه الشئ ويحدث منه لون ابيض من اختلاط الهوائية بتلك الرطوبة كما يمرض للزبد ويبقى على وجهه فان لم تكن هناك

(النحل السابع في الاسباب الاربعة للنضج والعفونة)

(النحل الثامن في التكرج)

حرارة لم يكن تخرج وان كانت اقوى من المكرجة كانت عفونة وان كانت اشد من ذلك كان تجفيفا واحراقا *

﴿ الفصل التاسع في الطبخ ﴾

(فاعله) القريب جسم فيه حرارة ورطوبة يسخن المطبوخ بحرارته ويرطبه برطوبته ومادته جوهر فيه رطوبة واذا قيل للذهب انه يطبخ فباشتراك الاسم *

﴿ الفصل العاشر في الشئ ﴾

(الفاعل) القريب له حرارة خارجية يابسة تاخذ من رطوبة ظاهر المشوى اكثر مما ياخذ من رطوبة باطنه فرطوبة المشوى جوهرية ورطوبة المطبوخ مركبة من الاصلية والغريبية ثم الحار الملاقى اما ان يكون هوائيا او ارضيا فالاول هو الشئ المطلق (والثاني) لا يخلو اما ان يتوسط بين الفاعل والمنفعل واسطة وذلك هو القلي اولا يتوسط وهو التكييب واما اذا كان التأثير بحرارة شئ لرج سمي تطينغا (١) *

﴿ الفصل الحادى عشر في التبخير والتدخين ﴾

(التبخير) تحريك الاجزاء الرطبة متحللة من شئ رطب الى فوقه والتدخين كذلك للاجزاء الغاب فيها اليابس فالبخار ماء متحلل والدخان ارض متحللة وكل ذلك عن حرارة مصممة فالرطب المحض لا يتدخن واليابس المحض لا يتبخر *

﴿ الفصل الثانى عشر في اصناف تاثير الحرارة في المركبات ﴾

(اعلم) ان الرطب مطيع للتصعد واليابس عاص عليه فيها اذا امتزجا فاما ان تنجم تلك الرطوبة اولا تنجم فان انجمت فالنار اما ان تقوى على تخليص

الرطب

(١) تطينغا ١٢

(الفصل التاسع في الطبخ)
(الفصل العاشر في الشئ)
(الفصل الحادى عشر في التبخير والتدخين)
(الفصل الثانى عشر)

الرطب من اليابس وعلى افساد ذلك الجوهر اولاً تقوى فان لم تقو فاما ان تقوى على ازالة ذلك الجمود اولاً تقوى فان لم تقو فذلك الجسم لا يكون متطرقاً وسبب ذلك ان رطوبته غير لزجة ولا دهنية وهذا القسم على قسمين (احدهما) ان يكون الغالب عليه الماء كالياقوت (وثانيهما) ان يكون الغالب عليه الارض كالطلق (واما اذا قويت) الحرارة على ازالة جمود المركب ولم تقو على تفريق اجزائه كان ذلك مجرد الاذابة كما في الحديد والزجاج او تقوى ذلك على الاسالة والتذويب كما في سائر الاجساد وهذا ان القسمان قد تكون رطوبتهما لزجة دهنية فيكون متطرقاً كالا جساد السبعة وقد لا يكون كذلك كالزجاج والخزف ثم ان الاقسام الاربعة اعنى ما يذوب وما يلين وما لا يذوب وما لا يلين فالنار وان كانت لا تقوى على افسادها لكنها تفيد رزاة وثقلا وذلك كالنحاس والفضة فان هذه اذا عملت فيهما النار عملاً كثيراً انفصل عنهما شيء يشبه الكباريت وازدادت عند ذلك ثقلاً لان المنفصل شيء هوائى خفيف فاذا زال بقيت الارضية فينثني بصير الشيء اثقل و(اما اذا كانت) لحرارة قوية على تخلص رطب المركب من يابسه فذلك على قسمين اما ان يكون قد حصل بين ذلك الرطب واليابس تأثير وتأثر او لم يحصل فان حصل فهو كالشمع والثاني كالطلق المعجون بالماء وفي كلا الموضعين فالنار تقوى على التفريق *

(واعلم) ان الجسم اليابس لا يتصدد الا عند احد امرين (الاول) ان يكون متحلل الاجزاء قابلاً للتصغير المفرط فاذا فعل به ذلك قبل التصعد مثل النحاس فانه لا يتصدد لكنه اذا زنجر زنجرة محكمة يصعد *

(الثاني) ان يخاط بما يقبل التصعيد خطأً محكماً مثل ما اذا اردنا تصعيد الطلق

والزجاج ربيناهما بالنوشادر تربية محكمة ثم او قدنا عليهما ايقاد اقويا فانه يتصعد الجميع وكما عرفت السبب في تصعيد اليابس فمكساها هما المانعان من تصعيد ما في شأنه ان يتصعد *

﴿ الفصل الثالث عشر في المشتعل و المتجمر ﴾

(المشتعل) هو الذي ينفصل عنه بخار دخان ذهني لطيف من شأنه ان يتصعد عنه دخان قابل للاستحالة الى النار المضيئة المشرقة واما المتجمر غير المشتعل فهو الذي يستحيل اجزائه الى النارية اشراقا و اضاءة و سخونة لكنه لا ينفصل عنه شيء اما ليوسسته مثل الصخرة واما لشدة رطوبته ثم ان من الاشياء ما يكون مشتعلا و متجمرا معا كالحطب ومنها ما لا يشتعل ولا يتجمر كالدهن ومنها ما يتجمر ولا يشتعل كالفحم * وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الرابع عشر في الحل و العقد ﴾

(اصل) هذا الباب ان نعرف ان الحل و العقد كالطرفين و الخشورة كالواسطة فلننظر في قابل هذه الامور الثلاثة و فاعلها *

(اما القابل) فهو ان النار و الهواء لا يتقبلان الجمود لغاية لطافتها واما الارضية و المائية فتقبلان الاحوال الثلاثة اما بالنظر في التفاعل فنقول ان الانحلال في الارضية يحصل اما بسبب البرد واما بسبب الرطوبة واما في المائية فالانحلال انما يحصل بسبب الحر واما الانعقاد في الارضية فهو يحصل اما بسبب الحر واما بسبب اليبس واما الخشورة فقد تكون بسبب مخالطة الارضية للمائية وقد تكون بسبب مخالطة الهوائية للمائية كما في الزيت لان الهواء اذا احاط به سطح مائي و احتتن فيه عرض لذلك الهواء في ذلك السطح ما يعرض له في الزق النفوخ اذا دفع باليد من خارج و ذلك هو الخشورة التي

لا ينفخ

(الفصل الثالث عشر في المشتعل و المتجمر) (الفصل الرابع عشر في الحل و العقد)

لأ معنى لها الأعدم النفوذ فيه لما فيه من المقاومة *

(وإذا عرفت هذا الأصل) فنقول الملح ينعقد بالحر وينحل بالبرد والرطوبة
أما انعقاده بالحر فلان فيه اجزاء ارضية محترقة فاذا استمانت بالحر الخارجى
اغادت التجفيف واما انحلاله بالبرد فلان البرد يوهن قوة اليبوسة التى فيه
المستفاد من الحر اعنى القوة التى بسببها قدر اليابس على عقد تلك الرطوبة
واما انحلاله بالرطوبة فلان مادته ماء عقده يبس ارضى فاذا غلبت الرطوبة
صارت اليبوسة الماقدة مغلوقة ولكن الرطوبة يجب ان لا تكون لدرجة فان
المزوجة تزيد في العقد *

(واما البيض) فاما ينعقد بالحر لان المنبت فى جوهره اليبوسة التى رققها
النضج فى الرطوبة فاذا سخن البيض استمان ما فيه من اليبوسة بذلك
الحر فقوى على العقد *

(واما الدم) فاما ان يكون رقيقا او غليظا فان كان رقيقا يجمد لمائته ولم يخنث
والشظايا التى فيه تعينه على الجمود واذ لك فان تلك الشظايا ان كانت قليلة
كما فى دم بعض الحيوانات لم ينعقد واما ان كان الدم غليظا حصلت الخثورة
فيه اولاً ثم الجمود تالياً وذلك لاختلاف اجزائه فى الجمود واما انحلاله
بالرطوبة فلما فيه من الارضية المتحالة بالرطوبة *

(واما الزيت) فانه لا يجمد لكنه يخنث من الحر والبرد اما عدم انجماده فلما فيه
من الهوائية واما خثورته من الحر فلما فيه من الارضية واما خثورته من البرد
فلما فيه من المائية *

(واما النى) نخثورته لاجل ان الهوائية خالطته فاذا كمتى تمرض للبرد
وفسدت قوته وفارقه الهوائية فينثذ بصير رقيقا *

(واما العسل) فان الحر يجعله ارق مما كان لتحليله اللطيف منه واما البرد فانه لا يجعله ارق مما كان بل يزيده جمودا واما انعقاد اللبن بالجبنية فلما فيه من الارضية العاقدة ولذلك فكل لبن قليل الجبنية لا ينعقد *
 (واعلم) انه ربما كان مجتمع الحر والبرد على اجساد الشئ وحيث يصعب اذاته وذلك الشئ هو الذي اعان الحر على تحليل رطوبته واعان البرد عليه بتجميد ما بقى من الرطوبات وذلك كالحديد والخزف والطاق ومع ذلك فهذه الاشياء كلها قابلة للذوب ولو بالفسر *
 (واعلم) ان كل ما يذوب فانه يلين اولا الا الملح وذلك لان اليابس فيه قليل الكمية كثيرة القوة فادامت القوة باقية لا يذوب واذا زالت القوة حصل الذوب (وقد بقي) من المباحث المتعلقة بالحرارة والبرودة شئ آخر يقال له تعاقب الحر والبرد *

الفصل الخامس عشر في سبب تعاقب الحر والبرد *

(اذا استولى) الحر على ظاهر جسم بارد بردباطنه وبالعكس والجسم الذي يقع فيه ذلك على قسمين *
 (الاول) ان يكون ذلك الجسم اما يستخن او يبرد لنفوذ اجسام لطيفة في عمته اما حارة واما باردة فاذا استولى الضد على الظاهر انهزمت تلك الاجسام اللطيفة الى الباطن واحتقت فيه فتشتد تلك الكيفية *
 (الثاني) ان تكون سخونة ذلك الجسم او برودته لا لنفوذ جسم آخر فيه بل يكون الجسم في ذاته سخينا او باردا ثم اذا استولى الضد على الظاهر اشتدت تلك الكيفية في الباطن ويدل على ذلك ان مياه الآبار تذيب الجمد في الشتاء في الحال وفي الصيف لا تذيب الا بعد زمان *
 وذلك

(وذلك بطل) قول من قال ان الماء لا يكون حاراً في الشتاء بل البشرة لا عتيادها البرد حيث لا تنفعل عن برد الماء واما في الصيف فلما اعتادت البشرة الحرارة لا جرم انفعلت عن برودة الماء فاستبردت به فانه لو كان كذلك لما اختلف حال ذوبان الجمد بالماء حالتي الصيف والشتاء *

(واذا ثبت) ذلك فنقول لا يمكن ان يكون السبب في ذلك انهزام الحرارة من البرودة و بالعكس لا استحالة انتقال الاعراض بل السبب فيه ان فعل القوة الواحدة في الموضوع العظيم اضعف من فعلها في الموضوع الصغير فانه لا تستوي اضاءة مشكاة صغيرة عن سراج و اضاءة صحراء و اضاءة عنه و اذا ثبت ذلك فالبرد اذا استولى على ظاهر الجسم تعذر على القوة المسخنة تسخين ذلك الظاهر فلم تقدر الا على تسخين الباطن فيصير موضوع فعل القوة اقل فيصير فعل القوة اقوى وقد حان ان نتكلم في انفعالات الرطب و اليابس *

(الفصل السادس عشر في النشف)

(اذا كان) في الجسم الارضى مسام احتبس الهواء فيها قسراً لضرورة الخلاء فاذا حصل فيها من الاجزاء المائية ما يقوم مقام الاجزاء الهوائية قدرت الاجزاء الهوائية على مفارقة تلك المنافذ ثم ان الاجزاء المائية التي تنفذ في تلك المسام قد يمرض لها ان تنفذ من يوسمة تلك المنافذ وقد لا يمرض لها ذلك وايضاً فكثيراً مما ينشف يمرض له الجفاف في الحال لان الرطوبة اذا كانت قليلة انجذبت بالقوة الى الباطن ثم ان المسام الظاهرة تجذب هواء آخر الى نفسها فيظهر من ذلك ان المصمت لا يجوز عليه النشف *

(فان قيل) الاجزاء المائية لو بقيت في المسام الظاهرة بقيت الاجزاء

الهوائية في المسام الباطنة وذلك امر قسرى ولو انجذبت الاجزاء المائية الى المسام الباطنة احتاجت المسام الظاهرة الى جذب هواء آخر وذلك ايضا قسرى فلما ذابصار القسر الثاني اولى من القسر الاول *

(فنقول) قد عرفت ان الجسم اذا كان في مكانه الطبيعي كان عديم الميل بالفعل واذا كان خارجا عنه كان ذا ميل بالفعل فحصل الترجيح بهذا السبب *

﴿ الفصل السابع عشر في الانحصار ﴾

(وهو عبارة) عن تشكل الجسم الرطب بشكل باطن ما يحويه فان كان الحاوي مشتملا على جميعه تشكلا على جميعه بشكله وان كان اعظم منه فان كان الجسم رطبا مائيا تشكلا على علوه بتقريب والسبب فيه ان ذلك السطح لا يلزمه شي غريب فتشكل بشكله الطبيعي *

﴿ الفصل الثامن عشر في الاتصال ومقابلاته ﴾

(اما الاتصال) فالرطب اذا لاقى ما يماسه بطل السطح بينهما بسهولة وصار مجموعهما واحدا بالاتصال واليابس لا يسهل ذلك فيه والرطوبات اذا اجتمعت فقد يظهر تميز السطوح فيها كفا في الماء والدهن وقد لا يظهر كفا في الماء والشراب *

(واما مقابلاته) فمنها الانحراف وهو يقال على سهولة انفصال الرطب بمقدار حجم النافذ فيه مع التماسه عند زواله ويقال ايضا على انفصال يحدث في الجسم بجذب بعض اجزائه عن بعض (ومنها الا تقطاع) وهو انفصال يحصل في الجسم لنفوذ جسم آخر فيه بحيث يكون الا انفصال مساويا لحجم النافذ في جهة حركته وانما قلنا في جهة الحركة لانه يجوز ان يفصل القاطع على مقدار القطع من الجهة التي عنها حركة القاطع (ومنها الا نشقاق) وهو على وجهين تارة لا جل

مداخلة

(الفصل السابع عشر في الانحصار) (الفصل الثامن عشر في الاتصال ومقابلاته)

مداخلة جسم في جسم ولكن يزيد مقدار التفرق على مقدار النفوذ وتارة لا جل جذب مفرق يعرض للاجزاء بعضها عن بعض (واعلم) ان اكثر ما ينشق طولاً لا ينشق عرضاً (ومنها الا تكسار) وهو انفصال الجسم الصلب بدفع دافع قوي من غير نفوذ جسم فيه الى اجزاء كبار فان كان الى اجزاء صغار فهو الارضاض وان كانت يتأتى ذلك بقوة ضئيفة فهو التفتت *

﴿ الفصل التاسع عشر في اللين والصلب ﴾

(الفصل التاسع عشر في اللين والصلب)

(قد فرغنا) في باب الكيف عن بيانها ولكنها نحكي كلام الشيخ فيهما لما فيه من مزيد فوائد (قال) اللين هو الذي يتطامن سطحه عن الدافع بسهولة ويمكن ان يبقى بعد مفارقاته مدة قصيرة او طويلة ولهذا يفارق السيال فانه لا يحفظ الشكل الا مع ملازمة فاعل الشكل (والصلب) الذي لا يتطامن سطحه الا بعسر ثم ان اللين تحته اقسام (منها) المنشدخ وهو الذي يتحرك اجزائه الى باطنه فمما يبقى على ما يعمل به وهو المتطرق ومنه ما يفارق المعصور من حيث ان المعصر يخرج الجسم الغريب عنه والمتطرق ليس كذلك واما الذي لا يبقى فيه اثر الانغماز بل يعود بعد ساعة فهو كالا سفنجة (ومنها) المنحني وهو الذي من شأنه ان يصير احد جانبيه من الطواين ازيد والآخر انقص بزواله عن الاستقامة الى غيرها وذلك للين المطاوع (ومنها التمدد) وهو حركة الجسم مزدادا في طوله منتقفا في جانبيه الآخرين وسبب ذلك اشتداد امتزاج الرطب واليابس وهو على قسمين منه ما يلزم المادة لا بتعلقه به ويسمى لدنا وهو الذي يقبل التمدد والعطف ولا يقبل الفصل بسرعة ومنه ما يلزم المادة من غير حاجة الى ان يتعلق به ويسمى ذلك لزجا وان كان اللزج بالحقيقة اعم منه فان اللدن لزج ايضا *

﴿ الباب الرابع في الكائنات التي لانفس لها ﴾

(يجب) ان يعلم ان جميع الآتار العلوية تابع لتكون البخار والدخان وذلك لان الحرارة اذا اثرت في البلة صعدت منها البخرة وخصوصا اذا اعانتها حرارة مختفية فما يصعد من جوهر الرطب فهو بخار وصعوده ثقيل وما يصعد من جوهر اليا بس فهو دخان وصعوده خفيف سريع والبخار حار رطب والدخان حار يابس وقل ما يتصعد بخار ساذج بل انما يسمى الواحد منهما باسم الغالب وفي اكثر الامر يتصعدان من الارض مختلطين لكن البخار منهما مصعده الى حد قريب والدخان اذا كان قويا انفصل عنه مرتقيا مجاوزا اياه الى حد النار *

(الباب الرابع في الكائنات التي لانفس لها)

(واذا عرفت هذه المقدمة) فنقول الكائنات التي لانفس لها اما ان يكون حدوثها بغير تركيب او يكون حدوثها بتركيب اما الذي حدوثه بغير تركيب فاما ان يكون حدوثه فوق الارض او على وجه الارض او تحت الارض واما الذي يكون حدوثه فوق الارض فاما ان يتكون من البخار او من الدخان فلتتكم في هذه الاقسام *

(القسم الاول) فيما يتكون فوق الارض من البخار وفيه ستة فصول *

﴿ الفصل الاول في السحاب والمطر والثالج والبرد والطل والصقيع ﴾

(والكلام) في هذه الامور يقع في بحثين *

(البحث الاول) عن اسباب تكونها (فنقول) ان تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء اما الاول فالبخار الصاعد ان كان قليلا وكان في الهواء من الحرارة ما يحلل ذلك البخار فينشد يتحلل وينقلب هواء واما ان كان البخار كثيرا ولم يكن في الهواء من الحرارة ما يحلله

(الفصل الاول في السحاب والمطر والثالج والبرد والطل والصقيع)

ما يحاله فتكون تلك الابخرة المتصاعدة اما ان تبلغ في صعودها الى الطبقة الباردة من الهواء اولا تبلغ فان بلغت فلا يخلو اما ان يكون البرد هناك قويا اولا يكون فان لم يكن البرد هناك قويا تكاثف ذلك البخار بذلك القدر من البرد واجتمع وتقاطر فالبخار اجتمع هو السحاب والمقطر هو المطر والديمة والوابل انما يكون من امثال هذه الغيوم واما ان كان البرد شديدا فلا يخلو اما ان يصل البرد الى الاجزاء البخارية قبل اجتماعها وانخلاقها حبات كبارا او بعد صيرورتها كذلك فان كان على الوجه الاول نزل ثلجا وان كان على الوجه الثاني نزل بردا واما اذا لم تبلغ الابخرة الى الطبقة الباردة فهي اما ان تكون كثيرة او قليلة فان كانت كثيرة فهي قد تنعقد سحابة مطرا وقد لا تنعقد اما الاول فذلك لاحد اسباب خمسة *

- (احدها) اذا منع هبوب الرياح عن تصاعد تلك الابخرة *
- (وثانيها) ان تكون الرياح ضاغطة اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الريح *
- (وثالثها) ان تكون هناك رياح متقابلة متصادمة فيمنع صعود الابخرة حينئذ *
- (ورابعها) ان يمرض للجزء المتقدم وقوف لثقله وبطوه حر كانه يلتصق به سائر الاجزاء الكثيرة المدد *

(وخامسها) لشدة برد الهواء القريب من الارض *

(وحكي الشيخ) انه شاهد هذا النوع من تكون السحاب الماطر فانه شاهد البخار وقد صعد في بعض الجبال صعودا يسيرا حتى كأنه مكب موضوع على وهدة وكان هناك قرية احاطت بها تلك الوهدة لا تبلغ نصف فرسخ وكان الشيخ فوق تلك الغمامة في الشمس وكان اهل القرية

يمطرون من تلك الغمامة فحصل العلم بان البخار كثير اما يؤدي به تكاثفه وتواتر مدده وبطوء حركته انصعدة اياها الى فوق الى ان يتكاثف ويتقطر مثل المصود واما الذي لا ينعقد سحبا ماطر فهو الضباب *

(واما اذا كانت) الابخرة القليلة الارتفاع قليلة لطيفة فاذا ضربها برد الليل وكثفها وعقدتها ماء محسوسا فنزل نزولا ثقيلًا في اجزاء صغار لا يحس نزولها الا عند اجتماع شيء يعتد به فان لم يجمد كان طلا وان جمد كان صقيعًا ونسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر واما ان يكون السحاب من انقباض الهواء فذلك عندما يبرد الهواء وينقبض وحينئذ تحصل منه الاقسام المذكورة *

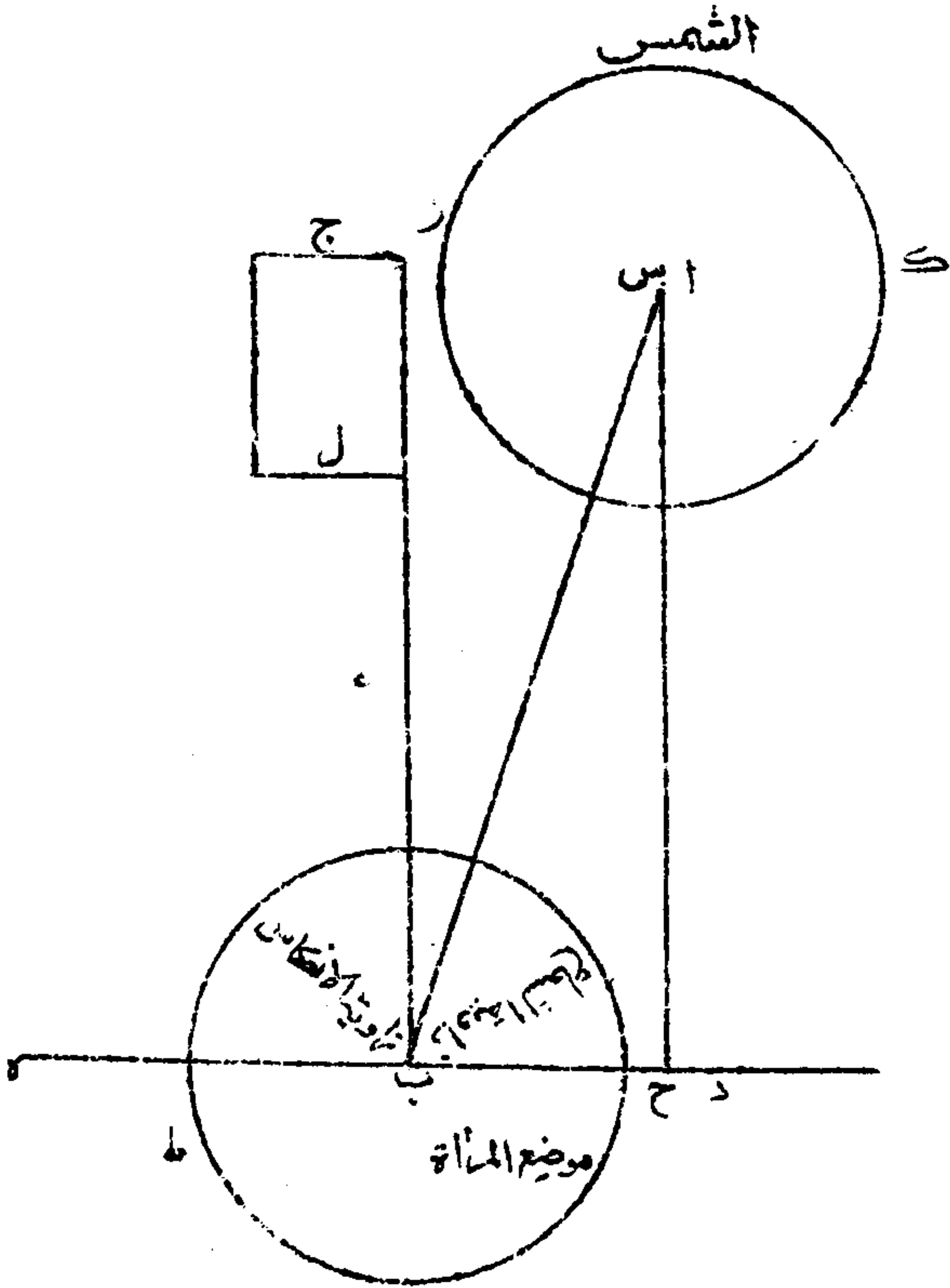
(البحث الثاني) عن احكام هذه الاقسام وهو سبعة (الاول) ان اكثر البرد يكون في الخريف والربيع ولا يكون في الشتاء لان البرد الشتوي اذا كان شديداً فعمل الثلج لانه يجمد البخار قبل انعقاده حبوا ان كان ضعيفا لم يفعل الا المطر ولا في الصيف ايضا لقلّة الابخرة الرطبة الثقيلة واما في الربيع والخريف فان البخار مادام لم يتكاثف بعد تكاثفه يعتد به يكون الحر مكثفا اياه ولا يجمد ثلجا فان استحكم استحصافه واحاط به الهواء الحار والرياح الحارة القوية هربت البرودة دفعة الى باطن السحاب ويكون الاستحصاف قد جعل البخار قطرا وكانت الابخرة ايضا لها استعداد شديد للجمود لتخالخل الحراياها كما ان الماء الجار اسرع جمودا من البارد فحينئذ يجمد بعد صيرورتها حبا كبيرا *

(الثاني) ان يكون البرد في الخريف اكثر منه في الربيع وسببه ان الصيف افاد الاجسام زيادة تخالخل والتخالخل اقبل لتاثير الحر والبرد ولهذا السبب قد يتكون البرد من معارضة ريح باردة ببخار حار قريب من الارض فيجمعه

بحركته

في مجلد الثاني

(٢) متعلقة بصفيحة ١٧٥



بحركته جمعا ويجمد اجزائه بيرده *

(الثالث) ان البرد ان كان نازلا من سحب بعيدة فهي تكون صغيرة ومستديرة لذوبان زواياه بالاحتكاك في الجو واما الكبار وخصوصا التي لا استدارة فيها فهي التي تنزل من سحب قريبة *

(الرابع) انما يكثر المطر بارض الحبشة مع حرارتها لاندفاع الابخرة هناك وانضغاطها بسبب الجبال المانعة من الرياح *

(الخامس) ان الامطار الصيفية في الاكثر حباتها كبار وتكون متباعدة وفي الشتاء بالعكس لان الابخرة المتصاعدة في الصيف لا تخلو في الاكثر عن الارضية التي هي مادة الريح فتلك الرياح تصل بعض القطرات ببعض فتكثر القطرات وتباعد واما في الشتاء فيكون الهواء ساكنا فلا جرم لا تصل القطرات وتكون مقارنة *

(السادس) الضباب ما كان منعندرا من الملو وخصوصا عقيب الامطار فهو ينذر بالصحو وما كان متصعدا الى فوق ولا يتخلل فهو ينذر بالطر *

(السابع) ذكر بعضهم ان الثلج يكون على جميع الاقسام الا الخامس *

الفصل الثاني في مقدمات يحتاج اليها في معرفة الآثار الظاهرة على السحاب * وهي سبع *

(المقدمة الاولى في بيان انعكاس الضوء) (انه اذا وقع الضوء من جسم مضى على جسم صقيل فانه ينعكس الضوء من الصقيل الى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضى من ذلك الصقيل بشرط ان تكون جهته مخالفة لجهة المضى ويلزم هاهنا ان تكون زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع وانين ذلك بشكل هندسي (٢) فلتكن دائرة (ك ز) هي الشمس ودائرة

(٢) نورة الشكاه الثاني ١٢

(الفصل الثاني في مقدمات يحتاج اليها في معرفة الآثار الظاهرة على السحاب)

(ح ط) موضع المرآة وخط (اب) شعاع الشمس*
 (فبقول) انه لا شك انه ينعكس الشعاع من مرآة (ح ط) الى جسم (ل ج)
 اذ لم يكن بينهما حائل ولنفرض انه ينزل من خط (اب) وهو الشعاع خط
 عمودى على سطح مرآة (ح ط) وهو (س د) ويمكننا ان نصل بين نقطتى
 (ب د) ثم نخرج ذلك الخط على استقامة الى طرفى المرآة وليكن ذلك الخط
 (ده) فيحصل هناك بالضرورة من (اب) وهو الخط الشعاعى ومن (هد) زاوية
 وايضا يحصل من (ب ج) وهو الشعاع المنعكس ومن (به) زاوية اخرى
 وهاتان الزاويتان بالضرورة متساويتان فزاوية (اب د) زاوية اتصال الشعاع
 وزاوية (ه ب ج) زاوية انعكاس الشعاع واما ان كان خط الشعاع
 عمودا على سطح المرآة مثل خط (ب) كان انعكاس الشعاع ايضا على
 ذلك الخط *

(المقدمة الثانية) في بيان انعكاس البصر في الحال (في انعكاس البصر مثل
 الحال في انعكاس الضوء فاذا فرضنا مرآة خرج اليها من وسط الحدقة خط
 مستقيم وفرضنا سطحها قام على المرآة بالطريق المذكور في المقدمة الاولى
 ارتسم لا محالة خط على سطح المرآة ويكون ذلك الخط مع الخط الخارج
 عن الحدقة محيطين زاويتين فان كانت الزاوية قائمة كان انعكاس البصر
 ايضا الى الراى وان لم تكن قائمة كانت التي تلى الراى اقل من قائمة فاذا
 خرج من تلك النقطة المشتركة بين هذين الخطين خط آخر خرج الى
 خلاف جهة الراى واحاط مع الخط المرتسم على المرآة بزاوية مثل الزاوية
 الاولى فكل شئ يقع على محاذة خط الانعكاس في صوب امتداده فيراه
 للناظر في المرآة وما لا يكون كذلك فلا يراه البته *

(وإما بيان) ان هذه الخطوط والانعكاسات وهمية لا وجود لها في الخارج فذلك مما سيأتي في علم النفس ولكن الأحكام التي نحن في اعتبارها لا تختلف سواء كانت هذه الخطوط وهمية أو تكون وجودية *

(المقدمة الثالثة) ان المرآة اذا كانت صغيرة جدا لم تظهر فيها اشكال المرئيات لان الجسم لا يمكن ان يرى متشكلا الا وهو بحيث يقسمه الحس فكيف يرى متشكلا بما لا ينقسم في الحس وان كانت مع صغرها مفردة فرما عجز البصر عن ادراك ما يؤديه من اللون ايضا واما اذا كثرت وتلاقت أدى كل واحد منها لونا ولم يؤدي واحد منها الشكل فحصل من جملة من تأدية اللون ما لو كانت متصلة متحدة لادت مع ذلك اللون والشكل *

(المقدمة الرابعة) ان المرآة اذا كانت ملونة فانها لا تؤدي الوان المرئيات كما هي بل تؤدي لونا متوسطا بين لون المرآة وبين لون ذلك المرئي مثل ان الكافور يرى في الزجاج اخضر لا على بياضه *

(المقدمة الخامسة) ان صور المرئيات غير منطبعة في المرايا والالكان لما مقر معلوم في المرآة ولما كانت تنقل بانتقال الناظرين فيها والمرئي ساكن بل ادراكها على سبيل الخيال ومعنى الخيال ان يجد الحس المشترك شئ مع صورة شئ آخر كما يجد صورة الانسان مع المرآة ثم لا يكون لتلك الصورة انطباع حقيقي في مادة ذلك الشئ الثاني الذي يؤديها ويرى معها كما ان صورة الانسان غير منطبعة في المرآة كما بيناه *

(المقدمة السادسة) اذا كان الصقيل مشفا فيرى ما وراءه مشفا بالفعل لم يكن ان يرى عليه هذا الخيال واذا روى عليه الخيال لم ير ما وراءه ولم يكن مشفا بالفعل حيثئذ بالقياس الي ما وراءه وان كان وراء الجسم الشفاف جسم ذولون

يحدده ماوراءه ادى هذا الخيال وان لم يكن ماوراءه ما يحدده نفذ منه البصر
ولم يؤد « هذا الخيال »

(المقدمة السابقة) اذا كانت النسبة بين الرأى وبين اجزاء المرآة وبين المرئى
واحدة وجب ان تكون الزوايا التي تحدث من خطوط متوهمة خارجة
من البصر الى المرآة ومنها الى الشئ ذى الشبح زوايا متساوية من جميع الجهات
فيكون مثل الشكل المرسم من زوايا الشبح مستديرا فهذه جملة ما يحتاج
اليها من المقدمات *

الفصل الثالث في الهالة * وفيه بحثان *

(البحث الاول) زعم بعضهم ان سطح الغمام كرى بدليل انه متشاكل البعد
عن الارض فاذا وقع عليه شعاع القمر حدث من الشعاع ومنه قطع مستديرة
(وقال آخرون) ان الشعاع اذا وقع على السحاب كان شبيها بحجر يلقى على
الماء فيحدث هناك موج مستدير مركزه المسقط ووسطه يكون كالمنظوم
لان الشعاع يحلل ما في ذلك الموضع من الغمام وهذان القولان باطلان
(اما اولاً) فلان الهالة لو كانت كما قالوه لكان لها موضع معلوم من السحاب
وليس كذلك بل يراها الذين تختلف مقاماتهم في مواضع مختلفة من السحاب
(واما ثانياً) فليس ضوء القمر مما يختص بموضع من السحاب دون موضع
(بل الحق) ان الهالة خيال وذلك لانه اذا توسط بين الرأى وبين القمر غيم
رحب رقيق لطيف بحيث لا يستر القمر فالذى يقابل القمر من ذلك الغيم
لا يستره ولا يرى ايضاً خيال القمر فيه فان الشئ انما يرى على الاستقامة نفسه
لا شبحه واما الاجزاء التي لا تقابل القمر وكانت لطيفة رقيقة ادى كل واحد
من تلك الاجزاء خيال القمر على الوجه الذى عرفت معنى الخيال ولما كان
كل

« ولم ير »

(الفصل الثالث في الهالة)

كل واحد من تلك الاجزاء السحابية صغيرا لاجرم ما ادى شكل القمر بل ادى ضوءه فلا جرم ظهر الضوء في كل واحد من تلك الاجزاء وان لم يظهر الشكل في شيء منها ولما كانت النسبة الحاصلة بين الرأى وبين كل واحد من تلك الاجزاء وبين المرئى واحدة لاجرم كان شكل الهالة دائرة *

(البحث الثانى) في احكامها وهى سبعة (الاول) ان الجزء الذى يقابل القمر في القيم انما لا يرى لان قوة الشماع الذى للكواكب تخفى حجم السحاب الذى لا يستره لان ذلك السحاب رقيق لطيف ويعرض للرقيق اللطيف ان لا يرى في الضوء القوي الذى لا يستر به فيكون كأنه ليس موجودا مثل ما لا ترى الهيئات الخزفية في الصحراء وان رؤى لم يرمضيا بل اسود واذا لم ير اورؤى اسود يخيل كأن هناك خلاء (١) اوشيا اسود (وبدل) على صحة ذلك ان السحابة الرقيقة التى تجتاز تحت القمر ترى كأنها ليست او ترى ضعيفة سوداء فاذا فارقت محاذاته رؤيت انحن حجما *

(الثانى) ان النير اذا لم يكن على سمت الرأس وجب ان يكون السحاب ثخينا لان النير اذا كان منحرفا عن سمت الرأس كانت المرآة ايضا منحرفة ويكون الجانب الذى يلي الرأس من المرآة اقرب من الجانب الآخر فلو لم يكن السحاب ثخينا وقعت الخطوط على ظاهر السحاب كان الخط المتصل بالجانب الاقرب اقصر من المتصل بالجانب الابعد وذلك بخلاف استدارة هذا الخيال اما اذا كان السحاب ثخينا بعد الخط المتصل بالجانب الاقرب في عمق السحاب حتى يصير طوله مساويا لطول الخط المتصل بالجانب الآخر *

(الثالث) ان الهالة اكثر ما تولد عند عدم الريح فلا جرم ان تخرقت من جميع الجهات دلت على الصحو وان ثخن السحاب حتى يطاب الهالة دلت على

المطر لان الاجزاء المائية قد كثرت وان تخرقت من جهة دلت على ريح ياتي
من تلك الجهة *

(الرابع) اذا وجدت سحابتان بالصفة المذكورة احدهما تحت الاخرى
امكن ان تولدهالة تحت هالة والتحتانية تكون اعظم من الفوقانية لانها
اقرب فتكون تاديتها المرئي باجزاء ابعد من الوسط حتى ان بعضهم ذكر انه
رأى سبع هالات معا *

(الخامس) هالة الشمس وهي المسماة بالطفاوة نادرة جدا لان الشمس
في الاكثر تحلل السحب الرقيقة ومع ذلك فقد يوجد هذا النادر حكي
الشيخ انه رأى حول الشمس هالة تامة في الوان قوس قزح ورأى بعد
ذلك هالة فيها قوسية قليلة وانما تنفرج هالة الشمس اذا كثف السحاب واظلم *
(السادس) حكي الشيخ انه رأى حول القمر هالة قوسية اللون وكان ذلك
لان السحاب كان غليظا فشوش في اداء الضوء وعرض ما يعرض للقوس
مما سنذكره *

(السابع) الهالة قل ما ترى مكسورة بالافق لقرب النير من الارض لان
خط البصر في مثل هذه الهالة يصيب من السحاب في الاكثر عمقا كثيرا
والهالة الشمسية فهي في الاكثر انما ترى اذا كانت الشمس قريبة من وسط
السماء وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الرابع في قوس قزح ﴾ وفيه عشرة مباحث ﴿

(البحث الاول) عن سببه فنقول اذا وجدت في خلاف جهة الشمس اجزاء
مائية لطيفة شفافة صافية رشيبة وكان وراءها جسم كثيف اما جبل او سحاب
كدر ثم كانت الشمس في الافق الآخر او قريبة من الافق فاذا ادبر
الانسان

(الفصل الرابع في قوس قزح)

الانسان على الشمس و نظر الى ذلك الهواء الكثير المائية فاجزاء الماء يكون كل واحد منها صقيلا و يكون وضعها بحيث ينمكس شعاع البصر عنها الى الشمس على ما عرفت و كل واحد من تلك الاجزاء صغير فلا يؤدي الشكل بل يؤدي الضوء و يكون ذلك اللون مركبا من لون المرآة و ضوء الشمس*

(البحث الثاني) زعم الشيخ ان هذا الاثر لا يؤديه نفس السحاب البتة لاني شاهدت في البلاد الجبلية مرارا كثيرة سحابة تتولد مع مثله هذا الاثر فكان ذلك السحاب مشرفا شاهقاً و جهته حيث جهة الجبل فظهر الاثر فوق البصر اول ما وقع على ذروة القوس و تخيلت انه في ذلك السحاب فلما تأملت اسافله كان قائما فيما بين الجبل قياما في الجو و انه لولا الجبل لكان يتوهما في السحاب الكدر و رأيت القوس مرة اخرى و هي مرتسمة في الجو المضي قدام الجبل الا ان ذلك الجو كان رطبا مائيا و قد توارت مني هذه التجربة فظهر لي ان السحاب الكدر ليس يصلح ان يكون مرآة البتة لهذا الخيال و انما ينمكس البصر فيه عن هواء رطب منتشر فيه اجزاء صفار من الماء مشفة صافية كالرش*

(البحث الثالث) ان هذا الهواء الرشي اذا لم يكن وراءه هملون لم يكن مرآة و ذلك كالبلورة فانها اذا سترت من الجانب الآخر صارت مرآة في الجهة التي تليك و ان لم تستر لم تكن مرآة فيجب ان يكون وراء هذا الهواء الرطب شيء لا يشف اما جبل او سحاب مظلم حتى يؤدي هذا الخيال*

(البحث الرابع) عن الوان القوس والغالب ان يكون لهذا القوس ثلاثة الوان و علل بعضهم ذلك بان ناحية العليا تكون اقرب الى الشمس و انمكس

البصر يكون اقوى فترى حمرة ناصعة والناحية السفلى ابعد منها وقل اشراقا
فترى حمرة في سواد وهو الارجواني ثم يتولد فيما بينهما لون كراتي مركب
من اشراق حمرة الفوقاني وكدرة ظلمة السفلاني *

(وزيف الشيخ) هذه العلة من وجهين (الاول) ان هذه العلة تقتضى ان يكون
الاتقرب ناصع الحمرة ثم لا يزال كذلك على التدرج يضرب الى الارجوانية
فيكون طرفه الآخر ارجوانيا فاما انفصال هذه الالوان بعضها عن بعض حتى
يكون بعضه متشابه الحمرة وبعضه متشابه الارجوانية وبعضه متشابه الكراتية
فهو بعيد (الثاني) ان تولد الكراتي بين الارجواني والاحمر الناصع بعيد لان
الكراتي لا مناسبة له مع واحد منهما لان تولد الكراتي من الاصفر والاسود *

(البحث الخامس) عن علة استدارة هذا القوس وهي ان الاجزاء التي
ينعكس عنها اشعاع البصر وقعت بحيث لو انا جعلنا الشمس مركز دائرة كان
القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك الاجزاء فان
كانت الشمس على الافق كان الخط المار بالناظر والنير على بسيط الافق
وهو المحور فيكون حينئذ سطح الافق يقسم المنطقة بنصفين ويرى القوس
نصف دائرة فان ارتفعت الشمس انخفض الخط المذكور وصار الظاهر
من المنطقة الموهومة اقل من نصف دائرة حتى اذا ارتفعت الشمس ارتفاعا كثيرا
لم يكن قوس واما اذا كان ارتفاعها الى حد كان قوسا *

(البحث السادس) ان هذا القوس في اي اوقات النهار يظهر لما عرفت ان
القوس لا يظهر عندما يعظم ارتفاع الشمس علمت انه يجوز ان يحدث القوس
في بعض البلاد في الشتاء عند انتصاف النهار ولا يحدث في الصيف لثقل ارتفاع
الشمس في انصاف نهار الشتاء وكثرته في انصاف نهار الصيف *

(البحث

(البحث السابع) انه هل يمكن ان يشاهد تمام هذا القوس من الدائرة (حكي الشيخ) ايضا عن نفسه انه رأى بجبل بين آبنور و طوس وهو مشرف جدا وكان قد اطبق غيم عظيم غامر دون قمة الجبل بمسافة يعتدبها لكن الهواء الذي فوق الغيم كان رشيما وكانت قد ظهرت هذه القوس على الغمام (قال) ونحن نزل عنه الى الغمام فترى هذا الجبل فيما بيننا وبين الغمام المتراكم متشجعا على السحاب مثل الاستدارة لضيق الجبل لا ينقص عن الدائرة الا قدر ما يكسره الجبل وكنا كلما اصغنا في النزول صغر قدره ونقص قطره حتى صار دائرة صغيرة جدا لان قربها منا وبعد الشمس عنها كان يزيد فكان يصير المخروط البصري اصغر فلما قربنا من السحاب وكنا ان نخوض فيه اضمحل ولم يتخيل بعد (وهذه التجربة) دلت على امور ثلاثة (احدها) انه يجوز ان يشاهد تمام هذا القوس (وثانيها) ان القوس قد تحدث عند ما تكون الشمس في غاية الارتفاع (وثالثها) ان مرآة القوس هي الهواء الرشي لا السحاب *

(البحث الثامن) ان هذه القوس كلما كانت اكبر من نصف دائرة كانت من دائرة اصغر وكلما كانت اصغر من نصف الدائرة كانت من دائرة اكبر وفي الحالة الاولى تكون اقوم على الافق وفي الحالة الثانية تكون زاويتها عند الافق اشد انفرجا لان الشمس كلما كانت اكبر ارتفاعا كان مركز هذه الدائرة اكثر انخفاضا فكانت الزوايا الحادة على الافق اكثر انفرجا

(البحث التاسع) ان قوس قزح كيف ترى من شعاع السراج (حكي الشيخ) انه رأى هذا الشكل منتظما تمام الانطباع في حائط الحمام لا على سبيل الخيال وكان السبب فيه ان الشعاع يقع على حام الكوة فنفذ في الرش المملوء عنه

هواء الحمام ووقع على حائط الحمام ثم انعكس عنه في الهواء الرشي الى الحائط
الآخر الوان قوس مستقرة غير زائلة عن موضعها بانتقال الناظر (وهذا يدل
على ان مرآة هذا القوس هو الهواء الرشي لا السحاب *)

(البحث العاشر) ان القمر قد يحدث قوساً خيالياً لا يكون له الوان لان
الضوء الليلي اضعف من النهاري فيكون خيال ضوء القمر في السحاب اضعف
من لون السحاب في الليل فلا جرم يرى ابيض واما خيال ضوء الشمس عن شيء
بعيد منها فيكون اقل ضوءاً من ضوء النهار فيرى ملوناً لا شديد الاشرار
ولذلك ترى النار في النهار حمراء ارجوانية منكسرة النور وترى في الليل
بيضاء نيرة بسبب غيبة الشمس *)

(واذا عرفت ذلك فنقول) هذا القوس الليلية نادرة جداً فانه لا توجد
الا عند اشتداد نور النير وذلك في القمر عند بدده فان الاشياء الضعيفة النور
لا ينعكس عنها ضوءها انعكاساً يظهر ولا بد ايضاً من ان يكون الجو شديد
الاستعداد فانه ان كان قاصراً لم يؤد خيال ما يكون بالغافي كقيته ولندور
اجتماع هذه الاسباب كلها كانت هذه القوس نادرة *)

الفصل الخامس في الشميسات

(ان لها) اسباباً ثلاثة (احدها) ان يحصل بقرب الشمس غيم كثيف مندمج
الاجزاء صقيل فيقبل في ذاته ضوء الشمس قبول الجرم الكثيف للضوء
كما في القمر *)

(وثانيها) ان لا يقبل ضوء الشمس ولكنه يكون مؤد ياخيال الشمس لان
المرآة الكبيرة كما يؤدى اللون يؤدى الشكل ايضاً *)

(وثالثها) ان البخار اللزج اذا تصاعد وتشكل بشكل الاستدارة على ما هو

طبيعة (٢٣)

(الفصل الخامس في الشميسات)

طبيعة الاجسام الرطبة في الهواء وبلغ في صعوده الى كرة النار اشتعلت النار فيه وهو مستدير الشكل فلا جرم يكون شكله شكل الشمس ووربما كانت المادة كثيفة فتبقى اياما ولى الى بل شهر وراوربما وصل الى الموضع الذي يتحرك عليه بتبعية الفلك فهو ايضا يتحرك على الاستدارة *

(واعترض بعضهم) على هذا الوجه فقال هذه المادة التي اشتعلت النار فيها اما ان تكون لطيفة او كثيفة فان كانت لطيفة فاما ان يقال بانها لا تزال تستمد من الارض مدة بقائها استمداد المصباح من الدهن واما ان تكون منقطعة الاستمداد من الارض والاول باطل اثلاثة اوجه (اما اولها) فلانها انما تستمد من موضع واحد من الارض فاذا تحركت بحركة الفلك فقد زالت عن مسامته ذلك الموضع فلا تستمد منه (واما ثانيا) فلان انتهاء الاشتعال الى المواد المتصاعدة اولى من تصاعد المادة الى ذلك الموضع (واما ثالثا) فلان الابخرة المتصاعدة لا يجب تصاعدها الى موضع واحد بعينه بل يذهب يمنة ويسرة فكان يجب ان لا يرى ذلك الاثر على شكل واحد (واما ان كانت المادة) لطيفة وكانت منقطعة الاستمداد من الارض فانه يجب ان تشتعل وتنطفئ عن قريب كما في الكواكب المتضيئة (واما ان كانت المادة) كثيفة مندحة الاجزاء والكثافتها تكون مشكلة بشكل واحد فلا جرم لا يذهب الاشتعال يمنة ويسرة ولا ندماج اجزائها بقى الاشتعال فيها مدة (فهذا ايضا) كلام باطل لان المادة التي تكون كذلك استحال وقوفها في الهواء لثقلها بل كان يجب ان تسقط على الارض (واجواب عنه) اننا انما نرى مكان المركب مكان الغالب من اجزائه وقد بينا ان الدخان لا يوجد وحده صرفا بل لا بد وان يخالطه شيء من البخار فليس ببعيد ان تختلط بتلك

المادة اجزاء هوائية كثيرة واجزاء قليلة نارية بحيث يكون العنصران الخفيفان غالبين على الثقيلين ثم يستحكم ذلك الامتزاج لشدة خلخلة تلك الاجزاء وتحصل في ذلك المركب دهنية بحيث تصلح لان تشتعل النار فيه فذلك الممتزج يبقى في الهواء لاجل ان الجوهر الخفيف فيه اكثر من الجوهر الثقيل وبدوم اشتعال النار مدة لاستحكام امتزاج تلك الاجزاء وقوة تركيبها فاذا كان ذلك محتملا لم يمكن انكاره ومنعه (ثم ان هذا المعترض) لما قدح في هذه الوجوه بما ذكرنا زعم ان السبب في حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات فلكية او قوى روحانية اقتضت وجودها*

(ونحن نقول) ان هذه الوجوه التي ذكرناها لاتنا في هذا الوجه وهو في المثل كالصحة والمرض فانهما يوجدان تارة باسباب ارضية عنصرية وتارة باتصالات فلكية وتأثيرات نفسانية وليس في اسنادهما الى احد النوعين ما يبطل اسنادهما الى النوع الآخر فكذلك هاهنا (ومما يؤكد الظن بصحة هذا الوجه ان الحكماء من اصحاب التجارب عمهوا بان حدوث امثال هذه الحوادث في الجودال على حدوث حوادث في الارض ولولا ان حدوثها مستند الى الاتصالات الفلكية لم يستمر هذا الاستدلال*

الفصل السادس في النيازك والمعصية

(اما النيازك) فانها خيالات في لون قوس قزح الا انها تكون في جنبه الشمس يمنة ويسرة لا تحتمها ولا امامها وسبب استقامتها انها اما ان تكون قطعا صفارا من دوائر كبار رؤيت مستقيمة واما لان مقام الناظر بحيث يرى المتحدب مستقيما وهذه قل بما تكون عند كون الشمس في نصف النهار بل عند الطلوع والغروب لان الشمس في هذا الوقت تحال السحاب الرقيق

في

(الفصل السادس في النيازك والمعصية)

في الاكثر وهذه الآثار تدل على المطر لا نه تدل على وفور البخرة رطوبة والتحقيق فيه ما ذكرناه في الفصل الذي مضى وبالله التوفيق *

(القسم الثاني فيما يتكون من الدخان فوق الارض * وفيه سبعة فصول)

(الفصل الاول في الرعد والبرق)

(قد عرفناك الفرق بين البخار والدخان وانه لا يوجد بخار خالص ولا دخان خالص بل هما في اكثر الامر يصعدان معا فاذا ارتفع بخار مخلوط بدخان ارتفاعا يصل الى الطبقة الباردة من الهواء حتى يتكاثف وينعتد سحاباً فلامحالة يمتسب ذلك الدخان في جوف السحاب فذلك الدخان اما ان يبقى حاراً او يصير بارداً فان بقي حاراً قصد العلو ومزق السحاب تمزيقاً عنيفاً فيحصل من ذلك التمزيق الرعد وان صار بارداً ثقيل وقصد السفلى ومزق السحاب فحصل الرعد ولان هذا الدخان شئ لطيف وفيه مائة وارضية عملت فيه الحرارة والحركة والخلخلة المازجة عملاً قرب مزاجه من الدهنية فهو لامحالة يشتمل بادنى سبب مشتمل فكيف بالحركة الشديدة والمحاكة القوية ويؤكد ذلك ما يحدث من الاضواء والالتهابات عند امر ايد على الاشياء السود في الليل مع كشافتها فكيف مع الشئ اللطيف واذا كان كذلك اشتملت تلك الادخنة من شدة محاكتها عند شدة تمزيقها للسحاب وذلك هو البرق وربما كان البرق سبباً للرعد فان الدخان المشتمل ينطفي في السحاب فتسمع لانطفائه اصوات كما اننا اذا اطفأنا النار بين ايدينا حدث صوت *

(واعلم ان حدوث البرق والرعد معاً الا ان البرق يرى في الحال والرعد يسمع بعد زمان لان الابصار لا يحتاج الا الى محاذاة البصر للمبصر من غير حجاب وذلك مما لا حاجة فيه الى الزمان واما السماع فهو انما يحصل بوصول تموج

(الفصل الاول في الرعد والبرق)

الهواء الى الصماخ وذلك يستدعى زمانا *

﴿ الفصل الثاني في الصاعقة ﴾

(الدخان) الذي يخرج من السحاب الى اسفل امالثقله واستحصافه اولما منع يمنع من صعوده اذا وصل الى الارض فر بما كان في غاية السخونة وربما كان لطيفا ينفذ في المتخاقل ولا يحرقه بل يبقى فيه منه ارسوا و يذيب ما يصادمه من الاجسام الكثيفة المندمجة مثل ما يذيب الضباب المنصب على الترس من الفضة والنحاس ولا يحرق الترس بل بما يسوده وكذلك فقديذيب الذهب في الصرة ولا يحرقها الا ما يحترق من الذوب وربما كان كثيفا غليظا فلا يصل الى شيء الا ويحرقه وكثيرا ما يقع على الجبل فيد كهدكا وعلى البحر فينفوس فيه ويحرق ما فيه من الحيوانات وربما كان جرم الصاعقة دقيقا جدا مثل السيف فاذا وصل الى شيء قطعه بنصفين ولا تكون مقدار الانفراج الا قليلا (ويحكى) ان صبيا كان نائما في صحراء فاصابت الصاعقة ساقه فسقط الرجلان عنه ولم يخرج عنه الدم لحصول الكي من حرارة الصاعقة وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الثالث في الانوار التي تشاهد بالليل في بعض المواضع ﴾

(اذا اصاب) المطر بعض البقاع التي تكون فيها الزوجة دهنية تصعدت من تلك البقاع ابخرة دسمة لطيفة فتشتعل من ادنى سبب شمسي او برقي او من انوار الكواكب فترى على وجه الارض شعل مضيئة غير محترقة احترقا يمتد به للطرفا ويكون حالها كحال النار التي تشتعل في بخار شراب معمول فيه الملح والنوشادر اذا وضعت الفتيلة في خمر تبخر ثم قرب من بخاره سراج فانه يشتعل ويبقى اشتعاله مدة بقاء البخار على ان الابخرة المطرية تكون الطف وارق كثيرا *

﴿ الفصل ﴾

(الفصل الثاني في الصاعقة) (البحر او ارض) (الليل في بعض المواضع) (الفصل الثالث في الانوار التي تشاهد بالليل في بعض المواضع)

(الفصل الرابع في الكواكب المنقضة وما يشبهها)

﴿ الفصل الرابع في الكواكب المنقضة وما يشبهها ﴾

(ان الدخان) اذا وصل الى حيز النار وانقطع اتصاله عن الارض اشتعل واذا اشتعل فر بما يبقى فيه الاشتعال فرؤى كأن كوكباً يقذف به وربما لم يشتعل بل احترق ويثبت فيه الاحتراق ويبقى على صورة دابة او ذنب او كوكب او حية او حيوان له قرون وربما بقي ذلك اشهر اًعلى ما حكاه الشيخ وقد تكون الادخنة الصاعدة غليظة فرؤيت الملامات الهائلة الحمر والسود وربما اشتعل وكان غليظاً ممتداً فثبت فيه الاشتعال فرؤى مثل كوكب دوار يشبه النار الدائرة بدوران الفلك وكان ذبالة وربما كان عريضاً فرؤى كأنه لحية لكوكب وربما كانت المادة غليظة فاذا اشتعلت النار فيها ظهرت الحمرة فرؤيت كالجمر وربما كانت المادة اغلظ من ذلك فرؤيت سوداء على شكل الفحم او كأنه ثقبه ومنفذه خال وربما حيت الادخنة في برد الهواء للتعاقب المذكور فانضطت مشتملة *

(الفصل الخامس في حقيقة اشتعال النار وانطفائها)

﴿ الفصل الخامس في حقيقة اشتعال النار وانطفائها ﴾

(انما يحتاج) الى بيان ذلك لنبتني عليه اموراً محتاج الى شرحها في هذا الباب (فنقول) يجب ان يعلم ان النار المشتعلة ليست ناراً واحدة بالعدد باقية بل كل نار تفرض فأنها تبطل وتتجدد نار اخرى على الاتصال لان كل نار تحصل فانها تتحرك بطبيعتها الى فوق فياحقها من البرد ما يبطلها * (واما الانطفاء) فهو على وجهين (احدهما) ما يكون بسبب قوة النار فانها اذا حالت المادة احالة تامة الى النارية صار السكل ناراً وقد عرفت ان النار البسيطة لا ضوء لها بل هي شفافة فينشد يزول الضوء عنها * (وثانيهما) ما يكون بسبب ضعف النار وذلك عند ما يعرض لها شيء

بارد يطأها *

(واذا عرفت ذلك فنقول) انطفاء النار في الجو العالي يكون من القسم الاول وامافي حيزنا هذا فانه يكون من القسم الثاني ويظهر لك من هذا ان انطفاء الكواكب المنقضة لا محالة يكون من القسم الاول *

﴿ الفصل السادس في الحريق ﴾

(اذا ارتفع) عن الارض بخار دخان لزج دهني وتصاد حتى وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض فاذا وصل الى حيز النار اشتعلت النار فيه ثم لا تزال النار تسرى سفلا وترى في هذه الحالة كأن بيننا شملا تنزل من السماء الى الارض فاذا وصلت النار الى الارض احترقت تلك المادة بالكلية وكل ما يقرب منها وسبيل ذلك كسبيل السراج المنطفي اذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من المنطفي بالمشتعل فأنحدر اللهب الى فتيلة المنطفي فاشتعلها بالسرعة *

﴿ الفصل السابع في حد الريح وكيفية تولدها * وفيه ثمانية مباحث ﴾

(البحث الاول) قيل انه يجب ان تحد الريح بانها متحركة هي لا بانها هواء متحرك وقد جاء ذلك في كلام ارسطو (والذي يمكن ان يقال) في ذلك ان الهواء مادة الريح وموضوعها ومادة الشيء لا يجوز وضعها مكان الجنس * (ثم نقول) الرياح انما تولد عن الدخان وليس الدخان كله هو الجسم الاسود المرتفع مما احترق بالنار بل كل جسم ارضي يرتفع بتصعيد الحرارة سواء كانت الحرارة حرارة النار او حرارة الشمس فهو دخان وتولد الرياح عن الادخنة على وجهين الاول اكثر والثاني اقل *

(اما الاكثرى) فهو انه اذا صعدت ادخنة كثيرة الى فوق فعند وصولها

الى

(الفصل السادس في الحريق)

(الفصل السابع في حد الريح وكيفية تولدها)

الى الطبقة الباردة اما ان ينكسر حرها ببرد ذلك الهواء او لا ينكسر فان
انكسر فلا محالة يثقل وينزل فيحصل من نزولها تموج الهواء فتحدث الريح
وان لم تنكسر برودة تلك الطبقة من الهواء فلا بد وان تتصاعد الى ان يصل
الى كرة النار المتحركة بحركة الفلك وحيث لا تتمكن من الصعود بسبب حركة
النار فترجع تلك الادخنة وتصير ريحا *

(فان قيل) لو كان اندفاع هذه الادخنة بسبب حركة الهواء العالى لما كانت
حركاتها الى اسفل بل الى جهة حركة الهواء العالى *

(فالجواب عنه) من وجهين (احدهما) انه ربما اوجبت هيئة صعود ذلك
الادخنة وهيئة لحوق المادة بها ان تتحرك الى خلاف جهة المتحرك المانع
كالمسهم يصيب جسما متحركا فيعطفه تارة الى جهة ان كان المماوق كما تقدر
على صرف المتحرك عن متوجهه يقدر ايضا على صرفه الى جهة حركة
نفسه وتارة الى خلاف تلك الجهة اذا كان المماوق يقدر على الحبس ولا تقدر
على الصرف *

(وثانيهما) انه ربما كان صعود بعض الادخنة من تحت مانع الادخنة النازلة
من فوق ان يتقل ذلك فلاجل ذلك يتحرك الى سائر الجوانب *

(واعترض) بعض اهل التحقيق على هذه العلة بوجهين (اما الاول) فقال ان
الاجزاء الدخانية ارضية فهي اقل من الاجزاء البخارية المائية ثم ان البخار
لما ردد على الخط المستقيم مطرا فالدخان لما ردد فلما ذالم يعد على الخط المستقيم
بل ذهب بمنة ويسرة وصار ريحا *

(واما الثاني) فان حركة تلك الاجزاء الى اسفل طبيعية وحركاتها بمنة ويسره
غير طبيعية والحركة الطبيعية اقوى من الغير الطبيعية وان لم تكن اقوى فلا اول

من المساواة ثم ان الرياح عند ما تتحرك بمنة ويسرة ربما تقوى على قلع الاشجار وهدم الجدار فتلك الاجزاء الدخانية عند ما تحركت بالحركة الطبيعية التي لها وهي الحركة الى السفلى ووجب ان تهدم السقف ولكنها ترى الغبار الكثير ينزل من السماء ويسقط على السقف فلا نحس بنزوله فضلا عن ان يهدمها فثبت بطلان هذه العلة *

(والجواب) اما عن الاول فلان الاجزاء الثقيلة اذا كانت صغيرة جدا لم تكن قوية على خرق الهواء والنزول الى السفلى على الخط المستقيم والاجزاء البخارية مادامت متصرفة جدا فانها لا تنزل بل اذا تكاثفت واجتمعت واتصل البعض ببعض حتى صار للمجموع قدر يقوى على خرق الهواء فحينئذ تنزل واما الاجزاء الدخانية فانها ليس الا يتصل البعض منها ببعض فلا يحصل فيه من الاجزاء ما يكون قويا على خرق الهواء والنزول الى اسفل فظهر الفرق بين البخار والدخان *

(واما الثاني) فجوابه ان الادخنة الكثيرة اذا تصدعت ثم تراجمت لما منع من الموانع المذكورة كان كل جزء متأخر يطرد الجزء المتقدم لكثرة الامداد المتلاحقة الحاصلة بتصعيد الشمس فحينئذ يحصل من دفع البعض لبعض شبه الماء النازل من العلو الى السفلى فلا جرم بلغت تلك الحركة في القوة الى حيث تقوى على قلع الاشجار وهدم الجدران واما الغبار الساقط على الارض فلا يكون خلفه مواد دفاعة الى السفلى فلا جرم لا يكون سقوطه على الارض موجبا لشيء من ذلك فاندفعت هذه الشكوك *

(واما الاقل) فهو ان الادخنة قبل وصولها الى كرة النار والى الطبقة الباردة من الهواء تنصرف الى جهة ما انصرفا قويا اما لانها منقادا موجبا في الصعود

واما

(٢٤)

و اما الرياح هابة قوية فوقها فتمنع عن الصعود فتسقط الى بعض الجهات فتحدث الريح (ومن اسباب الريح) ان معظم مقدار جانب منه فيتحرك ولكن ذلك نادر جدا لانه كثيرا ماهب الرياح من جهات مقابلة للجهات المتبغرة التي تكون من خلخلة الشمس *

(البحث الثاني) ان الريح والمطر متمازمان في الاكثر ومتماوانان في الاقل اما التمانع فلان السنة التي يكثر فيها المطر تقل فيها الريح وبالعكس وعلة هذه الممانعة امامن جانب الريح فلانها في الاكثر تطف مادة السحاب بحرارتها وتفرقها بحركتها وامامن جانب المطر فلانه يبل الادخنة ويصل بعضها ببعض فتقل عند ذلك ولا تتمكن من الصعود وهذه الممانعة تدل على ان مادة الرياح غير مادة المطر التي هي البخار الرطب (واما التعاون) فامامن جانب المطر فلانه يبل الارض فيعدها لان يتصعد منها دخان فان الرطوبة تعين على تصعيد اليباس وتحليله وامامن جانب الريح فلانه اما ان تجمع السحاب او يهرب منها رودة السحاب الى باطنه فيشتد البرد المكثف *

(البحث الثالث) في تفسير الرياح السحابية تقدير ادبها الرياح المولدة للسحاب وتقدير ادبها الرياح المنفصلة عن السحاب *

(البحث الرابع) في الزوبعة انها عبارة عن ريح تستدير على نفسها وتكون مثل المنارة وقد تكون هابطة وقد تكون صاعدة (اما الهابطة) فسببها انه اذا انفصلت ريح من سحابة وقصدت النزول فعارضتها في طريق نزولها قطعة من السحاب وصدمتها مع انه يدفعها من فوق سائر الرياح فيبقى ذلك الجزء بين دفع ما فوقه الى اسفل ودفع السحابة التي تحته الى العلو فيعرض من الدفعين الممانعين ان يستدير وربما زادها تعوج المنافذ تلويها كما يعرض للشعر ان يتجمد

بسبب التواء مسامه *

(واما الصاعدة) فهي ان المادة الريحية اذا وصلت الى الارض وقرعتها قرعا عنيقا ثم انشت فلقيتها ریح اخرى من جهتها فلوتها وقد يحدث ايضا من تلاقى ريحين شديتين وربما بلغت قوة الزوبعة الى حيث تقلع الاشجار وتختطف المراكب من البحر وعلامة الزوبعة النازلة ان تكون لقائفها تصعد وتنزل معا كالراقص وعلامة الصاعدة ان لا يرى للقائفها الا الصعود ويشبه ان يكون حدوث الزوبعة ايضا من شكل سماوي واتصال فلكي يقتضى ذلك *

(واعلم) انه ربما اشتمل دور الزوبعة على بخار مشتعل قوى فترى كان نارا تدور والزوابع العظام تكون من هذه *

(البحث الخامس) في مهاب الرياح واسامها (قال الشيخ) مهاب الرياح اثناعشر لان الافق يتحدد باثني عشر حدا ثلاثة مشرقية وثلاثة مغربية وثلاثة شمالية وثلاثة جنوبية اما المشرقية (فاحدها) مشرق الاعتدال (وثانيها) مشرق الصيف وهو مطلع نقطة رأس السرطان (وثالثها) مشرق الشتاء وهو مطلع نقطة رأس الجدى وتقابلها مغاربها ثلاثة اما النقطة الشمالية والجنوبية فاحدها نقطة تقاطع خط نصف النهار والافق والاخرى ان تقطعتا تقاطع الافق دائرتين موازيتين لدائرة نصف النهار من جنسيه مماستين لدائرتين الدائمتي الظهور والخفاء من غير قطع *

(هذا ما قاله الشيخ) وعندى ان تحديد المهاب الشمالية والجنوبية بما قاله ليس بجيد وذلك لانه اما ان تكون البلدة بحيث يكون معدل النهار على سمت رؤس اهلها او لا يكون فان كان وجب ان يكون قطباه على الافق ولا يكون هناك شي من الدوائر ابدية الظهور ولا ابدية الخفاء فلا تحصل هناك هذه المهاب واما

واما اذا لم يكن على سمت الرأس فهاهنا تفصيل لا بد من ذكره (وهو ان) مقدار ميل معدل النهار عن سمت الرأس لا بد وان يكون مساويا لمقدار ارتفاع القطب ومقدار ارتفاع القطب بعينه نصف قطر الدائرة الابدية الظهور ونصف قطر هذه الدائرة هو مقدار ما بين مهب الشمال وبين المهبين الآخرين اللذين على جنبيه بتقدير ان يكون ما قاله الشيخ في تحديد هذه المهاب حقا فيلزم من ذلك ان يكون ما بين مهب الشمال وبين المهبين الآخرين تساويا لميل معدل النهار عن سمت الرأس لكن مقدار هذا الميل يختلف باختلاف البلدان فيلزم ان لا يكون لهذين المهبين نقطتان معينتان بل تكون هذه المهاب الاربعة في كل بلدة موضعا آخر*

(بل نقول) البلدة التي عرضها مثل تمام الميل تكون الدائرة الابدية الظهور فيها هي المرسمة من مدار رأس السرطان وهناك تكون الدائرتان الموازيتان لنصف النهار الماستان لهذه الدائرة الابدية الظهور انما تقطعان الافق على مدار رأس السرطان والجدى (والشيخ) قد جعل هذه النقط هي المهاب الاربعة المشرقية والمغربية فتكون هناك المهاب المشرقية والمغربية هي المهاب الشمالية والجنوبية بل يلزم انه متى كان عرض البلدة اكثر من تمام الميل ان يكون المهب الشمالي اقرب الى مهب مشرق الاعتدال من مهب مشرق الصيف الى مشرق الاعتدال وكل ذلك باطل* واما اذا كان عرض البلدة تسعين درجة فان الفلك هناك يكون متحركا حركة رجوعية وكان احد النصفين منه بعينه ظاهرا ابدا والنصف الثاني خفيا ابدا ولا يفرض فيه التحديد المذكور فثبت انه لا يجوز تحديد مهاب الرياح الشمالية والجنوبية بما ذكره* (والحق) ان الرياح تهب من كل جانب من جوانب العالم فالمهاب على هذا

التقدير غير محصورة الا أنهم حصروها في النقط الاربعة التي تقسم الفلك
بارباع متساوية وجعلوها اصول الرياح *

(ثم أنهم) قسموا كل ربع بثلاثة اقسام متساوية حتى صار الافق منقسماً
بأثنى عشر قسماً متساوياً وجعلوا لكل واحد من تلك النقط مهبا واحداً
فلنذكر الآن اسامي هذه المهاب بالعربية وهم يسمون ما عدا المشرقية
والمغربية والشمالية والجنوبية نكباء ثم أنهم يخصصون كل واحد بعينه باسم
على حدة فالذي بين المشرقية وهي المسماة بالصبا وبين الشمالية اثنان فالاول
وهو الذي يلي المشرقية وهو المسع والثاني ما يلي الشمالية وهو النسع والمنسع
واما الذي بين الشمالية وبين المغربية وهي الدبور والذي يلي الشمالية هي
الجرباء والذي يلي المغربية هي محوة والذي هو بين المغربية والجنوبية
وهي الدبور فما يلي المغربية هو الحرجوج وما يلي الجنوب هو الهيف والذي
بين الجنوبية والمشرقية وهو الجنوب فالذي يلي الجنوبية هو النعاش والذي
يلي المشرقية هو الازيب *

(البحث السادس) في البحث عن احكام هذه الرياح * ابرد الرياح هي الشمالية
لان ناحية الشمال منا باردة وفيها جبال وثلوج كثيرة واسخنها الجنوبية
لمرورها بالمواضع الحارة وهي ايضاً كدرة رطبة لما يخالطها من بخرة البحار
فان اكثر البحار جنوبية عنا هذا في الاكثر ويجوز ان تهب رياح شمالية
تلقى اكثر البراري الحارة والبحار فتكون حينئذ حارة رطبة وان تهب رياح
من نواح جنوبية قريبة من مياه باردة فتكون باردة ولكن الحكم الاول
اغلب واما الرياح المشرقية والمغربية فهي قريبة الى الاعتدال واختلافها
انما يكون بسبب اختلاف البلدان وبسبب البحار والجبال او بسبب

مسامات

مسامات الكواكب *

(البحث السابع) في كيفية هبوبها * الرياح المتضادة قل ما يتفق لها الهبوب لان السبب الفاعل للرياح هو الشمس ولا تكون مائلة في وقت واحد الى جهتين فان اتفق ذلك لا بسبب الفاعل بل بسبب المنفعل حدثت الزوامة والرياح المتضادة قد تتعاون على فعل واحد مثل ما اذا كان احدهما من مشرق الصيف والآخر من مغرب الشتاء فانهما ترطبان الهواء هذا الشمالية وذلك الغربية البحرية وقد يتفق للريح الواحدة ان تضاد اولها آخرها مثل ريح المشرق الشتوية فانها تحدث اولاً يبسا لان الشمس في اول شروقها تجفف الرطوبة المجمعة ليلا ثم انها بعد طلوعها تحلل البخارات فتزيد الريح رطوبة * (البحث الثامن) في وقت هبوب هذه الرياح * ان من شان الرياح الا تتي عشر ان تهب كل واحدة منها عند ميل الشمس الى جهتها ولكن ليس في اول ما يصل اليها وخصوصا الشمالية والجنوبية فانها لا تهب كما توافق الشمس ناحيتها لان الشمس لا تقدر على ان تحلل الجامد من الرطوبات الى البخار بسرعة في اول وصولها وخصوصاً الجنوبية التي تهب لا من القطب بل من دون البحر ومن الارض اليابسة لان اليابس ابطاً انحلالاً فكذلك هذه الرياح تتأخر قليلاً من شهرين وتسمى هذه الرياح التي تهب البيضاء لانها تحدث الصحوولان من خاصيتها ان تحبل الدجاج من غير سفاد وهذه الرياح التي تهب مع حركة الشمس تسمى الحيوانية * واذا قدت كلمنا على الامور التي تحدث فوق الارض من غير تركيب العناصر بل من استحالها فلتكلم فيما يحدث على وجه الارض وتحتها لا بالتركيب بل بالاستحالة *

﴿ القسم الثالث فيما يحدث على وجه الارض وما تحتها بنير تركيبه و فيه خمسة فصول ﴾

قسم الثالث (الفصل الاول في سبب ارتفاع القدر العاصر من الارض على الماء) (الفصل الثاني في قدر ما انكشف من الارض)

﴿ الفصل الاول في سبب ارتفاع القدر العاصر من الارض على الماء ﴾

(قد عرفت) ان الموضع الطبيعي للارض هو وسط الفلك فانها بطبعها راسية تحت الماء وكان من الواجب ان يكون البحر محيطا بها من كل الجوانب ولكن لما حصل في جانب من الارض تلال وجبال ومواقع عالية مشرفة وفي جانب آخر وهداث وانوار ومواقع عميقة بالاسباب التي سنذكرها بعد ذلك في تكون الجبال وكان من طبع الماء ان يسيل من المواقع العالية الى المواقع الغائرة العميقة لاجرم انكشف الجانب المشرقي من الارض و سال البحر الى الجوانب العميقة منها وللحوالكب تاثيرات ايضا في ذلك بحسب المسامات التي تتبدل عند حرارتها و خصوصا الثوابت و الاوجات و الحضيضات المتغيرة في امكنتها فيشبه ان تكون هذه اسبابا عظاما في احدات المائية في جهة ونقلها اليها و ابطال المائية عن جهة و نقلها عنها و اما السبب الثاني في ذلك فهو ان يكون للحيوانات الارضية التي لا تعيش الا باستنشاق الهواء مكان •

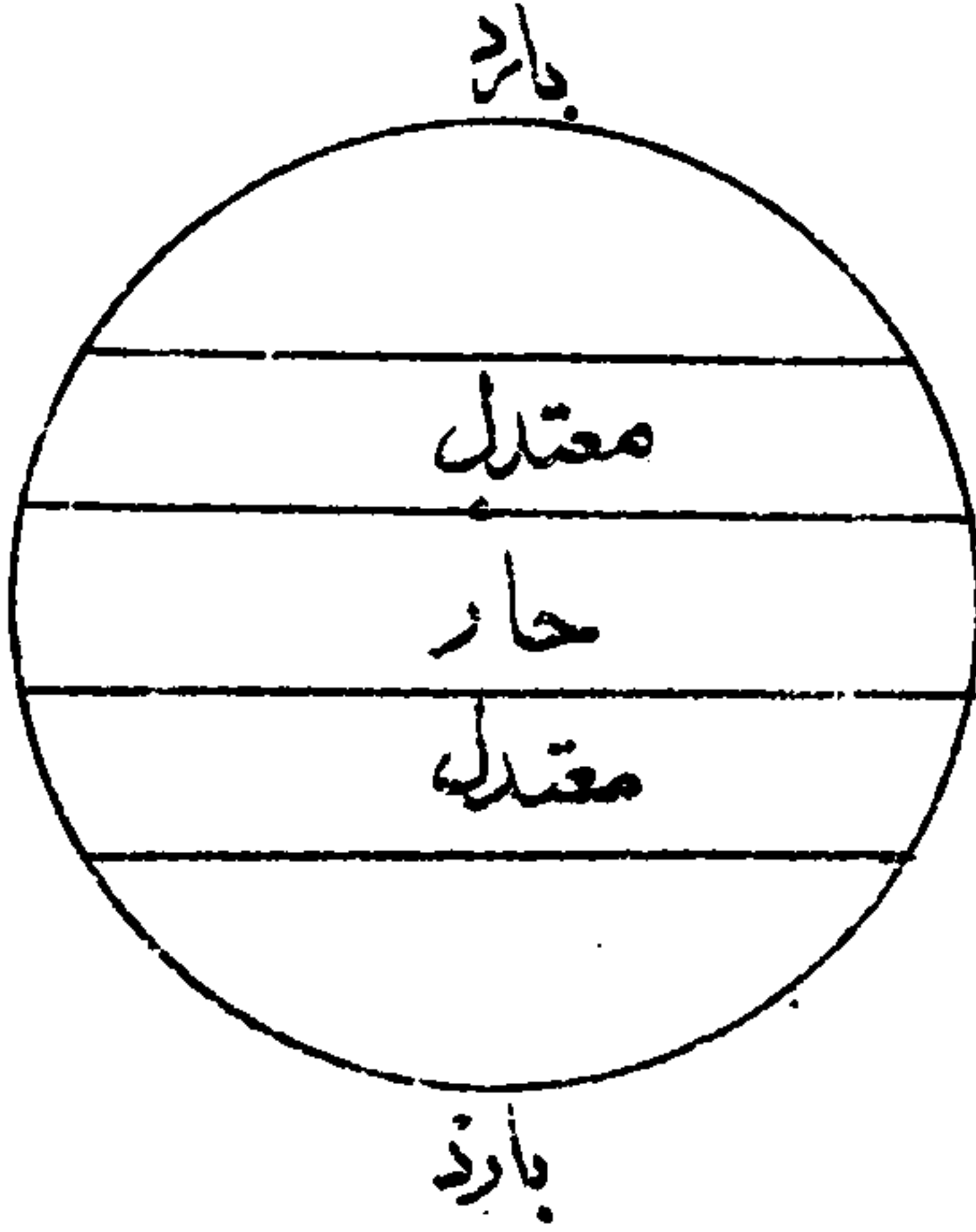
﴿ الفصل الثاني في قدر ما انكشف من الارض ﴾

(ان اصحاب) الرصد وجدوا طول البر نصف دور الارض و عرضه احدى ربع دور الارض الى ناحية الشمال حتى يكون الربع الشمالي مكشوقا و اما الارباع الباقية فلم يتم دليل على كونها مغمورة في الماء ولكن الاشبه ذلك اذ الماء اكثر من الارض اضعافا لان كل عنصر يجب ان يكون بحيث لو استحال بكلية الى عنصر آخر لكان مثله والماء يتصفر حجمه عند الاستحالة ارضا ومع ذلك فلو كان في بعض المواقع من الارباع الثلاثة عمارة كانت عمارة قليلة لا يمتد

بها

فبجاء الثاني

(٣) متعلقة بصفحة ١٩٩



بها واما تحت القطبين فلا يمكن ان يكون هناك عمارة اصلا لا شتداد البرد*

﴿ الفصل الثالث في امزجة البلدان * وفيه اربعة مباحث ﴾

(الفصل الثالث في امزجة البلدان)

(البحث الاول) الذي عليه اكثر المشائين وجمهور المنجمين ان كرة الارض مقسومة بخمسة اقسام تفصلها دوائر موازية لمعدل النهار فن ذلك دائرتان تفصلان الخراب من العالم بسبب القرب من القطب وشدة البرد احدها شمالية والاخرى جنوبية وهاتان تفصلان من الارض قطعتين طبليتين تحيط بكل واحدة منهما طائفة من محيط الكرة وسطح مستقيم والحد المشترك بينهما دائرة واما الحد بين الخراب من جهة البحر وبين المعمور فهو الذي على خط الاستواء وهو محدود بدائرتين جنوبية وشمالية يليهما من جهة القطبين موضعان هما معتد لان فيكون ثلاثة قطوع دفية يحيط بكل واحدة منهما من الجانبين سطحا دائرتين ويصل بينهما سطح د في لکن السطحين المحيطين بالدفين المعتدلين غير متساويين بل الذي يلي القطب اصغر واما سطحا دفي الارض المحترقة فتساويان والشكل هذا (١) وعلى هذا التقدير يكون خط الاستواء اسخن المواضع (واما الشيخ) فانه زعم انه اشد المواضع اعتدالا في الحر والبرد واكثر تشابها في هذه الاحوال *

(البحث الثاني) في تحقيق مقدمة تبتي عليها هذه المسئلة وهي ان شدة تسخن الشئ قد تكون لقوة المسخن وقد تكون لدوام اسخانه وان كان ضعيفا وقد يكون تأثير الضعيف اقوى من تأثير القوي اذا كان تأثير الضعيف اديم ويبدل عليه امورانية وامورلية *

(اما الانية) فخمسة (الاول) ان تسخين الشمس عند كونها في السرطان اضعف من تسخينها عند كونها في الاسد مع ان قربها من سمت الرأس عند

(١) عمرة الشكل الثالث ١٢

ما تكون في السرطان اشد وما ذلك الا لانها حين ما تكون في الاسد تكون
مدة تسخينها اطول *

(الثاني) ان الحر عند كون الشمس في الاسد والسنبلة اقوى منه عند كونها
في الجوزاء والثور مع ان البعدين للمسامتة سيان وما ذلك الا لما قلنا *

(الثالث) ان تسخن الحديد في نار لينة مدة طويلة اشد من تسخينه في نار
قوية في ساعة لطيفة *

(الرابع) ان الحر بعد الزوال اشد من قبل الزوال مع ان النسبة واحدة *

(الخامس) ان البرد في الاسحار وقد قرب طلوع الشمس اشد منه في نصف

الليل مع انها في ذلك الوقت ابعد من وتد السماء منها وقت الصبح *

(واما اللينة) فهي ان السبب يفيد في الوقت الاول ارا فاذا بقي الى الوقت

الثاني افاد اثر اجد مداومتى كان ذلك السبب اطول بقاء كانت النار المجتمعة

اقوى فلا جرم كان الاثر اقوى وها هنا شكوك قد مضى ذكرها *

(ومن وجه آخر) وهو ان السبب في الوقت الاول اذا افاد اثر انضم ذلك

الاثر الى السبب الاول وصار المجموع مقتضيا لاثر آخر ولا شك ان تاثير

المجموع اقوى من تاثير السبب وحده وعلى هذا الطريق كلما كان السبب

ابقي كانت المعلولات المعينة للعلة على التاثير اكثر فلا جرم كان الاثر اقوى

فهذه مقدمة يقينية لا شك فيها *

(البحث الثالث) في احتجاج الشيخ على ان الموضع الموازي لمعدل النهار اعدل

المواضع في الحر والبرد *

(قال) في الشفاء المواضع التي على مدار نقطتي الانقلابين يعرض لها ان الشمس

تقرب منها بتدرج يتقدمه تسخن بعد تسخن ثم اذا وازاها عرض ان يقيم

عندها

(٢٥)

عند هامة لا تتحى عن رؤس اهلها لان الميول عند قرب المنقلين تقل
وتصغر جدا ثم ان تلك المسامته او ما يقرب منها يعود اياما كثيرة وتكون
النهر طويلة والليالي قصيرة فيدوم الحاح الشمس عليها بالتسخين من وجهين
(احدهما) طول النهر وقصر الليالي (والثاني) تقاؤها على موضع واحد او على
ما يقرب منه مدة طويلة فلاجل ذلك يكون الحر متجاوزا عن الحد هناك *
(واما) في خط الاستواء فان المسامته تحصل هناك دفعة ثم ان الميل هناك
يكثرو ويتفاوت تفاوتا لا يؤثر الاثر المسامته المغافصة (١) وذلك يقتضى
تباعد الشمس عن سمت رؤسهم سر يما ومع ذلك فتكون النهر مساوية
لليالي فوجب ان لا يكون الحر هناك شديدا فهذا كله لبيان ان الحر هناك
ليس بقوى *

(واستدل ايضا) على ان احوالهم متشابهة بان بعد الشمس عن رؤسهم ليس
يكثر جدا فلا يكون بردهم شديدا بل متوسطا فهم ينتقلون من حالة متوسطة
في البرد الى حر قليل فمن يكون منشأؤه في ذلك الموضع لا يحس بتغير بل
يتشابه عنده احواله وهواء بلده ويكون كأنه في ربيع دائم واما في سائر
البلاد فان الشمس تباعد عنهم جدا فيشتد البرد ثم تعود الى سمت دائم على
رؤسهم فيشتد الحر فلا جرم تبلى الابدان بالانتقال من ضد الى ضد هذا
مجموع كلام الشيخ *

(ونحن نقول) اما الدعوى الاولى ففيها نظرو بيانه انا تفرض بلدة عرضها
ضرف الميل كله فاذا وصلت الشمس الى غاية القرب من سمت رؤس اهلها
كان بعدها عن سمت رؤسهم كبعدها عن سمت رؤس سكان خط الاستواء
وايضا فالشمس عند كونها في غاية الميل قد كانت قبل ذلك في القرب من

(١) غافضه مغافصة فأجاه واخذه على غرة ١٢ محيط

سكان خط الاستواء وذلك سبب السخونة وفي البعد عن سكان البلدة
المفروضة وذلك سبب لا شتداد البرد ونقط الاستواء لم يخل قبل ذلك في جميع
السنة من مثل هذا التسخين او مما هو اقوى منه بكثير اما ما هو مثل هذا
التسخين فذلك عند كونها في غاية الميل من الجانب الآخر واما ما هو اقوى
من هذا التسخين فذلك عند ما لا تكون في غاية الميل فانها تكون لا محالة
اقرب الى خط الاستواء مما اذا كانت في غاية الميل وحينئذ يكون تسخينها
لخط الاستواء اقوى مما اذا كانت في غاية الميل واما سكان ضعف الميل
فا سباب البرد الشديد في حقهم قد كانت موجودة في كل السنة السابقة
فالشمس حين ما تكون في غاية الميل تكون كالمسخن المتوسط بين جسمين
(احدهما) كان المسخن العظيم ملاقيه طول السنة السابقة (والثاني) كان
البرد العظيم ملاقيه طول السنة السابقة فمن المعلوم ان تسخن البارد من ذلك
المسخن اضعف كثيرا من تسخن ذلك بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر فانا
قد بينا ان الآثار الحاصلة من المسخن في سالف الزمان تنضم اليه ويصير
المجموع ه وثرافي التسخن فيخرج مما قلنا ان حر سكان خط الاستواء في صميم
شتائهم لا نسبة له الى حر البلدة المفروضة في صميم صيفهم ثم ان الحر الشديد
في البلدة المفروضة حر عظيم لا يطيقه اهلها وحر شتاء خط الاستواء اعظم
كثيرا من ذلك الحر بل لا نسبة له اليه واذا بلغ حر غاية شتائهم الى هذا الحد
العظيم فما ظنك بحر صيفهم فثبت بهذا ان الحرارة في ذلك الموضع عظيمة جدا *
(واما الذي) ذكره الشيخ من ان المسامطة لا تبقى الا زمانا قليلا فهو مسلم
و لكن بعد الشمس عن مسامطة رؤسهم ليس بعظيم فهم «دائما اما في المسامطة
او فيما يقرب من المسامطة فكيف لا يكون الحر هناك عظيما *
(واما

» فهو

(واما ما ذكره) من ان النهر و الليالى هناك متساوية ونهار صيف الآفاق المائلة اطول (فالجواب) ان تاثير طول النهار في التسخين قليل فان الموضع الذى يكون القطب فيه على سمت الرأس يكون النهار فيه ستة اشهر ومع ذلك فهو من البرد بحيث لا يعيش فيه الحيوان وايضاً فلان طول نهرهم في الصيف مقابل لطول ليالهم في الشتاء وذلك يقتضى استحكام البرد في ذلك الهواء وهو مانع من التسخين التام في الصيف *

(واما في خط الاستواء) فكما لم يوجد هناك في الصيف طول النهار المقوى للتسخين كذلك لم يوجد طول الليالى المقوى للبرودة *

(فان قيل) الشمس اذا كانت في الحضيض كانت اقرب الى الارض فيكون تسخينها اشد فيكون مدار الحضيض اسخن من خط الاستواء *
 (فالجواب) ان خروج الشمس عن المركز ليس بكثير فلا يكون له من التأثير ما يوجب الاحتراق (والشيخ) معترف بذلك في الشفاء وان سلمنا ذلك ولكن اوج الشمس متحرك وهو الآن في اواخر الجوزاء فاذا قدرنا وصوله الى الميزان كان الحضيض لا محالة في اول الحمل واذا كان مدار الحضيض هو خط الاستواء لزم ان يكون هو اسخن المواضع فثبت اننا ولو سلمنا لهم ان خط الاستواء في زماننا في غاية الاعتدال لكن حكمهم على الاطلاق بكونه معتدلاً ليس بمستقيم *

(البحث الرابع) في بيان ان احوالهم في الحر والبرد قريب من التشابه *
 (وبيانه) ما حكيناه عن الشيخ ومع ذلك فلا بد من تفاوت يظهر في الفصول وان قل (وعند هذا) نقول انه يحصل هناك في مدة دورة واحدة للشمس صيفان وخريفان وشتاءان وربيعان وذلك لان الشمس متى سامت رؤس

اهلها كان ذلك الوقت صيفا لكنها تسامت {الرأس هناك مرتين فهناك صيفان ومتى كانت في غاية البعد عن سمت الرأس كان ذلك شتاء لكنها تبعد مرتين احدهما عند كونها في نقطة الانقلاب الشمالي والاخرى عند كونها في نقطة الانقلاب الجنوبي فاذاً هناك شتاءان ولا محالة بين الصيف والشتاء خريف وبين الشتاء والصيف ربيع فيلزم منه وجود ربيعين وخريفين *
 (ثم من المشهور) ان مقدار كل فصل شهر ونصف فمن اول الحمل الى منتصف الثور صيف ومنه الى اول السرطان خريف ومنه الى نصف الاسد شتاء ومنه الى اول الميزان ربيع ثم على هذا الترتيب يحصل الفصول الاربعة مرة اخرى في النصف الجنوبي وهذا ليس بحق بل الصواب ان يقال مبداء الخريف من حيث يصير ميل الشمس نصف الميل الاعظم وهو (يايح) وذلك في اوائل الثور ومبداء الربيع في اوائل الاسد وكذلك في الجانب الجنوبي يكون مبداء الخريف في اوائل العقرب ومبداء الربيع في اوائل الدلو فلي هذا زمان الربيعين والصيفين قريب من نصف زمان الخريفين والشتائين فهذا ما نقوله في هذا الموضع *

(واما اختلاف) حال الهوائ لسائر الاسباب فهو اليق بالطب وقد استقصينا في شرحنا لكليات القانون فلتكلم الآن فيما يحدث من تغير البحار على وجه الارض وتحتمها وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الرابع في منابع المياه ﴾

(اقسام) المياه المنبئة « عن الارض اربعة *

(الاول) مياه العيون السيالة وهي تنبعث من انخرة كثيرة المادة قوية الاندفاع تفجر الارض بقوة ثم لا تزال تستتبع جزء منها جزأ *

(الثاني

{ تسامت « المنبئة

(الفصل الرابع في منابع المياه)

(الثاني) مياه العيون الراكدة وهي تحدث عن البخرة بلغت من قوتها ان اندفعت الى وجه الارض ولم تبلغ قوتها وكثرة مادتها الى ان يطرد نالها سابقها *

(الثالث والرابع) مياه القنى والآبار وهي متولدة عن البخرة ناقصة القوة عن ان تشق الارض فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب فحينئذ تصادف تلك البخرة منفذاً تندفع اليه بادنى حركة فان لم يجعل لها مسيل { ولم يصف اليها ما يمددها فهو البئر وما جعل له ذلك فهو القنى ونسبة القنى الى الآبار كنسبة العيون السيالة الى العيون الراكدة *

(واعلم) ان النرح من العيون الراكدة والآبار الراكدة سبب لزيادة نبوع الماء لان البخار الذي هو مادة الماء اذا صار ماء منع ثقل الماء سائر البخرة التي في القعر ان يندفع الى الظاهر فاذا نرح الماء قويت تلك البخرة على الظهور *

(وبين الناس خلاف) في ان هذه المياه متولدة عن الاجزاء المائية المتفرقة في عمق الارض اذا اجتمعت او من الهواء اذا انقلب ماء وهذا الثاني وان كان ممكناً الا ان الاول هو اولى بالاكثارية *

(الفصل الخامس في الزلزلة)

(سبب الزلزلة) اما ان يكون تحت الارض او فوقها واما ان يكون مركباً منهما (اما الاول) فعلى وجهين *

(احدهما) انه اذا تولد تحت الارض بخار دخاني حار كثير المادة وكان وجه الارض متكافئاً عديم المسام والمنافذ فاذا قصد ذلك البخار الخروج ولم يتمكن من ذلك بسبب كثافة وجه الارض فحينئذ يتحرك في ذاته وتحرك الارض { مسيل

(الفصل الخامس في الزلزلة)

وربما بلغ في قوته الى حيث يقوى على شق الارض وربما حصلت نار محرقة وربما حدثت اصوات هائلة ودوي يدل على شدة الريح ثم ان وقع هذا الشق في بلدة جعل عاليها سافلها وربما كانت في جوف الارض وهذات فعند انشقاق الارض في ذلك الموضع يسقط ما فوق الارض في تلك الوهدات فهذا هو السبب الاكثرى للزلزلة (والدليل عليه) ان البلاد التي تكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالص الابخرة قلت الزلزلة بها وايضاً فلان اكثر الزلزلة يكون عند فقدان الرياح *

(وتأنيها) ان في باطن الارض تجاوبف فاذا سال الماء الكثير من بعضها الى بعض او انهدمت قطعة عظيمة منها حينئذ يتقلقل الهواء الذي تحت الارض حينئذ تتحرك الارض *

(واما السبب الذي) فوق الارض فهو ان تسقط قتل الجبال فتزلزل به الارض وهذا السبب انما يعرض وقتي كثرة الامطار وقلتها اما الكثرة فلان القل اذا ترطبت سهل انفصال بعضها عن البعض واما في القلة فلان القل اذا جفت سهل تفتتها وهذا السبب لا يجوز ان يكون هو السبب الاكثرى للزلزلة لو جهين *

(اما اولاً) فلان الزلزلة قد توجد في البلدة التي لا يكون بقربها جبل *

(واما ثانياً) فلان الحركة التي تكون بهذا السبب يكون آخرها اضعف من اولها وليس كل زلزلة كذلك *

(واما السبب الماركب) فمافوق الارض وتحتها فهو ما اذا حاولت الابخرة الدخانية التي تحت الارض الصعود ثم تعذر عليها اما لان البرد قد كثف وجه الارض كما في الليالي والغدوات واما لان الحر جفنه وكثفه كما في انصاف النهار

واما

واما لان هناك رياح متباينة فتمتتع تلك الابخرقة عن الصعود *
 ﴿ القسم الرابع فيما يحدث من العناصر بالتركيب ولا يكون لها نفس * وفيه
 تسعة فصول ﴾

﴿ الفصل الاول في تكون الحجر ﴾

(ان الارض) الخالصة لا يبسها المقت لا تتحجر بل تتحجر له سبب واحد
 اكثرى وسيان اقلان *
 ﴿ اما السبب الاكثرى ﴾ فهو ان الطين اللزج اذا عملت الحرارة فيه حتى استحکم
 انقاد رطبه بياسه صار حجرا مثل كوز الفخار *
 ﴿ واما السببان الاقلان ﴾ فاحدهما ان تكون من الماء السيل اما بان يجمد الماء
 كما يقطر بردمه واما لانه يرسب اولاً منه في سيلانه شئ يلزم وجهه مسيله
 فيتحجر وسبب ذلك ام اقوة معدنية فتحجره اولان الارضية غالبية على ذلك
 الماء بالقوة لا بالمقدار كما في الملح *
 ﴿ وان كان ما يحكى ﴾ من تحجر حيوانات صحيحاً فالسبب فيه شدة قوة محجرة
 تحدث في بعض البقاع الحجرية فانه ليس استحالة الاجسام الحيوانية الى
 الحجرية ابعده من استحالة المياه اليها وقد عرفت في باب آيات الكون
 والفساد صحة ذلك *
 ﴿ وحقى الشيخ ﴾ انه رأى رغيفا على صورة الارغفة الرفيعة الوسط المرقوقة
 بالمنساع قد تحجر ولونه باق واحد وجهيه عليه اثر الخط الذى في التنور *
 ﴿ وتأنيها ﴾ ان البخار الدخاني الصاعد الى فوق اذا حصلت فيه اه لزوجية
 واما ذهنية بسبب شدة الحركة ثم عرضت لها برودة صار حجرا او حديدا
 ولا شك في امكانه اما وقوعه في ثلاث حكايات ذكرها الشيخ *
 ﴿ الفصل الاول في تكون الحجر ﴾

(احداها) انه سقط في زمانه من الهواء حديدة في قد رمائة وخمسين منا *
 (وثانيها) انه سقط ايضا من الهواء حجارة في هذا المقدار *
 (وثالثها) انه تقع في بلاد الترك في الصواعق والبروق اجسام نحاسية يابسة
 على هيئة النصول وقد تكلف الشيخ اذا به نصل من ذلك فلم يذب ولم يزل
 يتخلف منه دخان ملون يضرب الى الخضرة حتى بقي منه جوهر رمادي *
 وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الثاني في تكون الجبال ﴾ وفيه ثلاثة مباحث ﴿

(البحث الاول) الحجر الكبير انما يتكون لان حرا عظيما يصادف طينا كثيرا
 لرجا امامد فمة واما على سبيل مرور الايام واما الارتفاع فله سببان سبب
 بالذات وسبب بالعرض *

(اما الذي بالذات) فكما اذار فعت الريح الفاعلة للزلزلة طائفة من الارض
 فجعلتها تلامن التلال *

(واما الذي بالعرض) فان الطين بعد تحجره تختلف اجزاؤه في الصلابة
 والرخاوة فاذا وجدت مياه قوية الجرى اور ياح عظيمة المهبوب انفجرت
 الاجزاء الرخوة وبقيت الصلبة ثم لا تزال السيول والرياح تنوص في تلك
 الحفرات الى ان تغور غور اشد يد افيبقى ما انخر عنه شاهقا و الاشبه
 ان هذه المعمورة قد كانت في سالف الزمان مغمورة في البحار فحصل هناك
 الطين اللزج الكثير ثم حصل التحجر بعد الا نكشاف فلذلك كثرت الجبال *
 (ومما يؤكده) هذا الظن انما نجد في كثير من الاحجار اذا كسرناها اجزاء
 الحيوانات المائية كالاصداف ثم لما انكشفت الجبال وانتقلت البحار من هناك
 حصل الشقوق اما لان السيول والرياح حفرت ما بين الجبال فلا جرم عظم
 ارتفاعها (٢٦)

(الفصل الثاني في تكون الجبال)

ارتفاعها واما لان ما كان من هذه المنكشفات اقوى تحجرا واصلب طينة
اذا هدم دونه بقي ارفع واعلى الا ان هذه امور لا تتم في مدة تفي التوار يخ
بضبطها *

(البحث الثاني) عن سبب عروق الطين الموجودة في الجبال * محتمل ذلك
وجوه ثلاثة (الاول) ان تكون تلك العروق من جهة ما فتت عن الجبال
وتترب وسالت عليه المياه ورطبتة او خلطت به طينها الجيدة *

(الثاني) ان يكون القديم من طين البحر غيره تنفق الجوهر فيكون منه ما يقوى
على التحجر ومنه ما يضمف عن التحجر *

(الثالث) ان يمرض للبحر ان يفيض قليلا قليلا على سهل وجبل فيعرض
للسهل ان يصير طينا لزجا مستعدا للبحر القوي وللجبل ان يتفتت كما اذا نعت
آجرة ورا با في الماء ثم عرضت الآجرة و الطين على النار فحينئذ تفتت
الآجرة ويبقى الطين متحجرا فكذلك هاهنا *

(البحث الثالث) قد يرى بعض الجبال منضودا سافا سافا فيشبهه ان يكون
ذلك قد كانت طينتها كذلك بان كان ساف ارتكم اولا ثم حدث بعده
في مدة اخرى ساف آخر فارتكم وقد كان سال على كل ساف ساف من خلاف
جوهره فصار حائلا بينه وبين الساف الآخر فلما تحجرت المادة عرض للحائل
ان الشق وانتشر عما بين السافين *

الفصل الثالث في منافع الجبال

(قد عرفت) ان مادة السحب والعيون والمنابع هي البخار وستعرف ان
مادة المعدنيات ايضا ذلك (فنقول) اكثر العيون والسحب والمعدنيات
انما يتكون في الجبال او فيما يقرب منها (اما العيون) فلان الارض اذا كانت

(الفصل الثالث في منافع الجبال)

رخوة نشأت الانخرة عنها فلا يجتمع منها قدر يعتد به فاذا هذ الانخرة لا تجتمع الا في الارض الصلبة و الجبال اصلب الاراضى فلا جرم كانت اقواها على حبس هذا البخار حتى يجتمع ما يصلح ان يكون مادة للعيون ويشبه ان يكون مستقر الجبل مملوء اماء و يكون مثل الجبل في حفته الانخرة مثل الانيق الصلب المعد للتقطير لا يدع شيئا من البخار يتحلل و قعر الارض التي تحته كالقرع والعيون كالاذنان التي في الانايق والاو دية والبخار كالقوابل وكذلك اكثر العيون انما ينفجر من الجبال و اقلها في البرارى وذلك الاقل لا يكون الا اذا كانت الارض صلبة واما ان اكثر السحب يكون في الجبال فلجوه ثلاثة *

(احدها) ان في باطن الجبال من الندوات مالا يكون في باطن الارضين المرخوة *

(وثانيها) ان الجبال بسبب ارتفاعها ابرد فلا جرم يبقى على ظاهرها من الانداء او من الثلوج مالا يبقى على ظاهر سائر الارضين *

(وثالثها) ان الانخرة الصاعدة تكون محبوسة بالجبال فلا تتفرق ولا تتحلل * (واذا ثبت) ذلك ظهر ان اسباب كثرة السحب في الجبال اكثر لان المادة فيها ظاهرا او باطنا اكثر والاحتقان اشد والسبب المحلل وهو الحراقل فلذلك كانت السحب في الجبال اكثر *

(واما المعدنية) المحتاجة الى انخرة تكون اختلاطها بالارضية اكثر واقامتها في مواضع بحيث لا تتفرق فيها اطول فلاشئ لها في هذا المعنى كالجبال *

﴿ الفصل الرابع في تقسيم المعدنية ﴾

(الاجسام المعدنية) اما ان تكون قوية التركيب واما ان تكون ضعيفة

التركيب

(الفصل الرابع في تقسيم المعدنية)

التركيب فان كانت قوية التركيب فاما ان يكون متطرفة (١) وهي الاجساد السبعة واما ان لا تكون متطرفة اما لغاية رطوبتها كالزئبق او لغاية يبوستها كالياقوت و امثاله واما ان كانت ضعيفة التركيب فاما ان تكون منحلة بالرطوبة وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالزجاج والنوشادر والشب والقلقند واما ان لا تنحل بالرطوبة وهو الذي يكون دهني التركيب كالكبريت و الزرنيخ فهذه الاربعة اقسام المعديات فلتكلم في كل واحد منها على سبيل التفصيل *

﴿ الفصل الخامس في حد المتطرقات ﴾

(انواع السبعة) الذهب والفضة والرصاص والحديد والنحاس و الخارصيني والآتاك وهي مشتركة في انها اجسام ذائبة صابرة متطرفة فالذائبة تميزها عن الاكلاس والاحجار التي لا تذوب والصابرة مما ليس بصائرة وهي الاشياء التي تذوب وتبخر مثل الشمع والقيرو المتطرقه تميزها عما ليس بتطرق كالزجاج والميناء *

﴿ فان قيل ﴾ الحديد لا يذوب وان كان يلين (فنقول) انه يمكن اذابته بالحيلة بان تاخذ برادة الحديد وتلقى عليها مثل ربهما زرنيجا احمر مسحوقا وتخلط بها وتجعل في جرة وتطين بطين جيد وتلقى في التنور الحار ليلة ثم تخرج وتلقى عليه مثل سدسه من النطرون و ثلثه من الزيت وتجعل في جرة مثقبة على جرة اخرى وتنزل ثم تاخذ ما ينزل فترفعه و تاخذ النوشادر و الزجاج الشامي مسحوقين المتوتين بالزيت فتجعله بنادق وتطعمه منها وتذيبه مرات ما تشاء فانه يزيد سرعة ذوبه وبياض و ان اكثر ذلك لان حتى يتطرق و يذوب ذوب الفضة وقد يمكن ان يشمع بهذا الملاج حتى يصير في سرعة ذوب الرصاص *

(١) في نسخة منطوقة في كل المواضع ١٢ « الزجاج

(واذا عرفت) صحة هذا الحد عرفت ان الذهب حده انه جسم ذائب صابر متطرق اصفر رزين بالقياس الى هذه الاجساد فالصفرة والرزانة تميزان الذهب عن الستة الباقية* والفضة حدها انها جسم ذائب صابر متطرق ابيض رزين بالقياس الى هذه الاجساد سوى الذهب واعني بالحد هاهنا الرسم*

الفصل السادس في كيفية تولد الاجساد السبعة

(الفصل السادس في كيفية تولد الاجساد السبعة)

(قد عرفت) فيما مضى ان مادة المتطرقات جوهر مائي ممزوج بجوهر ارضي امتزاجا محكما بحيث يسر انفكاك احدهما عن الآخر وينطبخ احدهما بالآخر بحيث يحصل هناك رطوبة دهنية فاذا انجمد ذلك المركب قبل زوال تلك الرطوبة بالبرودة كان لا محالة قابلا للتطرق «لما فيه من الرطوبة اللازمة الدهنية فان تلك الرطوبة لو لم تكن باقية لم يكن المركب متطرقا كالياقوت والزجاج*

(ونقول الآن) انهم اتفقوا على ان عنصر المتطرقات هو الزبيق وليس على ذلك دلالة قاطعة بل امارات مفيدة للظن فلنذكر اولا كيفية تولد الزبيق وتاليا الامارات الدالة على كونه عنصرا للمتطرقات وثالثا كيفية تولد الاجساد السبعة عنه*

(اما كيفية تولد الزبيق) فذلك من ماء خالطته ارضية لطيفة جدا كبريتية مخالطة شديدة حتى انه لا ينفرد سطح الانعشيه من تلك اليبوسة فلذلك لا يعلق باليد فلا ينحصر انحصارا شديدا بشكل ما يحويه (ومثاله) ان قطرات الماء اذا وقعت على تراب في غاية اللطافة فرما احاط بالقطرة سطح ترابي حاصر لذلك الماء حتى تبقى تلك القطرة على شكلها في وجه ذلك التراب واذا تلاققت قطرتان فلا يبدان ينخرق الغلافان الترابيان ويصير الماء ان ماء

واحد

«للتطرق

واحداً ويصير الغلافان غلافاً واحداً فكذلك هاهنا وياض الزبيق من
ياض الارضية اللطيفة وصفاء المائة من ممزوجة الهوائية *

(واما الامارات الدالة) على ان الزبيق عنصر المتطرقات «فثلاث (اولاها)
انها عند الذوب تكون مثل الزبيق اما الرصاص فلا شك عند ذوبه انه زبيق
واما سائر الاجساد فانها عند الذوب تكون زيبقا محمرا (وثانيها) تعلق الزبيق
بهذه الاجساد (وثالثها) ان الزبيق يمكن ان يعقد برائحة الكبريت حتى
يكون مثل الرصاص *

(واما كيفية تولد الاجساد السبعة عنه) فنقول هذه الاجساد انما تتكون عند
اختلاط الزبيق بالكبريت على ما ثبت فاختلاف هذه الاجساد اما ان يكون
بسبب اختلاف الزبيق او بسبب اختلاف الكبريت او بسبب اختلاف
حال تأثر احدهما عن الآخر فان كان الزبيق والكبريت صافين وكان انطباخ
احدهما بالآخر كاملاً تاماً فان كان الكبريت مع نقائه ابيض تكونت الفضة
وان كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة تكون الذهب واما ان كان
الزبيق والكبريت نقين وكان في الكبريت قوة صباغة لكن قبل كمال
النضج وصل اليه بردم محمد معقد تكون الخارصيني واما اذا كان الزبيق نقياً
والكبريت ردياً فاما ان يكون الكبريت الردي فيه قوة احتراقية فينثذ
يتكون النحاس وان كان الكبريت ردياً غير شديد المخالطة وكان مداخلاً
ايه سافاً فسا فحينئذ يتكون الرصاص واما اذا كان الزبيق والكبريت رديين
فان كان الزبيق متخاخلاً ارضياً وكانت الكبريتية ردية محرقة فيتكون الحديد
وان كان مع رداً لثهما ضمني التركيب يتكون الآلك واصحاب الكيمياء
قد صححوا هذه الدعاوى من حيث انهم يعقدون الزبيق بالكبريت انعقاداً
المعديات

محسوسة فيحصل لهم ظن غالب بان الاحوال الطبيعية مقارنته للاحوال الصناعية وبالله التوفيق *

﴿ الفصل السابع في كيفية تكون سائر الاقسام ﴾

﴿ اما الذي ﴾ يكون قوي التركيب ولا يكون متطرقا مثل الاحجار فاكثره لا يذوب وانما يلين بعسر ومادتها مائة ولكن ليس جمودها بالبرد وحده بل باليبس المحيل للمائة الى الارضية فلذلك لا يذوب اكثرها الا بالحيلة وليست فيها رطوبة لزجة دهنية فلذلك لا تطرق (واما الذي) يكون ضعيف التركيب سهل الانحلال بالرطوبة فكله من جنس الاملاح لكن النوشادر ناريتها اكثر من ارضيته ولذلك تصعد بكليته فهو ماء خالطه دخان حار لطيف جدا كثير النارية وانعقد باليبس واما الكباريت فقد عرض لمائيتها ان تخمرت بالارضية والهوائية تخمر اشديدا تخمير الحرارة حتى صارت دهنية ثم انعقدت بالبرد واما الزاجات فانها مركبة من ملحجية وكبريتية وحجارة فيها قوة بعض الاجساد الذائبة فما كان منها مثل القلقند والقلقطار فتكونها من جلاله الزاجات وانما تتحلل منها الملحجية مع ما فيها من الكبريتية ثم تنعقد وتستفيد قوة معدن احد الاجساد فما استفاد من قوة الحديد احمر واصفر كالقلقطار وما استفاد من قوة النحاس اخضر كالتاند *

﴿ الفصل الثامن في بيان امكان صناعة الكيمياء ﴾

﴿ الشيخ ﴾ سلم امكان ان يصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب وان يزال عن الرصاص اكثر ما فيه من النقص فاما ان يكون الفصل المنوع يسلب او يكسى *

﴿ قال ﴾ فلم يظهر لي امكانه بعد اذهذه الامور المحسوسة يشبه ان لا تكون هي

الفصول

(الفصل السابع في كيفية تكون سائر الاقسام)
(الفصل الثامن في بيان امكان صناعة الكيمياء)

الفصول التي بها تصير هذه الاجساد احوال هي عوارض ولوازم وفصولها
مجهولة واذا كان الشيء مجهولا كيف يمكن قصداً بجاده او افنائته (واحتج ايضاً)
قوم من الفلاسفة على امتناعه بامور *

(اولها) ان الطبيعة انما تعمل هذه الاجساد من عناصر مجهولة عندنا ولتلك
العناصر مقادير معينة مجهولة عندنا ولكيفيات تلك العناصر مراتب معلومة
وهي مجهولة عندنا وتتمام الفعل والانفعال بينهما زمان معين هو مجهول عندنا
ومع الجهل بكل ذلك كيف يمكننا عمل هذه الاجساد *

(وثانيها) وهو ان الجوهر الصابغ اما ان يكون اصبر على النار من المصبوغ
او يكون المصبوغ اصبر او يساويان فان كان الصابغ اصبر وجب ان يفنى المصبوغ
ويبقى الصابغ بعد فناءه وان كان المصبوغ اصبر على النار وجب ان يبقى بعد فناء
الصابغ وان تساوى اياهما في المصاراة على النار كانا من نوع واحد فليس
احدهما بالصابغية والاخر بالمصبوغية اولى من العكس *

(وثالثها) انه لو كان الذهب الصناعي مثلاً للطبيعي لكان ما بالصناعة مثلاً
لما بالطبيعة لكن التالي باطل لو جهين (اما اولاً) فلان لم نجد له شيئاً (واما ثانياً)
فلانه لو جاز ان يوجد بالصناعة ما يحصل بالطبيعة لجاز ان يحصل بالطبيعة ما يحصل
بالصناعة حتى يوجد سيف او سحرير بالطبيعة ولما ثبت امتناع التالي ثبت
امتناع المقدم *

(ورابعها) ان لهذه الاجساد اماكن طبيعية وهي معادن لها وهي لها بمنزلة
الارحام للحيوان فمن جوز توادها في غير تلك المعادن كان كمن جوز تواد
الحيوانات في غير تلك الارحام *

(وخامسها) ان هذه الاجساد متباينة بقصولها النوعية وتلك الفصول مجهولة

لنا فلا يمكننا ايجادها واعدادها وبتقدير ان تكون تلك الفصول معلومة لنا
لم يمكننا ايضا ازالها وتحصيلها لانه لو جاز ان يجعل نوع نوعا لجاز ان يجعل
الكلب حمارا وبالعكس فهذه هي الشبه العقلية للمانين من هذه الصنعة ولهم
شبه اخرى ركيكة لا تليق بهذا الكتاب *

(والجواب) اما الذي ذكره الشيخ فليس بقوي لانا نشاهد من الترياق
آثار مخصوصة وافعالا مخصوصة فاما ان لا تثبت له صورة ترياقية مقومة
لماهيته تكون مبدأ لهذه الافعال او تثبت له هذه الصورة فان لم تثبت له
صورة ترياقية بل قلنا ان الافعال الترياقية حاصلة من ذلك المزاج لا من صورة
اخرى جاز ايضا ان يقال ان صفرة الذهب ورزانه حاصلتان بمافيه من
المزاج لا من صورة مقومة فحينئذ لا يكون للذهب فصل منوع الا مجرد
الصفرة والرزانه ولكنهما معلومتان فلمكن ان يقصد ازالتهما وايجادهما فبطل
ما قاله الشيخ *

(واما اذا ابتنا) للترياق صورة مقومة له فنقول لاشك اننا نعقل من تلك
الصورة الا انها حقيقة تقتضي الافعال المخصوصة الصادرة عن الترياق فاما
ان يكون هذا القدر من العلم يكفي في قصد اليجاد والابطال لولا يكفي فان
لم يكف وجب ان لا يمكننا ايجاد الترياق وان كفي فهو في مسئلتنا ايضا حاصل
لانا نعلم من الصورة الذهبية انها ماهية تقتضي الذوب والانطراق
والصفرة والرزانه *

(ثم الجواب) انا وان كنا لانعلم الصورة المقومة على التفصيل الا انا نعلم
الاعراض التي تلائمها والتي لا تلائمها ونعلم ان العرض الغير الملائم اذا اشتد
في المادة بطلت الصورة مثل الصورة المائية فانا نعلم ان الحرارة لا تلائمها وان كنا

لا نعلم

(٢٧)

لا نعلم ماهيتها على التفصيل فلذلك يمكننا ان نبطل الصورة المائنة وان نكتسبها صورة اخرى اما الابطال فبتسخين الماء واما الاكتساب فبتبريد الهواء فكذا لك في مسئلتنا *

(واما الحجة الثانية) فهي منقوضة بصناعة الطب *

(واما الحجة الثالثة) فنقول انه لا يلزم من استواء الصابغ والمصبوغ في الصبر على النار استواءهما في الماهية لما عرفت ان المختلفين قد يشتركان في بعض الصفات (واما الحجة الرابعة) فقد يوجد بالصناعة مثل ما يوجد بالطبيعة مثل النار الحاصلة بالقدح والرياح الحاصلة بتحرك المراوح واكوار الفقاع والنوشادر قد يتخذ من الشعر وكذلك كثير من الزاجات ثم يتقدير ان لا تجده مثالا لا يلزم الجزم بنفيه ولا يلزم من امكان حصول الامر الطبيعي بالصناعة امكان عكسه بل الامر موقوف على الدليل *

(واما الحجة الخامسة) فنقول من اراد ان يقاب النحاس فضة فهو لا يكون كالمحدث لجوهر الشيء بل كالمعالج للمريض فان النحاس من جوهر الفضة الا ان فيه علاوا مرضا وكما يمكن المعالجة لا في موضع التكون فكذا لك في هذا الموضع وعلى ان هذه الحجة ليست بملمية فان حاصلها ان الذي يتكون في الجبال لا يمكن تكوينا بالصناعة وفيه وقع النزاع *

(واما الحجة السادسة) فجوابها جواب الحجة الاولى (ولما ثبت) ضمف الحجج المانعة من امكان الكيمياء فالحق امكانه لما بينا ان هذه السبعة مشتركة في انها اجسام ذائبة صابرة على النار متعلقة وان الذهب لم يتميز عن غيره الا بالصفرة والرزانة او الصورة الذهبية المقيدة مهذين المرضين ان ثبت ذلك وما به الاختلاف لا يكون لازما له الاشتراك فاذا يمكن ان تتصف

جسمية النحاس بصفرة الذهب ورزاته و ذلك هو المطلوب (واذ قد فرغنا) من الكلام في الكائنات التي لانفس لها فلنختم الباب بالحوادث الكبار التي تحدث في العالم *

﴿ الفصل التاسع في الطوفانات ﴾ وفيه بحثان ﴿

﴿ البحث الاول ﴾ المشهور عند العوام ان الطوفان غلبة الماء على الربع المعمور كله او بعضه والحكماء يريدون به غلبة احد العناصر ايها كان والسبب في وقوع الطوفانات اجتماعات من الكواكب على هيئة مخصوصة واستعدادات عنصرية فاما ان ينسب ذلك الى حركة الاوجات والحضيضات او انطباق منطقة البروج على معدل النهار او اتفقا فبها فذلك بحسب الاولى والا فلم تقم دلالة قاطمة على ذلك (والذي يدل) على امكان وجود الطوفانات هو ان الاشياء التالية للقلّة والكثرة ان كان الغالب فيها المتوسط وما يقرب منه فالطوفان ايضا في حد الامكان ولانه قد يتفق ان يمضي السنون على بعض البقاع فلا يأتيه مطر ذلك غاية النقصان فاذا جاز ذلك جاز ان يفرط المطر دفعة واحدة وكذلك القول في سائر الطوفانات وايضا فقد صح بالتواتر وقوع الطوفان المائي وايضا فقد بينا ان كون الجبال في هذا الربع يدل على انه كانت قبل ذلك معمورا بالبحار *

﴿ البحث الثاني ﴾ انه من الجائز في بعض الطوفانات ان يفسد الحيوانات والنباتات او الاجناس منها ثم يحدث بالتولد دون التوالد والذي يدل عليه وجوه اربعة *

﴿ الاول ﴾ انه لا دليل على استحالة ذلك *

﴿ الثاني ﴾ ان كثير من الحيوانات يتولد ويتوالد مثل النحل المتولد

(الفصل التاسع في الطوفانات)

من اخشاء البقر والعقرب المتولد من التين والباذروج والحيات المتولدة من الشعير اذا القي في الماء والفار المتولد من المدر والضفادع المتولدة من المطر فهذه الاشياء وجودها تارة بالتولد وتارة بالتوالد *

(الثالث) ان بدن الانسان انما وجد لان اجزاء مخصوصة في المقادير من العناصر تفاعلت تفاعلا مخصوصا وذلك التفاعل تبع لاجتماع تلك الاجزاء المخصوصة المقادير ولا شك في ان حصول تلك الاجزاء على تلك المقادير ممكن وتفاعلها على الوجه المخصوص ممكن والمعلق حصوله على الممكن ممكن فاذا حصل بدن الانسان ممكن على طريق التولد وستعرف انه متى حصل البدن على كمال استعداده فاضت النفس المدبرة والقوى المتصرفة عن واهب الصور فاذا حدث الانسان بالتولد ممكن *

(فان قالوا) لم لا يجوز ان يكون كون البدن بحيث يكون مستعدا لقبول النفس يتوقف على حصوله في الرحم وعن النطفة (فنقول) لو سلمنا ذلك لكان الكلام في امكان حدوثها بالتولد كالكلام في امكان حدوث الاول *

(الرابع) انه لو لم يكن حدوث الانواع بالتولد ممكنا لكان يجوز ان تنقطع الانواع بحيث لا تعود البتة لانه ليس يجب ان يتولد من الشخص شخص آخر لان الجماع الذي هو مبدء التوالد ارادي لا ضروري ووقوع البذور في البوادر طبيعي لكنه اكثرى لا ضروري واذا لم يكن احد هذين ضروريا لم يكن تادى كل شخص من النوع الى شخص آخر منه ضروريا فيجوز في النادر حينئذ ان ينقطع فلو لم يكن حصول الانواع الا بالتوالد لكانت الانواع حينئذ تنقطع وذلك مشهور البطلان فثبت امكان ما ادعيناه *

(وليكن هذا) آخر كلامنا في هذا الباب واما الكلام في النبات والحيوان

فهو الیق بالصناعات الجزئية فلا جرم ختمنا الكلام في الجسم بهذا الباب
ولتكلم الآن في علم النفس وبالله التوفيق *

﴿ الفن الثاني في علم النفس * وفيه ثمانية ابواب ﴾

﴿ الباب الاول في احكام كلية للنفس * وفيه خمسة فصول ﴾

﴿ الفصل الال في تعريف النفس ﴾

(اننا شاهد) اجساما تصدر عنها الآثار لاعلى وتيرة واحدة مثل الحس
والحركة والتغذى والنمو وتوليد المثل وليس لها ذلك للجسمية التي تشاركها
فيها ما يخالفها في تلك الآثار بل قد توجد تلك الاجسام غير موصوفة بمصدرية
هذه الافعال فاذا توجد في تلك الاجسام مبادئ غير جسميتها وليست هي
باجسام والاعاد المحال فهي اذا قوى متعلقة بالاجسام وقد عرفت لناسمى
كل قوة تصدر عنها الآثار على نهج واحد نفسا وهذه اللفظة اسم لهذا الشيء
لا من حيث ذاته بل من حيث كونه مبدأ للافعال المذكورة و لذلك صار
البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعي (فنقول) ان النفس بالقياس الى انها تقوى
على الفعل الذي هو التحريك وعلى الاعمال من المحسوسات والمقولات
الذي هو الادراك تسمى قوة وبالقياس الى المادة التي تحملها فيجتمع منها
جوهر نباتي او حيواني صورة وبالقياس الى ان طبيعة الجنس كانت ناقصة
قبل اقتران الفصل بها فاذا انضاف اليها كل النوع به كالا (فنقول) تحديد
النفس بالكمال اولى من تحديدها بالصورة لوجوه ثلاثة *

(اما اولاً) فلانه اعم من حيث ان الصورة هي المنطبعة في المادة و النفس
الناطقة غير منطبعة فيها فهي اذا ليست صورة للبدن ولكنها كماله كما ان الملك
كمال المدينة » *

(واما

» المدينة

(الفصول الاول في تعريف النفس)

(واما نانيا) فلانه اتم لان الكمال قياس الى المعنى الذى هو اقرب من طبيعة الجنس وهو النوع لا الى الشئ الذى هو ابعد من ذلك وهو المادة *
 (واما ثالثا) فلان الدلالة على النوع تتضمن الدلالة على المادة من غير عكس (وهو ايضا) اولى من القوة لوجهين (اما اولا) فلان للنفس قوة الادراك وهي انفعالية و قوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبارا حد المعنيين اولى من الآخر فيجب اعتبارهما في حددهما واسم القوة يتناولهما بالاشتراك لان احدهما داخل تحت مقولة ان يفعل والآخر تحت مقولة ان يفعل والاجناس العالية متباعدة تمام ماهياتها او ذلك مجتنب عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال فان قوله عليهما ليس بالاشتراك (واما نانيا) فلان القوة اسم لها من حيث انها مبدء للافعال والكمال اسم لها من هذه الجهة ومن حيث انها مكتملة للنوع وما يعرف الشئ من جميع جهاته اولى مما يعرف من بعض جهاته فظاهر ان الكمال هو الذى يجب ان يوضع في حد النفس مكان الجنس *
 (فتقول) الشئ الذى يقع عليه اسم النفس وان كان يجوز في بعض انواعه ان يتبرأ عن البدن حتى يزول التعلق الذى بينه وبين البدن ولكنه لا يتناوله اسم النفس من حيث ذاته وجوهه بل من حيث له علاقة مع البدن ويجوز ان يكون للشئ في ذاته وجوهه اسم يخصه وله اسم من جهة ما هو مضاف الى غيره مثل الفاعل والمنفعل والاب والابن وقد لا يكون له اسم من جهة جوهه ولكن من جهة قيامه الى غيره مثل الرأس واليد والجناح ومتى اردنا ان نعطها حد ودها من جهة اسمائها بما هي مضافة اخذنا تلك الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها وهي وان لم تكن ذاتية لها في جواهرها لكنها ذاتية لها بحسب الاسماء التى لها تلك الحدود والنفس

انما نسميها نفساً من جهة انها تفعل في الاجسام افعالا مخصوصة واما بحسب
جواهرها فلانسمى نفساً الا باشتراك الاسم بل الاسم الخاص بها العقل
لا النفس ولذلك سمت الاوائل القوى الغير الجسمانية اذا كانت مباشرة
لتحريك الافلاك نفوساً وسموا المحركات بالتمشيق عقولاً وجمعوا عدة
المحركات القريبة وسموها نفس السكل والبعيدة وسموها عقل السكل
كأن السكل هو السماوات واما الاسطوانات فانها وان كانت جزءاً من السكل
ولكن لا يعتد بها لقلتها فذلك كانوا يقولون السكل حي وله نفس ناطقة
ولنفسه شيء كالعقل الفعال لنا وما كانوا يلتفتون الى القدر الثاقه المائت من
السكل حتى يمتنعوا الاجله من اطلاق القول بان السكل حي فمسي في ابداننا من
المائت بالنسبة اليها اكثر من نسبة الاسطوانات الى اجرام الافلاك ومع
ذلك فقد يطلق القول بان كل البدن حي فظاهر ان البدن يجب ان وخذ
في حد النفس فالنفس اذا كمال للجسم لكن الكمال (منه اول) وهو الذي
يصير به النوع نوعاً بالفعل مثل الشكل للسيف (ومنه ثان) وهو الذي يتبع نوعية
الشيء من افعاله وانفعالاته كالقطع للسيف والتميز والرؤية والاحساس
والحركة الارادية للانسان فان هذه امور ليست اولية فانه ليس يحتاج
النوع في ان يكون نوعاً بالفعل الى حصول هذه الامور بالفعل بل اذا كانت
مباديها حاصلة بالفعل حتى تكون تلك الآثار موجودة بالقوة القريبة بعد
ما كانت بالقوة البعيدة كان الحيوان حيواناً بالفعل فالنفس كمال اول للجسم
الذي لا يشترط فيه شيء لا للذي يشترط فيه لاشيء وليس هو كمال للجسم
الصناعي كالسرير والكرسي بل للطبيعي ولاكل جسم طبيعي فليست النفس
كمال البسائط العنصرية بل هي في عالمنا كمال جسم طبيعي تصدر عنه كالاته

الثانية بواسطة الآلات فالنفس كمال اول لجسم طبيعي الى ذى حياة بالقوة
 اى من شأنه ان يحى بالنشو ويبقى بالغذاء وربما يحى بالاحساس والتحريك *
 (وقد جعل بعض المتأخرين) الطبيعي صفة للكمال الاول هكذا (النفس
 كمال اول طبيعي لجسم آلي) وزعم ان الكمال الاول قد يكون طبيعياً مثل القوى
 التى هى مبادئ الآثار وقد لا يكون مثل التشكلات الصناعية فالنفس كمال
 اول طبيعي لا انها كمال اول صناعي وهذا قريب من التاويل الذي ذكرناه
 للترتيب القديم *

(واعلم) ان هذا الحد لا يمكن ان يتناول النفوس الثلاث اعنى النباتية
 والحيوانية والفلكية لانا ان اعطيناها اسم النفس لانها تفعل فعلاً ما فقط لزم
 ان تكون كل قوة نفساً فتكون الطبيعة نفساً وذلك مخالف للاجماع المنعقد
 بين العلماء وان اعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة بالنفس النباتية
 و اندرجت الاخرى وان اعطيناه للقوة الفاعلة افعالاً متقابلة خرجت
 النفس الفلكية ودخلت الباقيتان وان زدنا على هذه المعاني شرطاً ازداً تخصصاً
 فيجب ان يكون مصوراً معلوماً فثبت انه ان استعمل النفس بحيث تتناول
 الحيوانية والفلكية خرجت النباتية او تتناول الحيوانية والنباتية خرجت
 الفلكية ولا ينبغي ان يعتبر العاقل بما يجده من اختلاف حركات الافلاك
 في اطوالها وعروضها حتى يظن انها افعال متقابلة فان لكل واحد من تلك
 الافعال نسبة واحدة لا تتغير اصلاً *

(فان قال قائل) لم لا يجوز ان يقال ان الحياة هي هذا الكمال وهى
 الامر الذي يصدر عنه ما ينسبونه الى النفس *

(فنقول) اذ اينما انما اختص بعض الاجسام بهذه الآثار دون البعض

فلا بد ان يكون ذلك لقوى مخصوصة فالمعنى بالحياة اما ان يكون هذه المبادئ او كون الجسم ذات تلك المبادئ او كون الجسم بحيث يصح ان يصدر عنه تلك الآثار والاول تسليم المقصود والثاني باطل لانه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدعه هو المفهوم من ذلك المبدع والثالث ايضا باطل فانه ليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس شيئا واحدا كيف والمفهوم من الكون الموصوف لا يمنع ان يسبقه بالذات مبدعه يتم للجسم هذا الكون والمفهوم من الكمال الاول الذي رسمناه لا يمنع ان يسبقه بالذات كمال اول والا لم يكن اولاً وباللّه التوفيق *

﴿ الفصل الثاني في ماهية النفس ﴾

(واذ قد عرفنا) للشيء المسمى بالنفس من جهة الاضافة التي بها تسمى نفساً نجد ربنا ان نشغل بتعريف ماهيته *

(فنقول) الناس انما يستعملون الالفاظ في مفاوضاتهم بحسب ما يفنيه وليس يعنى احد باللفظ ما لا يتصوره وليس احد يقول نفسى ونفسك في مفاوضاته الا ويشير به الى الذات والحقيقة فانه يقول فرحت نفسى وتألمت نفسى ولا فرق عنده بين ذلك وبين ان يقول فرحت وتألمت بل لا فرق عنده بين ان يقول نفسى وذاتى وبين ان يقول انا فظاهر ان كل واحد يعرف وجود نفسه التي هي هو ولكن البحث في ان هذا الشيء المخصوص ماهو * فمن الناس من ذهب الى انها هي هذه البنية المخصوصة المشاهدة المحسوسة ويدل على فسادها ثلاثة براهين *

(الاول) هو ان الواحد من الوجودات ذاته كأنه خلق دفعة وخلق كاملاً ولكنه محجوب المواس عن مشاهدة الخارجيات وانه يهوى في خلاء وملاء

لا يصدمه

(٢٨)

(الفصل الثاني في ماهية النفس)

لا يصدمه فيه قوام الهواء ولا يحس بشيء من الكيفيات وفرقت أعضاؤه حتى لا يكون بينها ملاقاتة ومماسة أصلا فإنه في هذه الحالة يكون مدركا لذاته وغافلا عن كل أعضائه الظاهرة والباطنة بل تثبت ذاته ولا يثبت لها طول ولا عرض ولا عمق ولو أنه تخيل في تلك الحالة بدا أعضوا آخر لم يتخيله جزأ من ذاته ولا شرطاً في ذاته فظاهر أن المشعور به غير المعقول عنه فإذا هويته مغايرة لجميع الأعضاء *

(البرهان الثاني) ان علم الانسان بهويته غير مكتسب وعلمه بأعضائه الظاهرة والباطنة مكتسب فهويته مغايرة لجميع أعضائه أما الصغرى فلان العلم بوجود النفس لو كان مكتسباً لكان أما بالحس وهو باطل بالاجماع فإنه ربما علم الانسان نفسه عند ما لا يحس بشيء أصلاً وأما بالفكر ولا بد له من دليل والدليل أما علة النفس أو معلولها والأول باطل لأن الأكثرين يعرفون أنفسهم وإن لم يخطر ببالهم علة أنفسهم والثاني باطل أيضاً لأنه إما أن يكون الاعتبار هو الفعل المطلق أو فعله من حيث هو مضاف إليه فإن اعتبر الفعل المطلق لزم منه اثبات فاعل مطلق لا فاعل هو وإن اعتبر الفعل المضاف إليه والعلم بالفعل المضاف إليه متوقف على العلم به فلو استفيد العلم به من العلم بالفعل المضاف إليه لزم الدور فثبت أن علم الانسان بنفسه غير مستفاد من دليل * وأما الكبرى فلان الانسان لا يعرف أعضائه الظاهرة والباطنة إلا بالحس والقرينة فظاهر أن هوية الانسان مغايرة لجميع أعضائه *

(البرهان الثالث) ان الانسان قد تزايد اجزؤه وتناقص اخرى مع ان ذلك الانسان باق في الاحوال كلها فعلمنا ان هويته مغايرة للبنية المحسوسة *

(واعلم) ان هذه البراهين لا تقتضى كون النفس الانسانية غير جسمية فان
البراهين تدرك هوياتها المخصوصة وكيف لا وهى تهرب عن المولم وتطلب
اللذيد وليس هربها عن مطلق الالم لوجهين (اما اولاً) فلان المشهور انها
لا تعقل الكليات (واما ثانياً) فلانها لا تهرب عن المغيرها مع ان ذلك المفهـى
اذاً انما تهرب عن آلامها وعلما بالما بعد علمها بانفسها فظاهر انها تدرك انفسها
المخصوصة مع ان نفسوسها ليست مجردة (بل هذه الادلة) لا تدل الا على
ان هوية الانسان مغايرة لهذه الاجسام المحسوسة اما ان تلك الهوية هل هى
متعلقة بهذه الاجسام او هى بريئة عنها فذلك مما يحتاج فيه الى نظر آخر *

(وهاهنا دقيقة) وهى انه وان كان علم الانسان بهويته عند غفلته عن جميع
اعضائه لا يقتضى ان يكون هويته مجردة ولكن علمه بانه الآن هو الذى كان
قبله بمدة يقتضى ان يكون هويته مجردة على ما سيأتى ذلك فى موضعه *

(ومن الناس) من ذهب الى ان النفس هى المزاج ويدل على فساد

سنة براهين *

(الاول) ان البدن مركب من عناصر متنازعة بطبائعها الى الانفكاك والذى
يجررها على الامتزاج قوة غير ما يتبع امتزاجها فان البعد لا يكون بعينه هو
القبل * وعليه شكوك ستة *

(الاول) لعل الاسطقسات فى بدن الانسان مقسورة على ذلك لان حافظا
يحفظها وهو النفس (والجواب) ان المقسور من الاسطقسات المترجمة انما
يحفظ اما المصيان المسلك على الانشقاق مثل احتباس النيران والهوية فى
الارض قسرا حتى انها ان كانت قوية زلزلات الارض وخسفتها وامامدة
زمان حركتها الى الانفصال مثل الدهن المضروب بالماء ومعلوم انه ليست
الاجزاء

الاجزاء النارية والهوائية التي في المني قد بلغت في القلة الى حيث تضعف عن الانفصال عن المخالط ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه بل في المني روح كثيرة هوائية ونارية انما يحتبس في المني مع الارضية و المائية شئ آخر غير جسمية المني بدليل انه اذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذي هو اولى بالتبخير بقسرعة وكذلك ان تعرض للحر او كان في رحم ذات آفة *

(الثاني) ساعدنا على انه ليس سبب الاحتباس هو القلة فلم لا يجوز ان يكون السبب صغر الاجزاء او شدة الاختلاط (واجواب) ان صغر الاجزاء فيما ليس بمغمور في المائع الكثير لا يمنع التفصيص بدليل ما ذكرناه من ان المني اذا لم يلتصقه في الرحم زالت خثورته بل انما يحتبس الشئ في الغامر اذا كان الغامر اكثر منه في القدر والقوة *

(ولقائل ان يقول) لو كانت نارية المني وهوائيه غالبتين على مائته وارضيته لسكان المني صاعداً بالطبع لان مكان المركب هو مكان الغاب ولم يطل التالي بطل المقدم واذا كانت الارضية والمائية غالبتين على النارية والهوائية اللتين فيه جاز ان تحتبسا بالقسر *

(فان قلتم) لو كان سبب الاحتباس ذلك لوجب ان يبقى ما فيه من النارية والهوائية عند مفارقتها للرحم وتعرضه للبرد *

(فنقول) لم لا يجوز ان يقال النارية والهوائية اللتان كانتا في المني تفسدان بالمائية عند تعرض المني للبرد لانهما تخلصتا عن الارضية والمائية وفارقتاهما واذا لم توجد المفارقة لم يلزم مما ذكره قوة ما فيه من النارية والهوائية على ان تخلصتا من الاخرين *

(الثالث) لم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الماء و الارض في الابد ان هو النشف ثم تعلق النار بهما كما تعلق بالحطب (والجواب) ان النشف كما سبق يكون عند اخلاء الهواء للماء مكانه الذي وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البديل فهب ان الماء و الارض مجتمعان لا لجامع من خارج بل لفاقهما في الميل الى جهة واحدة فما السبب في اجتماع النارية و الارضية و اما تعلق النار بالحطب فهو كلام من لا يعرف فان النار تحدث في الحطب ثم تفارقه على سبيل الاتصال حدوتنا و انفصالا وليس هناك نار واحدة لها تعلق بالحطب بل النيران كالماء الجارى على الاتصال *

(الرابع) لم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الاسطقسات تحريك الوالدين او مزاج الرحم ثم يبقى ذلك القسر زمانا الى ان يتحلل (والجواب) من ثلاثة اوجه *

(اما اولاً) فان حركة الوالدين وان كانت تؤدي الى اجتماع الاسطقسات التي في المنى لكن لا بد من سبب لانضمامها الى المنى بعد ذلك حتى تتم الاعضاء الحيوانية ولا بد ايضاً من حافظ لذلك الاجتماع وهذا هو المتمد في دفع السوائلين الاولين *

(واما ثانياً) فلانه كان يجب ان يكون العضو المتخلق اولاً هو الظاهر لما قد ثبت ان الاجسام انما تفعل بالمماسه فالاقرب ان حدوثه متقدم كما سبق على حدوث الا بعد لكن التالي يبطله ما ثبت بالاستقراء ان اول عضو متخلق هو القلب فالمتقدم ايضاً باطل *

(واما ثالثاً) فلانا قد بينا انه قد يحدث الانسان وكثير من الحيوانات بالتولد لا بالتوالد *

الخامس

(الخامس) الدليل على ان هذا الاجتماع لا يستدعي حافظا ان جسد الميت يبقى زما بعد مفارقة النفس وليس هناك حافظ فلو كان سبب هذا الاجتماع هو النفس لكان من الواجب ان يتفرق عند الموت *

(و الجواب) ان الحيوان فيه مزاج وهيئة وقد رمن العناصر ولم يتغير المزاج والقدر من العناصر فانه لا يموت فاذا مات بقي فيه لون وشكل وليساهما مما لا يحفظان الا بالنفس فان النفس سبب فاعلى بعيد يؤدي ضرب من حركاتها الى ذلك اللون والشكل كالبناء والبناء * ثم الحافظ لذلك سبب آخر قد يوجد في الحيوان وغيره يحفظ مدة في مثلها يمكن ان تتحرك العناصر تمام حركات الاقتراق حركة سريعة وان كان الانغمار قليلا وبطيئة ان كان كثيرا ويسبق الى الانفصال ماشانه ان يسبق ويتأخر او يبطل ماشانه التأخر والبطوء والمبادر الى المفارقة هو الجوهر الناري والهوائى ويبقى الارضى والمائى غير سر يعين الى الانفصال لاتفاق الجهة وربما يحفظ اللون والشكل بانه اذا اختلطت المائى بالارضية لم تتفارقا الا بالقسر بتصعيد او نشف او غيرهما فلهذا السبب يبقى اللون والشكل محفوظين الى ان يتصرف في البدن هواء العالم و نار يتة بالنشف والتحليل ولمالم يجب ان يكون مع زوال الحافظ انفصال المجموع من غير زمان بل يجب ان يتوسط زمان لحركة الانفصال لم يجب ان يكون ثبات الميت زمانا قليلا بحسب الحس دليل على ان اجتماعه وقع بالاجامع على انك ان حققت لم تجد الشخص وقد فارق الحياة في آن من الآيات على ما كان عليه حال الحياة *

(السادس) النفس لا تحدث الا عند استعداد المادة لها وذلك الاستعداد انما يحدث عند حدوث المزاج الصالح فاذا المزاج علة بالعرض لحدوث

النفس فيتقدم عليها بالذات فكيف تكون النفس علة لاجتماع العناصر وكيف يتأخر الشئ عما هو متقدم عليه (والجواب) ان الجامع الاول هو القوة المولدة للوالدين الى ان يحصل له استعداد ان يقبل من واهب الصور قوة حافظة لذلك الجمع بحيث تكون موردة بدل ما يتحلل عن ذلك المركب وملتصقة به ما تورد ه عليه ومشبهة به الى ان يصل الى كمال النشوء فانقطع الدور *

(واعلم) ان النفس ليست هي الحافظة القريبة لهذا الاجتماع بل الحافظة لذلك قوة من قوى النفس وهي النامية بتوسط الغاذية *

(البرهان الثاني) النبات والحيوان يتحركان من تلقاء نفسيهما الى كالاتهما في الكرم والكيف ولا محالة انهما يتحركان في امرجتهما لان الامزجة تابعة للممزجات فالمزاج متبدل عند الحركة والمحرك غير متبدل فالمزاج ليس هو ذلك المحرك وايضاً فان البدن الذي يسوء مزاجه قد يعود الى المزاج الصحيح ولا بد من معيد وليس هو المزاج الصحيح الذي بطل ولا الفاسد فاذاً المحرك غير المزاج وليس خارجاً عن جسم الحيوان لانه لو كان مفارقاً فهو لا يفعل الا بواسطة قوة جسمانية كما عرفت وان لم يكن مفارقاً فهو لا يفعل لمجرد جسميته العامة بل لقوة فيه وهو المطلوب وعلى اننا علم قطعاً انه ليس اغتذاء الحيوانات ونموها بسبب جسم قاسر من الخارج *

(البرهان الثالث) لو كان المحرك هو المزاج لما حدث الاعياء لان الاعياء انما يكون من سبب حركة طارية على الجسم على خلاف ما يقتضيه طبعه وليس يمكن ان يقال ان طبائع البسائط تقتضى حركة خلاف ما يقتضيه امتزاجها لان قبل الطبائع بعد امتزاجها يجب ان يكون من جنس فعلها حال بساطتها ولا يختلفان الا بالقوة والضعف فانه لو كان مقتضى المزاج مقابلاً لمقتضى الطبائع

الطبائع لكات تلك الطبائع تقتضى امرين متقابلين وذلك ممتنع فظاهر انه لو كان محرك الحيوان هو مزاجه لما حدث الاعياء ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعدة *

(ولذا قال الشيخ) في الاشارات ان الحيوان يتحرك بشئ غير مزاجه الذى يمانه كثير احوال حر كته في جهة حر كته بل في نفس حر كته ف يريد بقوله حال الحركة البطوء والسرعة ويريد بقوله في جهة حر كته ممانعة النفس والطبيعة كما في الرعدة ويريد بقوله بل في نفس حر كته ان الاعياء ربما ينتهى الى حيث لا تقوى النفس على التحريك اصلاً *

(البرهان الرابع) الكيفية الملموسة لا تدرك الا مع استحالة كيفية مزاج العضو الا مس فالدرك لتلك الكيفية اما ان يكون هو المزاج الذى بطل وهو محال او الذى حدث وهو ايضا محال لان المزاج الصحيح لا يدرك ذاته فكيف يدرك المزاج الغريب المتجدد ذاته *

(وبالجمله) الاحساس يستدعى الانفعال والشئ لا يفعل عن نفسه فاذا لا بد في الاجسام من شئ آخر باق عند توارد الحالتين ليحصل له الشعور بذلك التغير والمزاج غير باق *

(البرهان الخامس) ان الحيوان قد يتحرك في مزاجه اما من الاشتداد الى الضعف او من الضعف الى الاشتداد والمتحرك غير المتحرك فيه فالمتحرك في المزاج غير المزاج وليس المتحرك هو الجسم المطلق او الجسم المنصرى فان ذلك مما يمتنع ان يتحرك في المزاج بل هو الجسم الحيوانى فلا حيوان خصوصية في حيوانيته ليست هي مزاجه وذلك هو المطلوب *

(البرهان السادس) انك ستعلم ان النفس الانسانية ليست بجسم ولا جسمانية

ولاشئ من الامزجة كذلك فالنفس ليست بمزاج *

(وحاول بعضهم) حجة اخرى فقال ان مزاج العضو البسيط مشابه لمزاج جزئه فلو كان المشكل لذلك العضو هو مزاجه لكان شكل الكل و شكل الجزء واحدا وهذا فاسد لان المشكل عنده هو القوة المصورة وتلك القوة المصورة سارية في محلها وجزؤاها مساو الكمال في الماهية فيعود عليه في القوة المصورة ما الزم في المزاج وكذلك ايضا يلزمه ان يكون شكل جزء الفلك مساو بالشكل كل الفلك ولكن العذر ما ذكرناه هناك *

(وقال) ايضا لو كان المحرك قوة مزاجية لحركت الى جهة واحدة فان المزاج الواحد مقتضاه امر واحد وهو يبطل بالقوة النباتية فانها واحدة وهي تفعل افعالا كثيرة فكذلك هاهنا *

(واعلم) ان في النفس مذاهب اخر باطلة و ظاهرة الفساد ولم يبق من ينصرها حتى نحتاج الى افسادها فالاولى ان لا نشغل بها لغاية ضعفها ولكونها مذكورة في الكتب القديمة بالاستقصاء وبالله التوفيق *

﴿ النصل الثالث في بيان الحق في النفس وانها جوهر ﴾

(اما النفس) الانسانية فستعرف انها ليست جسما ولا حالة في الجسم فهي جوهر مفارق بذاتها واما النفوس الحيوانية و النباتية فهي قوى حالة في الاجسام فمن لم يستبعد كون الشئ الواحد جوهر او عرضا باعتبارين معازم ان النفس الحيوانية من حيث انها جزء من الحيوان جوهر ومن حيث انها موجودة في شئ لا كجزء منه فهي عرض وقد سبق الكلام على هذا القول *

(ومن لا يقول) بهذا القول فقد احتج بجوهريية النفس النباتية و الحيوانية بان قال ان للنبات و الحيوان خصوصية جسمية في المزاج و الهيئة و الآتار ليست

باجزائها

(٢٩)

(الفصل الثالث في بيان الحق في النفس وانها جوهر)

باجزائها وقد ثبت انه ليس السبب لذلك امزجتها ولا ما يتبع امزجتها بل شيء يتقدم امزجتها وذلك لا بد وان يكون قوة جسمانية لما ثبت ان الجهر المفارق يستحيل ان يكون مدركا للجزئيات وفاعلا للافعال الجزئية فاذا تلك القوة الجسمانية علة لوجود ذلك المجموع من حيث هو ذلك المجموع وحالة فيه فتكون تلك القوة موجودة في محل غير متقوم بذاته بل بتلك القوة فتكون تلك القوة غير موجودة في الموضوع فهو اذا جوهري صوري *

(ولما انكر) جوهرية النفس النباتية و الحيوانية ان يتعلق بامور اربعة *
 (اولها) ان الحال يمنع ان يكون سببا محله لاستحالة الدور فلا يكون جوهر *
 (وثانيها) ان ساعدنا على ان الحال يمكن ان يكون مقوما محله لكن النفس ليست كذلك لانها انما تحدث بعد حدوث المزاج الصالح والمتأخر لا يكون علة للمتقدم فالنفس لا تكون علة لحصول ذلك المزاج *

(وثالثها) ان سلمنا ان النفس النباتية جوهر من حيث انها علة قريبة لقوام مادتها لكن النفس الحيوانية انما تنطبع في مادة متقومة بالنفس النباتية فالنفس الحيوانية عرض *

(ورابعها) ان الجوهر جنس لما تحته فلو كانت النفس جوهر الكان العلم بجوهرتها بديها حاصل من غير كسب والتالي باطل فالمقدم مثله *
 (والجواب عما ذكره اولاً) قد مضى في اوائل هذا الباب *
 (والجواب عما ذكره ثانياً) ان الجامع لتلك الاجزاء هو قوة الوالدين ولكن ذلك الجمع يستدعي حافظا وذلك هو النفس فاندفع الدور *
 (والجواب عما ذكره ثالثاً) ان نقول اما ان يعنى بالنفس النباتية النفس النوعية التي تخص النبات دون الحيوان او المعنى العام الذي يعنى النفس النباتية والحيوانية

وهو مبدأ التغذية والنمو والتوليد ويعني بها قوة من قوى النفس التي تصدر عنها هذه الآثار فان عني به الاول فذلك غير موجود في الحيوان وان عني به الثاني فالعنى العام يقتضى اثرا عاما فان الصانع العام ينسب اليه المصنوع العام فالذى ينسب الى النفس النباتية العامة النمو العام واما قبول الحس والحركة او لا قبوله فليس ذلك ينسب اليها من حيث انها عامة وان عني به الثالث فليس الامر على ما يظن من ان القوة النامية تفعل اولابد نباتيا ثم تانيا القوة الحيوانية بل القوة النباتية توجد مع القوة المنمية على ان تكون المنمية تبعالها وشعبة منها وسيوضح بعد ذلك ان لكل بدن نفسا واحدة وان سائر القوى معلولة لها من شعبة منها في الاعضاء ويقنعك هاهنا ما يعرض من قوة القوة النامية و ضعفها عند ما يرد على النفس من محبة او كراهة غير بدنية وذلك اذا كان الوارد على النفس تصد يقا ف يتبعه انفعال من سرور او غم فيؤثر ذلك في القوة النامية اما الفرح النطقى فيزيدها شدة ونفاذا والنم النطقى يزيدها ضعفا وعجزا حتى يفسد فعلها وينتقص المزاج وذلك يدل على ان النفس مدبرة لجميع القوى البدنية *

(واعلم) ان القوى النباتية الموجودة في النبات مخالفة بالماهية للقوى النباتية الموجودة في الحيوان وهى في الموضوعين عرض لانها في النبات تابعة لوجود النفس النباتية وفي الحيوان تابعة لوجود النفس الحيوانية *

(والجواب عما ذكره رابعا) قال الشيخ انالم نعرف من النفس الا انها شئ مدبر للبدن واما ماهية ذلك الشئ فمجهولة والجوهر الذاتى لتلك الماهية لا المفهوم انه شئ ما يدبر البدن فها هو متقوم بالجوهر غير معلوم لنا وما هو غير معلوم لنا متقوم بالجوهر فزالت الشبهة *

واقائل

(و لقائل ان يقول) ان علمى بنفسى غير حاصل بالكسب على ماضى فلا يخلو
 اما ان لا اعلم بنفسى الامن حيث ان لها نسبة الى بدنى او اعلم حقيقتها والاول
 باطل لما قد مضى وقد ثبت ان علمى بنفسى متقدم على علمى باضافتها الى بدنى
 وايضاً فكيف يصح هذا القول ممن يقول ان علمى بنفسى هو نفس نفسى وانه
 ابدا حاضر بالفعل والمعجب ممن يقول مثل هذين القولين ثم يتغافل عن
 تناقضهما لا لموجب *

(و الجواب الصحيح) ان يقال الجوهرية ليست من الامور الذاتية
 فلذلك جاز ان تبقى مجهولة كما بيناه *

(ومما يجب) ان يعلم هاهنا ان النفس التى هي الصورة المقومة لحاملها ليست هي
 مجموع القوى التى سنذكرها فان كل واحدة منها ان كانت مقومة على الانفراد
 عرض المحال المذكور فيما مضى وان لم تكن واحدة منها مقومة امتنع ان يصير
 المجموع مقوما على ماضى بل المتقوم اما ان تكون صورة تلزمها هذه القوى
 المذكورة واما ان تكون احدى هذه القوى هي الاصل والباقية تكون تبعاً
 على ما سنشرح الحال فيه *

﴿ الفصل الرابع في تعديد قوى النفس ﴾

(قال الشيخ) في الشفاء القوى النفسانية منقسمة بالقسمة الاولى الى اقسام
 جنسية ثلاثة *

(احدها) النفس النباتية وهي كمال اول الجسم طبيعى آلي من جهة ما تتولد
 وتنمو وتقتدى *

(وثانيها) النفس الحيوانية وهي كمال اول الجسم طبيعى آلي من جهة ما تدرك
 الجزئيات وتتحرك بالارادة *

(الفصل الرابع في تعديد قوى النفس)

(و نالها) النفس الانسانية وهى كمال اول جسم طبيعى آلى من جهة ما تفعل
الا فاعيل الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى ومن جهة ما تدرك
الامور الكلية *

(وللنفس النبائية) قوى ثلاث (القوة الغاذية) وهى التى تحيل جسما آخر الى
مشاكله الجسم الذى هى فيه فتلصقه وتشبهه به بدل ما يتحلل عنه (والقوة المنمية)
وهى قوة تزيد فى الجسم الذى هى فيه بالجسم المتشبه به زيادة مناسبة له فى
اقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً ليبلغ به كماله فى النشوء (والقوة المولدة) وهى التى
تأخذ من الجسم الذى هى فيه اجزاء هى شبيهة بالقوة فتفعل فيه باستمداد
اجسام اخرى تشبهه به من التخليق والتمريخ ما يصيره شبيهاً به بالفعل *
(وللنفس الحيوانية) بالقسمة الاولى قوتان محرّكة ومدركة والمحرّكة على
قسمين اما محرّكة بانها باعثة على الحركة * واما محرّكة بانها فاعلة والمحرّكة على انها
باعثة هى القوة الشوقية وهى التى اذا ارتسمت فى التخيل الذى سنذكره بعد
صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت القوتان المحرّكة الاخرى التى نذكرها على
التحريك ولها شعبتان (شعبة) تسمى قوة شهوانية وهى قوة تبعث على تحريك
يقرب من الاشياء المتخيلة ضرورية اونا فمة طلباً للذة (وشعبة) تسمى قوة
غضبية وهى قوة تبعث على تحريك تدفع به الشئ المتخيل ضاراً او مفيداً
طلباً للغبية *

(واما القوة المحرّكة) على انها فاعلة فهى قوة تبعث فى الاعصاب والعضلات
من شأنها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء
الى نحو جهة المبدء وترخيها او تمدها طولاً فتصير الاوتار والرباطات الى
خلاف جهة المبدء *

(واما

(واما القوة المدركة) فتقسم الى قوة تدرك من خارج والى قوة تدرك من داخل والمدركة من خارج هى الحواس الخمس او الئمانى *

(فمنها البصر) وهو قوة مرتبة فى العصبه المجوفة تدرك صورة ما ينطبع فى الرطوبة الجليدية من اشباح الاجسام ذوات اللون المتأدية فى الاجسام الشفافة بالفعل الى سطوح الاجسام الصقيلة *

(ومنها السمع) وهو قوة مرتبة فى العصب المتفرق فى سطح الصماخ تدرك صورة ما يتأدى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه تموج فاعل للصوت فيتأدى توجهه الى الهواء المحصور الراكد فى تجويف الصماخ وتحركه بشكل حركته وتماس امواج تلك الحركة تلك العصبه *

(ومنها الشم) وهو قوة مرتبة فى زائدى مقدم الدماغ الشبهيتين بحلمتى الشدى تدرك ما يؤدى اليه الهواء المستنشق من الرائحة الموجودة فى البخار المخالط له او الرائحة المنطبعة فيه بالاستحالة من جرم ذى رائحة *

(ومنها الذوق) وهو قوة مرتبة فى العصبه المفروشة على جرم اللسان تدرك الطعوم المتحللة من الاجرام المماسه المخالطة لارطوبة العذبة التى فيها مخالطة محيلة *

(ومنها اللمس) وهو قوة مرتبة فى اعصاب جلد البدن كله ولحمه تدرك ما يماسه وتؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج او المحيلة لهيئة التركيب *

(ويشبه ان تكون) هذه القوة عند قوم لانوعا آخر بل جنسا لقوى اربعة اوفوقها منبئة معا فى الجلد كله واحدها حاكمة فى التضاد الذى بين الحار والبارد والثانية حاكمة فى التضاد الذى بين الرطب واليابس والثالثة حاكمة

في التضاد الذي بين الصلب واللين والرابعة حاكمة في التضاد الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة واحدة يوهم توحيدها بالذات (الى هاهنا) عبارة الشيخ * وانا اكتب تفصيل مذهبه في القوى الباطنة بعبارة نفسى حتى تكون اخصر والى الافهام اقرب (قالوا) القوة المدركة اما ان تكون مدركة للجزئيات اولالكليات والمدركة للجزئيات اما ان تكون من الحواس الظاهرة وقد عرفها واما ان تكون من الحواس الباطنة ثم ان الحس الباطن اما ان يكون مدركا فقط او مدركا ومتصرفا فان كان مدركا فقط فاما ان يكون مدركا للصور الجزئية او للمعاني الجزئية واعنى بالصور الجزئية مثل الخيال الحاصل عن زيد وعمر وواعنى بالمعاني الجزئية مثل ادراك ان هذا الشخص صديق وذلك الآخر عدو فالمدرك للصور الجزئية يسمى حسا مشتركا وهو الذي يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلها والمدرك للمعاني الجزئية يسمى وهما ثم لكل واحدة من هاتين القوتين خزانة مخزونة الحس المشترك هي الخيال وخزانة الوهم هي المحافظة فهذه قوى اربع (الاولى) الحس المشترك (والثانية) خزانة الوهم (والثالثة) الوهم (والرابعة) خزانة الوهم «وهى المحافظة» *

(واما القوة المتصرفة) فهى التى من شأنها ان تتصرف فى المدركات المخزونة فى الخزانة بالتركيب والتحليل فتركب صورة انسان بصورة طير و جبل من زمرد وبجر من زيبقى وهذه القوة ان استعملتها القوة الوهمية الحيوانية تسمى متخيلة وان استعملتها القوة الناطقة تسمى مفكرة وزعموا ان الحس المشترك والخيال مسكنهما البطن المقدم من الدماغ واما المتخيلة المتصرفة فمسكنها البطن الاوسط من الدماغ واما الوهمية فمسكنها ايضا نهاية البطن « خازنتها

اللا وسط من الدماغ واما الحافظة فمسكنها البطن الاخير من الدماغ *
 (ثم منهم) من يجعل النفس الحيوانية عبارة عن مجموع هذه القوى ومنهم
 من يجعل النفس هي القوة الوهمية و يجعل سائر القوى تبعاً لها فهذا خلاصة
 كلامهم في تفصيل القوى الحيوانية وقد ضاعت في هذا التقسيم القوة الحيوانية
 التي يذكرونها في الطب *

(واما تفصيل) قوى النفس الناطقة فسندكرها في موضع آخر ويزيد الآن
 ان نذكر ادلتهم على اثبات هدة القوى وتأمل في صحتها وفسادها ولكن بمدان
 بين ان افعال النفس من كم وجه تختلف *

﴿ الفصل الخامس في تعديد وجوه اختلاف افعال النفس ﴾

(زعموا) ان ذلك من اربعة اوجه (الاول) بالوجود والعدم مثل التحريك
 والتسكين والشك واليقين (والثاني) بالشدة والضعف كالظن واليقين
 (والثالث) بالبطوء والسرعة كالحس والتفكر (والرابع) باختلاف الانواع
 اما مع اتحاد الجنس القريب كابصار السواد والبياض وادراك الحلو والمر
 اومع اختلاف الجنس اما القريب كادراك الالوان والاصوات واما القريب
 والبعيد كالادراك والتحريك *

(واذا عرفت ذلك فنقول) اما القسم الاول فيستدعي قوتين لان وجود
 الفعل لوجود القوة و عدمه لعدمها او لعدم شرط من شرائطها والثاني
 لا يستدعي قوتين والالزم ان تكون مراتب القوى بحسب مراتب الزيادة
 والنقصان الغير المتناهية ولزم تتاليها في آتات متتالية وكل ذلك محال بل
 السبب فيه اختلاف قوة القوة وضعفها واختلال الآلة وحدتها وهكذا
 القول في السرعة والبطوء (واما القسم الرابع) فزعموا ان الامور المتخالفة

(الفصل الخامس في تعديد وجوه اختلاف افعال النفس)

بالجنس قريبا كان او بعيدا لا تستقل بها قوة واحدة فالقوة الواحدة لا تكون وافية بالادراك والتحريك بل لا تكون وافية بالادراك الباطن والادراك الظاهر بل لا تكون وافية بادراك الالوان والطعوم والروائح بل لا بد لكل جنس من قوة على حدة هذا هو اختيار الشيخ *

(ثم انه سأل نفسه) فقال لقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون النفس هي التي تفعل كل هذه الافعال وان سلمنا ان النفس الانسانية مغايرة للقوة الحيوانية لكن لم لا يجوز ان تكون القوة الحيوانية واحدة وتكون المدركة المحركة واحدة وان سلمنا تغايرهما ولكن لم لا يجوز ان تكون المحركة قوة واحدة والشهوة والغضب قوة واحدة فان صادفت اللذة اتفعلت على نحو الاذى اتفعلت على نحو آخر وكذلك يكون المدرك للمحسوسات الظاهرة والباطنة واحدا وان سلمنا تغايرهما لكن الحس الظاهر قوة واحدة تفعل في الآلات المختلفة افعالا مختلفة وايضا فلم لا يجوز ان تكون القوة النباتية هي الحيوانية ولئن سلمنا تغايرهما فلم لا يجوز ان تكون الغاذية والنامية والمولدة واحدة فهي تورد على الشخص في ابتداء تكونه اكثر مما يتحلل عنه الى ان ينتهي الى النهاية في قبول الزيادة وهو النماء واذا عجزت عن ذلك وحركت الغذاء الى اعضاء ذلك المتحرك لتغذوها به ويفضل منه فضل غير محتاج اليه في التغذي وهو غير منصرف الى النمو فتصرف الى فعل آخر محتاج اليه وهو التوليد ثم لا تزال تورد بدل ما يتحلل الى ان تعجز فيحل الاجل *

(واعلم) ان للشيخ في ابطال هذه الاسئلة دليلا عاما يعم جميع القوى ودليلا خاصا على كل واحدة منها فلنذكر اولا الدليل العام *

(اما الحجة العامة) فهي ان القوى بسائط والبسيط لا يصدر عنه بالذات

الا

(٣٠)

الأفعل واحد فإذا القوة الواحدة لا يجوز ان تكون مبدأ لاكثر من فعل واحد بالقصد الاول نعم يجوز ذلك بالقصد الثاني مثل ان الابصار انما هو قوة على ادراك اللون ثم ذلك اللون قد يكون سواد او قد يكون بياضا والقوة الخيالية هي التي تستثبت الامور المجردة عن المادة تجريد غير تام ثم يعرض ان تكون تلك لونا او طعاما والقوة العاقلة هي التي تدرك الامور البريئة عن المادة وعلاقتها ثم تارة تكون تلك شكلا وتارة تكون عددا *

(و لقايل ان يقول) هذه الحجة مبنية على انه لا يصدر عن الواحد اكثر من الواحد ونحن قد استأصلنا هذه القاعدة وايضا فلنسلم ذلك و لتكلم على هذه الحجة من اربعة اوجه *

(الاول) وهو ان الدليل الذي دل على ان الواحد بالجنس لا يصدر عنه الا واحد بالجنس والواحد بالنوع لا يصدر عنه الا واحد بالنوع كذلك بعينه دل على ان الواحد بالشخص لا يصدر عنه الا واحد بالشخص فيلزم ان تكون القوة الباصرة التي ادركناها سوادا غير القوة التي ادركناها سوادا آخر وان كنتم لا تلتزمون ذلك بل جوزتم ان يصدر عن الواحد الشخصي اكثر من معلول واحد شخصي فقد خالفتم مقتضى الدليل الذي دل على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وحينئذ تبطل حجبتكم *

(الثاني) هو ان الحس المشترك مدرك لكل المحسوسات الظاهرة فان كانت هذه الادراكات مختلفة فقد صدرت عن القوة الواحدة وهي الحس المشترك هذه الادراكات المختلفة وقد بطل اصل الحجة وان كانت غير مختلفة فلم لا يجوز ان يكون صدورها عن قوة واحدة *

(الثالث) ان القوة الباصرة لا يقتصر ادراكها على نوع واحد فانها تدرك

السواد والبياض وما يتوسطهما فاذا جاز ان تكون القوة الواحدة وافية بادراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد قريب فلم لا يجوز ان تكون وافية بادراك المختلفات المندرجة تحت جنس واحد بعيد وايضاً فالقوة الباصرة الواحدة تدرك الشكل والعظم وان كان ادراكها لهما يتوقف على ادراكها اللون اولا لكن ذلك لا يتقدح في ادراكها لهما فاذا القوة الواحدة وافية بادراك امور مختلفة في الجنس وايضاً التخيل يكون مدركاً لأمور مختلفة بالجنس بل العقل مدرك لجميع الامور الكلية فبطل ما ذكره *

﴿ فان قالوا ﴾ ابصار السواد والبياض الاختلاف فيه انما حصل في المدرك لا في الادراك واما السماع والابصار فانما حصل الاختلاف في الادراك فلو كانت القوة الواحدة قوية على الادراكين لكان يصدر عنها افعالان مختلفان * ﴿ فنقول ﴾ ادراك الشيء عند كم عبارة عن حصول صورة مساوية لماهية المدرك في المدرك ولما كانت المدركات مختلفة بالنوع كانت الادراكات المساوية لها في النوع مختلفة فاذا نسبتوها الى القوة الواحدة فقد ابطتم قولكم ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من الواحد *

﴿ الرابع ﴾ انه لا خلاف بين الحكماء في ان قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد غير صحيح على الاطلاق بل بشرط ان لا يكون فعل الفاعل موقوفاً على آلة او شرط فانه ان توقف الفاعلية على شرط فيجوز ان يصدر عن الشيء الواحد بحسب انضمام شروط كثيرة اليه افعال كثيرة الا ترى ان الطبيعة قوة بسيطة وهي عندهم مقتضية للحركة بشرط كون الجسم خارجاً عن حيزه الطبيعي والاستقرار والثبات عند كون الجسم في حيزه الطبيعي والعقل الفعال الذي هو مدبر ما تحت حكمة القمر جوهر بسيط مع انه هو مبدء لجميع الحوادث

الحوادث التي تحدث في عالمنا وذلك لاجل اختلاف الشرائط والمعدات *
 (و اذا ثبت ذلك فنقول) لم لا يجوز ان تكون القوة السامعة والباصرة
 والشامة والذائقة واللامسة قوة واحدة الا انه تختلف افعالها بحسب اختلاف
 الآلات واذ ابقى هذا الاحتمال فقد سقطت هذه الحجة *

(واما الادلة الخاصة) فثلاثة (الاول) احتجوا على ان القوة المدركة للجزئيات
 غير النفس الناطقة بان قالوا النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة وعلائقها
 وما كان مجردا عن المادة وعلائقها استحال منه ادراك الجزئيات فاذا المدرك
 للجزئيات فينا قوة اخرى غير النفس *

(واعلم) ان الكلام في هذه المسئلة طويل وسيأتى على الاستقصاء فيما بعد ولكننا
 نذكر هاهنا نكته نستاصل بها تلك القاعدة ونحيل الاستقصاء على ماسياتي *
 (فنقول) لنا مقدمة صادقة يقينية لا يشك فيها عاقل وهي ان الحاكم على الشئين
 يجب ان يكون مدركا لذيئك الشئين وذلك لان الحكم على الشئين عبارة
 عن التصديق بثبوت امر لها او سلبه عنهما والتصديق لا يتم الا بتصور الطرفين
 فاذا حكمنا بشئ على شئين فلا بد وان يكون ذلك الحاكم متصورا لذيئك
 الشئين الذين حكم عليهما ولذلك الشئ الذي حكم به عليهما حتى يمكنه
 ذلك الحكم *

(واذ اعرفت هذه المقدمة فنقول) انا اذا ادركنا شخصا من اشخاص الناس
 علمنا انه جزئى للانسان الكلى وانه ليس بجزئى للفرس الكلى والحاكم على الانسان
 الجزئى بكونه جزئيا للانسان الكلى وغير جزئى للفرس الكلى لا بد وان يكون
 هو بعينه مدركا للانسان الجزئى والانسان الكلى والفرس الكلى فاذا المدرك
 للجزئيات بعينه هو المدرك للكليات فهذه نكته قاطعة لا يرتاب فيها من له قليل

فهم ولا ادري كيف غفل عنها السابقون مع هذا قههم واما الاستقصاء من
الجانبين في هذه المسئلة فسيأتي *

(الثاني) قالوا وجدنا عضو اسليم في الافعال الطبيعية مختلا في الافعال الحسية
وبالعكس فعدم الاحساس اما لعدم القوة الحساسة اولان العضو لا ينقل عن
القوة فان كان الاول فقد حصل المقصود لان القوة الطبيعية لما وجدت
مع عدم القوة الحساسة كانت احدي القوتين مخالفة للاخرى واما الثاني فباطل
لان تلك الاجسام قابلة للحرو والبرد ومتأثرة عن الطعوم والروائح فلو كانت
القوة الالامسة والذاتقة والشامة حاصلة هناك لكانت القوة حاضرة
مع المدرك فكان يجب حصول الادراك *

(ولقائل ان يقول) ليس يلزم من حصول القوة المدركة وحصول المدرك في
شيء واحد حصول الادراك اذ من الجائز ان يكون الادراك موقوفا على
شرط فائت الا ترى ان العضو الالامس حصلت فيه القوة الالامسة مع الكيفية
الملموسة مع ان تلك القوة غير مدركة لتلك الكيفية وكذلك القوة الباصرة
موجودة في الروح الباصر الذي وجد فيه لون ما وهيئة ما ثم ان القوة الباصرة
لا تبصر شكل محلها ولا لونها وهيئتها فعلمنا انه لا يلزم من اجتماع المدرك
والمدرك كيف كان حصول الادراك فاذا لا يلزم من عدم صدور الفعل
المخصوص بعضو عن عضو آخر اختلاف القوتين الحاليتين في العضوين *

(الثالث) قالوا لو كانت القوة الحساسة والمتحركة بالارادة هي القوة النباتية
لكان النبات متحركا بالارادة لان جسمه ممكن ان يتحرك والقوة المحركة
بالارادة موجودة فكان يجب ان تكون حركته حركة بالارادة ولما لم يكن
كذلك ثبت ان القوة النباتية التي فينا مغايرة للقوة الحيوانية التي فينا *

(ولقائل)

(ولقائل ان يقول) ليس من مذهبكم ان القوة الغازية القائمة بمضو مخالفة بالنوع والماهية للقوة الغازية القائمة بمضو آخر فاذا كان كذلك فمن الواجب ان تكون الغازية التي للانسان مخالفة بالنوع للغازية التي في النبات وان كان عدم وجوبه محتملاً ايضاً *

(واذا ثبت ذلك فنقول) لا يلزم من قولنا ان الغازية التي في الشجر غير قوية على الحركة الارادية ان تكون الغازية التي في الحيوان غير قوية على ذلك اذ ليس يلزم من عدم قوة الشيء على شيء عدم قوة ما يخالفه على ذلك الشيء فبطلت هذه الحجة *

(واما سائر الوجوه) التي يذكرونها في الفرق بين الحس المشترك و الخيال وسائر القوى فسيأتي تفصيلها فيما بعد (والذي نختاره) ان المدرك بجميع الادراكات لجميع المدركات هو النفس وان المحرك بالارادة هو النفس الا ان تلك الادراكات المختلفة متوقفة على آلات مختلفة وشرائط متفاوتة فمتى فقدت آلة او شرط فقد ذلك الادراك وذلك الفعل لا لاجل ان ذلك المدرك الفاعل كان حالاً في ذلك المضو بل لانه ذلك المضو كان آلة او شرطاً فلما اختل حصل الاختلال في الفعل بلى الافعال النباتية اعني التغذية والنمو وما اشبهها غير صادرة عن النفس بل عن قوى توجد عن النفس في تلك الاعضاء والدليل على ذلك ان التغذية والنمو لو كانا فعلين من افعال النفس لكانت النفس شاعرة بما يصدر عنها من الاحالة والمضموم وكان يجب ان تكون النفس عالمة بجميع مراتب الاستعدادات للغذاء وجميع الاعضاء على التفصيل علماً بدورها ولما لم يكن كذلك علمنا ان الفاعل لهذه الافعال قوى عديدة الشعور بهذه الآثار *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يقال النفس لها شعور بهذه الامور الا انها ليس لها شعور بذلك الشعور او ذلك الشعور مما لا يبقى ولا يستمر لاجل ان كثرة تغيرات هذه الافاعيل بسبب لسيان النفس لها كما ان الانسان اذا سمع كلمات كثيرة متواليه سريعة الموالاة فانه ينساها ولا يبقى شيء منها في حفظه فكذلك ها هنا *

(فالجواب) انه لو جاز ان يقال انا عالمون بجميع مراتب التغيرات التي تقع للغذاء وجميع الاعضاء التي يستحيل اليها الغذاء مع انا لانجد ذلك الشعور من انفسنا لجاز ان يقال بان العايم عالم بجميع الدقائق والحقائق وان كان لا يجد من نفسه ذلك بل جاز ان يقال مثله في البهائم بل في الجمادات *

(فان قيل) الدليل على ان الفاعل لهذه الافاعيل النفس الانسانية ان الانسان اذا اشتدت حاجته الى الجذب والمهضم بسبب من الاسباب كما يكون للمريض ليله بحراره فانه يصير نفسه مقصرة عن سائر الامور الادراكية والحركات الارادية وما ذلك الا لاشتغال النفس بهذه الافعال واستغراقها فيه فلا جرم انقطعت عن سائر الافاعيل *

(فالجواب) انه لم لا يجوز ان يكون شعور النفس بتلك التغيرات العظيمة هو المانع من سائر الافعال وايضاً فمن الجائز ان تكون النفس هي المحركة لتلك المواد لكن بواسطة القوى النباتية وحيث يندفع ما قاله هذا القائل فهذا ما نقوله في هذه القوى *

الباب الثاني في القوى النباتية واحكامها * وفيه اثنان وعشرون فصلاً

الفصل الاول في اقسام القوى النباتية على وجه كلي

(القوى النباتية) اما ان تكون مخدومة واما ان تكون خادمة اما المخدومة

فاما

الفصل الاول في اقسام القوى النباتية على وجه كلي

فاما ان يكون تصرفها في الغذاء لاجل الشخص او لاجل النوع اما التي تكون لاجل الشخص فاما ان تكون لاجل بقاء الشخص واما ان تكون لاجل تحصيل كمال ذاته اما التي تكون لبقاء الشخص فهي الغذائية وهي التي تحيل الغذاء الى مشا بهة المغتدى لتورده بدل ما يتحلل واما التي تكون لتحصيل كمال الشخص فهي النامية وهي التي تزيد في اقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليبلغ الى تمام النشو والغذية تخدم النامية وتورد الغذاء اما مساويا لما تحلل او انقص او ازيد و النمو لا يكون الا اذا كان الوارد ازيد عن المتحلل لكن ليس كلما كان كذلك كان نموا فان السمن بعد سن الوقوف ليس بنمو والمزال في سن النمو ليس بذبول بل النمو هو الزيادة التي تكون على تناسب طبيعي ليبلغ تمام النشو وانما يتم فعل الغذية بامور ثلاثة *

(الاول) تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القرية من الفعل شبيه بالعضو وقد يخل به كافي علة عدم الغذاء *

(والثاني) تصير ذلك جزءا للعضو وقد يخل به كافي الاستسقاء اللحمي *
(والثالث) تشييه به في قوامه و ماهيته و لونه و قد يخل به كافي البرص والبهق (واعلم) ان غاذية كل عضو مخالفة بلماهية لغاذية العضو الاخر اذ لو اتحدت طبائهما لاتحدت افعالهما *

(و اما اللتان) لبقاء النوع فالاولاهما المولدة وهي التي تفصل جزءا من فضل الهضم الاخير للمغتدى وتودعه قوة من شبيها (وتأنيهما) المصورة وهي التي تفيد المنى بعد استحالة الصورة والقوى والاعراض باذن الله تعالى شانه

(واما الخادمة) فهي تخدم الغاذية وهي اربع الجاذبة والماسكة والمهاضمة والدافعة (فماذا قيل) في هذه القوى وهاهنا امور لا بد من البحث عنها ونحن

نذكرها في فصول *

﴿ الفصل الثاني في آليات القوة الجاذبة ﴾

(ولنين) اولا ثبوتها في المعدة والرحم ثم في جملة الاعضاء (فقول) الدليل على وجود هذه القوة في المعدة لوجهين *

(الفصل الثاني في آليات القوة الجاذبة)

(الاول) انا نشاهد حركة الغذاء من الفم الى المعدة والحركات اما ارادية واما طبيعية واما قسرية ولا شك ان الغذاء ليس له ارادة ان يتحرك الى المعدة فتلك الحركة ليست ارادية وليست ايضا طبيعية مثل ان يقال الغذاء جرم ثقيل فيتحرك لثقله الى اسفل المعدة فان الانسان لو انقلب حتى تدلى رأسه الى اسفل ورجلاه الى فوق منتصبا امكنه ان يزدرد الطعام ازدرادا تاما فبقى ان تلك الحركة قسرية ولا بد من قاسر وهو اما دفع من فوق كما يقال الحيوان يدفع الطعام باختياره الى المعدة واما جذب من تحت وهو ان يقال المعدة تجذبها بقوة جاذبة فيها والاول باطل من وجهين (الاول) انا نجد المري والمعدة في وقت الحاجة الشديدة تجذبان الطعام من الفم والحيوان يمضغ من غير ارادته (والثاني) انا نجد المري والمعدة عند تناول الاغذية اللذيذة تجذبها بسرعة حتى ان السكيد ايضا يجذبها من المعدة للذاتها وقر بها من طبيعتها وبين ذلك انه متى تغذى الانسان غذاء ما وتناول بعده غذاء حلوا واستعمل القى وجد ما يخرج بالقى من الشيء الحلو في آخر شيء تقيأه وذلك لجذب المعدة له الى قعرها ومتى تناول الانسان غذاء اود واء كرىها وجد المري والمعدة ترومان التقلص ولا تزدردانه الا بسرعة واذ باطل هذا القسم عين ان يكون انجذاب الطعام من الفم الى المعدة لقوتها الجاذبة *

(الوجه الثاني) ان المري يقصر والمعدة تصعد الى فوق لتشوقها

الى

(٣١)

الى انجذاب الطعام ولذلك قد نجد المعدة في بعض الحيوان القصير المرى في وقت تناول الغذاء تصمد حتى تلاقى الفم اذا كان فيه واسعا كالتمساح فذلك يدل على ما قلناه *

(ولينين ذلك ايضاً في الرحم) فنقول ان قوما من الفلاسفة سمو الرحم حيوانا مشتاقا الى المنى وذلك لشدة جذبته له ويدل عليه ان الرحم اذا كان قد انقطع عنه الطمث قريبا وكان خاليا عن الفضول المانعة له عن فعله اشتد شوقه الى المنى حتى ان الانسان يحس في وقت الجماع كان الرحم يجذب احليله الى داخله كما تجذب المحجمة الدم *

(ولينين ذلك ايضاً في سائر الاعضاء) فنقول الدم اذا كان في الكبد كان مخلوطا بالفضلات الثلاث اعني الصفراء والسوداء والمائية ثم ان كل واحد من تلك الاخلاق الاربعة يتميز عن الآخر وينصب الى عضو معين ولولا ان في كل واحد من تلك الاعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة لاستحال ان تتميز تلك الرطوبات بعضها عن البعض بنفسها ولا استحال ان يختص كل عضو برطوبة معينة اختصاصا دائما او اكثرها وهذا قاطع في اثبات القوة الجاذبة بجملة الاعضاء *

الفصل الثالث في القوة الماسكة

(ولينين) وجودها اولا في الرحم والمعدة وثانيا في سائر الاعضاء *
 (اما المعدة فاعلم) ان فعل الماسكة في المعدة هو ان تحتوى المعدة على الغذاء احتواء تاما تماثله من جميع الجوانب حتى لا يكون بينها وبينه فضاء وليس ذلك من جهة شدة امتلاء المعدة فان الغذاء ان كان قليلا وكانت القوة الماسكة قوية ولاقتها المعدة والتوت عليه جاد هضمه ومتى كانت الماسكة ضعيفة فاهما

قوة التوت
 القوة الماسكة
 القوة الجاذبة

لا تلزم الغذاء فيحدث في البطن قراقر و نفخ و بطوء الاستمراء وعلى هذا

المثال الرحم محتوى على الزرع *

(والدليل) على وجود هذه القوة في المعدة ان نجد عيانا انا اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا مثل الاشربة والاجسام الرقيقة ثم شرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية عليه لازمة له من كل جانب ووجدنا البواب منطبقا حتى لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء الرطب شئ بوجه من الوجوه وان فعلنا هذا التشریح بعد تفوذ الغذاء عن المعدة وجدنا الامعاء قابضة على ما فيها من الاثقال ولو ان الحيوان تناول عظاما عظم من سعة البواب فانه يندفع فلما رأينا الرقيق الذى من شأنه النزول غير نازل والكثيف الذى ليس من شأنه النزول نازلا علمنا ان هناك قوة تمسك شيئا دون شئ *

(واما اثباتها في الرحم) فمن وجهين (الاول) المشاهدة وهو ان اراه اذا انحذب اليه المنى منضما انضما ماشديدا من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه طرف الميل ولوانك شققت بطن الحيوان الحامل من اسفل السرة الى نحو الفرج وكشفت عن الرحم برفق فانك تجد الرحم كما ذكرنا (الثاني) ان جرم المنى طبيعته تقتضى الحركة الى اسفل فلولا ان في جوهر الرحم قوة ماسكة تمسكه لما توقف وبهذا الطريق اثبتنا هذه القوة في سائر الاعضاء *

(الفصل الرابع في القوة الهاضمة)

﴿ الفصل الرابع في القوة الهاضمة ﴾

(قال الشيخ) الهاضمة هي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام متهيى لفعل المغيرة فيه الى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائىة بالفعل (اقول) هذا الكلام نص في ان القوة الهاضمة غير القوة الغازية ولانه جعل

الغازية

الغاذية مخدومة للقوى الاربع التي احداها الهاضمة فلا بد من تبايرهما فلتكلم
في الفرق بينهما *

(فنقول) ان الهاضمة يتبدى فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة
فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو وللدم
صورة نوعية فاذا صار شيئا بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت
له صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية
وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحصل هناك من الطبخ ما لا جله ياخذ
استعداد المادة للصورة الدموية في النقصان واستعدادها للصورة العضوية
في الاستعداد ثم لا يزال الاول يتقص والثاني يشتد الى ان تنتهى المادة الى
حيث تبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية وتحدث الاخرى وهي العضوية
وحينئذ تعرض هاهنا حالتان احداها سابقة على الاخرى فالسابقة هي تزيد
استعداد قبول الصورة العضوية واللاحقة حصول الصورة العضوية فالحالة
الاولى هي فعل القوة الهاضمة والثانية هي فعل القوة الغاذية فهذا غاية ما يمكن
ان يقال في الفرق بين هاضمة كل عضو وبين غاذيته *

(ولقائل ان يقول) الكلام عليه من وجهين (الاول) ان القوة الهاضمة محركة
للغذاء في الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى
شيء فهو الموصل اليه فاذا القوة الهاضمة هي الموصلة للغذاء الى الصورة
العضوية فاذا الفاعل للفماين قوة واحدة اما الصغرى فظاهرة لانه لا معنى
للعضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية واما الكبرى
فظاهرة ايضا لان ما حرك شيئا الى شيء كان المتوجه اليه غاية للمحرك واما
المعنى بكونه غاية ان المقصود الاصل فهو فعل ذلك الشيء *

(والشيخ قد اعترف) بذلك في الفصل الثامن من المقالة الرابعة من الفن الاول من طبيعيات الشفاء عند شروعه في الاحتجاج على ان بين كل حركتين سكونا فقال محال ان يكون الواصل الى حد ما واصل بلا علة موجودة موصلة ومحال ان تكون هذه العلة غير التي ازلت عن المستقر الاول * هذا كلامه (وهذا يقتضى) ان يكون الواصل الى الصورة العضوية واصل للعلة وان يكون تلك العلة هي التي ازلته عن المستقر الاول ولما كان الزيل للدم عن الصورة الدموية هو الهاضمة ويجب ان يكون الموصل له الى الصورة العضوية هو تلك القوة فاذا القوة الهاضمة (١) هي الغازية لا غير *

(الوجه الثانى) ان هاضمة كل عضو لا شك انها بطبخها ونضجها تفيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية ولذلك الاستعداد مراتب في القوة والضعف وليس بعض تلك الدرجات بان ينسب الى القوة الهاضمة اولى من البعض بل يجب ان ينسب اليها جميع مراتب ذلك الاستعداد ومتى كمل الاستعداد وبلغ الغاية فاضت تلك الصورة عن واهب الصور واذامت هذه الافعال فقد تمت التغذية فاذا لا فرق بين الهاضمة والغازية *

(وهذا الذى قلناه) قد شهد بصحته كلام جالينوس و اكثر المتأخرين اما جالينوس فلانه لم يذكر من القوة الغازية في شىء من كتبه الا هذه الاربعة قال في (رابعة المنافع) ان للمعدة قوة تجذب بها ما يلائمها ولها قوة اخرى بها تمسك ما يصل اليها وقوة اخرى بها تدفع عنها الفضول وقوة هي اقدم هذه القوى كلها اعنى المغيرة التي بسببها احتاجت المعدة الى تلك الثلاث *

(وقال المسيحي) في كتاب القوى والافعال والارواح من (كتاب المائة) القوى الطبيعية ثلاث غذائية ومرتببة ومولدة والغازية اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة

(١) في نسخة هو القوة الهاضمة وهي الغازية لا غير ١٢ وهي

وهي التي تغير الغذاء و تجعله شبيها بالعضو المعتدى و الرابعة الدافعة فهذا ما نقوله في هذا المبنى *

﴿ الفصل الخامس في فعل الهاضمة في الفضلة ﴾

(اعلم) ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يشبه بالمعتدى والثاني غير صالح لذلك وللهاضمة فعل في كل واحد منهما اما فعلها في الاول فمما سبق واما فعلها في الثاني فتلك الاجزاء لها ثلاثة احوال اما ان تكون غليظة اورقية اولزجة وفعل الهاضمة في الاول الترقيق و في الثاني التغليظ و في الثالث التقطيع *

(فان قيل) الشيء كلما كان ارق كان اندفاعه اسهل فلما ذاجعتم التغليظ احد هذه الامور المسهلة للدفع *

(قلنا) لان الرقيق قد يشربه جرم المعدة لرقته فتبقى تلك الاجزاء المتشربة فيه ولا تندفع واما اذا غلظت لم تشربها المعدة فلا جرم تندفع بالكفاية *

﴿ الفصل السادس في القوة الدافعة ﴾

(يدل على نبوتها) امران (الاول) انك ترى المعدة عند التي كانها تنزع من موضعها الى فوق حتى تتحرك معها عامة الاحشاء وترى عند التبرز اذا كان البراز معتقلا او كان في الامعاء فضل اذاع كان الامعاء تنزع من موضعها لدفع ما فيها الى اسفل وترى عامة الاحشاء تتحرك الى اسفل لحركة عضل البطن ومعوثة الامعاء على دفع ما فيها حتى انه ربما انخلع الماء المستقيم عن موضعه لتوة الحركة الدافعة بمنزلة ما يمرض في الزحير *

(الثاني) ان الدم يرد على الاعضاء مخلوطا بالاخلاط الثلاثة فياخذ كل عضو ما يلائمه فلولا يدفع ما ينافيه لبقى المنافي عنده ولم يخل شيء من الاعضاء قط

(الفصل الخامس في فعل الهاضمة في الفضلة)

(الفصل السادس في القوة الدافعة)

عن الاخلاط الفاسدة ولما بطل ذلك فثبت وجود القوة الدافعة *

﴿ الفصل السابع في بيان مغايرة هذه القوى ﴾

﴿ واذ قد ثبت ﴾ ان في الاعضاء قوة جاذبة وما سكة وهاضمة ودافعة ﴿ فلقائل ان يقول ﴾ لم لا يجوز ان تكون هذه القوى قوة واحدة بالذات واربعة بالاعتبار فتكون تلك القوة جاذبة عند ازدراد الطعام وما سكة له بعد الازدراد ومغيرة له عند الامساك ودافعة للفضل المستغنى عنه عند الفراغ والحاجة المشهورة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قد بطلت فعلى ما ذاعولون * ﴿ فنقول ﴾ الذي يمكن ان يقال فيه ان يرى العضو ضعيفا في احد هذه الافعال قويا في الباقي ولولا تغاير هذه القوى لاستحال ذلك *

﴿ الفصل الثامن في آلات هذه القوى ﴾

﴿ زعموا ان القوى ﴾ الجاذبة آلتها في الجذب الليف المطاويل والما سكة آلتها في الامساك الليف المؤرب والدافعة آلتها في الدفع الليف المستعرض ﴿ وهذا الكلام ﴾ على اطلاقه يعجبنى لوجوه خمسة * ﴿ اما اولا ﴾ فلانهم ما اقاموا في كتبهم الطبيعية والطبية برهاناً على توقف صدور هذه الافعال عن هذه القوى على هذه الليفات *

﴿ واما ثانيا ﴾ فلان لحم الكبد فيه قوة جاذبه وما سكة ودافعة وليس فيها ليف اصلا ﴿ فان قيل ﴾ الاضناف الثلاثة من الليف حاصلة في الاوردة فاذا جذب الوريد الغذاء بليفه المطاويل ترشح منه على جره لحم الكبد ﴿ فنقول ﴾ ذلك الدم اما ان ترشح من الوريد على لحم الكبد مع كون ذلك اللحم جاذباً لذلك الدم اولا مع كونه جاذباً فان كان مع كونه جاذباً فاجذب لا يتوقف على الليف وان كان لا مع جذب منه لم تكن في العضو قوة جاذبة

هذا

﴿ الفصل السابع في بيان مغايرة هذه القوى ﴾

﴿ الفصل الثامن في آلات هذه القوى ﴾

هذا خلف *

(و اما ثالثا) فالرطوبة الجليدية مع القطع بانه ليس فيها شيء من الليف تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه *

(و اما رابعا) فكل واحد من شظايا الليف غير مركب من الليف والاتسلسلات للليفات الى غير النهاية مع ان فيها هذه القوى *

(و اما خامسا) فالليف المستعرض ليس فيه ليف مطا ول مع انه يجذب والليف المطا ول ليس فيه ليف مستعرض مع انه يدفع الفضل فثبت انه لا يجوز توقف هذه الافعال مطلقا على هذه الليفات بل لو قيل ان جذب المرى والمعدة يتوقف على الليف المطا ول ودفعها يتوقف على الليف المستعرض كان حقا لانه متى وقع الخلل في احد اليفين وقع الخلل في ذلك الفعل *

الفصل التاسع في احتياج فاعلية هذه القوى الى الكيفيات الاربع *

(اعلم) ان بيان ذلك مبني على مقدمة وهي ان فاعلية هذه القوى بالتحريك اما الجذب و الدفع فلاشك انهما لا يتمان الا بالحركة المكانية واما الهضم فهو عبارة عن تغير جوهر الغذاء و ذلك حركة في الكيف و ذلك التغير لا يحصل الا بتفريق الاجزاء الغليظة و جمع الاجزاء الرقيقة و ذلك الجمع و التفريق لا يحصلان الا بالحركة المكانية فاذا الهضم حركة في الكيف و هي معلول حركات مكانية و اما الامساك فهو نفسه ليس بحركة بل هو منع من الحركة ولكنه لا يحصل الا بتحريك الليف على هيئة الاشمال فاذا لا بد فيه من الحركة فثبت ان افعال هذه القوى لا تتم الا بالحركة *

(و اذا ثبت ذلك فنقول) ان البرودة مميتة مخدرة فلا تستفيعها شيء من القوى بالذات بل القوى جميعا محتاجة في افعالها الى الحرارة و مع ذلك فقد تستفيع

(الفصل التاسع في احتياج فاعلية هذه القوى الى الكيفيات الاربع)

بالبرد بالعرض واكثرها ارتفاعا بالبرد الماسكة من حيث انها تحفظ الليف على هيئة الاشمال الصالح للمساك ثم الدافعة من وجهين الاول انها تمنع من تحلل الريح المعينة على الدفع الثاني انها تجمع الليف العريض المعاصر ثم انك اذا قايست بين الكيفيات الاربع وبين هذه القوى وجدت حاجة الماسكة الى اليبس اشد من حاجتها الى سائر الكيفيات اما الرطوبة فلاتعين الماسكة بل كانت تضادها واما البرد فقد عرفت انه غير معتبر بالذات واما الحر فلان الحاجة اليه عند الحركة ومدة حركة الماسكة اقل كثيرا من مدة سكونها فثبت ان ارتفاع الماسكة باليبس اكثر من ارتفاعها بسائر الكيفيات (واما الجاذبة) فلا حاجة لها الا الى الحر واليبس ثم حاجتها الى الحر اشد لو جهين (الاول) ان حاجتها الى تحريك آلتها اشد من حاجتها الى التسكين (الثاني) ان الحرارة تعين على الجذب لان الجذب على وجوه ثلاثة (اعدها) بفعل القوة الجاذبة كالمقناطيس (والثاني) باضطراب الخلاء على ما علمت (والثالث) بالحرارة* (واما الدافعة) فحاجتها الى اليبس اقل من حاجة الماسكة والجاذبة اليه لانه لا حاجة لها الى التسكين بل الى الدفع ولها حاجة الى قليل تكثيف تعين على العصر* (واما الهاضمة) فلا حاجة لها الى اليبوسة اصلا بل الى الرطوبة وحاجتها الى الحرارة شديدة جدا فيخرج مما قلنا ان اشد القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة ثم الجاذبة ثم الدافعة ثم الماسكة واما اليبس فاشد القوى حاجة اليه الماسكة ثم الجاذبة ثم الدافعة واما الهاضمة فلا حاجة لها الى اليبس بل الى الرطوبة وبالله التوفيق*

والفصل المباشر في ان هذه القوى في بعض الاعضاء مضاعفة

والفصل المباشر في ان هذه القوى في بعض الاعضاء مضاعفة

(يشبه) ان يكون ما قاله بعض العلماء حقا وهو ان هذه القوى الاربع توجد

في

(٣٢)

في المعدة مضاعفة لان احداها التي تجذب غذاء البدن كله من خارج الى تجويف المعدة فتتمسك هناك وتغيره الى ما يصلح لان يكون دماً تدفعه الى الكبد وتأييها التي تجذب الى المعدة لتغذية المعدة نفسها ما يصلح لها خصوصاً وتمسك هناك وتغيره الى جوهرها وتدفع الفضول منها وكذلك الحال في الكبد لان التغير الى الدم غير التغير الى جوهر الكبد كما ان التغير الى العصارة غير التغير الى جوهر المعدة وهذه القوى التي تجذب الغذاء الى نفسها وتشبهه بنفسها وتمسك في نفسها وتدفع عن نفسها توجد في جميع البدن على اختلاف جواهرها واما في المعدة والكبد فتوجد فيهما تلك الاربعة مع اربعة اخرى شبيهة بتلك تفعل الاعداد للغذاء واما الاربعة الاول فتفعل لاجل الاغتذاء * (واقول) ان كان الامر على ما يقول هذا القائل وجب ان يحكم بذلك في الفم واللسان والمرى والامعاء والمروق المسماة بمساريقا وبالجملة في جميع اعضاء الغذاء *

(الفصل الحادي عشر في حقيقة الغذاء)

الفصل الحادي عشر في حقيقة الغذاء *

(هو الذي) يقوم بدل ما يتحال عن الشيء بالاستحالة الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو يعد بالقوة مثل الحنطة وقد يقال له غذاء اذا لم يحتاج الى غير الالتصاق في الانعقاد وقد يقال له غذاء عندما صار جزءاً من المعتدى شبيهاً به بالفعل والغذاء بالمعنى الاول اعني المتشبه بالقوة هو جوهر لا محالة فان غير الجوهر يستحيل ان يصير جوهرًا وهو جوهر جسماني لان المجردات لا تنقلب اجساماً وليس ذلك جسمًا كلياً فان ذلك مما لا وجود له في الاعدان فاذا غذاء كل جسم شخصي جسم مشهور والمشهور ان الحيوانات لا تغذي بالاجسام البسيطة وفيه اشكال من حيث ان النبات لا شك انه يجذب الماء

الى نفسه ويصير ذلك الماء جزءاً منه فاذا جاز ذلك في النبات فلم لا يجوز مثله في الحيوانات واما اقسام الاغذية فقد ذكرناها في شرحنا للقانون *

﴿ الفصل الثاني عشر في مراتب الهضم ﴾

(الفصل الثاني عشر في مراتب الهضم)

(وله اربع) مراتب (الاولى) عند المضع فان سطح الفم متصل بالمعدة ويدل على ذلك امران (احدهما) ان الخنطة الموضوعة تفعل في انضاج الدما ميل و الجراحات مالا يفعله المطبوخ بالماء (و ثانيهما) ان الممضوغ لو لم يظهر فيه شيء من النضج لما تغير طعمه ورائحته ولما تغير دل على النضج وتمام هذا الهضم عند ما يرد على المعدة ويصير اما بذاته كما في جوارح الصيد واما بمخالطة المشروب كما في اكثر الحيوانات شبيهاً بماء الكشك الثخين وهو المسمى بالكيموس *

(المرتبة الثانية) ان يجذب الى الكبد وينطبخ فيها ويتميز الاخلاط الاربعة بعضها عن بعض *

(المرتبة الثالثة) ان ينفذ الدم في العروق *

(المرتبة الرابعة) ان يتوزع على الاعضاء ففضلة الهضم الاول وهو الذي في المعدة تندفع من الماء وفضلة الهضم الثاني تندفع اكثرها بالبول وباقيها من الطحال والمرارة وفضلة الهضمين الباقيين تندفع بالطحال الذي لا يحس وبالمرق والوسخ الخازج بعضه من منافذ محسوسة كالانف والاذن او غير محسوسة كالمسام او خارجة عن الطبع كالاورام المنفجرة او بما ينبت من زوائد البدن كالشعر والظفر والمني فضل الهضم الرابع على ما سياتي تحقيق القول فيه *

﴿ الفصل الثالث عشر في شرح ما ذكرناه في حد القوة الغازية و النامية ﴾
(قد ذكرنا) ان الغازية هي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذى لتخلف بدل

(الفصل الثالث عشر في حد القوة الغازية و النامية)

ما تحال

ما يتحلل (فنقول) في بيان هذا الحد وهو ان كل قوة فانها لا محالة مبدء التغير
فذلك التغير له صورة ومادة وله محل وللفاعل في فعله غاية فها هنا الصورة
هي الاستحالة الى مشابهة المغتذى والمادة هي الغذاء والغاية تخلف بذل
المتحلل فكأننا قلنا القوة الغذائية هي التي تفعل الفعل الفلاني في المحل الفلاني
للغاية الفلانية *

(واما النامية) فقد ذكرنا في حدها انها الزائدة في اقطار الجسم على التناسب
الطبيعي ليلبغ الى تمام النشوب ما يدخل فيه من الغذاء فقولنا الزائدة في اقطار
الجسم احتراز عن الزيادات الصناعية فان الصانع اذا اخذ مقداراً من الشمع
فان زاد في طوله وعرضه نقص من عمقه وان كان بالعكس فبالعكس واما هذه
القوة فانها تزيد في الجهات الثلاث وقولنا على التناسب الطبيعي احتراز عن
الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء ومساثر الاورام وقولنا ليلبغ الى تمام
النشوب احتراز عن السمن وقولنا ما يدخل فيه من الغذاء تنبيه على العلة الحقيقية
للمفرق بين السمن والنمو وذلك لان الاجزاء الزائدة من الغذاء في النمو تنفذ
في جواهر الاعضاء فلا جرم تمدها وتزيد في جواهرها واما في السمن فانها
لا تنفذ في جواهر الاعضاء بل كأنها تلتصق بها *

(واعلم) ان التغذى والنمو يتمان باه وورثاثة (الاول) تحصيل اجزاء شبيهة
بالمغتذى والنامي في الماهية (الثاني) الصاقها بهما (الثالث) تشبيهها بهما ثم ان
كانت الاجزاء الواردة على جواهر الاعضاء الاصلية مساوية لما تحلل فذلك
فعل الغذائية وان كانت ازيد فذلك فعل النامية *

(وعند ذلك) يظهر شك من يشكك فيقول ان الغذائية فعماها تحصيل الغذاء
والالصاق والتشبيه والنامية فعماها ايضا هذه الامور الثلاثة فلا فرق بينهما

الا ان الغاذية تفعل هذه الامور الثلاثة بمقدار ما تحلل والنامية تفعل ازيد مما تحلل واذا كان كذلك وجب ان تكون النامية بعينها هي الغاذية لان النامي اذا ازداد فجزؤه الزائد ان يكون مساويا لجزئه الاصلى والقوة اذا كانت قوية على فعل كانت قوية على مثله ايضا فاذا كان الجزء الزائد مثلا للجزء الاصلى وكانت القوة الغاذية قوية على تحصيل الجزء الاصلى وجب ان تكون قوية على تحصيل الجزء الزائد فعلى هذا القوة الغاذية هي النامية الا انها في ابتداء الامر تكون قوية فتكون وافية بايراد بدل الاصل والزيادة معا وبعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل تورد الاصل *

(وتحقيق) ذلك ان القوة الغاذية في سن الانحطاط والذبول تورد اقل مما تحلل وقد كانت في سن الوقوف تورد مثل ما تحلل فيكون ايرادها وقت الوقوف اكثر من ايرادها وقت الذبول فاذا القوة الواحدة يجوز ان يختلف ايرادها بالزيادة والنقصان واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان تكون القوة الواحدة تورد في اول الامر ازيد من المتحلل ثم انهما في الوسط تورد ما تساوى التحلل فهذا شك لا بد وان يتفكر فيه *

(واعلم) ان من الناس من زعم ان الغاذية نار واحتج عليه بان الغاذية تغذو والنار تغذو فالغاذية نار وهو لا يعلم مع انتاجهم النتيجة من الموجبتين في الشكل الثاني اخطأوا في المقدمتين جميعاً اما قولهم الغاذية تغذو وهو باطل لان الغاذية لا تغذى بل تغذو غيرها وهو البدن واما قولهم النار تغذو فباطل لان النار لا تغذى بل تولد وتصعد بطبعمها واذا صعدت استولى عليها الهواء البارد فافسدها فليس هنالك نار واحدة متغذية *

(ومن الناس) من اعتقد ان في الاعضاء فرجات ملؤها القوة النامية وهو باطل لان

لان ملاً القرح لا يوجد زيادة الاعضاء ونموها بل الحق ما ذكره الشيخ في الشفاء وفي المباحث ان القوة النامية تفرق اتصال العضو تدخل في تلك المسام الاجزاء الغذائية وهكذا القول في الاغتذاء على ما حكيناه عن الشيخ في باب الالم واللذة في الفصل الذي بينا فيه ان تفرق الاتصال غير موالم بالذات *

﴿ الفصل الرابع عشر في سبب وقوف النامية ﴾

(الابدان) مخلوقة من الدم والمني فلا محالة تكون في اول الامر رطبة ثم انها لاتزال تجف يسير يسير او عرفت ان النمو لا يحصل الا عند تمدد الاعضاء وذلك لا يكون الا بنفوذ الغذاء في المسام المستحدثة وتلك المسام لا يمكن استحداثها الا اذا كانت الاعضاء لينة اما اذا صلبت وجفت لم يكن ذلك فلا جرم يستمر النمو من اول الكون الى الوقت الذي يتصاب الاعضاء فيه فينشد تقف النامية *

(واعلم) انا اذا جعلنا النامية غير الغازية فعند وقوف النمو لا بد من ان تبطل القوة النامية واما اذا قلنا بان النامية هي الغازية فعند وقوف النمو لا تبطل القوة التي كانت نامية وان كانت يبطل منها وصف كونها نامية *

﴿ الفصل الخامس عشر في سبب وقوف الغازية وضرورة الموت ﴾

(ذكروا) في ذلك وجوها (الاول) ان القوة الغازية قوة جسمانية فلا تكون افعالها الامتتاهية *

(واعلم) ان النفوس الفلصكية عندهم قوى جسمانية مع انها غير امتتاهية الفعل ثم ان الشيخ اعتذر عنه بان قال النفس وان كانت قوة جسمانية الا انه لما يسبح عليها من نور العقل المفارق تكون قوية على الافعال الغير امتتاهية فكتب اليه تلميذه (بهميار) فقال اذا جوزت ذلك فلم لا تجوز ان تكون القوة البدنية

(الفصل الرابع عشر في سبب وقوف النامية) (الفصل الخامس عشر في سبب وقوف الغازية وضرورة الموت)

وان كانت جسمانية الا انه لما سئح عليها من انوار العقل الفعالم تقوي على بقاء
غير متناه *

(فاجاب عنه) بان ذلك محال لكون البدن مركبا من الطبائع المتضادة *

(اقول) ظهر لنا من هذه الحكاية ان الشيخ ما كان معولا في سبب ضرورة
الموت على وجوب تناهي القوة الجسمانية بل كان تعويله على كون البدن مركبا

من العناصر المتضادة فلنحقق هذا الوجه *

(فنقول) زعم في القانون ان الحرارة الغريزية بعد سن الوقوف تأخذ

في الانتقاص المتأدي الى الانحلال بالكليّة ومتى انحلت الرطوبة فلا بد

من انطفاء الحرارة الغريزية حينئذ يحصل الموت *

(وانما قلنا) ان الرطوبة لا بد وان تأخذ في الانتقاص بامور ثلاثة *

(احدها) بانتشاف الهواء المحيط بمادتها التي بين الرطوبة *

(وثانيها) معاونة الحرارة الغريزية من داخل على ذلك *

(وثالثها) معاضدة الحركات البدنية والنفسية *

(فان قيل) لم لا يجوز ان تكون القوة الغازية تورد بدل ما يتحلل من الرطوبات

(فنقول) هب ان القوة تورد في سن الكهولة مثل ما كانت تورد

في الشباب الا ان المتحلل وقت الكهولة اكثر من المتحلل وقت الشباب

واذا كان كذلك لم يكن ما تورده الغازية وقت الكهولة مساويا لما يتحلل عنه

حينئذ بل اقل منه فلا جرم ينتهي الى النقصان *

(فان عاد السائل) وقال ان مقدار التحلل كان في زمان الشباب مساويا لمقدار

الوارد فلوزاد في وقت الكهولة لكان امالا ان المحلل صار اقوى فصار التحلل

اكثر اولان الغازية صارت اضعف فصار الغذاء الوارد اقل والاول باطل

والحركات

لان المحلل ليس الا الامور الثلاثة المذكورة وهي الحار الداخلي والحار الخارجي والحركات البدنية والنفسانية وهذه الاسباب الثلاثة قد يكون وجودها في زمان الشباب مثل وجودها في زمان الكهولة فاذا لم يزد المحلل استحالة ان يزداد التحلل والقسم الثاني ايضا باطل لان الغازية لا تصير ضعيفة الا لانقصان الحرارة ولا تنقص الحرارة الا لانقصان الرطوبة فلو جعلنا انتقاص الرطوبة سبب ضعف الغازية لزم الدور *

(فنقول) الحق ان المحلل في زمان الكهولة صار اقوى لانه وان كان المحلل وقت الكهولة هو الاقسام الثلاثة التي كانت موجودة في زمان الشباب ولكن مدة تاثيرها في زمان الكهولة اطول من مدة تاثيرها في زمان الشباب وقد عرفت في الابواب السابقة ان الضعيف قد يكون اقوى اثر من القوي اذا كان اطول مدة منه فكيف اذا تساويا وكان احدهما اطول مدة من الآخر *

(واذا كان كذلك فنقول) المجففات الثلاثة وهي الحرارة الداخلة والخارجة والحركات تاثيرها في الكهل ادوم من تاثيرها في الشباب وكان الجفاف الحاصل منها في الكهل اكثر من الجفاف الحاصل منها في الشباب واما ايراد الغازية فسواء في الوقتين فيلزم من ذلك ان يكون الوارد في سن الكهولة اقل من المتحلل وذلك يؤدي الى البطالان فالخالص انما كان السن اكثر كان تاثير المجففات الثلاثة ادوم فكان الجفاف اكثر فكانت الحرارة اقل فكان ضعف الغازية اكثر واستمرار ذلك مما يؤدي الى الانقطاع وهو الموت * (ومن الاسباب الضرورية للموت) ما ثبت ان كل كائن فاسد واما السبب الثاني فامر ان (احدهما) ان تتخلص نفوس السعداء من ابدانهم الى السعادة

العظمى فان هذا هو المقصود من الحلقة وان لم يكن فسوء الاختيار (وتأنيها)
ان يوجد القوم الآخرون لان المادة لاتصل اليهم الا اذا فارقت الابدان
وليسوا هم بالخلود في العدم اولى منا بخلود الوجود بل المعدل ان يكون لكل
واحد حفظ من هذا الوجود*

﴿ الفصل السادس عشر في تحقيق الكلام في القوة المصورة ﴾

(لقائل) ان يقول انه لا يجوز ان تكون خلقة الاعضاء وشكلها وعظماها
وخشونتها وملاستها صادرة من القوة المصورة التي تذكرونها لان المنى جسم
متشابه الاجزاء في الحقيقة فالقوة الموجودة فيه تكون سنارية في جميع اجزائه
والقوة الواحدة لاتعمل في المادة الواحدة الا فعلا واحدا فيجب ان يكون
الشكل الذي تفيدته المصورة هو الكرة فاذا اشكال اعضاء الحيوان يستحيل
صدورها عن المصورة *

(فان قيل) المنى يخرج من جميع البدن على معنى انه يخرج من اللحم جزء لحمي
ومن العظم جزء عظمي والدليل عليه عموم اللذة ومشاكله عضو المولود بعضو
ناقص من والديه او بعضو ذي زيادة او شامة وايضا من جهة المشاكل الكلية
واذا كان كذلك فيجب ان يكون سبب المشابهة عاما بالنسبة الى البدن حتى
ان كان البدن كله يرسل المنى كانت المشابهة عامة والافالتشابه يكون بحسب
عضو واذ ثبت ان المنى جسم مركب من اجسام مختلفة الطبائع فالذي هو نازل
من اللحم يتكون لحما والنازل من العظم يتكون عظما فلا يجب ان يكون الحيوان
كالكرة *

(والجواب عنه) ان ارسطو زعم ان هذه الادلة غير مقنعة في كون المنى نازلا
من الاعضاء كلها وبين ذلك بامور عشرة *

(الاول

(٢٣)

(الاول) هو ان المشاكلة قد تقع في الظفر والشعر وليس يخرج منهما شئ *
 (الثاني) ان المولود قد يشبه جد ابيه او ليس يبقى له زرع وحكى ان واحدا قد
 ولدت من حبشى بتا بيضاء ثم ان تلك ولدت سوداء *

(الثالث) الزرع ليس ترسله الاعضاء الآلية المركبة من حيث هي آية وتقع
 فيها المشاكلة *

(الرابع) لو كان المنى بالصفة الموصوفة لكان حيوانا صغيرا لانه يكون فيه
 من كل عضو جزء وتلك الاعضاء ان كانت موضوعة وضمها الواجب
 فالمنى انسان صغير وان لم تكن مترتبة فالذى رتبها *

(الخامس) ان المرأة اذا انزلت عند انزال الرجل فيكون في الرحم منيان
 هما انسانان *

(السادس) مما المانع ان يولد من المرأة فقط اذا انزلت وبعدها اذا كان في
 منيها هذه الاعضاء مفصلة *

(السابع) ان الانسان قد يولد الذكر ان تم تغير فيصير يولد الاناث وذلك
 بسبب استحالة المزاج وتغيره ليس لان المنى تارة خرج من الذكر وفيه اجزاء
 عضوا الذكور وتارة خرج وفيه اجزاء عضوا الاناث واذ اجاز ذلك في الذكورة
 والانوثة جاز ان يكون سائر الاعضاء بسبب المزاج لا بسبب نقل الجزء *
 (الثامن) ان كثيرا من الحيوانات يتولد من غير جنسه فلا يمكن ان يكون
 ذلك لما قالوه *

(التاسع) قد يسفد الحيوان سفادا واحدا فيتولد منه حيوانات اكثر من
 واحد وربما كانت ذكورا واناثا *

(العاشر) الفصن من الشجر الذي لم يثمر بعد قد يفرس فيثمر فان كان الفصن

من العصن فقط ووجب ان توجد المشابهة بين العصنين وان لا تحصل الثمرة الا ان يقولوا العصن تكون فيه اجزاء من الثمرة وتعمل الشجرة في اصلها مخلوطا كل جزء بكل جزء فان كان هكذا فلا يبعد ان يكون في الحيوان كذلك وليس يحتاج حيثئذ ان ينزل المنى من كل جزء بل من جزء واحد فان الجزء الواحد فيه كل الاجزاء *

(قال) واما ما ذكرنا من امر لذة الجماع فتلك اللذة انما تكون لسيلان المنى في اوعية المنى واحداثه الدغدغة وما يقترن بها من لدغ حرارة المنى في اللحم الشبيه باللحم القروحي اذا تبعه تفرية كأنه يجلو ثم يغرى وهذه الحالة لا توجد في جميع الاعضاء بالسواء *

(ثم قال) فثبت بهذه الوجوه ان المنى جوهر متشابه الاجزاء لاشك فيه فهذا ما نقله الشيخ عنه في الشفاء *

(والاشبه ان يكون) المنى مختلف الاجزاء بحجة اقوى من الادلة المذكورة وهي ان المنى لاشك انه فضل المهضم الاخير وذلك انما يكون عند نضج الدم في العروق وصورته مستعدا استعداد انا ما لان يصير من جوهر الاعضاء ولذلك فان الضعف الذي يحصل عقيب استفراغ المنى ازيد من الضعف الذي يحصل من استفراغ خمسين مرة مثله من الدم ولذلك فانه يورث الضعف في جوهر الاعضاء الاصلية واذا كان كذلك كان المنى مركبا من اجزاء كل واحد منها قريب الاستعداد من ان يصير عضوا مخصوصا وذلك يقتضى ان لا يكون المنى متشابه الاجزاء بل متشابه الامتزاج *

(واذا ثبت ذلك فنقول) ان الاشكال لا تندفع بتسليمتنا كون المنى مختلف الاجزاء لانا اذا فرضناه مركبا فلا بد وان تكون الاجزاء البسيطة حاصلة فيه بالفعل

بالفعل ويكون في كل واحد من تلك الاجزاء البسيطة قوة بسيطة في مادة بسيطة فيجب ان يكون كل واحد منها كرية حتى يكون المتولد من المنى كرات مضمومة بعضها الى بعض وايضاً فتلك الاجزاء في المنى اما ان تكون مركبة على حسب تركيب الاعضاء وترتيبها واما ان لا تكون (والاول) باطل لان المنى رطوبة سيالة والرطوبة لا تحفظ الوضع (والثاني) يقتضى ان لا تركيب الاعضاء على الوجه المخصوص دائماً اوفى الاكثر والتالى باطل فالمقدم مثله فثبت ان اشكال الاعضاء وغلقها ومقاديرها واوزانها لا يجوز ان تكون منسوبة الى القوة المصورة المدببة الشمور *

(وتقول) قولاً كلياً السبب الفاعل لبدن الحيوان اما ان يكون شيئاً عديم العلم والادراك واما ان يكون ذاعلم والاول باطل لما قلنا وايضاً بشهادة كل فطرة سليمة على ان مثل هذا الوصف المحكم والترتيب المعجيب الذى عجزت العقول عن الوصول الى غايات منها فمما يستحيل صدوره من شىء عديم العلم والادراك فاذا الفاعل لهذه الابدان عالم وذلك اما ان يكون هو النفس الانسانية او قوة من قواها او شىء من خارج والقسمان الاولان ظاهر الفساد *

(اما اولاً) فلان النفس الانسانية وقواها لا تحدث الا بعد تكون البدن *

(واما ثانياً) فلانا الآن عند كمال علومنا لا نعلم كيفية الاعضاء واشكالها ومقاديرها واوزانها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن ان يقال اننا كنا عالمين في ابتداء تكوننا بهذه الامور وان لم نكن عالمين بذلك استحالة ان نتانى منها فمما *

(واما ثالثاً) فلانا الآن عند استكمال قدرتنا لا يمكننا من تغيير صفة من صفات ابداننا في ابتداء الامر عند غاية الضعف كيف قدرنا على تركيب مثل هذا

البدن هذا مما لا يخطر ببال عاقل *

(فثبت ان) خالق الابد ان ومشكلها مدير حكيم وقادر عليم (فتبارك الله

احسن الخالقين) *

(وان بهمنيار) مع قصور بضاعته في العلم حاول الخروج عن مثل هذا المضيق

وذاك ايضاً من بلاذته المفرطة حيث حاول ما لا يمكن (فقال) ان المادة

تستعد لامر واحد هو النفس لكن النفس لها آلات ولوازم وقوى متخالفة

تتحد نحواً من الاتحاد فوجب ان تكون في المادة استعدادات بالقوة مختلفة

تتحد على ضرب من الوحدة وهي كيفية المزاج (فيقال له) المادة اما ان يكون

استعدادها لقبول النفس الانسانية لا يتوقف على صيرورتها بدناً انسانياً

او يتوقف والاول ظاهر الفساد والثاني يوجب الدور لانها لا تصير بدناً

انسانياً الا بعد تعلق النفس بها ولا يتعلق النفس بها الا بعد صيرورتها بدناً

انسانياً (وقوله) وجب ان تكون في المادة استعدادات مختلفة اشارة الى ان

المنى ليس متشابه الاجزاء وقد بينا ان ذلك لا يدفع الاشكال *

(قال) ثم كل قوة يجب ان تكون قدر كبت فيها هيئات هي لوازم لتلك القوى

بها تصير فعالة بسبب هذه الهيئات ينقسم عضو واحد الى اعضاء كثيرة وبسبب

اختلاف ترتيبات القوى تختلف اوضاع هذه الاعضاء (فيقال له) ان امثال

هذه الكلمات الركيكة لا تدفع مثل هذه الاشكال لانك جعلت هيئات

القوى اسباباً لتكون الاعضاء والدليل الذي يبطل كون القوى فاعلة لهذه

الاعضاء يبطل ايضاً كون هيئاتها فاعلة بل بطريق اولي (قال) وهذا كما ان

الهيئات التي وجدت في العقول والعقول الفعالة اعني العقول العشرة وجدت

ما بعدها فكما انه تنقش في العقول تلك الصور على سبيل اللوازم من دون

شركة

شركة في المادة فكذلك تنتقش في القوة الغازية مثلاً شكل الانسان بشركة المادة لوجود هذه القوى في المادة فيقال له اما القول بان القوة الغازية تنتقش فيها صورة الانسان فذلك جهالة لان القوة الغازية اجمعوا على انه ليس لها شعور ولا ادراك (وايضاً) فب ان الامر كذلك لكنها في الشعور لا تكون اقوى من جوهر النفس ونحن قد بينا ان النفس لا يمكن ان تكون فاعلة للبدن فكيف الغازية واما قياس ذلك على العقول المفارقة « فذلك جهالة لان العقول انفارقة لا تفعل افما لا مختلفة و لذلك كانت الاشكال الفلكية هي الكرة وهاهنا فان افعال الغازية والمصورة مختلفة متقابلة فاني يصح هذا القياس (واعلم) ان الاولى ان لا نذكر امثال هذه الكلمات الركيكة في هذا الكتاب لكن الطباع العامية ربما تظن ان تحتمها فائدة وانه ليكثر تعجبي ممن قنع عقله بامثال هذه الكلمات او اطمن قلبه الى هذه الركاكات بل الا عجب من عقول اقوام يكتبونها ويطالعونها وابتفتون اليها (واقول) ان افاضل المتقدمين من الحكماء الفلاسفة اتفقوا على ان خالق الابدان الحيوانية مدبر حكيم وان شئت فارجع الى كتاب (منافع الاعضاء) لجالينوس او الى كتاب (آراء ابقراط وافلاطون) لجالينوس حتى تعرف اتفاقهم على ذلك فان كنت من المقلدين فتقليداً ولئك العلماء اولى لك من تقليد غيرهم وان كنت من الطالبين للعلم فما اراك يشبهه عليك الحق بالباطل في هذا الباب وبالله التوفيق *

﴿ الفصل السابع عشر في كيفية تولد الجنين من المنيين ﴾

(الم) انه ربما يوجد في كلام ارسطو ان المرأة ليس لها منى وجالينوس قد اكثر من التشنيع عليه في ذلك فلنبين حقيقة الحال في ذلك (فنعول) ان منى الذكر من الرطوبات التي تكون في البدن لكنه متميز عن غيره بصفات اربع (الاولى) « الفعالة

(الفصل السابع عشر في كيفية تولد الجنين من المنيين)

انه ابيض لزج (الثانية) ان سيلانه على العضو المخصوص سبب للذة المخصوصة
 (الثالثة) كونه مندققا (الرابعة) ان فيه قوة عاقدة فلينظر ان المرأة هل لها
 رطوبة موصوفة بهذه الصفات الاربع (فنقول) اما الصفة الاولى فهي حاصلة
 لها الوجهين (احدهما) ان جالينوس حكى من نفسه انه وجد وعاء المني في الاناث
 مما له امن رطوبة بيضاء لزجة (وثانيهما) انه لولا ذلك لكان خلق البيضتين
 وانوعية المني معطلا في حقهن (واما الصفة الثانية) فهي ايضا موجودة فيهن
 لوجهين (الاول) ان جالينوس حكى انه كان يعض النسوان شبيه باختناق الرحم
 لطول عزوبتهن استفرغت منيا كثيرا ووجدت من ذلك لذة كذرة الجماع
 وصحت (والثاني) انهن قد يمتلن فيرقن منيا وسبب تلك اللذة سيلان تلك المادة
 الحارة اللزجة على عضو تفعل فيه كاللذع اللطيف وتتبعه تغرية وتدميم كاللتلاقي
 فتكون اللذة من عود الحال الى المجرى الطبيعي عند حالة خارجة عن المجرى
 الطبيعي محتملة غير مفرطة وهذا كله ككذرة الحكة والدغدغة واللذة التي
 تعرض من سيلان المني شبيهة بسيلان دهن فاتر على سطح قرحة الا ان التي
 بالجماع اشد واقوى لشددة الاسباب الفاعلة والمنفعة والمعنية عليها (واما
 الصفة الثالثة) وهي الاندفاق فغير موجودة للرطوبة التي للنسوان لان
 الغرض ليست اللذة والا لكان خلف البفق وهو السيلان الثقيل ادوم للذة
 بل الغرض انزلاق المني الى قعر الرحم ليكون سببا لوجود حيوان مثله ولما
 لم يكن للمرأة دفق لم يكن ذلك انزالا بل الاولى ان يسمى ذلك اصعادا (واما
 الصفة الرابعة) وهي ان تكون فيه قوة عاقدة فهي غير موجودة في الرطوبة
 التي للمرأة لانها لو كانت موجودة لكانت اذا لاقت القوة الانفعالية
 وجب ان يظهر فعلها لكن لما لم يظهر فعلها البتة وجب ان لا تكون فيها قوة
 فاعلة

فاعلة بيان الشرطية انه لا معنى للقوة الفاعلة الا مبداً لتاثير شئ في آخر من حيث انه آخر فان لاقت هذه القوة للمنفعل ولم يظهر منها الفعل لم يكن مبداً للتاثير فلا تكون القوة قوة * وبيان تقيض التالي ان منى المرأة اذا سال الى رحمتها عند الجماع قضت المرأة فيه شهوتها ولم يقض الرجل وحصل المنى في الرحم فلو كانت هناك قوة عاقدة لكانت تلك القوة العاقدة ملائمة للمنقذة فكان يجب ان يظهر الفعل ويحصل الولد ظهوراً قوياً ان كانت القوة قوية وضعيفاً ان كانت القوة ضعيفة فلما لم يظهر هذا الفعل اصلاً علمنا انه ليس فيها قوة عاقدة *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يقال في منى المرأة قوة واذا انضم اليها ماء الرجل قوى المجموع على المقدم (فنقول) المنى الذي للمرأة وحدها لما لم يصدر عنه هذا الفعل لم تكن له قوة على هذا الفعل والقوة التي في منى الرجل فهي وحدها مستقلة بالتاثير سواء كان بواسطة ماء المرأة او بواسطة وعلى التقديرين فماء الرجل مستقل بالتاثير وماء المرأة غير مؤثر اصلاً وهو المطلوب هذا حاصل ما قيل (فثبت) ان الوصفين الاولين مشتركان بين ماء الرجل والمرأة والاخران غير مشتركين فان وضع اسم المنى للرتوبة الموصوفة بالوصفين الاولين فقط كان للمرأة منى وان وضع للرتوبة الموصوفة بالصفات الاربع لم يكن للمرأة منى * (واحتج جالينوس) على وجود المنى للمرأة بامرئين (احدهما) وهو الاقوى ان الاولاد يشبهون والديه جميعاً والذين يشبهون والديهم فاهم اصل هو المشبه لهم بالديه فالاولاد لهم اصل هو المشبه لهم بالديه لكن ليس ذلك المشبه هو دم الطمث لانه غير حاصل الاب وايس هاهنا شئ آخر الا المنى فالمنى حاصل للمرأة والقوة العاقدة حاصلة فيه حتى يتصور التشبيه (وتاثيرها)

ان العصب والعروق والمظام مخلوقة من المنى (لثلاثة اوجه) اما اولاً فلانها بيض صلبة فتكون مخلوقة من مادة بيضاء لزجة صالحة لان تحرق وتمدد تمديد الشرايين والعروق *

(وامانياً) فلانها لو كانت متكونة من الدم لسكان حال الاعصاب والعروق والمظام كحال اللحم والسكان المقطوع منها يعود كما ان اللحم اذا نقص ينبت مرة اخرى فلما لم ينبت هذه الاعضاء مرة اخرى علمنا ان ذلك لان تولدها من المنى وقد عدم المنى *

(واما ثالثاً) فلان ارسطو قال الشريانات والعروق التي هي اوعية المنى اذا طالت محاطاً كما نلد في الاستدارات التي هي في اوعية المنى حدث المنى ولو كان في سائر الاعضاء تلك الاستدارات والاتفاقات لسكان يتولد فيها المنى واذا كانت الشريانات مولدة للمنى دون البيضتين والفاعل هو الذي يشبه غيره بنفسه وجب ان تكون الشريانات والعروق متكونة من المنى اذ الشيء انما يتكون من المادة التي تشبهه فبعت بهذه الوجوه الثلاثة ان هذه الاعضاء متكونة من المنى لكن منى الذكر لا يفي بذلك فلا بد ان يكون للانثى منى *

(والجواب عن الاول) انه لو كان سبب المشابهة ما ذكر لك ان مشابهة كل واحد من الابوين او مشابهتهما على التركيب ابدأ حاصلًا ولمالم يكن كذلك علمنا ان السبب فيه ليس ذلك بل السبب هو ان التشبيه عبارة عن اعطاء صورة مثل صورة التشابه والفاعل لتلك الصورة هو القوة العاقدة التي في منى الاب والقابل هو الرطوبة اللزجة التي للمرأة التي فيها القوة المنعقدة ثم ان القوة العاقدة موجودة في منى الاب اذا اقتضت الصورة المشابهة بصورة

الاب (٣٤)

الاب فان صادفت المادة قابلة لها حصلت المشابهة من الاب وان لم تكن قابلة لتلك الصورة وكان فيها الاستعداد لقبول صورة الام تميز حصول تلك الصورة لان الفاعل لا يمكنه ان يفعل فعلا في المادة الا الذي تقبله المادة وان لم تكن المادة قابلة لصورة الام ولا لصورة الاب بل لصورة اخرى حصلت تلك الصورة فظهر انه لا يلزم من حصول المشابهة تارة مع الاب وتارة مع الام ان يكون السبب المشبه حاصلًا من جهتهما معا *

(والجواب عما ذكره نانيا) قوله لا بد من مادة بيضاء لزجة فنقول لانزاع في وجود رطوبة بيضاء لزجة للمرأة تصير مادة لبدن الجنين ولكن النزاع في انه هل فيها قوة عاقدة ام لا وذلك لا يلزم مما قلته وهو الجواب عن الوجه الثاني فاناسلم ان للمرأة تلك المادة البيضاء اللزجة لكن النزاع في انه هل فيها قوة عاقدة ام لا وليس كل ما يحتاج اليه الشيء كان كافيًا في حصول ذلك الشيء (واما قوله ثالثا) ان الشر يان يولد المني فيجب ان يكون متولدا من المني *

(فنقول) هذا باطل بالكبد فانها تولد الصفراء والسوداء وهي غير متولدة عنها * ثم نقاب الكلام عليه ونقول العظام والمرق مغتذية من الدم فيجب ان يكون تولدها من الدم (واعلم) ان الخصومة في هذه المسئلة طويلة جدا لكن الكلام المحصل من الجانبين ما ذكرناه *

الفصل الثامن عشر في ان منى الذكر هل فيه قوة منعقدة حتى يصير جزءا من الجنين اولى كذلك حتى لا يصير جزءا منه *

(ظن جالينوس) ان مذهب ارسطوانه لا يصير منى الذكر جزءا من جوهر الجنين ثم احتج على ابطاله من وجهين *

(الاول) ان الرحم يشاق بالطبع الى المني والمشتاق بالطبع الى شيء لا يضيئه

(الفصل الثامن عشر في ان منى الذكر هل فيه قوة منعقدة)

فالرحم لا يضيع المنى واستشهد في آيات الصغرى بما ذكره بقراط من ان امرأة لم تحب ان تحبل وعزمت على ازلاق المنى فاحتاجت الى طفر شديد الى خلف حتى انزلق المنى وذلك يدل على شدة اشتياق الرحم الى المنى واما الكبرى فظاهرة فزادها تأكيداً وبين ذلك بان قال العجب ان دم الطمث مع ان الرحم يدفعه بالطبع فانه يحفظه ويبقيه عند الحاجة فالمنى الذى يشتاقه بالطبع كيف يضيعه ويفسده *

(الثانى) ان الارحام خلق داخلها خشنا لئلا ينزلق عنها المنى *

(اجاب الحكماء) عن الاول ان من الجائز ان يشتاق الشئ الى الشئ الحاجة فاذا زالت الحاجة وجب ان يزول ذلك الشوق كما ان الكبد والعروق تجذب الماء الكثير عند الحاجة اليه لتنفيذ الغذاء ثم عند زوال الحاجة لا يبقى ذلك الجذب وكذلك الاعضاء تجذب الادوية المعدلة لمزاجها ثم عند الاستغناء عنها لا يبقى ذلك الجذب فكذا هاهنا من الجائز ان تكون الحاجة الى منى الرجل ليؤثر في الطمث ويفيده المزاج الصالح لقبول النفس الحيوانية ثم بعد ذلك يستغنى الرحم عنه فلا يبقى ذلك الشوق هذا اذا سلمنا بقاء المنى على تلك الكيفية المطلوبة للرحم مع انه يحتمل ان لا يبقى تلك الكيفية بل تتبدل بكيفية اخرى منافرة لاجلها يتبدل الجذب بالدفع واما خشونة باطن الرحم فلا بد منها لئلا يتعلق بالمنى ولا نزاع فيه ولكن النزاع في ان ذلك المنى هل يبقى مخالطاً للجنين ام لا *

(ثم احتج الحكماء) على آيات ان منى الرجل لا يخالط الجنين بما يشاهد من ان البيض الذى يتكون من الريح اذا عرض عليه سفاد الديك عاد مفرخاً بعد ما هو غير مفرخ *

(فاعلم) انه مال الشيخ الى ان منى الذكر يصير جزءاً من الجنين ولم يصحح

ذلك

ذلك بحجة قطعية بل مال اليه على سبيل الاولى و الاخرى ثم تارة يقول ان
منى الذكر يصير مبدأ للروح الحامل للقوى وتارة يقول انه يكون جزءاً من
المضو ككون الانفحة جزءاً من الجنين وهو الذى اختاره في القانون*

﴿ الفصل التاسع عشر في ان اول عضو يتكون هو القلب ﴾

(الفصل التاسع عشر في ان اول عضو يتكون هو القلب)

(ان المشرحين) زعموا ان التشريح دل لهم على ان القلب اول عضو يتكون
ولا برهان في امثال هذه المطالب الا المشاهدة وقول بقراط ان اول عضو
يتكون هو الدماغ وقول محمد بن زكريا ان اول عضو يتكون هو الكبد
لا يقدح فيما قلناه لانهما انما ذهبا الى ما ذهبا اليه بالقياس لا بممارسة التشريح
فان محمد بن زكريا زعم ان حاجة الجنين الى القوة الغذائية والنموية اقوى من
حاجته الى القوة الحيوانية والنفسانية فالعضو المتولى لهذا الامر وهو الكبد
هو المقدم في التكون وذلك باطل فان تكون الاعضاء متقدم على انتدائها
وذلك التكون انما يتم بالقوة الحيوانية والحرارة الغريزية ومعدنها هو القلب
فهو اولي بالتقدم *

(ومما يحقق) ان القلب متقدم في التكون انه لا شك ان في المنى روحا كثيرة
فانه يتخذه الحر وتلك الخثورة بسبب ما فيه من الهواء ولذلك يشتد بياضه
ولذلك اذا ضرب به البرد الذى هو اولي بالتجميد والتكثيف تزول خثورته
وبياضه ويصير رقيقا و المنى زبدى الجوهر ولذلك سميت الزهرة زبدية
لانها جعلت مبدأ للشهوة وتوليد المنى *

(واذا عرفت ذلك) وجب ان يكون اول متكون هو الروح لان اول
متكون يجب ان يكون هو الذى تكونه اسهل والحاجة اليه اسهل وتكون
الروح اسهل من تكون العضو فان انقلاب الاجزاء الهوائية الموجودة

« اشد »

في المنى المنقذ ف الى الرحم روحا اسهل من صيرورتها عضوا والحاجة الى
تكون الروح لا تبعث القوة المصورة واشتدادها امس من الحاجة الى العضو
وظاهر ان تكون الروح قبل تكون العضو *

(ثم لا يخلو) اما ان يكون لذلك الروح مجمع خاص اولا يكون ومحال ان
تكون الطبيعة تمهل امر هذا الروح حتى يتحرك كيف اتفق وينمو كيف اتفق
وايضاً بين الارواح من المجانسة ما ليس بينها وبين غيرها والجنسية علة الضم
فيجب مما ذكرنا ان يكون اول شئ متميز هو الجوهر الروحي ويجتمع
في موضع واحد ويحيط به ما هو الكف من اجزاء المنى حتى تمتنع تلك الارواح
عن التحلل ثم ليس بعض الجوانب بان يكون مجعاً لتلك الارواح اولى من
الجانب الآخر فلا بد من ان يكون مجعها هو الوسط وان يكون سائر الاجزاء
محيطه بها كالكرة وذلك المجمع الذي في الوسط ليس هو الكبد لما رددناه
على الرازي فاذاً ذلك المجمع هو الموضع الذي اذا استحك مزاجه كان قلباً
فظاهر ان اول الاعضاء المتكونة هو القلب *

﴿ الفصل العشرون في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن ﴾

(زعم الشيخ) ان منى المرأة يصير ذانفس بنفوذ قوة الذكر فيه فان الروح
يشبه ان يتكون من نطفة الذكر والبدن من نطفة الانثى فاذا صار ذلك
ذانفس تحركت النفس فيه الى تكميل الاعضاء وتكون هذه النفس حينئذ
غاذية اذ لا فعل لها غير ذلك ثم اذا استقرت فيها القوة الغاذية اعدت للنفس
الحسية فتكون فيها قوة قبول النفس الحسية وان كانت الحسية في ذوات
النطق والنطقية واحدة لان الاعضاء الحسية والنطقية تتم معا ولا كذلك الغاذية
واعضاؤها وايضاً فاعضاء الحيوان لا يعمرها الحس ويعمرها الاغتذاء فلا يبعد

ان

(الفصل العشرون في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن)

ان تكون النطفة نحصل فيها الغازية مستفادة من الاب والاخرى تحدث من بعد ويجوز ان تكون الغازية التي جاءت من الاب تبقى الى ان يستحيل المزاج استحالة ما تم متصل بها الغازية الخاصة وكان للمستفادة من الاب لا تبلغ من قوتها الى ان تم التدبير الى آخره بل تبقى بتدبير ما تم محتاج الى اخرى كأن التي تؤخذ من الاب قد تغيرت عما عليه الواجب فليست من نوع الغازية التي كانت في الاب والتي تكون في الولد ولكن لم يخرج التغيير بها عن ان تعمل عملا مناسباً لذلك العمل وكيف ما كان فاذا صار القلب والدماغ موجودين في الناطق تعلقت بها النفس النطقية وتفيض منها الحسية اما النطقية فتكون غير مادية ولكنها لا تكون عاقلة بل تكون كما في السكران والمصروع وانما تستكمل بامور من خارج هذا ما قاله الشيخ *

(واعلم) ان العاقل لا يطعم في هذه الفصول الى ان يصل الى القطع واليقين بل المقصد الاقصى ظن غاب ان امكن فلذلك تساهلنا في تحقيق مقدماتها *

﴿ الفصل الحادي والعشرون في اختلاف هذه القوى ﴾

(اعلم) ان غازية كل عضو مخالفة بالنوع والماهية لغازية العضو الآخر والماختلفت افعالها وكذلك القول في النامية والولدة والحواد م الاربع نم هي متحدة بالجنس واما الموجودة منها في كل شخص فهي متحدة بالمبدء *

﴿ الفصل الثاني والعشرون في القوة الحيوانية ﴾

(ان الشيخ) لم يتعرض في شيء من كتبه الحكيمة لهذه القوة ولكنه اثبتها في القانون وجمهور الاطباء متفقون على القول بها والمراد من القوة الحيوانية القوة التي بها تستعد الاعضاء لقبول قوى الحس والحركة واحتجوا عليه بان العضو المفلوج فيه قوة نفسانية لان ما فيه من العناصر المشتقة الى الانفكاك

(الفصل الحادي والعشرون في اختلاف هذه القوى)

(الفصل الثاني والعشرون في القوة الحيوانية)

انما يبقى مجتمعا القاسر وذلك القاسر ليس ما يتبع ذلك الامتزاج لان ما يتبع
الامتزاج لا يكون علة له ولا لبقائه فاذا ذلك القاسر قوة متقدمة على ذلك
الامتزاج وحافظة له فالعضو المفلوج فيه قوة نفسانية فتلك القوة اما
ان تكون هي قوة الحس والحركة او القوى النباتية مثل قوة التغذية
او غيرها او قوة وراء هذين القسمين والاول باطل لان العضو المفلوج ليس له
قوة حس ولا حركة والثاني باطل لوجهين (احدهما) ان قوة التغذية قد تبطل
مع بقاء تلك القوة (وثانيهما) ان هذه القوة مفيدة لقبول الحس والحركة
لولا المانع فلما كانت هذه القوة هي الغازية والغاذية موجودة في النبات
لازم ان يكون للنبات استمداد لقبول الحس والحركة والتالي باطل فالقدم
مثله فاذا هذه القوة جنس ثالث مغائر للقوى النفسانية والنباتية *

(ولقائل) ان يقول لم لا يجوز ان يكون العضو المفلوج وجدت فيه قوة الحس
والحركة الارادية واما فعل الحس والحركة الارادية فانما يوجد لما منع
منع الفاعل من الفعل (وبالجمل) فلم لا يجوز ان تكون مادة الفالج مانعة عن
ظهور افعال قوى الحس والحركة عن ذلك العضو ولا تكون مبطله لذاتي
القوتين معا (وهذه) المطالبة متوجهة ايضا عليهم في قولهم ان هذه
القوة مغائرة لقوة التغذية لان العضو المفلوج قد يبطل عنه التغذي وان
كان بعد حيا *

(لانا نقول) لم لا يجوز ان يقال قوة التغذية باقية ولكن لما منع عن ظهور
فعلها وقولهم قوة التغذية موجودة في النبات وهي غير مفيدة لقبول الحس
والحركة (فنقول) الغازية التي في النبات مخالفة بالماهية للغاذية التي
في الحيوان فلم لا يجوز ان تكون احدي الغاذيتين تفيد هذا الحكم وان لم تكن
الغازية

الفاذية الاخرى مفيدة لهذا الحكم *

(هذا كله) مع تسليم ان القوى الحساسة جسمانية واما الحق فهو ما ذكرناه
من ان الادراكات كلها بالنفس فهذه المباحث تكون ساقطة عنا * (واين
هذا آخر كلا منا في القوى الفائضة من النفس التي تفعل افعلها بغير شعور
وبالله التوفيق *

﴿ الباب الثالث في الادراكات الظاهرة * وفيه ثلاثة عشر فصلا ﴾

﴿ الفصل الاول في اللمس * وفيه اربعة مطالب ﴾

(الاول) ان الحيوان الارضى مركب من العناصر الاربعة وصلاحه
باعتمادها وفساده بغلبة بعضها على البعض فلا بد ان تكون له قوة يدرك ان
للحواء المحيط به محرق او محمد ليتحرز عنه اما الذوق فانه وان كان دال على
المطعمات التي بها يستبقى الحياة لكنه طالب للمنفعة و اللمس دافع للمضرة
ودفع المضرة لاستبقاء الاصل واستبقاء الاصل اقدم من جلب المنفعة لتحصيل
الكمال ولان جلب المنفعة ممكن لسائر الحواس فظهر ان اللمس اقدم الحواس
(وانه يجب) ان يكون كل البدن موصوفاً بالقوة اللامسة لتكون الاعضاء
كلها شعور بالفسد فيحترز عنه (ويشبهه) ان تكون لكل حيوان حركة ارادية
اما حركة انتقال من مكان الى مكان واما حركة انقباض وانبساط كما
ثلاثفنجيات والا صدادف في غلفها فانها تتحرك حركات انقباض وانبساط
ولولم نشاهد منها هذه الحركة فكيف نعرف ان لها حس اللمس *

(الثاني) ذكروا ان قوى اللمس اربع الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة
بين الرطب واليابس و الحاكمة بين الصلب واللين و الحاكمة بين الاملس
والخشن وزاد بعضهم الحاكمة بين الثقيل والخفيف وذلك بناء على ان القوة

في كتاب المباحث المشرقية (الفصل الاول في اللمس)

الواحدة لا تصدر عنها افعال مختلفة (قالوا) لكن هذه القوى لا تشارها في البدن ظنت قوة واحدة ولا استحالة في ان تكون الآلة الواحدة آلة للقوتين كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة وقوة لامسة *

(الثالث) قالوا من خواص قوة اللمس ان حاملها هو الواسطة و من شرط الواسطة خلوها عن الكيفية التي توديتها حتى تفعل عنها انفعالاً جديداً فيقع الاحساس به فالدرك للحرارة والبرودة مثلاً يجب ان لا يكون موصوفاً بهما ليس ذلك لاجل انه لاحظ له منهما لانه مركب من العناصر الاربعة فهو اذاً لاجل ان تكون الكيفيات فيه الى الاعتدال حتى يحس بالخارج عنه فالاقرب الى الاعتدال اشد احساساً ولما لم تكن العناصر الاربعة البسيطة معتدلة الكيفيات لم تكن لها قوة اللمس فليس لها حياة اصلاً *

(وزعم زاعمون) انا انما نعرف كون البهائم مدركة للمحسوسات وشاعرة بها لاجل طلبها ما يلائمها وهربها عما ينافرها وقد وجدنا مثل ذلك في العناصر البسيطة فان الارض تهرب من العلو الى السفلى على طريقته واحدة وال نار تهرب من السفلى الى العلو على طريقته واحدة واذا حاوت النار الصعود فاذا عارضها في صوب حركتها معارض رجعت الى اسفل وصعدت من جوانبها وكل ذلك يدل على شعورها بما يلائمها وما ينافرها (هذا ما قيل) وبالجملة فانبات الشعور والادراك للجهدات مما لا تميل النفس اليه *

(الرابع) القوة اللامسة كما انها تشعر بالكيفيات الاربعة فكذلك تشعر بتفرق الاتصال مثل ما يحصل من الضرب وبمواد الاتصال مثل ما يحصل من لذة الجماع فان ميلان الرطوبة اللزجة الحارة على المصو الشبيه باللحم القروحي كأنه يتفرق به يفيد اتصالاً والنوع الاول من الادراك هو الالم والثاني هو اللذة

وتحقيق

(٣٤)

وتحقيق الكلام فيه ما قد مضى *

﴿ الفصل الثاني في الذوق وفيه * ثلاثة مباحث ﴾

(الفصل الثاني في الذوق)

(البحث الاول) الذوق تالى للمس وكأنه عبارة عن الشعور بما يلامس البدن ليطلبه والمس شعور خاص بما ينافيه ليجتنب عنه والذوق مشروط باللمس لكنه لا يكفي فيه الملامسة بل لا بد من متوسط عديم الطعم وهو الرطوبة للعناية المنبعثة عن المبلعة لتقبل الطعام ثم ان كانت الرطوبة عديمة الطعم ادت الطعوم بصحة وان خالطها طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحة *

(البحث الثاني) ان هذه الرطوبة اما ان تتوسط على سبيل انه تخالطها اجزاء ذى الطعم مخالطة تنتشر فيها ثم تفوص في اللسان حتى تخالطه فيحسها واما ان تكيف نفس تلك الرطوبة بتلك الطعوم من غير مخالطة فان كان الاول فلا فائدة في تلك الرطوبة الا في تسهيل وصول المحسوس الحامل لتلك الطعوم الى الحاس ويكون الحس بلامسة المحسوس من غير واسطة وان كان الثاني فيكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون الحس به بلا واسطة وعلى كل حال لا يبقى بين الحس والمحسوس واسطة حتى لو كان المحسوس الخارج يتمكن من الوصول الى الحس من دون هذه الواسطة كان الذوق حاصلًا كالحال في الابصار فلا بد من متوسط واخق ان كلا الوجهين محتمل *

(فان قيل) ما بال العفوصة تذاق وهي تورث السدد (فنقول) انها اولًا تخالط بواسطة هذه الرطوبة جرم اللسان ثم تؤثر اثرها من التكثيف بعد المخالطة *

(البحث الثالث) ان قوة الذوق واحدة (واعترض) بمضمم على الحكماء القائلين بالقوى فقال انهم جعلوا قوة للمس قوى متعددة لتعدد اللعوسات فلماذا لم يجعلوا قوة الذوق متعددة بتعدد المذوقات (فنقول) لهم ان يجيبوا ابانا

انما اوجبنا ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة ليتم الشعور والتميز والطعوم وان كثرت الا ان فيما بينها مضادة واحدة واما اللموسات فليس فيما بينها مضادة واحدة فان بين الحرارة والبرودة نوعا واحدا من المضادة وهو غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة *

﴿ الفصل الثالث في الشم * وفيه بحثان ﴾

(الفصل الثالث في الشم)

(البحث الاول) ان الانسان يكاد ان يكون ابلغ الحيوانات في الشم الا انه اضعفها في بقاء مغله في خياله فان رسوم الروائح في نفس الانسان ضعيفة جداً ولذلك لا يكون للروائح عنده اسما الا من جهتين احدهما من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة والاخرى من جهة النسبة الى الطعوم فيقال رائحة حلوة وحامضة ويشبه ان يكون حال ادراك الانسان للروائح كحال ادراكات الحيوانات الصلبة { العيون للمبصرات فان ادراكها لها يكاد ان يكون كالتخيل غير المحقق واما كثير من الحيوانات الصلبة العيون فقوتها على ادراك الروائح قوية جدا بحيث لا يحتاج الى التشيق (ونقول) ان مما لا شك فيه ان واسطة الشم جسم لا رائحة له وهو الهواء *

(البحث الثاني) زعم بعضهم ان الرائحة انما تأتي بان تتحلل اجزاء من الجسم ذي الرائحة وتبخر وتخالط المتوسط (واحتج عليه) بانه لو لم يكن كذلك لما كانت الحرارة تهيج الروائح بسبب ذلك والتبخير وما كان البرد يحققها وهو معلوم ان التبخير يذكي الروائح (وايضاً) ترى ان التفاحة تذبل من كثرة الشم فدل ذلك على تحلل اجزائها *

(وزعم آخرون) ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية من غير ان يخالطه شيء من الجسم الذي له تلك الرائحة اذ لو كانت الروائح التي تملأ المحافل
انما { الصلبة

أما تكون بسبب تحلل شيء لوجب ان يكون الشيء ذو الرائحة يتقص وزنه ويقل حجمه و ايضا فلانا نبخر بالكافور تبخيرا يأتي على جوهره كله فتكون معه رائحة منتشرة انتشارا الى حد و يمكن ان تنتشر تلك الرائحة في اضعاف تلك المواضع بالنقل والوضع في جزء جزء من ذلك المكان بل في اضعافه حتى يتشم منه في كل واحد من تلك البقاع فيكون في مجموع تلك البقاع مثل الرائحة التي حصلت بالتبخير فاذا كان في كل واحدة من تلك البقاع الصغيرة يتبخر منه شيء فيكون مجموع الابخرة التي ينحال منه في جميع تلك البقاع التي تزيد على البقعة المذكورة اضعافا مضاعفة للبخار الذي يكون بالتبخير او مناسباله فيجب ان يكون النقصان الوارد عليه في ذلك قريبا من ذلك او مناسباله لكن ليس الامر كذلك فبين ان للاستحالة مدخلا في هذا الباب (والحق) ان كلام المذاهب صحيح وانه لا منافاة بينهما (و منهم من زعم) ان ادراك الشم يتعلق بالشموم حيث هو وهذا بعد الوجوه *

الفصل الرابع في السمع

(اعلم) ان السمع هو ادراك الصوت وقد عرفت حقيقة الصوت وكيفية تأديته الى الصماخ فلندكرها هنا فيما يتعلق بالسمع امور او ذلك بمحاث *

(البحث الاول) ان السماع لا يحصل الا عند تأدي هذا الهواء المنضبط بين القارع والمقروع وهو ظاهر لوجوه خمسة *

(اما اولها) فلان ذلك التجويف اذا سد او انسد بطل السمع *

(واما ثانيا) فلانه اذا كان بين الصائت والسامع جسم كثيف تعذر السماع او صار عسرا *

(واما ثالثا) فلان من رأى انسانا يقرع بمطربة على سندان فان كان قريبا منه

(الفصل الرابع في السمع)

سمع الصوت مع مشاهدة القرع وكما بعد حصل سمعه بعد زمان يضاهي
طوله بعد المسافة *

(و اما رابعا) فان من وضع فمه على طرف انبوبة و وضع الطرف الآخر
من تلك الانبوبة على اذن انسان آخر وتكلم فيه فان ذلك الانسان يسمع
ذلك الكلام دون سائر الحاضرين وذلك لتأدي الهواء فيه الى اذنه
وامتناع ان يتأدي الى اذن الغير *

(و اما خامسا) فانه عند اشتداد هبوب الرياح ربما لا يسمع القريب ويسمع
البعيد لانحراف تلك الامواج الحاملة لتلك الاصوات بسبب هبوب الرياح
من سمع الى سمع *

(فان قيل) لو ان انسانا تكلم من وراء جدار متخذ من الحديد وجب ان
لا يسمع الذي في الجانب الآخر من الجدار ذلك الكلام لانه ليس في ذلك
الجدار شيء من المنافذ ولو كانت قليلة فوجب ان تشوش تلك الامواج
ولا تبقى اشكال تلك الحروف كما خرجت عن حلق المتكلم (وايضا) فلان
الانسان اذا تكلم حدث في الهواء ذلك التموج فان تأدي ذلك بالكلية الى سمع
شخص وجب ان لا يسمع غيره ذلك الكلام اذ ليس هناك الا ذاك التموج
الواحد وان لم يتأدي اليه بالكلية بل تأدي الى سمع كل واحد لبعضه وجب ان
لا يسمع واحد منهم ذلك الكلام بتمامه *

(فنقول) اما الحائل الذي لا منفذ فيه اصلا فانه يمنع من السماع لانه كلما
كانت المنافذ اقل كان السمع اضعف فوجب اذالم توجد المنافذ اصلا ان
لا يوجد السمع *

(وقوله) تلك المنافذ تكسر اشكال توجهات الحروف فنقول قد عرفت ان

الحروف انما تكون باطلاق الهواء بعد حبسه على وجه مخصوص فيكون التمويج الفاعل للحرف ليس مخصوصا بكل الهواء دون اجزائه بل انما هو حاصل في كل واحد من اجزائه فاي جزء وصل حصل الشعور بما يفعله من الصوت (وهذا هو الجواب) عن السؤال الثاني *

(البحث الثاني) ان المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط او هو محسوس والصوت القائم بالهواء الخارج عن الاذن ايضا محسوس والحق هو الاخير *

(والذي يدل عليه) انا اذا سمعنا الصوت ادركنا مع ذلك جهة وقربه وبعده ومعلوم ان الجهة لا تبقى منها اثر في التمويج عند بلوغه الى التجويف فكان يجب ان لا ندرك من الاصوات جهاتها وقربها وبعدها لانها من حيث اتت دخلت بحركتها تجويف الصماخ فيدركها الصماخ هناك ولا يميز بين القريب والبعيد كما ان اليد تدرك بلمسها ما تلتقاه ولا تشعر به من جهة اللمس الا حيث تلمسه ولا فرق بين وروده من ابعد بعد واقرب قرب لان اليد لا تدرك اللموس من حيث ابتداء اولها في المسافة بل حيث انتهى وهناك لا يبقى الفرق بين ان يكون قد جاء من قرب او بعد ولما كان التميز بين الجهات والقريب من الاصوات والبعيد منها حاصلنا انما ندرك الاصوات الخارجية من حيث هي *

(فان قيل) انما ندرك الجهة لان الهواء القارع انما توجه من تلك الجهة وانما ندرك القريب والبعيد لان الاثر الحادث عن القرع القريب اقوى وعن البعيد اضعف *

(فنقول) اما الاول فباطل لان المصوت قد يكون على اليمين من السامع وقد لسد الانسان الاذن الذي يليه ويسمع صوته بالاذن اليسرى ومم ذلك

يحصل الشعور بكون المصوت على اليمين ولا يحصل التموج الى الاذن اليسرى
الابعد ان يعطف عن اليمين فليس ادراك الجهة لان القارع انما جاء
من تلك الجهة *

(واما الثاني) فهو باطل ايضا والا لكنا لا ندرك البعيد القوي والقريب
الضعيف ولكنا اذا سمعنا صوتين متساويين البعد مختلفين بالقوة والضعف
وجب ان نظن ان احدهما قريب والاخر بعيد ويشبهه علينا القوة والضعف
بالقرب والبعد وليس الامر كذلك *

(فان قيل) فما السبب في الشعور بجهة الصوت (قلنا) قال صاحب المعتبر
انا قد علمنا ان هذا الادراك انما يحصل اولاً بقارع الهواء المتموج لتجويف
الصماخ ولذلك يقبل من الابعد في زمان اطول ولكن بمجرد ادراك الصوت
القائم بالهواء القارع لا يحصل الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما
يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وما يبقى منه في الهواء الذي هو في
المسافة التي فيها ورد *

(و الحاصل) انا عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فيدرك عند الصماخ وذلك
القدر لا يفسد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتبعه بتأملنا فيتأدى ادراكنا من
الذي يصل اليه الى ما قبله فمقابلته من جهته ومبده وروده فان كان بقي منه شيء
متأداً دركناه الى حيث ينقطع وينتهي وحينئذ ندرك الوارد ومدده وما بقي
منه موجوداً ووجهه ويبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها
فلهذا ندرك البعيد ضعيفاً لانه يضعف تموجه حتى ان لم يبق في المسافة
اثرينها على البعد لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي فلا نفرق بين الرعد
الواصل اليه من اعالي الجو وبين دوى الرحي الذي هو اقرب منه اليه واذا كان
بالشما ء

بقربنا رجلان بيننا وبين احدهما قدر ذراعين وبيننا وبين الآخر قدر ذراع
من البعد ولم نبصرهما بل سمعنا كلاهما عرفنا لسمعنا قدر المسافة من قرب
احدهما وبعد الآخر هذا منتهى ما قيل *

(و قد بقي فيه بحث) و هو ان السمع هب انه يتبع من الذي وصل اليه الى
ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو نفس ذلك الصوت واما الجهة فهي غير
مدركة للسمع اصلا و اذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصل
في الجهة مدركا له فبقي ان يكون مدرك السمع هو الصوت الذي في تلك
الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط و معلوم
ان هذا الصوت لو كان حصوله في جهة اخرى لكان صوتا فاذا المدرك
لسمع من الصوت الموجود في الجهة المخصوصة هذا القدر الذي لا يختلف
باختلاف الجهات فكيف يكون هذا موجبا لا ادراك الجهة وهذا الشك
لا بد وان يتفكر فيه *

الفصل الخامس في الرد على القائلين بان الابصار لا جل خروج الشعاع (المذاهب) المشهورة بين الحكماء في الابصار ثلاثة *

(الاول) قول من يقول انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط
رأسه يلي العين وقاعدته تلي المبصر و الادراك التام انما يحصل من الموضع
الذي هو موقع سهم هذا المخروط *

(المذهب الثاني) قول من يقول الشعاع الذي في العين يتكيف الهواء
بكيفيته و يصير الكل آلة في الادراك *

(المذهب الثالث) ان الابصار انما يحصل بانطباع اشباح المرئيات بتوسط
الهواء المشف في الرطوبة الجليدية و غرضنا من هذا الفصل ابطال القول

(الفصل الخامس في الرد على القائلين بان الابصار لا جل خروج الشعاع)

بالشعاع وللقائلين به ادلة *

(اولها) قالوا ان الانسان اذا رأى وجهه في المرآة فلا يخلو اما ان يكون لاجل ان تنطبع في المرآة صورة الوجه ثم تنطبع في العين صورة مساوية لتلك. واما ان يكون لاجل ما نقوله من ان الشعاع يخرج من العين ويتصل بالمرآة ثم ينعكس عنها لصقاتها الى الوجه والاول باطل من وجوه *

(الاول) وهو ان صورة الوجه لو انطبعت في المرآة لا انطبعت في موضع معين ولا متع ان يتغير عن موضعه بزوال شيء ثالث كما ان الحائط اذا اخضر بسبب انعكاس الشعاع عن الاخضر اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف على المتقلبين وانت ترى صورة الشجر في الماء يتقل مكانها عن الماء مع انتقالك فبطل القول بالانطباع *

(واما على القول) بالشعاع فعلة ذلك ظاهرة وهي ان الناظر اذا انتقل انتقل مسقط الخط الذي يرى به المرئي الى جزء آخر فيتخيل انه في ذلك الجزء الآخر (والثاني) هو ان الانسان يرى وجهه في المرآة ولا شك انه ليس في سطح المرآة بل هو كالتأثير فيه البعيد عنه بل يتخيل انه يقرب ممن يقرب منها ويبعد ممن تبعد عنها ثم لا يخلو اما ان يكون ذلك بعدا في غور المرآة وهو محال (اما اولا) فلانه ليس للمرآة ذلك الغور (واما ثانيا) فلان ما ينطبع في باطنه من الصور لا يرى فبقي ان يكون ذلك البعد بعدا في خلاف جهة غورها فيكون بالحقيقة انما ادرك الشيء الذي بذلك البعد من المرآة فلا يكون الشبح منطبعا فيها *

(الثالث) وهو ان ناظر الانسان قد يرى فيه غيره شبح مرئي لا يراه هو ولو كانت تلك الصورة منطبعة في الناظر لوجب ان يتساوي كل واحد

(٢٦) منها

منهما في ادراكهما *

(والرابع) ان اري الجبل العظيم في المرآة ومن الممتع ان تنطبع صورة العظيم في الجسم الصغير *

(والخامس) ان المرآة ان لم يكن لها لون امتنع ان يقبل الشكل كالهواء وان كان لها لون وانطبع فيها لون شيء آخر وجب ان يكون ساتر اللون الاول كما ان الخضرة اذا انعكست الى الجدار بسبب الضوء ستر لون الجدار وبالجملة كيف يعقل اجتماع اللونين في جسم واحد مع بقاء كل واحد منهما على حد الصرافة فثبت ان صور المرآتيات لا تنطبع في المرايا وان السبب في ذلك هو الشعاع * (وثانيها) ان احدها اذا نظر الى ورقة رآها كها ولا يتبين له من جعلها الا ما يمكنه ان يقره ولا يمكنه ان يقره الا السطر الذي يحدق نحوه ثم كذلك في كل حال يقاب بصره من سطر الى سطر وليست العلة الا ان مسقط السهم من مخروط الشعاع اصح ادراكا ولو كان ذلك لاجل الانطباع فكل ما دركه فقد انطبع صورته فكان يمتنع ان يكون بعض المواضع اصح ادراكا من البعض *

(وثالثها) ان من قل شعاع بصره فان ادراكه للتقريب اصح من ادراكه للبعيد لاجل ان المرئي متى كان بعيدا تفرق الشعاع واذا كان قريبا لا يتفرق واما الذي يكون شعاع بصره كثيرا الكنه يكون غليظا فان ادراكه للبعيد اصح بسبب ان الحركة في المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء فثبت المطلوب *

(ورابعها) ان الاجر يبصر بالليل دون النهار والعلة فيه ان شعاع العين اقلته وضعفه يتحلل بشعاع الشمس فلا يقوى على الابصار والا عشى يبصر بالنهار دون الليل والعلة فيه انه مع عدم شعاع الشمس ناقص عن الكفاية * (وخامسها) ان الابصار باحدى العينين عندما يغمض الاخرى اكمل من

الابصار عند ما تكونان مفتوحتين والعملة فيه ان الشعاع يهرب من العين
المغمضة وينصب الى الاخرى *

(وسا دسها) ان الانسان يرى في الظلمة كأن نورا قد انفصل من عينه
واشرق على انفه وكذلك الانسان اذا اصبغ ودعاه دهش الانتباه الى حاك
عينيه فانه يترأى له شعاعات قدام عينيه وكذلك الانسان اذا غمض عينيه على
السراج يرى خطوطا متصلة بين العينين والسراج وكذلك ترى عين الهرة
في الظلمة كأنها شعلة نار ولولا انفصال الشعاع لما كان الامر كذلك *

(وسا بعها) ان الحواس الاربع انما تدرك بالماسة كاللمس والذوق والشم الذي
يستقر بريح بالاستنشاق ليلاقيه وكالصوت الذي ينتهي به التموج الى
السمع (اما البصر) فليس كذلك لانه لا يرى ما يكون في غاية القرب
منه فضلا عما يكون مما ساله ولا بد من الملاقاة فهي اما ان تكون لاجل انه
يتقل من المحسوس الى المحس شيء اولاً لانه يتقل من المحس الى المحسوس شيء
والاول باطل لان صورة المحسوس عرض والانتقال عليه محال فتعين الثاني
وهو ان يخرج من العين اجسام شعاعية فاذا لاقت المحسوس حصل الابصار
(وتبا منها) ان كل فعل النفس يكون بآلة جسمانية فانه يحتاج فيه الى اتصال
الآلة بمحل الفعل والا لم يكن ذلك المحل اولى بوقوع الفعل فيه من محل آخر
واذا لم يكن بد من الاتصال وليس ذلك لاتصال المرئي بالعين لما ثبت من فساد
القول بالانطباع فهو اذاً لاجل ان الآلة تحركت الى المرئي ولا يمكن ذلك
الا بان تحدث كيفية من نور العين في الهواء وتتصل بالمرئي (هذا مجموع ادلة
القا تلين بالشعاع *

(اما ادلة المبطلين له) فالذي يدل على انه ليس الابصار لاجل خروج الاجسام
الشعاعية

الشعاعية من العين اربعة امور *

(الاول) هو ان الشعاع بعد خروجه من العين اما ان يبقى اتصاله بالعين
اولا يبقى فان بقي فاما ان يتصل بكل المبصرات اولا يتصل بكلها فان اتصل
بكل المبصرات فقد خرج من البصر مع صغره جسم مخروطي عظمه هذا العظم
وقد يضغطة الهواء ويدفعه وكذا الافلاك تضغطة وتدفعه وينفذ في خلاء ثم
كما يطبق الجفن يعود اليه ثم يفتح فيخرج مثله وكما يطبق تعود الجملة اليه حتى
كانه واقفة على بنية المغمض *

(فان قيل) انكم تجوزون ان يحل في المادة مقدار عظيم بعد ان كان قد حل
فيها مقدار صغير فلم لا تجوزون هاهنا ان يقال الشعاع الذي خرج من العين
وان كان صغير المقدار الا انه يصير عظيما *

(فنقول) انكرنا ذلك من قبل انه يجب ان يدفع العناصر والافلاك او ينفذ
ذلك البعد الزيد في ابعاد هذه الاجسام وكل ذلك محال ومن قبل انه يجب
ان لا يتمكن الشخص ان من رؤية شئ واحد لتمام الجسمين الشعاعيين الخارجين
من العين (واما ان كان) الشعاع لا يتصل بكل المبصرات بل يتشظى ويتفرق
فيجب ان لا يحس بكل المرئي بل يحس بالمواضع التي تقع عليها تلك الاجزاء
الشعاعية حتى لا يحس من الجسم الاتفاريق نقطته وبقوته الغالب (وايضا)
اذا نظرنا الى الماء رأينا جميع الارض التي تحت الماء فان لم يكن قبل ذلك في
الماء خلاء ثم نفذت فيه هذه الشعاعات الكثيرة وجب ان يزداد حجم الماء
وان قيل بانه كان في الماء خلاء فلم تكن تلك الفرج خالية مع نقل الماء وسيلانه
الى الفرج وملكه اياها الا ان يقال الماء فرج كله او الغالب عليه الفرج وذلك
محال هذا اذا خرج الشعاع من العين ولم ينفصل واما اذا انفصل عنها فهو اظهر

استحالة لانه يلزم ان يكون الحساس احس بما سة ذلك الشعاع ويكون كمن
يقول ان لا مساً يقدر ان يلمس بيد مقطوعة (الا ان يقال) ان ذلك الشعاع
يحيل الهواء المتوسط وذلك هو المذهب الثاني وسنبطله *

(الدليل الثاني) ان حركة هذه الاجسام الشعاعية ليست طبيعية والالكانت
الى جهة واحدة واذ ليست طبيعية فليست ايضا قسرية لان القسر على خلاف
الطبيعة وظاهر انها ليست ارادية فاذا ليست لها حركة فليس الابصار لاجل
حركة الشعاع واما حركة الاجسام الحاملة للاصوات الى الصماخ فهي قسرية
لانها لا تحدث الا عن قلع او فرع *

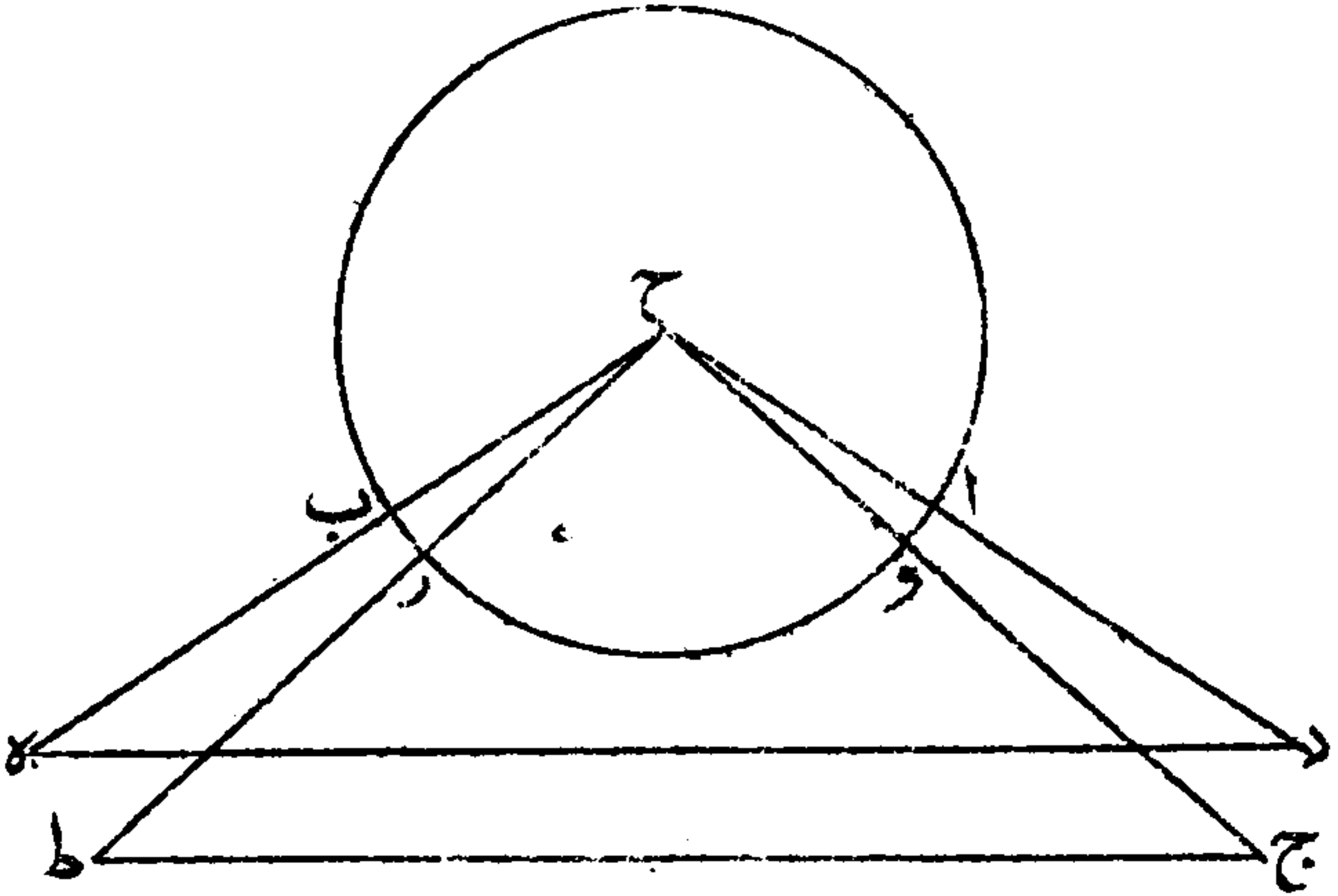
(الدليل الثالث) انه اذا كان ريح او اضطراب في الهواء وجب ان تشوش
تلك الشعاعات وتتصل بالاشياء الغير المقابلة للوجه فكان يجب ان يرى
الانسان ما لا يقابله لا اتصال شعاعه به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية
التي يحملها الهواء المتموج بسبب القرع لا جرم انه يضطرب عند هبوب
الرياح ويميل من جهة الى جهة اخرى *

(الدليل الرابع) ان المرئي اذا بعد عن الرائي فانه لا يرى والسبب فيه ما نقوله
ان تكن دائرة (اب) الحدقة ولتكن نقطة (ح) وسطها وليكن (ده) و (ج ط)
متساويتين محاذيتين للحدقة وليكن (ده) اقرب و (ج ط) ابعد من نقطة (ح)
ولنخرج من (ح) خطين الى (ده) على شكل مثلث يقطعان دائرة الحدقة على
(اب) ولنخرج خطين آخرين من (ح) الى (ج ط) يقطعان الدائرة على (ور)
فتكون زاوية (اح ب) اكبر من زاوية (و ح ر) الشبح الذي في الصغرى
اصغر من الذي في الكبرى ومعلوم ان هذا السبب انما يستقيم اذا جعلنا
الزاوية موضعا للابصار فاما اذا جعلنا القاعدة موضعا للابصار فيجب ان يرى

الجسم

في مجلد الثاني

(٣) متعلقة بصفحة ٢٩٣



الجسم كما هو سواء خرج عن زاوية ضيقة او غير ضيقة (٤) *

(ولقائل) ان يقول ان كان صغر الزاوية يوجب صغر الشبح الذي ينطبع فيها فاما يكون ذلك لاجل ان الكبير لا ينطبع في الصغير فكيف يجوز ارتسام صورة نصف العالم في مقدار عدسة وان جاز ان ينطبع الكبير في الزاوية الصغيرة لم يكن صغر الزاوية مما يوجب صغر الشبح وحيث فلا يتفقون بهذه الحجة *

(واما ما يدل) على انه ليس الابصار لاجل حدوث كيفية في الهواء فامر ان (الاول) لو كان الابصار لاجل استحالة الهواء من حالة الى حالة بعين المبصر لكان كلما كان الناس اكثر كانت هذه الحالة اقوى فيلزم ان المبصرين اذا ازدحموا ان يكون حدوث هذه الهيئة في الهواء اقوى وان يكون قوى البصر اشد احالة للهواء الى هذه الكيفية من ضعف البصر والتوالي باطلة فالقدم باطل *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يقال الهواء للطافته يقبل من البصر اقضى الممكن في تلك الكيفية فلا جرم انه لا يزداد حال تلك الكيفية عند اجتماع المبصرين (فنقول) اذا اجتمع المبصرون وفتحوا اعينهم دفعة واحدة فلا يخلو اما ان تكون تلك الكيفية الحاصلة عند اجتماعهم اقوى مما كانت عند افراد المبصر الواحد اوليست اقوى فان كانت اقوى فهو المطلوب وان لم تكن اقوى لم يكن حدوث تلك الكيفية عن بعض الابصار اولى من حدوثها عن غيره فيلزم ان تجتمع على المألول الشخصى علل مستقلة وذلك محال على ما ثبت *

(الامر الثانى) اننا نعلم بالضرورة ان النور الذى يخرج من عين المصنوع يستحيل ان يقوى على ان يحيل ما بينه وبين الكواكب الثابتة الى جوهره بل

(٤) غمرة الشكل الرابع ١٢

ذلك العصفور او الانسان او الفيل لو كان نورا كله لما امتدولا احوال من الهواء
عشرة فراسخ فضلا عن ان يحيل ما بينه وبين الثوابت وان لم يكن ذلك جليا
فلاجلي في العقل *

(واما الجواب عما احتجوا به اولاً) فنقول انكم بيتهم ان ادراكنا للشيء في المرآة
ليس لاجل انطباع صورة ذلك الشيء في المرآة وذلك حق اما لم قلتتم انه يلزم
من ذلك ان يكون ذلك لاجل خروج الشعاع عن العين ولم لا يجوز ان يقال
ان من شأن المرئي اذا قابل البصر وبينهما مشف و المرئي مضيء بالفعل ان يرى
ذلك المرئي ويكون المشف مؤديا بمعنى انه شرط لحصول الابصار ثم ان اتفق
ان كان الجسم ذو الشبح صقيلا رؤى معه جسم آخر نسبتته من الصقيل نسبة
العين من الصقيل لا بان يتشبح الصقيل بصورة شيء بل بان يكون ابصاره شرطا
لا بصار الجسم الذي يكون بينه وبين العين على النسبة المخصوصة (واكثر)
ما تعجب من هذا انه كيف يرى مالا يقابل العين ولا ينطبع صورته في المقابل
وهذا ليس فيه الا التعجب من جهة الندرة فقط ولو كانت المادة من التأثيرات
الطبيعية على ان عامتها تحصل بالمحاذاة لا بالمماسه اكان اذا اتفق ان يقال في شيء
واحد انه يؤثر بالمماسه فلا يتعجب منه وكذلك الحال في التعجب الذي يعرض
من وجود جسم يؤثر على وضع غير متعارف في تأثيره الا جسام واما ان ذلك
ممتنع فلا برهان عليه بل هو الحق اذ الصقيل غير قابل لصورة ما يقابله على ما ثبت
بالبراهين بل يكون شرطا لحصول الادراك به كما ان المشف شرط الا ان
المشف شرط لحصول الابصار المحاذي والصقيل شرط لحصول ابصار محاذي
المحاذي والبرهان يمنع من صحة غيره وعلى الجملة فليس يلزم من بطلان انطباع
الصورة في المرآة صحة القول بانعكاس الشعاع الخارج من العين اليها عنها
صحة

الى الوجه اذ ليس يحيط هذان القسمان بالنقيضين حتى يلزم من فساد احدهما صحة الآخر *

(والجواب عما احتجوا به ثانياً) يتنى على قاعدة وهي انا لا ننكر ان يكون في العين اجسام شاعية لامعة وهي التي تسمى الروح الباصرة ولا ننكر انه يرتسم بين العين والمرئي محروط متوهم كما ذكرنا في علة رؤية الكبير من البعيد صغير الكناقول المحسوس لا يرى من جهة قاعدة المخروط بل من جهة الزاوية اعنى المضل المشترك بين الجليدية وبين المخروط المتوهم ثم ان لتلك الزاوية ما هو بمنزلة مسقط السهم من المخروط كانه ينفذ من مركز العين الى ما يحاذيه ومنه الى ما هو بمنزلة المحيط او المقارب للمحيط وان قوة الشماع المصبوب في الرطوبة الجليدية عند سهمه اذا التاثير يتوجه اليه من الاطراف فتكون الاستنارة بالافراط هناك فلذلك تكون الصورة المنطبعة فيه اظهر وادراكه اقوى وانذى يلي اطرافه فهو اضعف *

(والجواب عما احتجوا به ثالثاً) ان الجليدية تشتد حرقتها عند تبصر البعيد وذلك فمما يحلل الروح الرقيق فلا جرم من قل شماع بصره لا يرى البعيد لانه بالتحلل ينقص عن القدر المحتاج اليه واما اذا كان الروح غليظاً فانه يرق باخرقة فلا جرم يقوى ادراكه للبعيد دون القريب *

(والجواب عما احتجوا به رابعاً) انا لا ننكر ان في العين اجساماً شاعية هي مركب القوة الباصرة فعلة الجهر هي ان تبلغ تلك الاجسام في الرقة والذلة الى حد تحلل في ضوء الشمس وعلة العشى رطوبة العين وغلظها او رطوبة الروح وغلظها ونحن لانعم ان نقصان الاجسام الشاعية المصبوبة في العصبية المجوفة او غلظها يمنع من الابصار والخلاف في انه هل يخرج الشماع من العين

ام لا وليس ينتج شئ مما قالوه هذا المطلوب *
 (والجواب عما احتجوا به خامساً) ما ذكرناه الآن فاننا لا ننكر ان الروح الباصرة
 تارة تتحرك الى الباطن وتارة الى الظاهر فاذا غمضت احدى العينين هربت
 تلك الارواح من التعطل والظلمة ومالت الى العين الاخرى لان المنفذ فيهما
 مشترك وليس يلزم من ذلك ان يكون في طبع ذلك الشعاع خروج وسفر
 الى اقطار العالم *

(والجواب عما احتجوا به سادساً) هو ايضا ذلك فاننا لا ننكر الشعاع الذي
 في العين فاذا كانت ظلمة اضواء ذلك الشعاع قدماه بكيفية تفيد هالا لانه
 يخرج من العين ويتصل به ويجوز ان يكون المس والحك يحدث اشعة نارية
 لطيفة في الظلمة كما تنفق من مس ظهور السننير السود وامرار اليد على الحدقة
 واللحية في الظلمة ولا يبعد ان تكون الحدقة مما يلمع في الليل ويلقى شعاعها على
 ما تقابلها فان عيون كثير من الحيوانات بهذه الصفة كعين الهرة والاسد
 والحية ولذلك كانت هذه الحيوانات ترى بالليل لقوة عيونها *

(والجواب عما احتجوا به سابعاً) انما نقول انه تتقل الصورة من المحسوس
 الى الحس بل نقول ان البصر يقبل في نفسه صورة من المبصر مشاكلة للصورة
 التي له والمحسوسات التي لا تحس الامع المماسة كاللمس والذوق فليس يسلب
 الحاس صورها بل يوجد فيها مثل صورها وليس بمستبعد ان يكون من الاشياء
 ما لا ينفع الا عن الملاقى ومنها ما لا ينفع الا عن المحاذى مثل الابصار فانه
 لا يحتاجه الى توسط شفاف وهو الهواء والى كون المرئى مضيئاً وكلاهما
 لا يوجدان عند ملاقات الحاس والمحسوس فلا جرم يتمتع ان ينفع عن الملاقى
 بل لا ينفع الا عن المحاذى ولما لم يكن على فساده حجة لم يجب انكاره *

(والجواب

(٣٧)

(والجواب عما احتجوا به تامنا) انه ليس القول بالشماع والقول بالانطباع محيطين بطر في النقيض حتى يلزم من فساد الانطباع ثبوت الشماع فبطل جميع ما قالوه *

﴿ الفصل السادس في اثبات الشماع داخل العين ﴾

(انكر محمد بن زكريا) وجود الشماع في جسم الانسان و زعم ان النور لا يوجد الا في النار او الكواكب واما الاجسام الكثيفة وما في بواطنها فالاولى بها الظلمة وكيف يعقل داخل الدماغ مع تستره بالحجب الكثيفة جسم نوراني *

(اما الشيخ) فانه اعترف بذلك لان جالينوس لما احتج ببعض الشبه التي حكيناها على خروج الشماع من العين اجاب الشيخ عنه بان ذلك يدل على وجود الشماع في العين ولا نزاع فيه لكن لم قلت ان ذلك الشماع يخرج فلنذكر تلك الادلالة مرة اخرى على ان نجعلها ادلة على وجود الشماع في العين لا على خروج الشماع عنها النظر في اجوبة محمد بن زكريا عنها وتلك الادلة اربعة *

(الاول) ان ما كان من الحيوان كثير ضياء العين فانه اذا نظر نحو انفه رأى عليه دائرة من الضياء فيدل على ان في العين نورا *

(الثاني) ان كثيرا من الناس يعرض لهم عقب النوم الطويل اذا فتحو اعينهم ان يبصروا ما قرب منهم هنيهة نورانهم يفقدون ذلك فيدل ذلك على امتلاء العين من النور في ذلك الوقت *

(الثالث) انا اذا غمضنا احدى العينين اتسع ثقب الناظر من الآخر فنعلم يقينا انه يماؤه جوهر جسمي *

(الرابع) انه لولا انصباب اجسام نورانية من الدماغ الى العين لكان جعل

(الفصل السادس في اثبات الشماع داخل العين)

عصبتى الابصار مجوفتين عديم الفائدة (اجاب محمد بن زكريا) اما عن الاول
فقال ان ذلك ليس بسبب النور الذى فى العين بل لان النور الخارج اذا وقع
على القرنية انعكس على الانف كما ينعكس النور عن الماء والمرآة على الجدران *
(واما عن الثانى) فقال ليس السبب فى ذلك ما ذكره بل السبب ان العين
تجيبها فى وقت النوم رطوبات تغذوها مشابهة لها فى الصفاء والرقعة غريزية
كثيرة جدا ولذلك تتوالى العين على النوم وتغور على السهر فلذلك تكون اذكى
حسنا واسرع تأثرا من الاشباح وايضا فعدها بالتأثر عن الاشباح عهد
طويل محاذرا لاشباح عنها كلها ولم يبطل الطول الذى عهدها عادة التآثر فلا جرم
كان الاحساس فى ذلك الوقت اتم *

(ولما عن الثالث) فقال انه لو لم يتسع ثقب العين الا لانه يجرى اليه جسم عند
تضيض الاخرى لم يكن يتسعان جميعا فى حالة وضيقتان فى حالة اخرى وقد
نجد النواظر كلها تتسع فى الظلمة وتضيق فى النور وذلك بسبب ان النور
الشديد التأثير يثوى الحس والظلمة مانعة من الابصار والابصار انما يوجد
بالاعتدال فلا جرم اتسع حال الظلمة ليقوى بذلك على الابصار ويضيق
حال الضوء ليدفع الموضى (واذا ظهر ذلك فنقول) اننا اذا غمضنا احدى العينين
انسعت الاخرى لينكشف من الجليدية مقدار ما استرعتها من العين الاخرى
او يقارب ذلك باكثر مما يمكن لالان جسما انصب اليها وان سلمنا ان جسما
انصب اليها لكن لم قلتم ان ذلك الجسم مستثير شعاعى *

(واما عن الرابع) فقال ليست الفائدة فى تجويف العصبتين ان يجرى فيها
النور من الدماغ الى العين لان جري هذا النور عديم الفائدة واذا كان لا يمكنه
ان ينفذ فى الطبقة القرنية على صلاحيتها وعدم المنفذو الثقب والشق فيها بل

الفائدة

الفائدة ان لا يكون بين الاشباح المنطبعة في الرطوبة الجليدية وبين الروح الذي في بطون الدماغ حائل كثيف لان الحائل الكثيف يمنع من تأدى الشبح فهداهو فائدة المنفذ لا ماقالوه *

(فهذه جملة) ماقاله محمد بن زكريا في هذا الموضوع والصحيح وجود النور في العينين (والدليل عليه) ان الذي يقوم من النوم اذا حلك عينيه في الظلمة فانه يبصر انفصال خطوط شمعية عن عينيه (وقول ابن زكريا) ان النور مخصوص بالنار والكواكب باطل بما يشاهد من ان من امر يده على ظهور السنانير السود في الليالي او على لحيته فانه يظهر هناك نور في بطل ماقاله *

الفصل السابع في الانطباع وادلة المختلفين فيه

(الفصل السابع في الانطباع)

(اما المثبتون) فقد تمسكوا بامور ثمانية (اولها) ان الابصار اما ان يكون بالشماع او بالا نطباع وقد بطل الاول فتمين الثاني *

(وثانيها) ان تخيل القطرة النازلة خطأ والنقطة التي تدار دائرة والقطرة والنقطة في الخارج ليست خطأ ولا دائرة فبقي ان السبب فيه ان تكون صورة القطرة في الفوق ثم صورتها في التحت ثم امتدادها فيما بين ذلك منطبعة في العين وليس يمكن ان يكون ذلك الا لاجل ان يكون شبح ما تقدم باقيا في العين ثم يلحقه شبح ما تأخر ويجتمعان على هيئة الامتداد حتى يصير الخط محسوسا *

(وثالثها) ان شبح المرئي يبقى في الخيال حتى يمكننا تخيله متى شئنا فاذا كانت القوة الخيالية تاخذ شبح التخيل فكذلك القوة الباصرة *

(ورابعها) ان من نظر الى الشمس نظرا طويلا ثم اعرض عنها فانه تبقى صورتها في العين مدة وذلك يوجب ما قلناه *

(وخامسها) ان الاحساس بسائر الحواس ليس لاجل ان يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس بل لاجل ان صورة المحسوس تأتيها فكذلك الاحساس بالبصر يجب ان لا يكون لاجل خروج الشعاع عنه الى المبصر بل لاجل ان صورة المبصر تأتيه وذلك يدل على فساد الشعاع وصحة الانطباع *
(وسادسها) انه لو لا ان الابصار لاجل انطباع الاشباح في الجليدية لكانت خلقة العين على طبقاتها ورطوباتها وشكل كل واحد منها وهيته معطلة فان الفائدة في كون الجليدية بيضاء صافية ان تستحيل من الالوان والفائدة في تفرطحها انها لو كانت خالصة الاستدارة لكانت لا تلتقي من المحسوس الا اليسير فلما عرضت قليلا صارت آخذة منه اجزاء كثيرة والعينية انما تقب وسطها لتلايمع وصول المحسوس الى الرطوبة الجليدية والقرنية انما تثقب لانهما رقيقة بيضاء صافية فلا جرم لا تمنع الضوء ولا الشبح الذي يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين حتى يصل الى الجليدية *
(وسابعها) ما ذكرنا من ان روية الاشياء الكبيرة من البعيد صغيرة انما كان لضيق زاوية الابصار وذلك لا يتأتى الا مع القول بالانطباع *
(وثامنها) ان المرور بين قد يبصرون صوراً مخصوصة متميزة عن سائر الصور وتلك الصور لا بد ان تكون اموراً وجودية لانه لا معنى للموجود الا ما يكون ثابتاً متميزاً عن غيره ثم ليس لتلك الصور وجود في الخارج فاذا حصلت في المبصر اما في نفسه او في جزء من اجزائه فان الخلاف في ان هذا الانطباع في النفس او في جزء بدني غير الكلام في اصل الانطباع واذا ثبت في بعض المواضع ان الابصار لاجل الانطباع فليكن في جميع المواضع كذلك ضرورة انه لا فرق (هذا مجموع) ما يمكن ان يتمسك به مشتبوا الانطباع *
(ولقائل

(ولقائل ان يقول) اما الاول فانهما يلزم من فساد القول بالشماع صحة القول بالانطباع اذا كانا تقيضين او في قوتها وليس الامر كذلك فانه من المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص والشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة والموانع مرتفعة و سائر الشرائط حاصلة حصلت هذه الاضافة للمبصر من غير ان يخرج عن عينيه جسم او تنطبع فيه صورة واذا كان ذلك محتملا سقط الاستدلال *

(واما الثاني) فلم لا يجوز ان يقال القطرة يرسم شكلها في الهواء زمانا قليلا حتى يحصل الاحساس به *

(فان قالوا) الهواء شفاف فلا يقبل اللون والشكل وايضا فتقدير ان يكون قابلا لهما ان حصولهما فيه اذا كان معلولا لحصول الجسم الملون المشكل فيه ووجب ان لا يبقى اللون والشكل بعد مفارقة ذلك الجسم عن ذلك الهواء *

(فنقول) الجليدية اما ان تكون ملونة او تكون عديمة اللون فان كانت ملونة فاذا قدرنا انطباع لون آخر فيها فحينئذ يجتمع فيها اللونان ويحصل من امتزاجهما لون آخر فحينئذ لا تكون الجليدية مؤدية لكون المرئي كما هو وان كانت عديمة اللون كانت مثل الهواء في ذلك فان امتنع انطباع الاشباح في الهواء لكونه شفافا امتنع ذلك ايضا في الجليدية وان جاز ان تبقى في الجليدية صورة كون الجسم في حين مخصوص عند خروجه عن ذلك الحيز جاز ان تبقى في الهواء صورة كونه فيه لحظة قليلة بعد مفارقتة عنه وايضا فلا نكم تجعلون المدرك للقطرة النازلة خطأ مستقيما هو الحس المشترك فكيف جعلتموه الا نذلا على انطباع المحسوسات في الباصرة *

(واما الثالث) فهو مجرد تمثيل ثم الفارق اننا ابتنا الاشباح الخيالية لانه لما لم يمكن

ان تحصل صورة معدومة في الخارج لم يكن بد من اثباتها في الخيال واما الا بصار
فلانه لما امتنع ابصار ما يكون معدوما في الخارج لم يكن بحاجة الى اثبات
صورة منطبعة في القوة الباصرة بل امكنا ان نقول الا بصار حالة اضافية
مخصوصة بين القوة الباصرة وبين البصرات الموجودة في الخارج *

(واما الرابع) فهو ضعيف جدا لانا اذا غمضنا العين لم تكن الصورة باقية في

الباصرة بل في الخيال فان احدهما من الآخر *

(واما الخامس) فهو مجرد مثال فلا يلتفت اليه *

(واما السادس والسابع) فليسنا بحجتين برهائيتين اذ من الجائز ان تكون خلقة

العين على طبقاتها ورطوباتها فائدة اخرى سوى الانطباع ويكون لا بصار

الشيء الكبير من البعيد صغيرا علة سوى ما ذكرتموه من تصرف محل الانطباع

لا سيما وقد بيننا انه لا يمكن ان تكون العلة في ذلك تصرف محل الانطباع *

(واما الثامن) فهو حجة دالة على اثبات الانطباع في هذا النوع من الاحساس

ولكن لا يدل على ان ابصارنا للامور الموجودة في الخارج لاجل انطباع

صورها (اللهم) الا ان تقيسوا احدهما على الآخر وذلك غير ملتفت اليه

في العلوم *

(واما ادلة نفاة الانطباع) فستة (الاول) ما ذكره جالينوس وهو الذي عليه

تمويل القوم ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه فلو كانت

الابصار نفس الانطباع او لاجل الانطباع لاستحال منا ان نبصر الا مقدار نقطة

الناظر لكاننا نرى نصف كرة العالم فبطل القول بالا انطباع (وقد ذكر) عن هذه

الحجة جوابان ومعارضتان *

(اما الجوابان) (فاحدهما) ان الجسم الصغير مساو للجسم الكبير في قبول

الانقسامات

الانقسامات الغير المتناهية فلم لا يجوز ان يقبل شكله (وتأنيها) هب ان البصر لا ينطبع فيه من الشكل الا مايساويه لكن لم لا يجوز ان يقال انه انما يدرك للمدرك من الشئ جزءاً صغيراً بعد جزء صغير وهو قدر ما يحاذيه منه ولكن السرعة انتقاله من جزء الى جزء في زمان قصير يظن الرائي انه رأى الكل دفعة *

(واما المعارضتان) فاحدهما ان ترى نصف كرة العالم في المرآة وذلك لاجل انطباع تلك الصورة فيها فاذا جاز ذلك في المرآة جاز ايضاً في البصر (وتأنيها) انا نتخيل جبلا من ياقوت و بحرا من زبيق وهذه الصورة الخيالية لا محالة موجودة لان تلك الصورة متميزة عن سائر الصور بخصوص وصفها ولا معنى للموجود الا ذلك بل المرورون قد يشاهدون صوراً عظيمة هائلة وتلك الصور امور موجودة ولا بد لها من محل فان محلها شيئاً جسمانياً من بدنا فحينئذ تكون الصورة العظيمة منطبقة في محل صغير واذا عقل ذلك في موضع فليعقل مثلاً في الابصار وان كان المدرك لذلك هو النفس فنقول (اما اولاً) ناستدل على ان المدرك للامور الجزئية يستحيل ان يكون هو النفس • (واما تأنيهاً) فلانه اذا عقل انطباع صور البصرات، والمتخيلات في النفس في بعض المواضع فليعقل مثله في جميع المواضع فحينئذ يكون القول بان الابصار لاجل انطباع صور البصرات في الرائي حاصلاً ويكون النزاع واقعاً في محل ذلك الانطباع وذلك شئ آخر *

(واما ثالثاً) فلانه اذا عقل انطباع الصورة العظيمة في النفس مع ان النفس لا مقدار لها ولا حجم اصلاً فأن يعقل انطباع الصورة العظيمة في الحجم الصغير كان اقرب لان مناسبة المقدار العظيم من المقدار الصغير اقرب من

مناسبة المقدار العظيم مع مالا مقدار له اصلاً*

(والجواب) اما الاول فهو في غاية الركائفة لان الجسم الصغير وان كان مساوياً للجسم العظيم في عدد الاقسام الممكنة لكنه لا يساويه في مقادير الاقسام فيستحيل ان يقبل شكله *

(واما الثاني) فهو ايضاً باطل لان البصر ان كان يدرك من الجسم شيئاً بعد شيء فاما ان يكون ادراك الجزء الاول يتمي قبل ادراك الجزء الثاني واما ان يجتمع ادراكات تلك الاجزاء وصورها فان كان الاول فحينئذ لم يجتمع عند البصر اجزاء المدرك بتمامها بل ابداً لا يكون عند البصر الاجزاء واحداً وذلك باطل لانه يلزم منه ان لا تدرك مقادير الاشياء وان لا تدرك مخالقات بعضها لبعض لان الحكم يكون احدهما مخالفاً للآخر في الشكل والمقدار انما يمكن بعد حضور المقضى عليه واما ان اجتمعت ادراكات الاجزاء عاد المحال من انطباع الصورة العظيمة في المحل الصغير *

(واما الثالث) وهو الممارضة بانطباع صور الاشياء في المرآة فهو باطل لاننا بنا بالادلة القاطعة ان صور المرئيات غير منطبعة في المرايا وبيننا سبب روية الاشياء في المرآة في فصل مقدمات الهالة وقوس قزح فلانعيده *

(واما الرابع) وهو السؤال الجيد فانه لا شك ان الصور الخيالية والصور التي يشاهد هائل مرورون امور لا بد لها من محل فان جعلنا محلها شيئاً جسماً بنا من البدن سقطت الحجة المذكورة من اصلها ولكننا نعلم قطعاً مع ذلك ان العظيم لا ينطبع في الصغير بل الاولى ان يضم هذا الكلام الى الحجة المذكورة ويجعل المجموع دليلاً على ان محل هذه الصورة هو النفس ولا شك اننا اذا قلنا كذلك فقد سلم اصل الانطباع وبقي النزاع في ان محل الانطباع هو النفس او شيء

(٣٨) آخر

آخر (فاما الذي) يحتجون به على ان النفس لا ينطبع فيها صور الجزئيات فسيأتي الكلام عليه وقولهم انطباع المقدار العظيم في المحل الصغير اقرب الى العقل من انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له *

فنقول للشيخ واصحابه هذا الكلام لا يتأتى منك لان محل المقدار هو المهيولى التي لا مقدار لها في ذاتها فاذا كان هذا مذهبا لك فكيف يمكنك انكار هذا الكلام وايضا فلان المعلوم بالبدئية ان كل مقدارين ينطبعان فاما ان يتساويا او تفاضلا ومتى تفاضلا كانت الفضلة خارجة واذا كان كذلك امتنع انطباع المقدار العظيم في المحل الصغير واما الشيء الذي لا مقدار له فانه يستحيل ان يوصف بانه اصغر من مقدار آخر او اكبر منه فحينئذ لا يلزم من حلول المقدار العظيم فيه خروج بعض ذلك المقدار عن المحل فظهر الفرق فهذا ما يمكن ان يقال في هذه الحجة *

(الدليل الثاني) لو كان الابصار لاجل الانطباع لما كنا نفرق بين القريب والبعيد فان المبصر اذا كان هو الشبح المنطبع في العين فذلك الشبح لا يختلف حاله بان يرسم من شيء بعيد او من شيء قريب كما ان الجسمين اذا حضرا عند الرائي احدهما من مكان بعيد والآخر من مكان قريب فان الرائي لا يميز من حيث الابصار بان احدهما جاء من مكان قريب والآخر من مكان بعيد ولما كان الاحساس بالقرب والبعيد حاصلًا بطل الانطباع *

(والقائل ان يقول) لم لا يجوز ان ينطبع في عين الرائي صور المسافات الطويلة والقصيرة فلا جرم صح منه ان يدركها والذي يدل عليه ان استخيل امورا لا وجود لها في الخارج على مسافات مخصوصة من القرب والبعيد فاذا كانت تلك الاشياء معدومة في نفسها كان ما بينها من القرب والبعيد معدوما ايضا في

الخارج ثم انما قد نتخيل ذلك القرب والبعد وكذلك المرور قد يشاهد ذلك القرب والبعد فدل هذا على انطباع صور المسافات في القرب والبعد وذلك يبطل هذه الحجة*

(واعلم) انه يمكن تقرير هذه الحجة بوجه آخر فيقال ان ادرك المقادير ويستحيل ان يكون ذلك لاجل انطباع مثل المقادير في الحس لان الحس ذو مقدار فلو انطبغ فيه مقدار آخر لزم اجتماع المقادير في مادة واحدة وذلك محال* (ولقائل ان يقول) هذا انما يلزم اذا جعلنا المبرر شيئاً جسمانياً اما اذا جعلناه هو النفس اندفع المحال*

(الدليل الثالث) ان الرطوبة الجليدية ان كانت غير ملونة ووجب ان لا تشبهه (١) بالاشكال والالوان كالهواء وان كانت ملونة لزم محالان (اولهما) ان يختلط لون المرءى بلونها فيشذ لا يحصل الاحساس الصادق بلون المرءى كما ان صاحب اليرقان يحس بالاشياء على لون الصفرة (وثانيهما) ان الجسم الملون اذا انطبغ على سطحه شكل وصورة لم يتأد الشكل الى ما وراءه فلو كانت الجليدية ملونة لم تتأد الاشباح الى ما وراءها من ملتي العصبين وذلك محال على ما سبقه (الدليل الرابع) ان صور المبصرات لو انطبغت في الجليدية لكان يمكننا ان نحس تلك الصور منطبعة فيها كما ان الخضرة متى انعكست عن الجسم الاخضر الى الجدار امكننا ان ندرك تلك الخضرة ولكننا اذا نظرنا الصورة المنطبعة في الجليدية وجدناها تختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين فلو كانت الصور منطبعة لكان محل انطباعها معينا فما كان مختلف بحسب اختلاف المقامات فلما اختلف علمنا ان الصور غير منطبعة*

(ولقائل ان يقول) ان هاتين الحجبتين انما تلزم من اثبت الا نطباع

في

(١) تشبيح ١٢

في الجليدية ونحن لا نقول بذلك *

(الدليل الخامس) قال جالينوس انه لو كان يخرج من المبصر شيء الى الجليدية لكان قد نقص المبصر واضمحل على طول الزمان (وهذا) في غاية السقوط لان اصحاب الانطباع لا يقولون بانه يتقل بعض اجزاء المرء الى عين الرائي بل يقولون ان مقابلة الجليدية للمرء سبب لاستعدادها لان تحدث فيها صورة مساوية لصورة المرء في تلك الصورة الحادثة هي الابصار والادراك *

(الدليل السادس) ان الفاعل الجسماني لا يمكنه ان يفعل في الجسم البعيد الا بعد فعله في الجسم القريب فلو كان المرء قد فعل اللون المخصوص والشكل المخصوص في العين لكان قد فعلهما في الهواء المتوسط بين الرائي والمرء ولو كان كذلك لما كنا نرى جسم احمر الا ويحمر الهواء والحس يبطل ذلك بل البيت اذا كان احد جدرانها احمر والآخر اخضر فاذا نظر واحد الى الجانب الاحمر والآخر الى الجانب الاخضر وجب ان يصير ذلك الهواء احمر واخضر معا وذلك محال *

(وجوابه) انا لا نسلم ان الفاعل الجسماني لا يفعل في الجسم البعيد الا بعد ان يفعل ذلك الفعل فيها واقرب اليه من الاول فان ذلك دعوى لا دليل على صحتها فلا يلتفت اليها الا انا متى جوزنا ذلك لزمننا ان لا نستبعد ان يتسخن الواحد مباشرة على مائة فرسخ وان لم يتسخن الهواء الذي بيننا وبينها فليتكفر فيه *

(واعلم) ان القائمين بالانطباع في الرطوبة الجليدية اكثرهم زعموا ان الابصار هونفس حصول شبح المرء في صورته في عين الرائي *

(ومنهم) من زعم ان الابصار حالة اضافية توجد امام ملوالة للصورة المنطبعة او مشروطة بها *

(والقول الاول باطل) من ثلاثة اوجه (الاول) ان الابصار لو كان عبارة عن مقارنة صورة المرءى للرائى لوجب ان تكون القوة الباصرة تبصر مادتها لان مقارنة شكل محل القوة الباصرة ولونها لها اقوى واتم من مقارنة سائر الاشكال والالوان لها ولمالم يحصل الابصار لها علمنا ان الابصار ليس عبارة عن هذه المقارنة *

(الثانى) ان اشباح المبصرات منطبعة فى الرطوبتين الجليديتين وليس الابصار حاصلها هناك والا لكانا ندرك الشئ الواحد اثنين لاجل حصول صورتين فى الجليديتين فعلمنا ان الابصار غير حاصل عند الجليديتين بل عند ملتقى العصبين المجوفتين اللتين يتحد عنده الشبجان المتأديان اليه من الجليديتين فلما حصل الانطباع فى الجليدية ولم يحصل الادراك هناك علمنا ان الادراك ليس هو نفس هذا الانطباع بل حالة زائدة عليه مملولة او مشروطة *

(الثالث) ان الصور منطبعة فى الخيال والخيال لا يدركها فلما حصل الانطباع ولم يحصل الادراك علمنا ان الادراك مغاير للانطباع فهذا ما نقوله فى هذا الفصل *

(وحاصل الكلام فى الابصار) ان نقول ان العلم الضرورى حاصل بان العين على صفرها لا تقوى على ان تخيل نصف كرة العالم على طبيعتها ولا يمكن ان يخرج منها من الشعاع ما يتصل بنصف كرة العالم ولا يمكن ان يحل فيها نصف كرة العالم فالمداهب الثلاثة ظاهرة الفساد عند من تأمل قليلا فى هذا الوجه (وانها) ليكثر تعجب من ظهور هذه المذاهب وانتشارها واقبال الناس

على

على قبولها مع ظهور هذا الوجه المبطل له (ثم) ناقدين ان الصور الخيالية والصور التي يشاهدها المر ورون والنائمون صور و جودية مستدعية محلا ولما تعذر الحكم بكونها منطبعة في شيء جسماني من البدن وجب الجزم بكونها منطبعة في النفس فالاحساس في هذه المواضع لا بد فيه من انطباع صورة المبصر في النفس واما اذا كان المبصر موجودا في الخارج فهل ابصاره لاجل انطباع صورة مساوية له في النفس قياساً على النوع الاول من الاحساس او مجرد شعور النفس بتلك الامور الخارجية فذلك مما لم يتم عليه دليل على احد الطرفين وانا متوقف فيه *

الفصل الثامن في الرد على من علل روية الاشياء في المراة بانعكاس الشعاع عنها الى المبصر ﴿

(اعلم) ان اصحاب الشعاع لما اقاموا الادلة على امتناع صور المرئيات في المرايا واستقام لهم ذلك فكذلك اصحاب الانطباع بينوا ان القول بانعكاس الاشعة عن المرايا باطل من وجوه اربعة *

(الاول) ان انعكاس هذا الشعاع اما ان يكون عن الصلب او عن الاملس او عنهما لكن هذا العكس قد يقع عن الماء فبقي ان يكون السبب هو الملاسة فلا يخلو اما ان يكفي اي سطح املس اتفق او يحتاج الى سطح كبير متصل الاجزاء فان كان الشرط هو الثاني لزم ان لا ينعكس عن الماء بكثرة المسام التي يعتقدونها فيه التي بسببها يمكن ان يرى ما وراءه بالتمام وايضاً فان الشعاع الذي يخرج من البصر يكون عند الخروج في غاية تصغر الاجزاء وتشتتها وانه انما يلاقى طرف كل خط رقيق منه جزء مساويا له وينعكس عنه ولا ينفع في ذلك ما يزيد عليه بل ان كان السطح الاملس الذي يلاقيه اصغر منه لم ينعكس عنه

(الفصل الثامن من الرد على من علل روية الاشياء في المراة)

ولكننا نعلم يقينا ان الشيء الخشن ربما يكون لاجزائه التي لها سطوح ملس هي اعظم من مقدار اطراف الشعاعات الخارجية مثل الملح الجريش والبلور الجريش فانا نعلم ان سطوح اجزائه ملس وليست في غاية الصغر حتى تكون اصغر من اجزاء الشعاع الخارج وايضاً فن البعيد ان يتجزى الكثيف الى اجزاء اصغر مما يتجزى اليه الشعاع اللطيف واذا ثبت ذلك وجب ان يوجد هذا العكس عن جميع الاجرام وان كانت خشنة لان سبب الخشونة الزاوية فلا بد في تلك الزوايا من سطوح ملس و الا ذهبت الى غير النهاية فاذا كل خشن فهو مؤلف من سطوح ملس فوجب ان يكون عن كل سطح له عكس *
 (فان قالوا) السطوح المختلفة الوضع انعكس عنها الشعاعات الى جهات شتى فيتشذب المنعكس (فنقول) ان التشذب موجود ايضاً عن المرايا المشككة اشكالا ينعكس عنها الشعاع الى نصف كرة العالم وعسى ان لا يكون العكس من الخشن يبلغ ذلك في التشذب (واما اصحاب الاشباح) فان الملاسة عندهم علة لتأدية الشبح لكن الاشباح التي تؤديها السطوح الصفار تكون اصغر من ان يميزها الحس *

(و لقائل ان يقول) انتم قد ذكرتم في مقدمات الهالة ان الاجزاء الصفار وان تقاصرت عن تأدية الشكل الا انها لا تقاصر عن تأدية اللون حتى ينبت عليه ان الاجزاء الرشيبة اللطيفة المطيفة بالتمر كل واحد منها يؤدي ضوءه وان كان لا يمكنه تأدية شكله واذا كان كذلك فالاجسام الخشنة اذا كان كل ما فيها من السطوح الملس يؤدي الشكل ويؤدي اللون فب ان لا نحس بالشكل لصفره فكان من الواجب ان نحس باللون لان الصغر لا يمنع من تأدية اللون وان كان مانعا عن تأدية الشكل *

(الثاني)

(الثاني) قالوا الشعاع كيف يتعكس عن الماء وقتا وينفذ تحته وقتا وكان يجب
لأن يدخل في احد الامرين نقصان بسبب الآخرا عني ان لا يحصل رؤية المرآة
بتمامها ورؤية الوجه بتمامه *

(الثالث) ان مفارقة الشعاع المنعكس اما ان توجب زوال صورة المرءى
عن الشعاع اولا توجب فان كان لا يوجب لزم ان يرى ما عرضنا عنه وان كان
يوجب ففي الوقت الواحد كيف يرى المرآة والوجه معا *

(فان قيل) ان الشعاع المتصل بالمرآة يرى صورة المرآة والشعاع المنعكس
عنها الى الوجه يرى صورة الوجه *

(فنقول) قد اختلفت بكل واحد من المبصرين اعنى المرآة والوجه جزء من
الشعاع فيجب ان لا يرى الوجه في المرآة بل يرى كل واحد منهما مباحثا
من الآخرا كما ان الشعاع الواقع على زيد وعمرو في فتح واحدة من العينين
لا يوجب ان يتخيل المرءى من زيد مخالفا للمرءى من عمرو *

(فان قيل) السبب في ذلك ان الشعاع الواحد من طريق واحد يؤدى صورة
للمرآة عند اتصالها بصورة الوجه عند انعكاسه اليها *

(فنقول) اما اولا فقد ابطت مذهبك حيث منعت ان يكون الخط مبصرا
من خارج بل مؤديا اليه (واما ثانيا) فليس يمتنع ان يخرج خطان يلاقى الخط
المنعكس فان كان انما يؤدى بما يتصل به من الخطوط ثم يحس به القوة التي في
العين فيثبت يجب ان يرى الشيء من الخطين معا فترى الصورة مع صورة
المرآة ومن غير صورتها وكان يجب ان يتفق ان يرى الشيء متضا عفا لسبب
البصر ولكن لا اتصال خطوط شتى فانا يمكننا ان نرى الشيء في المرآة وان نراه
وحده اذا كان مقابلا للبصر واما اذا لم يكن مقابلا للبصر فانا نراه في المرآة

فقط (ع) فليكن (ا) نقطة البصر و(ب) نقطة موضع المرآة وليكن خط
 (اب) خرج البصر ثم انعكس الى جسم عند (ج) ولنخرج خطا آخر وهو (اد)
 يقطع خط (بج) على (ه) فيتصل به هناك *

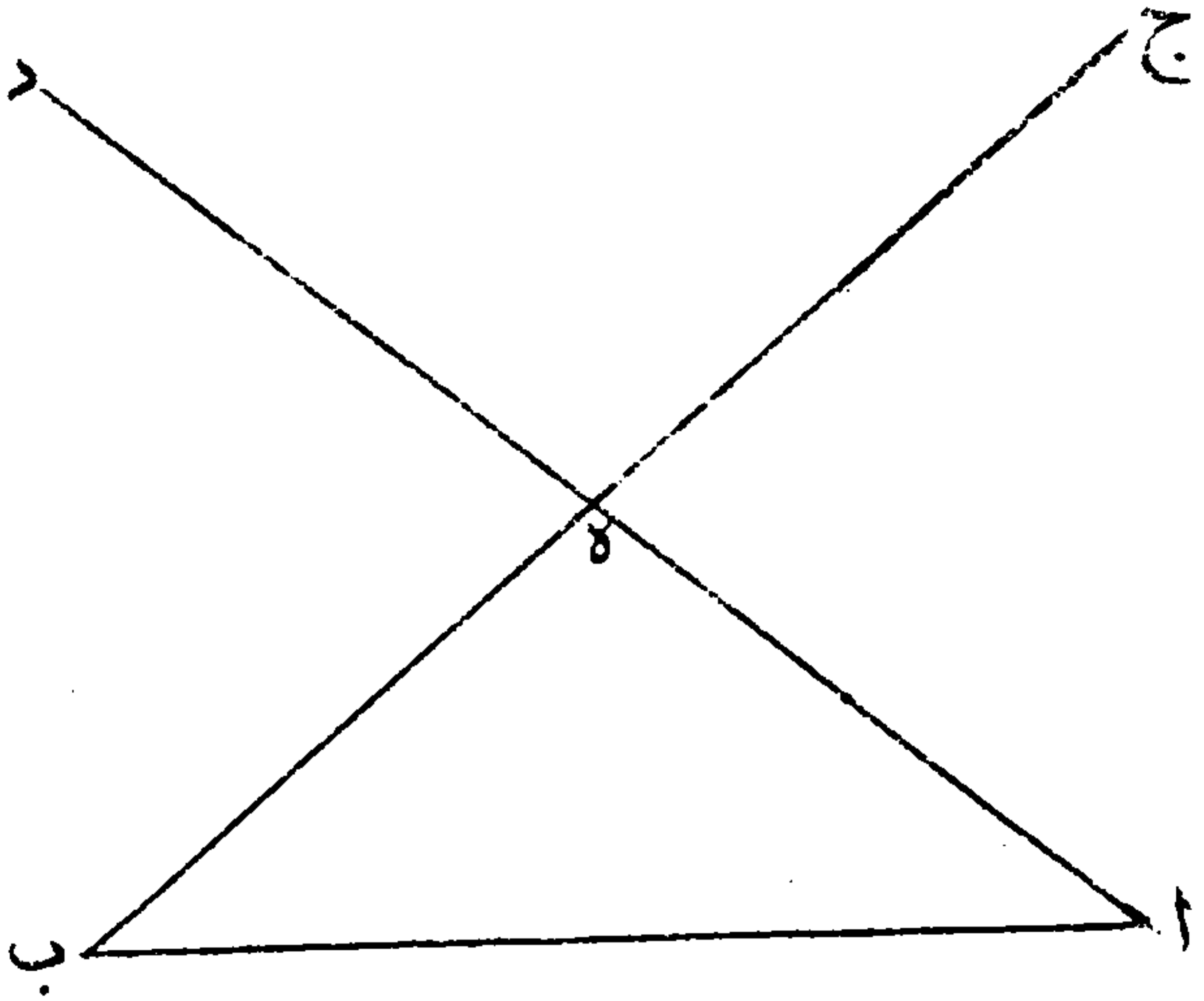
(فاقول) يجب ان يكون شبح (د) يرى مع شبح (ج ب) و يرى شبح
 (ج) في طرفي (ه ب) وذلك لان اجزاء هذه الخطوط الخارجة سواء
 كانت متصلة او متماسة فاما ان يكون ذلك الاثر في كلية الخط او في طرفه
 فان كان في كليته وليست تلك التأدية الا طبيعية فاذا لاقى الفاعل المنفعل
 وجب حصول الانفعال فيجب ان يتأدى شبح (ج) من خط (اه) لانفعاله
 عن خط (بج) وان كان الاثر في طرف الجسم الشعاعي فقط فيجب
 ان لا ينفعل ما بين اول الخط وآخره بل يقع الشبح من الطرف الملاصق
 الى الطرف الآخر من غير انفعال الاجزاء في الوسط وكان يجب ان يكون
 الاداء على الخط المستقيم ولا يؤثر على زاوية العكس وهذا مما لا يقال *

(الرابع) وهو اننا كثيرا نرى الشبح وذا الشبح دفعة واحدة و نراه متميزين
 اعني نرى في المرآة شبح شيء و نراه بنفسه من جانب آخر وذلك مما فلا يخلو اما
 ان يكون ذلك بسبب انه وقع شعاعان على المرءى اولان احدهما اتصل به
 على الاستقامة والآخر اتصل به منعكسا عن المرآة والاول باطل لوجهين *

(اما اولاً) فلان وقوع الشعاعين على المرءى لا يوجب ان يرى الواحد اثنين
 فان الاشعة عندهم كلما تراكمت واجتمعت كان الادراك اشد تحقيقا وابتعد
 عن الغلط في العدد والخصوص معترفون بذلك (و اما ثانياً) فلانه لا يمكن
 ان يلمس شعاعان شيئا واحدا لان الشعاع جسم و الجسم لا ينفذ في الجسم
 (و القسم الثاني) باطل بمرآتين توضعان متقابلتين فان كل شعبة شعاع فهي

في الجداول الثاني

وهي متعلقة بصفحة ٣١٢



في مجلد التلخيص

٦) متعلقة بصفحة ٣١٣

ب

ا

واقعة على الاثنين جميعا فلا يمكن ان يجعل احده الشماعين مؤديا للشبح
والآخر لذى الشبح فان كل واحد منهما ادرك ما ادرك الآخر والمدرك
واحد فكان يجب ان يكون الاداء والادراك واحدا وليس كذلك *
(فان قيل) اذا اتصل بالمرآتين شماعات على الاستقامة وجب ان ترى ذات
كل واحد منهما ثم انه ينعكس الشماع من كل واحدة الى الاخرى فيجب
ان ترى شبح كل واحدة منهما في الاخرى (فنعول) وان سلمنا ما ذكرتموه
لكنه يبقى الاشكال من وجوه اربعة *

(الاول) ما السبب في ان كل واحدة من المرآتين تتأدى عنها اشباح كثيرة
حتى ترى مرارا كثيرة فانه اذا انعكس الشماع عن مرآة (ا) الى مرآة
(ب) هكذا (٦) رأينا (ب) في (ا) ثم اذا انعكس من (ب) الى (ا) رأينا (ا) في (ب)
ثم اذا انعكس مرة اخرى من (ا) الى (ب) رأينا (ب) في (ا) مرة اخرى
حينئذ قدر رأينا شبح (ب) مرتين وكان يجب ان يمنع ذلك لان الشماع اتصل به
في المرآتين على وجه واحد وهو الانعكاس (الثاني) ما بالمرآتين يرى شبح
كل واحدة منهما مرارا كثيرة كل مرة اصغر مما قبلها وما السبب لذلك
التصغير (فان قالوا) الشماع اذا رددت طالت مسافته فيستدق وكلما ازداد التردد
ازداد الاستدق فازداد صغر المرءى (فنعول) ذلك باطل من وجوه ثلاثة *
(اما الاول) فلان كل ما ذكرتموه يقتضي ان تكون تلك الخطوط الشعاعية
اذا تراكت ان لا تصير كخط واحد بل تبقى خطوطا معطوفة (١) موضوعة بمضاه
تحت بعض محفوظة التميز *

(واما الثاني) فلان الموجب لان يرى الكبير صغيرا تصغر زاوية الشماع
ومعلوم ان البعد المنفرج لا يؤثر في تصغر الزاوية كما يؤثر فيه البعد المستقيم *

(٦) مرة الشكل السادس ١٢ (١) مقطوعة ١٢

(و اما الثالث) فلان ما قالوه يبطل بما اذا بعدنا المرآة اضعاف ما تقتضيه الانعكاسات فانه لا يرى ذلك الشيء بذلك الصغر مثلا اذا انعكس الشعاع من (ا) الى (ب) ثم من (ب) الى (ا) هكذا اربع مرات والبعدين هما شبران فالذي قطعه الشعاع من مسافته المنفرجة ثمانية اشبار فلوانا بعدنا المرآة عن مركزها عشرة اشبار لم نكن نراه بذلك الصغر فبطل ما قالوه (والوجه الثالث) في الجواب عن السؤال الاول ان الصورة المأخوذة عن الشيء بذاته والمأخوذة بعكسين كل ذلك يختلف عند البصر وذلك الاختلاف اما بالماهية او بالعارض العارضة لها بسبب المادة (اما الاول) فباطل لان الصورتين هاهنا واحدة في الماهية (والثاني) ايضا باطل لان قابلهما وهو العين واحد فاذا تمتع ان تكون الصورتان اثنتين فضلا عن ان تكونا مختلفتين (واما عند اصحاب الاشباح) فالشناعة غير لازمة لان الصورتين مأخوذتان عن شيئين احدهما حاملها الاول والثاني الجسم الصقيل القابل لشبهها نوعا من القبول والفاعل لها نوعا من الفعل *^٤

(والرابع) انه اذا اتصل بالمرئي شعاع على الاستقامة و آخر بالانعكاس فالثاني لا ينفذ في الاول لامتناع تداخل الاجسام فاما ان يلامس شيئا من اجزاء المرئي غير ملمسه الاول فلا يكون ادراك الشعاعين بشيء واحد بل احدهما يدرك بعض اجزاء المرئي والثاني يدرك شبح الباقي واما ان يكون الثاني يلمس اللامس السابق فينشد يجب ان يرى ما يرى بحسب الانفعال منه بسبب الاتصال به وبطلت شريطة زاوية العكس *

﴿ الفصل التاسع في سبب الحول ﴾

(زعم اصحاب الاشباح) ان شبح المبصر اول ما ينطبع انما ينطبع في الرطوبة

الجليدية

(الفصل التاسع في سبب الحول)

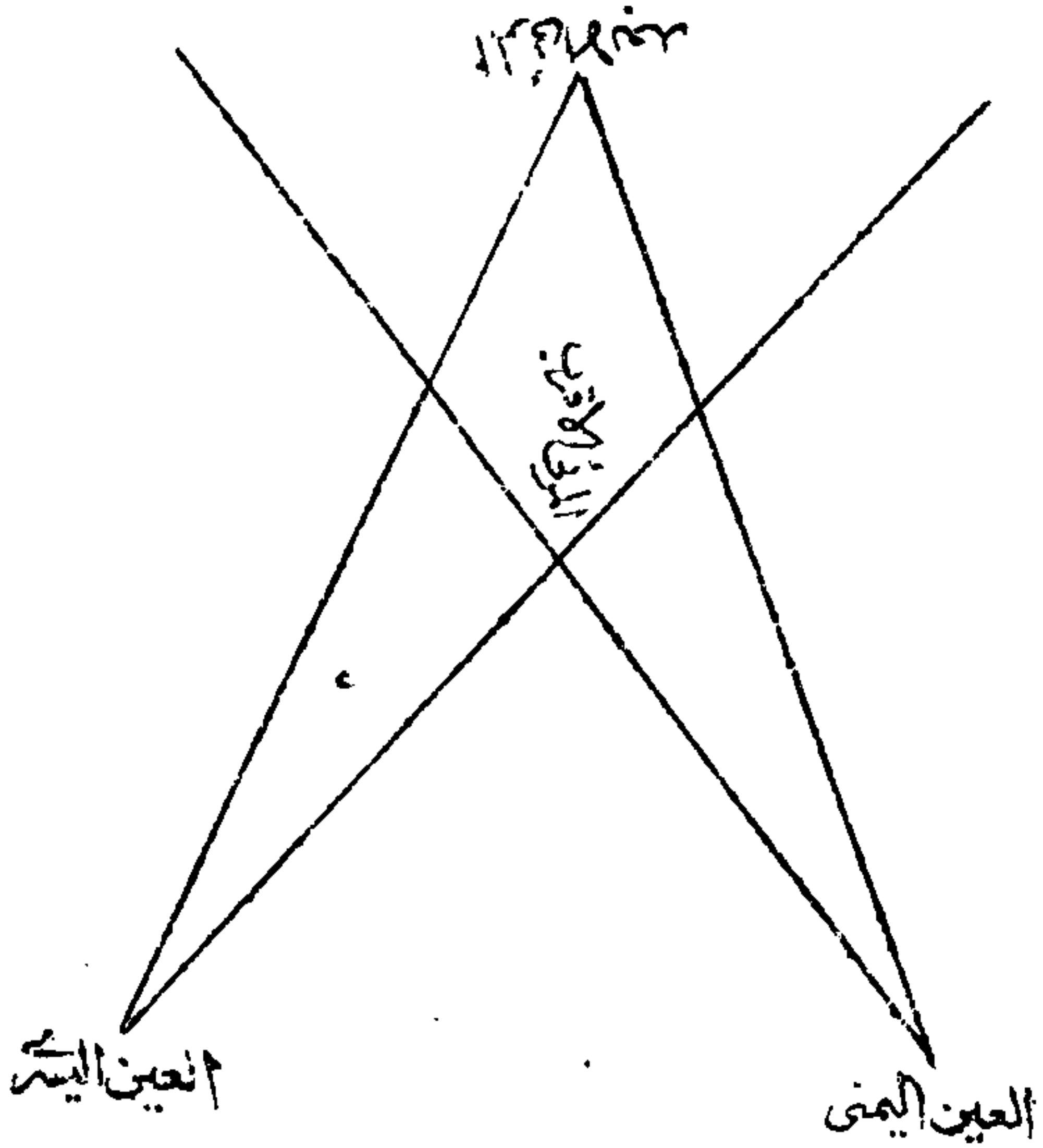
الجليدية والابصار ليس عند ها والالساكن الواحد يرى اثنين كما اذا لمس باليد ين كان لمسين ولكن كما ان الصورة الخارجة يمتد منها في الوهم مخروط يستدق الى ان تقع زاويته وراه سطح الجليدية كذلك الشبح الذي في الجليدية يتأدى بواسطة الروح المصوب في العصبين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة مخروط فياتقى المخروطان ويتقاطعان هناك ووراء الملتقى ليس روح مدرك فحينئذ تتحد منها صورة شبحية واحدة عند الخروج من الروح الحامل للقوة الباصرة ثم ان ما وراء ذلك يكون روحا مؤديا للمبصر لا يدركه مرة اخرى والا لافترق الادراك مرة اخرى لافتراق العصبين فان لم يتاد الشبحان الى موضع واحد بل انتهى كل شبح عند جزء آخر من الروح الباصرة لان خطى الشبحين لم ينفذا نفوذاً من شأنه ان يتقاطعا فيجب لذلك ان ينطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية خيال على حدة *

(قال اصحاب الشعاع) هذه العملة فاسدة لانا اذا تكلفنا الحول ونظرنا الى الشيء نظر الاحول نراه ايضا اثنين كما يراه الاحول ونحن نعلم اننا عند تكلفنا الحول لا نبطل تركيب العصبين في داخل الدماغ فان التقاءهما هناك ليس على وجه يبطل ويعود متى شئنا وايضا لو كان في مقابلنا على صوب واحد شيئا واحدا على مسافة عشرة اذرع فمافوقها والثاني على مسافة ذراع او ذرا عين مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا ثم نظرنا الى الشيء الاقرب الينا وجمعنا البصر عليه وقصدنا به النظر كأننا لانظر الى غيره فاناراه واحدا كما هو وزى في هذه الحالة بعينها الشيء الا بعد شيئين وعلى عكسه لو نظرنا الى الشيء الا بعد وجمعنا البصر عليه مرة واحدة فاناراه واحدا كما هو وزى الشيء الاقرب في تلك الحالة بعينها شيئين (وجر به) من نفسك لتقف عليه فلو كان السبب في رؤية الشيء

الواحد شيئين مذكروه من انحراف العصبين وتباعدهما لما تصور ان نرى في حالة واحدة احد الشئين واحدا والثاني اثنين وكيف يكون تركيب العصبين باقيا بحالة وباطلامر تفعا في حالة واحدة فليس السبب في ذلك مذكروه اصحاب الاشباح بل السبب فيه ان النور المتدم من كل عين على شكل مخروط راسه عند العين وقاعدته عندما تقع عليها من الاجسام المرئية وقوة هذا النور وسلطته في سهم المخروط الذي سمينا ه خط الشعاع وخط الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشيء المبصر فيتحدان هناك وجمع البصر على الشيء هو ايقاع سهم المخروط عليه فاذا جمعنا البصر على الشيء الاقرب فقد وقع عليه السهمان وفي تلك الحالة يقع من كل مخروط طرفه الوحشي على الشيء الابعد دون طرفه الانسي واعني بالطرف الانسي الطرف الذي يلي المخروط الآخر وبالطرف الوحشي ما يقابله فاذا وقع الطرف الوحشي من مخروط العين اليمنى على الشيء الابعد ووقع سهم المخروط على الشيء الاقرب فبرى بتلك العين الشيء الابعد عن الشيء الاقرب فيما يلي جهة يميننا واذا وقع الطرف الوحشي من مخروط العين اليسرى على الشيء الابعد ووقع السهم على الشيء الاقرب فبرى بتلك العين الشيء الابعد من الشيء الاقرب فيما يلي جهة يسارنا فبرى الابعد باحدى العينين على يمين الاقرب وبالاخرى على يساره فتراه شئين وبينهما الشيء الاقرب واما اذا جمعنا البصر على الشيء الابعد فالسهمان يلتقيان هناك ويقع من كل مخروط طرفه الانسي على الشيء الاقرب والخطان الممتدان من العينين الى الشيء الاقرب يتقاطعان وينفذان كل واحد على استقامته على جنبي الشيء الابعد فالذي يخرج من العين اليمنى يمر على الجانب الايسر من الشيء الابعد والذي يخرج من العين اليسرى يمر على الجانب الايمن

في الجدل الثاني

(٤) متعلقة بصفتي ٣١٤



منه قرى باليمين اليمنى الشيء الاقرب على يسار الا بعد وباليمين اليسرى على يمينه
 قراه شيئين وقرى الا بعد بسبب التقاء السهمين عليه شيئا واحدا كما كنا نرى
 الاقرب بسبب التقاء السهمين عليه قبل ذلك شيئا واحدا او هكذا حال
 الاحول فان سهمي مخروطي عيني لا يلتقيان على شيء واحد بل يقع كل واحد
 منهما على ما يليه من قاعدة الانف او يلتقيان بين العينين في الهواء الذي يقرب
 منه جدا وانهم ابد ابرون الاشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهمين عليها
 ولو امكنهم ان يتكلفوا التقاءهما على شيء واحد لراوا ذلك الشيء واحدا كما هو
 ومن هذا الشكل (٧) يستعان على تصور ما ذكرناه (وهذا الفصل لخصه) بمض
 فضلاء الزمان فكتبناه بعبارة ويجب علينا ان نحتال لحله ان اردنا تصحيح
 علة اصحاب الاشباح *

(واعلم) ان اصحاب الاشباح يذكرون للحول اسبابا اخر *
 (منها) حركة الروح الباصرة وتموجها يمنة ويسرة في رسم الشبح في بعض
 الاجزاء قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين وهو مثل الشبح المرسم في الماء
 الساكن مرة واحدة والمرسم في الماء المتموج مرارا كثيرة *
 (ومنها) حركة الروح التي وراء تقاطع العصبتين الى قدام وخلف حتى
 تكون لها حركتان متضادتان واحدة الى الحس المشترك واخرى الى ملتي
 العصبتين فتأدى اليهما صورة المحسوس قبل ان ينحى ما تأدى الى الحس
 المشترك مثلا اذا ارسمت في الروح المؤدية صورة فنقلتها الى الحس المشترك
 ولكل مرسم زمان ثبات الى ان ينحى فلما زال القابل الاول عن موضعه
 يخلفه جزء آخر فيقبل تلك الصورة بعينها قبل انعكاسها عن القابل الاول فينبذ
 يحصل في كل واحد صورة مرئية والفرق بين هذا السبب والذي قبله ان

(٧) نمرة الشكل السابع ١٢

هذه الحركة مضطربة الى قدام وخلف وكانت تلك بمنة ويسرة *

﴿ الفصل العاشر في انه لا بد في الابصار من توسط الشفاف ﴾

(قال الشيخ) من الناس من قال المتوسط كلما كان ارق كان ادل فلو كان خلاء صرفا لكان الابصار اكمل حتى يمكن ابصار النملة على السماء وهذا باطل فليس اذا اوجب رقة المتوسط زيادة قوة في الابصار ووجب ان يكون عدمه يزيد ايضا في ذلك فان الرقة ليست طريقا الى عدم الجسم واما الخلاء فهو عدم الجسم بل لو كان الخلاء حاصلًا لما كان بين المحسوس والحاس المتبائنين موصلًا البتة ولم يكن فعل وانفعال *

(ولقائل ان يقول) الهواء ليس موصلًا على معنى انه يقبل صورة المحسوس ثم يؤديها وينقلها الى الحاس بل على معنى انه لا يمنع من حصول صورة المحسوس في الحاس واعترف الشيخ ايضا بان هذا النوع من الفعل والانفعال غير محتاج الى ملاقاتة الفاعل والمنعمل فلو قدرنا الخلاء بين الحاس والمحسوس فاي محال يلزم من انطباع صورة المحسوس في الحاس بل الخلاء محال في نفسه والملاء واجب في نفسه وليس النظر فيه انما النظر في ان حصول الصورة في الرائي هل يعتبر فيه حصول هذا الملاء ام لا وذلك غير ما يبتموه *

﴿ الفصل الحادي عشر في ان الحواس الظاهرة لا يمكن ان تكون الا هذه الخمس ﴾

(من الناس) من زعم انه يمكن وجود حاسة سادسة والحكام انكروا ذلك واحتجوا عليه بان الطييمة لا تتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما في تلك المرتبة فلو كان في الا مكان حس آخر لكان حاصلًا للانسان فلما لم يحصل علمنا ان الحواس لا يمكن ان تزيد على هذه *

﴿ الفصل

﴿ الفصل العاشر في انه لا بد في الابصار من توسط الشفاف ﴾
﴿ الفصل الحادي عشر في ان الحواس الظاهرة لا يمكن ان تكون الا هذه الخمس ﴾

﴿ الفصل الثاني عشر في المحسوسات المشتركة ﴾

﴿ وهي المقادير ﴾ والا اعداد والا وضاع والحركات والسكنات والاشكال والقرب والبعدو المماسه وهذه امور ليست محسوسة بالعرض فان المحسوس بالعرض هو الذي لا يحس بالحقيقة به ولكنه يكون مقارنا للمحسوس بالحقيقة مثل ابصارنا اباعمر و فان المحسوس هو ذلك الشخص وليس كونه اباعمر و محسو سا اصلا ولا ايضا في انفسنا منه خيال و رسم بوجهه من الوجوه و اما الاشياء التي عددناها فاما وان كانت غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة بشرط الاحساس بالكون والشيء الذي يتوقف الاحساس به على الاحساس بغيره لا يخرج عن ان يكون في ذاته محسوسا وعند هذا يظهر ان كل ما يقال انه محسوس فاما ان يكون بحيث يحصل منه عند الحس اثر او لا يحصل فان لم يحصل فهو المحسوس بالعرض وان حصل فلا يخلو اما ان يتوقف الاحساس به على الاحساس بشيء آخر او لا يتوقف فلا ول هو المحسوس الثاني والثاني هو المحسوس الاول *

﴿ واذا عرفت ذلك فنقول ﴾ ان البصر يحس بالمظلم والمدد والشكل والوضع والحركة والسكون بتوسط اللون *

﴿ وزعم ﴾ قوم ان الحركة غير محسوسة فاما لو قدرنا سفينة جارية على وجه البحر باسرع حركة وفرضنا انه ليس في وجهه البحر ارتفاع وانخفاض ولا تكون الرياح مضطربة متمانمة بل تكون على نهج واحد فان تلك الحركة مع كونها في غاية السرعة لا تكون محسوسة حتى توهم سكان السفينة انها ساكنة فعلم ان الحركة غير محسوسة واما السكون فانه امر عديم فكيف يحس به ويشبه ان يكون ادراك الحركة والسكون لا يتأتى الا بالاستمانة بالعتل لان

الجسم المتحرك لا بد وان تختلف نسبتة الى اجسام اخرى مثل ان يصير قريبا من جسم كان بعيدا عنه او بالعكس او يصير مفارقا عما كان ملاقيا له او بالعكس فاذا حصل الاحساس باختلاف نسبة ذلك الجسم مع الاجسام الاخر فينتدبج حصول الشعور بكون الجسم متحركا اذ لو لم يتحرك لما اختلفت النسبة ولذلك فان راكب البحر لما لم يشعر باختلاف اوضاع السفينة ونسبتها مع الامور الخارجة لا جرم لم يحصل له الشعور بالحركة فيشبه ان يكون ادراك الحركة والسكون ادراكا ذهنيا او بما ونة احوال ذهنية *

(واما اللمس) فانه يدرك جميع الامور الممدودة بتوسط صلابة اولين او حر او برد *

(واما الذوق) فانه يدرك العظم بان يدرك ظمما كثيرا او يدرك العدد بان يجد طموما مختلفة واما ادراكه للحركة والسكون فضعيف جدا بل لا يكون الا عند الاستعانة باللمس *

(واما الشم) فانه لا يدرك شيئا من ذلك الا العدد بضرب من القياس وهو ان يعلم ان الذي انقطعت عنه رائحته غير الذي حصلت رائحته تانيا *

(واما السمع) فانه لا يدرك العظم ولكنه قد يدل عليه في بعض الاوقات من جهة ان الاصوات العظيمة تحصل في الاغلب من اجسام قوية *

(وبالجملة) فادراك البصر لهذه الامور اقوى وان كان ادراكها ايضا في اكثر الامر باستعانة منه بضرب من القياس وهذه الامور انما تسمى محسوسات مشتركة من حيث ان الحواس الظاهرة مشتركة في ادراكها وليس كما يظن ان في الحيوان حسا آخر ظاهر يادرك هذه الاشياء بل لو كان هناك حس آخر كان معطلا من جهة ان الحواس الخمس وافية بادراك هذه الامور (واعلم ان) من

جملة

(٤٠)

جملة الاحوال العارضة بسبب اختلاف احوال الحواس الظاهرة النوم واليقظة
فلتكم فيها *

﴿ الفصل الثالث عشر في النوم واليقظة ﴾

(انا سنقيم) الدلالة على ان المتعلق الاول للنفس جوهر لطيف متكون
من بخارية الاخلاط ومن الطف ما فيها ويسمى ذلك الجوهر بالروح فاذا
انصبت تلك الروح الى الحواس حصلت الادراكات الظاهرة وذلك هو
اليقظة وان لم تنصب الروح الى الحواس اورجعت عنها بعد انصباها اليها تعطلت
الحواس الظاهرة وذلك هو النوم *

(فنقول) ان عود جوهر الروح الى الباطن وعدم بروزه الى الظاهر اما
ان يكون طبيعيا اولا يكون فان كان طبيعيا فلنذكر اقسام العود الطبيعي
اولا ثم اقسام عدم البروز ثانيا *

(فنقول) العود الطبيعي اما ان يكون على طريق التبعية لغيره اولا يكون فان
كان على طريق التبعية لغيره فذلك الغير يكون لا محالة من الامور الطبيعية
وذلك هو ان تعود الروح الحيوانية الى الباطن لانضاج الغذاء فتبعمها الروح
النفسانية ايضا كما يقع في حركات الاجسام اللطيفة المتمازجة واما الذي لا يكون
على طريق التبعية لغيره فذلك عندما يتخلل من الروح بسبب حر كانه في اليقظة
شيء كثير فيغور في الباطن طلبا لبدل ذلك المتخلل *

(واما عدم) البروز الطبيعي فهو على وجهين (احدهما) ان تكون الروح قليلة
لا تفي بان يبقى منها قسط في المبدأ ويذهب قسط الى الخارج فلاجل القلة
تبقى الروح في المعدن ولا تنبسط *

(وثانيهما) ان يمتلئ الدماغ من الرطوبات الموافقة وتنسد المجاري فلا تتمكن

(الفصل الثالث عشر في النوم واليقظة)

الروح من النفوذ وربما يترطب جوهر الروح ايضا فلا يقوى على البروز الى

الظاهر وذلك مثل النوم العارض عند السكر والعارض عند الشبع *

(واما الذى) لا يكون طبيعيا فاقسامه ثمانية (الاول) اذا اقبلت الطبيعية

بكنها على العلة او انضغطت تحت المادة فينثذبتبعها الروح النفسانية في ذلك

وهذا يشبه القسم الاول من النوم الطبيعى *

(الثانى) ان يعرض للروح تحلل غير طبيعى مثل الاستفراغ والتعب وغيرها

فتغور في الباطن طلبا للبدل وهذا يشبه القسم الثانى من النوم الطبيعى والفرق

بينهما ان المطلوب هناك بدل تحلل اليقظة وهو تحلل طبيعى وهاهنا بدل تحلل

التعب والاستفراغ وهما غير طبيعيين *

(الثالث) قد تصيب عضل الصدغ او فم المعدة او الرحم آفة فينقبض الدماغ

عنه بسبب ما بينه وبينها من المشاركة فتسد مسالكها انسدادا يعسر معه حركة

الروح الى الخارج *

(الرابع) قد ينضغط الدماغ نفسه (١) كله او بعضه تحت عظم القحف عند

ما يصيب الدماغ ضربة وذلك يوجب النوم *

(الخامس) البرد منوم سواء كان من داخل البدن او من خارج وسواء كان

من الدواء او الغذاء وتنويه لوجهين (احدهما) انه يكثف الآلات ويجعلها

بحيث لا تنفذ الروح النفسانية في مجاريها (وثانيهما) ان يفسد البرد ما فيها من

الروح ويجعلها بحيث لا تقبل القوى النفسانية فيغور الباقي هربا من الضد المناق *

(السادس) الرطوبة وهى تقتضى النوم من ثلاثة اوجه (احدها) انها تغلظ

جوهر الروح فيعسر عليه النفوذ في المجاري الضيقة (وثانيها) انها تسد المنافذ

(وثالثها) انها ترخي الاعصاب والعضلات فتضيق المجاري ثم هذه الرطوبة

قد

(١) نفسه او حجبته ١٢

قد تولد في نفس الدماغ وتارة ترتفع اليه من المعدة اما من الشراب او من الطعام وذلك عند ما يعرض بسبب التخمة وطول لبث الطعام في فم المعدة وهو لاء يزول سببهم بالقيء واما عند كون المعدة او الرئة عذبة فتصاعد الانخرة مما فيها من الاخلاط الرديئة الى الدماغ واما من الديدان وحب القرع تارة بسبب ما يتصاعد الى الدماغ منها من البخارات واخرى بسبب ان البدن يضعف بسببها عن التغذي فتضعف الروح ولا تقوى على الانبساط الى الخارج *

(واعلم) ان البرد والرطوبة متى اجتمعا على النوم كان السبب الاصل هو البرد والرطوبة تكون تابعة كما ان الحر واليبس متى اجتمعا على السهر كان الاصل هو الحر واليبس كان تابعا *

(السابع) الافكار الكثيرة وهي انما تنوم لان الدماغ يتسخن من كثرة الحركات فتجذب الرطوبات اليه فيحصل النوم *

(الثامن) الخوف العظيم فانه لما يحصل معه انقباض الروح الى الباطن ينوم و بالله التوفيق *

الباب الرابع في الادراكات الباطنة * وفيه فصلان

الفصل الاول في اثبات القوى الباطنة الخمس

(اما الحس) المشترك فهي قوة مرتسمة في مقدم الدماغ تنادي المحسوسات الظاهرة كلها البها (واحتجوا) على اثباتها باثباتها * ثلاثة

(الاول) قالوا لو لم تكن فينا قوة تدرك الملموس والملمون لما كان لنا ان نحكم عليهما بان هذا ذاك او ليس هذا ذاك فان القاضى على الشئيين يجب ان يحضره المقضى عليهما وهذا الحكم ليس هو للعقل لوجهين (اما اولاً) فلانا سنبين ان المحسوسات لا تدركها الا قوة جسمانية (واما ثانياً) فلان البهائم التي لا عقل

(الكتاب الثاني) (الفصل الاول) في اثبات القوى الباطنة الخمس

لها عندها هذا الحكم ولو لا ذلك لتعذرت عليها الحيوة ولم يكن الشم والشكل
دالين لها على الطعم ولم تكن صورة الخشبة تذكرها الا لم حتى تهرب عن افظاها
ان المحسوسات الظاهرة اجتماعتها في قوة جسمانية باطنة وليس شيء من
القوى الحساسة الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة جسمانية وهي التي
سميناها بالحس المشترك *

(و لقاتل ان يقول) انا اذا عقنا الانسان الكلي ثم رأينا انسانا معيناً حكمنا
بان هذا الشخص جزئي ذلك الكلي المعقول فان كان القاضي على الشئتين يجب
ان يحضره المقضى عليهما فالحاكم على الانسان الجزئي بانه جزئي الانسان
الكلي لا بد ان يكون مدركاً للانسان الكلي والجزئي فاذا القوة المدركة
للكتليات هي بعينها مدركة للجزئيات فاذا كان كذلك بطل قولهم بان هذا
الحاكم يستحيل ان يكون هو النفس فبطل القول بهذه القوة واما ان لم يلزم
من كون الحاكم حاكماً على هذا الجزئي بانه جزئي ذلك الكلي ان يكون عالماً
بذلك الجزئي وذلك الكلي فينبذ لم يلزم ان يكون القاضي على الشئتين
يحضره المقضى عليهما فبطل دليلكم ايضاً (اللهم) الا ان يثبتوا مغايرة القوة
الحاكمة للقوة المدركة بان هذين الاثرين يستحيل استنادهما الى قوة واحدة لان
الواحد لا يصد عنه الا واحد لكنك قد عرفت فساد ذلك *

(قال بهمنيار) وعندى انه ليس يجب ان يكون الحاكم بان هذا اللون هو هذا
المطعم مدركاً للصورة المحسوسة كما انه اذا اثار الابصار الشهوة لم يجب ان
تكون القوة الشهوانية دراكاً بل يصح ان تكون النفس تدرك اللون
والطعم بالذوق والبصر ثم تحكم قوة اخرى بان هذا الطعم لشيء هذا لونه (وهذا
جهل) مفرد ولعله نسي ما حفظه في اول المنطق من ان كل تصديق فلا بد له

من تصورين فمن لم يكن متصور للعالم والحادث كيف يمكنه الحكم بثبوت احدهما للآخر *

(الدليل الثاني) قالوا القطرة النازلة تراها خطأ مستقيماً والذبالة المتحركة بالاستدارة على العجلة دائرة والقطرة والنقطة في الخارج ليست خطأ ودائرة فاذا تلك اشباح لها وجود في الحس وليس محلها هو القوة الباصرة فان البصر لا يدرك الشيء الا حيث هو فبقي ان ذلك الاحساس في قوة اخرى وليست هي النفس فهي قوة اخرى جسمانية *

(و لقاتل ان يقول) انكم استدلتتم بهذا على اثبات الانطباع في البصر والآن جعلتموه دليلاً على اثبات الانطباع في الحس المشترك وقد سبق اعتراضنا عليه * (والذي) زيده الآن ان تقول لم لا يجوز ان يكون محل هذا الانطباع هو الروح الباصرة والقوة الباصرة وقولكم بان القوة الباصرة لا تدرك الشيء الا من حيث هو فهو نفس المتنازع فيه *

(لانا نقول) لم لا يجوز ان يقال بانه ينطبع في الروح الباصرة والقوة الباصرة صورة الجسم حين ما كان في حيز ثم قبل انحاء هذه الصورة تنطبع فيها صورة الجسم حين ما يكون في حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان في البصر شعرت القوة الباصرة بهما فلا جرم احست القوة الباصرة بالقطرة على مثال الخط ولا بد من دليل على ابطال ذلك ازيد من قولكم ان البصر لا يدرك الشيء الا من حيث هو فان هذا هو نفس المطلوب فكيف يعمل هذا دليلاً على المطلوب *

(وتحقيق ذلك) ان الشيخ سلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراك الحركة الا على الوجه المذكور فكيف يمكن ان يقال البصر لا يدرك على هذا الوجه *

(الدليل الثالث) ان الانسان ربما يدرك صور الا وجودها في الخارج مثل ما يعرض للمبرسمين وكما يعرض ايضا للنائم في رؤياه فانه يشاهد صوراً محسوسة واصواتاً مسموعة يميزها عن غيرها وكذلك الذي يشاهده اصحاب النفوس القوية من الانبياء والاولياء وكذلك الكهنة فانهم ربما يشاهدون صوراً محسوسة لا يرتابون فيها ويميزون بينها وبين غيرها من الصور ومجدون بينها وبين غيرها من الصور الموجودة في كونها مشاهدة فرقا فاذا لتلك الصور وجود فان العدم المحض يمتنع ان يتميز عن غيره بحيث يكون مشاهداً بحسب ما تشاهد سائر الامور الوجودية ووجودها ليس في الخارج والالراء اها كل من كان سليم الحس فاذا تلك الامور وجودها في المدرك وذلك يستحيل ان يكون شيئاً غير جسماني لما سنبين ان مالا يكون جسمانياً وجسمانياً يمتنع ان تنطبق فيه صور الجسمانيات وليس ذلك هو الحس الظاهر فانه يتمطل في النوم ولانه ربما كان الذي تخيل مسمول العينين فبقي ان يكون المدرك لتلك الصور قوة باطنة وليس ذلك الخيال الذي هو حافظ الصور والالكان كل ما كان مخزونا فيه كان متمثلاً مشاهداً وليس كذلك فبقي ان يكون المدرك لذلك قوة اخرى جسمانية وهو المطلوب *

(واعلم) ان القدر في هذه الحجة ليس الا في قولهم ليس المدرك لهذه الصور هو جوهر النفس بل الحق عندنا ان المدرك لذلك هو جوهر النفس على ما سيتضح ذلك بالبراهين القاطعة *

(واحتج من نفى) هذه القوة بدليلين (الاول) ان النائم قد يرى في النوم جبلاً من الياقوت وبحراً من النار وهذه الصورة العظيمة يستحيل انطباعها في جزء البدن لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فاذا محل هذه الصورة

ليس قوة جسمانية بل جوهر النفس فبطل القول بهذه القوة *

(الثاني) أنا كما علمنا ببداهة العقل أنا لا نذوق الطعوم ولا نشم الروائح بالأيدى والأرجل كذلك علمنا بالضرورة أنا لا نذوق ولا نلمس بالأدماغ ومن أنكر ذلك فقد أنكر ما يجده كل عاقل من نفسه فهذا جملة الكلام في الحس المشترك *

(وأما الخيال) وهو الذي يحفظ الصور المنطبعة في الحس المشترك فقد احتجوا على أنه قوة مغايرة للقوة الأولى بوجوده ثلاثة *

(الأول) أن الحس المشترك له قوة قبول الصور والخيال له قوة حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ فإن الماء له قوة القبول وليس له قوة الحفظ (ولقائل) أن يقول هذا بناء على أن القوة الواحدة لا يصدر عنها إلا أثر واحد وذلك قد أبطلناه وأيضا فلان الشيء قد يكون قابلا ولا يكون حافظا أما كل ما كان حافظا فلا بد أن يكون قابلا لأن الحفظ بعد القبول فذلك الحافظ قد صدر عنه الحفظ والقبول فبطل قولكم بأن القوة الواحدة لا تنفذ الحفظ والقبول *

(الوجه الثاني) قالوا الحس المشترك حاكم على المحسوسات والخيال غير حاكم والشيء الواحد لا يكون حاكما وغير حاكما (ولقائل أن يقول) لم لا يجوز أن القوة الواحدة تارة تكون حاكمة وتارة تكون حافظة فإن ينتم ذلك على أن القوة الواحدة لا يصدر عنها إلا أثر واحد كان من الطراز الأول *

(الوجه الثالث) قالوا صور المحسوسات إذا انطبعت في الحس المشترك كانت مشاهدة وإذا كانت في الخيال لم تكن كذلك وهذا انما يتم عند اختلاف القوتين *

(ولقائل أن يقول) الصور المعقولة قد لا تكون النفس مشاهدة لها نظارة إليها فلك الصور في هذا الوقت في أي خزانة تكون (فإن قالوا) النفس

اذا عرضت عن تلك الصور العقلية انمحت وبطلت لكن النفس متى احكمت ملكة الاتصال بالعقل النفعال فتى تأهبت لا ادراك تلك الصور فاضت تلك

الصور عليها من العقل النفعال *

(قلنا) فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في الصور الخيالية حتى ان الحس المشترك متى تأهب لاستحضار تلك الصور فاضت تلك الصور عليه

من العقل النفعال *

(والذي يدل على ما قلناه) ان الروح الحاملة لقوة الخيال لا شك انه يتحلل منها اجزاء والغازية توردها مرة اخرى ولا شك ان القوة الواحدة بالذات والشخص لا يمكن بقاؤها عند تبدل المواد بل متى تحلل من محلل القوة جزؤ فقد بطلت تلك القوة وحدثت قوة اخرى فاذا جاز ان يكون الاستعداد سببا لحدوث قوة الخيال جاز ان يكون استعداد الحس المشترك لقبول هذه الصور المحسوسة سببا لحدوثها بعد ان كانت غائبة عنها *

(ثم ذكروا) بعد ذلك من فوائد الخيالي الحافظ لتلك المحسوسات انه لو لاهلنا اذ رأينا انسانا ثم رأينا مرة اخرى فما كنا نعرف ان الذي رأيناه نأينا هو الذي رأيناه اولا ولو لم نعرف ذلك اختل نظام العالم وفائدة المعيشة واحتياج الانسان في كل ما يراه الى ان يتعرف حاله مثل ما يتعرف في المرة الاولى فكنا اذا رأينا الماء بعد ان رأيناه اولا ما كنا نعرف انه مرو وما كنا نعرف ان الخبز مشبع وما كنا نميز بين الضدين وبين الصديق والعدو وذلك مغل بنظام المعيشة *

(واما القوة التي تسمى) متخيلة تارة ومفكرة اخرى فقد احتجوا على كونها مفاترة لسائر القوى بان قالوا ان لنا ان تركيب الصور المحسوسة بعضها ببعض

وان (٤١)

وان تفصل بعضهما من بعض لاعلى الوجه الذى شاهدناه في الخارج مثلاً تركيب في الدماغ حيواناً نصفه عير ونصفه ابل وهذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو اذاً لقوة اخرى وهذا ايضاً بناء على ان الشيء الذى يركب ويفصل غير الشيء الذى يدرك لا متنازع صدور الاثرين عن قوة واحدة وقد قلنا فيه ما قلنا *

(واما القوة الوهمية) فقد احتجوا على مغايرتها لغيرها بان قالوا اننا قد نحكم على المحسوسات بامور لا نحس بها وهي اما امور ليس من شأنها ان نحس بها كالعداوة التى تدركها الشاة من الذئب والمحبة التى تدركها السمكة من امها واما امور يمكن ان نحس بها كما اذراينا شيئاً اصغر حكمنا بانه عسل وحلو فان ذلك لا يؤدى اليه الحس في هذا الوقت فالقوة التى بها تدرك هذه الامور هي الوهم ولا يجوز ان تكون هذه القوة شيئاً من القوى التى ذكرناها لا متنازع صدور الاثرين عن القوة الواحدة فهى اذ اقوة اخرى *

(ولقائل ان يقول) القوة الوهمية اذا ادركت عداوة شخص معين فاما ان تكون مدركة للعداوة لا من حيث انها في الشخص المعين او من حيث انها في الشخص المعين فان كان الاول فالوهم قد ادرك عداوة كلية فالوهم هو العقل لان المدرك للمكليات هو العقل وان كان الثانى فمن الظاهر في العقل انه يستحيل ادراك عداوة قائمة بهذا الشخص من حيث كونها قائمة بهذا الشخص الا بعد ادراك هذا الشخص فاذا اتتوه الوهمية مدركة للاشخاص واذا كان كذلك فمن الجائز ان يكون الحس المشترك هو الذى يحكم بهذه الاحكام وحيث لا يمكنهم بيان كون هذه القوة مغايرة لسائر القوى المذكورة *

(واما القوة الحافظة) فقد قالوا فيها انها كما ان للحس المشترك خزانة هي

الخيال كذلك للوهم خزانة هي الحافظة وقد تسمى ايضاً متذكرة لكونها قوية على استعادة مازال ثم هذه الاستعادة تارة تكون من المعنى الى الصورة وتارة من الصورة الى المعنى وذلك اذ قيل الوهم معنى مستعين بالمتخيلة ويستعرض الصور الموجودة في الخيال الى ان عرضت له الصورة التي ادرك معها ذلك المعنى وحينئذ يلوح ذلك المعنى وحفظته القوة الحافظة كما حفظته قبل ذلك وتارة من المعنى الى الصورة باستعراض المعاني التي في الحافظة الى ان عرض له المعنى الذي ادرك معه الصورة التي بطلت وان تعذرت من هذه الجهة فينبذ يورد الحس الظاهر تلك الصورة وتصير مستقرة في الخيال وتمود نسبة المعنى المستقرة في الحافظة *

(ثم اعلم) ان الشيخ قال في فصل القوى النفسانية من (كتاب القانون) وها هنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المترجمة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة او قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم على الطيب - واما في (كتاب الشفاء) فقد ذكر في الفصل الاول من المقالة الرابعة من علم النفس - ويشبه ان تكون القوة الوهمية هي بعينها المتفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة بمركاتهما وافعالها متخيلة ومتفكرة فتكون متفكرة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما يتبهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها *

(واعلم) ان هذه الاضطرابات دالة على ان الشيخ كان مضطرب الرأي في امر هذه القوى *

(واعلم) ان اكثر الكلام في امر القوى مبني على ان النفس هل هي مدركة للجزئيات والجسمانيات ام لا فلتكلم في ذلك ولندكر من الجانبين اقصى

ما يمكن ان يقال *

﴿ الفصل الثاني في بيان ان المدرك لجميع المدركات بجميع اصناف الادراكات هو النفس ﴾

(الذي) يدل على ذلك ثلاثة براهين *

(الاول) انه يمكننا ان نحكم بان الذي له لون كذا له طعم كذا واذا سمعنا صوتا عرفنا الصائت والحاكم على الشئيين لا بد وان يحضره المحكوم عليهما لان الحكم على الشئ بانه هو الآخر او ليس هو تصديق بثبوت احدهما الآخر او لا ثبوته له والتصديق لا يتأتى الا بعد تصور طرفين فظاهر من هذا انه لا بد من قوة واحدة مدركة لكل المحسوسات الظاهرة حتى يمكننا الحكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم وان الذي له الصوت الفلاني له الشكل الفلاني *

(ثم نقول) انا اذا تخيلنا صورة زيد ثم ادركناها بالبصر حكما بان تلك الصورة المتخيلة هي صورة زيد المحسوس فلا بد من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية وللصورة المحسوسة حتى يمكننا الحكم بان هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذه المحسوسات فان القاضى على الشئيين لا بد وان يحضره المقضى عليهما *

(ثم نقول) الشاة اذا ادركت صورة الذئب حكمت بالعداوة ففيها حاكم حكم بان هذه الصورة صورة من فيه العداوة فقد اجتمع عند ذلك الحاكم ادراك صورة الذئب وادراك عداوته اذ القاضى على الشئيين لا بد وان يحضره المقضى عليهما فثبت ان في الانسان شيئا هو مدرك لجميع المحسوسات الظاهرة ومدرك للمعاني الجزئية الغير المحسوسة وهي التي جعلوها مدركات الوهم فبطل ما ذكره من الفرق بين الحس المشترك والخيال والوهم *

(ثم نقول) الانسان يمكنه ان يتصرف في الصور الشخصية المتخيلة والمعاني

(الفصل الثاني في بيان ان المدرك لجميع المدركات بجميع اصناف الادراكات هو النفس)

الجزئية بالتركيب والتحليل و معلوم ان التصرف بالتركيب والتحليل حكم
بإضافة البعض الى البعض اما بالتجريد واما بالاحاق والقاضى على الشئيين لا بدو
ان يحضره المقضى عليهما فاذا المتولى للتركيب والتحليل هو المدرك للصور
الجزئية والمعانى الجزئية*

(ثم نقول) اذا عقلنا الانسان الكلى ثم احسسنا الانسان الجزئى حكمنا بان
هذا الشخص الجزئى المحسوس هو جزئى ذلك الكلى وحكمنا على الفرس
الشخصى انه ليس جزئى ذلك الكلى والقاضى على الشئيين لا بد وان يحضره
المقضى عليهما فاذا في الانسان قوة واحدة مدركة للانسان الكلى والانسان
الجزئى والفرس الجزئى حتى يمكنه الحكم بان الانسان الجزئى الشخص
المحسوس جزئى للانسان الكلى وان الفرس الجزئى ليس كذلك فثبت ان
في الانسان شيئاً واحداً مدركاً لجميع المركات اصناف الادراكات*
(ثم نقول) المركات الانسانية اختيارية فيكون محركها مختاراً وكل مختار
فله شعور فاذا محرك بدن الانسان له شعور وثبت ان له جميع اصناف
الشعورات فاذا الانسان شئ واحد هو المحرك وهو المدرك لكل المركات
بكل اصناف الادراكات وهو المطلوب*

(البرهان الثانى) انك لا تشك في انك تسمع الاصوات وانك تبصر الالوان
والاشكال و تدرك المعقولات ولا تشك في انك واحد بالمدد فان
كان المدرك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات فجوهى ذاتك الذى
هو انت على التحقيق لم يدركهما جميعاً اذ لو ادركهما لكان المدرك لهما شيئاً واحداً
او كنت انت اثنين*

(فان قلت) القوة الباصرة التى للمعين آلهة تدرك ثم تؤدى ما ادركته الى العلاقة

بينها فيحصل لي الشعور بالشيء الذي ادركته القوة الباصرة *
 (فنقول) بعد التأدية اليك هل تدرك انت الشيء المبصر كما ادركته الآلة
 ام لا فان قلت نعم فاذا ادراكك غير وادراك الآلة غير فهب ان ادراكك
 يتوقف على ادراك آلتك الا انك انما تكون مدركا لاجل انه حصل لك ذلك
 الادراك لالانه حصل لآلتك الادراك *

(وان قلت) انما ادراك بعد التأدية فاذا انت ما ابصرت وما سمعت وما وجدت
 من نفسك المك والذئك وجوعك وعطشك بل علمت ان العين التي هي آلتك
 والقوة الباصرة التي بها قد ابصرت وادركت شيئا وهذا العلم غير و حقيقة
 الرؤية والابصار غير فالعلم بان العين تبصر لا يكون ابصارا و العلم بان الغير جاع
 او تالم او التذلا يكون وجدانا للجوع والالم واللذة لكن العقلاء ببداهة عقولهم
 يعلمون انهم يسمعون ويبصرون ويتألمون ويلتذون فان جاز انكار هذا العلم
 الاولي جازا نكار المحسوسات والمشاهدات فثبت بهذا ان جوهر نفسك
 الذي هو انت وانت هو سامع ومبصر ومتألم وماتذو عاقل وفاهم نعم ربما كان
 محتاجا في كل نوع من هذه الافعال الى آلة مخصوصة وذلك مما لا منازعة فيه *
 (البرهان الثالث) في ان النفس مدركة للجزئيات انه سيظهر بالادلة القاطعة
 ان تعلق النفس بالبدن تعلق التصرف والتدبير ومعلوم ان النفس المعينة غير
 مدبرة للبدن الكلي والالم يمكن تعلقها بالبدن المعين الاكتلتها بسائر الابدان
 ومعلوم انه ليس كذلك فهي اذا مدبرة لبدن جزئي وتدبير البدن الشخصي
 من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هو فاذا النفس
 مدركة للبدن الجزئي من حيث هو هو ذلك يقتضي كون النفس مدركة
 للجزئيات *

(فان قيل) ان نفس تدبر بدنا كلياً انه يتخصص ذلك التدبير بتخصص القابل *

(فنقول) ان كل عاقل مجدمن نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلي بل مقصوده تدبير بدنه الخاص وايضاً فتخصص هذا التدبير بسبب القابل انما يعقل ان كان البدن الشخصى قابلاً للتدبير معين لا يقبله سائر الا بدن وليس الامر كذلك فان كل تدبير يقبله سائر الا بدن ان فيستحيل ان يكون تخصص التدبير لتخصص القابل فهذه هي الوجوه الكلية في بيان ان النفس هي المدركة للجزئيات *

(وهاهنا وجوه خاصة) الاول ان يدعى ان محل الشهوة والنفرة ليس هو الجسم لان كل جسم كما ثبت منقسم فلو كان محل الشهوة والنفرة هو الجسم لم يمتنع ان يقوم باحد طرفي الجسم شهوة و بطفه الآخرة حتى يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة مشتتاً بالشيء ونافر عنه وذلك محال *

(الثاني) ان يدعى ان القوة الوهمية قوة غير جسمانية والا لتقسمت العداوة والصدقة لانقسام محلها فحينئذ يكون للصدقة ربع وثلاث وذلك بعيد جداً *

(الثالث) ان يدعى ان الحفظ والخيال قوى غير جسمانية ويحتاج بوجوه ثلاثة *

(الاول) انا قدد لنا على ان الصور التي يشاهدها النائمون والمرورون او يتخيلها المتخيلون امور وجودية محتاجة الى محل ومن الظاهر انه يمتنع ان يكون محلها جزءاً من البدن لما ثبت في بداية العقول من استحالة انطباع العظيم في الصغير فاذا محلها شيء غير جسماني وهو النفس *

(الثاني) ان الصور الخيالية لو كانت منطبعة في الروح الدماغيه لكان لا يخلوا ما ان يكون لسكل صورة موضع غير موضع الصورة الاخرى

وذلك محال اذ الانسان قد يحفظ المخلدات (۱) ويشاهد اكثر العالم وتبقى صور تلك الاشياء في خياله ومن المعلوم بالبداهة ان الروح الدماغية لا تبقى بذلك واما ان ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد فيكون الخيال حينئذ كاللوح الذي تكتب فيه الخطوط بعضها على بعض ولا يتميز شيء منها من شيء لكن الخيال ليس كذلك فعلمنا ان الصور غير منطبعة في شيء جسماني *

(الثالث) لو كان التخيل بقوة جسمانية لكانت الروح الخيالية اكونها جسما لا بد وان يكون فيها مقدار فاذا تخيلنا المقدار فمند ذلك لو حصل فينا المقدار لزم حلول المقدارين في مادة واحدة وذلك محال *

(الرابع) ان تمسك بما اوردته الشيخ في المباحث على طريق التشكيك ونحن نذكر ذلك بعبارة (قال) المذكورات من الصور والتخيلات لو كان المدرك لها جسما او جسمانيا فاما ان يكون من شأن ذلك الجسم ان يتفرق بدخول الغذاء عليه او ليس من شأنه ذلك وهذا الثاني باطل لان اجسامنا في معرض الانحلال والتزايد بالاغذاء *

(فان قيل) الطبيعة تستحفظ وضع اجسام ما هي الاصول ويكون ما ينضم اليها كالداخل عليها المتصل بها اتصالا مستمرا او تكون قائدها انها تكون كالمعدة للمتحلل اذا هجمت المحللات فيبقى الاصل ويكون الاصل بها يريد غير جوهرى (۲) *

(فنقول) هذا باطل لانه اما ان يتحد الزائد بالاصل المحفوظ او لا يتحد به فان لم يتحد به فلا يخلوا ما ان تحصل في كل واحدة من القطعتين صورة خيالية على حدة او تنبسط عليهما صورة واحدة والاول يوجب ان يكون التخيل

(۱) المجلدات - وامله المحلات كما سيأتي ۱۲ (۲) هكذا في الاصول

ونله كذا - (و نكه ن الفضا بها مز يد اغر جوهرى ۱۲

من كل شيء اثنين واحديستندبه الاصل وواحديستندبه المضاف الى الاصل
واما الثاني فاذا فاق الزائد بقى الباقي ناقصا فيجب عند التحلل ان لا تبقى
المتخيلات تامة بل ناقصة على انه من الممتع ان تتلاقى الاشياء المتحددة
الطبيعة ولا تصير متحدة واذا اتحدت فمن الممتع ان يختص البعض بان يكون
محلا لصورة دون البعض واما ان اتحد الزائد بالاصل فيكون حكم جميع
الاجزاء المفترضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل والتبديل واحدا حينئذ
يكون الاصل في معرض التحلل كما ان الزائد في معرض التحلل

(فظهر) مما قلنا ان محل المتخيلات والمتذكرات جسم يتفرق ويزايد بالاغتذاء
واذا كان كذلك فمن الممتع ان تبقى صورة واحدة خيالية بعينها لان الموضوع
اذا تبدل وتفرق بعد ان كان متحدا فلا بد وان يتغير كل ما فيه من الصور ثم
اذا زالت الصورة المتخيلة الاولى فاما ان تتحد بعد زوالها صورة اخرى
تشابهها او لا تتحد وباطل ان تتحد لانه اذا حدث موضوع آخر كان حاله
عند حدوثه كحال الموضوع الاول عند حدوثه وكما ان الموضوع الاول عند
حدوثه كان محتاجا الى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر فكذلك
هذا الموضوع الذي تجدد نأيا وجب ان يكون محتاجا الى اكتساب هذه
الصورة و يلزم من ذلك ان لا يبقى شيء من الصور في الحفظ والذكري لكن
البداهة تشهد بان الامر ليس كذلك فاذا الحفظ والذكري ليسا جسمانيين بل
انما يوجدان في النفس والنفس انما تكون لها ملكة استرجاع الصور المنحجية
عنها بان يتكرر عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس لقبول تلك بسبب
التكرار راجعا وتكون للنفس هيئة بها يمكنها استرجاع تلك الصور متى
شاءت من المبادئ المفارقة وحينئذ يكون الامر في المذكرات والمتخيلات

على وزن المعقولات من جهة ان النفس اذا اكتسبت ملكة الاتصال
بالعقل الفعّال فاذا انمحت الصور المستحصلة تمكنت من استرجاعها متى
شاءت من العقل الفعّال كذاها هنا الا ان المشكل انه كيف ترسم الاشباح
الخيالية في النفس *

(ثم قال في آخر هذا الفصل) وهذا وامثاله يوقع في النفوس ان نفس
الحيوان غير الناطق ايضا جوهر غير مادي وانه هو الواحد بعينه وانه
هو الشاعر الباقي وان هذه الاشياء متبدلة عليه (فهذا جملة) ما يدل على
صحة ما اخترناه *

(واحتج من زعم) ان النفس لا تدرك الجزئيات بوجوده عامة ووجوه
خاصة اما الوجوه العامة فهي اربعة *

(الاول) ان العقلاء ببداهة عقولهم يعلمون ان ادراك المبصرات حاصل
في البصر لافي غيره والاحساس بالاصوات حاصل في الاذن لافي غيرها
وكما ان البداهة حاكمة بان اللسان غير مبصر والعين غير ذائقة فهي ايضا
حاكمة بان اللسان ذائق والعين مبصرة فلو قلنا بان المدرك لهذه الادراكات
المتعلقة بهذه المحسوسات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومة *
(وليس لقائل ان يقول) القوة المدركة وان كانت غير موجودة في هذه
الاعضاء لكنها الآت لها فاذا وقع للنفس التفات الى العين ابصرت او الى
الاذن سمعت *

(لانا نقول) النفس اذا التفقت الى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم
والبشرة عند الضرب هل تتألم ام لا فان ادرك فقد حصل المطلوب وان
لم يدرك فحينئذ وجب ان لا يكون لذلك الادراك اختصاص باللسان بل

يكون اللسان جارياً مجرى اليد في كونه آلة للذوق *

(والثاني) انارى الآفة اذا حلت عضوا من هذه الاعضاء بطلت الافعال المنسوبة اليه او ضعفت او تشوشت وذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة واما الحواس الباطنة فالتجارب الطبية دالة على ان الآفة متى حلت البطن بالمقدم من الدماغ اختل التخيل وان حلت البطن الاوسط اختل التفكير وان حلت البطن المؤخر اختل التذكر ولولا ان هذه القوى جسمانية لما كان كذلك *

(الثالث) ان هذه الادراكات الجزئية حاصلة لسائر الحيوانات فيجب ان تكون لها نفوس ناطقة مجردة وذلك بعيد *

(الرابع) انا اذا ادركنا الكرة فلا بد ان ترسم في المدرك صورة الكرة ومن المحال ان ترسم صورة الكرة فيما لا وضع له ولا حيز ولا تكون اليه اشارة اصلا *

(واما الوجوه الخاصة) فقد احتجوا على ان الادراكات الظاهرة قوى جسمانية بان قالوا لو كان المدرك للمحسوسات الظاهرة هو النفس وجب ان لا يتوقف الاحساس بها على حضورها وكان يجب ان يكون ادراك الانسان للقريب والبعيد والحاضر والغائب واحدا لان النفس جوهر غير جسماني فيمتنع ان يكون لها قرب وبعدها من الاجسام *

(ولا يقال) بان النفس انما تدرك هذه المحسوسات بمعاونة هذه الآلات التي يصح عليها القرب والبعدها (لانا نقول) العين ان لم تكن فيها قوة باصرة لم يكن القرب والبعدها بالنسبة الى الرأى بل بالنسبة الى غيره فيكون ذلك مثل حضور الرأى عند زيد فانه لا يكفي ذلك في حصول الابصار لعمره *

(واحتجوا)

(واحتجوا على ان التخيل) بقوة جسمانية بامور ثلاثة (الاول) وهو اقوى الادلة المذكورة في هذا الباب انا اذا تخيلنا مربعا محتجبا بربعين متساويين لكل واحد منهما جهة معينة فلا شك انه يتميز كل واحد من المربعين الطرفين عن الآخر في الخيال فذلك الامتياز اما لذاتيهما اولوازم ذاتيهما اولاً مر غير لازم والقسمان الاولان باطلان لان المربعين الطرفين متساويان في الماهية (والقسم الثالث) وهو ان يكون ذلك الامتياز لا مر غير لازم (فنقول) ذلك الوصف الغير اللازم المميز اما ان يتوقف حصوله لاحدهما على فرض فارض واعتبار معتبر اولاً يتوقف والاول باطل *

(اما اولاً) فلانا لا نحتاج في تخيل احد المربعين الطرفين يمينا والآخر شمالاً الى فرض اختصاصه بعارض و الا لكان يمكننا ان نعمل بالمربع الايمن عملاً يصير هو بعينه المربع الايسر وذلك ظاهر الفساد *

(واما ثانياً) فلان الفارض لا يمكنه ان يخصه بذلك العارض الا بعد امتيازه عن غيره فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك الفرض لزم الدور واما ان كان لا يتوقف اختصاصه بذلك العارض على فرض فارض وجب ان يكون ذلك بسبب الحامل وذلك اما ان يكون هو الحامل الاول اى المادة الخارجية واما ان يكون هو الحامل الثانى اى الذهن والاول باطل *

(اما اولاً) فلانا كثير اما تخيل ما ليس في الخارج وجوداً مع انه لا يمكن حصول النسبة الى العدم الصرف *

(واما ثانياً) فلانه لو كان محل المربعين الخياليين واحدا لم يكن انتساب احدهما الى احد المربعين الخارجيين اولى من انتسابه الى الآخر فاذا هذا الامتياز بسبب التقابل الثانى وهو الذهن فاذا محل احد المربعين من الخيال غير محل

المربع الآخر والا لا تمتنع ان يختص باحدهما عارض ميمزدون الآخر وهذا لا يعقل الا اذا كان محل التخيلات جسما *

(فان قيل) اليس يمكننا ان نعقل مربعا كليا وقرن به كونه يمينا ويسارا او يمينا حيثند في العقل بين المربع الايمن والمربع الايسر *

(فنقول) المربع الكلي امر يقرن به العقل حد التيامن والتياسر ويكون ذلك بفرضه حتى يتمكن من تغير ذلك الفرض واما في التخيل فالامتياز غير حاصل بالفرض لان المربع المعين على الايمن لا يمكن ان يفرض فيه عارض حتى يصير هو بعينه في الخيال مربعا ايسر فظهر الفرق *

(الدليل الثاني) وهو ان الصور الخيالية مع تساويها في النوع قد تفاوتت في المقدار فيكون البعض اصغر والبعض اكبر وذلك التفاوت اما للماخوذ اولالاخذ والاول باطل لانا قد نتخيل ما ليس موجودا في الخارج فتعين الثاني وهو ان تكون الصورة ترسم تارة في جزء اكبر وتارة في جزء اصغر *

(الدليل الثالث) انه ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبح جسماني واحد ويمكننا ذلك في جزئين ولو كان ذانك الجزء ان لا يتميزان في الوضع لكان لافرق بين المتعذر والممكن فاذا اجزاء ان متميزان في الوضع *

(واحتجوا) على ان الوهم قوة جسمانية بان قالو المانبت كون الخيال جسمانيا وجب ان يكون الوهم الذي لا يدرك الا ما يكون متعلقا بصورة جسمانية كذلك (ونحن نقرر) هذا الكلام زيادة تقرير فنقول مدرك الوهم اما ان يكون هو الصداقة او صداقة هذا الشخص اما الاول فظاهر الفساد لانه امر كلي وكلامنا في المدركات الجزئية فبقي الثاني ولكن المدرك لصداقة هذا الشخص يجب ان يكون مدركا لهذا الشخص لان اضافة الصداقة الى الشخص المعين

تصدق

تصديق بثبوت الصداقة لذلك الشخص والتصديق يستدعي تصور الطرفين
 فإذا ألوم مدرك لهذه الصورة و لكن قد ثبت ان مدرك هذه الصورة
 جسماني فالوهم ايضا جسماني (و اما ان القوة) الشوقية الاجماعية جسمانية
 فلم ار لهم على ذلك حجة خاصة (و اما ان القوة المحركة) جسمانية فلانها عبارة
 عن امر حاصل في الاعصاب والعضلات و هو المسمى بالقوة والمسماة بالمسكة
 ولا شك في كونها جسمانية (هذا مجموع) ما يمكن ان يتمسك به من جعل هذه
 القوى جسمانية *

(والجواب عما تمسكوا به اولا) ان نقول ان اكثر الناس يزعمون انهم يجدون
 ادراكاتهم الكلية وتمقلاهم المجردة من جانب قلبهم او دماغهم فهل يدل ذلك
 على ان محل هذه الادراكات الكلية هو القلب او الدماغ فان كان لا يلزم ذلك
 فكذلك ما ذكرتموه وايضا فالعقل بدهاهة عقولهم يعلمون انه ليس المبصر هو
 العين ولا السامع هو الاذن ولا المتكلم هو الحنجرة بل الانسان هو المبصر
 والسامع والمتكلم حتى ان بعضهم اعتقد ان هذه الجملة هي الموصوفة بهذه
 الصفات دون شيء من الاعضاء ثم لما خطر ببالهم ان الآحاد لما لم تكن
 موصوفة بهذه الصفات امتنع ان تكون الجملة كذلك فحينئذ اضطربوا وتشككوا
 وثبتوا الاكياس منهم للنفس فلمنا انه ليس العلم بكون العين مبصرة علما بديهيا بل
 العلم البديهي حاصل بان للعين اعتبارا في حصول الابصار واما انها هي مبصرة
 او هي آلة الابصار فذلك غير معلوم بالضرورة *

(والجواب عما تمسكوا به ثانيا) وهو قولهم الآفة اذا حلت عضوا اختل ذلك
 الفعل فنقول من الجائز ان يكون ذلك لاجل احتياج القوة الفاعلة لتلك
 الافعال الى تلك الآلات وفاعليتها لتلك الافعال لا في ذواتها وبتقدير ذلك

يستط الاستدلال *

(و الجواب عما تمسكوا به ثالثاً) من انه يلزم ان يكون للحيوانات نفوس ماطقة (فنقول) واي محال يلزم من ذلك وايضاً فلانا نقول بان ادراك الجزئيات لا يجب ان يكون بقوة مجردة بل ندعى ان ذلك جائز والانسان لما عرفنا ان المدرك للكليات في حقه هو المدرك للجزئيات ثم ثبت ان مدرك الكليات مجرد فلا جرم حكمنا بناء على ذلك ان مدرك الجزئيات مجرد واما في سائر الحيوانات فلم تجدهذه الحجة فلا جرم بقي الامر مشكوكا فيه *

(و الجواب عما تمسكوا به رابعاً) من ان النفس كيف تشكل بشكل الكرة مع انه لا وضع لها ولا حيز (فنقول) انكم وان انكرتم ادراكها للجزئيات لكنكم لا تنكرون ادراكها للكليات فاذا ادركت الكرة الكلية فلا بد ان يحصل منها صورة الكرة فيعود الاشكال الذي ذكرتموه فان لم يلزم ذلك في كونها مدركة للكرة الكلية فكذلك لا يلزم في كونها مدركة للكرة الجزئية *

(و الجواب عما تمسكوا به خامساً) من ان المدرك لو كان هو النفس لما اختلف حال ابصارها بقرب المرءى وبعده *

(فنقول) النفس وان كانت هي المدركة لهذه المحسوسات لكن ادراكها لها موقوف على شرائط (منها) كون الآلة سليمة والمرءى حاضراً عند الآلة لا بالقرب القريب منها ولا بالبعد البعيد عنها واذا كان ادراك النفس للمبصرات موقوفاً على حضورها عنده هذه الآلات لا جرم اختلف الحال بالغبية والحضور *

(و الجواب عما تمسكوا به سادساً) من المربع المحتجب بالربيعين (فنقول)

انا

أنا قد نتخيل الامور العظيمة فاذا انطبع في الروح الخيالية من الصور الجسمانية ما يساويه فالذي يفضل عليه اما ان لا ينطبع في الروح الخيالية او ينطبع فيها فان لم ينطبع فقد بطل قولهم ان التخيل لا جل هذا الانطباع وان انطبع فيها فحينئذ قد انطبع فيها ما يساويها وانطبع فيها ما يفضل عليها ويكون محل ما يساويها و محل ما زاد عليها شيئاً و احد امع انا نميز بين القدر المساوي و القدر الفاضل وذلك يدل على ان الصورتين الخياليتين و ان انطبعتا في محل واحد لكنه يمكننا ان نميز بينهما و اذا كان كذلك فلا يلزم من انطباع صورتين المر بين الطرفين في النفس ان لا يتميز في الخيال احد هما عن الآخر *
 (وعلى الجملة) فالانسان ربما طاف العالم و شاهد البلدان و يكون مع ذلك حافظاً للمجالات (١) فان كانت صورة كل واحدة من تلك الامور ترسم في جزء من الروح الخيالية غير الجزء الذي ترسم فيه صورة الشيء الآخر فمن المعلوم بالضرورة ان القدر القليل من الروح الخيالية لا يفي بذلك و ان لم يجب ان يكون اسكل صورة خيالية محل على حدة بل يجوز ان ترسم في المحل الواحد صور كثيرة و مع ذلك يكون البعض متميزاً عن البعض حينئذ لا يلزم من ارتسام جميع الصور في النفس ان لا يتميز بعضها عن البعض *
 (ثم نقول) انا اذا تخيلنا مربعاً محتجباً بربعين فلا بد ان نتخيل هذا المربع على هذا الوجه المفروض في هواء و في جهة مخصوصة و ذلك الهواء و تلك الجهة موجودتان فاذا نطبت في النفس صورتا المربعين فكان لا احد المربعين نسبة الى جهة مخصوصة او الى جانب مخصوص و لم تكن الصورة الاخرى مفروضة الحصول في ذلك الجانب و تلك الجهة فحينئذ يتميز بهذا السبب احد المربعين عن الآخر و اذا احتمل ذلك سقط الاستدلال وايضاً فلو فرضنا محتجباً

بمربعين كليين فلا بد ان يمتزاحدهما عن الاخر مع انه يمتنع حصولهما في
جسم او جسماني *

(والجواب عما تمسكوا به سابقاً) هو قولهم الصورة الخيالية قد تكون اعظم
من صورة اخرى خيالية وليس ذلك الا لاختلاف حال القابل في العظم
والصغر *

(فنقول) ان كان صغر القابل يقتضى صغر المقبول فيلزم من ذلك
ان لا ينطبع في الشيء الا ما يساويه وذلك يبطل اصل هذا الكلام واما ان جاز
ان ينطبع في الشيء اعظم من مقداره لم يلزم من صغر القابل صغر المقبول فينتد
لا يمكن ان يكون التفاوت في مقادير الصور الخيالية بسبب التفاوت في
مقادير قوابلها *

(والجواب عما تمسكوا به تامناً) وهو قولهم انه يمكننا ان نتخيل السواد
والبياض في شبحي جسمين ولا يمكننا ان نتخيلهما في شبح جسم واحد وذلك
يقتضى ان يكون محل الشبحين شيئين *

(فنقول) انه يمكننا ان نعقل حصول السواد والبياض في جسمين ولا يمكننا
ان نعقل حصولهما في جسم واحد ثم لا يلزم ان يكون محل الصورة المعقولة
من السواد مغائر المحل الصورة المعقولة من البياض فكذلك هاهنا *
(والجواب عما تمسكوا به تاسعاً) من انه لما كان الخيال جسمانياً كان الوهم
المتعلق به ايضاً جسمانياً *

(فنقول) لما بينا ان الخيال لا يمكن ان يكون جسمانياً فكذلك الوهم يجب
ان لا يكون جسمانياً (وكذلك الكلام) فيما تمسكوا به عاشراً - فهذا ما عندي
في هذا الباب وبالله التوفيق *

الباب

(٤٣)

الباب الخامس

(في بيان) تجرد النفس الانسانية وحدوثها وبقائها وسائر احكامها وفيه احد عشر فصلا *

الفصل الاول في بيان ان النفس الانسانية ليست بجسم ولا منطبعة في جسم
(ولنذكر) اول الادلة المشهورة وهي اثناعشر ثم نذكر في آخر الكلام ما هو اقوى عندنا *

(فالدليل الاول) ان الانسان يمكنه ادراك الامور الكلية اعني الامور الكلية التي لا يمنع نفس تصورها من وقوع الشركة فيها وقد ثبت ان ادراك الاشياء عبارة عن ارتسام صورها في المدرك فحل تلك الصور العقلية ان كان جسما فاما ان يحل من الجسم شيئا غير منقسم او يحل منه شيئا منقسما والاول محال لان الشيء الذي لا ينقسم من الجسم طرف تقطي والنقطة يمتنع ان تكون محلا للصور العقلية لوجهين (الاول) ان النقطة اما ان يكون لها تميز عن الخط الذي هي نهايته اولا يكون فان لم يكن امتنع حلول المعقولات فيها وخذها بل كما ان النقطة طرف ذاتي لما هي بالذات نهاية له فكذلك انما يجوز ان يحل فيها طرف شيء حال في ذلك المقدار فيكون كما ان الحال يقدر بذلك المقدار بالعرض كذلك يتناهي بالعرض مع نهايته *

(واما اذا قيل) ان للنقطة تميزا عن ذلك المقدار فهذا محال لانا اذا فرضنا خطين يليانها بنقطتيهما من جهتين فاما ان تكون النقطة المتوسطة حاجبة من الطرفين عن التماس فتكون النقط كلها منقسمة هذا خلاف اول كونها غير متداخلة النقط لكن المتوسطة قد وضعناها مبائة عن الخطين والمداخل في المبائن مبائن فالنقط الثلاث مبائة عن الخطين فللخطين نقطتان اخريان

(الباب الخامس) الفصل الاول في بيان ان النفس الانسانية ليست بجسم

والكلام فيهما كالكلام في الاولى فيفيض الى مالا نهايته من النقط المتداخلة
ومع ذلك فلا يكون للخط المتناهي نقطة هي نهايته وكل ذلك محال *
(ولقائل ان يقول) سلمنا انه ليس للنقطة امتياز عن المقدار الذي هي نهايته
لكن لم قلتسم انه لا يحل فيها الا طرف ما يكون حالا في ذلك المقدار وما البرهان
على ذلك فانه ليس ذلك من الاوليات ثم ان ذلك منقوض بالا لوان فانها
لا توجد عندكم الا في السطوح ولا حصولها بالفعل في اعماق الاجسام
وكذلك النور والضوء لا يوجدان الا في السطوح وكذلك المماسية والملاقة
لا تحصل الا في النهايات وكذلك المماسية والخشونة لا تحصل الا في السطوح
فبطل قولكم ان النهايات لا يحل فيها الا نهايات ما هي حالة في المقادير *
(فالمتعمد في ابطال هذا القسم ان تقول) النقطة مما لا يعقل حصول المزاج لها
حتى يختلف حال استعدادها في القابلية وعدم القابلية بل ان كانت قابلة للصور
العقلية وجب ان يكون ذلك القبول حاصلها ابدافلو كان القبول حاصلها
ابدالكان المقبول حاصلها ابدالماعلمت ان المبادئ المفارقة عامة الفيض فلا
يخصص فيضها الا لا اختلاف القوابل فلو كان القابل تام الاستعداد لكان
المقبول واجب الحصول ولو كان كذلك لكان جميع الاجسام ذوات النقط
تكون عاقلة فوجب ان يبقى البدن بعد موته عاقلا للمعقولات لبقاء محل
الصور العقلية على استعدادها التام ولما لم يكن كذلك بطل هذا القسم *
(وبيان) ان الصور العقلية يتمتع ان تحل شيئا منقسما من الجسم هو ان الجسم ينقسم
ابدا والحال في المنقسم منقسم فيلزم ان تكون الصور العقلية منقسمة ابدافذلك
محال لوجوه ثلاثة *

(الاول) انها لو انقسمت لكان انقسامها اما الى جزئين متشابهين او جزئين

مختلفين

مختلفين و محال ان يكون الى جزئين متشابهين لوجهين (احدهما) ان كل واحد من الجزئين يجب ان يكون مخالفا لوجهه ما لكلاهما لا امتناع كون الكل مساويا لجزئه من جميع الوجوه وتلك المخالفة ليست بالحقيقة ولو ازمها والا لم يكن الانقسام الى جزئين متشابهين فاذا المخالفة ليست الا بالعوارض المادية مثل المقدار والشكل فلا تكون الصورة المعقولة المجردة مجردة هذا خلف (وتأنيها) ان ذلك الانقسام اما ان يكون شرطا لكون الصورة معقولة اولا يكون فان كان شرطا وجب ان يكون الجزآن مخالفتين للكل لوجوب تبين الشرط والمشروط وايضا قبل فرض القسمة فيها وجب ان لا تكون معقولة لفقدان الشرط وايضا فالشيء الذي هذا حاله وجب ان يكون منقسما وليس كل معقول كذلك وان لم يكن ذلك الانقسام شرطا فتكون تلك الصورة العقلية عند فرض الانقسام مغشاة بعوارض غريبة من جمع وتفريق ويكون في اقل من ذلك المحل كفاية لماهية تلك الصورة فان جزء تلك الصورة مساو لكلمها في الماهية ومحل الجزء جزء محل الكل فيكون كل صورة ممكنة الحلول في بعض محله فيكون حلوله في كل ذلك المحل عارضا غريبا والكلام في الصورة المجردة هذا خلف *

(فان قيل) أليس ان الصورة العقلية قد تنقسم الى اقسام متشابهة باضافة زوائد كلية اليها مثل المعنى الجنسي كالحيو ان فانه ينقسم الى الذي هو حصة الانسان والى الذي هو حصة الفرس وهما اعنى الحصتين غير مختلفتين بالماهية فان حيوانية الفرس بشرط التجريد عن الصاهلية مساوية لحيوانية الانسان بشرط التجريد عن الناطقية في النوع والحقيقة فقد رأينا انقسام الاجزاء العقلية الى اجزاء متشابهة مع ان تلك الاجزاء ليست ذوات مقادير جزئية

و اشكال جزئية *

(فنقول) هذا جائز ولكن يكون فيه الحاق الكل بالكل مثلا الحاق الناطق بالحيوان الذي هو حصة الانسان و يكون الانسان الذي هو حاصل من اجتماعهما مخالفا لهما فهنا لو كانت اجزاء الصورة العقلية كذلك لزم ان تكون كاية تلك الصورة مخالفة لكل واحد من اجزائها فيكون الانقسام حينئذ الى جزئين مختلفين والا لا تمتنع ان يحصل من اجتماعهما ما يخالفهما (وبالجملة) فانقسام الحيوان الى الانسان قسمة الكل الى الجزئيات المتخالفة بالنوع وقسمة الصورة العقلية قسمة الكل الى الاجزاء و بينهما فرق ظاهر *

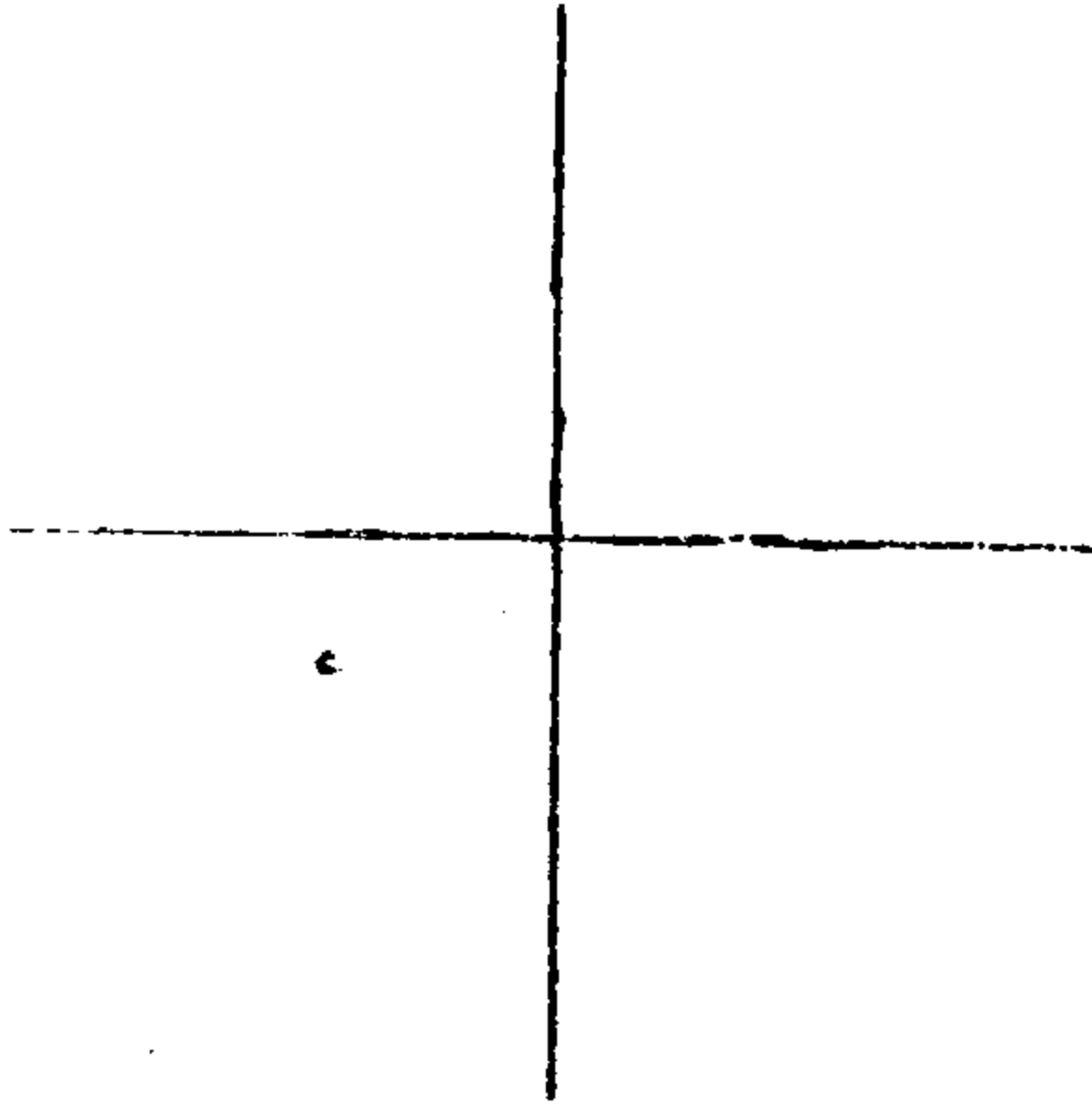
(و لقايل ان يقول) حاصل ما ذكرتموه انه لو انقسمت الصورة العقلية الى جزئين متشابهين حينئذ يكون الجزء مخالفا للكل في الشكل و مقدار المحل و ذلك محال *

(فنقول) ان كان هذا الكلام صحيحا و جب ان يقولوا عليه في الابتداء ويقولوا لو حلت الصورة العقلية في الجسم لحصل لها مقدار معين وشكل معين بسبب محلها وذلك محال فاذا كان هذا القدر كافيا وقع سائر ما ذكرتموه من التطويلات حشا و ضائعا ثم اناسنين بعد ذلك ضمف هذه الطريقة و اما انه يمتنع انقسام هذه الصورة الى جزئين مختلفين فذلك لانها لو انقسمت الى اجزاء مختلفة الماهية لكانت تلك الاجزاء لا محالة هي الاجناس والفصول لكن الاجزاء المفترضة في الصور العقلية بحسب الاجزاء التي يمكن فرضها في الجسم والاجزاء التي يمكن فرضها في الجسم غير متناهية فيلزم ان تكون تلك الاجزاء المقومة التي هي الاجناس والفصول لتلك الصور غير متناهية وهو محال وايضا فلان كل كثيرة فالواحد فيها موجود فلو كان هناك اجزاء

غير

فجلد الثاني

(٨) متعلقة بصفحة ٣٢٩



غير متناهية لكان لكل واحد من تلك الاجزاء ماهية بسيطة فلا يكون ذلك الجزء البسيط ممكن الانقسام الى جزئين مختلفي الماهية و ايضا فتقدير ان تكون الصورة العقلية مركبة من مقومات غير متناهية لكل واحد منها محل من الجسم غير ماحله الآخر فيلزم ان تكون للجسم اجزاء غير متناهية بالفعل و ذلك ايضا محال و ايضا اذا فرضنا قسمة فوق الفصل من جانب والجنس من جانب ثم اذا اعتبرنا القسمة لم يخل اما ان تقع في كل جانب نصف جنس و نصف فصل فيكون ذلك انقسام الى جزئين متشابهين وقد ابطناهم او يوجب انتقال الجنس والفصل الى القسمين المفروضين نانيا فيلزم ان يكون فرضنا الوهمي موجبا لتغير مكان اجزاء الصور العقلية و تكون محالها ومواضعها بحسب ارادات المريدين وعلى انا اذا اوقعنا قسمين على هذا (٨) الوجه لزم المحال *

(الوجه الثاني) في بيان امتناع القسمة على الصور العقلية ان نقول ان لكل شيء حقيقة هوبها هو وتلك الحقيقة لا محلة واحدة وهي غير قابلة للقسمة اصلا فان القابل للقسمة يجب ان يبقى مع القسمة والعشرة من حيث انها عشرة لا تبقى مع الانقسام فانها اذا انقسمت حصصا خمستان وبطات العشرية فالعشرية من حيث هي عشرية صورة واحدة وحقيقة متحدة غير قابلة للقسمة *

(واذا ثبت ذلك فنقول) العلم المتعلق بهذه الماهيات المجردة ان انقسم فاما ان تكون اجزائه علوما او لا تكون فان لم تكن اجزائه علوما لم يكن العلم هو مجموع تلك الاجزاء بل الهيئة الحاصلة عند اجتماع تلك الاجزاء فان تلك الاجزاء اذا اجتمعت وهي في نفسها ليست علوما فان لم يحصل لها هيئة زائدة بسبب الاجتماع وجب ان لا يكون المجموع ايضا علما وان حصصا هيئة زائدة

(٨) نمرة الشكل الثامن ١٢

على الاجتماع فكلامنا في تلك الهيئة وهو انه لو كانت جسمانية لكانت منقسمة
واما ان كانت اجزاء العلوم علوما فلها متعلق فلا يخلو اما ان يكون متعلق كل
واحد من تلك الاجزاء كل ذلك المعلوم او اجزائه فان كان كله لزم ان يكون
جزء الشيء مساويا لكله من جميع الوجوه وذلك محال وان كان بعض ذلك
المعلوم فقد بينا ان الحقائق لا بعض لها ولا جزء *

(ولمّا اُذُن ان يقول) العشرية هيئة متحدة حاصلة للمجموع المتألف من تلك الآحاد
فمحل تلك الهيئة امور متكررة فاذا لم يجب انقسام العشرية بسبب انقسام محلها
فكيف يلزم انقسام العلم بالعشرية بسبب انقسام ذلك المحل (وبالجملة) فان كانت
العشرية قابلة للقسمه جازان ينقسم العلم ويكون جزؤ العلم متعلقا بجزء العشرية
وان كانت العشرية غير قابلة للقسمه مع ان محلها متكرر فينشأ لا يلزم من انقسام
المحل انقسام الحال وذلك يتدح في اصل الحجة *

(الوجه الثالث) ان فرض الكلام في الامور التي يستحيل عليها القسمة عقلا
مثل البارئ تعالى والوحدة وايضا مثل البسائط التي تتألف منها المركبات فان
الحقائق اذا كانت مركبة فلا بد فيها من البسائط ضرورة ان كل مركبة فالواحد
فيها موجود *

(وحيث نقول) العلم المتعلق بها ان ينقسم فاما ان يكون كل واحد من
اجزائه علما او لا يكون ونذكر التقسيم المذكور الى آخره وهذا الوجه
احسن الوجوه الثلاثة *

(والاعتراضات) الواقعة على هذه الحجة بامرين (احدهما) ان النقطة حلت
من الجسم شيئا منقسما او غير منقسم فان حلت شيئا منقسما مع انها غير منقسمة
بجاز حلول العلم الذي لا ينقسم في الجسم مع انه لا ينقسم بانقسامه وان حلت

شيئا

شيئا غير منقسم وقد ذكرتم ان الشيء الذي لا ينقسم من الجسم هو النقطة فتكون النقطة حالة في النقطة هذا خلف وعلى ان الكلام في النقطة الثانية كالكلام في النقطة الاولى وايضا فالنقض بالوحدة وارد فانها مع كونها من ابعاد الاشياء عن طباع الكثرة حالة في الجسم وكذلك الاضافة حالة في الجسم مع انها غير قابلة للانقسام فانه لا يعقل للابوة نصف وثلث وربع وكذلك القوة الوهمية المدركة بعداوة الذئب المعين جسمانية مع امتناع ورود القسمة على هذه العداوة اذ يمتنع ان يكون للعداوة والصداقة اجزاء وابعاض *
 (وتانيهما) ان نقول العلم متى يجب ان ينقسم بانقسام محله اُعند ما يكون محله منقسما بالقوة او عند ما يكون محله منقسما بالفعل الاول مسلم والثاني ممنوع وعندنا الجزء الذي هو محل العلم بسيط غير منقسم بالفعل فلا يلزم ان يكون العلم منقسما بل متى انقسم ذلك الجزء بالفعل فانه يلزم انقسام العلم القائم به تكن العلم لما لم يكن محتملا للانقسام لاجرم بطل العلم وانعدم *
 (والجواب) اما النقض بالنقطة فلا بد لمن احتج بهذه الحجة من ان يمنع كونها امرا وجوديا في الخارج على ماضى وان كان ذلك في غاية البعد واما اذا سلمنا كونها امرا وجوديا وفرقنا بين الصورتين بان قلنا النقطة عرض غير سار في الجسم لانك متى فرضت قسمة في الجسم لم تفرض في اجزاء الجسم اجزاء من النقطة واما العلم فقد بينا ان حقيقته ليست مجرد اضافة فقط بل انما يتم بمحصول صورة مساوية لماهية المعلوم في العالم فيكون العلم صفة حقيقية ولا بد ان يكون لها محل معين ممتاز عن غيره فيكون سار يافيه *
 (ولكن لقائل ان يقول) اذا عقل اختصاص العرض بمحله بحيث لا يكون سار يافيه فليعقل ان يختص العلم به لا على وجه السر يان سواء كان العلم وصفا

حقيقيا او حالة اضافة واما الوحدة فغير لازمة لان الوحدة الاتصالية وان كانت منافية للكثرة بالفعل لكنها لا تنافي الكثرة بالعرض واما الصورة العقلية فهي لا تحمل الكثرة الخارجية والذهنية ايضا لما بينا ان تلك الاجزاء يمتنع ان تكون مختلفة بالماهية فهي اذاً متساوية في الماهية فاذاً مخالفتها لا يجمع تكون بالشكل والمقدار فتكون الصورة العقلية ذات شكل ومقدار هذا خلف واما القسمة الوهمية في الوحدة الاتصالية فهي توجب انقسامها الى جزئين متشابهين و يكون كل واحد منهما مخالفاً للمجموع بسبب الشكل والمقدار فتكون الوحدة الاتصالية ذات شكل ومقدار وليس ذلك بمحال (فظهر الفرق) واما الاضافة فالأكثر من يمنع كونها امراً وجودياً ومن سلم ذلك فرق بينها وبين الصورة العقلية بكونها عرضاً غير سار واما المعاني الوهمية فعند قوم المدرك لها هو النفس ومن لم يقل بذلك زعم انهم اعان غير مجردة فانها متعلقة بشخص معين وتلك ادراكات جزئية وليس كلامنا فيها اذنا كلامنا في معنى مجرد عن المادة*

(وقولهم) الجسم منقسم بالقوة فلا يجب ان تنقسم الصورة العقلية بالفعل (فنقول) الجسم عند وحدته تفرض فيه الاجزاء بحسب الاشارة وحيثما تفرض فيها اجزاء من الصورة العقلية بالفعل وقد ثبت ان هذا القدر يلزم منه المحال*

(الدليل الثاني) وهو دليل عول الشيخ عليه في (كتاب المباحثات) وزعم ان اجل ما عنده في هذا الباب هذا الدليل ثم ان تلامذته اكثر واكثر من الاعتراضات عليه والشيخ اجاب عنها الا ان الاسئلة والاجوبة كانت متفرقة وانا رتبناها واوردناها على الترتيب الجيد*

(فنقول)

(٤٤)

(فنقول) انه يمكننا ان نعقل ذواتنا وكل من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات فاذا لنا ماهية ذاتنا فلا يخلو اما ان يكون تعقلنا لذاتنا لان صورة اخرى مساوية لذاتنا تحصل في ذاتنا و اما ان يكون لاجل ان نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا والاول باطل لانه يفضى الى الجمع بين المثليين فتعين الثاني وكل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائما بذاته فاذا القوة العاقلة قائمة بنفسها وكل جسم وجسماني فانه غير قائم بنفسه فاذا القوة العاقلة ليست بجسم ولا جسماني *

(والاعتراض) عليه من وجوه ستة (الاول لا) نسلم اننا نعقل ذواتنا ولم لا يجوز ان يكون ادراكنا لذواتنا نوعا آخر من الادراك مخالفا للتعقل — بيانه ان التعقل هو ان يحصل للعقل ماهية المعقول فلا يمكننا ان نعرف كوننا عاقلين لذواتنا الا اذا عرفنا ان ذواتنا حاصلة لذواتنا فان امكنا ان نبين ان لنا حقيقة ذواتنا من دون وساطة التعقل فما الحاجة الى ان نقول اننا نعقل ذواتنا وتوصل منه الى ان لنا حقيقة ذواتنا وان لم يمكن ذلك فحينئذ لا يمكن بيان كوننا عاقلين بذواتنا الا ببيان حصول حقيقة ذواتنا ولا يمكن ذلك الا ببيان كوننا عاقلين لذواتنا ويلزم منه الدور *

(فقال المحيب) ليس يتعلق الكلام بالتعقل والشعور بل بالادراك فانه ثبت ان الادراك عبارة عن حصول ماهية المدرك للمدرك وهذا للقدر يكفي في تصحيح هذه الحجة *

(قال السائل) في تقرير سؤاله الاول لم لا يجوز ان يكون ادراكنا لذاتنا لا يقتضى ان تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا بل هو اثر ما يحصل لنا من ذاتنا ولا يكون ذلك الاثر هو بعينه حقيقة الذات فعلى هذا يكون لنا حقيقة منها يحصل لنا اثر نشعر بذلك الاثر ولا يكون ذلك الاثر هو الحقيقة فلا يكون قد حصل

لنا ذاتنا مرتين*

(قال المجيب) قد سبق ان الادراك ليس الا تحقق حقيقة الشيء فقول المسائل انه يحصل لنا منه اثر فنشعر بذلك الاثر فاما ان يجعل الشعور نفس الاثر او امرا مغايرا لذلك الاثر تابعا له فان كان نفس ذلك الاثر فقولته فنشعر بذلك الاثر لا معنى له بل هو قول مرادف لقوله يحصل لنا اثر وان كان الشعور شيئا يتبعه فاما ان يكون ذلك الشعور هو حصول ماهية الشيء او حصول ماهية غير ذلك الشيء فان كان غيره فيكون الشعور بالشيء هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه وان كان هو هو فتكون ماهية الذات تحتاج في ان تحصل لها ماهية الذات الى ذلك الاثر فتكون ماهية الذات غير موجودة الى ان تحصل لها ذلك الاثر فلا تكون تلك الماهية متأثرة بل متكونة هذا خلف وان كانت ماهية الذات تحصل ثانيا بحالة اخرى من التجريد او نوع بعض ما يقارنها من العوارض فيكون المعقول هو ذلك المتجرد المتجدد وكلامنا فيما اذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت في الحالين *

(الاعتراض الثاني) سلمنا اننا نعقل ذواتنا ولكن لم قلتم بان كل من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات فانه لو كان الامر كذلك لكنا اذا عقلنا الله تعالى والمعقول الفعالة وجب ان يحصل لنا حقائقها *

(قال المجيب) الحاصل فينا من العقل الفعال ان امكنا ان نعقله هو العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة لا من جهة الشخص لان احدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال والمعقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع والماهية ولا يفارقها بالعوارض اصلا فلا يفارقها بالشخص فيكون هو هو بالشخص كما كان هو هو بالنوع اما العقل الفعال وما نعقله منه فهو هو في المعنى وليس

هو

هو في الشخص *

(قال السائل) فان ارتسم في عقلنا صورة مساوية لماهية الله تعالى فتكون ماهية الله تعالى مقولة على كثيرين بالعدد وهو محال *

(قال المحيب) البرهان انما قام على ان تلك الماهية لا تكون مقولة على كثيرين موجودين في الخارج واما على كثيرين موجودين في الذهن فلم يتم البرهان على بطلانه *

(الاعتراض الثالث) سلمنا ان من عقل ذاتا فانه يحصل له ماهية المعقول لكن لم لا يجوز ان تحصل ماهية ذاتي في قوتي الوهمية فتشعر قوتي الوهمية بها كما ان القوة العاقلة تشعر بالوهمية فعلى هذا لا تكون القوة العاقلة مقارنة لذاتها وقائمة بذاتها بل للقوة الوهمية كما انكم تقولون القوة الوهمية غير مقارنة لذاتها بل للقوة العاقلة *

(قال المحيب) شعورك بهويتك ليس بشئ من قواك والام يكن المشعور به هو الشاعر وانت مع شعورك بذاتك تشعر انك انما تشعر بنفسك وانك انت الشاعر بنفسك وايضا فان كان الشاعر بنفسك قوة اخرى فهي اما قائمة بنفسك فنفسك الثابتة للقوة الثابتة لنفسك (١) ثابتة لنفسك وهو المطلوب وان كانت غير قائمة بنفسك بل بجسم فنفسك اما ان تكون قائمة بذلك الجسم اولا تكون فان لم تكن وجب ان لا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا ادراك لذاتك بخصوصيتها بل يكون جسم ما يحس بشئ غيره كما تحس بيدك ورجلك وان كانت نفسك قائمة بذلك الجسم فذلك الجسم حصلت فيه نفسك وحصلت فيه تلك القوة الشاعرة فتلك النفس وتلك القوة وجودها لغيرها فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها لان ماهية القوة والنفس معالغيرها

(١) هكذا في الاصول وفيه ما فيه ١٢

وذلك هو الجسم *

(قال السائل) تقريراً لهذا المقام لم لا يجوز ان يكون ادراكى لذاتى بمحصل

ذاتى في شيء نسبه الى ذاتى كنسبة المرآة الى البصر *

(قال المجيب) الذى يتوسط (١) في المرآة ان سلم انه يتصور في المرآة فيحتاج مرة

ثانية الى ان يتصور في الحدقة فكذلك ها هنا لا بد وان تنطبع صورة ذاتنا

في ذلك الشيء مرة اخرى في ذاتنا *

(الاعتراض الرابع) لم لا يجوز ان يكون ادراكى لذاتى بمحصل صورة

اخرى في ذاتى (بيانه) انى حال ما اعقل نفس زيد اما ان لا اعقل نفسى وهو

باطل لان العاقل للشيء عاقل بالقوة القريبة من الفعل لكونه عاتلا وفي ضمن

ذلك كونه عاقلا لذاته واما ان اعقل نفسى ونفس زيد في ذلك الوقت وحينئذ

لا يخلوا ما ان يكون الحاصل في نفسى من نفسى ومن زيد صورتين او صورة

واحدة فان كان واحدة فيئذ انا غيرى وغيرى انا اذ الصورة الحاصلة في

النفس مرة واحدة تكتنفها اعراضى ومرة اخرى تكتنفها اعراض زيد واما

ان كان الحاصل صورتين فهو المطلوب *

(قال المجيب) انت اذا عقلت النفس فقد عقلت جزء ذاتك واذا عقلت

انسانية زيد فقد اضممت الى جزء ذاتك شيئا آخر قرنته به فلا تتكرر

الانسانية فيك مرتين بل تعدد بالاعتبار *

(واعلم) انه فرق بين النفس المطلقة المعتبرة بذاتها وبين النفس من حيث

انها كلية مشترك فيها بين الكثيرين فان الاول جزء نفسى واما النفس العامة

فهى النفس مع قيد العموم فلا تكون جزء نفسى *

(الاعتراض الخامس) قالوا القسم الذى اخترتموه ايضا باطل (بيانه) انا اذا

قلنا

(١) يتصور ١٢

قلنا موجود لذاته يفهم منه معان ثلاثة (الاول) ان ذاته لا يتعلق في وجوده
 بغيره (والثاني) ان ذاته ليست حالة في غيره مثل اليباض في الجسم وهذان
 القسمان لا يقتضيان كون الشيء مدركا لان المدركة امر بتوتى وهي عبارة
 عن حصول المعلوم للعالم والقسمان المذكور ان سليمان (الثالث) ان ذاته شيء
 مضاف الى ذاته وذلك محال لان الاضافة تقتضى الانينية والوحدة تنافيها
 (ولا يقال) بان المضاف والمضاف اليه اعم مما اذا كان كل واحد هو الآخر
 او غيره ولا يمكن نفي العام بنفي الخاص (لانا نقول) هذه مغالطة لفظية وهي مثل
 ما اذا قيل المؤثر يستدعي اثره وذلك اعم من ان يكون المؤثر هو الاثر او غيره
 فيلزم منه صحة ان يكون الشيء مؤثرا في نفسه وكما ان ذلك باطل فكذا هاهنا*
 (قال المجيب) حقيقة الذات غير وتعيينها غير والجملة التي من الذات والتعين
 شيء آخر وهذا الكلام لا يختلف فيه سواء كان التعين من لوازم الماهية كما
 في الله تعالى والعقول الفعالة اولا يكون كذلك كما في الانواع المتكثرة
 باشخاصها في الوجود وهذا القدر من الغيرية يكفي في صحة الاضافة ولهذا
 التحقيق صح منك ان تقول ذاتي وذاتك فتضيف ذاتك الى ذاتك*

(الاعتراض السادس) المعارضة بادراك سائر الحيوانات انفسها مع ان انفسها
 ليست مجردة (ولا يلتفت) الى قول من ينكر ادراكها الذوات لانها تطلب الملائم
 وتهرب عن المنافر وليس طلبها لمطلق الملائم والا كان طلبها لملائم غيرها كطلبها
 لما يلائمها ولانها لو كانت طالبة للملائم المطلق لكانت مدركة للملائم من
 حيث هو ملائم وذلك كلي فتكون البهيمة مدركة للكليات والحيوان غير
 مدرك للكلي فاذا البهيمة تطلب ما يلائمها وادراكها للملائم يتضمن ادراكها
 لنفسها المخصوصة فان العلم باضافة امر الى امر يتضمن العلم بكل المضافين

(قال المحيب) ان نفس الانسان تشعر ذاتها بذاتها ونفوس الحيوانات الاخرى لا تشعر ذواتها بذواتها بل باوهامها في آلات اوهامها كما هي تشعر باشياء اخر بخواسها واهامها في آلات تلك الخواس والاهام فالشيء الذي يدرك المعنى الجزئي الذي لا يحس وله علاقة بالمحسوس هو الوهم في الحيوانات وهو الذي تدرك به انفس الحيوانات ذواتها لكن ذلك الادراك لا يكون بذواتها ولا في آلة ذواتها التي هي القلب بل في آلة الوهم كما انها تدرك بالوهم وبآلة معان اخر فعلى هذا ذوات الحيوانات مرة في آلة ذواتها وهي القلب ومرة في آلة وهمها وهي مدركه من حيث هي في آلة الوهم *

(قال السائل) فما البرهان على ان شعورنا بذواتنا ليس كشعور سائر الحيوانات *

(قال المحيب) لان كل القوى المدركة للكليات مدركة للقوى المدركة للكليات فاذا القوى المدركة للكليات يمكنها ان تدرك ماهية ذاتها مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فاذا شعرنا بذواتنا الجزئية مخلوطة بغيرها شعرنا بواحد مركب من امور ونحن شاعرون بكل واحد منها من حيث يتميز عن الآخرو اعني بتلك الامور حقيقة ذاتنا و الامور المخلوطة لها الغريبة عنها و يجوز ان تمثل فينا حقيقة ذاتنا وان كانت سائر الامور غائبة و ادراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر الفرق *

(قال السائل) ليس اذا امكنا ان نميز ذاتنا عما يخالطها في الذهن و جب ان يصح ذلك في الخارج فمسي ان يكون هذا التفصيل هوشى نفعله ونفرضه في اذناننا وان كان ما عليه الوجود الخارجى بخلاف ذلك (وايضا) فاذا ذكرتموه من الحجبة غير مختص بما اذا ادركنا ذواتنا كلية مجردة او جزئية مخلوطة ولذلك

ولذلك فانا لما طالبناكم في اول الاعتراضات ببيان كوننا عقابين لانفسنا قلتم
هذا الكلام لا يختص بالتعقل بل بالادراك كيف كان فكيف رجعتم الآن
عن ذلك *

(ثم التحقيق ان) كل ما يدرك شيئاً فله ذلك المدرك كلياً كان او جزئياً
والحمار اذا ادرك ذاته المخلوطة فله ذاته المخلوطة فاذاً على كل الاحوال الحمار
ذاته موجودة له وليس ذلك الامرة واحدة فذاته ايضاً مجردة وهذا
مملاً يمكن جرده *

(ومما يبطل) قولكم ان المدرك لذات الحمار وهمه ان نقول المدرك لذات
الحمار ان لم يكن هو ذاته بل قوة اخرى فان كانت تلك القوة في الحمار فذات
الحمار في الحمار وان كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به فلم يكن الحمار
مدركا لذاته وقد ابطلناه اولاً وايضاً ان سلمنا ان الحمار يدرك ذاته لا بذاته
لكن بجزء من ذاته فذلك الجزء ايضاً له صورة ذاته فذلك الجزء مجرد وايضاً
فاذا حصلت نفس الحمار في آلة قوته الوهمية مع كونها مخلوطة وجب ان تكون
آلة الوهم حية بتلك النفس كما ان آلة النفس حية بها *

(قال المحيب) عن هذا الاخير بان حصول تلك الصورة في الوهم تشبه الخضرة
الحاصلة من الانعكاس وحصولها في آلتها الخاصة تشبه الخضرة الاصلية من
الطبيعة (وفي كتاب المباحثات) اجوبة عن الاسئلة المذكورة ظاهرياً غير
مفيدة فتركتناها من شاءها فليطالع ذلك الكتاب ليجد فيه هذه الكلمات
متفرقة في مواضع شتى *

(واعلم) ان لنا على هذه الحجة اعتراضات اخر قادمة لكننا علم ان من احاط
ما ذكرناه في باب العلم والمعلوم سهل عليه ايرادها فلذلك لم نوردناها *

(الدليل الثالث) قالوا القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمية تقوى على افعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقلة بجسمانية — بيان الصغرى انها تقوى على ادراك الاعداد ولا نهاية لمراتبها مع انها احد الانواع المدركة للقوة الناطقة وبيان الكبرى قد سبق *

(واعلم) انا في اثبات ان القوى الجسمية لا تقوى على افعال غير متناهية نحتاج الى ان نبين ان القوة الجسمية منقسمة بانقسام محلها فتعود النقوض الموردة على الحججة الاولى وهي النقض بالوحدة والنقطة ومدركات الوهم والاضافة وسائر الاسئلة التي اوردناها عليها وايضا متوجه عليها سائر الشكوك في باب ان القوة الجسمية التي لا تقوى على افعالها غير متناهية *

(ثم على هذه الحججة) اسئلة زائدة تخصها وهي ثلاثة (الاول) لانسلم ان القوة الناطقة تقوى على ادراك امور غير متناهية دفعة بل انها لا تنتهي الى حد الا وتقوى بعد ذلك على ادراك شيء آخر لكن لا يلزم من ذلك كونها قوية على ادراكات غير متناهية كما ان الجسم لا يمتد في الانقسام الى حد الا وهو يقبل بعد ذلك تقسيما آخر وان كان يستحيل ان تحصل فيه تقسيمات غير متناهية بالتفعل فكذلك هاهنا (و بالجملة) فالحال في فاعلية هذه القوة كالحال في منفعية الجسم عن الانقسام *

(الثاني) سامنا انها قوية على ادراك امور غير متناهية لكن لم قلتيم بانه يلزم من ذلك كونها قوية على افعال غير متناهية (و بيانه) ان الادراك ليس فعلا بل هو انفعال لانه لا معنى للادراك الا تمثّل الصورة المعقولة في النفس الناطقة فيكون ذلك انفعالا وانتم تجوزون ان يكون الامر الجسماني قويا على انفعالات غير متناهية و الدليل عليه انكم تثبتون هيولى ازلية ولا محالة

قد

(٤٥)

قد تواردت عليها صور غير متناهية فقد حصلت فيها انفعالات غير متناهية *
 (الثالث) النقض بالنفوس الفلكية فانها عندكم قوى جسمانية مع ان افعالها
 وهي الحركات الدورية غير متناهية *

(والجواب) اما عن الاول فلا شك ان القوة الناطقة لا تنتهي الى حد الا
 وتقوى على ادراك امور اخر وقد قام البرهان على ان القوى الجسمانية لا يمكن
 ان تكون كذلك فقد حصل الغرض *

(ولقائل) ان يقول القوى الجسمانية اما ان يقال انها تنتهي الى وقت لا يبقى
 لها امكان الوجود بعد ذلك بل تصير ممتعة الوجود اولاً تنتهي الى هذه
 الحالة البتة (و الاول) باطل لان الممكن لذاته لا ينقلب ممتعاً لذاته
 (واما الثاني) فنقول اذا كانت القوة الجسمانية لا يجب انتهاؤها الى حيث
 يزول عنها امكان الوجود فهي ابداً ممكنة الوجود لذاتها فاذا لا استحالة
 في بقائها ابداً ومتى كانت باقية ابداً كانت مؤثرة فاذا لا استحالة في بقائها على
 نعم المؤثرية ابداً وذلك يبطل اصل الحجة *

(واما السؤال الثاني) فالجواب عنه ان نقول هب ان الادراك نفس
 الانفعال ولكن فعل النفس في تركيب المقدمات وتحليلها فعل وذلك كاف
 لبناء الغرض عليه *

(ولقائل ان يقول) السنم حين ما حاولتم الدلالة على الفرق بين الحس
 المشترك وبين القوة المفكرة قلتم الحس المشترك ليس له تصرف والقوة
 المفكرة لها تصرف والقوة الواحدة لا تكون مبدأ لا ثرين لان البسيط
 لا يصدر عنه الا اثر واحد واذا كان كذلك فكيف يمكنكم ان تثبتوا للنفس
 قوة على الفعل الذي هو التركيب والتحليل بعد ان اثبتتم لها قوة على الانفعال

و هو قبول الصور مع ان عندكم النفس شىء بسيط و البسيط لا يكون
الامبداً لا ثرواحد ثم يلزم منه ان يكون الشىء الواحد قابلاً وفاعلاً معاوانتم
لا تقولون بذلك نعم ان انكرتم ذلك في الحس المشترك مع كونه جسمانياً
وجائز الانقسام فحيث لا يقبل الانقسام اولى *

﴿ واما السؤال الثالث ﴾ وهو النقض بالنفوس الفلكية فالجواب عنه ان النفس
الفلكية وان كانت جسمانية الا انها غير مستقلة بالتحريك بل هي واسطة
بين العقل وبين تلك الافعال وهي في ذواتها وان كانت متناهية القوة الا انها
بما يسنح عليها من انوار العقل الفعال صارت غير متناهية القوة *

﴿ ولقائل ان يقول ﴾ انا قد بينا في باب تناهى القوى الجسمانية ضعف هذا
الجواب ولكننا سلم في هذا الموضوع صحة هذا الجواب (ونقول) اذا جوزتم
ذلك فلم لا يجوز ان تكون القوة الناطقة جسمانية لكنها بما يسنح عليها
من نور العقل الفعال تكون قوية على الافعال الغير المتناهية *

﴿ الدليل الرابع ﴾ لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم مثل قلب او دماغ
لكانت اما ان تعقل دائماً ذلك الجسم اولا تعقله قط او تعقله في وقت دون
وقت والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بكونها منطبعة في الجسم باطل *

﴿ وبيان ذلك ﴾ هو ان تعقل القوة العاقلة لذلك الجسم اما ان يكون لاجل
ان صورة الآلة حاضرة عند القوة العاقلة اولا جل ان صورة اخرى من
تلك الآلة تحصل للقوة العاقلة فان كان الاول فالقوة العاقلة ان امكنها
ادراك تلك الآلة وادراكها نفس مقارنتها للقوة العاقلة فادامت الآلة
مقارنة للقوة العاقلة وجب ان تعقلها القوة العاقلة فتكون القوة العاقلة دائماً
الادراك لتلك الآلة وان امتنع على القوة العاقلة ادراك تلك الآلة

لوح

لوجب ان لا تدركها ابدا فظاهر انه لو كان تعقل القوة العاقلة لتلك الآلة
لاجل نفس مقارنة تلك الآلة لتلك القوة لوجب ان تعقلها دائما اولا تعقلها
دائما وكلا القسمين باطل واما ان كان تعقل تلك القوة العاقلة لتلك الآلة
لاجل حصول صورة اخرى منها في القوة العاقلة فالقوة العاقلة ان كانت
في تلك الآلة والصورة الثانية حاصلة في القوة العاقلة فتكون الصورة الثانية
للآلة ايضا حالة في الآلة لان الحال في الحال في الشيء حال في الشيء فيلزم منه
الجمع بين المثليين هذا خلف وان لم تكن القوة العاقلة في تلك الآلة بل هي
مجردة عن الاجسام فذلك هو المطلوب *

(ولقائل ان يقول) اننا قد بينا انه ليس ادراك الشيء للشيء عبارة عن حصول
المعقول في العاقل بل الادراك والعلم والشعور حالة اضافية وهي قد تحتاج
الى حصول صورة المعلوم في العالم وقد لا تحتاج ولكن العلم في جميع الاحوال
ليس الا هذه الاضافة واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان تكون القوة الناطقة
حالة في جسم فتى حصل بينها وبين ذلك الجسم تلك الاضافة المخصوصة
حصل الادراك والافلا (وايضا) فهذه الحجة تقتضي ان تكون جميع لوازم
النفس معقولة لها دائما لانها لو عقلت شيئا من لوازمها في حال دون حال لكان
تعقلها لذلك اللازم ليس نفس حضور ذلك اللازم عندها والا لكان ذلك
اللازم ابدا معقولا كما انه ابدا موجود بل يكون تعقل النفس لذلك اللازم
لاجل حصول صورة مساوية للازم النفس في النفس فيلزم منه الجمع بين
المثليين فظهر ان هذه الحجة تقتضي كون النفس عالمة بجميع لوازمها ابدا وايضا
تقتضي دوام علمها بجميع عوارضها مادامت تلك العوارض حاصلة والا لكان
علمها بذلك العارض لاجل صورة مساوية لعارضها فيلزم من اجتماعها في ذلك

العارض وصورته فيلزم الجميع بين المثليين فظهر ان هذه الحجة تقتضى كون النفس عالمة بلوازمها مادامت النفس موجودة وكونها عالمة بعوارضها مادامت تلك العوارض موجودة ولو كان كذلك لم يكن شئ من محمولات النفس مطلوباً بالبرهان ولما لم يكن كذلك بطلت هذه الحجة وايضاً فالثان انما استحال اجتماعها لانه لا يتميز احداهما عن الآخر بشئ من الاوصاف وحيث ترتفع المغائرة بينهما ويحصل الاتحاد بينهما ولما كان الاتحاد محالاً لا جرم استحال الجمع بين المثليين *

(واذا عرفت ذلك فنقول) ان القوة الناطقة اذا عرفت آتيا في وقت دون وقت فلا بد وان يكون ذلك لاجل حصول صورة مساوية لآتيا فيها ثم ان القوة الناطقة اذا كانت في الجسم فهناك قد اجتمع في ذلك الجسم صورته الاصلية وصورته المكتسبة ولكن قد اختلفت كل واحدة منهما بوصف تمازجه عن الاخرى لان احد المثليين محل القوة الناطقة والثاني حال فيها فيبقى الامتياز ولا يلزم المحال وهذا الشك يمكن حله *

(الدليل الخامس) ان النفس الانسانية يمكنها ان تدرك الانسان الكلي الذي يكون مشتركاً بين الاشخاص الانسانية كلها ولا محالة يكون ذلك المعقول مجرداً عن وضع معين وشكل معين والما كان مشتركاً بين الاشخاص ذوات الاوضاع المختلفة والاشكال المختلفة فظاهر ان هذه الصورة العقلية المجردة امر موجود وقد ثبت ان المجردات وانكليات لا وجود لها في الخارج فاذما لها وجود في الذهن فمحلها اما ان يكون جسماً اولاً يكون والاول محال والا لكان لها كم معين ووضع معين ومقدار معين وشكل معين بسبب ان محالها كذلك وحيث تخرج تلك الصورة عن ان تكون مجردة وكل ذلك محال

فإذا محل هذه الصورة ليس جسماً فهو إذاً جوهر مجرد *

(وائتائل ان يقول) الصورة الكلية المعقولة من الانسان هل لها وجود ام لا فان لم يكن لها وجود فكيف يمكن ان يقال ان محلها يجب ان يكون مجردا وان كان لها وجود فلا محالة تكون هي صورة شخصية حالة في نفس انسانية شخصية لا استحالة ان توجد المطلقات في الاعدان وهي من حيث انها صورة شخصية قائمة بنفس شخصية فهي من جملة الامور الموجودة في الاعدان وهي غير مشترك فيها بين الاشخاص اما اولا فلان الشيء الشخصي لا يكون مشتركاً فيه واما ثانياً فلان الصورة عرض قائم بالنفس والاشخاص جواهر مستقلة بذواتها فكيف يمكن ان يقال ان حقيقة الجواهر القائمة بذواتها عرض قائم بالنفس والاشخاص عرض قائم بالغير *

(فان قالوا) ليس المعنى بكون تلك الصورة كلية انها صورة يشترك فيها كثيرون فان ذلك محال بل المعنى بكونها كلية ان اي الاشخاص الانسانية سبقت الى النفس كان تأثيره في النفس ذلك التأثير ولو كان السابق الى النفس الانسانية هو الفرس لما كان اثره فيها ذلك الاثر بل اثر آخر *

(فنقول) اذا كان المعنى بكون الصورة الكلية ذاك فلم لا يجوز ان تحصل هذه الصورة على هذا الوجه في محل جسماني اعني ان ترسم في القلب من مشاهدة انسان معين صورة بحيث لو كان المرء يبدل ذلك الانسان اي انسان شئت كانت الصورة الحاصلة منه في القلب تلك الصورة *

(فان قالوا) لان تلك الصورة لو حصلت في الجسم اسكان لها بسبب الجسم مقدار معين وشكل معين وذلك يمنع من كونها كلية *

(قلنا) وكذلك الصورة الحاصلة في النفس تكون صورة شخصية وتكون

عرضاً قائماً بجعل معين وكل ذلك يمنع من كونها كلية فان كان ما يحصل للصورة بسبب حلولها في الجسم من الشكل والمقدار بالعرض مانعاً من كونها كلية فكذلك ما يحصل للصورة بسبب حلولها في النفس من الوحدة الشخصية والعرضية وجب ان يكون مانعاً من كونها كلية وان امكن ان توجد الصور القائمة بالنفس باعتبار آخر حتى تصير كلية بذلك الاعتبار وان كان اعتبار وحدتها وشخصيتها وحلولها في النفس الشخصية مانعاً من كون الصورة كلية جاز ايضاً ان توجد الصورة القائمة بالقلب او بالدماغ باعتبار تكون هي بذلك الاعتبار كلية وان كان اعتبار تقدرها وتشكلها بمقدار محلها وشكل محلها مانعاً من كونها كلية *

﴿ وبالجملة ﴾ فالصورة سواء كانت حالة في النفس او في الجسم فهي لا تكون مشتركة فيها من كل الوجوه فان وحدتها الشخصية تمنع من هذه الشركة فاذا جاز ان تكون وحدتها مانعة من هذه الشركة ثم انها تكون مشتركة فيها باعتبار آخر جاز ايضاً ان تكون هذه الصورة عند قيامها بالجسم وان كان تقدرها وتشكلها بمقدار الجسم وتشكله مانعاً من هذه الشركة لكنها باعتبار آخر تكون مشتركة فيها وهو الاعتبار المذكور وهذا الشك يمكن ان يتحمله جواب *

﴿ الدليل السادس ﴾ لو كانت القوة العاقلة جسدانية اضعفت في زمان الشيخوخة دائماً لكنها لا تضعف في زمان الشيخوخة دائماً فهي غير جسدانية ويصح تقيض التالي بقياس من الشكل الثالث هكذا كل ما يعقل به الشيخ الاشياء فهو قوة عاقلة وليس كل ما يعقل به الشيخ الاشياء فانه يكل عند الشيخوخة فليس كل قوة عاقلة تسكل عند الشيخوخة *

(واعلم) انه ليس من الواجب في صحة ما قلنا ان لا يكون عقل شيخ بكل بل اذا كان عقل ما لم بكل في الشيخوخة وان كان سائر العقول بكل فالمطلوب قد صبح فانه ان كانت النفس محتاجة في ذاتها الى البدن كان اختلال البدن موجبا لا اختلال النفس لا محالة فيثبذ يستحيل ان يحتل البدن وتكون النفس سليمة اما اذا كانت النفس غنية في ذاتها عن البدن لا يلزم ان تحتل افعال النفس عند اختلال البدن نعم قد يجوز ان يكون اشتغالها بتدبير البدن عند اختلاله يعوقها عن سائر افعالها وذلك مثل ما يعرض للفارس الراكب فرسا ردي الحركات فانه يصير اشتغاله بمراعات مركبه مانعاه عن افعاله الخاصة به وليس صدورها عنه بشركة الفرس ويجوز ان يكون الفعل الذي ليس بالشركة موقوفا على الفعل الذي بالشركة مثل انه قد يحتاج في اكتساب المعقولات في اول الامر الى تخيلات تتصرف فيها النفس تصرفا سندا كره فاذا عاقت عن استعمال التخيلات آفة في اعضاء التخيل كالتقوية الماكلة عن افعالها فالشيخ اذا عرض له الانصراف عن المعقولات فالسبب فيه انه قد شغل عن افعاله الخاصة او عرضت الآفة لشيء ربما احتاج اليه في هذه الافعال لا لان جوهر نفسه قد ضعف فان الشيخ لو اعطى عيننا كعين الشاب في المزاج لكان حسه مثل حس الشاب بل الشيخوخة ضعف في الآلات البدنية يشبه حال السكر والانهاء *

(فان قيل) الشيخ اعمه انما يمكنه ان يستمر في افعال عقله على الصحة لان عقله يتم بعضو من البدن يتأخر اليه الفساد والاستحالة وان ظهرت الآفة في سائر القوى والافعال *

(فنقول) الاعضاء الطرفية انما بلحقها الضعف والفساد لضعف يسبق

الى المبادئ ولو كانت المبادئ صحيحة لا نحفظت الا طرف ولم تسقط
قواها فكان الحال فيها كالحال في الشباب فيظهر من هذا انه لا كبد الشيخ
ولاد مانعه ولا قلبه على الحال الصحيحة او القرينة من الصحيحة ولذلك
يجد في نبضه و بوله وافعال د مانعه تعاو تا عظيما *

« فان قيل) ان بعض الاسرجة اوفق لبعض القوى فلعل مزاج المشائخ
اوفق للقوة العقلية فلماذا تقوى فيه هذه *

(فنقول) مزاج المشائخ امارد و يبس و اما ضعف و كل واحد منهما
قد يوجد قبل الشيب ولا يكون لصاحبه مزيد استعداد وايضا فليس كل
شيخ هو اقوى من الشاب وليس الدليل مبينا على ان الغالب في المشائخ
كمال العقل بل على انه لو كانت القوة العقلية قائمة بالبدن لاستحال
ان لا تضعف عند ضعف البدن وقد نجد واحدا ليس كذلك فالمقدم
مسلوب على ان ضعف البنية ليس يكون ملاءما يقوم بالبنية بل لعله تلام
ملا يقوم بالبنية *

(فان قيل) الشيخ تخيله وتذكره وحفظه محفوظة ليست دون حال عقله
مع ان هذه القوى جسمانية *

(فنقول) ليس الامر كما ذكرتموه واما ذكره الامور الماضية التي كانت
في ذكره في زمان الشباب فاما يكون كذلك لان تكرر مذكوراتها على
وهو وهو شيخ اكثر من تكررها عليه وهو شاب فيكون السبب لذكره
اقوى فيه مما في الشباب واما حفظه الاشياء التي يحفظها عند الشيخوخة
فهو ضعيف فالشيخ لا في حفظه تصور المحسوسات ولا في حفظه معانيها
كالشاب (وان شئت) ان تعلم ذلك فحرب حفظ الشيخ للشيء الذي يحفظه

عند

(٤٦)

عند شيخوخته كحفظه عندما كان صبياً او شاباً فانك تجده لا محالة لا يحفظ له
الشيء لامعناه ولا صورته لا عدة ولا مدة كما كان يحفظ له قبل ذلك
وتجد تذكره اضعف مما كان ايضاً الا فيما للعقل سبيل الى المعونة فيه واما
الامور المحفوظة قديماً فاما يساوى الشيخ الشاب في حفظها لانه يتساوى فيها
السبب للحفظ عدد اومع ذلك فان المرتسم من ذلك في حفظ الشاب اوضح
واصفى و اشد استصحاباً للاحوال المطيفة به و المرتسم في حفظ الشيخ
اطمس و ادرس و اخفى لمعانا و ظهوراً *

(فان قيل) الشيخ ليس انما يوجد سليم العقل بحسب الامور العقلية
الكلية بل هو اثقب رأياً و اصح مشورة من الشاب في الامور الجزئية
الخيالية و انت لا تقول ان خياله اسلم من خيال الشاب او مثله *

(فنقول) ان ذلك لشيئين (احدهما) ان الآلة اكبر (وثانيهما) انه يستعين
بما هو مساوٍ و مثله من الشاب او اقوى بسبب قلة المنازعات اما ان الآلة اكبر
فهو ان الامثلة الجزئية عنده اكثر لان تجاربه اوفر ثم انه ليس يتصرف
فيها بالخيال و القوى الوهميه فقط بل يرجع فيها الى العقل فيستعين به في
طريق القسمة للاسباب الواقعة الممكنة و طريق الاعتبار الاوائل *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يقال ان الشيخ قد استفاد في استعمال العقل دربة
فصارت الآلة وان ضعفت الا ان كثرة دربته تدرك ما فات بسبب
نقصان الآلة و لذلك فان الشيخ المتدرب اقوى في صناعاته و استعماله لها
من الشاب *

(فنقول) الدربة انما يحصل لها اثر من وجهين (احدهما) ان هيئات
التحريكات الصادرة بالارادة تتحل في الخيال اشد فيكون وجه استعمالها

عند الوهم ا حضر *

(وتأنيها) وهو ان الاعضاء تستفيد بذلك بحسن تشكل تستعد به لهيئة التحريك و ليس يمكن ان يقال هذا في باب المعقولات فان العقل و ان سلمنا انه يفعل بتحريك الآلات فليس يحفظ في النفس خيال شيء منها كما يحفظ لهيئة تحريك اليد والقدم ونحوه ولا ايضا يمكن ان يقال انه يستعين بالآلات جسدية وهي عاصية فيفيدها الاستعمال طاعة فانا وان سلمنا ان العقل يفعل بتحرك فليس بتحريك متعصية ولذلك فان صحيح الفطرة الاصلية يشرع في العلوم فيقف عليها على الاستواء وان كان بعض الناس يحتاج الى ان يراض من جهة التفطن لمعاني الالفاظ ومن جهة معاوذة من خياله ومعارضة منه لعقله حتى يفهم الحال في ذلك فيعقله ويستوى في اذن مدة واخف كافة *

(الدليل السابع) وهو قريب مما تقدم ان نقول من المعلوم ان الشيء الواحد بالنسبة الى شيء واحد لا يكون سببا للكمال وسببا للنقصان وكثرة الافكار سبب لثوران الحرارة المجففة للدماغ وسبب لاستكمال النفس بخروجها في تعقلاتها من القوة الى الفعل فلو كان موت البدن يقتضي موت النفس لكانت الافكار التي هي سبب نقصان البدن او موته سببا لنقصان النفس او موتها مع انها مكملة لجوهر النفس فيكون الشيء الواحد سببا لنقصان شيء واحد وكماله وذلك محال فلمنا ان النفس لا تموت بموت البدن فهي غنية في ذاتها عن البدن *

(ولقائل) ان يقول المحال هو ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء آخر سببا لنقصانه وكماله من وجه واحد في وقت واحد واما ان يكون ذلك في وقتين وبحسب اعتبارين فاي محال يلزم منه *

(الدليل)

(الدليل الثامن) قالوا النفس غنية في افعالها عن المحل وكل ما كان غنيا في فعله عن محل يحمله فهو في ذاته ايضا يكون غنيا عن محل يحمله فالنفس غنية عن المحل *
(اما بيان) ان النفس غنية في فعلها عن المحل فوجوه ثلاثة (الاول) انها تدرك نفسها ومن المستحيل ان يكون بينها وبين ذاتها آلة فهي في ادراك ذاتها غنية عن الآلة *

(الثاني) انها تدرك ادراكها لنفسها وليس ذلك بآلة *

(الثالث) انها تدرك آلتها التي تدعى لها وليس بينها وبين آلتها آلة اخرى فثبت ان النفس غنية في فعلها عن الآلة والمحل وكل ما كان كذلك فهو في ذاته ايضا يكون غنيا عن المحل لوجهين *

(احدهما) ان القوى النفسانية لما كانت جسمانية وكانت محتاجة في ذاتها الى محالها لا جرم تعذر عليها ادراك ذواتها وادراك ادراكها وادراك آلتها فلو كانت القوة العاقلة جسمانية لتعذر عليها ذلك *

(وثانيهما) ان مصدر الفعل هو الذات فلو كانت الذات متعلقة في قوامها بوجودها بذلك المحل كان الفعل صاد راعن تلك الجهة فيكون للجهة المتعلقة بذلك الفعل مدخل في ذلك الفعل فيكون الفعل بمشاركته ذلك المحل وقد فرض انه ليس كذلك فظاهر ان النفس غنية عن المادة *

(ولقائل) ان يقول لم قلتم ان القوة العاقلة لما كانت وحدها هي المدركة لذاتها ولا ادراكها لذاتها ولا ادراكها لآلتها ووجب ان لا تكون جسمانية فاما قولكم ان القوى الحساسة لما كانت جسمانية تعذر عليها ذلك فالقوة العاقلة لو كانت جسمانية لتعذر عليها ذلك *

(فنقول) لم قلتم ان تلك القوى انما تعذر عليها هذه الادراكات لكونها

جسمية وهل هذا الامن باب التمثيلات التي بينوا فسادها في المنطق *
 (واما قوليهم) ما لا يتوقف في اقتضائه لا آتاره على المحل لا يتوقف
 في ذاته على المحل *

(فنقول) اليس ان الصور والاعراض محتاجة الى محالها وليس احتياجها
 الى محالها الا بمجرد ذواتها ثم لا يلزم من استقلالها باقتضاء ذلك الحكم
 استغناؤها في ذواتها عن تلك المحال فعلمنا انه لا يلزم من كون الشيء مستقلا
 باقتضاء حكم من الاحكام ان يكون مستغنيا في ذاته عن المحل *
 (بل نقول) ان جميع الآتار الصادرة عن الاجسام ومبادئها قوى واعراض
 معدودة في تلك الاجسام وليس لمحال تلك القوى مدخل في اقتضاء تلك
 الآتار لان محالها اجسام والاجسام بما هي اجسام يستحيل ان يكون لها اثر
 في هذه الاحكام المنصوصة فعلمنا ان المستقل باقتضاء تلك الاحكام هي تلك
 الاعراض وحدها ثم لا يلزم من انفرادها باقتضاء تلك الاحكام استغناؤها
 عن محالها فكذلك ها هنا *

(الدليل التاسع) قالوا القوى الجسمية تكمل بكثرة الافعال ولا تقوى على
 القوى بعد الضعف وعلّة ذلك ظاهرة لان القوى الجسمية بسبب مزاوله
 الافعال الكثيرة تمرض موادها للتحال والذبول وبسبب ذلك يمرض
 الضعف لها (واما القوة) العقلية فانها لا تضعف بكثرة الافعال وتقوى على
 القوى بعد الضعف فظهر انها غير مادية اصلا *

(فان قيل) القوة الخيالية جسمية ثم انها تقوى على تخيل الاشياء العظيمة
 مع تخيلها للاشياء الحقيرة مثلا اذا تخيلنا صورة شملة يمكننا ان نتخيل مع ذلك
 صورة الشمس والقمر والسماه وغيرها فبطل قولكم ان القوى الجسمية لا تقوى
 على

على الافعال الضعيفة عند صدور الافعال القوية عنها*

(فنقول) انا اذا ادعينا ان الفعل الجسماني القوي يمنع من الفعل الجسماني الضعيف وهاهنا اذا تخيلنا الشمس والقمر فالمدرك قوي اما ربما لا يكون ادرا كنهما قويا فلا جرم لا يمنع من تخيل الاشياء الضعيفة واما اذا قوى تخيلنا لهما بحيث صرنا مستغرقين في ذلك التخيل امتنع علينا والحال هذه تخيل الاشياء الحفيرة (واما القوة) العقلية فليست كذلك فانا اذا عقلنا الشيء العظيم امكنتنا في ذلك الوقت تعقل الشيء الحفير*

(ولقائل) ان يقول كما انامتي استغرقنا في تخيل شيء عظيم انقطعنا عن تخيل الاشياء الصغيرة كذلك متى استغرقنا في تعقل شيء عظيم انقطعنا عن تعقل غيره (والدليل عليه) ان من استغرق في جلال الله جلت عظمته امتنع عليه في تلك الحالة ان يشتغل بسائر المعقولات*

(الدليل العاشر) وهو الذي عول عليه افلاطون وقرره بعض اهل التحقيق من التأخرين انا نتخيل صوراً لا وجود لها في الخارج كبحر من الشراب وجبل من الياقوت ونميز بين هذه الصور المحسوسة وبين غيرها فهذه الصور امور وجودية وكيف لا تكون كذلك ونحن اذا تخيلنا زيدا ثم شاهدناه حكمنا انه ليس بين الصورة المحسوسة والتخيلة فرق البتة ولولا ان تلك الصورة موجودة لم يكن الامر كذلك ومحل هذه الصورة يمتنع ان يكون شيئاً جسمانياً فان جملة ابداننا بالنسبة الى الصور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف تنطبق الصور العظيمة على المقادير الصغيرة*

(وليس يمكن ان يقال) ان بعض تلك الصور منطبقة في ابداننا وبعضها في الهواء المحيط بنا اذا الهواء ليس من جملة ابداننا ولا آلة لنفوسنا ايضاً

في افعالها والا لتألمنا بتفرقها و تقطعها ولسكان شعورنا بتغيرات الهواء
كشعورنا بتغيرات ابداننا فاذا محل هذه الصورة شيء غير جسماني وذلك
هو النفس الناطقة *

(فان قيل) هذه الصور الخيالية لا بد وان يكون لها امتداد في الجهات وذهاب
في الاقطار والا لم تكن صور اخيالية فاذا تخيلنا مربعا فلا بد وان يتميز جانب
من ذلك المربع من جانب آخر والا لم يكن مربعا وذلك انما يكون اذا كان
له شكل ووضع مخصوص فاذا حل هذا الشكل في النفس فاما ان تصير النفس
مشكلة بهذا الشكل حتى تصير النفس مربعة واما ان لا تصير كذلك فان
صارت مربعة مثلافه غير مجردة بل هي جسمانية وان لم تصر مربعة فصورة
المربع غير موجودة فيها لانه لا فرق بين ان يقال انها ليست مربعة وبين ان
يقال صورة المربع غير موجودة فيها فهذا الاشكال قوي جدا ولم يظهر لي بعد
عنه جواب يمكنني ان اظهره في كتابي هذا *

(وايضا) فاذا جاز ان تنطبق هذه الصورة فيما ليس بجسم ولا بجسماني فلان
جاز انطباعها في الجسم الصغير اولى لان المناسبة بين الشكل العظيم والصغير
اعظم من المناسبة بين الشكل العظيم وبين ما ليس بمشكل *

(ويمكن ان يجاب) عن هذا الاخير من وجهين (الاول) ان الهيولى مجردة
في نفسها عندهم ثم انها تقبل المقادير والابعاد (الثاني) ان كل مقدارين ينطبق
احدهما على الآخر فاما ان تساويا او يتفاضلا وبتقدير ان يتفاضلا لا بد وان
يقع الفضل في الخارج فالشكل العظيم اذا انطبق في الجسم الصغير فانما ينطبق
فيه منه ما ساويه وتبقى الفضلة خارجة واما اذا كان محل الصورة مجردا عن
الكم والمقدار لم يجب ان يكون الحكم بكون الحال مساويا للمحل او مقاربا

له فظهر الفرق *

(الدليل الحادي عشر) وهو انا اذا حكمتنا بان السواد يضاد البياض فقد برهننا على انه لا بد من حصول السواد والبياض في الذهن والبداهة حكمة بامتناع اجتماعهما في الاجسام و الجسمانيات فاذا المحل الذي حضر فيه و جب ان لا يكون جسما ولا جسما نيا *

(فان قيل) التضاد بين السواد والبياض لهما فافان حصل فلا بد وان تضادا *
(فنقول) انه من المحتمل ان يكون تضادها انما يتحقق في بعض المحال دون البعض فيكون من شرط المحل الذي يظهر عليه التضاد ان يكون جسما وعند مالا يكون المحل جسما لا يتحقق شرط التضاد فلا يتحقق التضاد *

(ولقائل ان يقول) الشك المذكور متوجه هاهنا ايضا—وهو ان النفس اذا تصورت الكرية فان وجدت الكرية فيها لزم ان تصير النفس كرية لانه لا فرق في العقل بين ان يقال هذا الشيء كرية وبين ان يقال فيه صورة الكرية وكذلك القول في السواد والبياض والحرارة والبرودة *

(وليس لاحد ان يقول) ان انطباع صورة الكرية في النفس كانطباعها في المرآة حين ما تشاهد الكرية في المرآة *

(لانا بينا) ان الاشياء التي شاهدناها في المرآة ليس ذلك لاجل انطباع صورها فيها *

(وليس لاحد ان يقول) انا اذا تصورنا السواد والبياض والحرارة والبرودة فلا ينطبع السواد والبياض والحرارة والبرودة في النفس بل ينطبع فيها صور هذه الامور ومثلها فقط فلهذا لا يلزم ان تكون النفس حارة باردة عند انطباع هذه الامور فيها *

(لانا نقول) هذه الامور التي سميتوها صور السواد والبياض ومثلها هل لها حقيقة السواد والبياض ام لا فان كانت لها حقيقة السواد والبياض فمثال السواد والبياض وصورتهما ايضا سواد وبياض فقد انطبع في النفس سواد وبياض وحرارة وبرودة واستدارة واستقامة فيجب ان تكون النفس سوداء بيضاء حارة باردة مستديرة مستقيمة فتكون حينئذ جسما وان لم يكن لصور (١) السواد والبياض والاستدارة والاستقامة ومثلها حقيقة السواد والبياض والاستقامة والاستدارة لم يكن ادراك الاشياء عبارة عن انطباع ماهية المدرك في المدرك - فهذا الشك لا بد وان يمتثل في حله انفس الادراك بالانطباع او اعتبر فيه الانطباع كيف كان ولولاه لكانت هاتان الحجتان قوتين جدا *

(الدليل الثاني عشر) لو كان محل الادراك قوة جسمانية لصح ان يقوم ببعض ذلك الجسم علم وبالبعض الآخر جهل فيكون الشخص الواحد عالما وجاهلا بشيء واحد في حالة واحدة *

(ولقائل ان يقول) الستم قولون انه يمتنع ان يقوم بجزء من الفلك عرض يضاد العرض القائم بجزء آخر فقد عقلنا جسماني يمتنع ان يقوم بطرفيه ضدان واذا عقلنا ذلك في الجملة فلم لا يجوز ان يكون القلب كذلك حتى انه وان كان جسمانيا الا انه متى قام باحد اجزائه علم استحاله في ذلك الوقت ان يقوم بالجزء الآخر منه جهل *

(وايضا) فهذا الكلام منقوض بالشهوة والغضب والقوة الوهمية فانه يستحيل ان يكون الانسان الواحد مشتتيا للشئ ونافرا عنه دفعة واحدة وان يكون حاكما على الشخص الواحد بانه عدو وبانه صديق دفعة واحدة

مع ان القوة الشوقية و القوة الوهمية عند كم جسمان يتان (فهذه جملة)
ما وجدناه من الادلة على اثبات تجرد النفس و لم يقنعنا شيء منها للشكوك
المذكورة فن قدر على حلها امكنه ان يحتج بها *

(والذي يعول عليه) في اثبات هذا المطلوب هو ان كل عاقل يجد من نفسه
انه هو الذي كان قبل ذلك فهو يته اما ان تكون جسما واما ان تكون قائمة
بالجسم و اما ان لا تكون جسما و لا قائمة بالجسم *

(والاول باطل) اما اولاً فلان الانسان قد يكون عالما بهويته عند ذهوله
عن جملة اعضاءه الظاهرة والباطنة (واما ثانياً) فلان الابعاض الجسمانية دائمة
التحلل و التبدل لان الاسباب المحللة من الحرارة الخارجية و الداخلية
والحركات النفسانية و البدنية مما لا يختص بجزء دون جزء و البدن مركب
من الاعضاء المركبة و هي مركبة من الاعضاء البسيطة مثل العظم و اللحم
فيكون كل جزء من اللحم مثل الآخر في الاستعداد للتحلل فاذا كانت
الاجزاء كلها متساوية في ذلك كانت نسبة المحللات الى كل واحد من تلك
الاجزاء كنسبتها الى الجزء الآخر فلم يكن عروض التحلل لبعض الاجزاء
اولى من عروضه لبعض الآخر فثبت ان هوية الانسان ليست جسما و ليست
ايضاً شيئاً قائماً بالجسم لان القائم بالجسم يجب ان يتبدل عند تبدل الجسم
لاستحالة انتقال الاعراض فكان يلزم ان لا يجد الانسان من نفسه انه هو
الذي كان موجوداً قبل ذلك و لما كان هذا العلم من العلوم البديهية علمنا
ان هوية الانسان ليست جسماً و لا محتاجة الى الجسم فهي جوهر مجرد
وذلك هو المطلوب *

(فان قيل) فما قولكم في سائر الحيوانات (فنقول) انه لم يثبت عندنا انها

تعقل من انفسها انها هي التي كانت موجودة قبل ذلك حتى يلزم ان تكون نفوسها مجردة فالخاصل ان الشعور بالهوية مع الذهول عن جميع الاعضاء يدل على ان تلك الهوية مغائرة لجميع الاعضاء واما الشعور بان هذه الهوية هي التي كانت موجودة قبل ذلك بسنين واعوام فانه يدل على ان تلك الهوية غير محتاجة الى شيء من الاجسام والحيوانات قد عرفنا بالدليل الذي ذكرناه انها تعلم هويات انفسها ولم تعرف بالدليل انها تعرف من انفسها انها هي التي كانت موجودة قبل ذلك فلا جرم لم يلزم ان تكون نفوسها مجردة والله اعلم فهذا هو الذي يعول عليه في اثبات تجرد النفس *

(وايضاً) يمكن ان يحتج على هذا المطلوب بحجة اخرى وهي اننا قد دللنا على ان المدرك بجميع اصناف الادراكات لجميع المدركات شيء واحد في الانسان *

(فنقول) ذلك المدرك اما ان يكون جسماً او صفة قائمة بالجسم واما ان لا يكون جسماً ولا قائماً بالجسم والاول ظاهر الفساد لان الجسم من حيث هو جسم لا يمكن ان يكون مدركاً و(الثاني) ايضا باطل لان تلك الصفة اما ان تكون قائمة بجميع اجزاء البدن واما ان تكون قائمة ببعض اجزاء البدن دون بعض (والاول) باطل والالكان كل جزء من اجزاء البدن سامعاً مبصر متخيلاً متفكراً عاقلاً وليس كذلك فان اصابع الرجل لا تتخيل ولا تبصر بل اكثر الاعضاء لا تتخيل ولا تبصر ولا تسمع ولا تعقل (وباطل ايضا) ان يقال ان بعض الاعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه المدركات لانه يلزم ان يكون في البدن عضو واحد ذلك العضو سامع مبصر متخيل متفكر عاقل فاهم ولسنا نجد ذلك *

(و بهذا ايضا) ظهر فساد قول من يقول لعل القوة المدركة لجميع المدركات قائمة بجسم لطيف محصور في بعض الاعضاء (لانا نقول) لو كان كذلك لكان نجد من ابد اننا موضعا مشتملا على جسم موصوف بكونه سامعا مبصرا عاقلا فاهما واسنا نجد ذلك *

(وليس لاحد ان يقول) هب انكم لا تعرفون ذلك الموضع اما عدم علمكم بذلك فلا يدل على عدمه (لانا نقول) انا قد دللنا على اننا نحن السامعون المبصرون المتخيلون الفاهمون العاقلون فلو كان بعض الاجسام سواء كان جزأ من البدن او كان محصورا في جزء من البدن يكون موصوفا بالقوة المتعلقة بجميع هذه المدركات فينشد لم يكن حقيقيا ولا هويتنا الا ذلك الجسم الموصوف بتلك القوة المتعلقة بجميع المدركات ولو كانت كذلك ثم انا لا نعرف ذلك الشيء لكننا لانعرف حقيقة انفسنا وذلك باطل فثبت ان الموصوف بتلك القوة المدركة لجميع الادراكات ايس جساما اصلا فهو جوهر مجرد وذلك هو المطلوب *

(واما المنكرون) لتجرد النفس فلم ان يحتجوا بامور ثلاثة *

(الاول) اننا نعلم بالضرورة ان المدرك لا يتم الضرب هو البشرة وان المدرك للذوق هو اللسان فاذا هذه الادراكات جسمانية وقد دللتم على ان المدرك لجميع المدركات بجميع اصناف الادراكات شيء واحد فلما ثبت ان المدرك للملموسات والمذوقات شيء جسماني وجب ان يكون المدرك للمعتولات شيئا جسمانيا وذلك هو المطلوب *

(والثاني) انا اذا رأيت شخصا معيناً ثم رأيتاه بعد ذلك فانا نعلم بالبداهة ان هذا الانسان هو الذي شاهدناه بالامس ولو اعتبر في هويته شيء وراء هذه البنية

المحسوسة لما امكنا ان نعلم ان هذا الذي شاهدناه الآن هو الذي شاهدناه قبل ذلك اذ من المحتمل ان يكون قد فارقت تلك النفس وحصلت نفس اخرى (وهب) ان هذا الاحتمال مما يمكن اقامة الحججة على فسادها لكن قبل الحججة يكون ذلك مجوزا لكانا قبل الاحتجاج على فساد هذا الاحتمال نعلم ان الشيء الذي شاهدناه الآن هو الذي شاهدناه قبل ذلك وكذلك العوام يعلمون ذلك بل البهائم تدرك ذلك فانها متى احست بمن يعلقها تسارعت في العدو اليه وذلك لمعرفة بان الذي ادركته الآن هو الذي اعطاها العلف قبل ذلك *

(الثالث) ان اكثر القائلين بالنفس اتفقوا على ان اشخاصها متحدة في النوع ثم من المعلوم ان القابل لاحد المثليين قابل للمثل الآخر فلو قد رنا حصول مزاجين وصار امستعدين لقبول النفس في آن واحد فلا يخلو اما ان تتصل بهما نفس واحدة وهو محال او نفسان لكن ليس اتصال احدي النفسين باحد البدنين اولى من العكس واما ان لا تتصل النفس بواحد منهما مع انه قد صار كل واحد منهما بدنا انسانيا حيا مدركا فيلزم ان لا يكون الانسان في انسانيته محتاجا الى تلك النفس وهو المطلوب وربما يفرضون الكلام في التوأمين *

(والجواب عن الاول) ان بقول ان عنيت بقولك المتألم هو البشرة والذائق هو اللسان ان محل تفرق الاتصال هو البشرة ومحل مماسة الطعوم هو اللسان فهو حق وان عنيت به ان المدرك للألم والطعوم هو البشرة واللسان فقد بينا انه ليس الامر كذلك وكيف يقال ذلك ونحن نعلم بالضرورة ان المتألم هو الانسان لذلك الموضع والجائع هو الانسان لا المعدة والمبصر هو الانسان لا العين على ما سبق تقريره *

(والجواب)

(و الجواب عن الثاني) هو انه لو كان الانسان هو هذه النفس لما عرفنا ان الشخص الذي رأيناه ثانيا هو الذي رأيناه اولا (فنقول) ان هذا ايضا لازم على الذين يزعمون ان الانسان هو البنية المخصوصة (اما اولا) فلانه ليس يمتنع في قدرة الله تعالى ان يخلق انسانا مثل زيد على شكله و تخطيطه وهيبته و مع هذا التجويز كيف يمكننا ان نجزم بان الذي شاهدناه ثانيا هو الذي شاهدناه اولا (واما ثانيا) فلانه ليس يمتنع ان تخرج الاسطوانات على الوجه الذي امتزجت في بنية زيد حتى يتكون من امتزاجها شخص مثل شخص زيد (وهب) ان ذلك محال الا ان امتناع ذلك انما يظهر بحجة وقبل العلم بتلك الحجة يجب ان نكون شاكين في ان هذا المشاهد هو زيد ام لا (واما ثالثا) فلان الاجزاء البدنية التي لزيد دائمة التحلل والتبدل فكيف نعلم بان هذا المشاهد هو ذلك الذي شاهدناه قبل ذلك مع تجويز تبدل اجزائه الاصلية *

(بل نقول) انا اذا اشرنا الى زيد بانه زيد فالمشار اليه اما ان يكون هو النفس او البدن او مجموعهما فان كان هو النفس فاذا شاهدناه مرة اخرى فكيف نعلم ان المشاهد ثانيا هو المشاهد اولا مع تجويز ان تلك النفس ذهبت وجاءت نفس اخرى وان كان المشار اليه بانه زيد هو البدن فاما ان يكون هو مجموع اجزائه او جزءا معينامنه والاول باطل لعلمنا بانه قد يصير سمينا بعد ما كان هنريلا وهنريلا بعد ما كان سمينا وعلى هذا لا تكون جملة اجزائه اصلية وايضا فقد ازداد اليوم فيه اجزاء من الغذاء ونقصت عنه اجزاء كانت متصلة به (وهب) ان هذا محال لكن استحالتها انما تعرف بالحجة فقبل الحجة وجب ان لا تقطع بان الذي شاهدناه الآن هو الذي

شاهدناه قبل *

(فان قيل) المشار اليه بأنه زيد اجزاء مخصوصة في البدن باقية *
 (فنقول) اما اولاً فقد دلتنا على انه ليس بعض اجزائه بان يكون في معرض
 التحلل اولى من البعض (واما ثانياً) فلان تلك الاجزاء مجهولة لا ندري اين هي
 وكيف هي - وكيف يمكن ان يقال الاشارة الى زيدها بعينها اشارة الى الاجزاء
 التي لا ندري حالها وصفها وان جاز ان يقال تلك الاجزاء مع انها غير محسوسة
 معلومة البقاء بالضرورة جاز ان يقال في النفس كذلك (واما ان قيل) المشار اليه
 بأنه زيد هو مجموع النفس و البدن *

(فنقول) ان تجوز التبدل في النفس وحدها والبدن وحده يقتضى تجوز
 التبدل في مجموعهما فعلمنا ان الاشكال المذكور لازم على جميع المذاهب
 ولا يمكن ابطال مذهب معين به *

(و اجواب عن الثالث) ان نقول انه اذا حدث مزاجان مستعدان دفعة
 واحدة فليس بان تتعلق احدي النفسين باحد هما اولى من ان تتعلق بالبدن
 الآخر واما ان تتعلقا بهما وهو محال اولاً تتعلقا باحد منهما وحينئذ يفسد المزاج
 ولا يتكون الحيوان لانه لا يتكون بالنفس و اذا كان ذلك محتملاً سقط
 الاستدلال *

﴿ الفصل الثاني في كيفية تعلق النفس بالبدن ﴾

(الشيء قد يكون) متعلقاً بغيره تعلقاً لوفارقه بطل مثل تعلق الاعراض
 والصور المادية بمجالها وقد يكون التعلق ضعيفاً يسهل زواله باذني سبب مع بقاء
 المتعلق مثل تعلق الاجسام بإمكانها التي تسهل حركتها عنها وتعلق النفوس
 بابدانها ليس في القوة كالقسم الاول ولا في الضعف كالقسم الثاني *

(اما

(الفصل الثاني في كيفية تعلق النفس بالبدن)

(امانه ليس) كالقسم الاول فلما قد عرفت انها مجردة الذات غنية عما يحل فيها واما انه ليس كالقسم الثاني فلانه كان يجب ان يتمكن الانسان من مفارقة البدن بمجرد المشية من غير حاجة الى آلة اخرى *

(و ظاهر) ايضا ان النفس تحب هذا البدن وتكره مفارقتها ولا تمل مع طول الصعوبة ولما بطل القسمان ثبت ان تعلق النفس بالبدن كتعلق العاشق عشقا جبليا الهاميا بالدمشوق حتى انه لا ينقطع ذلك التعلق مادام البدن مستعد الان تعلق به النفس وكتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في افعاله المختلفة ولو ثبت ان النفوس البشرية متفقة في النوع وجب ان يكون كل واحد في مبادئ خلقها خالية عن كل الصفات الفاضلة و الردية و اذا كان كذلك فن الواجب ان تعطى النفس آلات تعيينها على اكتساب تلك الكمالات ومن الواجب ان تكون تلك الآلات مختلفة وان يكون للنفس بحسب كل آلة فعل خاص والالاجتمعت الادراكات كلها على النفس وحينئذ يختلط البعض ببعض ولم يحصل منها لها شيء على سبيل الكمال والنمام ولما اختلفت الآلات لا جرم النفس اذا حاوت الابصار التفتت الى العين فتقوى على الابصار التام و اذا حاوت السماع التفتت الى الاذن فقويت على السماع التام وكذلك القول في سائر الافعال بسائر القوى *

(فظهر بما قلنا) ان تعلق النفس بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهو اقوى من تعلق العاشق بالدمشوق *

الفصل الثالث في ان النفوس البشرية هل بعضها مخالف لبعضها بالذميمة ام لا (زعم الشيخ) ان النفوس البشرية كلها متحدة في النوع ولم يزد على الدعوى وما ذكر في تصحيحها شبهة فضلا عن حجة و صاحب المعتبر انكر اتحادها

والتفصيل الثالث في ان النفوس البشرية هل بعضها مخالف لبعضها بالذميمة ام لا

في النوع وطول الكلام فيه واعترف بعد ذلك التطويل بأنه لم يجد على تصحيح مطلوبه حجة برهانية ونحن نذكر اقصى ما يمكن ان يقال فيه *

(اما من ادعى اتحادها في النوع فله ان يحتاج في ذلك با مورد (الاول) ان النفوس البشرية مشتركة في كونها نفوسا بشرية فلواتفصل بعضها عن بعض بامر مقوم ذاتي بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية لزم كونها مركبة لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولو كانت مركبة لسكانت جسمانية وذلك محال (الثاني) انا لما تصفحنا اصناف النفوس البشرية وجدناها منحصرة في نوعين الادراك والتحرك والادراك منه كلي ومنه جزئي ووجدنا النفوس متساوية في صدق هذه الصفات عليها فان الناس وان اختلفوا في الذكاء والبلادة الا انهم باسرها مشتركون في الاوليات اعني انك اذا نبهتهم على ذلك فانهم يتجهون مثلا المتناهي في البلادة لو عرفته معنى قولك (الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية) فانه لا بد وان يعرف ذلك ولو بعد حين واذا ذكرت له حقيقة الدائرة وانه شكل من شأنه كذا فانه لا بد وان يتصور ذلك وان كان بعد ضرب الامثال واتباع الخاطر ومتى عرف ذلك امكنه ان يعرف الشكل الاول من اقليدس وهكذا الكلام في جميع دقائق العلوم فصيح ان الناس كلهم مشتركون في صحة العلم بالمعلومات وايضا فهم مشتركون في صحة التخلق بكل الاخلاق فان الغضوب اذا تكلف الصبر صرنا ان يعل غضبه وكذلك القول في جميع الاخلاق *

(واذا ثبت ذلك فنقول) كون النفس قابلة للمعلوم لازم من لوازم النفس فيكون دائما بدوام النفس فاذا علمنا ان النفس البليدة يمكنها ان تتصور ماهية في حال من الاحوال عرفنا ان امكان حصول ذلك التصور حاصل لتلك

النفس دائماً وإذا كان كذلك علمنا ان البليد لما تعذر عليه ادراك تلك الماهية فليس ذلك لان جوهر نفسه لا يقبل ادراك تلك الماهية بل ذلك التعمد لا بد وان يكون لامور خارجة عن ذاته فثبت ان النفوس كلها متساوية في صحة ادراك الماهيات وقد ثبت ان تصور الماهية وتصور لازمها علة للحكم بثبوت ذلك اللازم لها وإذا كانت النفوس كلها متساوية في صحة ادراك الماهيات وادراك الماهيات علة للعلم بحكم الذهن بثبوت بعضها لبعض وساب بعضها عن البعض فإذا النفوس مشتركة في قبول علة هذه الاحكام فتكون مشتركة في صحة هذه الاحكام فثبت ان النفوس مشتركة في جواهرها في صحة الادراكات وبهذا الطريق يظهر انها مشتركة في التحريك لان الغضوب اذا تعود الحلم فلا بد وان يصير حليماً وان كان بعد حين *

(واذا ثبت) ان النفوس متساوية في صحة تصانفها بالافعال الادراكية والتحريكية (فنقول) وجب ان يكون متساوية قطعاً لاننا نعقل من صفات النفوس الا كونها مدركة ومتحركة بالارادة وقد بينا تساويها فيها فهي اذا متساوية في جميع صفاتها المعقولة فلو اختلفت بعد ذلك لكان اختلافها في صفات غير معقولة ولو فتحنا هذا الباب لزم تعذر الحكم بتماثل شيئين لانا اذا ابصرنا سوادين متماثلين فيجوز ان يكون احدهما مخالفاً للآخر في صفة غير معقولة عندنا وذلك يؤدي الى الحكم بالقدح في تماثل المتماثلات *

(الثالث) انا قد دللنا في باب العلم ان كل ماهية مجردة فانها لا بد وان تكون عاقلة لحقيقة ذاتها لکن نفسنا ماهية مجردة فهي عاقلة بحقيقة ذاتها ثم لاننا نعقل من انفسنا الاماهية قوية على الادراك والتحريك فاذا ماهية نفسى هذا القدر وهو مشترك بين نفسى وبين سائر النفوس بالادلة المذكورة في بيان

ان الوجود مشترك فاذا تمام ماهية نفس مقولة على سائر النفوس ثم يتتبع ان يكون لهذا المشترك فصل مقوم في غيرى محتاج الى فصل يميزني عن غيرى فلا يحتاج في غيرى ايضا الى فصل مميز اذ الطبيعة الواحدة لا تكون محتاجة وغنية معا فثبت ان النفوس البشرية متفقة في النوع فهذا اما يمكن ان يتكاف لاثبات اتحاد النفوس البشرية في النوع وهي ضعيفة *

(اما الحجة الاولى) فلما نل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان هذه النفوس وان كانت مختلفة في النوع فهي غير مشتركة في الجنس اصلا فلا يلزم من اختلافها في النوع كونها مركبة *

(و قولهم) انها مشتركة في كونها نفوسا انسانية وذلك و صف ذاتي (جوابه) ان النفوس البشرية مشتركة في صحة ادراك الكليات وفي كونها مدبرة للابد ان الانسانية لكن من اجاز ان تكون كل هذه الامور لازمة لجوهر النفوس ولا تكون مقومة لها وعلى هذا التقدير النفوس تكون مختلفة في تمام ما هياتها فتكون مشتركة في اللوازم الخارجية مثل اشتراك الفصول المقومة لانواع جنس واحد في ذلك الجنس فلا يلزم التركيب - ثم وان سلمنا ان هذه الاوصاف ذاتية فلم لا يجوز ان تكون النفس مركبة في ما هياتها مع انها لا تكون جسمانية مثل ان السواد والبياض مندرجان تحت جنس وهو اللون فيكون كل واحد منهما مركبا لتركيبهما جسمانيا فكذلك هاهنا بل هاهنا ما هو اقوى من ذلك وهو ان عندهم الجوهر مقول على النفس والجسم قول الجنس فتكون النفس مركبة عندهم تركيبا غير جسماني فكيف يمكنهم انكار ذلك *

(واما الحجة الثانية) فهي استقرائيه ضعيفة من وجهين (احدهما) انه لا يمكننا

ان

ان نحكم على كل انسان بكونه قابلاً لجميع التصورات (وتأنيهاً) انه لا يمكننا ان نحكم على النفس التي علمنا قبولها لصفة بانها قابلة لجميع الصفات كيف وضبط الصفات غير ممكن *

(واما الحجة الثالثة) فهي تقتضي ان يكون نوع جميع المقارقات نوعاً واحداً وذلك مما لا سبيل اليه *

(واما من ادعى) اختلاف النفوس بالنوع فقد انا نجد في الناس العالم والجاهل والقوي والضعيف والشريف والخسيس والخير والشرير والغضوب والحمول فهذا الاختلاف اما ان يكون لاختلاف النفوس في جواهرها اولا لاختلاف الآلات البدنية مثل ان يقال الذي من اجه اكثر حرارة كان اكثر غضبا واذكى فهما والذي من اجه بارد كان بالعكس *

(والقسم الثاني) باطل من وجهين (الاول) انا نجد شخصين متساويين في المزاج وفي التاديبات الخارجية و مختلفان في الاخلاق و كذلك نجد شخصين متساويين في الاخلاق مختلفين في المزاج وفي التاديبات الخارجية وذلك يبطل هذا القسم — اما ان المتساويين في المزاج وفي التاديبات الخارجية قد يختلفان في الاخلاق فهو انا نرى شخصين متقاربين في المزاج غاية المقاربة ثم يتباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة و الكرم والبخل والعفة والفجور وليس ذلك ايضاً للتعلم من المعلم ومشاهدة ذلك من الابوين فر بما اتفق اجتماع الاسباب الخارجية كلها للعفة ويكون الانسان بجبلته ميالاً الى الفجور وربما يكون بالعكس وربما كان الابوان في غاية الخسة والسقوط والولد في غاية الشرف والصعود وكذا القول في سائر الاخلاق فعلمنا ان ذلك ليس الا لاختلاف جواهر النفوس *

(واما ان المختلفين) في المزاج قد يتساويان في هذه الامور فهو ان ترى الذكاء والفطنة في حار المزاج وبارده ورطبه ويابسه بل الواحد قد يسخن مزاجه جدا ثم يبرد ذلك وهو على خلقه النفساني وعزيمته الاولى ولو كان ذلك بالمزاج لاختلفت اخلاقه *

(الثاني) ان النفس التي تبلغ قوتها الى حيث تكون قوية على التصرف في هيولى هذا العالم من قلب الماء نارا والارض هواء والعصى ثعبانا معلوم ان ذلك ليس لقوة مزاجه فبطل هذا القسم — والشيخ اعترف بذلك حيث قال ان المزاج المستعد لقبول النفس الذي لا يتفق وجوده الا نادرا يبطل هذا القسم (فتبت) ان اختلاف النفوس في هذه الاحوال ليس الا لاختلاف جواهرها فهذا احسن ما عول عليه صاحب المعتبر وهو بالحقيقة ليس من البراهين بل هو من باب الاتقنا عيات الضعيفة *

(ثم انا) اذا سلمنا اختلاف احوال النفوس فهل الحق ان نفس كل انسان مخالفة بالنوع لنفس الانسان الآخر ويجوز ان توجد نفوس متساوية في الماهية فذلك مما لم يدل دليل على احد طرفي النقيض فيه ولا يمكن الاستدلال على تساوي النفسين بتساويهما في جملة الافعال فانك قد عرفت ان الاستدلال بتساوي اللوازم على تساوي الملزومات باطل *

الفصل الرابع في انه يجب ان يكون لكل نفس بدن و لكل بدن نفس على حدة

(اعلم ان الاقسام) الممكنة في ذلك ثلاثة فانه اما ان يجب ان تتكرر النفوس حيث تكثر الابدان واما ان تتكرر النفوس عند وحدة البدن واما ان تتكرر الابدان عند وحدة النفس والقسم الاول هو الحق والقسمان الآخران لا بد من

(الفصل الرابع في انه يجب ان يكون لكل نفس بدن)

من ابطالهما *

(فنقول) اما انه يستحيل ان تتعلق النفوس الكثيرة بالبدن الواحد فقد احتجوا على بطلانه بان الانسان ليس هو الالهة النفس وكل انسان فانه يجد ذاته ذاتا واحدة لا ذاتين فاذا ليس فيه الانفس واحدة *

(وذكر بعضهم) ان نفس زيد اذا فارقت بدنه ثم وجد مزاج آخر مثل مزاج زيد او قريب من المثلية وتعلقت نفس اخرى به فان نفس زيد تتعلق بهذا البدن قليل تعلق لما بين هذا البدن وبين البدن الاول من الشبهة (وامانه) يستحيل ان تتعلق النفس الواحدة بالابدان الكثيرة فلانه يلزم ان يكون معلوم احدها معلوما للآخر ومجهول احدها مجهولا للآخر ومعلوم انه ليس كذلك وهذا يدل على ان كل انسانين يعلم احدهما مالا يعلمه الاخر فان نفسيهما متغايرتان *

(اما لو قال قائل) لم يجوز وجود انسانين تتعلق بهما نفس واحدة ويكون كلما علمه احدهما علمه الاخر لا محالة وما يجمله احدهما يكون مجهولا للآخر فهذه الحجة لا تبطل ذلك *

الفصل الخامس في حدوث النفوس البشرية ﴿

(ذهب) قوم من القدماء الى قدم النفس واحتجوا بثلاثة امور (اولها) ان كل ما يحدث فلا بد له من مادة تكون سببا لان يصير اولى بالوجود بعد ان كان اولى بالعدم فلو كانت النفوس حادثة لكانت مادية و التالى باطل فالقدم مثله (وثانيها) ان النفوس لو كانت حادثة لكانت حادثة معها بحدوث الابدان الماضية وهي غير متناهية فان نفوس الماضية غير متناهية لكن النفوس بالاتفاق باقية بعد مفارقة الابدان فالنفوس الحاصلة في هذا الوقت غير

التعريف الخامس في حدوث النفوس البشرية ﴿

متناهية لكن ذلك محال لكونها قابلة للزيادة والنقصان مع ان كل ما كان كذلك فهو متناه فاذا النفوس الموجودة الآن متناهية فاذا ليس حدوث الابدان حلة لان تحدث النفوس فاذا صدور النفوس عن علم الا يتوقف على حدوث حادث فهي اذا قديمة (ونالها) انها لو لم تكن ازلية لم تكن ابدية لما ثبت ان كل كائن فاسد لكنها ابدية فهي ازلية *

(ثم ان القائلين) تقدم النفوس اختلفوا ففهم من يحيل تعطلها وعدم تعلقها ببدن الا انها كانت منتقلة من بدن الى بدن ومنهم من جوز كونها معطلة غير متعلقة ببدن ثم انها تصير متعلقة ببدن (والاولون) هم القائلون بالتناسخ ففهم من لا يجوز الانتقال الا الى نوعه فلا تعلق النفس الانسانية بالبدن الانسان ومنهم من يجوز انتقال النفس الانسانية الى سائر الابدان الحيوانية - ثم منهم من يوجب دوام هذا التردد ومنهم من لا يوجب ذلك بل النفوس اذا انتهت الى غاياتها في الكمال لم تعد الى الابدان فتبتدى النفس الواحدة من اضعف الابدان كصورة الدودة والذبابة ولا تزال تنقل الى الاقوى فالاقوى الى ان تصل الى الغاية القصوى في السعادة فتترك البدن حينئذ واما ان تنهى الى غاية الشقاوة فتكون قد عادت القهقري ثم انها لا تزال تتردد الى ان تصل الى اقصى غايات كمالها *

(واما ارسطو) ومتبعوه فقد اتفقوا على حدوث النفس الانسانية ودليلهم في ذلك ان النفوس لو كانت موجودة قبل الابدان فاما ان تكون واحدة او كثيرة فان كانت واحدة فاما ان تتكرر عند التعلق بالبدن او لا تتكرر فان لم تتكرر كانت النفس الواحدة نفسا لكل بدن ولو كان كذلك لكان ما علمه انسان علمه كل انسان وما جهله انسان جهله كل انسان وذلك ظاهر البطالان وان

و ان تكثرت عند التعلق (١) فيكون الشيء الذي ليس له عظم وحجم منقسماً بالقوة وذلك محال— واما ان كانت قبل البدن متكثرة فلا بد وان تمتاز كل واحدة منها عن الاخرى اما بالماهية اولوازمها او عوارضها او الاول والثاني محالان لان النفوس الانسانية متحدة بالنوع (٢) فتساوى جميع افرادها في جميع الذاتيات ولوازمها فلا يمكن وقوع الامتياز بينهما واما العوارض فحدوثها انما يكون بسبب المادة ومادة النفس هي البدن فقبل البدن لا مادة فلا يمكن ان تكون هناك عوارض مختلفة فثبت انه يتمتع بوجود النفس قبل البدن على نعمت الاتحاد ونعت الكثرة فاذا يتمتع بوجود النفس قبل البدن *

(والاعتراض) على هذه الحجة من وجوه (الاول) لم لا يجوز ان يقال انها كانت قبل الابدان و واحدة ثم تكثرت *

(وليس ائقائل) ان يقول كل ما كان واحداً وكان مع ذلك قابلاً للانقسام كانت وحدته و وحدة اتصالية فكان جسماً *

(لانا نقول) مسلم ان كل ما وحدته اتصالية فانه واحد قابل للانقسام اما ليس بمسلم ان كل واحد قابل للانقسام فوحده اتصالية لان الموجبة السلبية لا تنعكس كنفوسها *

(الثاني) سلمنا ان النفوس كانت متكثرة قبل الابدان لكن لم قلتم انه لا بد وان تخصص كل واحدة منها بصفة مميزة لانه لو كانت التميز حاصل لا لاجل الاختصاص بامر ما لكان ذلك الامر ايضاً متميزاً عن غيره واما ان يكون تميزه عن غيره لانه تميز عن غيره فيلزم الدور او بشيء ثالث فيلزم التسلسل ولان المميز لا يختص به شيء بعينه الا بعد تميزه عن غيره فلو كان تميز الشيء عن

(١) وفي نسخة قال شيء غير الجسم وغير الجسائي يتجزأ الى الاجزاء والابماض

وهو محال ١٢ (٢) بالماهية ١٢

غيره باختصاصه بشئ لزم الدور *

(الثالث) سلمنا انه لا بد في الامور المتكثرة من مميز فلم لا يجوز ان يكون

المميزة ذاتية وبيانه ما بينا من اختلاف النفوس بالنوع *

(الرابع) سلمنا انها لا تتميز بشئ من المقومات فلم لا يجوز ان تتميز بشئ من

العوارض لقولكم العوارض بسبب المادة و مادة النفس هي البدن وقبل

البدن لا بدن *

(فنقول) لم لا يجوز ان تكون النفس المتعلقة ببدن كانت قبل هذا البدن

متعلقة ببدن آخر وكذلك قبل كل بدن بدن آخر لا الى الغاية ولا تنقطع هذه

المطالبة الا بابطال التناسخ فاذا الحجة المذكورة في حدوث الارواح منية

على ابطال التناسخ *

(ثم ان الحكماء) بنوا ابطال التناسخ على حدوث الارواح فانهم قالوا بعد

الفراغ من ذكر دليل حدوث النفوس (واذا ثبت) حدوث النفوس فلا بد

ان يكون لحدوثها سبب وذلك هو حدوث البدن فاذا حدث البدن

وتعلقت به نفس على سبيل التناسخ و ثبت ان حدوث البدن سبب لان تحدث

عن المبادئ المتسارعة نفس اخرى فينشئ يلزم اجتماع النفسين في بدن واحد

وذلك باطل - فهذه حججهم في ابطال التناسخ وهي مبنية على القول بحدوث

الانفس و حدوث الانفس كما بينا مبني على القول بابطال التناسخ فكان

ذلك دورا *

(ثم ان صاحب المعبر) لما ذكر هذا السؤال تعجب من غفلة المتقدمين في

مثل هذا المهم العظيم *

(الخامس) سلمنا ان النفس المتعلقة ببدن ما كانت متعلقة قبل ذلك ببدن آخر

لكن

(٤٩)

لكن لم لا يجوز ان تكون قبل ذلك موصوفة بعارض باعتبارها كانت متميزة عن مائر النفوس ثم يكون كل عارض بسبب عارض آخر لا الى اول *

(السادس) المعارضة وهي ان النفوس بعد المفارقة لا يكون تميزها بالماهية ولوازمها وانما يكون بالعوارض لكن النفوس الهيولانية التي لم تكتسب شيئا من العوارض اذا فارقت الا بدان فيشذ لا يكون فيها شيء من العوارض الا مجرد انها كانت قبل ذلك متعلقة بابدان متغايرة فان كفى هذا القدر في وقوع التمايز فليكن ايضا كونها بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق بابدان متميزة *

(وليس لاحد ان يقول) ما قاله الشيخ في الجواب عن ذلك من انها وان لم تكتسب شيئا من الكمالات الا ان لكل منها شعور ابهويته الخاصة وذلك الشعور غير حاصل للنفس الاخرى *

(لانا نقول) شعور النفس بذاتها هو نفس ذاتها على ما ثبت في باب العلم فلو اختلف في الشعور بذاتها لكانا مختلفين بذاتيهما وذلك يبطل اصل الحجة وايضا فان كفى هذا القدر قبل التعلق في حصول الامتياز فلم لا يجوز ان يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالابدان *

(وليس لاحد ان يقول) ان شعورها بانفسها هو عارض عرض لها بسبب التعلق بالابدان (وذلك لان) الحكماء اتفقوا على ان ادراك الشيء لذاته وادراكه لا ادراكه لذاته وادراكه لا آلة ذاته ليس بمشاركته من تلك الآلة - وهذا هو الذي جعلوه حجة على استغناء النفس عن البدن فثبت انه ليس ادراكه لذاته بسبب البدن واذا كان كذلك فجوزوا حصول الامتياز قبل التعلق بالابدان بسبب ذلك *

(والجواب) عن قولهم - لم لا يجوز ان تكون واحدة قبل البدن ثم تصير

كثيرة بعد ذلك *

(فنقول) لأن كل ما انقسم وجب ان يكون جزءه مخالفا لكله ضرورة ان الشيء مع غيره ليس كهو لا مع غيره فذلك المخالفة ان كانت بالماهية اولوازمها وجب ان يكون كل واحد من الاجزاء مخالفا للآخر في الماهية فتكون تلك الاجزاء قد كانت متميزة ابداء كانت موجودة قبل التعلق بالبدن فهذه الامور المتعلقة الآن بالابدان كانت متميزة قبل التعلق بها وان كانت المخالفة بالماهية ولا بلوازمها فلا بد وان يكون الجزء اصغر مقدارا من الكل لانه لو لم يكن كذلك لم يكن احدهما بان يكون جزء الآخر اولى من العكس فثبت ان كل واحد قابل للانقسام فلا بد وان يكون ذا مقدار *

(ثم نقول) ان سلمنا ان المجرّد يمكن ان ينقسم بعد وحدته لكن تعيينات تلك الاجزاء انما تحدث بعد الانقسام الحاصل بعد التعلق بالابدان فيكون تعيين كل واحد من تلك الاجزاء بعد التعلق بالبدن فتكون كل واحدة من النفوس من حيث هي هي حادثة وذلك هو المطلوب *

(وقولهم) لم قلتم ان الامتياز لا يوجد الا عند الاختصاص بوصف *

(فنقول) سبق الجواب عنه في باب الوحدة والكثرة *

(وقولهم) لم قلتم انه لا يجوز ان تكون النفوس متمايزة بالصفات المقومة *

(فنقول) هب ان الامر كما قلتموه الا انا نعرف بالبداهة ان كل نوع

من انواع النفوس فانها مقولة على اشخاص عدة لانا نعلم بالضرورة انه ليس

يجب ان يكون كل انسان مخالفا لجميع الناس في الماهية واذا وجد في كل نوع

من انواع النفوس شخصان فقد تمت الحجة *

(وقولهم) هذه الحجة مبنية على ابطال التناسخ (فنقول) ليس الامر كذلك

لانا

لانا اذا وجدنا من النوع الواحد شخصين علمنا ان تلك الشخصية ليست معلولة لتلك الماهية لان كل ما شخصيته معلولة لماهيته كان نوعه في شخصه فلما لم يكن كذلك علمنا ان شخصيته ليست من لوازم ماهيته فهي اذا لعلة خارجية وقد عرفت ان تلك العلة هي المادة ومادة النفس هي البدن فاذا تعين النفس لا بد وان يكون لاجل التعلق ببدن معين فتكون لا محالة غير متعينة قبل ذلك البدن فهي معدومة قبل ذلك البدن - وبهذا يظهر ان كل مانوعه يكون مقولا على اشخاص كثيرة بالفعل فانه لا بد وان يكون محدثا فظهر من هذا انه متى سلم كون النفوس متحدة بالنوع فانه يلزم حدودها وان لا يحتاج في ذلك الى ابطال القول بالتناسخ (فثبت) ان هذه الحجة غير مبينة على ابطال التناسخ فلا يلزم من بناء الحجة الدالة على ابطال التناسخ على القول بالحدوث بيان دوري * (وقولهم) لم لا يجوز ان يحصل امتياز بعض النفوس عن بعض بسبب عوارض كل واحد منها مسبق بغيره لا الى اول *

(فقول) لان تميز النفس المعينة عن غيرها حكم معين فلا بد له من علة معينة وتلك العلة لا يمكن ان تكون حالة فيها لان حلولها فيها متوقف على امتيازها عن غيرها فلو توقف ذلك الامتياز على حلول ذلك الحال لزم الدور فاذا تلك العلة هي امور عائدة الى القابل وذلك هو الذي قلنا من ان التميز انما يكون بسبب القابل وقبل البدن لا قابل فلا تميز *

(واما المعارضة) فالجواب عنها ان النفوس الهيولانية تميز بعضها عن البعض بسبب تعلقها بالقابل المعين ثم انه يلزم من تعين كل واحدة من تلك النفوس شعورها بذاتها الخاصة وقد بينا ان شعور الشيء بذاته حالة زائدة على ذاته ثم ان ذلك الشعور يبقى ويستمر فلا جرم يبقى الامتياز *

(والحاصل) ان الامتياز لا بد وان يحصل اولاً بسبب آخر حتى يحصل لكل واحد من تلك الاشياء شعور بذاته الخاصة وذلك السبب في النفوس الهيولانية تعلقها بالابد ان فاما النفوس التي قبل الابد ان لو تميزت لكان لها مميز آخر سوى الشعور حتى يترتب عليه الشعور وقد دللنا على انه ليس هناك مميز فلا جرم استحالة حصول التميز وظهر الفرق فهذا ما يمكن ان يتحمل في تقرير هذه الطريقة *

(الحجة الثانية) على الحدوث ذكرها صاحب المعبر فقال لو كانت النفوس موجودة قبل الابد ان لكانت اما متعلقة بابدان اخرى وباطل ان تكون متعلقة بابدان اخر لان ذلك قول بالتناسخ ثم انه ابطال التناسخ بالدليل الذي ذكره المتكلمون من ان نفسنا لو كانت في بدن آخر لكنا نعلم الآن شيئاً من تلك الاحوال الماضية وتذكر انا كنا في بدن آخر وعلى حالة اخرى فلما لم نتذكر علمنا انا ما كنا موجودين في بدن آخر وباطل ان لا تكون متعلقة ببدن لانها حيثئذ تكون معطلة و لا تعطل في الطبيعة وهذه الحجة بجميع مقدماتها ضعيفة جداً *

(وما ما احتج به) اصحاب القدم من ان النفوس لو كانت حادثة كانت مادية *
(فنقول) ان عنيتم بكونها مادية ان حدوثها يكون متوقفاً على حدوث البدن فالامر كذلك وان عنيتم به انها تكون منطبعة في البدن فلم قلتم انه لو توقف حدوثها على حدوث البدن و جب ان تكون منطبعة في البدن (وقولهم) لو كانت حادثة لكان قد اجتمع الآن نفوس غير متناهية بالعدد (فنقول) الامر كذلك واستدلناهم على تناهيها باحتمال الزيادة والنقصان قد سبق الجواب عنه في باب تناهي الابدان (وقولهم) لو لم تكن ازلية لم تكن

ابدية

ابدية قضية لا حجة على تصحيحها فلا يجب قبولها وباللّه التوفيق *

﴿ الفصل السادس في ابطال التناسخ ﴾

﴿ قد ذكرنا في انشاء الفصل المتقدم اكثر الادلة المذكورة ولكنها نذكرها الآن على ترتيب اقرب الى الافهام *

﴿ فنقول ﴾ الذي قد وجدناه فيه ادلة ثلاثة (الاول) لما ثبت حدوث النفوس والمعلولات المحدثة لا بد وان تنتهي الى علل قديمة ولا بد وان يكون حدوث تلك الحوادث عن تلك العلل موقوفاً على حدوث استعدادات القوابل والذي يقبل النفس هو البدن فاذا حدثت النفوس عن عللها القديمة متوقف على حدوث الامر جهة الصالحة لقبولها فاذا حدث المزاج المستعدة لان تفيض عن العلل الاوائل نفس ناطقة فاذا حدث البدن وقد رنا ان النفس تتعلق به على سبيل التناسخ فلا بد وان تحدث نفس اخرى على ما بيناه فيلزم ان يكون للبدن نفسان وذلك باطل على ماضى *

﴿ وليس يمكن ان يقال ﴾ ان النفس التناسخية تمنع من حدوث النفس الاخرى (اذ ليس) احدهما بالمنع اولى من الاخرى *

﴿ فان قيل ﴾ لم لا يجوز ان تكون النفس المنارقة لانها من الكمال اولى بالتعلق بالبدن من النفس الحادثة *

﴿ فنقول ﴾ لان ماهية النفس ان اقتضت التعلق بالبدن كان ذلك الكمال عارضاً بعد تمام المقتضى وان لم تقتض التعلق به والمقتضى لذلك التعلق هو ذلك الكمال فهو محال لانه مالم يكمل لم يتعلق ومالم يتعلق لم يكمل *

﴿ الثاني ﴾ النفس اذا فارقت البدن فاما ان يصح ان تبقى مجردة حينئذ من الاحياء بعد ذلك اولا يصح فان صح ذلك مع انه يصح تعلقها ببدن آخر على وجه

التناسخ كانت فيما بين البدنين معطلة ولا تعطل في الطبيعة وان لم يصح ذلك
لزم ان يكون عددها لكن مساويا لعدد الكائنين حتى انه متى فسد بدن
وقارقه نفسه في تلك الحالة يتكون بدن آخر لتعلق به تلك النفس وليس
الامر كذلك *

(قال صاحب المعير) ان الزم ملزم وجوب ان يكون عدد الها لكن على
حسب عدد الكائنين فكيف يدفع ذلك *

(فنقول) دفعناه بان نرض الكلام في الطوفانات العامة التي عندها ينقطع
النسل ولا يبقى الا القليل بحيث يعلم ان عدد الها لكن اكثر من عدد الكائنين *
(الثالث) ما ذكره المتكلمون من ان النفس لو كانت قبل ذلك في بدن آخر
لكانت تذكر الآن انها كانت قبل ذلك في بدن آخر لانه قد ثبت ان
جوهرها هو محل العلم والحفظ والتذكر والصفات القائمة بذاتها لا تختلف
باختلاف احوال البدن فان النفس في صفاتها وذاتها مجردة عن البدن وكان
يجب ان تبقى علومها بعد مفارقة ذلك البدن حتى تذكر في هذا البدن كيفية
احوالها في ذلك البدن فلما لم تذكر شيئا من ذلك علمنا انها كانت موجودة
في بدن آخر *

﴿ الفصل السابع في ان النفس لا تموت بموت البدن ﴾

(احتج) الشيخ عليه بان قال قد ثبت ان النفس يجب حدودها عند حدوث
البدن فلا يخلو اما ان يكونا معا في الوجود اولا حدهما تقدم على الآخر - فان
كانا معا فلا يخلو اما ان يكونا معا في الماهية اولا في الماهية (والاول) باطل والا
لكانت النفس و البدن مضافين لكنهما جوهر ان هذا خلف وان كانت
المهية في الوجود فقط من غير ان تكون لاحدهما حاجة في ذلك الوجود الى

(الفصل السابع في ان النفس لا تموت بموت البدن)

الآخر فعدم كل واحد منهما يوجب عدم تلك المعية ولا يوجب عدم الآخر
واما ان كانت لاحدهما حاجة في الوجود الى الآخر فلا يخلو اما ان يكون
المتقدم هو النفس او البدن فان كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم
اما ان يكون ذاتيا او زمانيا والاول باطل لما ثبت ان النفس ليست موجودة
قبل البدن (واما الثاني) فباطل ايضا لان كل موجود يكون وجوده معلول شيء
كان عدمه معلول عدم ذلك الشيء اذ لو عدم ذلك المعلول مع بقاء العلة لم تكن
تلك العلة كافية في ايجابها فلا تكون العلة علة بل جزء امن العلة هذا خاف
فاذا لو كان البدن معلولا للنفس لامتنع عدم البدن الا لعدم النفس (والتالي) باطل
لان البدن قد ينعدم لاسباب اخر مثل سوء المزاج او سوء تركيب او تشرق
اتصال فبطل ان تكون النفس علة للبدن *

﴿ وباطل ﴾ ايضا ان يكون البدن علة للنفس لان العلة كما عرفت اربع ومحال
ان يكون البدن علة فاعلية للنفس فانه لا يخلو اما ان يكون علة فاعلية لوجود
النفس بمجرد جسميته او لامر زائد على جسميته و(الاول) باطل والا لكان
كل جسم كذلك (والثاني) باطل لوجهين (اما اول) فلما ثبت ان الصورة المادية
انما تفعل بواسطة الوضع وكل ما لا يفعل الا بواسطة الوضع استحال ان يفعل
فملا مجردا عن الحيز والوضع *

﴿ واما ثانيا ﴾ فلان الصور المادية اضعف من مجرد القائم بنفسه والا ضعف
لا يكون سببا للاقوى (ومحال) ان يكون البدن علة قابلة لما ثبت ان النفس
مجردة ومستغنية عن المادة (ومحال) ان يكون البدن علة صورية للنفس او تامة لها
فان الامر اولى بان يكون بالعكس فاذا ليس بين البدن والنفس علاقة واجبة
الثبوت اصلا فلا يكون عدم احدهما علة لعدم الآخر *

(فان قيل) الستم جعلتم البدن علة لحدوث النفس *
 (فنقول) انا قد بينا ان الفاعل اذا كان منزها عن التغير ثم صدر الفعل عنه
 بعد ان كان غير صادر فلا بد وان يكون لاجل ان شرط الحدوث قد حصل
 في ذلك الوقت دون ما قبله ثم ان ذلك الشرط لما كان شرطا للحدوث
 فقط وكان الشيء غنيا في وجوده عن ذلك الشيء استحال ان يكون عدم
 ذلك الشرط مؤثرا في عدم ذلك الشيء ثم لما اتفق ان كان ذلك الشرط
 مستمدا لان يكون آلة للنفس في تحصيل الكمالات والنفس لذاتها مشتاقة
 الى الكمال لا جرم حصل للنفس شوق طبيعي الى التصرف في ذلك البدن
 والتدبير فيه على الوجه الاصلح ومثل ذلك لا يمكن ان يكون عدمه علة لعدم
 ذلك الحادث *

الفصل الثامن في ان الفساد على النفس محال

(و ذلك) لوجهين (الاول) النفس ممكنة الوجود وكل ممكن فله سبب
 فللنفس سبب والسبب مادام يبقى موجودا مع جميع الجهات التي باعتبارها كان
 سببا استحال انعدام المسبب فلو قدرنا بقاء السبب مع انعدام المسبب فلا يخلو
 اما ان يكون لاجل حضور مانع او لا لحضور مانع فان كان لحضور مانع فيشذ
 السبب انما تتم سبببته عند عدم ذلك المانع فعنده وجود المانع لم يوجد السبب
 بتامة بل يكون ذلك الموجود احد اجزاء السبب (وان كان) عدم المسبب
 لالاجل مانع كان وجود السبب بالنسبة الى ذلك المسبب كعدمه بالنسبة اليه
 فيكون صدور ذلك المسبب عن ذلك السبب بالا مكان فلا يكون السبب
 سببا هذا خلف فظاهر ان السبب مادام سببا فانه يستحيل ان ينعدم المسبب
 فان النفس لو انعدمت لكان انعدامها لا انعدام سببها والاسباب اربعة ويستحيل

(الفصل الثامن في ان الفساد على النفس محال)

ان

(٥٠)

ان يكون عدوها لا نعدم السبب الفاعلي لانسنيين ان السبب الفاعلي لها جوهر عقلي مفارق مجرد وكل ما كان مجردا من جميع الوجوه امتنع عدمه لان الكلام فيه كالكلام في النفس (ومحال) ان يكون لانعدام السبب المادي لانا قد بينا ان النفس ليست في جوهرها بما دية (ومحال) ان يكون لانعدام السبب الصوري لان الكلام في عدم ذلك السبب الصوري كالكلام في عدم النفس فان كان عدم صورة اخرى لزم التسلسل (ومحال) ايضا ان يكون لانعدام السبب التام لهذا الوجه فيمتنع عدم النفس مطلقا*

(واما الصور) والاعراض التي يصح عليها العدم فذلك لصحة العدم على اسبابها القابلة للمادية لان حدودها لاجل امزجة مختلفة تفيد استعدادات مختلفة وقد بينا ان الامر هاهنا ليس كذلك *

(الوجه الثاني) ان كل متجدد فانه قبل تجرده ممكن الوجود (١) والامكان ممتعا والممتع لا يوجد فاذا المتجدد غير متجدد هذا خلف (واعنى) بهذا الامكان الاستعداد التام على ما عرفته وذلك الاستعداد التام يستدعي محلا لانه حكم اضافي غير مستقل بنفسه بل لا بدله من محل ولا بد ان يكون ذلك المحل موجودا عند تجد ذلك الشيء لان الذي يوجد فيه امكان الشيء هو الشيء الذي حصلت فيه قوة وجود ذلك الشيء اي استعداده *

(واذابت ذلك فنقول) النفس لو صح عليها العدم لوجب ان يكون هناك شيء يوجد فيه امكان ذلك الفساد وذلك الشيء ليس هو ذات النفس فان النفس لا تبقى مع الفساد والذي فيه امكان الفساد يجب ان يبقى مع الفساد فاذا ذلك الشيء مادة النفس فتكون للنفس مادة فنقل الكلام الى تلك المادة فان صح عليها الفساد احتاجت الى مادة اخرى ولزم التسلسل وان انقطع

(١) التجدد ١٢

التسلسل فذلك الشيء مما لا يصح عليه العدم وهو جزء النفس وجزء النفس لا يصح ان ينال في مقارنة الصور العقلية ولا يكون ايضا ذا وضع وحيز والا لكانت النفس منافية لمقارنة الصور العقلية ولكانت ذات وضع وحيز واذا كان ذلك الجزء من النفس الذي ثبت بقاءه مجردا عن الوضع قابلا للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس فالنفس لا يصح عليها العدم *

(فان قيل) اليس لها مادة توجد فيها قوة حدودها فلم لا يجوز ان تحصل في تلك المادة قوة فسادها *

(فنقول) الفرق ظاهر لان الذي حصل فيه قوة الحدوث هو البدن وذلك مما يصح ان يبقى مع الحدوث اما الذي توجد فيه قوة فساده لو كان هو البدن لكان البدن باقيا مع فساد النفس وبالاتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس فظهر الفرق بين البابين *

الفصل التاسع في علل النفوس الناطقة

(من الظاهر) انه لا يجوز ان تكون علة النفوس هي الجسم والا لكان كل جسم كذلك ولا يجوز ايضا ان يكون جسما نيا لان ذلك الجسماني اما ان يكون محتاجا الى الجسم في ذاته او في تأثيره اعني ان الحاجة الى الجسم اما ان تكون في الوجود او في اليجاد *

(ومحال) ان تكون في الوجود لثلاثة اوجه (اما اولها) فلان الصور الجسمانية لو فعلت لكان فعلها بمشاركة القابل والقابل الذي هو الجسم يتمتع ان يكون جزءا من المؤثر وقد عرفت فيما مضى تحقيق هذا الوجه *

(واما ثانيا) فلان الصور الجسمانية انما تؤثر بواسطة الوضع ويتمتع حصول الوضع فيما لا وضع له *

(واما

(الفصل التاسع في علل النفوس الناطقة)

(واما ثالثا) فلا نالمة اتم واقوى من المعلول والجسماني اضعف من المجرد
فاذا المؤثر في وجود النفس يتمتع ان يكون محتاجا في وجوده الى الجسم
ويعتقد ان يكون في موجودته محتاجا الى وجود الجسم وذلك لان الذي
يحتاج في فاعليته الى الجسم هو الذي يفعل فعلا يمكن ان يكون لذلك الجسم
الذي هو الآلة وضع ونسبة الى ذلك الفعل بالقرب والبعد فانه لا يخلو
اما ان يكون تأثير الالة يتوقف على ما يكون قريبا من ذلك الجسم اولا
يتوقف على ذلك فان لم يتوقف وجب ان يكون تأثيره في القريب من ذلك
الجسم كتأثيره في البعيد فلا يكون لذلك الجسم دخل في التأثير اصلا وان
كان تأثيره في القريب من ذلك الجسم قبل تأثيره في البعيد عنه وجب ان
يكون ذلك الفعل مما يصح عليه القرب والبعد فلا يكون مجردا روحانيا
فاذا اكل ما يفعل بمشاركة الجسم وبواسطته فهو ذو وضع فينعكس انعكاس
النقيض - ان كل مالا يكون ذا وضع امتنع ان يفعل بواسطة الجسم والنفس
مما لا وضع له فاذا لا يمكن ان تفعل بواسطة الجسم فاذا فاعل النفس غني
في ذاته وفاعليته عن المادة فالفاعل للنفس الناطقة جوهر مجرد في ذاته وفي
علائق ذاته عن المادة وهو المسمى بالعقل الفعال ووجه تسميته بالعقل ان كل
مجرد عن المادة يجب ان يكون عاقلا لذاته و ثبت ان عقله لذاته ليس
لاجل حضور صورة اخرى مساوية له يل لنفس حضوره عند ذاته فذاته
عقل وعقل ومعتول ووجه تسميته بالفعال لانه الموجود لانفسنا والمؤثر فيها
(واما بيان) ان ذلك ليس بواجب الوجود فهو مبني على ان الشيء الواحد
لا يصدر عنه اكثر من واحد *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يكون المؤثر في نفس الواحد نفس الوالدين *

(فنقول) الذي قد مناه كاف في ابطال ذلك ولكن الشيخ قد خص ذلك في المباحثات بوجه آخر *

(وهو انه قال قد بينا) ان النفوس البشرية متحدة في النوع فلو جعلنا نفسنا معلول نفس فلا يخلو اما ان تكون العلة نفسا واحدة او اكثر من واحدة فان كانت نفسا واحدة فاما ان تكون معينة او غير معينة ومحال ان تكون معينة لان النفوس البشرية متحدة في النوع فليس احدى النفسين بالتأثير اولى من الاخرى - ومحال ان تكون غير معينة لان المعين يستدعي علة معينة فان الممكن لا يترجح وجوده على عدمه الا بوجود شيء متى فرض عدمه فانه يلزم من فرض عدمه عدم ذلك الشيء فيكون ذلك الشيء معيناً في وجوده واما ان كانت النفس معلولة لاكثر من نفس واحدة فهو باطل لانه ليس عدد اولى من عدد فكان يجب ان يكون المؤثر في النفس الواحدة جميع النفوس المنفارقة لكن ذلك محال لان الاقل من المجموع الحاصل في زماننا مستقل بالتأثير فان المجموع الذي قبل زماننا اقل من المجموع الذي في زماننا وذلك الاقل كان مؤثراً فاذاً بعض آحاد المجموع الذي في زماننا كاف في التأثير فيستحيل ان يكون المجموع مؤثراً لما عرفت انه لا تجتمع على المعلول الواحد علتان مستقلتان فاذاً لا يمكن تعليل النفس بمجموع النفوس السابقة ولا ببعض آحادها دون البعض فاذاً يمتنع استنادها الى شيء من ذلك وهو المطلوب (وهذه الحججة) ما بها بأس لو ثبت اتحاد النفوس في الماهية *

﴿ الفصل العاشر في احتجاج القدماء على وحدة النفس ﴾

(اعلم) انا قد بينا ان نفس الانسان هي ذاته وحقيقته وكل عاقل يعلم ببداهة عقله ان ذاته وحقيقته امر واحد لا امور كثيرة *

(وبالجملة)

(الفصل العاشر في احتجاج القدماء على وحدة النفس)

(و بالجملة) فلم الانسان بوجوده ووحدته علم بديهي جلي فكيف يكون ذلك مطلوباً بالبرهان بل المطلوب بالبحث والنظر في كتاب النفس معرفة ماهيتها وقواها وكيفية احوالها من الحدوث والقدم ولكن القدماء لما فرقوا اصناف الافعال على اصناف القوى ونسبوا كل واحد منها الى قوة اخرى احتاجوا الى بيان ان في جملة ما هو كالاصل والمبدأ وان سائر القوى كالتوابع والفروع (فلنذكر) المذاهب المقولة في هذا الباب ولنذكر دليل كل فرقة *

(فذهب بعضهم) الى ان النفس واحدة وهم على قسمين (فمنهم) من قال النفس تفعل كل الا فاعيل بذاتها لكن بواسطة الآلات المختلفة وهذا هو الحق عندنا على ما مضى *

(ومنهم) من قال النفس مبدأ لوجود قوى جسمانية كثيرة ثم يصدر عن كل قوة خاصة فعل خاص وهو مذهب الشيخ *

(ومنهم) من قال النفس ليست واحدة ولكن في البدن نفس عدة بعضها حساسة وبعضها مفكرة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية *

(واما المكثرون) للنفس فتد احتجوا بان قالوا نجد النبات وله النفس الغذائية والحيوانات ولها النفس الغذائية والحساسة دون المفكرة والعقلية فلما رأينا النفس النباتية موجودة مع عدم النفس الحساسة والنفس الحساسة مع عدم النفس الناطقة علمنا انها امور متغايرة اذ لو كانت واحدة لامتنع حصول واحدة منها الا عند حصول كلها بالاسر ولما ثبت تغايرها واستغناء كل واحدة منها عن الاخرى ثم رأيناها مجتمعة في الانسان علمنا انها نفوس متغايرة متعلقة ببدن واحد *

(واما الموحدون) فقد احتجوا على ذلك بان قالوا اعدد لنا على ان الفعال المختلفة للنفس مستندة الى قوى متخالفة وان كل قوة فهي من حيث هي هي لا يصدر عنها الفعال مخصوص بالفضية لا تنفعل عن الذات والشهوانية عن المؤذيات ولا تكون القوة المدركة متأثرة مما يتأثرها تان عنه *
 (واذ ثبت ذلك فنقول) ان هذه القوى تارة تكون متعاونة على الفعل وتارة تكون متدافعة — اما المتعاونة فلانا نقول متى احسنا الشيء الفلاني استهينا او غضبنا — واما المدافعة فلانا اذا توجهنا الى التفكير اختل الحس او الى الحس اختل الغضب او الشهوة *

(واذ ثبت ذلك فنقول) لولا وجود شيء مشترك لهذه القوى يكون كالمدير لها باسرها لا تمتنع ووجود المتعاونة والمدافعة لان فعل كل قوة اذا لم يكن له اتصال بالقوة الاخرى وليست الآلة مشتركة بل لكل واحد منها آلة مخصوصة وجب ان لا يحصل بينها هذه الممانعة والمعاونة واذ ثبت وجود شيء مشترك فذلك المشترك اما ان يكون جسما او حالا في الجسم او لا جسما ولا حالا فيه والقسمان الاولان باطلان بامضى في الفصول السابقة فبقي القسم الثالث وهو ان يكون مجمع القوى شيئا لا يكون جسما ولا جسما ياء وهو النفس *
 (فان قيل) لو كانت هويتك هي النفس لسكنت تعرف النفس دائما وليس كذلك فانك لا تعرف النفس الا ببرهان *

(فنقول) المجهول هو تسمية هويتك بالنفس واما الماهية المسماة بالنفس فهي معلومة لك ابد الان النفس هي الذات المستعملة للآلات البدنية في اصناف الادراكات والتحريرات وذلك معاوم من غير حاجة الى البرهان هذا حاصل كلام الشيخ *

(واما تل)

﴿ و لقايل ان يقول ﴾ ما المعنى بكون النفس رباطا لهذه القوى فان عنيت به ان النفس علة لوجودها فهذا القدر لا يكفي في كون البعض معاونا للبعض على ما فعله او معاوقاله فان العلة اذا اوجدت قوى مخصوصة في محال متباعدة واعطت لكل واحدة منها آلة خاصة كانت كل واحدة منها منفصلة عن القوة الاخرى غنية عنها غير متعلقة بها بوجه من الوجوه فشروع بعضها في فعله الخاص كيف يمنع الآخر عن فعله اليس ان العقل الفعال مبدأ لوجود جميع القوى في الابدان فيلزم من كونها باسرها معلولة لمبدء واحد و علة واحدة ان يعوق البعض البعض عن فعله او يعينه على ذلك وان عنيت به ان النفس مدبرة لهذه القوى ومحركة لها فهذا يحتمل وجهين *

﴿ الاول ﴾ ان يقال ان النفس تبصر المرئيات وتسمع المسموعات وتشتهى المشتهايات وتكون ذاتها محلا لهذه القوى ومبدء هذه الافعال فاذا ابصرت اشتهت او غضبت وهذا هو الحق ولكن ذلك يوجب القول بطلان القوى التي اثبتها الشيخ في بعض الاعضاء المختصة فان النفس اذا كانت هي الباصرة والسامعة والمشتهية فاي حاجة الى اثبات القوة الباصرة في الروح التي في ملتي العصبتين والى اثبات قوة سامعة في الروح التي في العصب الصماخي *
﴿ وبالجملة ﴾ فالانسان انما ابصر وسمع بابصار وسمع قائم به لا بابصار وسمع قائم بغيره *

﴿ والثاني ﴾ ان يقال معنى بكون النفس رباطا ان القوة الباصرة اذا احست بالمحسوس الجزء ي استعدت النفس لان تدرك ذلك على وجه كلي مثلا اذا ادركت القوة الباصرة صورة شخص معين ادركت النفس الناطقة ان في الوجود شخصا وصوفا بلون كذا وشكل كذا وهيئة كذا وكل ذلك

لا يخرج عن الكلية فانك قد عرفت ان الكلي اذا قيد بصفات كلية فانه لا يصير بذلك جزئيا *

(وبالجمل) فالاحساس بذلك الجزئي سبب لاستعداد النفس لان تدرك ذلك الجزئي على وجه كلي ثم يكون ذلك الادراك سببا لطلب كلي لتحصيل ذلك الشيء فعند ذلك الطلب يصير جزئيا لتخصص القابل وذلك الطلب الجزئي هو الشهوة فهكذا يجب ان يتصور كون النفس رباطا للقوى الجسمانية ومجمعا لها على مذهب الشيخ *

(واما حجة الكثيرين للنفس) فهي ضعيفة جدا لاننا نقول القوى على الادراكات العقلية بعينها القوى على الادراكات الحسية بل نقول هي قوى مختلفة لكن محلها النفس ولا يلزم من كون محلها في الحيوانات اجسام ابدانها ان يكون في الانسان كذلك بل هي تستدعي محلا فاما تعين ذلك المحل فهو موقوف على البرهان وايضا لو قلنا بان القوة على الادراك والتحرك واحدة لم يلزم ان يكون في جميع المواضع كذلك فانه ليس يتمتع ان توجد قوة واحدة متعلقة بانواع كثيرة ثم توجد على كل واحد من تلك الانواع قوة على حدة وتكون القوة القوية على كل مخالفة بالاهمية للقوة القوية على بعضها واذا احتتمل ذلك سقط ما قالوه *

﴿ الفصل الحادي عشر في المتعلق الاول للنفس ﴾

(وذلك) هو الروح وهو جسم لطيف بخاري يتكون من الطف اجزاء الاغذية بحيث تكون نسبتها الى الاجزاء اللطيفة من الغذاء كنسبة العضو الى الاجزاء السكيفة (وانما عرفنا) ان المتعلق الاول للنفس هو هذا الروح لان شد الاصاب ببطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع الشدما

(٤١) إلى

(الفصل الحادي عشر في المتعلق الاول للنفس)

يلي (١) جهة الدماغ والشدة لا يمنع الانفوذ الاجسام والتجارب الطيبة ايضا
شاهدة بذلك *

(واذا ثبت ذلك فنقول) قد ثبت ان النفس و احدة فلا بد من عضو
واحد يكون تعلق النفس به اولا و سائر الاعضاء بواسطة و قد دللنا على
ان اول عضو يتخلق هو القلب وانه هو مجمع الروح فيجب ان يكون التعلق
الاول للنفس بالقلب ثم بواسطة بالدماغ والسكبد وسائر الاعضاء *
(فان قيل) لو كان القلب عضوا رئيسا لكانت الارواح النفسانية فائضة
من القلب الى الدماغ ولو كان كذلك لكان منبت الاعصاب هو القلب
لا الدماغ لان منبت الآلة يكون من المبدء ولما لم يكن كذلك بطل ما قلتموه
(فنقول) قد بينا في شرحنا للقانون انه لم تقم دلالة يقينية على ان منبت
الاعصاب هو الدماغ (واما الآن) فلنسلم ذلك ونقول لم قلتم ان منبت الآلة
يجب ان يكون من المبدء بل من الجائر ان يكون العضو المستفيد منبتا
لآلة الاستفادة فاذا وصلت الآلة الى العضو المفيد فينشد تنادي فيه الارواح
الحاملة للقوى — واستقصاء الكلام في ذلك مذكور في شرح القانون فمن
اراد ذلك فليطلبه من هنالك وبالله التوفيق *

الباب السادس

* في شرح افعال النفس وفيه احد عشر فصلا *

الفصل الاول في خواص النفس الانسانية

(وهي عشر) (فمما) النطق و ذلك لان الانسان غير مستغن في مميسته
عن المشاركة فان الانسان الواحد لو لم يكن في الوجود الا هو و الامور
للموجودة في الطبيعة لهلك او ساءت مميسته بل الانسان محتاج الى امور

(١) فما لا يلي ١٢

(مجموعه) (الفصل الاول في خواص النفس الانسانية)

ازيد مما في الطبيعة مثل الغذاء المعمول واللباس المعمول فان الاغذية الطبيعية لا تلائم الانسان والملا بس ايضا لا تصلح للانسان الا بعد صيرورتها صناعية فذلك محتاج الانسان الى جملة من الصناعات حتى تحسن معيشته والانسان الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لابد من المشاركة حتى يخبر ذلك لهذا وينسج هذا لذلك فلهذه الاسباب احتاج الانسان الى ان تكون له قدرة على ان يعلم الآخر الذي هو شريكه ما في نفسه بعلامة وضعية واصلاح الاشياء لذلك هو الصوت لانه يحصل منه حروف تتركب منها تراكيب كثيرة من غير مؤنة تلحق البدن وتكون شيئا لا يثبت ولا يبقى فيؤمن وقوف من لا يحتاج الى الشعور عليه وبعد الصوت الاشارة الا ان الصوت اعلى من الاشارة لان الاشارة لا تناول الا المرءي الحاضر ويحتاج المعلم الى تحريك حد قته الى جهة مخصوصة فقائدة الاشارة اقل ومؤنتها اكثر واما الصوت فليس كذلك فلا جرم تقرر الاصطلاح على تعريف ما في النفس

بالعبارات *

(واما الحيوانات الاخرى فان اغذيتها طبيعية وملا بسها مخلوقة معها فما كان بها حاجة الى الكلام ومع ذلك فان لها اصواتا يقف بها غيرها على ما في نفوسها ولكن دلالة تلك الاصوات دلالة جمالية على حصول حالة ملائمة او منافرة واما الاصوات الانسانية فانها تدل دلالة تفصيلية واعمل الامور التي يحتاج الانسان الى ان يعبر عنها امور غير متناهية *

(ومنها) استنباط الصنائع العجيبة وللحيوانات الاخرى من ذلك لاسيما النحل في بنائها البيوت المسدسة العجيبة ولكن ليس ذلك مما يصدر عن استنباط وقياس بل عن الهام وتسخير ولذلك لا يختلف ولا يتنوع (هذا) ما قاله الشيخ

وهو منقوض بالحركة الفلكية *

(ومنها) انه تتبع ادراكه لبعض الاشياء النادرة حالة تسمى التعجب ويتبعها الضحك ويتبع ادراكه الاشياء المؤذية حالة تسمى الضجر ويتبعه البكاء *

(ومنها) ان المشاركة المصلحية تقتضى المنع عن بعض الافعال والحث على بعض الافعال ثم ان الانسان يعتقد ذلك من صغره ويستمر نشؤه عليه ثم انه لا يرى احد ينازعه وينكر عليه فيشذبتاً كدفه اعتقاد وجوب الامتناع من احدها والاقدام على الآخر فيسمى الاول قبيحا والثاني حسنا جميلا (واما سائر الحيوانات فانها ان تركت بعض الامور مثل الاسد المعلم لا يأكل صاحبها فليس ذلك اعتقادا في النفس بل هيئة اخرى نفسانية وهي ان كل حيوان يحب بالطبع ما يلذذه والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعا من اكله واقتراسه لذلك الشخص وربما يقع هذا العارض عن الهام المحي مثل حب كل حيوان واده *

(ومنها) ان الانسان اذا حصل له شعور بان غيره علم انه اقدم على قبيح فانه تتبع ذلك الشعور حالة تسمى الخجالة *

(ومنها) انه متى ظن ان امرا مضرا يحدث في المستقبل فانه تتبع هذا الظن حالة تسمى خوفا ويقابله الرجاء (واما الحيوانات) الاخرى فليس لها خوف ورجاء الا في الآن وما يتصل به والذي يفعله النمل في نقل البر بالسرعة الى جحرها منذر بمطار يكون فلانها تخيل ان المطر هوذا ينزل كما ان الحيوان يهرب عن الضد لما يتخيل انه هوذا يضربه ويؤذيه *

(ومنها) ان الانسان له ان يتروى في امور مستقبلية انه هل ينبغي له ان يفعلها او لا ينبغي فيشذبتاً يفعل بحسب ما حكمت به رويته واما الحيوانات

الاخر فليس لها *

(ومنها) ان الانسان يمكنه احضار المعاني الكلية و التوصل الى معرفة

المجهولات تصديقا وتصورا من المعلومات الحاضرة *

(ومنها) تذكر الامور التي غابت عن الذهن فان سائر الحيوانات لا يقوى

على ذلك *

(ومنها) شرح العقل النظري و العقل العملي (قال الشيخ) للا انسان قوة

تختص بالاراء الكلية وقوة تختص بالروية في الامور الجزئية فيما ينبغي ان يفعل

ويترك مما ينفع ويضر ويحمد و يتقبح ويكون خيرا او شرا ويكون ذلك

بضرب من القياس و التأمل سليماً كان او سقيماً و غايته ان يوقع رأياً في امر

جزئى مستقبل من الامور الممكنة لان الواجبات و الممتنعات لا يتروى في كيفية

اجادها و اعدادها و الماضي ايضا لا يتروى في كيفية اجاده فكذلك الحاضر

بل التروى في كيفية الاجاد الذي يختص بالامور الممكنة المستقبلية و اذا حكمت

هذه القوة تتبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن و تكون هذه

القوة استمدادها من القوة التي على الكليات فمن هناك تأخذ المقدمات

الكبرى فيما يتروى و ينتج في الجزئيات *

(اقول) هذا الكلام مشعر باعتراف الشيخ بان النفس تدرك الجزئيات

فان التروى في ان هذا الفعل قبيح او جميل لا يمكن الا بعد ادراك هذا الفعل

وايضاً فلان القياس الذي ينتج ان هذا الفعل قبيح او جميل لا بد وان يكون

موضوع صفراء شخصياً و لا بد وان يكون كبراه كليا و لا يمكنه عمل القياس

الا بعد العلم بالصغرى و الكبرى فاذا آهنا شئ عالم بالكليات و الجزئيات معا *

(ثم قال الشيخ) القوة المدركة للكليات تسمى عقلاً نظرياً و هذه الثانية

قوة

قوة تنسب الى العمل فيقال عقل عملي وتلك للصدق والكذب في الكليات وهذه للخير والشرف في الجزئيات وتلك للواجب والممتنع والممكن وهذه للقيح والجميل ومبادئ تلك من المقدمات الاولية او ما يشبهها ومبادئ هذه من المشهورات والمقبولات والتجربيات والمظنونيات *

﴿ الفصل الثاني في صفات النفس الانسانية ﴾

(اعلم) ان الاختلاف بين النفوس في صفاتها الاصلية عائد الى قوة النفس وشر فها ومقابلها من الخسة والضعف فلنشرح حالها *

(فنقول) النفس القوية هي الوافية بالافعال العظيمة والكبيرة والضعيفة مقابلتها مثاله انا نشاهد نفوسا ضعيفة يشغلها فعل عن فعل فاذا انتصبت الى الفكر اختل احساسها وبالعكس و اذا اشتغلت بالتجريك الارادي اختل امرادها كما و ترى نفوسا قوية تجمع بين اصناف من الافعال مثل من يسمع كلاما ويبصر شيئا او يتفكر في شيء ويتحرك الى شيء كل ذلك معا فالاول هو صاحب النفس الضعيفة والثاني صاحب النفس القوية واما النفس الشريفة بغير زتها فهي الشبيهة بالعمل المفارقة في الحكمة والحرية والعفة والخيرية والكرم والرحمة والقسوة فلنشرح هذه الامور *

(اما الحكمة) فهي اما ان تكون غريزية او مكتسبة فالحكمة الغريزية هي كون النفس صادقة الاحكام في القضايا الفطرية وهذه الحكمة الغريزية هي الاستعداد الاول لاكتساب الحكمة الكسبية وللنفوس تفاوت فيها حتى ان البالغ فيها الى الدرجة العالية هو النفس القدسية النبوية وتعالها النفس البهيمية التي لا تتفع بتبنيه منبه وتعليم معلم *

(واما حرية النفس) فالنفس اما ان لا تكون تائقة بغير زتها الى الامور

﴿ الفصل الثاني في صفات النفس الانسانية ﴾

البدنية واما ان تكون تائقة فالتى لا تكون تائقة هي الحرة وانما سميها هذه
الحالة بالحرية لان الحرية في اللغة تقال على ما يقابل العبودية ومعلوم ان الشهوات
شئ مستعبد و(اما التائق) الى الامور البدنية فانه سواء تركها او لم يتركها فانه
لا يكون حرا بل التائق التارك اسوء حالا من التائق الواجد في الحال من حيث
ان التوقان مع الحرمان قد يشغل النفس عن اكتساب الفضائل وان كان احسن
حالا منه في المال لان عدم وجدانه لها في الحال واشتغاله بغيرها ربما يزيل
عنه ذلك التوقان في ثانی الحال (فظهر) مما قلنا ان الحرية عفة غريزية للنفس
لا التي تكون بالتعويد والتعليم وان كانت تلك ايضا فاضلة وهي معنى قول
ارسطو (الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لاصناعية) *
(وبالجملة) فكل ما كانت النفس علاقتها البدنية اضعف وعلاقتها العقلية اقوى
كانت اكثر حرية ومن كان بالعكس كان بالعكس والى هذا اشار افلاطون
بقوله (الانفس المرذولة في افق الطبيعة و ظلها والانفس الفاضلة في افق
العقل وضوءه) *

(واما العفة) فهي قريبة مما ذكرناه الا ان الاغلب على الاصطلاح تخصيص
لفظ الحرية بقلة الجزع على المنقود و تخصيص لفظ العفة بعدم التوقان الى
اللذات المستكرهة في المشهور *

(واما الخيرية) فهي عبارة عن التذاذ النفس وتأذيها بخير غيرها وشره
كالتذاذها وتأذيها بخير نفسها وشرها ويتفرع على هذه الصفة الكرم والرحمة *
(اما الكرم) فهو التذاذها بايصال خير الى غيرها والرحمة هي تأذيها بشئ يصل
الى الغير وهذه التفضيلة لا تحصل الا عند حصول الحرية لان النفس لو كانت
طالبة لهذه اللذات لكان استغراقها في طلبها يمنعها عن الاشتغال بايصالها الى

غيرها ولأن الذي يطلبه غيرها ربما كان مطلوباً لها فاشتياقها إلى الوصول إليه يمنعها من إيصاله إلى النير (ويقابل خيرية النفس) شرارتها وهي استيثارها بما في هذا العالم دون غيرها ولا تكون متأذية بشر غيرها ولا ملتذة بخير غيرها وافرغنا ذلك البخل والقسوة فالبخل هو أن لا تلتذ بخير غيرها بل تستأثر بالخير لمن دونه والقسوة أن لا تتأذى بشر غيرها ولا تبالي بمضرة غيرها (فهذه جملة) الأمور المعتبرة في شرف النفس *

(وإذا عرفت ذلك فنقول) أن قوة النفس قد تزيد في شرفها وشرفها قد يزيد في قوتها وقد تنفق في لوازمها أما إن كل واحد منهما قد يزيد في الآخر فلأن الكرم قد يكون لقوة النفس وعلوها عن أن تلتفت إلى حفظ المال وقد يكون شرفها لخيريتها *

(والشجاعة) قد تكون لقوة النفس واحتقار الخصم واستشعار الظفر به وقد تكون لشرف النفس والترفع عن الامتهان والمذلة كما قال أرسطو (النفس الشريفة تأبى مقارفة الذلة وترى حياتها فيها موتها وموتها فيها حياتها) فإن كانت من قوة النفس فلا بد فيها من الحكمة لأن الشجاعة من هذا الوجه عبارة عن مطاوعة النفس غريزتها الحكيمية في الأقدام والاحجام *

(والجبن) هو أن تطاوع في الاحجام ولا تطاوع في الأقدام وذلك إما للجهل أو للضعف *

(والتهور هو) أن تطاوع في الأقدام ولا تطاوع في الاحجام وهو لازم لقوة النفس مع جهلها (وأما إن القوة) والشرف قد يتفقان في اللوازم فذلك مثل حب الرياسة في النفس القوية الشريفة ومثل الحماقة والتراس (١) في النفس القوية الجاهلة فإنها لجهلها تظن بنفسها كونها أهلاً لما ليست أهلاً له ولقوتها

(١) هكذا في الأصول وأمله الاقتراس أو نحو ذلك ١٢

تقدم على الطلب *

(وغنى النفس) قد يكون لقوتها وعلمها بالقدرة على دفع الحاجات في أوقاتها

وقد يكون لشرفها وقلة التفاتها إلى الموجود واهتمامها بالمفقود *

(وفقر النفس) كذلك قد يكون لضعفها وظنها الفقد عند الحاجة وقد يكون

لخسها واحتقارها (١) والعدالة لازمة لشرف النفس خصوصاً مع القوة والجور

لازم النفس الخسيسة المشتاقة إلى جمع المال والصدق قد يلزم شرف النفس

والكذب خسها والحلم للقوة مع الشرف والسفه للضعف مع الخسة

والحرص وكبر الهمة لقوة النفس الشريفة أيضاً والفشل وصغر الهمة لضعف

النفس الخسيسة *

(واعلم) ان هذه الصفات تارة تكون بسبب الامزجة وتارة بسبب

الامور الخارجية وتارة بسبب جوهر النفس عند من يقول باختلافها *

الفصل الثالث في كيفية تدرج المدركات من الشخصية إلى التجرد

(اعلم) ان الماهية الانسانية من حيث هي انسانية طبيعية لا يمنع نفس تصورها

عن ان تكون مقولة على كثيرين ثم ان تلك الطبيعة لا تقتضي لا التوحد

ولا التكثر والالم تكن مقولة على ما يقابل مقتضاها ولكن من حيث هي

مقولة على الامرين جميعاً ان هذه الطبيعة اذا كانت في مادة فحينئذ يقارنها

قد رمن الكيف والكم والابن والوضع وجميع ذلك امور غريبة عن طباعها

على ما عرفت ثم ان الحس الظاهر يأخذ الطبيعة الانسانية مع هذه اللواحق

ومع وقوع نسبة بينه وبين المادة بحيث اذا زالت تلك النسبة بطل ذلك

الاخذ لانه لا يمكنه استنبات تلك الصورة مع غيبوبة المادة فيكون كأنه

لم ينزع الصورة عن المادة نزاعاً محكماً *

(واما

(٥٢١)

(١) احتقارها ٥٢

(الفصل الثالث في كيفية تدرج المدركات من الشخصية إلى التجرد)

(واما الخيال) فانه يرى الصورة المنزوعة عن المادة اشد تبرية لانه يأخذها بحيث لا تحتاج في وجودها الى وجود مادة لان المادة وان غابت او بطلت فان الصورة تكون باقية في الخيال فالخيال قد جرد الصورة عن المادة تجرّيداً ما لكنه لم يجردها عن لواحق المادة لانه لا يمكنه ان يتخيل الانسان الا مع وضع وكيف ومقدار معين *

(واما الوهم) فانه تعدى هذه المرتبة في التجريد لانه ينال المعاني التي ليست هي في ذواتها مادية وان عرض لها الكون في مادة فان الخير والشر والموافق والمخالف قد يوجد في غير الجسم ولو كانت هذه الامور مادية بطبيعتها لا استحال وجودها في غير الجسم الا انه مع ذلك لا يجرد هذه المعاني تجرّيداً ما لانه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة وبمشاركة الخيال *

(واما القوة) العاقلة فانها تأخذ الصورة اخذاً مجرداً عن المادة من كل وجه اما ماهو متجرد بذاته فالامر فيه ظاهر واما ماهو موجود في المادة فان العقل ينزع تلك الصورة عن مادتها ولواحق مادتها نزاعاً محكمافياً خذها اخذاً مجرداً حتى يكون انساناً يمكن ان يكون مقولاً على كثيرين (فهذه مراتب) التجريدات التي للقوى بينها الشيخ (واما) على المذهب الذي اخترناه فهي انواع مختلفة من الادراكات حاصلة للنفس *

﴿ الفصل الرابع في درجات النفس الانسانية في تعقلاتها ﴾

(النفس) حين ما تكون خالية عن العلوم الاولية تسمى عقلاً هيولانياً تشبيهاً لها بالهيولى القابلة لكل صورة وحين ما ترسم فيها العلوم الاولية تسمى عقلاً بالملكة وهذه العلوم بها تستعد النفس لاكتساب سائر العلوم وقد بينا في باب العلم ان نفوس الانسان مختلفة في هذه الحصة *

(الفصل الرابع في درجات النفس الانسانية في تعقلاتها)

(فنها) القدسية النبوية التي عرفت حالها من شدة هذه الاستعدادات وقوتها فيها *

(ومنها) الفاقدة لها *

(ومنها) نفوس متوسطة وهي أكثرية الوجدان واما الطرفان فأنهما الاقلان الا ان الطرف الاشرف اعز وجدانا واكثر اقلية واما عند ما تحصل العلوم المكتسبة الا انها لا تكون حاضرة بالفعل بل هي بحيث متى شاء صاحبها استحضرها فأنها تسمى عقلا بالفعل واما عند اعتبار ما تكون تلك الصور المكتسبة حاضرة مشاهدة فأنها تسمى عقلا مستفادا *

الفصل الخامس في الصور التي تختص بمشاهدتها الانبياء والابرار والكهنة والسحرة بل النائمون والمرورون *

(قد عرفت) ان الحواس الظاهرة خمس وعرفت ان الحس المشترك مجمع المحسوسات الظاهرة *

(فنقول) ان الصورة المحسوسة تنطبع في الحس المشترك من وجهين *
(احدهما) ان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الموجودة في الخارج وادتها الى الحس المشترك فينتد تنطبع تلك الصور في الحس المشترك وتصير مشاهدة *

(وثانيهما) ان القوة التخيلية التي من شأنها تركيب الصور اذ اركبت صورة فان تلك الصورة قد تنطبع في الحس المشترك ومتى انطبعت هذه الصورة التي ركبها التخيلة في الحس المشترك صارت مشاهدة للحس المشترك بحسب مشاهدة الصور الواردة عليه من الخارج لان الصور الواردة عليه من الخارج ما كانت مشاهدة لانها وردت عليه من الخارج بل لانها انطبعت

في

(الفصل الخامس في الصور التي تختص بمشاهدتها الانبياء والابرار)

في الحس المشترك فكذلك الصور التي تتحدّر من جانب المتخيلة و تنطبع في الحس المشترك و يجب ان تصير مشاهدة (ومثال الحس المشترك) المرآة فان كل صورة تنطبع فيها من كل جانب كانت مشاهدة محسوسة فكذلك الصور المنطبعة في الحس المشترك من اية جهة انطبعت كانت محسوسة*

(و اذا عرفت ذلك فنقول) الصور التي يشاهدها الابرار والكهنة والنائمون والمرورون ليست موجودة في الخارج فان الامور الخارجية لا يختص بدركها شخص دون شخص متساوية في استجماع الشرائط وارتفاع الموانع وسلامة الآلات فاذا ورودها على الحس المشترك من داخل اعنى من القوة المتخيلة الدائمة الفعل في التصورات والتركيبات فلو خليت المتخيلة وطباعها لما فترت عن نقش الحس المشترك مثل هذه الصور الا عند كلال الروح ولكن يصرفها عن هذا الفعل امران*

(احدهما) ان الحس المشترك اذا انتقش بالصور التي توردها الحواس الظاهرة لم يتسع للصور التي ركبها المتخيلة فينتد تتعوق المتخيلة عن العمل* (وثانيهما) تسلط العقل والوهم عليها بالضبط والحفظ عن الاضطراب والحركة عند ما يستعملانها فيما يهمها فان المتخيلة عند ذلك لا تنفرغ لتركيب الصور ونقش الحس المشترك بهما اذا اتقى الشاغلان او احدهما وظهر سلطان المتخيلة اخذت في التلويح والتشبيح اما في النوم فقد انكسرت سورة احد الشاغلين وهو الحس الظاهر فيتمطل الحس المشترك عما يتأدى اليه ويتسع للانطباع بالصور التي ركبها المتخيلة فتقلب تلك الصور المتخيلة مشاهدة مرئية*

(واما في حالة المرض) فان النفس تكون مشغولة بتدبير البدن فلا يمكنها

حيث ان تفرغ لتثقيف المتخيلة فيثبت يقوى سلطان المتخيلة ونفضت كنانة تلويحها وتشييحها وما يرى في حالة الخوف من الصور الهائلة فهو بهذا السبب فان الخوف المستولى على النفس يصددها عن تثقيف المتخيلة فلا جرم استبدت المتخيلة بترسيم صور هائلة في الحس المشترك كصورة الغول وكذلك قد تستولى على النفوس الضعيفة العقل قوى اخرى كشهوة شىء فتشتد تلك الشهوة حتى تغلب النفس وتصرفها عن الضبط فترى تلك الامور المشتهاة مشاهدة فهذا هو سبب مشاهدة الصور التي لا وجود لها في الخارج *

﴿ الفصل السادس في سبب المنامات الصادقة ﴾

(اعلم) ان الصور التي ركبها المتخيلة قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة اما الكاذبة فوقعها على ثلاثة اوجه *

(الاول) ان الحس الظاهر اذا ادرك شيئا وبقيت صورة ذلك المدرك في خزانة الخيال فبعد النوم ترسم في الحس المشترك تلك الصورة التي بقيت مخزونة في الخيال *

(الثانى) ان القوة الفكرية اذا الفت صورة ارتسمت تلك الصورة في الخيال ثم في وقت النوم تنطبع في الحس المشترك كما ان الانسان اذا تفكر في الانتقال من موضع الى موضع اورجا شيئا او خاف شيئا فانه يرى تلك الامور في النوم *

(الثالث) ان مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة اذا تغير فانه تغير افعالها بحسب تغير مزاج تلك الروح فالذى يميل مزاجه الى الحرارة يرى النيران في النوم ومن مال مزاجه الى البرودة يرى الثلوج ومن مال مزاجه الى الرطوبة يرى الامطار ومن مال مزاجه الى اليبوسة يرى الاشياء المظلمة

فهذه

(الفصل السادس في سبب المنامات الصادقة)

فهذه الأنواع الثلاثة من الرؤيا مما لا عبرة بها بل هي من قبيل أضغاث الأحلام
واما الرؤيا الصادقة فالكلام في ذكر سببها مبني على مقدمتين *
(احدهما) ان جميع الامور الكائنة في العالم مما كان ومما سيكون ومما هو
كائن موجود في علم الباري تعالى والملائكة العقلية والنفوس السماوية *
(وثانيتهما) ان النفوس الناطقة من شأنها ان تتصل بتلك المبادئ وتنقش فيها
الصور المنقشة في تلك المبادئ وان عدم حصول تلك الصور ليس للبخل
من جهة تلك المبادئ او لعدم كون النفس قابلة لتلك الصور بل لاجل ان
انغماس النفس في البدن و علائقه صار مانعا من ذلك الاتصال التام *
(واذا عرفت ذلك فنقول) ان النفس اذا حصل لها ادنى فراغ من تدبير
البدن اتصلت بطباعتها بالمبادئ فينطبع فيها من الصور الحاصلة عند تلك المبادئ
ما هو اليق بتلك النفس واولى الامور بها ما يصل بذلك الانسان او باصحابه
واهل بلده واقليمه فان كان الانسان منجذب الهمة الى المعقولات لاحت له
منها اشياء ومن كانت همته بمصالح الناس رءاها *
(ثم ان التخيلة) التي من طباعتها محاكاة الامور تحاكي تلك المعاني الكلية المنطبعة
في النفس بصور جزئية ثم تنطبع تلك الصور في الحس المشترك فتصير مشاهدة
ثم ان الصور التي ركبها التخيلة من ذلك المعنى اما ان تكون شديدة المناسبة
لذلك المعنى حتى لا يكون بين المعنى الذي ادركته النفس وبين الصور التي
ركبها التخيلة فرق الا من جهة الكلية والجزئية فتكون الرؤيا غنية عن التغير
وان لم تكن كذلك الا انه مع ذلك بين تلك الصورة وبين ذلك المعنى نوع
مناسبة مثل ان تصور المعنى بصورة ضده او بصورة لازم من لوازمه فينبغي
يحتاج الى التغير وفائدة التغير التحليل بالمعكس اعني ان يرجع من الصورة التي

انتقلت في الخيال الى المعنى الذي صورته المتخيلة لتلك الصورة وان لم تكن بين المعنى الذي ادركته النفس والصورة التي ركبها المتخيلة مناسبة اصلا اما السبب من الاسباب الثلاثة المذكورة واما لكثرة انتقالات المتخيلة من صورة الى صورة اخرى حتى انتهى بالآخرة الى صورة لا تناسب المعنى الذي ادركته النفس اصلا فحينئذ تكون هذه الرؤيا ايضا من باب اضغاث الاحلام ولهذا السبب لا اعتمد على رؤيا الكاذب (١) والشاعر لان المتخيلة منهما قد تعودت الانتقالات الكاذبة الباطلة *

﴿ الفصل السابع في كيفية الاخبار عن الغيب ﴾

(النفس الناطقة) متى كانت كاملة القوة وافية بالجوانب المتجاذبة بحيث يكون اشتغالها بتدبير البدن لا يمنعها عن الاتصال بالمبادئ المفارقة والمتخيلة ايضا تكون قوية بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعد ان يقع مثل هذه النفس في حالة اليقظة مثل ما يقع للنائم من الاتصال بالمبادئ المفارقة ويرسم منها في ادراك البعض ما كان او سيكون من المفاهيم ثم يفيض عنها الاثر الى عالم التخيل كما ذكرنا ثم ينطبع منه في الحس المشترك فربما يسمع ذلك الانسان كلاما منظوما من هاتف او يشاهد منظرا في اكمل هيئة واجل شكل يخاطبه بكلام فيما يهيمه من احواله واحواله من يتصل به ثم ان كان هذا الاثر الجزئي غير مخالف للمعاني الكلية التي ادركتها النفس الا بالكلية والجزئية كان ذلك وحياصريحا وان حكاها الخيال مغيراعما ادركته النفس كان محتما جالي التأويل وانما يصرف المتخيلة من هذا الانتقال امران *

(احدهما) تمثل الصور الحاصلة في النفس من جانب المبادئ على نعمت الجلاء

و الوضوح

(١) الكتاب ١٢

(الفصل السابع في كيفية الاخبار عن الغيب)

والوضوح فيصير ذلك مانعا لها عن التصرف فيها مثل ان الصور المحسوسة تمنعها عن التغير لشدة جلالها *

(وتأنيها) الضبط الذي يلحقها من جهة النفس فان ذلك ايضا صادف واما النفوس التي ليس لها من القوة ما يتخلص بذاتها عن شغل التخيل فر بما تستعين في حال اليقظة بما يد هس الحس ويحير الخيال كما يستعين بعضهم بشد شيء عظيم وبعضهم بتأمل شيء شفاف او براق لامع يورث البصر ارتعاشا فان كل ذلك مما يد هس الخيال فتبعد النفس بسبب حيرتها وانقطاعها في تلك اللحظة عن تدبير البدن لانتهاز فرصة الغيب كما ذكرناه لكن اكثر هذا انما يكون في ضمفاء العقول المصدقة لكل ما يحكى لهم من مسيس الجن مثل الصبيان والبله فاذا حارت حواسهم وكانت اوهاهم شديدة الانجذاب الى مطلب معين لا جرم يقع لانفسهم التفات في تلك الحالة اللطيفة الى عالم الغيب ويتلقى ذلك المطلوب فتارة يسمع خطابا ويظن انه من سحر جني وتارة ترائى له صور مشاهدة فيظن انها من اعوان الجن فيلقى اليه من الغيب ما ينطق به في انشاء العشى فيأخذ السامعون ويبنون عليه تدابيرهم في مهماتهم *

(فهذه جملة) ما يقوله الشيخ تفريعا على القول بالقوى (واما اذا جعلنا) النفس هي المدركة والتخيلة والمشاهدة لهذه الصور فتطبق هذه الوجوه على ذلك اسهل و الى الحق اقرب *

الفصل الثامن في الامور الغريبة التي تصدر عن اقوياء النفوس ﴿
(قد بينا) في باب العلة (١) ان تصورات النفس قد تكون اسبابا لحدوث حادث من غير ان يحصل هناك سبب بين الاسباب الجسمانية مثل ان النغم والغضب يوجبان سخونة في البدن و تصور السقوط ممن يمد وعلى جذع موضوع

على موضع عال يوجب السقوط وكذلك تصور الصحة و المرض يوجهما
 واذا كان كذلك فليس بمستبعد ان يتفق لنفس من النفوس القوية جدا اما قوة
 ذاتية ان قلنا باختلاف النفوس لولا جل مزاج اصلي يقتضى اختصاص تلك
 النفس بمثل تلك القوة ان يتعدى تأثيرها الى غير بدنها فتحدث عنها
 انفعالات في عناصر العالم حتى يشفى المريض باستشفائها وتسقى الارض
 باستسقامها وتحدث الزلزلة والظوفان والخسف ويصير الجماد حيوانا والحيوان
 جمادا الى غير ذلك من خوارق الامادات المنقولة عن الانبياء *
 (والذي يحقق) ذلك ان تأثير النفس قد يتعدى عن البدن حال الاصابة
 بالعين فان تعجب العائن من شئ يقتضى بخاصيته تغير حال ذلك الشئ و اذا عقل
 ذلك في موضع فليعقل في سائر المواضع و بالله التوفيق *

﴿ الفصل التاسع في الفرق بين السحر والطلسمات و البيرنجات ﴾

(اعلم) ان الاحوال الغريبة العجيبة الحادثة في هذا العالم اما ان تكون اسبابها
 تصورات نفسانية او امور جسمانية اما اذا كان حدوث تلك الغرائب من
 التصورات المجردة النفسانية فاما ان تكون الغرائب والمعجائب اريد بها
 صلاح الخلق وحملهم على المنهج القويم والصرائط المستقيم واما ان تكون
 قد اريد بها توريط النفس في مهاوى الآفات والشروخ فالاول يسمى بالمعجزة
 والثاني يسمى بالسحر — واما اذا كان حدوث تلك الغرائب عن اسباب
 جسمانية فاما ان يكون حدوثها عن ترميج قوي سماوية بقوى ارضية واما
 ان يكون حدوثها لاجل خواص غريبة موجودة في الاجسام العنصرية
 فالاول هو الطلسمات والثاني هو البيرنجات *

﴿ الفصل العاشر في الالهامات ﴾

﴿ الفصل العاشر في الالهامات ﴾

(وهي) مثل حال الطفل ساعة يولد من تعلقه بالثدي ومثل ما اذا اقيم فاذا شارف السقوط باذرا الى التعلق بما يمسكه واذا تعرض لحدقته نار اطبق الجفن من غير روية وفكر بل كانت غريزة للنفس لا اختيار فيه وكذلك للحيوانات الالهامات غريزية والسبب في ذلك ان المناسبات التي بين الانفس ومبادئها (منها) ما تكون دائمة لا تنقطع وهي هذه الالهامات (ومنها) ما لا تكون دائمة وذلك مثل خواطر الصواب وهذه الالهامات تقف بها النفس على المعاني المخالطة للمحسوسات فيما يضر وينفع فالذئب تحذره كل شاة وان لم تره قط ولا وصلت اليهامنه آفة والفارة تحذر الهرة وكثير من الطيور تحذر جوارح الصيد وان كانت ماراها قط قبل ذلك - وافعال الحيوانات تارة تكون على هذا الوجه وتارة بسبب التجربة فان الحيوان اذا نال لذة او المأ مقارنين لصورة حسية ارتسم في النفس صورة الشيء وصورة المقارن وما بينهما من النسبة فاذا وقع الاحساس باحد الشئين شمعت النفس حينئذ بالمقارن الآخر المطلوب او المهرب عنه ولهذا تخاف الكلاب المدروا والخشب .

﴿ الفصل الحادي عشر في الذكر والتذكر ﴾

﴿ الفصل الحادي عشر في الذكر والتذكر ﴾

(اما الذكر) فقد يوجد في كثير من الحيوانات واما التذكر فهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس والاشبه انه ليس الا الانسان - والتذكر يشبه التعلم من وجه ويخالفه من وجه آخر - اما المشابهة فلان التذكر انتقال من امور تدرك ظاهرا او باطنا الى امور غيرها والتعلم انتقال من المعلوم الى المجهول (واما المخالفة) فلان التذكر طلب ان يحصل في المستقبل ما كان حاصل في الماضي والتعلم ليس الا ان يحصل في المستقبل شي آخر وايضا فالمصير الى

التذكر ليس من اشياء توجب حصول الغرض بل على سبيل علامات اذا حصل اقربها من المطلوب انتقلت النفس اليه في مثل تلك الحال وان كان الحال غير ذلك لم يجب كمن يخطر بباله كتاب فتذكر منه مصنفه وليس يجب من خطور ذلك الكتاب بالبال خطور مصنفه لا محالة لكل انسان *

(واما التعلم) فان الطريق المؤدى اليه ضروري وهو القياس والحدوم من الناس من يكون شديد الذكر ضعيف التذكر وذلك ليس مزاجه ويكاد ان يكون الامر في الفهم والذكر بالتضاد فان الفهم للنفس لا يتم الا بروح لطيفة سهلة الحركة والذكر يحتاج الى روح يابسة المزاج *

(فان قيل) الصبيان مع رطوبتهم يقوى حفظهم *
(فنقول) ذلك لان نفوسهم لا تشتغل الا بالشيء الواحد فلا جرم يقوى ذلك الحفظ *

(واعلم) ان الرجاء تخيل امر مامع ظن انه يكون (واما الامنية) فهي تخيل امر وشهوته والحكم بالتذاذ يكون لو كان (والخوف) مقابل الرجاء على سبيل التضاد (والياس) عدمه *

الباب السابع

* في حال النفس بعد مفارقة البدن وفيه ثلاثة فصول *

الفصل الاول في اثبات سعادتها وشقاوتها

(ان لنا على اثبات اللذة العقلية حجبتين (احدهما) اية والاخرى لية *

(اما الحججة الاية) وهي المذكورة في الاشارات وهي من وجهين *

(الاول) ان اللذات القوية عند الجمهور وهي المحسوسة مثل لذة الاكل والشرب والوقاع ثم انا نشاهد بعض الناس يتركون هذه الامور امارجاء

لنيل

(في باب سعادتها وشقاوتها) الفصل الاول في اثبات سعادتها وشقاوتها

لئيل لذة الغلبة ولو في شيء حقير كالنرد و الشطرنج وبعضهم يتركونها لادنى مهانة تصيبهم بسببها وبعضهم يتركونها لادنى ذكر يبقى لهم بل الرجل الشجاع قد يحمل على عسكر ويتيقن انه لا ينجو منهم لما يتوقعه من لذة الحمد ولو لا ان لذة الغلبة او ادنى المهانة اولذة الحمد اقوى عندهم من لذة الاكل والشرب بل من لذة الحياة لما رجحوا هذه اللذات على تلك اللذات بل هذا لا يختص بالانسان فان من كلاب الصيد ما يقنع ثم يصبر على الجوع ويمسك على صاحبه وربما جماله اليه والمرضعة من الحيوانات ربما تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت حماية عليه اعظم من مخاطرتها في حمايتها لنفسها فدل ذلك على ان اللذات الباطنة اعظم من اللذات الظاهرة *

(الثانى) ان الملائكة لا يأكلون ولا يشربون ومن المعلوم بالضرورة عند كل عاقل ان حالهم اطيب من حال الحمار (١) في لذة بطنه وفرجه فدل ذلك على اثبات اللذة العقلية *

(واما الحجية اللبية) فهي ان اللذة هي ادراك الملائم واذا كان كذلك فمتى كان الادراك اشد والمدرک اشرف كانت اللذة الحاصلة اتم والملائم للنفس الانسانية هو ادراك المعقولات والادراك العقلي اشد اكتناها من الادراكات الحسية والمدرک العقلي هو البارى تعالى وصفاته وملائكته وكيفية وضع العالم واذا كانت الادراكات العقلية للنفس اكل من الادراكات الحسية وادوم منها واكثر عددا منها والمدرکات العقلية اشرف من المدرکات الحسية بل لانسبة لاحدهما الى الآخر وجب ان يكون الالتذاذ العقلي اقوى بكثير من الالتذاذ الحسي بل لا يكون لاحدهما الى الآخر نسبة *

(فان قيل) نحن في هذه الحياة يحصل لنا كل المعلوم فلما ذالنا لتذتها *

(١) كذا في الاصول وفيه مالا يخفى على اللبيب ١٢

(فنقول) من الجائز ان يكون سبب اللذة والألم حاصلًا وان لم يحصل
الأثرى ان العضو الذي صار خدرًا بالبرد اذا احترق بالنار او قطع بالسكين
فانه لا يجد الألم في الحال ولكن متى زال العائق ظهر البلاء العظيم فكذلك
هاهنا انغماس النفس في تدبير البدن كالمانع من ظهور هذه اللذات فاذا زال
هذا المانع ظهرت اللذة *

فان قيل الشيء انما يستلذ حال حدوثه لا عند استقراره بدليل ان الحياة
اشد الاشياء موافقة ثم اننا نستلذها مثل ما نستلذ الوقاع وما ذلك الا لاجل
كونها باقية غير ملذة فهذه اللذات العقلية بعد المفارقة تكون باقية فكيف
تكون لذيدة مع بقائها (وايضًا) فلان العلاقة البدنية كيف صارت مانعة من
هذه اللذات العظيمة والآلام العظيمة مع ضعف العلاقة مع البدن واستحكام
العلاقة مع هذه الامور *

(فنقول) اننا قد بينا انه ليس من شرط حصول اللذة تجديد الحال - واما اللذات
والآلام الجسمانية فانما يعتبر فيها التجدد لان اللذة تستدعي ملتذًا وملتذًا به
ولا بد ان يكونا موجودين فاذا اشتدت الحرارة في العضو فادام المزاج
الاصلي باقيا كان الشعور بتلك المنفرة باقيا وكان الألم حاصلًا واما اذا بطل
المزاج الاصلي وصارت تلك الحرارة جوهرية لذلك العضو فحينئذ لم يبق
المنفرة لان المنفرة انما تكون بين شيئين فلما بطلت طبيعة العضو ولم يبق الا تلك
الحرارة فكيف تكون المنفرة حاصلة واذا لم تكن المنفرة حاصلة لم يحصل
الشعور بالمنفرة فلم يحصل الألم فلهذا السبب لم تحصل الآلام واللذات
الجسمانية الا عند تغير الحال لان حقيقة اللذة والألم لا تحصل الا عند التغير *

(واما الشك الثاني) فضعيف جدا لان اللذات والآلام النفسانية وان
كانت

كانت في غاية القوة الا ان تعلق النفس بابدن واشتغالها بتدبيره ايضا في غاية الكمال فيجوز ان يكون احدهما عائقا لها عن الآخر *

﴿ الفصل الثاني في بيان مراتبها في السعادة والشقاوة ﴾

(النفوس) لا تخلوا ما ان يعتبر حالها بحسب قوتها النظرية او بحسب قوتها العملية فان اعتبر الاول فاما ان تكون قد حصلت العقائد الحقّة او حصلت العقائد الباطلة او ما حصلت اعتقاد اصلا واما ان اعتبر حالها بحسب قوتها العملية فاما ان تكون خيرة او شريرة او لا تكون خيرة ولا شريرة فهذه اقسام ستة فلتكلم في حكم كل واحد منها *

(القسم الاول) وهو النفوس التي لها حصلت الاعتقادات الحقّة فهي تكون سعيدة ملتذة باتصالها بالمبادئ العالية الشريفة القدسية *

(واما قدر العلم الذي) عنده تحصل هذه السعادة (فقال الشيخ) ان هذا الامر لا يمكنني ان انص عليه ولكنه في كتاب المباحثات اکتفی بالتفطن للمفارقات وفي كتاب الشفاء والنجاة زعم ان ذلك هو ان تصور نفس الانسان سائر الاما دي المفارقة تصورا حقيقيا وتصدق بها تصدق يقاينها براهانيا وتعرف العلة الغائية للحركات الكلية دون الجزئية ويتقرر عندها هيئة الكل ونسبة اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدء الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه وتصور العناية وكيفية تحقق ان الذات المتقدمة على الكل اي وجود يخصها واية وحدة تخصها وبأي كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير بوجه من الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا *

(واما القسم الثاني) وهو النفوس التي تنبعت لجمالها الذي هو مشوقها

واشتاقت الى تحصيل ذلك الكمال وذلك عند ما يبرهن لها ان من شأن النفس ادراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والاتقال من الحاضرات الى الغائبات والاستكمال تلك التصورات بالفعل الا انهم لم يحصل هذه الكمالات بل حصلت اضدادها فانها بعد المفارقة يعرض لها من الألم لفقدان الكمالات المعشوقة لها مثل ما يعرض من اللذة التي اوجبتنا وجودها ودلنا على عظم منزلتها ويكون ذلك هو الألم الذي لا يساويه تفريق النار الاتصال وتبديل الزهرير المزاج وصاحب هذا الجهل انما لا يدرك هذا الألم للمذر الذي قدمناه *

(واما القسم الثالث) وهو النفوس البله التي لم تكتسب الشوق فأنها اذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات الرديّة صارت الى سعة من رحمة الله وان كانت مكتسبة للهيئات الرديّة البدنية فتعذب عذابا شديدا لفقدان البدن الذي هي مشتاقة اليه *

(وقال بعضهم) ان هذه الانفس اذا كانت زكية وفارقت البدن وكانت متصورة لامور قيل لها في امر معادها من الحور والقصور فانها اذا فارقت الابدان ولم يكن لها علوم تسعد ها ولا جهل يشقيها فانها تخيل جميع ما قيل لها في الدنيا وتكون آلة تخيلها ذلك جرمها من الاجرام السماوية فتشاهد جميع ما قيل لها من احوال القبر والبعث والخيرات وتكون الانفس الرديّة ايضا تشاهد العقاب المصورها في الدنيا فان الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيرا كما يشاهد في المنام فر بما كان تأثير المحكوم به اعظم في النفس من تأثير المحسوس وهذه الحالة التي ذكرناها اشد استقرارا من الوجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل *

(واعترض

(واعترض بعضهم) على ذلك بان قال النفوس البله لاشك انها غير متناهية فان تعلق كل واحدة منها بجزء من اجزاء الفلك لزم ان تكون للفلك اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك محال وايضا اجزاء الفلك متشابهة في الماهية فليس بعض الاجزاء بان تكون آلة لبعض النفوس اولى من البعض وان كان الجزء الواحد آلة لعدة من النفوس فذلك محال لان الشيء الواحد لا يكون آلة للفاعلين الكثيرين في افعال مختلفة وايضا فان ذلك مبني على ان التخيل انما يكون بآلة جسمانية وقد عرفت ما فيه *

(واما القسم الرابع) وهو النفوس المتجردة في الدنيا عن العلائق البدنية فلا شك انها بعد المفارقة لا تعذب بمفارقتها *

(واما القسم الخامس) وهو النفوس التي اشتدت محبتها للعلائق البدنية فقالوا انها تعذب بسبب المفارقة مدة ثم ان تلك المحبة تزول وينقطع العذاب الذي يكون بسببها *

(فان قيل) كل هيئة لا يتغير فاعلمها ولا قابلها استحال عليها التغير والزوال فحجة النفس الناطقة للبدن اما ان تكون موقوفة على تعلمها بالبدن اولا تكون فان كانت متوقفة على ذلك التعلق لزم ان تزول تلك المحبة في اول آن المفارقة فلا تعذب النفس البتة بسبب هذه الملاقة وان كان تبوت هذه المحبة لا يتوقف على هذه الملاقة فحينئذ استحال زوالها عن النفس لان جوهر النفس بعد المفارقة يكون قابلا لتلك الهيئة ابدًا والجوهر المفارق الذي هو علة وجود تلك الهيئة لا يتغير واذا امتنع التغير على قابل تلك الهيئة وفاعلها استحال التغير عليها واذا كانت تلك الهيئة دائمة وهي سبب للعذاب كان العذاب دائما *

(فنقول) ان المحبة هيئة قابلة للاشد والاضعف ونرى ان الشيء المحبوب متى

طال زمان المفارقة عنه فان المحبة له تضعف و لا يزال يزداد ذلك الضعف عند تطاول زمان المفارقة الى ان لا يبقى من المحبة شئ فكذلك هاهناك *

(فهذا ما قيل) في الجواب وهو غير دافع للشك المذكور *

(وبالجملة) ما لم نجوز عروض التغير للنفس بعد مفارقتها عن البدن لا يزول هذا الشك و اذا جوزنا ذلك لم يمكننا القطع بخلود عقوبتها بسبب العقائد

السادسة *

(واما القسم السادس) وهو النفوس الخالية عن العقائد الصادقة و الكاذبة وعن الاعمال الجيدة و الرديية و اعلمها هي النفوس الهيولانية المفارقة فمأرايت للحكما في ذلك كلاما وهي اما ان لا تبقى ملتدة و لا متألمة فينشذ تكون معطلة و لا تعطل في الطبيعة (واما ان يقال) انها اذا فارقت ابدانها فانه تفيض عليها من المبادئ العالية صور عقلية فتلتذ بها و لكن تجوز ذلك يفضي الى تجوز ان تحصل للنفوس علوم بعد المفارقة ما كانت حاصلة لها قبل المفارقة و اذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان تحصل للنفوس ذوات الاعتقادات الرديية صور عقلية تلتذ بها فهذه الامور لا بد لنا من التفكير فيها *

الفصل الثالث في بيان حال السعادة و الشقاوة الجسمائيتين *

(من الناس) من زعم ان السعادة و الشقاوة للنفس فقط و هم الحكماء على

التفصيل الذي مضى *

(وممنهم) من زعم انهما للبدن فقط و هم اكثر المتكلمين *

(وممنهم) من زعم انهما للمجموع النفس و البدن (اما المتكلمون فمنهم)

من يقول ان الله تعالى يمدم الشخص ثم انه يعيده بعد عده بعينه (وممنهم)

من استبعد ذلك فزعم انه تعالى يجمع اجزائه التي تفرقت بموته ويركبها على

الشكل

(٥٤)

(الفصل الثالث في بيان حال السعادة و الشقاوة الجسمائيتين)

الشكل الذي كان فيكون ذلك الشخص هو الذي كان (واما بيان) ان المعلوم لا يما د فقد مضى في اول الكتاب *

(واما ان الشخص) هل يمكن اعادته بعد تفرق اجزائه فقد ذكرت الحكماء وجوها ونحن نقلها •

(الاول) قالوا ان شكل زيد وهيبته وتخطيطه وتركيب بنيتيه اما ان يكون معتبرا في كونه هو اولا يكون فان كان معتبرا فلا شك ان ذلك الشكل والتخطيط اعراض وهي تنعدم عند تفرق اجزاء زيد فلا يمكن اعادتها فلي هذا يمنع اعادة بعض الامور التي توقف عليه هوية زيد فوجب ان تمتنع اعادة زيد من حيث هو هو وان لم يكن ذلك الشكل والتخطيط معتبرين في هوية زيد ووجب ان تكون هوية زيد باقية عند عدم ذلك الشكل والتخطيط فاذا صارت الاجزاء متفرقة عديدة الحياة والحس والحركة ووجب ان تكون هوية زيد باقية وذلك معلوم الفساد بالضرورة وايضا فلو كان الامر كذلك لكان زيد باقيا ابد اولا يكون تركيب اجزائه بعد تفرق اجزائه اعادة له *

(الوجه الثاني) قالوا لو اعيدت البنية لكان لا يخلوا ما ان يكون المعاد هو الاجزاء التي كانت موجودة عند الموت او الاجزاء التي حصلت في مدة العمر (والاول) باطل والالزم ان يعاد الاعور والعين (١) كذلك وهو باطل بالاتفاق (والثاني) ايضا باطل لانه اذا اغتذى انسان بانسان فلا بد وان يصير جزء المأكل جزءا لبدن الآكل فلو اعيد ذلك الجزء فليس بان يجعل جزءا من الآكل اولي من ان يجعل جزءا من المأكل فاما ان يجعل جزءا لهما جميعا وهو محال اولا يجعل جزءا لواحد منها وهو باق *

(١) المغيب ١٢

« ولا يقال » بان لكل واحد منها اجزاء اصلية وهي بالنسبة الى الاجزاء الاصلية التي للآخر اجزاء فاضلة والاجزاء الفاضلة لا يجب اعادتها فلا جرم يعاد ذلك الجزء الى من هو جزء اصلي له *

« لانا نقول » قد سبق بيان انه لا يجوز ان يكون شيء من الاجزاء باقيا في بدن الانسان من اول عمره الى منتهاه فان كل واحد من الاعضاء البسيطة جميع ما يفرض فيه من الاجزاء يكون ذا طبيعة واحدة ونسبة المحللات الى الكل نسبة واحدة فيستحيل ان يكون جزء من ذلك العضو قابلا للتحلل دون البعض *

« الوجه الثالث » قالوا البنية لو اعيدت لكان المعاد اما ان يكون هو الاجزاء الموجودة عند الموت او جميع الاجزاء التي حصلت في مدة العمر والاول يقتضى ان يعاد ناقص الاعضاء على ذلك النقصان (والثاني) يقتضى ان يعاد الجزء الواحد يدا ورجلا وقلبا و دماغا فانه قد تحلل من تلك الاعضاء اجزاء تنفصل عن الشخص وتصير جزءا لبعض الاغذية فاذا تناول الانسان ذلك الغذاء فرما يصير ذلك الجزء ملتصقا بعضو آخر فحينئذ يجب ان يعاد ذلك الجزء قلبا و دماغا وكبدا وذلك محال (وايضا) فرما خلق الانسان اكمه او عادما لطرف آخر من ابتداء خلقته *

« الا ان يقال » بان هوية الشخص لا تتعلق بشيء من الاطراف بل بالاجزاء الاصلية فيكون الكلام عليه ما ذكرناه ولانه كيف يمكن ان يقال بان الاشارة الى هذا الشخص انما تناولت تلك الاجزاء الاصلية دون الاجزاء الفاضلة مع انه ليس في وسع واحد منا ان يميز تمقله بين الاصلية والفاضلة *

« الوجه الرابع » قالوا ان تميز الاجزاء بعضها عن البعض يستدعي علماً بالجزئيات

بالجزئيات وذلك محال على الفاعل *

(الوجه الخامس) قالوا قد ثبت ان دورات الفلك غير متناهية والابدان المتكونة للماضية غير متناهية فالارواح الباقية غير متناهية فلوا عيدت الى الابدان احتاجت الى اجسام غير متناهية وهو محال *

(الوجه السادس) قالوا تلك الاشخاص لو اعيدت مرة اخرى لوجب انهاؤها الى العدم لما ثبت ان القوة الجسمانية متناهية الفعل فيستحيل بقاء شخص جسماني في مدة غير متناهية فلا تكون السعادة والشقاوة الدائميتين جسمائيتين اصلا *

(الوجه السابع) قالوا البدن اذا اعيد ليثاب او يعاقب فاما ان يكون دار الثواب والعقاب هذا العالم او عالما آخر فان كان هذا العالم فهو مما لا يقوله الا اهل التناسخ وقد بطل ذلك وان كان عالما آخر لزم وجود عالمين وقد بطل ذلك *

(الوجه الثامن) وهو انه قد ثبت ان تعلق النفس بالبدن انما يكون حين يكون البدن آلة للنفس في تحصيل الكمالات ومتى حصل الاستغناء عن الآلة صارت الآلة كلا ووبالا لاسما وقد بينا ان تعلقها بالبدن سبب لاحتجاجها عن الكمالات الابدية واللذات السرمدية ولا يليق بحكمة الحكيم رد النفس الى البدن وابقاؤها فيه ابد الابدين (فهذا) جملة ما قيل في منع اعادة الابدان وهي وجوه ضعيفة لانها مبنية على اصول واهية سبقت الاشارة فيما مضى الى ضعفها فلا تطول القول فيها *

بَابُ الثَّامِنِ فِي النُّفُوسِ السَّمَاوِيَّةِ

(قد دللنا) في باب الحركة على ان حركات الافلاك ارادية ودللنا في باب

بَابُ الثَّامِنِ فِي النُّفُوسِ السَّمَاوِيَّةِ

العلة على ان الارادات الكلية لا تصد رعتها افعال جزئية فاذا القوة المحركة
للفلك لا بد وان تكون صاحبة ارادات جزئية وادراكات جزئية *
(قالوا) وقد ثبت ان المدرك للجزئيات لا بد وان يكون قوة جسمانية
فاذا القوة التي هي المبدأ القريب لحركة الفلك قوة جسمانية وهي المراد
بالنفس وهذا بناء على ان المدرك للجزئيات يتمتع ان يكون قوة غير جسمانية
وقد عرفت ضعف هذا القول *

(ومما هو) موضع التعجب عندهم ان النفس انما تحرك الفلك لا شتيافها الى
التشبه بالعقل والعقل جوهر مجرد عن المادة ولو احقها وانفقوا على ان القوى
الجسمانية لا تدرك المجردات فان كانت النفس قوة جسمانية استحتمل منها
ادراك العقل واذا استحتمل منها ادراك العقل استحتمل ان تكون مشتاقا الى
التشبه بالعقل لان الشيء كيف يشترك الى التشبه بما لا يعقله ولا يدركه فهذا
مما لا يخفى على عاقل تناقضه *

(وهاهنا بحث آخر) وهو انهم قالوا يستحيل استناد الحركات الفلكية
الجزئية الى ارادات كلية بل لا بد من استنادها الى ارادات جزئية وتصورات
جزئية *

(فنقول) تلك التصورات الجزئية امور حادثة فلا بد لها من سبب فان
استندت الى تصورات اخر جزئية لزم التسلسل وان استندت الى ارادات كلية
فلم لا يجوز استناد الحركات الجزئية الى الارادات الكلية وذلك بان يقال
صاحب الارادات الكلية مبدأ لفيض كلي الا ان تخصص القابل في قبوله
سبب لتخصص تلك الآثار فان الفلك اذا انتهى بحركته الى نقطة معينة
وكان محالاً عليه ان يسكن و محالاً عليه ان يتحرك راجعاً او يتحرك الى
صوب

صوب آخر فليس يمكن فيه الا ان يتحرك من تلك النقطة الى نقطة اخرى
تليها فاذا لم يكن جسم الفلك قابلا الا لتلك الحركة المعينة لا جرم فاضت
تلك الحركة عليها لان الفاعل وان كان عام الفيض الا انه يتخصص الفيض
لتخصص القابل *

(واعلم) ان الشيخ ذكر في النمط الاخير من الاشارات ان الافلاك نفوسا
ناطقة غير منطبعة في موادها وذكر في رسالة التحفة انه لا يجوز ان تكون لها
انفس جسمانية *

(وبالجملة) فكلامه في هذا الفصل مضطرب جدا وذلك بسبب اعتقاده
ان الشيء الواحد لا يكون مدركا للكليات واجزئيات وقد عرفت فساد
القول به وليكن هذا آخر كلامنا في النفس وبالله التوفيق *

الفن الثالث

(الفن الثالث)

* في اثبات الجواهر المجردة عن الاجسام في ذواتها وفي فاعليتها *
(وهي التي تسمى) بالمقول وهو فصل واحد نذكر فيه الا دلة المذكورة
على اثبات هذه الجواهر وهي ثمانية *
(الاول) قد بينا ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وانه يجب ان تكونا
مستندتين الى جوهر مجرد عن المادة وعلاقتها يقوم كل واحد منهما بالآخر
وليس ذلك هو الله تعالى لاستحالة ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد *
(الثانى) ما سبق من ان علة خروج النفس الناطقة في تعقلاتها من القوة الى
الفعل لا بد وان يكون لاجل جواهر عقلية غنية في ذواتها وفعاليتها عن الجسم
وليس ذلك هو الله تعالى لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد *
(الثالث) ما سبق من ان علة وجود النفس الناطقة لا بد وان يكون جوهر

عقليا وليس ذلك هو الله تعالى لما سبق *

(الرابع) ما سبق من ان الحركات الفلكية لا بداية لها ولا نهاية وسبق ان القوة على الحركات التي لا نهاية لها لا يكون جسمانية اصلا وليس ذلك هو الله تعالى لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد *

(الخامس) وهو ان علة وجود الجسم لا بدو ان تكون اول علة لهيولاه وصورته وعلة الهيولى ليست هي الجسم المتأخر في وجوده عنها ولا العرض المتأخر في وجوده عن الجسم ولا النفس لوجهين *

(اما اولاً) فلانها تفعل بشركة من محلها الذي هو اما الجسم واما الهيولى *

(وامانانيا) فلانها تفعل بمشاركة الوضع والهيولى في ذاتها عديمة الوضع ويستحيل ان يكون لشيء منها وضع ونسبة فيستحيل ان يكون فاعلها يفعلها بمشاركة من الوضع فاذا فاعل الهيولى لا بدو ان يكون جوهرًا عقليًا وليس ذلك هو الله تعالى لما سبق *

(السادس) قالوا الباري تعالى واحد فمحلولة يجب ان يكون واحد او ذلك الواحد اما ان يكون جسماً او قوة جسمانية او لا جسماً ولا قوة جسمانية فان كان هو الجسم فالجسم مركب من الهيولى والصورة فالباري تعالى لا يكون فاعلها معاً فاما ان يكون فاعلاً للهيولى وبواسطتها يفعل الصورة واما ان يكون بالمعكس *

(والاول) باطل لان الهيولى حقيقتها انها قابلة للشيء والواحد لا يكون قابلاً وفاعلاماً *

(والثاني ايضاً) باطل لان الصورة لو فعلت لكان فعلها بمشاركة الهيولى لانها لو كانت غنية في فعلها عن الهيولى لكانت غنية في ذاتها عن الهيولى على ما ثبت ولو

ولو كانت فاعليتها بشركة من الهيولى لكان للهيولى مدخل في المؤثرية وذلك محال ولان المعلول الاول لما كان هو الصورة كانت الهيولى معلولا ثانيا فيكون كون الصورة مبدأ للهيولى بشركة من الهيولى فتكون الهيولى متقدمة على نفسها وذلك محال فاذا المعلول الاول ليس بجسم ولا هيولى، ولا صورة وليس بنفس ايضا لما ثبت ان النفس تفعل بشركة المادة والوضع وكل ذلك محال على ماضى في الدليل الخامس فاذا المعلول الاول هو العقل *

(السابع) قالوا اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي بحويه اسكان محالا لان وجود المحوي مقارن لعدم الخلاء فلا يخلو اما ان لا يكون لوجود الحاوى تقدم على عدم الخلاء المقارن لوجود المحوي فيثبت لا يكون لوجود الحاوى تقدم على وجود المحوي فلا يكون علة له واما ان يكون له عليه تقدم وكل ما يورثه باعتبار غيره فهو لذاته ممكن فاذا عدم الخلاء ممكن لذاته هذا خلف *

(فان قيل) الستم تقولون ان المحوي معلول العقل الذي هو مع الحاوى والمتأخر عن المع متأخر فاذا المحوي متأخر عن الحاوى *

(فنقول) تأخر المعلول عن العلة ليس بالزمان حتى يجب ان يكون متأخرا عما مع العلة بل ذلك التأخر انما هو بالذات ولما كانت علة المحوي هي العقل الذي مع الحاوى لا جرم كان المحوي متأخرا عن العقل الذي مع الحاوى ولا يجب ان يكون متأخرا عن الحاوى لان الحاوى ليس علة له واما ان يجعل المحوي علة للحاوى فهو ايضا محال لان الاضعف الاثمن لا يكون علة للاقوى الاشراف *

(و ايضا) فلان حيز الحاوى انما لا يكون خاليا اذا اوجب المحوي وجود

الخواص فيعود ما ذكرناه من ان يكون لعدم الخلاء علة واما ان يجعل علة
 الاجسام الفلكية جسماً لا يحيط بها ولا هي محيطة به مباناً عنها كروي الشكل
 فيقع الخلاء بينه وبينها وذلك محال فثبت ان علة الاجسام الفلكية ليست شيئاً
 من الاجسام ولا ايضاً شيئاً من النفوس لان النفس لا تفعل افعالها الا بمشاركة
 الاجسام فيجب ان يكون لذلك الجسم ضرب من التقدم على الجسم الذي
 هو المعلوم وحيث ان تعود المحالات المذكورة فاذا فاعل الاجسام الفلكية
 يجب ان يكون ليس بجسم ولا متعلق بالجسم لا في ذاته ولا في فاعليته ويستحيل
 ان يكون ذلك هو الله تعالى لا مستحالة ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد *
 (فظهر) ان هذه الطرق بعد اثبات مقدماتها لا تدل على وجود العقول الا بعد
 البناء على ان الواحد لا يصدر عنه اكثر من الواحد وقد عرفت اعتقادنا فيه
 فليس شئ من هذه الطرق بقوي *

(وانما التعويل) في اثبات العقول على ان الحركة الفلكية لا بد لها من غاية
 وتلك الغاية ليست الا الجواهر العقلية وهذه الطريقة اوردوها وطولوا
 القول فيها لكنهم لم يذكروها مضبوطة وانما اوردوها مشوشة غير حاضرة
 الاقسام بالنفي والاثبات وانا احتال في تحريرها *

(فاقول) ان الفلك متحرك بالارادة وكل متحرك بالارادة فله غرض
 والالم تكن تلك الحركة اولى من غيرها وايضاً فلان الفعل الذي لا يكون لفاعله
 فيه غرض فانه لا يكون دائماً ولا اكثر يا فاذاً للفلك في حركته غرض وذلك
 الغرض لا بد وان يكون كمالاً في ذاته عند الطالب والالم يكن طالباً والذي
 هو كمال عند الطالب فاما ان يكون كمالاً في ذاته واما ان لا يكون
 فان لم يكن الكمال عند الطالب كمالاً في ذاته امكن ان يظهر ان ذلك الطالب

ان (٥٥)

ان ذلك المطلوب ليس بكمال في ذاته فحينئذ يترك ذلك الطلب ولكن ذلك على الفلك محال لما بينا من استحالة انتهاء حركته فاذا الذي هو مطلوب الفلك كمال حقيقي *

(فلا يخلو) اما ان يكون مطلوب الفلك من حركته افادة كمال الشيء او استفادة كمال من شيء وباطل ان يكون الغرض افادة كمال الشيء لانه لا يخلو اما ان يكون وجود تلك الافادة وعدمها بالنسبة الى الفلك سيات واما ان لا يكون فان كانا سيات امتنع ترجح الافادة على عدم الافادة والافقد ترجح الممكن لا عن سبب وان لم تكن الافادة وعدمها سيات بل كان احدهما اولى فحينئذ لو لم يفعل ذلك الشيء لم تحصل تلك الا ولوية فاذا الفلك استفاد بتلك الافادة تلك الا ولوية ولولا تلك الا ولوية لما اقدم على الافادة فاذا الغرض الاصيل له من تلك الافادة هو الاستفادة فثبت ان العلة الغائية للفلك استفادة كمال *

(فنقول) لا يخلو اما ان يكون مطلوبه استفادة الكمال من الاجسام اولا من الاجسام وباطل ان يكون من الاجسام لان الاجسام اما عنصرية واما فلكية ومحال ان يكون مطلوب الفلك استفادة الكمال من الاجسام العنصرية لان الاجسام العنصرية محتاجة في كل كالاتها الى الاجسام الفلكية فلو استفادت الاجسام الفلكية كالاتها منها لزم الدور وهو باطل (ومحال) ايضا ان يكون مطلوب الفلك استفادة الكمال من اجسام فلكية اخرى *

(اما اولاً) فلان الكلام في غرض حركة الفلك المفيد كالقلام في غرض حركة الفلك المستفيد *

(واما ثانياً) فلان الفلك لو استفاد كما له من فلك آخر اتحرك الى جهة المفيد

على نحو سرعته وبطوئه وليس الامر كذلك فان الفلكين اللذين يحيط احدهما بالآخر كثيرا ما يختلفان في مأخذ الحركة وفي كيفية بطؤها وسرعتها فثبت ان المطلوب الفلك استفادة الكمال من جوهر غير جسماني ثم ذلك الجوهر اما ان يكون كاملا من جميع الوجوه واما ان لا يكون*

(فان كان) كاملا من جميع الوجوه لم يكن متحركا ولا محركا بالقصد الاول فان المحرك بالقصد الاول طالب والطالب فاقد للمطلوب و فاقد المطلوب غير كامل من جميع الوجوه (واما ان لم يكن) كاملا من جميع الوجوه فتحريكه للفلك انما يكون لطبا الكمال فيعود التقسيم من انه يطلب الكمال اما من الجسم او من غير الجسم ولا ينقطع الا عند الانتهاء الى جوهر كامل من كل الوجوه وقد بينا ان ذلك المفيد ليس بجسم اصلا وليس ايضا مباشرا لتحريكه بالقصد الاول فاذا هو جوهر غير جسماني ولا مباشر لتحريكه بالقصد الاول ولا نفي بالعقل الا ذلك فقد ثبت وجود العقل فلتكلم الآن في ماهية ذلك الاستكمال*

(فنقول) الكمال المطلوب اما ان يكون ممكن الحصول بتمامه او ممتنع الحصول بتمامه او يكون ممكن الحصول باجزائه ممتنع الحصول بكليته فان كان الاول لزم انقطاع الحركة الفلكية عند حصول ذلك الغرض وان كان الثاني كان الطالب طلب المحال فبقي الثالث ولا يكون ذلك الا بالحركة الدائمة التي يكون ابداء اجزائها حصول ولا يكون لكليتها حصول*

(و تحقيق) كيفية ذلك الاستكمال على ما قيل ان جوهر الفلك موجودا كاملا بالفعل في جوهره وكمه وكيفه ووضعته وسائر احواله ولم يبق فيه شيء مما بالقوة الا الاوضاع المختلفة التي لا يمكن حصولها باسرها دفعة واحدة ثم ان

الفلك

الفلك لما تصور كمال العقل وانه لم يبق فيه شى مما بالقوة الا وقد خرج الى الفعل اشتاق الى التشبه به فيستخرج ما فيه من القوة الى الفعل ولما تعذر عليه استخراج جملة الاوضاع من القوة الى الفعل لا جرم يستخرجها من القوة الى الفعل واحد ابعدها الى غير النهاية فهذا ما قيل *

(ثم هاهنا شك) وهو ان الدليل قد دل على ان الفلك انما تحرك طلبا للكمال اما لم قلت انه لم يبق فيه شى الا الاوضاع حتى يتعين ان تكون حركته لاجل استخراج الاوضاع وهب انكم عرفتم كماله في جوهره وصورته ومقداره واستدارته لكنكم ما اقمتم حجة برهانية على انه ليس فيه شى مما بالقوة الا هذه الاوضاع فلعل فيه امورا كثيرة بالقوة و يكون استخراجها الى الفعل اولى واهم للفلك من استخراج الايون والاضاع اليس ان الشيخ اعترف بانه لم يثبت انحصار الاعراض في التسمية ببرهان فكيف يمكنه القطع بحصول كل الكمالات الا الايون والاضاع *

(وله ان يجيب عنه) بانى قد دلت على ان الكمال المطلوب لا يمكن ان يكون ممكن الحصول تماما ولا ممتنع الحصول تماما بل لا بد وان يكون امرا بين القوة التامة والفعل التام ابدأ وليس ذلك الا بالحركة *

(ولنا ان نجيب عنه) بان المقصود ليس هو الحركة بل ما يحصل بواسطتها وهو عندكم استخراج الايون من القوة الى الفعل فلم لا يجوز ان يكون المطلوب بالحركة شيئا آخر وهو تعقلات متجددة متعاقبة ممتعة الاجتماع بل الغالب على الظن القريب من اليقين ان الحركة الدائمة التي لا تفر لا بد وان تكون لغرض اعلى واجل مما لو فعله الواحد منا لعد عابثا سفيا *

(ومما يدل على ما قلناه) انه لو كان غرض الفلك في حركته استخراج الايون

والاوضاع من القوة الى الفعل فالفلك الثامن يمكنه ان يدور في اليوم الواحد دورة واحدة تامة يستخرج في اليوم الواحد جميع الايون والاوضاع التي يستخرجها الآن الى الفعل في اربعة وعشرين الف سنة فلما لم يستخرجها في اليوم الواحد بل في هذه المدة الطويلة علمنا انه ليس غرضه من حركته مجرد استخراج الاوضاع *

(بل نحقق ذلك ونقول) ان كل من كان غرضه ايجاد فعل وكان يمكنه ايجاد ذلك الفعل في ساعة واحدة استحال ان يفعله في ساعتين لان تطويل المدة يتضمن تأخير وجوده والقصد الى التأخير بنا في كون ذلك الوجود مقصودا *
(اللهم الا ان يقال) ان في ذلك التأخير ايضا غرضا وحينئذ يكون الغرض في ايجاد ذلك الفعل في تلك المدة الطويلة ليس هو حصول ذلك الفعل فقط بل شيء آخر سوى حصول ذاته *

(واذا عرفت ذلك فنقول) لو كان الغرض من الحركة استخراج الاوضاع الى الفعل لكانت تلك الحركة حركة يستحيل ان يوجد ما هو اسرع منها لكن التالي باطل فالمقدم مثله (بيان الشرطية) ما بينا من انه متى مكن تحصيل الشيء في زمان اسرع فالمدول عنه الى تحصيله في زمان ابطأ بنا في كون حصول ذلك الشيء مطلوباً *

(واما بيان امتناع التالي) فهو ان الحكماء اتفقوا على انه لا حركة الا ويمكن ان يوجد ما هو اسرع منها وايضاً فهو ان ليس كذلك بل لسرعة الحركات حد محدود ولا يمكن ذلك هو سرعة الفلك الاعظم فيلزم ان يكون حركات جميع الافلاك مساوية لحركة الفلك الاعظم حتى ان في مدة دورة واحدة للفلك الاعظم تحرك كرة القمر ما يساوي مدار الفلك الاعظم ولما لم يكن كذلك

كذلك علمنا انه ليس غرض الفلك في حركته هو استخراج الاوضاع بل اكتساب انواع اخر من الكمالات لا يعلمها الا الله تعالى *

(فهذا ما نقوله) في هذا الموضوع وهذا الفصل من كلامنا وهو مشتمل على رموز ونكت من استحضر الاصول الماضية وقف عليها و ظفر منها بالحق الذي لا يحصى عنه ولكننا تركناها مستورة لئلا يصل اليها الا من هو اهلهما *

(ومما قيل) في هذا الموضوع من الشكوك ان التشبه بالعقل محال لان صيرورة الجسم عقلا محال *

(واجيب عنه) بان قيل ليس غرض الفلك ان يجعل نفسه مثل العقل بل ان يستخرج الكمالات اللائقة به من القوة الى الفعل كما خرجت الكمالات اللائقة بالعقل من القوة الى الفعل (واذا عرفت) هذه الجملة ظهر لك ان المحرك القريب للفلك هو النفس التي هي المبدأ القريب لحركة الفلك والباشر لها وقد عرفت انها وان كانت مدركة للجزئيات فلا بد ان تكون مدركة للمجردات المفارقات وظهر انه لا بد من وجود موجودا خرا على من مباشر التحريك وذلك هو العقل ثم انه لا بد في كل حركة من الحركات الفلكية من وجود هذين المبدئين *

(والدليل) الذي دل على ان اصل الحركات ليس لاجل العناية بالساعات فهو بعينه يقتضى انه لا يجوز ان تكون جهة حركتها او كيفية حركتها في بطونها وسرعتها لاجل العناية بالساعات *

(واعلم) ان للمتقدمين في تعيين الفلك في حركته جهة مخصوصة وبطونه وسرعته المخصوصتين رأين *

(احدهما) انهم قالوا ان اصل الحركة لاجل التشبه بالمقول المفارقة وجهة

الحركة للعناية بالسافلات قالوا لان الفلك لو تحرك لا الى تلك الجهة بل الى جهة اخرى لكان التشبه بالعقول المفارقة حاصلها استوى عنده الامران اختار الانفع كما ان رجلا خيرا الوارد ان يذهب الى موضع لمهم له ثم يكون الى هذا الموضع طريقان ويكون سلوكه لاحدهما نافعا للغير ولا يكون سلوكه للطريق الثاني نافعا لذلك الغير فان خيرا يتحملة على سلوك الطريق النافع للغير فكذلك هاهنا *

(واعترض الشيخ) على ذلك فقال لو جاز ذلك لجاز ان يقال الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك سيات والحركة انفع للسافلات فلا جرم اختارها الفلك ولما كان هذا باطلا فكذا ما قالوه *

(ولقائل ان يقول) الفرق بين الصورتين ظاهر لان السكون عدم الكمال الذي هو التشبه والحركة نفس ذلك الكمال ويستحيل ان يستوى كمال الشيء وعدم كماله بالنسبة اليه واما الحركة الى جهة والحركة الى جهة اخرى فكل واحدة منهما كمال وكل واحدة منهما فيما يرجع الى مقصود الفلك وهو استخراج الاوضاع من القوة الى الفعل سواء فلما تساوي غرضه لا جرم اختار الانفع للسافلات فظهر الفرق بين الصورتين (بل الوجه) القوي في ابطال ذلك ان اختيار الحركة الى جهة مخصوصة لاجل السافلات اما ان يكون بالنسبة اليه كاختيار الحركة الى جهة اخرى او يكون احدهما اولي به ونعيد الوجه المذكور *

(وتأييها) علة اختيار الجهة والسرعة والبطؤ اختلاف مبادئ هذه الحركات في ماهياتها وهي العقول المفارقة *

(فان قيل) ان الفلك لا يشبه بالعقل في الكمال الذي يخصه من حيث هو عقل لان

لان الفلك يستحيل ان يحصل له كمال العقل فان الكمال اللائق بالعقل من حيث هو عقل يتمتع حصوله للجسم من حيث هو جسم بل انما يشبه به في مطلق كونه كاملاً واذا كان كذلك استحال ان يكون اختلاف العقول سبباً لاختلاف الحركات مثاله النجار اذا تشبه بالصانع لامن حيث انه صانع بل من حيث انه يريد ان يستخرج كل ما يليق به في بخاريته الى الفعل كما ان الصانع قد اخرج كل ما يليق به الى الفعل فاذا كان وجه التشبه ذلك فلو كان التشبه به بدل الصانع فقيماً واحداً اذا اوشىنا آخر كان التشبه حاصلًا *

(فنقول) الامر وان كان كما قلتموه الا ان مبدأ تلك الحركات المختلفة هو العقول فيلزم من اختلاف العقول اختلاف آثارها (و انت ان اردت) الحق الصريح علمت ان الشيء اذا تشبه بشيء لا بما يخصه في كماله بل في عموم كونه كاملاً استحال ان يكون اختلاف ماهيات الامور المتشبه بها علة لاختلاف ذلك التشبه على ما قررناه في الشك *

(وان استدلت) باختلاف الحركات على اختلاف الحركات فهذا لا يتم ايضا الا بان تقول الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اذ لو لم تقل بذلك فاي مانع يمنع من ان تقول ان واجب الوجود عام الفيض وان كل فلك له خصوصية ماهية مخالفة لماهية الفلك الآخر وان ماهية كل واحد منها غير مستعدة الا للحركة مخصوصة فالفيض العام من الباري تعالى يخص لتخصص القابل واذا كان كذلك بطلت هذه التفريمات الطويلة *

(فهذا ما نقوله) في هذا الموضوع واما الكلام في عدد العقول فسيأتي في شرح مذهب القدماء في كيفية سلسلة الوجود (وليكن) هذا آخر الكتاب الثاني وبالله التوفيق *

﴿ الكتاب الثالث ﴾

* في الالهيات المحضة وفيه اربعة ابواب *

﴿ الباب الاول ﴾

* في اثبات واجب الوجود ووحدته وبراءته عن مشابهة الجواهر
و الاعراض * وفيه ستة فصول *

﴿ الفصل الاول في اثباته تعالى وتقدس ﴾

(اعلم ان اكثر) المقدمات التي تبني عليها ابراهيم مطالب هذا الكتاب قد سبق
فيها مضي فحقتنا ان نركب البراهين من المقدمات التي مضي تحقيقها وان
لا نطول باعادتها الكتاب *

(فنقول) الناس قد توصلوا الى اثبات واجب الوجود بطرق (فن الناس)
من توصل بطريقة الامكان وهي معتمد الحكماء قالوا لا شك في وجود
الموجودات فاما ان يكون فيها ما يستحيل عليه العدم لذاته اوليس فيها ما يكون
كذلك والاول هو المطلوب والثاني يقتضي القول بصحة العدم على كماله ولا شك
في صحة الوجود عليها ايضا والالم تكن موجودة فاذا صح الوجود والعدم
عليها لم يترجح الوجود على العدم الا لمرجح مؤثر فاذا لسل الممكنات مؤثر
وذلك المؤثر يجب ان لا يكون ممكنا والا لكان له مؤثر لكونه من الممكنات
واذ ليس ذلك من الممكنات فهو واجب الوجود وذلك هو المطلوب *

(وهذا البرهان) مبني على مقدمات اربع قد صححناها (ومنها) ان الممكن يحتاج
الى سبب (ومنها) ان ذلك السبب يجب ان يكون امرا وجوديا (ومنها) انه
يستحيل الدور (ومنها) انه يستحيل التسلسل وهذه المقدمات كلها قد صححناها
بالبراهين فيما مضى *

(ومن

(٥٦)

﴿ الكتاب الثالث ﴾ ﴿ الباب الاول ﴾ ﴿ الفصل الاول في اثباته تعالى وتقدس ﴾

(و من الناس) من زعم انه لا حاجة في هذا البرهان الى ابطال الدور
وقطع التسلسل *

(قال) لا نقول ان كان في الاشياء شيء واجب الوجود فقد حصل المطلوب
وان لم يكن فيها شيء واجب الوجود فهي باسرها ممكنة الوجود و ممكن
الوجود يستحيل استناد وجوده الى ممكن الوجود لوجهين *

(احدهما) ان الممكن لو كان مؤثرا في وجود غيره لكانت ذاته معتبرة في تلك
المؤثرية فان موجودية المؤثر معتبرة في وجوديته وذات الممكن من حيث
هو هو ممكنة الوجود فلو كان الممكن مؤثرا في وجود غيره لكان امكانه
جزأ من مؤثرته لكن الامكان يمتنع ان يكون جزأ من المؤثرية لان الشيء
من حيث هو ممكن ليس بواجب ومن حيث هو مؤثر واجب والشيء الواحد
بالاعتبار الواحد لا يكون ممكنا وواجبا (وهذه الحجة) هي بعينها دليل
الحكماء على ان الصورة المادية لو كانت موحدة لكانت موحديتها بشركة
المادة التي ليس لها الا القبول و ذلك محال فاذا يمتنع ان تكون الصورة
المادية مؤثرة *

(و ثانيهما) قال الممكن اذا استند الى سبب فاما ان يكون استناده اليه
لامكانه او للامكانه ومحال ان لا يكون لامكان فان كل اعتبار لا يتحقق فيه
الامكان و جب ان يتحقق فيه اما الوجوب واما الامتناع و هما منافيان
للامكان الى الغير فضلا عن ان يكونا محوجين الى ذلك الغير فبقي ان يكون
الاستناد الى العلة الممينة للامكان فالامكان علة للحاجة الى تلك العلة فكل
ممكن و جب ان يكون محتاجا الى تلك العلة فلو استند ممكن الى ممكن لزم
ان يكون الممكن الذي هو العلة مستندا الى نفسه لكونه ممكنا و ذلك محال

ثبت انه لا يجوز استناد الممكنات الا الى واجب الوجود*
 (وهاتان الطريقتان) يمكنك ان تعرف مأخذ الكلام فيهما وعليهما مما قدمضى*
 (واعلم) ان من الناس من يظن انه يحتاج في اثبات واجب الوجود الى
 اثبات امكان العالم وليس الامر كذلك بل يكفينا ذلك بالامر الذي ذكرناه
 من ان الموجودات ان كان فيها واجب الوجود فقد حصل المقصود وان لم يكن
 فيها ما هو واجب الوجود فالكل ممكن والممكن مستند الى الواجب ففي
 الموجودات على كل حال موجود واجب الوجود ثم اذا شرعنا بعد ذلك
 في احصاء صفات واجب الوجود فيثبت يظهر ان العالم بما فيه من الجواهر
 والاعراض ليس بواجب الوجود بل هو من آثار وجوده*
 (ثم للدين) احتجوا على ان العالم ممكن ثلاثة امور*
 (الاول) ان الاجسام مركبة من الهيولى والصورة ولا شئ من المركب
 بواجب الوجود و الهيولى والصورة كل واحدة منهما محتاج الى الآخر
 ولا شئ من الواجب محتاج فالعالم بكليته واجزائه ممكن*
 (الثانى) ان العالم وجوده زائد على ماهيته وكل ما كان كذلك فهو ممكن*
 (الثالث) ان العالم فيه كثرة ولا شئ مما فيه كثرة بواجب الوجود*
 (فهذه الامور الثلاثة) هي التي عولوا عليها وانت ان استحضرت الاصول
 المذكورة فيما مضى عرفت ما في هذه الطرق وعليها فهذا ما يتعلق بطريقة
 الامكان*

(ومن الناس) من زعم ان علة الحاجة هي الحدوث وزعم ان احتياج ما لم يكن
 ثم كان الى المؤثر اظهر في العقول من احتياج الممكن الى السبب (ثم منهم) من
 زعم ان علة الحاجة هي الحدوث فقط ومنهم من زعم ان علة الحاجة هي الامكان
 بشرط

بشرط كونه مما سيحدث وهذه الطريقة الاخيرة قوية *

(ومن الناس) من اعتمد على الاحكام والاتقان المشاهدين في السموات والارضين وخاصة في تركيب بدن الانسان وما فيه من المنافع الجليلة والبدائع الغريبة التي تشهد فطرة كل عاقل بانها لا تصدر الا عن تدبر حكيم عليم وهذه الطريقة دالة على الذات وعلى العالمية وهي طريقة من تأملها ورفض عن نفسه المقالات الباطلة وجد نفسه مضطرة الى الاعتراف باثبات المدبر عند مشاهدة خلقه اعضاء الحيوان *

(اما الطبيعيون) فانهم استدلوا بالحركة وانها لا بدوان تنتهي الى محركات غير متحركة وان المحرك الذي لا يتحرك لا بدوان يكون له حاصل ابد اكل ما كان ممكنا في حقه والذي يكون كذلك لا بدوان يكون واجب الوجود *

(ومن الناس من زعم) ان العلم بالله تعالى علم بديهي فان الانسان يجد نفسه عند الوقوع في محنة او بلية متضرعة الى وجود قادر يخرج منه انواع البليات *

(واصحاب) الرياضات وتجريد النفس يزعمون ايضا ان العلم بوجود الله تعالى ضروري بديهي وبالله التوفيق *

الفصل الثاني في وحدة واجب الوجود

(الادلة) التي عول عليها الحكماء في ذلك صينية على مقدمات ست تكلمنا فيها في الكتاب الاول *

(اولها) ان الوجوب امر بوتي *

(وثانيها) ان الوجوب بالذات يتمتع ان يكون وصفا خارجا عن الذات *

(وثالثها) ان الوجوب وصف مشترك *

(ورابعها) ان التعين زائد على ماهية المتعين *

(الفصل الثاني في وحدة واجب الوجود)

(وخامسها) ان التعين وصف ثبوتي *

(وسادسها) ان ما به الاشتراك غير ما به الاختلاف *

(ثم اذ بينا) هذه المقدمات (فنقول) لو قدرنا ذواتنا مشاركة في وجوب

الوجود متبائة بالهويات والماهيات والتعينات فانه لا بد وان يكون وجوب

وجود كل واحدة منها مغاير الهوية كل واحدة منها *

(فنقول) لا يخلوا ما ان تكون بين وجوب وجود كل واحدة منها وبين تعينه

ملازمة اولاً تكون فان لم تكن بين الجهتين ملازمة كان الوجوب غير مقتض

لذلك التعين وذلك التعين لا يقتضى الوجوب فاتصاف الوجوب بذلك

التعين او ذلك التعين بذلك الوجوب يستدعى سبباً من الخارج فيكون كل

واحد من تلك الاشخاص ممكن الوجود محتاج الى سبب يوجده ويشخصه

فلا تكون الاشياء الواجبة واجبة هذا خلف واما ان كان بين الجهتين تلازم

فذلك التلازم اما ان يكون لنفس طبيعتهما او يكون لنفس طبيعتهما فان

كان الاول فقد عاد المحال وان كان لنفس طبيعتهما فلا بد وان يكون احدهما علة

والآخر معلولاً اذ من المستحيل ان يكون كل واحد منهما علة لصاحبه

اذ يلزم الدور *

(وبتقدير) ان لا يبطل هذا القسم من هذا الوجه يمكننا تقرير هذه بان نقول

يتمتع ان تكون الخصوصية مقتضية للوجوب لان الوجوب على هذا التقدير

وان كان داخلاً في ذات الخاص الا انه يكون خارجاً عن تلك الخصوصية لان

جهة الاشتراك لا محالة خارجة عن جهة الامتياز لكننا قد بينا في المقدمات ان

الوجوب بالذات يستحيل ان يكون تابعاً لماهية غيره *

(واما ان جعلنا) الوجوب بالذات متبوعاً وجعلنا تلك الخصوصية معلولة

للاوجوب

للو جوب فتمت تحقق الوجوب بالذات تحققت تلك الخصوصية بعينها فكل واجب الوجود لذاته ليس الا ذلك الواجب الواحد فاذا واجب الوجود واحد هذا تمام الحجة *

(ويمكن ايرادها) على وجه آخر فنقول لو كان واجب الوجود لذاته اكثر من واحد لكان كل واحد مركباً من جزئين على ما تقرر فيكون جزءاً من واجب الوجود فيكون واجب الوجود متقوماً بهما فلا يكون واجب لذاته واجبا لذاته لان قوامه بجزئه وجزئه غيره وما قوامه بغيره فليس بواجب * (ثم انا ننقل الكلام) الى جزئيه فنقول الجزء ان لا بد وان يتشار كافي الوجوب والا لكان الواجب متقوماً بما ليس بواجب والمتقوم بغير الواجب غير واجب فالواجب ليس بواجب هذا خلف فاذا ثبت تشاركهما في الوجوب الذاتي فلا بد وان يتباينا من وجه آخر اذ لو لم يتباينا من وجه آخر لم يتميز احدهما عن الآخر فلا يكونان اثنين بل يكونان شيئاً واحداً فلا يكون لكل منهما جزءان وقد ثبت ذلك هذا خلف (واذا كان) كل واحد من الجزئين مشاركا للآخر من وجه ومبائنا له من وجه آخر لزم ان يتركب كل واحد من الجزئين من جزئين آخرين ودائماً كل ما يفرض فيه من الجزئين لا بد وان يكونا متشاركين في الوجوب ومتباينين من وجه آخر وذلك يوجب انقسامهما الى جزئين آخرين فاذا يجب ان يكون كل واحد منهما مركباً من اجزاء غير متناهية لكن كل كثرة فلا بد فيها من الواحد لكن يستحيل ان يكون فيها واحد لان ذلك الواحد يكون مشاركا لغيره في الوجوب مبائنا له في الخصوصية فيكون فيه تكثير فلا يكون فيه واحد وكل ذلك محال فاذا واجب الوجود واحد *

(ويمكننا ان نورد ذلك) على وجه آخر فنقول لو كان واجب الوجود اكثر من واحد لكانت الاشياء الداخلة تحته اما ان يكون تمازها بالذاتيات اولا بالذاتيات فان كان بالذاتيات كان واجب الوجود جنسا تحته انواع وان كان لا بالذاتيات كان نوعا تحته اشخاص *

(فنقول) محال ان يكون جنسا تحته انواع من وجوه ثلاثة (الاول) هو انه لا بد لتلك الانواع من فصول تميز بعضها عن البعض وذلك باطل لان الفصل يجب ان يكون علة لوجود حصة النوع من الجنس فيكون لوجوب الوجوب بالذات وجود آخر فيكون موجودا مرتين وذلك محال *

(الثاني) هو ان وجوب الوجود بالذات من حيث انه كذلك هو الذي لا يلزم من عدم غيره عدمه ومن حيث انه متقوم بالفصل يلزم من عدم الفصل عدمه فيكون الشيء الواحد متعلقا بالغير وغير متعلق به هذا خلف *

(الثالث) هو انه لا يخلو اما ان يميز كل واحد منهما عن الآخر بفصل يختص به واما ان يمتاز احدهما عن الآخر بفصل وجودي والآخر يمتاز عنه بعدم ذلك المعنى وهذا الاخير ممتنع لانه اذا امتاز احدهما عن الآخر بعدم الشرط الذي لذلك الآخر فيكون من شأن وجوب الوجود ان ثبت قائما مع عدم شرط يلتحق به والمعدم ليس له معنى محصل في الاشياء والالكان في شيء واحد معان بلا نهاية فان فيه خلاف اشياء بلا نهاية فلا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود متحققا في المجرد من دون الزيادة التي في ذى الزيادة اولا يكون فان لم يكن فليس لعدم الشرط وجوب الوجود وان كان فتكون الزيادة فضلا وحشوا في قيام واجب الوجود واما ان امتاز كل واحد منهما عن الآخر بفصل وجودي فلا يخلو اما ان يكون كل واحد منهما شرطا في

وجوب

وجوب الوجود فيشذمتنع خلو كل واحد منهما عن الشرطين واذا كانا حاصلين فيهما فاما ان لا يكون حصولهما موجبا لوقوع الامتياز واما ان يوجب تميز كل واحد منهما عن نفسه بحصول الوصفين في كل واحد وان لم يكن كل واحد منهما شرطا كان وجوب وجود هذا متقوما دون ما في الآخر من المميز ووجوب وجود الآخر متقوما دون ما في هذا من المميز فيشذ لا يكون واحدا من المميزين مقوما للوجوب اصلا لان الوجوب قد تقرر عند عدم هذا تارة وعند عدم ذلك اخرى بل يكونان عارضين وحينئذ يبقى الكلام في سبب الامتياز *

(واما ان قيل) بان وجوب الوجود مشروط باحد تلك الفصول لا بعينه * (فهذا متنع) لانه اذا كان هذا الفصل غير محتاج اليه ولا ذلك ايضا محتاج اليه فقد تشارك كل واحد منهما في انه يستغنى عنه فوجب ان لا يكون الواجب محتاجا الى كل واحد منهما *

(فان قيل) هذا منقوض باللون فانه لا يتقرر وجوده الا اذا انضاف اليه فصل اي نوع من انواعه كان وكذلك الهيولى لا يتقوم الا عند صورة اية صورة كانت ولا يعتبر في تقوم اللون فصل معين ولا في تقوم الهيولى صورة معينة *

(فنقول) ان اللون غير محتاج في ماهيته الى شئ من تلك الفصول وانما محتاج في وجوده اليها واللون الذي هو حصة السواد محتاج في وجوده بعينه الى فصل السواد وكذلك الذي في اليباض فبلى هذا لو كان واجب الوجود كذلك لكان في وجوب وجوده مستغنيا عن الفصل فكان يجب ان محتاج الى تلك الفصول في وجود آخر فيكون للواجب بذاته وجود آخر هذا

خاف وحاصل هذا الوجه بعد التطويل يرجع الى الوجه الاول *
 (واما القسم الثاني) وهو ان يكون واجب الوجود نوعا تحته اشخاص
 فذلك ممتنع اما من حيث الاجمال فلانه ان كان كل واحد منهما مساويا للآخر
 في تمام الماهية ومفارقاله في غير الماهية وهو ما لكل واحد منهما من التعيين
 والتشخيص وجب ان يكون التعيين الذي هو زائد على الماهية ولا حق بها
 مستدعي الامة غير تلك الماهية وغير لوازمها فيكون لولا تلك الامة لم يكن ذلك
 الواجب فيكون الواجب المعين معلولا فلا يكون الواجب واجبا
 هذا خاف *

(ومن وجه آخر) وهو انك قد عرفت ان الطبيعة الواحدة لا تتكرر الا بسبب
 تكثر الحامل والمادة *

(وبالجملة) فلا بد من التباين في الوقت والزمان والحيز والمكان فما ليس يعقل
 في حقه ذلك استحالة ان يكون نوعه في اشخاص كثيرة *
 (وانت تعلم) ان هذه الادلة كلها مبنية على تلك المقدمات الست وان الحكماء
 لم يتكلموا في اتقانها وانما طولوا انقاسهم في تكثير هذه الادلة التي هي متفرعة
 على تلك الاصول ونحن قد قلنا في تلك الاصول ما حضرنا في الوقت وزجور
 من الله تعالى ان يفتح علينا ابواب رحمته في زيادة اتقان تلك الاصول *

الفصل الثالث في نفي الكثرة عن واجب الوجود

(لا يجوز) ان تكون له اجزاء تقوم ذاتها لاجزاء حسية كما يكون للجسم
 من الاجزاء الحسية ولا عقلية كما له من جزئيه الهيولى والصورة في المشهور
 لان المركب محتاج الى جزئه وجزؤه غيره فالمركب محتاج الى الغير والمحتاج
 الى الغير ممكن لذاته فاذا واجب الوجود لذاته ممكن لذاته هذا خلف *

(وقال

(٥٧)

(الفصل الثالث في نفي الكثرة عن واجب الوجود)

(وقال بعضهم) البرهان لم يدل الاعلى موجود تنقطع عنده سلسلة الحاجة
ومن المعلوم ان الموجود المركب من امور يمتنع ارتفاع كل واحد منها يكون
ايضا ممتنع الارتفاع فيثبت ان يكون صالحا لان تنقطع عنده سلسلة الحاجة *
(فنقول) في جوابه ان كل واحد من اجزائه لو كان واجبا لذاته لكان واجب
الوجود لذاته اكثر من واحد وقد ابطنا ذلك فاذا واجب الوجود منها
جزء واحد وباقي الاجزاء ممكن فالمجموع الحاصل من تلك الاجزاء الممكنة
ايضا ممكن فيكون واجب الوجود على كل حال ممكنا هذا خلف *

(ومما استدل به) على نفي الكثرة ان نقول كل واحد من تلك الاجزاء اما
ان تكون بينهما ملازمة اولا تكون بينهما ملازمة اصلا او تكون الملازمة من احد
الجانبين دون الآخر فان كانت الملازمة من الجانبين فتلك الملازمة اما
ان تكون لذاتيهما اولثالث فان كانت لثالث كان ذلك المركب من حيث
هو معلول ذلك الثالث وان كانت لذاتيهما فلا يخلو اما ان تكون لاحدهما
حاجة في تحققه الى الآخر اولا تكون اليه حاجة ولا الى ما يحتاج اليه الآخر
وهذا القسم الاخير يوجب استغناء كل واحد منهما عن الآخر وانقطاعه
عنه لان الشيء اذا كان غنيا في وجوده عن الآخر وعمما يحتاج اليه الآخر
فلو قدرنا عدم ذلك الآخر لم يؤثر عدمه في عدم الآخر بوجه اصلا فيكون
كل واحد منهما غنيا عن الآخر من كل الوجوه فلا يمكن وجوب مقارنتهما
الا اتفاقيا كما يقال متى كان الانسان ناطقا فلما نطق فان دوام مقارنتهما
ليس لان في احدهما اقتضاء الآخر بل كل واحد منهما محال لو قدر عدم الآخر
فان الاول لا يعدم فاذا لا يحصل من وجوده وجودين او جزئين هذا شأنهما
مجموع يكون لذلك المجموع وحدة حقيقية فاذا لا بد وان تكون لاحد

الجزئين حاجة الى الجزء الآخر او الى ما يحتاج اليه الآخر من المتع
ان يكون لكل واحد منهما حاجة الى الآخر والالزم تقدم كل واحد منهما
على الآخر الموجب لتقدم كل واحد منهما على نفسه فاذا ذلك التعلق يكون
في الوجود من جانب واحد فلا يكون الجزء ان معاً في درجة الوجود بل
يكون احدهما واجبا لذاته والآخر ممكنا لذاته معلولا لذلك الواجب
فثبت ان واجب الوجود على كل حال يجب ان يكون واحدا *

واعلم انا اذا قلنا ان واجب الوجود واحد في ذاته فلسنا نعني به انه يجب ان
يكون واحداً في سلوبه واضافته وكيف نقول ذلك وكل شيء فانه مسلوب
عنه امور غير متناهية ويضاف اليه امور غير متناهية وهو اذا اخذ مع تلك
السلوب والاضافات لا يكون واحداً حقيقياً بل المدعى ان الذات التي هي
معروضة تلك السلوب والاضافات لا تكون الا واحدة *

(وبالجملة) الذات التي هي معروضة للصفات الحقيقية والا اعتبارية يجب ان
تكون واحدة (ومما يحقق ذلك) ان الوحدة ابعداً لاشياء عن طباع الكثرة
ثم انه تعرض لها سلوب غير متناهية فان المراتب الغير المتناهية من الاعداد
مسلوب عنها ولها الى كل مرتبة من تلك المراتب اضافة (فظهر وبان) انه لا محيص
عن تكثير السلوب والاضافات فظهر ان واجب الوجود لا يجوز ان تكون
في حقيقته كثره *

الفصل الرابع في انه تعالى ليس بجسم

(وذلك) من وجوه خمسة (الاول) ان كل جسم فانه يفرض فيه اجزاء حسية
يكون كله متعلقاً بها ولا شيء مما هو كذلك بواجب الوجود *

(والثاني) ان كل جسم فانه يوجد جسماً آخر مشاركاً له في نوعه او في جنسه لانه
لو وجد

(الفصل الرابع في انه تعالى ليس بجسم)

لو وجد ما يشاركه في تمام ماهيته فقد وجد ما يشاركه في نوعه وان لم يوجد مثله فلا شك ان جسماً آخر موجود مثل النبات والحيوان هو مشارك للجسم الواجب وجوده في الجسمية فيكون ذلك الجسم الواجب داخل تحت جنس ومما زاعن سائر الانواع بفصل مقوم فيكون واجب الوجود مركباً وواجب الوجود ليس بمركب (وفي هذه) الحجة كلام يمكنك ان تعرفه من الاصول الماضية *

(الثالث) ما بينا في باب العلة والمعلول ان القوى الجسمانية متناهية الفعل وثبت ان واجب الوجود يجب ان لا تكون لافاضته موجود بداية ولا نهاية فلا يكون واجب الوجود جسماً *

(الرابع) ما بينا في كتاب النفس والعقل وجود جواهر غير جسمانية وبيننا ان علة المجرد يجب ان تكون مجردة والبارى تعالى مبدأ المبادئ فيجب ان لا يكون جسماً *

(الخامس) ان كل جسم مركب من الهيولى والصورة ولاشئ من الواجب بمركب وايضاً فقد قدمنا ان الهيولى والصورة ليست احداهما علة مطلقة لقوام الاخرى بل العلة المطلقة لها شئ ثالث غير جسماني فلا يكون واجب الوجود جسماً وقد علمت ما في هذه الطريقة *

الفصل الخامس في انه تعالى ليس بجوهر

(الجوهر) لفظ مشترك بين امور كثيرة والذي تقتصر عليه منها هاهنا امور اربعة *

(الاول) ان معنى الجواهر كل موجود غني عن المحل والموضوع وواجب الوجود بهذا المعنى جوهر *

(والفصل الخامس في انه تعالى ليس بجوهر)

(الثاني) ان نغني به كل ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا انما يتناول الشيء الذي يغائر وجوده ماهيته فان قلنا بان وجود الباري تعالى هو نفس ماهيته لم يكن الباري جوهرًا بهذا المعنى وان قلنا بان وجوده زائد على ماهيته كان جوهرًا *

(الثالث) ان نغني به الذات القابلة للصفات والحكماء اتفقوا على ان ذات الباري تعالى لا يمكن ان تكون موصوفة بشيء من الصفات الثبوتية الغير الاضافية لان تلك الصفات اما ان تكون واجبة لذواتها اولا تكون ومحال ان تكون واجبة لذواتها *

(اما اولا) فلانه يلزم منه وجود شيئين واجبي الوجود وهو محال *
(واما ثانيا) فلان الموجود الواجب لذاته استحالة قيامه بغيره وتوقفه في وجوده على ذلك الغير (واما ان كانت) ممكنة الوجود لذواتها فتكون لها علة وعلتها اما ذات الباري تعالى وما يتهدى الى ذاته تعالى لما ثبت ان واجب الوجود واحد فلو كانت تلك الصفات حالة منطبعة في ذات الباري تعالى لكان الباري فاعلا لها وقابلا لها وقد ثبت ان ذاته بعيدة عن انحاء التكثر فتكون الذات الاحدية قابلة وفاعلة معا وذلك محال *

(هذا) حاصل ما قيل فيه وهو مبني على ان البسيط لا يكون بالنسبة الى الشيء الواحد قابلا وفاعلا وقد قلنا فيه ما سمعته *

(ومما هو موضع التعجب) الكثير انهم اتفقوا على ان تعقل الاشياء عبارة عن انطباع صورها في العاقل واجمعوا على ان الباري تعالى عالم بالكلية فاذا قد حصت في ذاته صور المعلومات وتلك الصور ملولات ذاته فاذا ذاته فاعلة لها وقابلة وذلك يبطل ما قالوه *

فان

(فان قيل) أنهم ينكرون ارتسام صور الكليات في ذاته *
 (فنقول) اذا كان العلم عندهم عبارة عن ارتسام صور المعلومات في ذات العالم
 فمتى انكروا هذا الارتسام فقد انكروا كونه عالما *
 (ثم الذي يدل) على اعترافهم بذلك ما ذكره الشيخ الرئيس في النمط السابع
 من الاشارات بعدما بين ان العاقل لا يتحد بالمعقول فانه اورد على نفسه سوء الا
 (فقال) ولعلك تقول لو كانت المعقولات لا يتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض
 لما قد ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فلم يكن واحدا
 حقا بل هناك كثرة *

(واجاب) بانه لما كان تعقل ذاته بذاته ثم تلزم قيومته عقلا لذاته بذاته ان يعقل
 الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لادخاله في الذات مقومة وجاءت
 ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات متبائنة او غير متبائنة لاشتمل الوحدة
 فالاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب
 ذلك كثرت الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته فهذه الفاظ
 الاشارات *

(وهي صريحة) فيما ذكرناه لانه سلم ان عقله للكثرة كثرة لازمة للذات
 متأخرة لادخاله مقومة وسلم ايضا ان الاول يعرض له كثرة لوازم اضافية
 وغير اضافية وكل ذلك نفس ما ادعيناه من ان ذاته تقتضي امورا تحصل في
 ذاته وعند ذلك يبطل قولهم ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا *

(واما في الشفاء) فانه في الباب الذي اثبت فيه ان واجب الوجود عقل
 وعاقل ومعقول بين ان صور المعقولات اما ان تكون موجودة في ذاته
 اولاً تكون فان لم تكن فاما ان تكون موجودة في محل وهي الصور الافلاطونية

التي ابطناها واما ان تكون موجودة في شئ آخر و ذلك ايضا باطل فتعين
ان تكون الصور المعقولة مرتسمة في ذاته (وانما لم نقل) عبارته في هذا المعنى
لطولها وان اردتها فطالع هذا الموضع من كتاب الشفاء *

(ثم قال) بعد ان تكلم في ذلك (وينبغي ان يحفظ) ان لا تكثر ذاته ولا يتأتى
بان تكون ذاته مأخوذة مع اضافة ما يمكنه الوجود فانها من حيث هي علة
لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها فهذا ما ذكره في هذا
الموضع *

(ومما يحقق) انه لا بد لهم من الاعتراف بذلك انهم زعموا ان ادراك الشئ
هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك والبارى مدرك للاشياء عالم بها فيجب
ان تكون حقائقها متمثلة في ذاته وايضا فانهم عندما بينوا ان العلم يجب ان يتغير
عند تغير المعلوم زعموا ان العلم ليس مجرد اضافة فقط بل هو عبارة عن كيفية
ذات اضافة واذا كان كذلك فعلم الباري تعالى بالاشياء يجب ان يكون
صفات ذات اضافات وتلك الصفات تكون قائمة بذات الباري تعالى وذلك
يحقق ما ذكرناه *

(فان زعموا) ان علمه بالاشياء هو نفس ذاته فذلك يناقضه قولهم ان العلم
عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم ومعلوم ان ذات الباري
تعالى لا تماثل شيئا من الممكنات فكيف يكون نفس ذاته هو العلم بالممكنات
(وايضا) يناقضه تسليم الشيخ في الفصل الذي اوردناه هاهنا من الاشارات
ان علمه بالكثرة لازم لعلمه بذاته خارج غير مقوم لذاته ومن المعلوم ان اللازم
للشئ الخارج عنه الغير المقوم له ليس هو نفس ذلك الشئ *

(فظهر مما ذكرناه) اعترافهم بل اتفاقهم على ان ذات الباري تعالى علة لوجود

الصور

الصور العقلية الحاصلة في ذاته فتكون ذاته فاعلة لتلك الصور وقابلة لها وإذا كان ذلك عين مذهبهم فكيف اتفقوا على انكاره وكيف بنوا عليه هذه المسائل ابطالا واثباتا وماذا لا اجل ان الحب الشديد لهذه الكلمات مانع عن الوقوف على تناقضها والافهنا التناقض اظهر من ان يخفى على المبتدي فضلا عن المنتهى *

(ومن الاشكالات عليهم) في قولهم البسيط لا يكون قابلا للشي ولا فاعلا له ان كونه علة ومبدأ للاشياء من الامور الاضافية والاضافات امور وجودية في الخارج عندهم فاذا آذاته مبدأ لتلك الاضافات وقابلة وايضا فقد بينا في الكتاب الاول ان تعين واجب الوجود لذاته لا بد وان يكون مفهوما زائدا على مجرد كونه واجبا ولذلك فان المفهوم من الواجب لا يمنع من ان يكون مقولا على كثيرين والمفهوم من هذا الواجب يمنع من ذلك فاذا تعين هذا الواجب زائد على كونه واجبا وهو وصف نبوتي *

(وهذه اصول) عليها بنوا ادلتهم في وحدة واجب الوجود ثم ان ذلك التعين معلول لوجوبه وصفة له فقد صدر عن حقيقته التي هي الوجوب الذاتي ذلك التعين مع كونه موصوفا به وهو يبطل ما قالوه *

(وايضا) فقد دللنا على ان وجوده تعالى زائد على ماهيته وماهيته علة لذلك الوجود موصوفة به وهو يبطل ما ذكره (فظهر) ضمف حججهم على نفي الصفات (بل هم يثبتون) الصفات وهي الصور المعقولة المرتسمة في ذات الباري تعالى ولما كانت الماهيات المعقولة غير متناهية كانت الصور العقلية المرتسمة في ذات الباري تعالى ايضا غير متناهية *

(ثم انهم يقولون) هذه عوارض متقومة بذات الباري تعالى *

(والصفاتية) يقولون هذه صفات قائمة بذات الباري فلا فرق بينهم وبين الصفاتية الا ان الصفاتية يسمون هذه الامور صفات و يقولون انها قائمة بالذات والحكماء يسمونها عوارض و يقولون انها متقومة بالذات فلا اختلاف في اللفظ لا في المعنى *

(الامر الرابع) المفهوم من لفظ الجوهر ان يكون مورد للصفات المتعاقبة واحتجوا على انه لا يجوز ان يكون الباري تعالى كذلك باثباته (اقواها) ان كل صفة يعقل ثبوتها او اجب الوجود فاما ان تكفي في تحققها ذات واجب الوجود او لا تكفي فان كفت ذاته فيها واجب حصول تلك الصفة لهدا ائما بدوام الذات وان لم تكف كان ثبوت تلك الصفة او لا ثبوتها متوقفا على ثبوت شئ آخر او لا ثبتت ذلك الشئ لكن ذاته تعالى لا تخلو عن ثبوت تلك الصفة او لا ثبوتها وكلاهما متوقفان على ثبوت ذلك الغير او لا ثبوتها فاذا ذاته تكون متوقفة على ذلك الغير فتكون ذاته في نفسها ممكنة الوجود *

(ولنذكر ذلك) بعبارة اقرب فنقول ان كل متلازمين فلا بد وان يكون لاحدهما الى الآخر حاجة او يكونا متتبيين الى ثالث وهاهنا طرفا النقيض من الثبوت واللا ثبوت من لوازم ذات الباري فلا بد وان يكون احدهما الى الآخر محتاجا او يكونا مستتدين الى ثالث فان استندا احدهما الى الآخر فيكون ذلك الحكم هو المستند الى الذات وانما يكون كذلك اذا كانت الذات كافية في وقوع تلك الصفة او لا وقوعها واذا كانت الذات كافية امتنع وقوع التغير واما ان لم يستند الواحد منهما الى الآخر فكل واحد منهما ممتنع الانفكاك عن الآخر ولزم ان يكون كل واحد منهما ممكنا فتكون ذات الواجب ممكنة وهو محال *

فان

(٥٨)

(فان قيل) فذات واجب الوجود بالنسبة الى كل شيء لا تخلو عن ثبوته او عن عدم ثبوته وثبوت ذلك الشيء وعدمه يتوقف على ثبوت علة ذلك اولا ثبوت علة فعلية مساق قولكم لا خلاص عن احتياج ذات واجب الوجود الى الغير * (فنقول) ليس الامر كما توهمتموه لان كل شيء انتسب الى واجب الوجود فواجب الوجود لا يخلو عن ثبوته اولا ثبوته لكن ذات واجب الوجود تكون كافية امام ثبوت ذلك الشيء اولا ثبوته لها على معنى ان ما ثبت لو واجب الوجود فاما ثبت لاجل ان ذاته تقتضيه وما لا يثبت فاما لا يثبت لان واجب الوجود لنفس حقيقته يدفعه *

(وبالجملة) فسلب ما يسلب عنه وثبوت ما يثبت له ليس الا لنفس حقيقته فلا يلزم توقفه على الغير واما لو لم يكن مستقلا باقتضاء ثبوت ذلك الوصف او باقتضاء سلب ذلك الوصف فلا محالة يكون متوقفا على احد الامرين اعني علة الثبوت او الابطوت والمتوقف على الغير ممكن فثبت ان التغير على واجب الوجود محال وهو المعنى بقولهم ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود بجميع جهاته *

(وقد تمسك بعضهم) بانه لو امكن ان تحدث لذات الباري تعالى صفة لم تكن لكان المؤثر فيها هو ذاته والقابل لها هو ذاته وذلك محال وقد عرفت ضعف هذه الحجة *

(وقد تمسكوا ايضا) بان كل صفة تحصل لواجب الوجود فالابدأ لها اما ذات واجب الوجود او ما يستند اليه وكيف ما كان فيلزم من امتناع تغير ذاته امتناع تغير لوازمه القريبة والبعيدة فاذا امتنع التغير عليه (وهو ضعيف) لان للسائل ان يقول هذا باطل بالحوادث المحسوسة فانها متغيرة مع استنادها الى ذات

واجب الوجود اما بغير واسطة او بواسطة فلم لا يجوز ان يكون هاهنا كذلك *
 (وقد تمسكوا ايضا) بان كل ما يصح عليه التغير فانه قبل وقوع ذلك
 التغير يكون بالقوة متغيرا وواجب الوجود يستحيل ان يكون بالقوة متغيرا
 (وهذه الحججة) لنظية لان المراد بالقوة هي الامكان (فنعول) لم لا يجوز ان يكون
 واجب الوجود واجبا في ذاته و ممكنا في بعض صفاته وعلى هذا التفسير (١)
 قد زال التناقض *

﴿ الفصل السادس في انه سبحانه وتعالى ليس بعرض ﴾

(لان العرض) محتاج الى الموضوع ولا شيء من المحتاج بواجب وليس ايضا
 صورة لهذا المعنى *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يكون غير محتاج الى الحلول في المحل ولكنه يصح
 عليه الحلول *

(قلنا) لما مضى ان كل ما يصح عليه الحلول ويجب عليه الحلول ولانه اما ان يحل
 في الاجسام او في غير الاجسام (والاول) يلزم منه انقسامه تبعا لانقسامها
 وذلك محال (والثاني) محال لانه اذا كانت ذاته غنية عن ذلك الشيء
 الذي فرض محالها لم يكن حلولا احدهما في الآخر اولى من حلول الآخر فيه
 فاما ان يحل كل واحد منهما في الآخر وهو محال اولا يحل احدهما في الآخر
 وهو المطلوب *

(واقول) لو ثبت القول بالهيوولي فهو تعالى ليس بهيوولي لانها متقومة بالصورة
 محتاجة اليها فلا تكون واجبة الوجود لذاتها (وليس قابلا للمدم) لان واجب
 الوجود هو الذي لا تكون حقيقته قابلة للمدم اذ لو كانت قابلة للمدم وهي
 ايضا قابلة للوجود فينشذ يكون واجب الوجود ممكنا هذا خلف واذا لم تكن
 حقيقته

(١) التعبير ١٢

(الفصل السادس في انه سبحانه وتعالى ليس بعرض)

حقيقته قابلة للعدم استحال عليها العدم (وايضا) فلان عدمه لما تجد ديبعد
مالم يكن فلا بد وان يكون له سبب فاما ان يكون لعدم ما كان محتاجا الى
وجوده او لوجود ما كان محتاجا الى عدمه *

(والاول) باطل لو جهين (اما اولاً) فلاستحالة احتياج الواجب لذاته في
وجوده الى غيره *

(وامانياً) فلان الكلام في عدم ذلك الشرط كالكلام في عدمه *

(والثاني) ايضاً باطل لان ذلك الذي حدث يستدعي سبباً والاسباب مستتدة
في سلسلتها الى واجب الوجود فاذا وجود ذلك الحادث محتاج الى وجود
واجب الوجود فيستحيل ان يكون مؤثراً في عدمه والا لكان مؤثراً في عدم
ما يلزم من عدمه فيكون مؤثراً في عدم نفسه (وايضا) فلان عدمه لما تجدد
بعد ما لم يكن فلا بد وان يكون اذلك العدم سبب فكان وجوده محتاجا الى
عدم ذلك السبب للعدم والمحتاج الى الغير ممكن فيكون الواجب ممكناً
هذا خلف *

(واما الدين) يمتقدون ان وجوده عين ماهيته فانه يمكنهم ان يدكروا حجة
اخرى وهي ان الممكنات اذا شرط فيها الوجود لم تكن قابلة للعدم فان السواد
بشرط كونه موجوداً يستحيل ان يكون قابلاً للعدم فاذا كانت الممكنات القابلة
للعدم متى شرط فيها الوجود خرجت عن قبول العدم فالذي لا اعتبار لحقيقته
الا الوجود كيف يكون قابلاً للعدم *

(واقول) ليس له ضد لانه ان عني بالضد ما يؤثر في عدمه فقد بينا ان العدم عليه
محال وان عني به مالا يجتمعان في المحل او في الموضوع فقد بينا انه ليس له محل
ولا هو موضوع *

(وايضا) ليس له بد لانه لا مثل له ولا يمكن ان يتحد بغيره لوجهين *
 (اما اولاً) فلان الاتحاد في نفسه غير معقول على ما سلف *
 (واما ثانياً) فلانه يوجب صحة العدم والحدوث عليه وذلك محال *
 (وليس) له جنس ولا فصل ولا حد لذاته لبرأته عن التكثر *
 (واقول انه) لا يجوز ان يكون موصوفاً باللون والطعم وبالرطوبة لان اللون
 عبارة عن هذه الهيئة المحسوسة بالبصر المختصة بالجسم ذي الوضع فان كان له
 لون فذلك ان يمكن ان يحس بالبصر ووجب ان يحس في جهة مخصوصة ووضع
 مخصوص فتكون ذاته مخصوصة بالجهة وموصوفة بالوضع وذلك محال وان
 لم يمكن ان يحس بالبصر كان وقوع اسم اللون عليه وعلى ما نقله من اللون باشتراك
 الاسم ويرجع حاصل المطالبة الى المطالبة بنفي صفة غير معقولة وذلك
 مما لا يمكن اقامة البرهان على نفيها ولا على اثباتها فان كل تصديق فلا بد
 فيه من تصور الطرفين وهكذا الكلام في نفي (الشهوة) (والنفرة) وسائر
 ما يعدم من الصفات و بالله التوفيق * ٤

الباب الثاني

(في احصاء صفاته تعالى * وفيه عشرة فصول)

(الفصل الاول في انه سبحانه وتعالى عالم بذاته وبالكيالات)

(وعليه) برهانان (الاول) اننا انه ليس بجسم ولا جسماني فيكون مجرد
 الذات و قد بينا في باب العلم ان كل مجرد فانه يكون عاقل لذاته فالباري اذا
 عاقل لذاته ثم بينا ان العلم بالعلم يوجب العلم بالعلم وذات الباري تعالى علة
 لوجود جميع الممكنات لما ثبت انه ليس في الوجود الا واجب وجود واحد
 فاذا يلزم من علمه بذاته علمه بسائر الممكنات *

(البرهان)

(الفصل الاول في انه سبحانه وتعالى عالم بذاته وبالكيالات)

(البرهان الثاني) ان كل مجرد على ما بيننا فانه يمكنه ان يقارنه سائر المجردات فكل ما يمكن في حق الباري تعالى فهو واجب فاذا الباري يجب ان تقارن ذاته سائر الماهيات فهو اذا عالم بجميع الماهيات التي تغاثره والعالم بغيره يمكنه ان يعلم ذاته فالباري يمكنه ان يعلم ذاته وما يمكن في حقه فهو واجب فالباري واجب ان يكون عالما بذاته وبكل المعلومات الكلية *

(وهذه البراهين) قد مضى تقريرها ويجب علينا في هذا الموضوع ان نجيب عن الشبهتين المذكورتين في انكار عالمية الباري تعالى *

(احتج) من انكر كونه تعالى عالما بذاته باسرين (الاول) قد ثبت ان التعقل عبارة عن حضور ماهية المعقول عند العاقل فلو كانت الباري تعالى عالما بذاته لكان تعقله لذاته اما نفس حضور ذاته عند ذاته او حضور صورة اخرى مساوية لذاته في ذاته والقسمان باطلان لوجهين *

(اما اولاً) فلان التعقل حالة اضافية لا يمكن تقريرها الا بين اثنين (واما ثانياً) فلان تعقله لذاته لو كان نفس ذاته لكان العالم بذاته عالما بكونه عاقلاً لذاته ولكانت الدلالة على احدهما دلالة على الآخر وبطلان التالي يشهد ببطلان المقدم *

(واما الثاني) وهو ان يكون تعقله لذاته عبارة عن حضور صورة مساوية لذاته في ذاته فذلك محال لاستحالة الجمع بين المثليين فثبت ان القول بكونه عاقلاً لذاته يفضي الى القسمين الباطلين فيكون ذلك باطلاً واذا استحال ان يعقل ذاته استحال ان يعقل غيره لانه لو عقل غيره اصح منه ان يعقل انه يعقل غيره وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لكن التالي محال فالمقدم مثله *

(فالجواب) ان هذه الشبهة منقوضة لاملنا بانفسنا فان ما ذكرتموه قائم

هاهنا مع اننا نقل انفسنا قبطل ما ذكر تمومه

(ثم نقول) قد بينا في باب العلم ان العلم والادراك والشعور ليس عبارة عن حضور صورة المدرك في المدرك بل عن اضافة مخصوصة بين المدرك والمدرك ثم ان تلك الاضافة قد تكون محتاجة الى انطباع ماهية المدرك في المدرك وذلك عندما يكون احدهما مغايراً للآخر فانه متى كان كذلك صح من العالم ان يعلم ماهية ذلك المعلوم وان كان معدوماً في الخارج فلا جرم لا بد ان تحصل تلك الماهية في نفس العالم ليقع للعالم الاضافة المسماة بالادراك اليه واما اذا كان المدرك نفس المدرك لم يكن هنا حاجة الى حصول صورة اخرى اذ من المحال ان يدرك المدرك ذاته عندما ما تكون ذاته معدومة فلا جرم كان حضور ذاته كافياً لتحقيق تلك النسبة *

(فهذا ما خذ الجواب) والاطناب فيه قدمضى *

(الشبهه الثانية) لو علم ذاته ! صح منه ان يعلم علمه بذاته والعلم بالعلم بالذات ليس هو عين العلم بالذات لاننا نجد من انفسنا تفرقة بديهية بين العلمين ولانا اذا علمنا شيئاً ثم علمنا علمنا بذلك الشيء فالعلوم بالعلم الاول هو ذلك الشيء والمعلوم بالعلم الثاني هو العلم بذلك الشيء واذا تغير المعلومان فلا بد وان يتغير العلمان لا سيما وهذا ان المعلوم ان امر ان يصح ان يعلم احدهما عند الجهل بالثاني *

(واذا ثبت) ان العلم بالعلم بالذات مغاير للعلم بالذات وثبت ان البارى تعالى لو كان عالماً بذاته فانه لا محالة يصح منه ان يعلم علمه بذاته وثبت ان كل ما يصح في حقه كان واجباً لاستحالة ان تخالط ذاته طبيعة القوة والامكان فاذا ذلك العلم واجب الحصول في حقه وكذلك ايضاً العلم بالعلم بالذات علم ثالث فيكون ايضاً واجب الحصول وهذه المراتب مما لا نهاية لها وكل واحدة منها

منها مرتبة على الآخري فتكون هناك علل و معلولات لانهاية لها لامرّة واحدة بل مراراً لانهاية لها لان هذا الاشكال يتوجه في كل واحد من الماهيات المعقولة للباري وهذا الكلام لا يختلف سواء قيل العلم حضور صورة المعقول في العاقل او قيل انه صفة حقيقية ذات اضافة او قيل انه مجرد نسبة و اضافة و انه لا بد وان يحصل اما صور متسلسلة او كيفيات متسلسلة او اضافات متسلسلة ولما كان ذلك محالاً فما ادى اليه مثله *

(والجواب) ان هذه الاضافات لا آخر لها ولا تنقطع ولكن لها بداية فان اولها هو العلم بالذات وبعد ذلك العلم بالعلم بالذات والبرهان انما قام على وجوب تناهي الممكنات الى اول ولم يقم على وجوب تناهي الممكنات الى آخر كيف و المناسبات الحاصلة بين مراتب الاعداد الغير المتناهية غير متناهية و هي محصلة بالفعل *

(ومن القدماء) من اعترف بعلمه تعالى بذاته ومنع كونه عالماً بغيره وذكر فيه ثلاث شبه *

(الاولى) انه لو عقل غيره لاستحال ان يكون عقله لغيره هو نفس ذاته لانا اذا قلنا التعقل هو حضور صورة المعقول في العاقل فالكلام ظاهر لانه يستحيل ان تكون الصورة المطابقة للماهية المعقولة المخالفة لذات الباري هي نفس ذاته واما اذا قلنا التعقل امر اضافي فالكلام فيه ايضاً ظاهر لان تلك الاضافة زائدة على ذات الباري تعالى *

(فبقول) لو كان عالماً بغيره لكان علمه بذلك الغير مغايراً لذاته لا حقاً لذاته وذلك محال من وجوه ثلاثة *

(الاول) ان ذلك العلم يكون ممكناً لذاته (اما اولاً) فلان واجب الوجود

واحد) واما تأييداً. فلانه لو كان واجبا لذاته لم يكن صفة لغيره واذا كان ممكنا فله
علة ولا علة الا ذات الله تعالى فتكون ذاته علة لذلك العلم وهو صوفة به فيكون
البيسط فاعلا وقابلا وذلك محال *

(الوجه الثاني) ان ذاته تكون موضوعا لذلك العلم فتكون محلا للاعراض
وذلك شنيع *

(الوجه الثالث) ان كان لواجب الوجود كمال في حصول تلك الصور
المعقولة في ذاته فيكون كماله بشئ خارج عن ذاته وكل ما يستكمل بشئ فالمستكمل
احسن من المستكمل به فتلك الصورة اكمل من واجب الوجود بذاته هذا خلف
(وايضاً) فاذا كانت تلك الكمالات خارجة عن ذات واجب الوجود كان
الذي له في طباع ذاته وفي خاصة وجوده الامكان فتكون ذاته مخالطة
للامكان والقوة هذا خلف (وايضاً) فكل ما كماله خارجة عن ذاته فذاته
لذاته ناقصة فذات واجب الوجود ناقصة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً
وان لم يكن لواجب الوجود كمال في حصول تلك الصورة استحال حصولها فيه *
(والجواب) اما قولهم يلزم ان يكون الشئ الواحد قابلاً وفاعلاً فنقول
واي محال يلزم منه وقد بينا ان ذلك هو الحق واما سائر الوجوه المذكورة
فكلمات اقناعية ركيكة واي نقصان في اثباته تعالى عالماً بكل المعلومات محيطاً بها
مبرأ عن تقيصة الجهل والغفلة *

(الشبهة الثانية) قالوا لو كان تعالى عالماً بالكليات وهي غير متناهية لان بعض
المعلومات وهو انواع العدد والاشكال لانهاية له لزم ان يكون في ذاته
كثرة غير متناهية *

(والجواب) اما ان يكون في ذاته كثرة فقد بينا ان الممتنع هو تكثر ذاته

واما

(٥٩)

واما كثرة لوازمه فذلك مما لم تقم حجة على امتناعها والتعويل في مثل هذه الاصول الهائلة على ما تستطيعه النفوس او تستبجه غير ممكن وامادعواهم وقوع كثرة غير متناهية فقد اجيب عنه من وجهين *

(احدهما) ان علمه تعالى بتلك المعلومات علم واحد فانه يصح وجود علم واحد بمعلومات كثيرة ومما يدل عليه العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض فان ذلك العلم ان لم يكن له تعلق بالسواد والبياض لم يكن له تعلق الا بالمضادة فقط وليس كلامنا في العلم المتعلق بالمضادة فقط بل في العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض *

(فان قيل) هناك علوم اربعة علم بالسواد وعلم بالبياض وعلم بالمضادة المطلقة وعلم بانتساب المضادة اليهما *

(فنقول) هب ان هناك هذه العلوم الاربعة الا ان العلم الرابع وهو المتعلق بانتساب المضادة اليهما همل هو متعلق بهما ام لا فان لم يكن متعلقا بهما كان متعلقا بالمضادة وحدها فلم يكن هناك علم متعلق بمضادتهما *

(وبالجمله) فهذا الكلام لا ينقطع الا عند الاعتراف بتعلق ذلك العلم بهما وبالمضادة وبانتساب المضادة اليهما فيكون ذلك علما واحدا متعلقا بمعلومات عديدة *

(وليس لقائل ان يقول) هب انه يصح تعلق ذلك العلم الواحد بمعلوماتين لكن بشرط ان يكون المعلومان بحال لا يصح العلم باحدهما مع الجهل بالآخر وذلك مثل العلم المتعلق بمضادتهما فانه يستحيل العلم بذلك الا مع العلم بهما فلا جرم صح تعلق العلم الواحد بهما واما المعلومان اللذان يصح العلم باحدهما مع الجهل بالآخر فلم تقم الدلالة على صحة تعلق العلم الواحد بهما *

فانا نقول) هذا الكلام يدل على ان السائل ما احاط علما بمضمون ما ذكرناه
لانه وان استحال ان يعلم بمضادة السواد والبياض الا مع السواد والبياض
لكنه لا يستحيل ان يعلم السواد مع الجهل بالبياض و بالعكس مع انهما قد
صارا معلومين بعلم واحد وذلك يدل على صحة تعلق العلم الواحد بمعلومين
كيف كانا واذا ثبت ذلك اندفع الاشكال *

(ولقائل ان يقول) انا قد دللنا على ان تعقل الشيء انما يكون عند ارتسام
صورة مطابقة له في ذات العاقل ومعلوم انه يستحيل ان توجد صورة تطابق
ماهيتها جميع الماهيات المعقولة بل لا بد لكل ماهية معقولة من صورة تطابقها
على حدة واذا كان كذلك فيلزم من علمه تعالى بالاشياء تكثر تلك العلوم *

(وايضا) فرب انا قلنا ان تعقل الاشياء لا يستدعي ارتسام ماهياتها في العاقل
الا انه لا بد في كل حال من اضافة تحصل للقوة العاقلة مع المعقول ومن المعلوم
بالضرورة ان الاضافة الى شيء غير الاضافة الى شيء آخر وكيف ما كان فان
العلم بالشيء مغاير للعلم بشيء آخر لانه يصح منا ان نعتقد كون الذات عالمة
باحد المعلومين عند ذهولنا عن كونها عالمة بالمعلوم الآخر ولولا ان علمها باحد
المعلومين مغاير لعلمها بالمعلوم الثاني لاستحال ان نعلم كونها عالمة باحد المعلومين
عند ذهولنا عن كونها عالمة بالمعلوم الثاني كما انه يستحيل ان يجتمع فينا العلم
والجهل بكونها عالمة بالمعلوم المعين واذا بطلت هذه القاعدة اندفع ما ذكره
من الجواب *

(وثانيهما) ان نلتزم وجود علوم غير متناهية ولا يمكنهم ان يقولوا ان
نصف تلك العلوم اقل من كلها فقد تطرقت الزيادة والنقصان اليها فتكون
متناهية *

(لاناينا)

(لأننا) ان تطرق الزيادة و النقصان لا يوجب التناهي على الاطلاق ولا يمكنهم ان يطلوا ذلك بان تلك الكثرة اما ان يقال بانها صدرت عن ذات الباري على الترتيب السببي والمسببي فيلزم وجود علل ومعلولات لانهاية لها اولا على الترتيب السببي والمسببي فيلزم ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد لانا نلزم ذلك وهو الحق الذي لا محيص عنه *

(الشبهة الثالثة) قالوا ما لانهاية له يستحيل ان يخرج عنه شيء وما لا يخرج عنه شيء يستحيل ان يتميز عن شيء غيره لانه لا يوجد شيء خارج عنه حتى يتميز ذلك عن ذلك الخارج فاذا ما لانهاية له فانه لا يتميز عن غيره وكل معلوم فانه متميز عن غيره فاذا ما لانهاية له غير معلوم *

(والجواب) انه فرق بين ان يعلم ذات الشيء وان يعلم تميزه عن غيره فان العلم بذات الشيء قد لا يتوقف على العلم بغيره والعلم بتميز الشيء عن غيره يتوقف لا محالة على العلم بغيره ونحن نساعد على انه يستحيل ان يعلم تميز جميع المعلومات عن غيره لانه لا يعلم تميز جميع المعلومات عن غيره الا اذا علم ذلك الغير وحينئذ يكون ذلك الغير احد اجزاء ذلك المجموع لا انه خارج عنه ولكن لا يلزم من استحالة العلم بتميز جميع المعلومات عن غيره استحالة العلم بجميع المعلومات لما بينا من امكان انفكاك احدهما عن الآخر وباللغة التوفيق *

الفصل الثاني في علمه سبحانه وتعالى بالجزئيات

(اكثر المتقدمين) والمتأخرين من الفلاسفة انكروا ذلك واثبتوه الشيخ ابوالبركات البغدادي ولا بد من تفصيل مذاهب الفلاسفة اولا *

(فنقول) اللائق باصولهم ان يقال الامور على اربعة اقسام لانها اما ان لا تكون مشككة ولا متغيرة واما ان تكون مشككة لا متغيرة واما ان تكون

التفصيل الثاني في علمه سبحانه وتعالى بالجزئيات

متغيرة لا مشكلة واما ان تكون مشكله ومتغيرة *

(فاما التي) لا تكون مشكلة ولا متغيرة فانه تعالى عالم بجميع ذلك سواء كان ذلك كلياً او جزئياً وكيف يمكن اطلاق القول بانه تعالى لا يعلم الجزئيات مع اتفاق الاكثرين منهم على علمه تعالى بذاته المخصوصة مع ان ذاته ليست بكافية لان الكلي لا وجود له في الاعيان وكذلك عالم بالعقل الاول الذي هو معلوله وكذلك سائر العقول *

(واما المشكلة) الغير المتغيرة فهي الاجرام الفلكية فان مقاديرها واشكالها باقية مصونة عن انحاء التغيرات فهي غير معلومة باشخاصها للباري تعالى عند الفلاسفة لا لانه يلزم من ادراكها وقوع التغير في العلم بل لان ادراك الجسمانيات لا يكون الا بآلة جسمانية *

(واما المتغيرة) الغير المشكلة فذلك مثل الصور والاعراض الحادثة والنفوس الناطقة فانها غير معقولة لا لان تعقلها يحوج الى آلة جسمانية بل لانها لما كانت متغيرة يلزم من تغيرها تغير العلم بها وذلك على الله تعالى محال *

(واما المشكلة) المتغيرة فهي مثل الاجسام الكائنة الفاسدة فهي مما يتمتع كون الباري مدركها (لوجهين) اعني (لزوم التغير) (والحاجة الى الآلة الجسمانية) (واذ ذكرنا) هذا التفصيل اللائق باصولهم فلنشرع في تحقيق هذا المأخذ *

(احتجوا) على امتناع كونه تعالى عالماً بالجزئيات بحجج قالوا لو كان الباري تعالى عالماً بان زيداً في الدار فاذا خرج زيد عن الدار فلا يخلو اما ان يبقى علمه المتعلق بانه في الدار كما كان اولاً يبقى *

(ومحال) ان يبقى لوجهين (اما اولاً) فلانه لو كان معتقداً لكونه في الدار بعد خروجه عنها كان ذلك الاعتقاد جهلاً والجهل على الله تعالى محال *

(واما)

(واما ثانيا) فلان ذلك يوجب التغير لان ذلك الاعتقاد كان علما قبل خروجه عن الدار وصار جهلا بعد خروجه عنها وان لم يبق ذلك الاعتقاد بل حصل عقبه اعتقاد آخر فقد وقع التغير في العلم وذلك على الله تعالى محال *

(والاعتراض) عليه من وجهين (الاول) لم لا يجوز ان يقال العلم بان زيدا سيخرج عن الدار هو العلم بخروجه عنها عند حصول ذلك الخروج *

(ويدل عليه) امران (الاول) لو تغير علمه بتغير المعلومات لكثير بتكثيرها والتالي باطل فالمقدم مثله (الثاني) ان علمه علة المعلومات ولا شئ من العلة يتغير بتغير المعلوم فاذا علمه لا يتغير بتغير المعلومات *

(الثاني) ان يتزم هذا التغير ويجوز ان يحدث لذات الله تعالى احكام متجددة بحسب تجدد الحوادث الزمانية ولا نقول بان وجود تلك الحوادث يوجب حصول تلك الاحكام (بل نقول) ان ذاته سبحانه وتعالى مقتضية لحصول تلك الاحكام وتجدد الحوادث بشرط تجدد تلك الاشياء الزمانية *

(والجواب) قد بينا في كتاب العلم انه يستحيل ان يكون العلم بان زيدا سيخرج علما بخروجه عند خروجه *

(واما حديث) تكثير العلم بتكثير المعلومات فقد مضى القول فيه *

(واما ان علمه) علة المعلوم فلا يتغير بتغيره (فنقول) ان عنيتم به ان تغير المعلوم لا يكون علة لتغير العلة فهو حق وان عنيتم به انه قد يتغير المعلوم عند ما تكون العلة باقية كما كانت من غير تغير فذلك محال لان المعلوم لو تغير عند ما لا تكون العلة متغيرة لكانت نسبة تلك العلة الى وجود ذلك المعلوم وعدمه نسبة واحدة وما كان كذلك لا يصلح ان يكون علة بل الحق ان عدم المعلوم او تغيره يستحيل ان يحصل الا عند عدم العلة او تغيرها لا على ان يكون

عدم المماول او تغيره علة لعدم العلة او تغيرها بل على ان يكون كاشفا عن ذلك ودليلا عليه *

(واما ان علمه (١) علة المعلومات (فنعول) العلم المتعلق بالشخص المعين يستحيل ان يكون علة لذلك الشخص لان العلم بالشخص تابع لوجود الشخص والتابع لا يكون علة للشئ بل العلم بالماهية السكلية ربما يقال انه علة لوجود المماول واما الدلالة على امتناع وقوع التغير فقد سبقت *

(الحججة الثانية) قالوا ثبت في كتاب النفس ان ادراك المشكلات والجسمانيات لا يكون الا بالة جسمانية فلو كان البارئ تعالى مدركا لها لكان جسميا او جسمانيا وذلك محال *

(واقائل ان يقول) انا قد بينا في كتاب النفس بالادلة القاطعة ان الشئ المجرد يمكنه ادراك المشكلات والجسمانيات فبطل ما ذكروه *

(الحججة الثالثة) قالوا علم الباي تعالى بالجزئيات اما ان يكون تبعا لوجود الجزئيات واما ان يكون تبعا لعلمه باسباب تلك الجزئيات والقسم الاول ينقسم الى قسمين (فانه اما ان يكون) علمه بتلك الجزئيا من مقومات ذاته او من لوازم ذاته وكيف كان فان ذاته الواجبة تكون متوقفة على السبب المقتضى لوجود تلك العلوم لانا قد بينا ان كل ما تعرض له صفة مستفادة من الغير فانه يكون ممكنا في ذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكنا لذاته هذا خلف *

(واما القسم الثاني) وهو ان يكون المقتضى لتعلقه بالجزئيات تعلقه لاسبابها فهذا ايضا باطل لان الشئ اذا عرف بسببه كان ذلك لا محالة كذا فانك اذا عرفت ان السبب الفلاني اذا حضر في وقت كذا في محل كذا بشرط كذا فانه يجب ان يحدث المماول الفلاني بشرط كذا وكذا فهذه التقييدات وان

افادت

(١) هكذا في الاصول وهو كما ذكرنا لا يخفى ١٢

افادت تخصيصاً الا انها لا تفيد شخصية ولذلك فان العقول لا تأتي من حمل ذلك المقيد بتلك القيود على كثيرين فظاهر انه يمتنع ان يكون العلم بالعلم مقتضياً للعلم بالمعلومات من حيث كونها زمانية *

(واعترض الشيخ ابو البركات) فقال قولاكم لو كان علمه بالاشياء مستفادا من الاشياء لكان لغيره مدخل في تميم ذاته *

(وهذا منقوض) بكونه فاعلا فان فاعليته انما تتم بصدور الفعل فيجب ان يكون فعله مدخل في تميم ذاته وذلك باطل فيلزم منه نفي كونه فاعلا وكما ان هذا الكلام باطل فكذلك ما قالوه *

(ويمكن ان يجاب عنه) فيقال اتصاف ذاته بالفاعلية لا يتوقف على وجود الفعل لان وجود الفعل يتوقف على كونه فاعلا فلو توقفت فاعليته على وجود الفعل لزم الدور بل هو لذاته موصوف بالفاعلية والفعل يتبع تلك الفاعلية فوزانه هاهنا ان يجعل المعلوم تبعا للعلم لان يجعل العلم تبعا للمعلوم *

(ولو قلتم) ذلك لكان ذلك هو القسم الثاني وهو ان يكون علمه بالاشياء متقدما على الاشياء ولا يكون مشروطا بمحصولها ومتى قلتم ذلك لزم ان يكون علمه بالاشياء من لوازم ذاته التي هي الة الاشياء وقد بينا ان هذا العلم يمتنع ان يكون متعلقا بالاشياء من حيث انها تكون زمانية متغيرة *

(ويمكن ان يعترض) على اصل الحجة فيقال من اثبت العلم بالزمانيات زعم ان العلم بمحصولها تقتضيه الذات بشرط حصول تلك المعلومات فان عنيتم بقولكم يلزم ان يكون لهذه المعلومات مدخل في تميم ذاته ذلك فلم قلتم ان ذلك محال فان النزاع ما وقع الا فيه *

(الحجة الرابعة) قالوا البارئ تعالى لو كان مدركا للجزئيات لكان ذلك متبعاله

لانه يكون دائماً منتقلاً من مدرك الى مدرك وذلك الانتقال يوجب الكلال والملال فان الانسان اذا واظب على الفكر يتأذى به بل انما يستريح عند الاعراض عن تلك الافكار فالبارى لو كان مدركاً للمتغيرات لكان دائماً في ذلك الانتقال *

(واعترض ابو البركات) البغدادي صاحب المعبر على هذه الحجة فقال انهم جعلوا الحركة السرمدية لاجرام الافلاك لذة وسعادة لها لكونها ملاءمة لجواهرها غير منافرة عنها فلم لا يجوزها هنا ان يكون الانتقال من معقول الى معقول لذذا ايضاً *

(وذكر الشيخ) في كتاب (الاتصاف) معترضاً على ارسطو في هذه الحجة فقال انه ادعى هاهنا ان تتابع التعقلات متعب ولعله نسي نفسه حيث قال في العقل الهولاني انه يزداد بالتعقل قوة ولا يتعب في جوهره بل انما يتعب بسبب كلال الآلة وايضا فليس اذا استكمل الشيء وجب ان يكمل ويتعب وانما التعب هو اذى بسبب خروج عن الجمالة الطبيعية وانما يكون ذلك اذا كانت الحركات المتوالية مضادة لمطلوب الطبيعة فاما الشيء اللذيذ والملائم المحض الذي ليس فيه منافاة بوجه فلم يجب ان يكون تكرره متعباً فهذا جملة كلام الشيخ على هذه الحجة *

(الحجة الخامسة) قالوا ادراك الجزئيات المتغيرة نقص اكون ذلك داخلاً في التغير الذي هو مخالطة ما بالقوة والنقص على واجب الوجود محال *

(واعلم) ان ركالة هذه الحجة اظهر من ان يحتاج فيه الى التطويل فهذه ادلة نفاة العلم بالجزئيات *

(واما المثبتون) فانهم يحتجون بامور ثلاثة (الاول) وهو الاقوى ان يرى

(٦٠) مواد

مواد الحيوانات مثل المني ودم الطمث اجساما متشابهة الاجزاء ومتشابهة الامتزاج ثم انه يتكون عنهما حيوان مركب من اجسام مختلفة الطبائع متباعدة الاوضاع والجهات ومن المعلوم ان القوة الواحدة الطبيعية في المادة الواحدة لا تفعل الا فعلا واحدا ومن هذا حكمت الحكماء بان شكل البسيط هو الكرة *
(وقول من يقول) المني وان كان متشابه الاجزاء في الحس الا انه مختلف الاجزاء في الحقيقة لا يدفع هذه الحجة *

(لا نا نقول) هب ان اختلاف الاعضاء لا اختلاف المواد فما السبب المقتضى لتشكيل كل عضو بشكل مخصوص (ثم) ما السبب لترتيب الاعضاء وتجاورها على احسن ترتيب واكمل وضع بحيث تجزت العقول السليمة عن احصاء منافع ذلك الترتيب فظاهر عند ذوى العقول السليمة انه لا يمكن استناد ذلك الى اختلاف المواد ولا الى قوة طبيعية عديدة الشعور بآثارها وافعالها ولا الى النفس التي للواحد منا فان نفوسنا عند ما نصير اكمل واقوى ربما لا تحيط بهيئة الاعضاء وتركيبها ومنافعها بعد اتعاب الخاطر في التعلم والاستماعة بمقالات المتقدمين الا بالقليل ولا تقدر على ان تتصرف في هذا البدن تصرفا قليلا فضلا عن الكثير فكيف يخطر ببال العاقل انها عندما كانت في غاية الضعف ونهاية الغفلة فعلت هذا البدن العجيب التركيب مع ما فيه من المنافع والكمال فظاهر بين ان هذا التركيب لا يصدر الا عن فاعل حكيم قادر على الكمال عالم بالكليات والجزئيات *

(فهذا تقر بهذه الحجة) وهى قوية جدا واسكن عليها اشكالان *

(الاول) ان يقال هب ان فاعل هذه الابدان ومركبها حكيم عالم بالجزئيات لكن لم قلت ان ذلك هو المبدأ الاول فلم لا يجوز ان يكون المبدأ الاول

موجبا وجود شيء و ذلك الشيء يكون عالما بالجزئيات ويكون حكما
 ويكون هو المركب لا بدان الحيوانات وان لم يكن المبدأ الاول كذلك *
 (ولا يعجبني) في دفع هذا ما يقوله صاحب المعبر من ان كل كمال يحصل
 لشيء من علته فان ذلك الكمال تلك العلة اولى فاذا كان معلول المبدأ
 الاول حكما عالما فلان يكون المبدأ الاول كذلك كان اولى *
 (لانا قدينا) في باب العلة انه ليس اذا اوجبت العلة امرا ووجب ان
 تكون تلك العلة موصوفة بذلك الامر فالحركة تسخن ولا تسخن والشمس
 تسود وجه القصار ولا تسود بل المبادئ المفارقة هي الاسباب لوجود الجواهر
 والاعراض مع انها ليست جواهر ولا اعراض واذا كان كذلك فلم لا يجوز
 ان تكون الذات الواجبة علة لوجود موجود عالم بالجزئيات وان لم تكن
 الذات الواجبة موصوفة بذلك *

(وغاية ما يمكن ان يقال) في الجواب عن اصل السؤال انه لا دليل على
 استحالة كون واجب الوجود عالما بالجزئيات ولا دليل على ثبوت موجود
 يكون معلولا لواجب الوجود ويكون مركبا لبदन الحيوانات فالأولى
 ان يحكم بان مركب الابدان هو الباري تعالى لا معلوله اخذا بالمقطع
 ونفيا للمشكوك ولكن الاخذ بالأولى مما يليق بالقطعيات *

(الاشكال الثاني) ان يقال ان الفاعل لما رتب الاعضاء على وجه مخصوص
 وشكلها بشكل مخصوص فاما ان تكون نسبة الجسم الذي تشكل بشكل
 مخصوص الى ذلك الشكل كنسبته الى سائر الاشكال اولاً تكون كذلك بل
 ذلك الجسم له خصوصية باعتبارها كان ذلك الشكل اولى من سائر الاشكال
 فان كان الاول فاذا خصصه الفاعل بشكل معين دون سائر الاشكال لم يكن
 لذلك

لذلك التخصيص سبب فيكون الجائر قد وقع لاعن سبب هذا خلف *
 (وايضا) اذا جاز ذلك جاز ان يقال بان القوة الطبيعية العديدة الشعور روان
 كان نسبتها الى جميع الاشكال نسبة واحدة الا انه صدر عنها شكل معين دون
 سائر الاشكال لا بسبب واما ان كان الجسم الذي وقع على شكل معين فيه خاصية
 باعتبارها كان ذلك الشكل به اولى فذلك اعتراف بان اختصاص الجسم
 بالشكل المعين امر عائد الى اختلاف المواد واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال
 الفاعل لهذه الصور قوة عديدة الشعور وانما اختلفت آثارها لا اختلاف حال
 القابل وايضا فالاعضاء الواقعة على هذا الترتيب اما ان تكون نسبتها الى هذا
 الترتيب كنسبتها الى سائر الترتيبات اولا تكون فان كان الاول فقد وقع الممكن
 لاعن سبب *

(ثم) اذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان تكون القوة العديدة الشعور يصدر عنها
 ترتيب لاعن سبب وان كان لتلك الاعضاء خاصية باعتبارها كان هذا الترتيب
 اولى بها من سائر الترتيبات كان ذلك اعترافا بان وقوع هذا الترتيب
 لا لاجل الفاعل بل لاجل ان هذه الاعضاء قابلة لهذا الترتيب دون سائر
 الترتيبات واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال المراد قوة عديدة الشعور وانما
 صدر عنها هذا الترتيب دون غيره لان القابل ما كان قابلا لاله *

(ويمكن ان يجاب) بان السبب في وقوع التشكلات المخصوصة للاعضاء
 والترتيب المخصوص علم الفاعل بان كمال حال ذلك الحيوان انما يحصل من
 ذلك الترتيب والتشكيل لان الجسم الذي تشكل بشكل القلب كان يمكن
 ان يتشكل بشكل آخر الا ان ذلك الشكل ما كان ملائما لسكامل حال الحيوان
 فالشكل المعين انما ترجع على غيره لكونه هو الملائم لحال الحيوان واذا كان

المرجح لشكل على شكل وترتيب على ترتيب هو رعاية حال كمال الحيوان
ومعلوم ان هذه الرعاية لا تتأتى الا من عالم لا جرم ويجب ان يكون مركب
الابد ان عالمها حكيم الا ان هذا يقتضى اشكالين *

(احدهما) ان ذلك يقتضى ان يكون للبارى تعالى في فعله غرض وذلك
محال على ما سيأتى الكلام فيه *

(الثاني) انه اذا كان ترجيح الفاعل شكلا على شكل وترتبا على ترتيب لاجل
رعاية كمال حال الحيوان ان لزم ان تكون رعاية كمال حال الحيوان علة مرجحة
لفاعلية الفاعل ولو كان كذلك لكان لا يصدر عن الفاعل الا ما يكون كمالا
لحال الحيوان وليس الامر كذلك فاننا نراه كثيرا في الآلام والاوراجع
والنقائص والآفات فدل ذلك على ان رعاية كمال حال الحيوان ليست صالحة
لترجيح كون الفاعل فاعلا لشكل دون شكل وترتيب دون ترتيب *

(وقد التزم جالينوس) بسبب هذا الاشكال انه متى لم يحصل كمال حال
الحيوان فاعلم يحصل لعدم مطاوعة المادة لان الفاعل ما كان مريدا له فهذا
ما في هذه الحجة من المباحث *

(الامر الثاني) قالوا ان الحقيقة اذا تشخصت فلا بد لذلك التشخص من
علة والعمل باسرها منتهية الى واجب الوجود فيلزم من علم واجب الوجود
بذاته علمه بما هو علة لذلك التشخص من حيث انه هو واذا كان كذلك
وجب ان يصير ذلك التشخص من حيث هو هو معلوما *

(فان قيل) التشخص اذا صار معلوما باسبابه فانه يكون كليا لما عرفت ان
الماهية وان اعتبر فيها الف قيد فانه لا يخرج عن كونها كلية *

(فنقول) لا شك ان للتشخص وحدة وتعيينا بحيث اذا اعتبر ذلك يكون

نفس

نفس تصوره مانعا عن وقوع الشركة فيه وذلك التمين والتشخيص يستدعي سببا يقتضيه وينتهي عند الصمود الى واجب الوجود فيكون علمه بذاته موجبا لعلمه بذلك التمين *

(وبالجملة) فلا كلام في ان علمه بذاته يوجب العلم بالاشخاص من حيث هي كلية لكننا ندعي مع ذلك ان علمه بذاته يوجب العلم بتلك الاشخاص من حيث يكون نفس تصورها مانعا لوقوع الشركة فيه فانها من حيث هي كذلك لاشك انها مستندة الى الباري تعالى والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول *

(ولقائل ان يقول) كل ما يعرف بعلمته ويكون العلم بعلمته ممتنع التغير كان العلم بذلك المعلول ايضا ممتنع التغير اذ لو جاز تغير العلم بالمعلول عند بقاء العلم بالعلة كانت نسبة العلم بالعلة الى وجود العلم بالمعلول والى عدمه على السواء وكل ما كان كذلك فانه لا يكون علة فاذا العلم بالعلة لا يكون علة للعلم بالمعلول وقد فرض كذلك هذا خلف ولما كان العلم بالزمانيات من حيث هي كذلك في معرض التغير والزوال استحال ان يكون ذلك معلوما بعلم واجب الوجود بذاته الذي لا يتغير *

(الامر الثالث) انه لو لم يكن واجب الوجود عالما بالجزئيات لكان نافعا والنقص عليه محال فهذه الحجة حجة خطافية لا يجوز التعويل عليها في القطعيات فهذا حاصل ما قيل في هذه المسئلة *

﴿ الفصل الثالث في شرح ارادته تعالى ﴾

(قالت الحكماء) لا يجوز ان يكون صدور الممكنات عن الباري تعالى لاجل قصد منه الى ايجادها او غرض له في ذلك *

(واحتجوا) عليه بامور (الاول) ان واجب الوجود يمتنع ان يكون طالبا

(التعمير الثالث في شرح ارادته تعالى)

لكمال يعود اليه وكل مرید وقاصد فهو طالب لكمال يعود اليه فواجب الوجود
يستحيل ان يكون مریدا وقاصدا *

(اما بيان) ان واجب الوجود يتمتع ان يكون طالبا لكمال يعود اليه فلو جوه
(الاول) مذكوره في الاشارات من ان كل ما يكون كذلك كان ناقصا وكان
فقيرا ومحتاجا الى كسب *

(ولقائل ان يقول) المعنى بقولكم انه ناقص وانه فقير ومحتاج الى كسب هو انه
طالب لحصول حالة غير حاصلة في الحال وهذا هو نفس المطلوب فدعوى
امتثانه دعوى امتناع المطلوب ويكون ذلك استدلالا على الشئ بنفسه *
(الثاني) انه كامل لذاته فيكون كل الكمالات حاصلة له فيستحيل منه طلب
شئ من الكمالات *

(ولقائل ان يقول) لو ثبت ان كل الكمالات ذاتي له اكان المقصود حاصلا
لكن النزاع ليس الا فيه *

(الثالث) ان كل وجود سواه وكل كمال وجود سواه فانما يحصل منه فلو
حصل كماله من غيره لزم الدور *

(ولقائل ان يقول) لم لا يجوز ان تكون له كمالات ذاتية هي اسباب لوجود
الممكنات وكمالاتها ثم ان الممكنات لا تكون اسبابا لتلك الكمالات حتى يلزم
الدور بل لانواع اخر من الكمالات فيشذ لا يلزم الدور *

(الرابع) وهو العمدة انه لو استفاد صفة من غيره لزم ان يكون في ذاته ممكن
الوجود ويحتج عليه بما ذكرناه في باب نفي التغير *

(واما بيان) ان كل مرید فهو طالب لكمال يعود اليه فذلك لان وجود
ذلك المراد اما ان يكون راجعا بالنسبة الى ذلك المرید على عدمه اولا يكون

فان

فان لم يكن وجوده راجعا بالنسبة الى المرید من عدمه كان ترجح ارادة الوجود على ارادة العدم لا عن سبب فيكون الممكن واقعا لا عن سبب هذا محال وان كان وجود المراد راجعا بالنسبة الى المرید من عدمه فلا شك ان ذلك الرجحان والا ولوية حاصلة لذلك المرید بسبب ذلك الفعل ولولاه لما حصلت تلك الا ولوية فثبت ان كل مرید فهو طالب للكمال *

(فان قال قائل) انا قد نفعل افعالا بلا غرض ولا يكون لنا فيها نفع كالا حسان الى الناس من دون ان يكون لنا فيه فائدة وايضا فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه فانه يختار احدهما على الآخر لا لسبب وكذلك المخيرين اكل الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه عند اشتداد حاجته الى احدهما فانه يختار احدهما دون الآخر لا عن سبب وكذلك النائم ينقلب من احد جنبيه على الآخر لا عن سبب وكذلك العايب بلحيته لا يكون له في ذلك غرض بل لا يكون في العبث بشجرة معينة دون غيرها غرض مرجح *

(فالجواب) انه اما الا حسان فان غرض فيه حسن الاسم والثواب او التخلص عن الرقية المؤلمة المتخيلة في الخيال وكل ذلك مما يجلب نفع او يدفع ضرر او هو في حق واجب الوجود محال (واما سائر) الصور فلا بد وان يفرض هناك مرجح اما عقلي او ظني او خيالي وان لم يكن شيء من ذلك فلا بد وان يكون السبب في تعيين تلك الارادة دون غيرها شيئا من التشكلات السارية والحركات العلوية وتكون تلك الارادة ضرورية جبرية فان لم يوجد شيء من ذلك استحال ترجح احد الطرفين على الآخر ومتى بقي على التساوي استحال وقوعه *

(الثاني) قالوا كل من فعل فعلا لغرض شيء آخر كان ذلك الفاعل اخس من

الشيء الذي فعل ذلك الفعل لاجله مثل الخادم فان فعله لما كان لغرض المخدم لا جرم كان اخس من المخدم فلوفعل الباري تعالى فعلا لاجل صلاح غيره لكان ذلك الغير اشرف منه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا *

(ثم سألوا) انفسهم وقالوا ان هذا يقتضى ان يكون الراعى اخس من الغنم وان يكون النبي اخس من الامة *

(واجابوا عنه) بان التزموا ان الراعى من حيث انه راع اخس من الغنم والنبي من حيث انه مبعوث الى الخلق لصلاحهم اقل درجة من الخلق نعم الراعى له جهة اخرى غير كونه راعيا وهى الانسانية وهو باعتبارها اشرف من الغنم والنبي ايضا له جهات اخر وراء كونه رسولا وهو باعتبارها اشرف من الامة فهذا ما قالوه *

(وانا تعجب) من الشيخ انه كيف يستجيز استعمال امثال هذه الحجة مع انه هو الذى يقول في منطق الشفاء اذا رأيت الرجل يقول هذا خسيس وهذا شريف فاعلم انه خلط بذكر في المباحث ان الرجل العلمي لا يلتفت الى كون هذا خسيسا وذلك شريفا وانما ذلك اليق بالخطابة واذا كان هذا كلامه فكيف عول عليه في بيان ان العالى لا يفعل لاجل السافل شيئا مع ان ذلك اولى المطالب بالتحقيق *

(الثالث) قالوا القصد الى التكوين مشروط بالعلم بالجزئيات وذلك على الله تعالى محال فكذلك القصد الى التكوين *

(الرابع) هو انه اذا اراد شيئا معيناد ون غيره فاما ان تكون ارادته لذلك الشيء واجبة اولا تكون فان لم تكن واجبة احتاجت الى سبب ولا يتسلسل بل لا بد من مقطع وذلك المقطع اما ارادة واجبة او موجب غير الارادة فان

كان

(٦١)

كان المقطع موجبا غير الارادة كانت فاعية البارى تعالى بالايجاب لا بالارادة وان كان المقطع ارادة واجبة (فنقول) وجوب تلك الارادة اما ان يكون لذاتها وهو محال لان الارادة صفة والصفات لا تكون واجبة بذاتها واما ان يكون لاجل المراد وذلك يكون على وجهين *

(احدهما) ان يقال ان وجود المراد يقتضى وجود الارادة وذلك محال لان فرضنا ان وجود الارادة يقتضى وجود المراد فلو اقتضى وجود المراد وجود الارادة لزم الدور *

(وثانيهما) ان يقال ان تصور ذلك المراد يقتضى وجود الارادة وهذا ايضا على وجهين فانه اما ان يكون تصور الحقيقة يقتضى ارادة وجودها لا بشرط كونها مصلحة او بشرط كونها مصلحة *

(والاول) يقتضى دوام ارادة وجود ذلك الشيء وايضا فلا يكون ذلك الشيء بالمرادية اولى من ضده لان حقيقة كل واحد منهما قد يصلح لان يكون مرادا في الجملة فاذا لم تعتبر المصلحة فكيف يترجح احدهما في المرادية على الآخر *

(والثاني) يقتضى ان يكون تصور المصلحة موجبا لوجود الارادة لترجح الفاعلية ولو كان كذلك لكنت جميع المصالح معقولة مرادة وليس الامر كذلك فانه لا مصلحة خلق الشخص الموصوف بأنواع النقائص البدنية مع العلم بانه يكفر فانه مع هذا العلم يستحيل منه الايمان لانه لو لم يوجد الكفر لانقلاب العلم جهلا وذلك على الله تعالى محال وما يؤدي الى المحال محال فاذا الايمان منه محال فهذا الشخص المذب في الدنيا والآخرة مما يعلم ببديهة العقل انه لا مصلحة له في الوجود والحياة فعلمنا ان تصور المفسدة لا يمنع من الارادة وتصور المصلحة لا يوجبها *

(فثبت) بهذا ان الحق هو القسم الثالث وهو ان تكون ارادة الله تعالى لوجوب الذات المريدة وهي ذات الله تعالى ومتى كانت كذلك كانت ارادة دائمة الوجود ولا تختلف باختلاف حصول المراد وعدم حصوله اذ لو لم تكن دائمة الوجود لم تكن ذاته سبحانه وتعالى سببا مستقلا باقتضاء تلك الارادة وحيث ان تعود الاقسام الباطلة واذا كانت ارادة الله تعالى دائمة الوجود لم تكن تلك الارادة قصدا الى التكوين لان القصد الى الشيء يستحيل بقاؤه عند حصول ذلك الشيء *

(فثبت) ان ارادة الله تعالى ليست عبارة عن القصد *

(بل الحق) في معنى كونه مريدا انه سبحانه وتعالى يعقل ذاته و يعقل نظام الخير الموجود في الكل انه كيف يكون وذلك النظام يكون لا محالة كائنا مستقيضا وهو خير غير مناف لذات المبدأ الاول فلم المبدأ بفيضانه عنه وانه خير غير مناف لذاته هو ارادته لذلك ورضاه *

(واما) اذا حققنا حكما بان الفرق بين المرید وغير المرید سواء كان في حقنا او في حق الله تعالى هو ما ذكرناه فان ارادتنا ما دامت متساوية النسبة الى وجود المراد وعدمه لم تكن صالحة لترجيح احد ذينك الطرفين على الآخر واذا صارت نسبتها الى وجود المراد ارجح من نسبتها الى عدمه وثبت ان الرجحان لا يحصل الا عند الانتهاء الى حد الوجوب لزم منه ان الارادة الجازمة انما تتحقق عند ذلك وهناك قد صارت موجبة للفعل فاذا ما يقال من الفرق بين الموجب والمختار ان المختار يمكنه ان يفعل وان لا يفعل والموجب لا يمكنه ان لا يفعل كلام باطل *

(لا نأينا) ان الارادة متى كانت متساوية النسبة لم تكن جازمة وهناك يتمتع

حدوث

حدوث المراد ومتى ترجح احد طرفيها على الآخر صارت موجبة للفعل ولا يبقى بينها وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذكرنا ان المريد هو الذي يكون عالماً بصدور الفعل لتغير المنا في عنه وان غير المريد هو الذي لا يكون عالماً بما يصدر عنه كالتقوى الطبيعية وان كان العلم حاصلًا لكن الفعل لا يكون ملائماً له بل يكون منافراً مثل الملجأ على الفعل فانه لا يكون الفعل مراداً له *

وما يدل على انه ليس من شرط كون الذات مريداً او قادراً ان لا يفعل لان الله تعالى اذا علم انه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني فذلك الفعل لو لم يقع كان علم الله تعالى غير مطابق للمعلوم فكان علمه جهلاً وذلك محال والمؤدى الى المحال محال فعدم وقوع ذلك الفعل محال فوقعه واجب لاستحالة الخروج عن طرفي النقيض مع ان الله تعالى مريد وقادر عليه فعلمنا ان امكان اللاكون ليس شرطاً لكون الفعل مقدوراً او مراداً *

الفصل الرابع في امور يجب البحث عنها في عالمية الله تعالى *

(وهي امران) (الاول) قالوا ان البارئ تعالى ليس تعقله تعقلاً انفعالياً بل تعقلاً فعلياً امانه ليس تعقلاً انفعالياً بل تعقلاً لذاته عين ذاته فيكون تعقله لذاته متقدماً في الوجود على سائر المعقولات وقد عرفت ان تعقله لذاته يقتضى لذاته تعقله لغيره واقتضاء الاقدم اقدم فاذا اقتضاء تعقله لذاته تعقله لسائر المعقولات اقدم من اقتضاء سائر المعقولات لكونه عاقلاً فاذا استحيل ان تكون عاقلية البارئ تعالى للمعقولات مستفادة من وجود المعقولات (واما ان تعقله فعلي) فلان ذاته لما كانت مبدأً للتعقلات والمعقولات فلا بد وان تكون مبدأً لهما لا أحدهما اسبق من مبدأتهما الاخر *

(وثبت) انه لا يجوز ان يكون لوجود المعقولات سبق على حصول التعقلات *
 (فبقى) ان تكون التعقلات اسبابا لوجود المعقولات فهذا حاصل كلامهم
 في هذا الموضوع ولا شك انك بعدا حاطتك بما مضى تكون عالما بما وقع الدخول
 في هذه الكلمات *

(الامر الثاني) ان الجزئيات كيف تعقل على وجه كلي وقد سبق بيان ذلك
 في باب العلم *

﴿ الفصل الخامس في شرح عنائه سبحانه وتعالى على مذهب المتقدمين ﴾
 (قال الشيخ) لما اتضح ان العمل العالي لا يجوز ان تكون افعالها لاجل الدواعي
 والاغراض وليس لك سبيل الى ان تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم
 واجزاء السموات واجزاء الحيوان والنبات فان ذلك لا يحصل اتفاقا
 يقتضى اسبابا فيجب ان تعلم ان العناية هي كون الاول عالما لذاته بما عليه
 الوجود في نظام الخير وعلته لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضيا به
 على النحو المذكور *

(وحاصل) ذلك ان علمه بصدور افعال غير متناهية له عنه هو الا رادة ثم
 ان علمه بانه كيف يكون حتى يكون واقعا على الوجه الاكمل هو عنائه بتلك
 الاشياء فانه اذا علم في الانسان انه يمكن وقوعه على تركيبات مختلفة ويعلم مع
 ذلك ان التركيب الانفع الاكمل كيف هو ثم فاض عنه ذلك الاكمل كان
 علمه بذلك الكمال هو عنائه بالاشياء فهذا هو تفسير العناية عند من ينكر العلم
 بالجزئيات والقصد الى الابد والتكوين *

﴿ الفصل السادس في قدرته تعالى ﴾

(قالوا) ان قومنا زعموا ان القادر هو الذي اذا شاء ان يفعل فعل واذا شاء ان

لا

(الفصل الخامس في شرح عنائه سبحانه وتعالى)

(الفصل السادس في قدرته تعالى)

لا يفعل لا يفعل ويجب ان يعلم انه ليس من شرط صدق هذه الشرطية ان تصدق الجملة يعني ان يصدق انه شاء ان لا يفعل فلم يفعل لان الفاعل انما يكون فاعلا للفعل حال صدور الفعل عنه وفي تلك الحالة يستحيل ان يصدق عليه انه شاء ان لا يفعل فلم يفعل فعلنا ان صحة وصفه بالفاعلية ليس لاجل صدق هذه الجملة بل لصدق تلك الشرطية والاله تعالى يصدق عليه انه لو شاء ان لا يفعل فانه لا يفعل وان كان يكذب عليه انه شاء ان لا يفعل فافعل لما قد بينا ان مشيئته تعالى للفعل من لوازم ذاته *

(فان قيل) انا لا نعترف في كون الفاعل فاعلا مشيئة ان لا يفعل حتى يلزم منا ما ذكرتم بل نعترف به كونه بحيث يمكن في حقه مشيئة ان لا يفعل والفاعل حال كونه فاعلا وان كذب عليه انه شاء ان لا يفعل لكنه لا يكذب عليه انه من شأنه ان يشأ ان لا يفعل وانما اعتبرنا هذا القيد حتى يتميز عن العطل الموجبة *

(فنقول) قد بينا ان الجهات التي باعتبارها يصير الفاعل فاعلا بالفعل التام يستحيل ان تحصل الا ويترتب عليها الفعل فاذا الفاعل عند ما يستجمع الجهات التي باعتبارها يكون مؤثرا في الفعل لا يصدق عليه ان من شأنه ان لا يفعل بل يكذب عليه ذلك واما التمييز بين القادر والموجب فما ذكرناه في الفصل السابق *

(الفصل السابع في احصاء صفاته تعالى)

(الفصل السابع في احصاء صفاته تعالى)

(انه سبحانه) و تعالى حي لان الحي هو الذاك الفعال وهو مدرك لكل المقولات و فاعل لكل الممكنات *

(وهو ايضا جواد) لان الجود هو افادة ما ينبغي لاموض وهو قد فعل ذلك لانه افاد الوجود من غير عوض فهو اذ جواد *

(وهو تام) لانا قد بينا ان واجب الوجود بذاته واجب من كل جهاته وان

التغير عليه ممتنع فكل ما من شأنه ان يكون له فهو بالفعل حاصل له *

(وهو ايضا فوق التمام) لان ما لغيره من الكمالات ففنه صدرت ومنه

حصلت وهو المعنى بقوله تعالى (قل اي شئ اكبر شهادة قل الله) *

(وهو حق محض) لانه لما كان واجبا في ذاته وفي صفاته لم يكن قابلا للعدم

الذي هو البطلان بذاته فذاته احق من كل حق والاعتقاد والقول فيه احق

من كل اعتقاد وقول واصدق وهو المعنى بقوله تعالى (كل شئ هالك الا وجهه) *

(وهو خير محض) لان الشر على ما سيأتى طبيعته عدمية وهو موجود لذاته

و منفيض للوجود على غيره *

(واذا ثبت ذلك فنقول) انه لا يمكن ان يكون جمالا وبهاء فوق ان تكون

الماهية قد حصل لها كل ما من شأنه ان يحصل لها فواجب الوجود له البهاء المحض

والجمال المحض بل هو المنفيض لكل بهاء وجمال والجمال محبوب لذاته وكل

ما كانت القوة اقوى اذ راها كالجمال كانت المحبة اكثر والعشق اتم واكمل

فواجب الوجود اذا ادرك ذاته باذراكه الاقوى الاكمل وذاته في غاية

الجمال والجلال فيكون قد ادرك اكمل الموجودات واجلها باتم اذراكه فيلزم

ان يكون ابتهاج ذاته بذاته اكمل انواع الابتهاج فتكون ذاته لذاته اعظم

عاشق ومعشوق واعظم لاذ وملتذبه وليس لتلك المعاني عندنا اسامي غير هذه

التي اطلقناها فن انكرها استعمال غيرها *

(ونقول) انه حكيم لان الحكمة معرفة الاشياء كما هي اما في التصورات

فبحد ودها واما في التصديقات فبملاها وهو سبحانه عالم بذاته علما حقيقيا

ويعرف من ذاته غير ذاته فهو يعرف الممكنات باسبابها *

(وقد

(وقد بينى) بالحكمة ايجاد الافعال على الوجه الاحسن والاحكام هوان يعطى الشيء جميع ما يحتاج اليه في ضرورة وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الامكان فان كان ذلك الامكان في مادة فبحسب الاستعداد الذي هو فيها وان لم يكن في مادة فبحسب امكان الامر في نفسه كالمقول الفعالة وبالتفاوت في الامكانيات تختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات فان كان تفاوت الامكانيات في النوع كان الاختلاف واقعا في النوع وان كان في الاشخاص فاختلاف الكمالات في الاشخاص فالكمال المطلق من حيث يكون الوجوب بلا امكان و الوجود بلا عدم و الفعل بلا قوة والحق بلا باطل *

(ثم) كل ناز فانه يكون انقص من الاول فيكل واحد من العقول الفعالة لشرف مما يليه ان ثبت القول بها وهي باسرها اشرف من الامور المادية *
 (ثم) السماويات اشرف من الكائنات الفاسدة وهذه الامكانيات اسباب الشروع وواجب الوجود كما انه اعطى ما يحتاج اليه الشيء في حصوله وبقائه فكذلك اعطى ما فوق الحاجة فهو اذا حكيم بذاته اذ انه حكيم في افعاله فهو الحكيم المطلق وقد دل القرآن على هذا حيث قال (ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى) فالهداية هي الكمالات التي لا يحتاج اليها الشيء في وجوده وبقائه وايضا حيث قال (الذي قد ربهدي) و حيث قال (الذي خلقني فهو يهدين) *

هو الفصل الثامن في ان حقيقة سبحانه وتعالى غير معلومة للبشر

(وعليه) براهين (الاول) اننا لو عقلنا حقيقة واجب الوجود اقلنا كل الحقائق مع تمام لوازمها من غير برهان وكذب التالي يدل على كذب المقدم بيان

(الفصل الثامن في ان حقيقة سبحانه وتعالى غير معلومة للبشر)

الشرطية بما ذكرنا من انه مبداً للاشياء العلم بالعلمة يوجب العلم بالمعلوم *
 (البرهان الثاني) ان القدر المعلوم من الباري تعالى عند البشر امور كلية فان
 المعلوم للبشر ذات مقيدة بقيود كلية وذلك لا يقتضى قط الجزئية فانا اذا عرفنا
 ذاتنا ثم عرفنا مقيداتها بقيد الوجوب ثم عرفنا مقيد الذات الواجبة بقيد التجرد
 عن المادة ولو احققها ثم عرفنا مقيد الذات الواجبة المجردة بقيد العالمية والقاحرية
 كان المعلوم ذاتا واجبة مجردة عالمة قادرة وهذا امر كلي لان نفس مفهومه
 لا يمنع عن وقوع الشركة فيه واما هويته الشخصية المعينة فانها مانعة عن
 وقوع الشركة فيه فاذا المعلوم عند البشر من الباري سبحانه وتعالى امور كلية
 وهويته المانعة عن وقوع الشركة فيه غير معلومة *

(فتقول) ان تلك الهوية اما ان تكون هي غير ماهيته او تكون لازمة لماهيته
 فان كان الاول وجب ان لا تكون الماهية معلومة للبشر كما ان هويته غير
 معلومة وان كان الثاني فنقول اذا كان لازم الماهية غير معلوم وجب ان لا تكون
 للماهية معلومة اذ لو كانت الماهية التي هي علة اللازم معلومة لكان اللازم
 للمعلوم معلوما ايضا *

(البرهان الثالث) ان الاستقراء دل على انه لا طريق الى معرفة الاشياء
 الامن وجوب *

(احدهما) وجدان ذلك من النفس مثل علمنا بالالم واللذة والجوع والعطش
 فانها امور حاضرة لنفوسنا حاصلة عندنا فلا جرم نعرفها ونحيط بحقائقها *
 (وتأنيها) التشبيه والتمثيل مثل تعليمنا للمنين اذة الجماع مثلا بانها لذة تشبه
 الالتذاذ بتناول السكر او غير ذلك وهذا الطريق لا يوصل الى كنه الحقيقة
 لان المختلفين وان اشتركا في بعض الوجوه فليس القدر المشترك هو تمام حقيقة

(٦٢) كل

كل واحد منها والا لما كانا مختلفين فظهر ان التشبيه لا يفيد معرفة المشبه
الامن بعض الوجود وهو جهة عمومه *

(واذا ثبت ذلك فنقول) حقيقة وجود الوجود وما لها من صفات
الكمال ونعوت الجلال والجمال غير حاضرة لنفوسنا ولا ممكنة الحصول
فيها وهي ايضاً لا تشبه شيئاً من الاشياء الا في صفات سلبية او اضافية فاذا
لا يمكن الوصول الى معرفة تلك الحقيقة بل الممكن من معرفته معرفة بعض
صفاته السلبية والاضافية فظهر ان تلك الحقيقة غير معلومة للبشر *

(البرهان الرابع) قد بينا ان التعقل انما يحصل بارتسام صورة المعلوم في العالم
وتلك الصورة يجب ان تكون مساوية في الماهية للمعلوم فلو عرفنا الباري
تعالى لكانت الصورة الحاصلة في عقولنا مساوية لماهيته فتكون ماهيته مقولة
على اشخاص عدة وقد بينا ان ذلك محال *

(الفصل التاسع في تقسيم اسمائه سبحانه وتعالى)

كل اسم يقع على ذات فاما ان تكون دلالة الاولى على تمام تلك الذات
او على ما يكون داخلاً فيها جزأً منها او على ما يكون خارجاً عنها فالاول دلالة
على الذات بالمطابقة والثاني بالتضمن والثالث بالا التزام *

(وهذا) القسم الثالث اعني الدال على صفة خارجة عن الذات اما ان تكون
دلالة على صفة ثبوتية او سلبية فان كانت دلالة على صفة ثبوتية فاما
ان تكون تلك الصفة مجرد اضافة او لا تكون وان لم تكن مجرد اضافة فاما
ان تكون صفة ذات اضافة او لا تكون فاقسام الاسماء ستة *

(الاول) الدال على نفس الذات *

(الثاني) الدال على جزء الذات *

(الفصل التاسع في تقسيم اسمائه سبحانه وتعالى)

(الثالث) الدال على صفة سلبية *

(الرابع) الدال على صفة اضافة *

(الخامس) الدال على صفة حقيقية مجردة عن الاضافة *

(السادس) الدال على صفة حقيقية ذات اضافة (اما الاسم) الدال على نفس

الذات فذلك ممكن في حق واجب الوجود وهوله حقيقة مخصوصة

فامكن ان يكون لها اسم و امانه هل وجد ذلك الاسم لا فليس ذلك

من صناعة الحكمة *

(ثم ها هنا موضع بحث) وهو انه ورد في كلمات المتقدمين ان واجب الوجود له

حقيقة لا اسم لها وشرحها انه واجب الوجود والذى يمكن تحصيله من ذلك

هو ان وضع الاسم للحقيقة بعد تعقلها واذا كانت الحقيقة غير معلومة للبشر

استحال منهم ان يضعوا لها اسما وكما انهم لا يعلمون من الاول الا صفاتا سلبية

او اضافة او غيرهما كذلك يستحيل منهم وضع الاسم لا يدل على هذه الاقسام *

(ثم انه ثبت) في المنطق ان الاقوال الشارحة سواء كانت حدودا او رسوما

فهي قائمة مقام الاسماء في الدلالة على تلك الحقائق الا ان القول الشارح يدل

على الماهية دلالة مفصلة والاسم يدل دلالة مجملة *

(واذا ثبت هذا فنقول) حقيقة واجب الوجود غير معلومة ولكن شرح

تلك الحقيقة بالرسم لست اقول بالحد هو انه واجب الوجود ويريدون

بالوجوب المعنى السلبي لا المعنى الثبوتي على ما لخصناه *

(وعند هذا التحقيق) بطل تشنيع من قال ان تلك الحقيقة اذا كانت مجهولة

فكيف يمكن شرح المجهول *

(ولنرجع) الى مقصودنا الذى فارقتاه فنقول (اما الاسم) الدال على جزء

الذات فذلك في حق واجب الوجود ممتنع لما بينا ان ماهيته بريئة من جميع جهات التكثر (واما الاسم) الدال على صفة سلبية فذلك حاصل في حق واجب الوجود وكذلك الدال على صفة اضافة *

(واما القسم الخامس) وهو الدال على صفة حقيقية مجردة عن الاضافة فقد بنوا نفي ذلك على نفي الصفات وسبق القول فيه (واما القسم السادس) وهو الدال على صفة حقيقية ذات اضافة فقد قالوا ان ذلك متنف عن ذات الله تعالى بناء على نفي الصفات وزعموا ان اسم العالم يدل على تجرده عن المادة ولو احتمها فتكون دلالة على امر سلبى *

(وعندى ان) هذا لا يلائم قولهم العلم بالاشياء صورة منطبعة في ذات العالم مطابقة لتلك الاشياء وان تلك الصور ليست مجرد اضافة بل هي صفة حقيقية لها اضافة حتى بنوا على ذلك ان تغير المعلوم لا يوجب تغير الاضافة فقط بل يوجب تغير صفة ذات اضافة *

(وايضاً كروا) في قاطيفور ياس ان العلم من باب الكيف بالذات ومن باب الاضافة بالعرض يعنى العلم في ذاته كيفية ولكنه عرضت له اضافة واذا كان كذلك كان اسم العالم دال على صفة حقيقية موصوفة باضافة خصوصية فكيف يمكن ان يقال انه تعالى ليس له من هذا القسم اسم *

(والعجب) ان الشيخ ذكر في الشفاء في باب اثبات انه تعالى عقل وعاقل ومعقول لما بين ان تعقله للاشياء يستدعى حضور صور الاشياء عنده ثم تلك الصور اما ان تكون قائمة بذاته او بشيء آخر اولاً في محل ثم اختار القسم الاول وابطل القسمين الاخيرين ثم لما شرع في شرح صفات واجب الوجود زعم ان كونه عالماً ووصف سلبى مع انه ليس بين الفصلين الا شيئاً قليلاً

وهذه مناقضة عجيبة *

(فالحاصل) ان الاقسام الثلاثة من الاسماء وهي التي تدل على الذات وعلى الصفات السلبية وعلى الصفات الاضافية حاصلة بالاتفاق (واما الدال) على جزء الذات فهو متف بالاتفاق (واما الدال) على صفة حقيقية ذات اضافة فهو عندي ثابت خلافا للمتقدمين (واما الدال) على صفة حقيقية عربية عن الاضافة فلم تدل دلالة على ثبوتها او نفيها *

﴿ الفصل العاشر في اشارة خفية الى شرح بعض اسمائه تعالى ﴾

(منها) واجب الوجود بذاته فتارة يعني به كونه مستحقا للوجود من ذاته وتارة يعني به عدم احتياجه في وجوده الى غيره وقد عرفت الفرق بين المفهومين *

(ومنها) انه تام لان نوعه له فقط وليس من نوعه شيء خارج عنه *

(ومنها) انه واحد فتارة يعني به كونه تاما فان الكثير والزائد لا يعدان تامين

وتارة يعني به ان حقيقته له فقط وتارة يعني به انه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادى

المقومة ولا باجزاء الحد وتارة يعني به تعيينه وهويته التي بها يمتاز عن غيره وتارة

يراد به ان مرتبته من الوجود وهو الوجوب ليست الاله *

(ومنها) الغني وقد قال في الاشارات الغني التام هو الذي يكون غير محتاج

في ذاته ولا في صفات ذاته سواء كانت اضافة او غير اضافة الى شيء غيره *

(ومنها) الملك وقد قال في الاشارات الملك الحق هو الغني مطلقا ولا يستغنى

عنه شيء في شيء فعلي هذا يكون الغني جزءا من مفهوم الملك لان الغني هو

المستغنى عن الغير والملك هو الذي يكون مستغنيا عن الآخرو يكون ما سواه

غير مستغنى عنه بل يكون محتاجا اليه *

(ومنها)

(الفصل العاشر في اشارة خفية الى شرح بعض اسمائه تعالى)

(ومنها) الجبار والقهار فقد فسرها في خطبة له فقال قهار لعدم بالوجود والتحصيل جبار لما بالقوة بالفعل والتكميل (ولولا) ان امثال هذه المباحث ليست عقلية محضة لطو لنا القول فيها وليكن ما ذكرناه كافيا والله التوفيق والعصمة من الزلل *

الباب الثالث

* في افعاله تعالى * وفيه ستة فصول *

الفصل الاول في كيفية صدور الافعال عنه تعالى

(قالوا) لما ثبت ان واجب الوجود واحد لا كثرة في حقيقته اصلا و ثبت ابن الصاد ر عن البسيط يجب ان يكون واحدا لزم ان يكون المعلول الاول واحد اتم بينوا ان ذلك المعلول يجب ان يكون عقلا محضا ما ذكرناه في كتاب العقل (ثم قالوا) الصادر الاول اما ان يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد اولا يمكن فان لم يمكن كان الصادر عنه ايضا واحد او الكلام فيه كالكلام في الاول وذلك يوجب ان لا يوجد موجود ان الا في سلسلة العلية والمعلولية لكن التالي كاذب فالقدم مثله *

(اما كذب) التالي فلانا نجد كثير امن الاشياء ليس بعضها علة للبعض ولا معلول له فان الاجزاء المفترضة في الجسم الواحد ليس بعضها علة للبعض والاشياء متمايزة بالطبع والماهية فكان يجب ان تكون التقسيمات الممكنة الغير المتناهية حاصلة بالفعل (وايضا) فلان اكثر الاعراض ليس شيء منها علة للبعض مثل الطعوم والروائح ولا سيما الاضافات فالظاهر انه لا بد من الاعتراف بانتساب امور كثيرة الى علة واحدة حتى لا يكون بين شيء من تلك الاشياء تقدم ولا تاخر لكانا قد بينا ان الشيء ما لم تكن فيه كثرة لم تصدر

(جبار والقهار)

(الفصل الاول في كيفية صدور الافعال عنه تعالى)

عنه كثرة فاذا في علة المعلولات كثرة فلنفرض ان اول موجود تصد عنه معلولات كثيرة هو المعلول الاول كما هو المشهور الى ان نحقق الحال فيه *
 (فنقول) كثرة المعلول الاول اما ان تكون مستفاد من البارى تعالى فيكون قد صدر عن البارى تعالى اكثر من واحد وهو محال او من ماهية المعلول الاول فاما ان تكون ماهيته بسيطة فيستحيل ان يصدر عنها الاثر واحد واما ان تكون مركبة فيستحيل صدورها عن البارى تعالى واما ان يكون له من ذاته شئ ومن الاول شئ فاذا ضم ماله من ذاته الى ماله من علة حصلت هناك كثرة وذلك هو الحق فان سائر الاقسام باطل ولم يبق الا ذلك وجب ان يكون هو الحق *
 (ثم ان الماهية) لها من ذاتها الامكان ولها من علمها الوجود فاذا لا يمكن ان يصدر عن العقل الاول معلولات كثيرة الا لاجل اشتماله على هذه الكثرة *
 (واعلم) انه قد اضطرب في هذا المقام كلامهم فلنذكر كلام الشيخ الرئيس بعبارة *
 (قال) لا يمكن في العقول التعامل شئ من الكثرة الا على ما اقوله ان المعلول بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود ووجوب وجوده بانه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الاول ضرورة فيجب ان يكون فيه من الكثرة ما يعنى به عقله لذاته ممكن الوجود في حيزها وعقله وجوب وجوده من الاول المعقول بذاته وعقله الاول وليست الكثرة له من الاول فان امكان وجوده له بذاته لا بسبب الاول بل له من الاول وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الاول ونحن لانمنع ان يكون عن شئ واحد ذات واحدة ثم تبمها كثرة اضافة ليست في اول وجوده وداخله في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه الواحد ثم ذلك

الواحد يلزمه حكم احوال اوصفة او معلول ويكون ايضا ذلك واحدا *
 (ثم يلزم) عنه بمشاركة ذلك اللازم شئ فيتبع من هناك كثرة جلبها تكيف
 ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا
 عن المعلولات الاول - هذا ما ذكره في الشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد بهذه
 العبارة *

(والذي) ذكره في الاشارات وسائر كتبه فمعناه ذلك وعبارته قريبة من ذلك
 وهو موضع بحث طويل وشكوك كثيرة عظيمة (ولقد كان) من الواجب على
 اكابر الحكماء ان يزيدوا لهذا الفصل تحقيقا وايضا حاوان لا يقنعوا بهذا القدر
 من الكلام في هذا المقام فان كلام الشيخ يوهن تارة انه جعل امكان تعقل وجوده
 سببا لصدور الكثرة عنه وتارة انه جعل تعقل العقل لا مكان نفسه وتعقله
 لوجوده لغيره وتعقله لمبدأه اسبابا لصدور الكثرة عنه *

(وكان) من حقه ان يصرح بالحق فان هذا الموضع المهم غير محتمل للارمن
 والجمجمة في الكلام ويجب علينا ان نقول على كلا الاحتمالين ما يمكن ان يقال
 فيه اثباتا وابطالا *

(اما الاحتمال الاول) وهو ان نجعل امكان العقل الاول ووجوده سببا
 لصدور الكثرة عنه فقد استقصينا ابطاله في باب العلة فليرحم اليه (والذي)
 نقوله هاهنا هو ان الامكان لا يخلو ما ان يكون امرا او جرديا اولا يكون
 فان لم يكن استحال ان يكون علة لغيره وان كان فلا يخلو ما ان يكون واجبا
 لذاته اولا يكون فان كان واجبا لذاته كان واجبا لوجود اكثر من واحد
 وايضا كان واجبا لوجود صفة لممكن الوجود محتاجا اليه وذلك محال
 وان لم يكن واجبا لذاته فان كان ممتعا لذاته لم يكن ايضا علة لوجود شئ

فان لم يكن لا واجبا ولا ممتنا كان ممكنا *

(فاما ان يكون) له سبب اول لا يكون فان لم يكن له سبب كان الممكن غنيا عن السبب وهو محال وان كان له سبب فسيبه انما هي العقل الاول او ذات الباري تعالى فان كان السبب هو ماهية العقل الاول فلا شك ان امكان الشيء سابق على وجوده وكانت الماهية موصوفة بصفة موجودة قبل صيرورتها موجودة وهو محال وان كان السبب هو ذات الباري تعالى فحينئذ يكون الباري تعالى علة لوجود امكان العقل الاول ولوجود العقل الاول فيكون قد صدر عنه اكثر من واحد وذلك محال *

(واستقصاء الكلام) في بيان ان الامكان امر عديمي قد مضى في الكتاب الاول والكلام في ان الامكان لا يصاح لان يكون علة قد مضى في باب العلة فنشتغل الآن بابطال القسم الثاني (وهو ان يقال) ان تعقل العقل الاول لا يمكن ذاته علة لشيء وتعقله لوجوبه لغيره علة لشيء آخر *

(فنقول) انهم اقاموا البرهان على ان من عقل ذاته لم يكن تعقله لذاته لاجل صورة زائدة على ذاته والا لزم اجتماع المثليين واذا كان كذلك فتعقل العقل الاول كونه ممكنا يجب ان لا يكون زائدا على ذلك الامكان والاولم المحال ولما كان تعقل الامكان هو نفس الامكان والامكان غير صالح للعلية فكذلك تعقل الامكان (الا ان يقولوا) الامكان قيد سلبي فتعقله وان كان مغايرا له لكنه لا يجب منه اجتماع المثليين ولكنهم اذا قالوا ذلك فقد تركوا مذهبهم في كون الامكان امرا ثبويا *

(فالاشكال الاول) ان يقال يجب ان تعقل الامكان صورة زائدة على الامكان لكننا نقول ان تلك التعقلات لا بد لها من سبب اذ ليست هي واجبة

الوجود

(٦٣)

الوجود لذاتها وسببها ان كان واجب الوجود وقد صدر عنه ذات العقل الاول وتلك التعلقات ايضا فقد صدر عنه اكثر من الواحد وان كان ذات العقل الاول فاما ان يوجب ذلك بسبب تعقل آخر غير سابق فيعود الكلام فيه كالقلام في الاول اولا بسبب تعقل سابق فقد حكموا بان صدور الاشياء عن العقل ليس بسبب عاقليته فيعود الكلام الاول من ان ذلك السبب الامكان والوجود وقد ابطالناه *

(او يقال) بان ذات الباري تعالى اوجب وجود العقل الاول والعقل الاول اوجب احد تلك التعلقات فيكون معلول العقل الاول شيئا واحدا فيستد لا يكون مصدرا للكثرة *

(والاشكال الثاني) على اصل هذه المقالة ان نقول الكثرة التي في المعلول الاول اما ان تكون كثرة في المقومات او في السلوب والاضافات والامور الخارجية فان كانت الكثرة في المقومات وهي صادرة عن الباري تعالى فقد صدر عنه اكثر من الواحد وان لم تكن الكثرة في المقومات بل في السلوب والاضافات فمثل هذه الكثرة هل تصلح ان تكون مبدأ لكثرة المعلولات ام لا فان صلحت فذلك ثابت لو اوجب الوجود فلم لا يجمعونه مبدأ لكل الموجودات وان كانت لا تصلح فكيف يمكن ان يصدر عن المعلول الاول بسبب ذلك معلولات كثيرة *

(والاشكال الثالث) هب اننا ساعدنا على ان الجهات الثلاث من الامكان والوجود والوجوب بالغير او التعلقات الثلاث تصلح لان تكون مبدأ لموجودات ثلاث الجسم والنفس والعقل لكن جسم الفلك ليس موجودا واحدا بل هو عبارة عن الهيولى والصورة الجسمية والصورة الفلكية ثم ان له

من كل مقولة اعراضا او انوا عامنه فهذه الامور الكثيرة ان استندت الى جهة الامكان وهي واحدة فقد صدر عنها اكثر من الواحد وكذلك في الفلك الثامن كواكب كثيرة جدا فتلك الكواكب وجرم الفلك ونفسه وعقله ومقداره وشكله ووضعته وحركته ان استندت الى هذه الجهات الثلاث فقد استندت الى كل واحدة من هذه الجهات امور كثيرة جدا فبطل قولهم الواحد لا يصد عنه الا الواحد *

(والاشكال الرابع) الجوهر عندم مقول على ما تحتته قول الاجناس على الانواع والعقل مندرج تحتها فيكون العقل الاول مندرجا تحت جنس ويكون انفصاله عن سائر الانواع بفصل فتكون ماهيته مركبة من الجنس والفصل وهي صادرة عن الباري تعالى فقد صدر عن الباري اكثر من واحد (ولا خلاص) لهم من هذا الالتزام الا ان يقولوا الجوهر ليس مقولا على ما تحتته قول الاجناس لكن يكون ذلك تر كالمأهو المشهور من مذهبهم *

(والاشكال الخامس) العقل الفعال المدبر لعالمنا هذا هو مبدأ كل هذه الموجودات السفلية مع كثرتها فقد صدر عن الواحد اكثر من الواحد (فان قالوا) الصادر عنه هو الوجود وهو امر واحد *

(فنقول) قد بينا في باب العلة انه يستحيل ان يقال المعلول هو الوجود فقط ثم ان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان واجب الوجود سبب لوجود الممكنات باسرها على الوجه الذي ذكرتموه ويكون اختلاف الموجودات بسبب اختلاف الماهيات المتابلة له *

(فان قالوا) العقل الفعال انما يؤثر بمشاركة حركات الاجرام السماوية *

(فنقول) ان من مذهبكم ان الجسم والجسمانيات لا يمكن ان تكون اسبابا لوجود

لوجود شيء بل هي اسباب لتعين الاستعدادات المختلفة فاذا كانت الماهيات لذواتها لها هذه الاستعدادات المختلفة كانت تلك الاستعدادات المختلفة اللازمة لتلك الماهيات بالنسبة الى فيض واجب الوجود كالأستعدادات المختلفة الحاصلة للعنصریات بسبب اختلاف الحركات السماوية بالنسبة الى فيض العقل الفعال (فهذه) الابحاث هي التي تمنعنا عن قبول مقالات الاولين في هذا الباب *

(وبالجملة) فان كانت مقالاتهم حقة فلقد كان من الواجب ان يشرحوا لها شرحا ازيد ويشيروا الى بعض ما يتوجه عليها من الشكوك ويحلوه فان الشكوك الواقعة في هذا الباب ليست اقل من الشكوك الواقعة في الشكل الاول من كتاب اقليدس مع انهم بالغوا في ايراد الشكوك المذكورة فيه وايضاح حلها والتفصي عنها وان كان القوم شاكين في هذه المقالة غير جازمين بها فقد كان من الواجب عليهم ان يصرحوا بالعجز عن الوقوف على حقيقة الحق في هذا الباب *

(وبالجملة) فانهم انما وقعوا في هذه الخرافات بسبب قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد سمعت الادلة المثبتة لذلك والمبطله له فاجعل عنك حاكما بين السكلايين لتصل الى الحق ان شاء الله تعالى *

(والحق عندي) انه لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى اكنها على قسمين *

(منها) ما امكانه اللازم لماهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى فلا جرم يكون وجوده فائضا عن الباري تعالى من غير شرط *

(ومنها) ما لا يكفي في فيضانها عن الباري تعالى امكانها بل لا بد من حدوث

امور قبل حد وثم لتكون الامور السالفة مقدمة للعلل الفياضة الى الامور اللاحقة و ذلك انما ينتظم بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات متى امتعدت للوجود استعدادا ما صدرت عن البارئ تعالى ووجدت عنه ولا تأثير للوسائط اصلا في الابداع بل في الاعداد *

﴿ الفصل الثاني في شرح مذهبهم في تكون السموات ﴾

(ثم انهم لما فرغوا) من تمهيد كيفية استناد الكثرة الى الشيء الواحد قالوا قد بان لنا في ما سلف ان العقول المفارقة كثيرة العدد فليست اذا موجودة معا عن الاول بل يجب ان يكون اعلاها هو المعلول الاول ثم يتلوها عقل وعقل ولاز تحت كل عقل فلما بذاته وصورته التي هي النفس وعقلا دونه فتحت كل عقل ثلاثة اشياء في الوجود فيجب ان يكون امكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الاول في الابداع لاجل التثليث المذكور والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة فيكون اذا العقل الاول يلزم عنه بما يعقل الاول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الاقصى وكما لها وهي النفس وبطبعه امكان الوجود الحاصل له المندرج فيما يعقله من ذاته وجود جرمية الفلك الاقصى *

(ثم) كذلك الحال في عقل وعقل وفلك وفلك الى ان ينتهي الى العقل الفعال الذي يدبر انفسنا وليس يجب ان يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق *

(فانا نقول) ان لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فيلزم كثرة هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة النوع حتى يكون مقتضى

معانها

(الفصل الثاني في شرح مذهبهم في تكون السموات)

معانيها متفقا (فهذا ما ذكره) الشيخ وهو بناء على ما سلف وفساد ذلك يتضمن فساد هذا الا ان الذي يخص هذا الموضوع ان تقول التثليث المذكور في كل واحد من هذه العقول اما ان يكون علة لوجود المعلولات الثلاثة التي هي العقل والنفس والفلك واما ان لا يكون فان كان علة يلزم ان يصدر عن كل عقل عقل ونفس و فلک لا الى نهاية وذلك باطل يدفعه الحس وان كانت هذه الجهات الثلاث لا تقتضي كيف كانت هذه المعلولات الثلاثة فمن المحتمل ان يكون العقل الاول وان حصلت فيه الجهات الثلاث لكنه لا يكون مبدأ للموجودات الثلاثة بل يصدر عنه عقل واحد ويصدر عن ذلك العقل الواحد واحد آخر الى ان يبلغ مراتب كثيرة *

(ثم بعد ذلك) يحصل العقل الذي يقتضي ما فيه من الكثرة هذه المعلولات الثلاثة وعلى هذا بطل قولهم بان العقول عشرة وان العقل الاول هو محرك الفلك الاقصى فظهر ان جزمهم هاهنا بعدد العقول ليس في موضعه من هذا الوجه (ومن وجه) آخر وهو ان الشيخ ذكر في فصل حركات الكواكب من الفن الثاني من الطبيعيات فقال انه لم يتبين الى الآن ان كرة الثوابث كرة واحدة او كرات منطوية بعضها على البعض *

(اقول) ويتقدّر ان تكون كرة الكواكب الثابتة كرات منطوية بعضها على البعض كان عدد النفوس والعقول اكثر لا محالة فظهر ان الجزم بان العقول عشرة جزم باطل *

(واعلم) انهم قد توقفوا في عدد العقول من وجه آخر وهو ان لكل كوكب فلكا ينقسم الى عدة من الكرات مثل القمر فان له فلک جوزهر و فلک مائل و فلک حامل و فلک تدوير *

(قالوا) فان جعلنا لكل واحدة من هذه الاكرا محرراً كما خصا فحينئذ يزيد عدد العقول على العشرة و يبلغ الى الخمسين وان لم تقل بذلك بل جعلنا فللك القمر محرراً كما واحد فحينئذ تكون العقول عشرة *

(وعندى) انهم كما اخطأوا في الجزم في هذا الموضع الذي ذكرناه فقد اخطأوا في التوقف في هذه المواضع فان اللائق باصولهم ان يشبوا لكل واحدة من تلك الاكرا محرراً كما خصا لان العقل الواحد اما ان يصلح لان يكون محرراً لكرات كثيرة على سبيل التعشق والتشوق اولا يصلح لذلك فان كان الحق هو الاول فحينئذ ينسد عليهم باب آيات العقول لانه اذا جاز ان يكون العقل الواحد عقلاً لكرات كثيرة ومبدأ لحرركات كثيرة جاز ان يكون عقل جميع الافلاك عقلاً واحداً او ذلك مما ينكرونه وان لم يجز للعقل الواحد ان يكون عقلاً الا لكرات واحدة وجب الجزم بان لكل واحدة من هذه الاكرا عقلاً محرراً على حدة فهذا البيان يجب ان يكون لكل كرات عقل يخصها (واما) انه لا بد ان يكون لكل كرات نفس تخصها فذلك ظاهر لان النفس قوة جسمانية ومعلوم ان القوة الحادثة في احدى تلك الكرات مغايرة للقوة الحادثة في الكرات الاخرى لاستحالة حلول الحال الواحد في المحليين *

(بل يزيد ونقول) اننا قد بينا فيما مضى انه لا بد وان يكون جرم الكواكب مستديراً على مركز نفسه وتلك الحركة لا تكون الا ارادية فاذا لكل كواكب نفس تخصه وعقل يخصه بالطريق الذي ذكرناه ومعلوم انه قد بلغت الكواكب الثابتة في الكثرة الى حيث لا يمكن عددها فكذلك العقول والنفوس يجب ان تكون كثرتها على حسب كثرة هذه الكواكب *

الفصل

(الفصل الثالث في تكون الاسطقات)

الفصل الثالث في تكون الاسطقات

(قال) الشيخ لما استوفت الكرات السماوية عددها لزم بعدها وجود الاسطقات ولما كانت الاجسام الاسطقسية كائنة فاسدة فيجب ان تكون مبادئها القريبة اشياء متغيرة وان لا يكون ما هو عقل محض وحده سببا لوجودها ثم لهذه الاسطقات مادة تشترك فيها وصورة تختلف بها باختلاف صورها يمين فيه اختلاف احوال الافلاك وانفاق مادتها يمين فيه اتفاق احوال الافلاك وهو كونها باسرها مستديرة الحركة *

(ثم) لا يمكن ان يكون الامر المشترك بين الافلاك وهو استدارة الحركة علة لوجود المادة بل العقل الاخير بمشاركته الامر المشترك بين الافلاك وهو استدارة الحركة علة لوجود المادة وهو ايضا بمشاركته الاحوال الفلكية المختلفة علة للصور المختلفة التي في عالمنا هذا والمعنى بهذه المشاركة هو ان العقل التعال عام الفيض والمادة قابلة لجميع الصور فيستحيل ان توجد صورة معينة دون غيرها الا ان تكون هناك مخصصات اخر مختلفة ومخصصات المادة مفداتها والمد هو الذي يحدث منه في المستعد امر ما لاجله تصير مناسبة المادة لشيء بعينه اولى من مناسبتها لشيء آخر ويكون هذا الاعداد مرجعا لوجود ما هو اولى فيه من الاوائل الواهبة للصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول تشابهت نسبتها الى الضدين فارجح احدهما *

(اللهم) الاجال تختلف به المؤثرات فيه وذلك الاختلاف ايضا منسوب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان تختص بالصورة العينية مادة دون مادة الا الامر ايضا يكون في تلك المادة وليس الا الاستعداد الكامل وليس الاستعداد الا مناسبة كاملة لشيء بعينه وهو المستعد له *

(وهذا) مثل ان الماء اذا افرط تسخينه فان السخونة هي بعيدة المناسبة للصورة المائية وشديدة المناسبة للصورة النارية فاذا افرط ذلك واشتدت المناسبة له اشتد الاستعداد فصار من حق هذه الصورة النارية ان تفيض ومن حق تلك ان تبطل هذا ما ذكره الشيخ *

(وفيه بحث) اما قوله ان العقل الفعال علة لوجود مادة هذا العالم بمشاركته الامر المشترك بين السماوات وهي استدارة الحركة *

(فلسائل) ان يطالبهم بالدليل على ان لاستدارة الحركات الفلكية مد خلافي وجود المادة ولم لا يجوز ان يقال العقل الفعال علة لوجود المادة من غير ان يكون لطبيعة الاستدارة مدخل في ذلك اصلا وايضا تجمل الحركات الفلكية مخصصات ومعدات للمادة ويفسر المعدبانه الذي يحدث منه في المستعد امر ما يصير مناسبة لشيء بعينه اولى من مناسبة لشيء آخر *

(وهذا الكلام مشكل) من وجهين (الاول) ان الحركات الفلكية اذا كانت معدات والمعد هو الذي يحدث منه في المستعد امر كانت الحركات الفلكية موجودة لامور في المادة واذا كانت الحركات الفلكية صالحة للموجدية فاي حاجة الى استناد الحوادث الحادثة في عالمنا الى العقل الفعال ولم لا يجوز استنادها الى هذه الحركات *

(وبالجملة) فالصور الحادثة في مادة عالمنا هذا لا بد وان تكون لمشاركة الحركات الفلكية فان كانت الحركات الفلكية صالحة للمؤثرية فكيف يمكننا ان نسند وجود هذه الحوادث الى شيء آخر فاذا اسندنا هذه الحوادث اليها لم تكن الحركات الفلكية علة معدة بل موجودة *

(والثاني) هو ان الحركة التي جملناها معدة لحدوث صورة مخصوصة من

العقل الفعال اما ان تكون قديمة او حادثة فان كانت قديمة وجب ان يكون الاعداد قديما فتكون الصورة المستعدة لها قديمة هذا خلف وان كانت تلك الحركة حادثة فحدوثها عن علتها لا بد وان يكون بسبب معد آخر وذلك المعد ايضا يجب ان يكون حادثا والكلام في ذلك المعد كالكلام في الاول فيتسلسل * (ثم) هذه المعدات الغير المتناهية اما ان تكون معا فتكون هناك علل ومعلولات غير متناهية وذلك محال او يكون بعضها قبل بعض لا الى اول وعلى هذا يكون المعد لحصول الجزء المعين من الحركة في الفلك هو الجزء المتقدم من الحركة فيكون كل جزء متقدم من الحركة علة معدة لحصول الجزء المتأخر منها واذا كان الامر كذلك جاز ان يقال ان كل صورة تحدث في عالمنا تكون معدة للمادة لحدوث صورة اخرى *

(والجواب) عن الاول اننا نفسر المعد بانه هو الذي يحدث منه في المستعد امر لاجله يترجح قبوله لصفة على قبوله لصفة اخرى ولا بانه الذي يتوقف حدوث الشيء على حدوث شيء منه في المادة (بل نفسره) بالشيء الذي يتوقف حدوث الشيء على حدوثه *

(والجواب عن الثاني) ان الصور الحادثة في عالمنا لا يجب انتهاء كل ما يحدث منها الى صورة اخرى اذ ربما تبقى الصورة الواحدة مدة مديدة فلا بد من شيء يكون بحيث يجب انتهاء كل جزء يفرض فيه الى جزء آخر وليس ذلك الا الحركة السرمدية فلا جرم هي الاسباب المعدة الاولية مثل الماء لا يجب ان تحصل فيه سخونة فتصمده ولكن الحركة الفلكية تنهى بالشمس الى حيث تقابل الماء فتسخنه وتصمده فلولا الحركة الفلكية لماوجب انتهاء البرودة الى السخونة * (فظهر بما ذكرنا) ان السبب الموجد لصور العناصر هو المفارق اما عندهم فهو

العقل الفعّال واما عندنا فهو واجب الوجود تعالى ثم كيف ما كانت فان هذا الفيض يكون بمشاركة الاحوال الفلكية ثم يحتمل ان يكون معدات هذه الصور اربعة من الاجسام الفلكية ويحتمل ان يكون اجساما كثيرة منحصرة في جهات اربع ويحتمل ان يكون جسما واحداً له نسب مختلفة*

(ومما ذكر) في سبب تكون الاسطوانات ان الفلك مستدير على جرم في حشوه فالذي يجاوره يجب ان يصير ناراً بسبب محاكته له والذي يكون في غاية البعد عنه يكون في غاية البرد والكثافة فيكون ارضاً وما يلي النار يكون حاراً ولكن اقل حرارة من النار وقلّة الحرارة توجب الرطوبة فالجسم الذي يلي النار قليل الحرارة رطب وهو الهواء وما يلي الارض يكون كثيفاً ولكن اقل كثافة من الارض وقلّة الكثافة توجب الرطوبة فالجسم الذي يلي الارض بارد رطب وهو الماء*

(والشيخ زيف) ذلك من وجهين (احدهما) ان هذا الكلام يقتضى ان يوجد الجسم اولا خالياً عن الصور الا يبعث ثم انه يكتبها بسبب الحركة والسكون لكننا قد بينا ان الجسم العنصري يستحيل خلوه عن هذه الصور* (وتانيهما) انه لم يجب لبعض تلك المادة ان هبط الى المركز حتى عرض له البرد ولبعضها ان جاوز الفوق*

(فلقائل) ان يجيب عن الاول (فيقول) انما يلزم خلوه هذه الاجسام عن الصور اذا كانت للحركة الفلكية بداية حتى يقال انه لو كان حصول هذه الصور في هذه الاجسام بسبب الحركة الفلكية لكانت عند ابتداء الحركة الفلكية خالية عنها (واما اذا قيل) انه لا بداية لهذه الحركة فلا وقت الا وقد مضى قبل ذلك اوقات غير متناهية فيكون لا وقت الا وقد مضى قبله من الحركة الفلكية

الفلكية ما يكون مفيداً للنارية فيما يجاورها والارضية فيما يبعد عنها فلا يلزم مما قالوه خلوا الاجسام العنصرية عن هذه الصور في وقت من الاوقات *
 (واما الاعتراض الثاني) فالجواب عنه ايضاً ظاهر لان قوله هبط بعض تلك المادة وصعد البعض انما يلزم اذا كانت تلك المادة في بعض الاوقات خالية عن هذه الصور العنصرية ونحن بينا ان ذلك غير لازم واذا كانت صحة هذا الاعتراض متفرعة على صحة الاعتراض الاول كان الجواب عن الاول جواباً عن هذا الاخير *

(وايضاً) فتقدير ان يوجد هذه الاجسام في بعض الاوقات خالية عن الصور كان الكل جسماً واحداً بالطبع متصلاً ولا يكون فيه جزء بالفعل واذا لم يكن الجزء فيه موجوداً لم يمكن ان يقال فيه انه لما اذا تنزل جزء وتصعد جزء كما ان الماء الذي في الكوز لما كان ماءً واحداً فلا جرم لا يمكن ان يقال انه لما انزل منه جزء وصعد جزء آخر *

الفصل الرابع في دوام فاعلية البارئ تعالى ﴿

(اناقديننا في باب العلة) ان واجب الوجود لذاته كما انه واجب الوجود لذاته فهو واجب الوجود من جميع جهاته واذا كان كذلك وجب ان تدوم افعاله بدوامه (وبيننا ايضاً) ان سبق العدم ليس بشرط في احتياج الفعل الى الفاعل و بينا في باب الزمان ان الزمان لا يمكن ان يكون له مبدأ زمني وحملنا فيه الشكوك والشبه وايضاً فلو فعل بمد ما لم يفعل لكان قاصداً الى الفعل والتالي محال كما سبق في باب المريدية فالمدم باطل (وقالوا) لو كان فاعلاً بمد ما لم يكن لكان عالماً بالجزئيات و بطلان التالي يدل على بطلان المقدم *
 (وايضاً) العالم غير ممتنع ان يكون دائماً الوجود وما لم يمتنع ان يكون دائماً

(الفصل الرابع في دوام فاعلية البارئ تعالى)

الوجود يكون دائماً الوجود فالعالم يجب ان يكون دائماً الوجود (اما الصغرى) فقد مضى تقريرها (واما الكبرى) فهي ان الذي لا يتمتع ان يكون موجوداً دائماً لو كان جائز العدم لكان اما ان يكون عدمه ممكناً دائماً اولاً دائماً فان لم يكن له امكان العدم دائماً كان ذلك الامكان محدوداً فاذا تعدى ذلك الحد يجب فيه وجوده و يتمتع عدمه مع ان الاحوال واحدة وهذا محال *

(فبقي) انه ان كان ممكن العدم فهو ممكن العدم دائماً وكل ما كان ممكناً فانه اذا فرض موجوداً امكان ان يفرض منه كذب و اما المحال فلا يفرض البتة وكذلك اذا فرض معد و ما لكان فرض هذا العدم يلزم منه محال (وبيانه) هو اننا نفرض ان احد طرفي الممكن وهو الوجود الدائم وجد وهو مع ذلك يقوى على عدم الصورة (١) دائماً فلا يتمتع ان يقع ذلك الممكن فان استحالة وقوعه لم يكن ذلك ممكناً لكنه يستحيل مع فرض وجوده دائماً عدمه دائماً والا لكان الشئ في زمان غير متناه معدوماً و موجوداً امماً وهو محال نعم يمكن فرض عدمه بعد وجوده ولكن ذلك العدم غير دائم بل هو عدم متجدد واذا كان هذا محالاً ففرض ليس بكذب غير محال فالحكم على ما لا يتمتع وجوده دائماً بانه جائز العدم محال فاذا وجوده واجب وهو المطلوب (فهذا ما قيل) في هذا الباب بعد الاحالة على المواضع المذكورة وعمدة المنكرين لذلك انكار حوادث لا اول لها وقد مضى القول فيه في باب الزمان فلا نطول القول بذكر تطويلاتهم الخارجة عن المقصود *

﴿ الفصل الخامس في القضاء والقدر ﴾

(اعلم ان) افعال العباد امور ممكنة الوجود والممكن لا يترجح وجوده على

عدمه

(١) الصفة ١٢

(الفصل الخامس في القضاء والقدر)

عدمه الا بسبب وذلك السبب مالم يصير موجبا لذلك الفعل استحالة ان
يصد رمنه ذلك الفعل لانه ان لم يكن صدور الفعل عن ذلك السبب واجبا فلا
يخلو اما ان تكون نسبة ذلك الفعل الى ذلك السبب كنسبة عدمه اليه او تكون
نسبة الفعل اليه ارجح من نسبة عدمه اليه فان كان الاول لم يترجح وجود الفعل
والا فقد ترجح احد طرفي الممكن على الآخر لا عن سبب وهو محال *

(واما ان كانت) نسبة الفعل الى ذلك السبب ارجح من نسبة عدمه اليه
(فنقول) ان عدم الفعل كان مساويا لوجوده قبل ذلك وعند تلك المساواة كان
وقوع العدم محالا فالآن حين ما صار طرف العدم مرجوحا مغلوبا كان
بامتناع الوقوع اولى واثبت ان طرف العدم عند حضور ذلك ممتنع الوقوع
كان طرف الوجود واجب الوقوع عند حضور السبب فثبت ان افعال العباد
متى وجدت اسبابها وجب وجودها ومتى فقدت اسبابها امتنع وجودها *
(فنقول) اسباب افعال العباد اما ان تكون افعالا للعباد اولا تكون والا اول
يقتضى التسلسل وهو محال والثاني يقتضى انتهاء افعالهم الى واجب الوجود
اما بواسطة او بغير واسطة وانتهاء كل واحد من تلك المتوسطات الى سببه
فاذا افعال العباد منتهية في سلسلة الحاجة الى ذات واجب الوجود *

(فثبت) بهذا ان افعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره وان الانسان مضطر في
اختياره وانه ليس في الوجود الا الجبر *

(فان قلت) اني اجد من نفسي ان شئت ان افعل وافعل وان شئت ان لا افعل
لا افعل فاذا فعلت وتركي متعلقان باختياري لا باختيار غيري *

(فنقول) هب انك تجرد من نفسك انك ان اردت الفعل فعلت وان اردت
الترك تركت فهل تجرد من نفسك ان ارادتك الاشياء موقوفة ايضا على

ارادتك حتى انك متى اردت الارادة حصلت ومتى لم تردها لم تحصل ولا شك
انه ليس الامر كذلك اذ لو كانت ارادتك الاشياء موقوفة على ارادة اخرى
لكانت الارادة الثانية موقوفة على ارادة نالته ويلزم التسلسل بل حصول
الارادة فيك غير متوقف على ارادتك وحصول الفعل من ارادتك بمد
حصول تلك الارادة الجازمة لا يتوقف ايضا على ارادتك فلا الارادة بك
ولا ترتب الفعل على الارادة بك بل الكل بقدر *

(واعلم) انك متى حققت علمت ان النكته في مسألة القدم والحدوث ومسئلة
الجبر والقدر شيء واحد وهو ان الشيء متى كانت فاعليته في درجة الجواز استحال
ان يصدر منه الفعل الا بسبب آخر فهذه المقدمة هي العمدة في المسئلتين (ثم ان)
فاعلية البارئ تعالى لما استحال ان يكون وجوبها بسبب منفصل وجب ان يكون
وجوبها لذاته ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل (واما فاعلية العبد) فلما
استحال ان يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته
لا جرم وجب استنادها الى ذات الله تعالى وحينئذ يكون فعل العبد بقضاء الله
وقدره *

(فان قيل) فاذا كان الكل بقدره تعالى فما الفائدة في الامر والنهي وما السبب
للثواب والعقاب وايضا اذا كان الكل بقضاء الله وقدره كان الفعل الذي
اقتضى القضاء وجوده واجبا والفعل الذي اقتضى القضاء عدمه ممتعا ومعلوم
ان القدرة لا تتعلق بالواجب والممتع فكان يجب ان لا يكون الحيوان قادرا
على الفعل والترك لكننا لم ببداهة لعقل كونه قادرا على الافعال فبطل ما ذكرتموه *
(والجواب) اما الامر والنهي فوقوعهما ايضا عن القضاء والقدر واما
الثواب والعقاب فهما من لوازم الافعال الواقعة بالقضاء فان الاغذية الردية

كما

كأنها اسباب الامراض الجسمائية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال الباطلة
اسباب الامراض النفسائية وكذلك القول في جانب الثواب *
(واما حديث) القدرة فوجوب الفعل لا يمنع كونه مقدورا لان وجوب
الفعل معلول وجوب القدرة والمعلول لا يتا في العلة بل الفعل متى كان وجوبه
للاجل القدرة فحينئذ يستحيل ان يكون مقدورا بالقدرة *
(والذي يدل) على صحة ما ذكرنا ان اصحاب هذا القول يقولون انه يجب
على الله تعالى اعطاء الثواب والعوض في الآخرة — و الاخلال بالواجب
يدل اما على الجهل او على الحاجة وهما محالان على الله تعالى والمؤدى الى المحال
محال فيستحيل من الله تعالى عقلا ان لا يعطى الثواب والعوض *
(فاذا استحال) منه عدم الاعطاء لزم وجود الاعطاء فاذا صدور الفعل عنه
واجب مع انه مقدور له فعلم ان كون الفعل واجبا لتفسير الذي ذكرنا لا يتا في
كونه مقدورا *
(الفصل السادس في كيفية دخول الشرف في القضاء الالهي)

(الفصل السادس في كيفية دخول الشرف في القضاء الالهي)

(وقبل) الخوض فيه لا بد من تقديم متد متين *
(المقدمة الاولى) الامور التي يقال لها انها شر اما ان تكون امور اعدسية
او امور وجودية فان كانت امور اعدسية فهي على اقسام ثلاثة لانها اما
ان تكون عدما لامور ضرورية للشيء في وجوده مثل عدم الحيوة واما
ان تكون عدما لامور نافعة قريبة من الضرورة وان لم تكن ضرورية مثل العمى
واما ان تكون عدما لالامر الضروري ولا للنافع بل للامر الذي يكون
كالفضل مثل عدم العلم بالفلسفة والهندسة (واما الامور) الوجودية التي يقال
انها شرور فهي كالحرارة المفرقة لاتصال العضو *
(الفصل السادس في كيفية دخول الشرف في القضاء الالهي)

(واعلم) ان الشر بالذات هو عدم ضروريات الشيء وعدم منافعه مثل عدم الحياة وعدم البصر فان الموت والعمى لا حقيقة لهما الا انها عدم الحياة وعدم البصر وهما من حيث هما كذلك شر ان فاذا ليس لهما اعتبار آخر ليكونا بحسبه شرين واما عدم الفضائل المستغنى عنها مثل عدم العلم بالفلسفة فظاهر ان ذلك ليس بشر واما الامور الوجودية فانها ليست شرورا بالذات بل بالعرض من حيث انها تتضمن عدم امور ضرورية او نافعة *

(ويدل عليه) ان لا نجد شيئا من الافعال التي يقال لها شر الا وهو كمال بالنسبة الى الفاعل له واما شريته فقد كانت بالقياس الى شيء آخر فالظلم مثلا يصدر عن قوة ظلامه للغلبة وهي القوة الغضبية والغلبة هي كمالها او فائدة خلقها فهذا الفعل بالقياس اليها خيرا لانها ان ضعفت عنه فهو بالقياس اليها شر لها وانما هو شر للمظلوم لفوات المال عنه و النفس الناطقة التي كمالها الاستيلاء على هذه القوة فمندفوت القوة الغضبية تفوت النفس ذلك الاستيلاء فلا جرم كان شر الهاو كذلك النار اذا احترقت فاق الا حراق كمالها الكهنا شر بالقياس الى من زالت سلامته بسببها وكذلك القتل وهو استعمال الآلة لقطاعه في قطع رقبة الانسان فان كون الانسان هو ياعلى استعمال الآلة ليس شراله بل هو خير وكذلك كون الآلة لقطاعه خيرا لها وكذلك كون الرقبة قابلة للانقطاع كل ذلك خيرات ولسكنه اعنى القتل شر من حيث انه يتضمن زوال الحياة فثبت بما ذكرناه ان الامور الوجودية ليست شرورا بالذات بل بالعرض *

(المقدمة الثانية) ان الاشياء اما ان تكون مادية او لا تكون فان لم تكن مادية لم يكن فيها بالقوة فلا يكون فيها شر اصلا وان كانت مادية كانت في معرض الشر وعرض الشر لها اما ان يكون في ابتداء تكوينها او بعد تكوينها

تكونها اما الاول فهو ان تكون المادة التي يتكون منها انسان او فرس يعرض لها من الاسباب ما يجعلها ردية المزاج ردية الشكل والخلقة فرداءة مزاج ذلك الشخص ورداءة خلقته ليس لان الفاعل حرم بل لان المنفعل لم يقبل *
 (واما الثاني) وهو ان يعرض الشر للشيء بطر وطار عليه بعد تكونه فذلك الطارى اماشى يمنع المكمل من الكمال مثل تراكم السحب واطلال الجبال الشاهقة اذ اصارت مانعة من تأثير الشمس في النبات واما شىء مفسد مضاد مثل البرد الذى يصل الى النبات فيفسد بسبب ذلك استعداده للنشوء والنمو *
 (واذا عرفت) ذلك فلنشرع في المقصود ونقول قد بينا ان الشر بالحقيقة اما عدم ضروريات الشىء او عدم منافعه (فنقول) الموجود اما ان يكون خيرا من كل الوجوه او شرا من كل الوجوه او خيرا من وجهه وشرا من وجهه وهذا الاخير على ثلاثة اقسام فانه اما ان يكون خيره غالباً على شره او يكون شره غالباً على خيره او يتساوى شره وخيره فهذه اقسام خمسة (اما الذى) يكون خيرا من كل الوجوه فهو الموجود واما الذى يكون كذلك لذاته فهو الله تعالى *

(واما الذى) يكون لغيره فهو المقول والافلاك لان هذه الامور ما فاتها شىء من ضروريات ذواتها ولا من كمالها *

(واما الذى) يكون كله شرا او الزاب عليه الشر او يتساوى فهو غيره وجود لان كلاً منا في الشر بمعنى عدم الضروريات والمنافع لا بمعنى عدم الكمال الزائدة واذا عيننا بالشر ذلك فلا شك ان الشر مغلوب والخير غالب لان الامراض وان كثرت الا ان الصحة اكثر منها والحرق والفرق وانخسف وان كانت قد تكثرت الا ان السلامة منها اكثر (واما الذى) يكون خيره غالباً

على شره فالأولى فيه أن يكون موجود الوجهين *

(الأول) أنه إن لم يوجد فلا بد وأن يفوت الخير الغالب وفوات الخير الغالب شر غالب فإذا في عدمه يكون الشر أغلب من الخير وفي وجوده يكون الخير أغلب من الشر فيكون وجود هذا القسم أولى (مثاله) أن النار في وجودها منافع كثيرة وإيضاً مفسد كثيرة مثل إحراق الحيوانات ولكننا إذا قابلنا مصالحها بمفاسدها كانت مصالحها أكثر من مفاسدها ولو لم توجد لفاتت تلك المصالح وكانت مفاسدها أكثر من مصالحها وجودها فلا جرم وجب إيجادها وخلقها *

(الثاني) وهو أن الذي يكون خيره ممزوجاً بالشر ليس إلا الأمور التي تحت كرة القمر ولا شك أنها معلولات العلل العالية فلو لم يوجد هذا القسم لكان يلزم من عدمها عدم عللها الموجبة لها وهي خيرات محضة فيلزم من عدمها عدم الخيرات المحضة وذلك شر محض فإذا لا بد من وجود هذا القسم *

(فان قيل) فلم لم يخلق الخالق هذه الأشياء عرية عن كل الشرور *

(فنقول) لأنه لو خلقها كذلك لكان هذا هو القسم الأول الذي يكون خيراً محضاً وذلك مما قد فرغ عنه *

(وقد بقي) في العقل قسم آخر وهو الذي يكون خيره غالباً على شره وقد بينا أن الأولى بهذا القسم أن يكون موجوداً *

(وهذا الجواب) لا يعني لأن لقائل أن يقول أن جميع هذه الخيرات والشرور إنما وجد باختيار الله تعالى وإرادته مثل الاحتراق الحاصل عقيب النار ليس موجبا عن النار بل الله اختار خلقه عقيب مماسة النار وإذا كانت حصول الاحتراق عقيب مماسة النار باختيار الله تعالى وإرادته فكان يمكنه أن يختار خلق الاحتراق عند ما يكون خيراً وإن لا يختار خلقه عند ما يكون شراً

لا خلاص

ولا خلاص من هذه المطالبة الا بيان كونه تعالى فاعلا بالذات لا بالقصد والاختيار فيرجع حاصل الكلام في هذه المسئلة الى مسئلة القدم والحدوث *

﴿ الباب الرابع ﴾

﴿ في النبوات ونوابها ﴾

(وفيه فصل واحد في انه لا بد من النبي)

(ان من المعلوم) ان الانسان يفارق سائر الحيوانات بانه لا تحسن مميسته لو انفرد وحده بل لا بد وان يكون معه اناس آخرون ليعين كل واحد منهم صاحبه على بعض مهماته مثلاً ذلك ينجز لهذا وهذا يطحن لذلك وآخر يزرع لها حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفياً فلهذا السبب صار الانسان مدنيا بالطبع حتى ان البدويين الغير المتمدنين لا تشبه اخلاقهم اخلاق الناس الكاملين *

(فاذا) كان كذلك فالاشخاص الانسانية لا بد لها من اجتماع ولا بد ان تجرى بينهم معاملات ولا بد فيها من شرائط لا يظلم بعضهم بعضاً ولا بد تلك الشرائط من واطع يضمها ومقرر يقررها وذلك الواضع لا بد وان يكون بحيث يشافه الناس ويرشدهم الى الشريعة فيكون ذلك الشارع لا محالة انساناً (وهو لا بد) وان يكون مخصوصاً بمجرات وخوارق عادات لينقاد له الناس *

(وخواص) النبي كما ذكرنا ثلاث (احدها) في قوته العاقلة وهو ان يكون كثير التدمات سريع الانتقال منها الى المطالب من غير غلط وخطأ يقع له فيها * (وثانيها) في قوته التخيلية وهو ان يرى في حال يقظته ملائكة الله تعالى ويسمع كلام الله ويكون مخبراً عن الغيبات الكائنة والماضية والتي ستكون *

(ونالها) ان تكون نفسه متصرفه في مادة هذا العالم فيقلب العصا ثعبانا والماء
دما ويبرئ الاكمة والابرص الى غير ذلك من المعجزات *

(فاذا عرفت انه) لا بد من وجود هذا الشخص الذي به نظام العالم (فنقول)
ان العناية الالهية لمالم تهمل المنافع الجزئية مثل تعمیر الاخمص و انبات
الشعر على الاهداب والحاجبين فكيف تهمل وجود هذا الشخص الذي هو
سبب نظام العالم فهذا ما تقوله في ابيات النبوة (واما ان النبي) كيف ينبغي ان يشتغل
بدعوة الخلق وكيف ينبغي ان يبين الشرائع فذلك يتطرق بالسياسات *

(واما بيان) تأثير العبادات والطاعات في تزكية النفوس وتفصيل القول فيه
فذلك مما يتعاق بملم الاخلاق (ولو) اخر الله تعالى في الاجل
لجمعنا في هذين العالمين كلاما محررا وضمنناه الى هذا
الكتاب (واما الآن) فلما وفقنا الله تعالى لجمع هذه
المسائل الطبيعية و الالهية على هذا الترتيب

والتهذيب الذي لم يسبقفا اليه احد -

فلنختم الكتاب حامداً بن لله تعالى

ومصلين على نبيه محمد وعلى

آله واصحابه اجمعين

آمين آمين

ثم آمين

٢٢٢

٢٢

٢

خاتمة

خاتمة الطبع

الحمد لله الخالق المنعم على ما اعطانا من المكنة على الكلام فاوصلنا الى اقصى المرام والصلوة والسلام على رسوله الذي اصطفاه من بين الانام وخصه بعظيم الوحي والالهام وآله السادات الكرام واصحابه الاتقياء العظام *
 (اما بعد) فلا يخفى على العاقل الخبير والفاضل البصير ان كتاب المباحث المشرقية الذي هو في علم الكلام (وهو العلم الاعلى والفلسفة الاولى) عظيم قدره جليل شأنه كيف لا وهو محتو على جملة المسائل الكلامية وحاو على جملة المسائل الاصولية *

(والمصنف) العلامة قداكثر الكلام فيه في مباحث الامور العامة بأسلوب لم يسبقه اليه احد قبله اذ ما من مسألة من المسائل الاختلافية الابحت عنها واجابها بما هو حق عنده - ولا مبحث من مباحثها المتنازع فيها الا تكلم فيه وحقق بما هو صدق لديه - واطنب في مباحث الاعراض والجواهر باحسن التقرير الباهر بحيث صار مبتكرا في اسلوبه ومنفردا في مكتوبه - ما ترك متعلقا من متعلقات الاعراض الا بينه بيان واضح وما اهمل مغلقة من متعلقاتها الا كشف عنها الستر واظهرها بطريق لائق *

(ومن مخصاته) ان مصنفه التحرير قد بحث عن اكثر المسائل الفلكيات و متعلقاتها باحسن تقرير وفسرهما م المسائل الطبيعية وشعباتها باوضح تفسير بحيث لم يوجد اغلب مباحث هذا الكتاب في غيره من الكتب الكلامية فجزاه الله خير جزاه وحشره مع من يتولاه وكساه بكسوة الغفور والاحسان وادخله في محبوبحة الجنان *

(وكان) هذا الكتاب مع رفعة مرتبته وعلو درجته منزويا في زاوية الخمول

ولعمان جواهر مطالبه العالیة دنت الى الافول و الطلبة كانوا يشتاقون
كثيرا الى مطالعته لكن ما كان تصل ايديهم اليه والعلماء كانوا يرجون طبعه لكن
ما كانوا يقتدرون عليه *

(فرؤساء) مجلس مطبعة داثره المعارف العالیة لماراً واشتياقهم اليه
ولا حظوا علوشأنه وانه كاد ان ينحى أثره عن الدنيا فما يبقی الا اسمه وبلغ
الى ان تأكله الديدان فلا يحصل منه سوى الحرمان ارادوا طبعه فامروا
مصحيحها (وهم السيد زين العابدين الموسوي والمولوي السيد ابو الحسن
والمولوي القاضي شريف الدين المرحوم والمولوي السيد هاشم الندوي
والمولوي الحبيب عبد الله العلوي شكر الله مساعيمهم الجميلة وحمائم من كل
قبيلة ورذيلة) بتصحيح ذلك السفر المستطاب الممتاز على غيره بكثرة الفصول
والابواب وتهذيبه وترتيبه *

(فاشتملوا) بذلك وبذلوا جهدهم فيه وتأملوا في ظاهره وخافيه وقد حصلوا
من الاصول نسختين والنصف الاول من ۳ الثالثة في المكتبة الآصفية
والنصف الثاني من ۴ الرئيس الكبير شيخ الاسلام مولانا حبيب الرحمن خان
الشرواني الملقب بصددريار جنك بهادر لازالت شمس افادته
طالمة وانوار بركاته مساطعة — فرتبوا منها نسخة واحدة وصححوها بقدر
الوسع والطاقة *

(فطبعت) في عهد سلطنة الملك الممان السلطان ابن السلطان مير عمان علي خان
سلطان العلوم ملجاء علماء الاقطار وماوى فضلاء الامصار خلد الله ملكه
وسلطنته ورفع جلالته وعظمته *

(تحت) صدارة رئيس المجلس و اميره العالم الجليل والفاضل النبيل

صاحب

صاحب الفضائل البهية المطلاع على اسرار العلوم المشرقية والمغربية - النواب
 عماد الملك بهادر البلجرامى متع الله بحياته وبارك في اوقاته وساعاته *
 (وتحت) نظارة ناظم التليجات السيد الجليل ذى الحسب الاصيل والباع
 الطويل النواب مسعود جنك بهادر دامت بركاته وعمت افاضاته *
 (وتحت) ادارة مدير المطبعة البازل في ترقيها كل جهد وسعة مولانا
 المكرم السيد ظهور الحق ادام الله بقاءه وذل اعداءه *
 (واصل ناظر) هذا الكتاب يعثر على بعض ما بقى فيه من الغلط فالأموال
 منه ان يعذرنا اذا قد جاء (من ذالذى ماساء قط)
 و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة
 والسلام على حبيبه اشرف النبيين وآله
 الطيبين واصحابه الطاهرين

من الحين الى

يوم الدين

٢٢٢

٢٢

٢

السيد زين العابدين الموسوي
 مصحح الكتب القديمة

ترجمة المصنف

هو الامام الكبير العلامة النحري الاصولي المتكلم المناظر المفسر فخر الدين الرازي ابو عبدالله محمد بن عمر بن الحسين القرشي التيمي البكري اصله من طبرستان وتولد في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة اربع واربعين وقيل ثلاث واربعين وخمس مائة بالري وابوه كان خطيباً هناك *
 كان شافعي المذهب فاق اهل زمانه في العلوم العقلية و النقلية و خصوصاً في الاصول والمقولات وعلم الاوائل *
 مدحه الامام سراج الدين يوسف بن ابى بكر بن محمد السكاكى الخوارزمى في قوله *

﴿ شعر ﴾

اعلمن علماً يقينا ان رب العالمين * لوقضى في عالمهم خدمة الا علمينا
 اخدم الرازي فخر اخذ مئة العبد بن سينا *
 كان مبداً اشتغاله في العلوم على والده على ان مات ثم قصد (الكامل السمناني) واشتغل عليه مدة ثم عاد الى الري واشتغل على المجد الجليل صاحب محمد بن يحيى النقيه احد تلامذة الامام حجة الاسلام ابى حامد الغزالي *
 ولما طلب المجدالى مراغة ليدرس بها صحبه وقرأ عليه مدة طويلة علم الكلام والحكمة — وله التصانيف المفيدة في الفنون العديدة *
 (منها) (تفسير القرآن الكريم) و(تفسير سورة الفاتحة) وفي علم الكلام (المطاب العالية) ونهاية العقول و(كتاب الاربعين والمحصل) و(كتاب البيان والبرهان في الرد على اهل الزيغ والطغيان) و(كتاب المباحث المشرقية في مجلدين) و(كتاب المباحث المادية في المطالب المادية)
 ١٦٦١ . كتاب

(كتاب تهذيب الدلائل وعيون المسائل) و(كتاب ارشاد النظار الى لطائف الاسرار) و(كتاب اجوبة المسائل النجارية) و(كتاب تحصيل الحق) و(كتاب الزبدة) و(كتاب المعالم وغير ذلك) وفي علم اصول الفقه (المحصول والمعالم) وفي الحكمة (المخلص) و(شرح الملخص) لابن سينا وشرح الاشارات لابن سينا (وشرح عيون الحكمة) وغير ذلك *
وفي الطلسمات (السر المكتوم) (ولم تصح نسبته اليه بل قيل انه مخلق عليه كما سيجي) وشرح اسماء الله الحسنى *
(ويقال) انه شرح المفصل في النحو للزمخشري وشرح الوجيز في الفقه للغزالي (وشرح سقط الزند) للمعري وله مختصر في الاعجاز وخواص اخذات جيدة على النحاة وله طريقة في الخلاف وله في الطب (شرح الكليات للقانون) وله كتاب في علم الفراسة ومصنف في مناقب الامام الشافعي *
(وانتشرت) تصانيفه في البلاد ورزق فيها معادة عظيمة بين العباد وهو اول من اخترع هذا الترتيب في كتبه بما لم يسبق اليه احد—وله في الوعظ اليد البيضاء وكان يمظ باللسانين العربي والمعجمي وكان يلحقه الوجد حال الوعظ ويكثر البكاء وكان يحضر مجلسه بمدينة هراة ارباب المذاهب والمقالات ويسألونه وهو يجيب كل سائل باحسن الاجوبة المجادلات على اختلاف اصنافهم ومذاهبهم *
(وكان) يجيء الى مجلسه الاكابر والامراء والملوك— وكان صاحب وقار وخشمة ومما ليك وثروة (كما سيجي) ويزة حسنة وهيئة جميلة اذا ركب مشن معه نحو ثلاث مائة مشتغل على اختلاف مطابهم في التفسير والفقه والكلام والاصول والطب وغير ذلك *

(ورجع) بسببه خلق كثير من الطائفة الكرامية وغيرهم الى مذهب اهل السنة وكان يلقب بهرارة شيخ الاسلام *

(ولازم الاسفار) وعامل شهاب الدين الغوري صاحب غزنة في جملة من المال ثم مضى اليه لاستيفائه منه فبالغ في اكرامه والانعام عليه وحصل له من جهته مال طائل وعاد الى خراسان واتصل بالسلطان محمد المعروف بنحو رزم شاه فخطى عنده ونال اسنى المراتب *

(ولما قدم) الى هراة نال من الدولة اكراما عظيما فاشتد ذلك على الكرامية فاجتمع يوما مع القاضي مجد الدين بن القدوة فتناظرا ثم استطال نخر الدين على ابن القدوة ونال منه واهانه فمظم ذلك الكرامية وثاروا من كل ناحية فقامت بينهم فتنة فامر السلطان الجند بتسكينها *

(وذلك في سنة) خمس وتسعين وخمس مائة ولم يزل بينه وبين الكرامية السيف الاحمر فينال منهم وينالون منه سبا وتكفيرا حتى قيل انهم سموه فوات من ذلك في السنة المذكورة *

(ومناقبه) اكثر من ان تحصر وتمد وفضائله لا تحصى ولا تعد *

(وكان له) مع ما جمع من العلوم شيء من الكلام المنظوم ومن ذلك قوله *

﴿ شعر ﴾

نهاية اقدام العقول عقال * و اكثر سعى العالمين ضلال
 فاروا حنا في وحشة من جسومنا * و حاصل دنيا نانا اذى و وبال
 ولم نستفد من بحشنا طول عمرنا * سوى ان جمعنا فيه قيل وقال
 وكم من جبال قد علت شرفاتها * رجال فزالوا والجبال جبال
 وكم قد رأينا من رجال ودولة * فبادوا جميعا من عجين وزالوا
 (وقال)

(وقال ابو عبد الله) الحسين الواسطي سمعت نحر الدين بهراة ينشد على المنبر
عقب كلام عاتب فيه اهل البلد *

(شعر)

المرء مادام حيا يستهان به * ويعظم الرزء فيه حين يفتقد
(وذكر) نحر الدين في كتابه الموسوم (بتحصيل الحق) انه اشتغل في علم الاصول
على والده ضياء الدين عمرو والده على ابي القاسم سليمان بن ناصر الانصاري
وهو على امام الحرمين ابي المعالي وهو على الاستاذ ابي اسحاق الاسفرائني
وهو على الشيخ ابي الحسن الباهلي وهو على شيخ السنة ابي الحسن على
ابن ابي اسمعيل الاشعري الناصر لمذهب اهل السنة والجماعة *
(واما اشتغاله) في فروع المذهب فانه اشتغل على والده المذكور والده على
ابي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي وهو على القاضي حسين المروزي
وهو على القفال المروزي وهو على ابي زيد المروزي وهو على ابي اسحاق
المروزي وهو على ابي العباس بن شريح وهو على ابي القاسم الانماطي وهو
على ابي ابراهيم المازني وهو على الامام الشافعي المطلي *
(وقال السبكي) في طبقاته الكبرى اعلم ان شيخنا الانبي ذكرا الامام نحر الدين
الرازي في كتاب الميزان في الضعفاء وكتبت انا عليه حاشية (مضمونها) انه
ليس لذكره في هذا المكان معنى ولا يجوز من وجوه عدة اعلاها انه ثقة
حبر من احبار الامة وادناها انه لا رواية له فذكره في كتب الرواة
مجرد فضول و تعصب تقشعر منه الجلود *

(وقال في الميزان) له كتاب اسرار النجوم سحر صريح (قلت) وقد عرفناك
ان هذا الكتاب مختلق عليه وبتقدير صحة نسبته اليه ليس بسحر فليتأمله من

يحسن السحر ويكفيك شاهد على تعصب شيخنا عليه ذكره اياه في خرف
الفاحيث قال الفخر الرازي ولا يخفى انه لا يعرف بهذا ولا هو اسمه اما
فحمد واما ما اشهر به فابن الخطيب والامام *

(فاذا نظرت) ايها الطارح رداء العصبية عن كفيه الجانح الى جعل الحق بمرئ
عينه الى رجل عمده الى امام من ائمة المسلمين وادخله في جماعة ليس هو منهم
ودعاه باسم لا يعرف به ثم نظرت الى قوله في آخر الميزان انه لم يتمد في كتابه
هو نفس واحسنت بالرجل الظن وابتعدته عن الكذب او قمته في التعصب
وقلت قد كرهه لا مورظنها مقتضيته للكرهه ولو تأملها المسكين حق التأمل
واوتى رشده لا وجبت له حبا عظيما في هذا الامام *

(وروى) اهل التاريخ له قصصا عجيبة اعرضنا عنها خوف التطويل *

(وكان) ذاروة عظيمة سبها انه قصد خوارزم فجرى بينه وبين اهلها كلام
فيما يرجع الى المذاهب والاعتقاد فاخرج من البلد فقصد ما وراء النهر فجرى
له هناك ماجرى له في خوارزم فعاد الى الري وكان بها طبيب حاذق له ثروة
وانعمة وكان للطبيب ابتان ولفخر الدين ابتان فرض الطبيب وابقن بالموت
فزوج ابنتيه لولدي نخر الدين ومات الطبيب فاستولى نخر الدين على جميع
امواله فمن ثم كانت له هذه الثروة والنعمة *

(ومات) بهرارة يوم الاثنين يوم عيد الفطر في سنة ست وست مائة *

(قد لخصنا) هذه الترجمة عن كتاب مرآة الجنان لليافي والطبقات
الكبرى لتاج الدين عبد الوهاب السبكي ووفيات الاعيان للقاضي ابن خلكان *

السيد زين العابدين الموسوي

مصصح الكتب القديمة

١٠٠١

(فهرس مضامين الجزء الثاني من كتاب المباحث المشرقية)

رقم	مضمون
٢	(الجملة الثانية في الجواهر * وفيها فنون ثلاثة)
	ايضا (الفن الاول في الاجسام * وفيه اربعة ابواب)
	ايضا (الباب الاول في تجوهر الاجسام * وفيه ثمانية عشر فصلا)
	ايضا (الفصل الاول في حد الجسم)
٨	الفصل الثاني في تفصيل المذاهب في احتمال الاجسام للانقسام)
١١	(الفصل الثالث في الادلة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى)
٢٣	(الفصل الرابع في ابطال قول من قال الجسم مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل)
٢٤	(الفصل الخامس في ان قبول القسمة الاتكافية ثابت الى غير النهاية)
٢٥	(الفصل السادس في حكاية شبه مثبتى الجزء الذى لا يتجزى و الجواب عنها)
٣٨	(الفصل السابع في بيان ان الجسم هل يقبل الانقسام الى غير النهاية مع بقاء صورته النوعية ام لا)
٤١	(الفصل الثامن في ان الجسم مركب عن الهيولى والصورة)
٤٩	(الفصل التاسع في اثبات المادة لكل جسم)
٥٠	(الفصل العاشر في استحالة خلو الهيولى عن الصورة)

مضمون

٥٥

(الفصل الحادى عشر في استجمالة خلو الصورة عن الهيولى)

(الفصل الثانى عشر في كيفية تعلق الهيولى بالصورة)

(الفصل الثالث عشر في اثبات الصور الطبيعية)

(الفصل الرابع عشر في ان لكل جسم حيزا طبيعيا)

(الفصل الخامس عشر في انه لا يجوز ان يكون للجسم البسيط مكانان

طبيعيان)

ايضاً (الفصل السادس عشر في المكان الطبيعي للمركب)

(الفصل السابع عشر في ان الجسم كيف يقف بالطبع في المكان الغريب)

ايضاً (الفصل الثامن عشر في ان لكل جسم شكلا طبيعيا وان الشكل الطبيعي

للبيسط هو الكرة)

(الباب الثانى في احكام الاجسام البسيطة وهو مشتمل على مقدمة

و قسمين و خاتمة)

ايضاً (المقدمة في بيان حقيقة البسيط والمركب)

(القسم الاول في الاجسام الفلكية * وفيه عشرون فصلا)

ايضاً (الفصل الاول في ان نحدد الجهات لاتصح عليه الحركة المستقيمة)

ايضاً (الفصل الثانى في انه بسيط)

(الفصل الثالث في ان الفلك لا ثقيل ولا خفيف)

(الفصل الرابع في ان الخرق والالتئام على الافلاك والكواكب ممتنع

(الفصل الخامس في ان افلاك مخالفة في ماهياتها للعناصر

و العناصر

مضمون	رقم
والمنصريات (
٨٥ (الفصل السادس في ان الفلك ليس بحار ولا بارد ولا رطب ولا يابس)	
٨٩ (الفصل السابع في انها غير ملونة)	
٩١ (الفصل الثامن في انه ليس لطبيعة الفلك ضد)	
٩٣ (الفصل التاسع في ان الفلك غير كائن)	
٩٥ (الفصل العاشر في ان الفلك لا يقبل النمو)	
٩٦ (الفصل الحادي عشر في انه غير فاسد)	
٩٧ (الفصل الثاني عشر في محور القمر)	
٩٩ (الفصل الثالث عشر في المجرة)	
ايضاً (الفصل الرابع عشر في حركات الكواكب)	
١٠١ (الفصل الخامس عشر في ان الافلاك متحركة وان حركاتها نفسانية)	
١٠٢ (الفصل السادس عشر في كيفية حركات الافلاك)	
١٠٣ (الفصل السابع عشر في اشارة خفية الى المنافع الحاصلة من حركات الافلاك في العالم المنصري)	
١٠٥ (الفصل الثامن عشر في بيان الحركة النفسانية التي للفلك)	
١٠٦ (الفصل التاسع عشر في كيفية تحريك الفلك المحيط للفلك المحاط به)	
١٠٧ (الفصل العشرون في ان الافلاك كرية الشكل)	
١٠٨ (القسم الثاني في الكلام على الاجرام المنصرية ه وفيه ثلاثة عشر فصلاً)	

- مضمون
- ١٠٨ (الفصل الاول في ترتيب العناصر)
- ١٠٩ (الفصل الثاني في الرد على من جعل النار في وسط العالم)
- ١١٠ (الفصل الثالث في بيان سكون الارض وحركتها)
- ١١٤ (الفصل الرابع في كيفية كون هذه العناصر ثقيلة وخفيفة)
- ايضا (الفصل الخامس في اختلاف الناس في سبب حركة العناصر)
- ١١٥ (الفصل السادس في سبب رسوب بعض الاجسام في الماء وطفوه ببعضها)
- ١١٦ (الفصل السابع في الرد على من زعم ان احد هذه الاربعة هو الاصل
وان غيره انما حدث لاستحالة فيه)
- ١١٩ (الفصل الثامن في بيان اسطقسية هذه الاربعة)
- ١٣٨ (الفصل التاسع في شرح افتقار المركبات الى هذه الاسطقسات
الاربعة)
- ايضا (الفصل العاشر في سبب حركة النار دوريا بسبب حركة كره القمر)
- ١٣٩ (الفصل الحادي عشر في شكل النار والهواء)
- ١٤٠ (الفصل الثاني عشر في طبقات العناصر الاربعة)
- ١٤١ (الفصل الثالث عشر في الاحوال الكلية للبحر وفيه خمسة مباحث)
- ايضا (البحث الاول في سبب ملوحة الماء)
- ١٤٢ (البحث الثاني في ثقل ماء البحر)
- ايضا (البحث الثالث في اختصاص البحر بمجانب دون جانب)
- ١٤٣ (البحث الرابع في حركة البحر)

مضمون	الصفحة
الخاتمة * و فيها ثلاثة فصول (١٤٣
ايضا (الفصل الاول في اتصاف الاجرام البسيطة بالكيفيات)	
١٤٦ (الفصل الثاني في بيان ان العالم واحد)	
١٥٠ (الفصل الثالث في ان الاجسام الفلكية اقدم من الاجسام العنصرية	
وان احياز الافلاك متقدمة على احياز العناصر)	
ايضا (الباب الثالث في المزاج وكيفية الفعل والانفعال * وفصوله تسعة عشر)	
ايضا (الفصل الاول في حقيقة المزاج)	
١٥٦ (الفصل الثاني في مذاهب الناس في المزاج)	
١٥٨ (الفصل الثالث في اقسام الامزجة)	
١٦٠ (الفصل الرابع في اقسام اتفاعلات الحار والباد والرطب واليابس)	
١٦١ (الفصل الخامس في النضج)	
١٦٢ (الفصل السادس فيما يقابل النضج)	
١٦٣ (الفصل السابع في الاسباب الاربعة للنضج والنفوثة)	
ايضا (الفصل الثامن في التكرج)	
١٦٤ (الفصل التاسع في الطبخ)	
ايضا (الفصل العاشر في الشى)	
ايضا (الفصل الحادى عشر في التبخير والتدخين)	
ايضا (الفصل الثانى عشر في اصناف تأثير الحرارة في المركبات)	
١٦٦ (الفصل الثالث عشر في المشتعل والمتجمر)	

مضمون

١٦٦

(الفصل الرابع عشر في الحل والمقد)

١٦٨ الفصل الخامس عشر في سبب تعاقب الحر والبرد)

١٦٩ (الفصل السادس عشر في النشف)

١٧٠ (الفصل السابع عشر في الانحصار)

ايضا (الفصل الثامن عشر في الاتصال ومقابلاته)

١٧١ (الفصل التاسع عشر في اللين والصلب)

١٧٢ (الباب الرابع في الكائنات التي لانفس لها وفيه اقسام)

ايضاً (القسم الاول في ما يتكون فوق الارض من البخار * وفيه ستة فصول)

ايضا (الفصل الاول في السحاب والمطر والثلج والبرد والطل والصقيع)

١٧٥ (الفصل الثاني في مقدمات يحتاج اليها في معرفة الآثار الظاهرة على

السحاب وهي سبع)

١٧٨ (الفصل الثالث في الهالة * وفيه بحثان)

ايضاً (البحث الاول في ان سطح الغمام كروي)

١٧٩ (البحث الثاني في احكام الهالة)

١٨٠ (الفصل الرابع في قوس قزح * وفيه عشرة مباحث)

ايضاً (البحث الاول في سببه)

١٨١ (البحث الثاني في ان هذا الاثر لا يؤديه نفس السحاب)

ايضاً (البحث الثالث في ان الهوى لرشي اذا لم يكن وراءه ملون لم يكن مرآة)

ايضاً (البحث الرابع في الوان القوس)

مضمون

١٨٢

(البحث الخامس في علة استدارة هذا القوس)

ايضاً (البحث السادس في ان القوس في اي اوقات النهار يظهر)

١٨٣ (البحث السابع في انه هل يمكن ان يشاهد تمام هذا القوس

من الدائرة)

ايضاً (البحث الثامن في كيفية القوس)

ايضاً (البحث التاسع في انها كيف ترى من شعاع السراج)

١٨٤ (البحث العاشر في ان القمر قد يحدث قوساً خيالياً)

ايضاً (الفصل الخامس في الشميسات)

١٨٦ (الفصل السادس في النيازك والعصي)

١٨٧ (القسم الثاني فيما يتكون من الدخان فوق الارض * وفيه سبعة

فصول)

ايضاً (الفصل الاول في الرعد والبرق)

١٨٨ (الفصل الثاني في الصاعقة)

ايضاً (الفصل الثالث في الانوار التي تشاهد بالليل في بعض المواضع)

١٨٩ (الفصل الرابع في الكواكب المنقضة وما يشبهها)

ايضاً (الفصل الخامس في حقيقة اشتعال النار وانظافها)

١٩٠ (الفصل السادس في الحريق)

ايضاً (الفصل السابع في حد الريح وكيفية تولدها * وفيه ثمانية مباحث)

ايضاً (البحث الاول في ان الريح كيف تحدث)

مضمون

مضمون

- ١٩٣ (البحث الثاني في ان الريح والمطر متماثلان في الاكثر ومتماثلان
في الاقل)
- ايضاً (البحث الثالث في تفسير الرياح السحابية)
- ايضاً (البحث الرابع في الزوبعة)
- ١٨٤ (البحث الخامس في مهاب الرياح واساميها)
- ١٩٦ (البحث السادس في احكام هذه الرياح)
- ١٩٧ (البحث السابع في كيفية هبوبها)
- ايضاً (البحث الثامن في وقت هبوب هذه الرياح)
- ١٩٨ (القسم الثالث فيما يحدث على وجه الارض وما تحتها بغير تركيب * وفيه
خمسة فصول)
- ايضاً (الفصل الاول في سبب ارتفاع القدر العاصر من الارض على الماء)
- ايضاً (الفصل الثاني في قدر ما انكشف من الارض)
- ١٩٩ (الفصل الثالث في امزجة البلدان * وفيه اربعة مباحث)
- ايضاً (البحث الاول في اقوال المشائين وجمهور المنجمين فيها)
- ايضاً (البحث الثاني في تحقيق مقدمة تبني عليها هذه المسئلة)
- ٢٠٠ (البحث الثالث في احتجاج الشيخ على ان الموضع الموازي للمعدل
النهار اعدل المواضع في الحر والبرد)
- ٢٠٣ (البحث الرابع في ان احوالهم في الحر والبرد قريب من التشابه)
- ٢٠٤ (الفصل الرابع في منابع المياه)

الفصل

(١)

مضمون	رقم
(الفصل الخامس في الزلزلة)	٢٠٥
(القسم الرابع فيها يحدث من العناصر بالتركيب * وفيه تسعة فصول)	٢٠٧
ايضاً (الفصل الاول في تكون الحجر)	
(الفصل الثاني في تكون الجبال * وفيه ثلاثة مباحث)	٢٠٨
ايضاً (البحث الاول في تكون الحجر الكبير)	
(البحث الثاني في سبب عروق الطين الموجودة في الجبال)	٢٠٩
ايضاً (البحث الثالث في تنضد بعض الجبال سافا فسافا)	
ايضاً (الفصل الثالث في منافع الجبال)	
(الفصل الرابع في تقسيم المعدنيات)	٢١٠
(الفصل الخامس في حد المتطرقات)	٢١١
(الفصل السادس في كيفية تولد الا جساد السبعة)	٢١٢
(الفصل السابع في كيفية تكون سائر الاقسام)	٢١٤
ايضاً (الفصل الثامن في بيان امكان صنعة الكيمياء)	
(الفصل التاسع في الطوفانات * وفيه بحثان)	٢١٨
ايضاً (البحث الاول في كيفية تكون الطوفان)	
ايضاً (البحث الثاني في فساد الحيوانات والنباتات ببعض الطوفانات)	
(الفن الثاني في علم النفس * وفيه ثمانية ابواب)	٢٢٠
ايضاً (الباب الاول في احكام كلية للنفس * وفيه خمسة فصول)	
ايضاً (الفصل الاول في تعريف النفس)	

مضمون	رقم
(الفصل الثاني في ماهية النفس)	٢٢٤
(الفصل الثالث في بيان الحق في النفس وانها جوهر)	٢٣٢
(الفصل الرابع في تعدد قوى النفس)	٢٣٥
(الفصل الخامس في تعدد وجوه اختلاف افعال النفس)	٢٣٩
(الباب الثاني في القوى النبائية واحكامها وفيه اثنا وعشرون فصلا)	٢٤٦
ايضاً (الفصل الاول في اقسام القوى النبائية على وجه كلي)	
(الفصل الثاني في آيات القوة الجاذبة)	٢٤٨
(الفصل الثالث في القوة الماسكة)	٢٤٩
(الفصل الرابع في القوة الهاضمة)	٢٥٠
(الفصل الخامس في فعل الهاضمة في الفضلة)	٢٥٣
ايضاً (الفصل السادس في القوة الدافعة)	٢٥٤
(الفصل السابع في بيان مغائر هذه القوى)	٢٥٤
ايضاً (الفصل الثامن في الآت هذه القوى)	
(الفصل التاسع في احتياج فاعلية هذه القوى الى الكيفيات الاربع)	٢٥٥
(الفصل العاشر في ان هذه القوى في بعض الاعضاء مضاعفة)	٢٥٦
(الفصل الحادي عشر في حقيقة الغذاء)	١٥٧
(الفصل الثاني عشر في مراتب الهضم)	٢٥٨
ايضاً (الفصل الثالث عشر في شرح ما ذكرناه في حد القوة الغازية والنامية)	
(الفصل الرابع عشر في سبب وقوف النامية)	٢٦١

مضمون	الصفحة
(الفصل الخامس عشر في سبب وقوف الغاذية وضرورة الموت)	٢٦١
(الفصل السابع عشر في كيفية تولد الجنين من المنين)	٢٦٩
(الفصل الثامن عشر في ان مني الذكر هل فيه قوة منعقدة ام لا)	٢٧٣
(الفصل التاسع عشر في ان اول عضو يتكون هو القلب)	٢٧٥
(الفصل العشرون في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن)	٢٧٦
(الفصل الحادي والعشرون في اختلاف هذه القوى)	٢٧٧
ايضاً (الفصل الثاني والعشرون في القوة الحيوانية)	
(الباب الثالث في الادراكات الظاهرة * وفيه ثلاثة عشر فصلاً)	٢٧٩
ايضاً (الفصل الاول في اللمس * وفيه اربعة مطالب)	
ايضاً (المطلب الاول في ان الحيوان الارضي مركب من العناصر الاربعة)	
ايضاً (المطلب الثاني في قوى اللمس)	
(المطلب الثالث في خواص قوة اللمس)	٢٨٠
ايضاً (المطلب الرابع في القوة اللامسة)	
(الفصل الثاني في الذوق * وفيه ثلاثة مباحث)	٢٨١
ايضاً (البحث الاول في ان الذوق نال اللمس)	
ايضاً (البحث الثاني في كيفية الرطوبة الغذائية)	
ايضاً (البحث الثالث في ان قوة الذوق واحدة)	
(الفصل الثالث في الشم * وفيه بحثان)	٢٨٢
ايضاً (البحث الاول في ان الانسان يكاد ان يكون بالبلغ الحيوانات في الشم)	

مضمون

٢٨٢

(البحث الثاني في كيفية تأدى الراضحة)

(الفصل الرابع في السمع)

(الفصل الخامس في الرد على القاثلين بان الابصار لاجل خروج

الشعاع)

(الفصل السادس في اثبات الشعاع داخل العين)

(الفصل السابع في الانطباع)

(الفصل الثامن في الرد على من علل رؤية الاشياء في المرآة بانعكاس

الشعاع عنها الى المبصر)

(الفصل التاسع في سبب الحول)

(الفصل العاشر في انه لا بد في الابصار من توسط الشفاف)

ايضاً (الفصل الحادي عشر في ان الحواس الظاهرة لا يمكن ان تكون

الاهذه الخمس)

(الفصل الثاني عشر في المحسوسات المشتركة)

(الفصل الثالث عشر في النوم واليقظة)

(الباب الرابع في الاذراكات الباطنة ووفيه فصلان)

ايضاً (الفصل الاول في اثبات القوى الباطنة الخمس)

(الفصل الثاني في بيان ان المدرك لجميع المدركات بجميع اصناف

الادراكات هو النفس)

(الباب الخامس في بيان تجرد النفس الانسانية وحدوثها وبقائها وساير

مضمون	رقم
احكامها وفيه احد عشر فصلا	
(الفصل الاول في بيان ان النفس الانسانية ليست بجسم (ولا منطبعة في جسم)	٣٤٥
(الفصل الثاني في كيفية تعلق النفس بالبدن)	٣٨٢
(الفصل الثالث في ان النفوس البشرية هل بعضها مخالف للبعض بالمهية ام لا)	٣٨٣
(الفصل الرابع في انه يجب ان يكون لكل نفس بدن ولكل بدن نفس على حدة)	٣٨٨
(الفصل الخامس في حدوث النفوس البشرية)	٣٨٩
(الفصل السادس في ابطال التناسخ)	٣٩٧
(الفصل السابع في ان النفس لا تموت بموت البدن)	٣٩٨
(الفصل الثامن في ان الفساد على النفس محال)	٤٠٠
(الفصل التاسع في علل النفوس الناطقة)	٤٠٢
(الفصل العاشر في احتجاج القدماء على وحدة النفس)	٤٠٤
(الفصل الحادي عشر في المتعلق الاول للنفس)	٤٠٨
(الباب السادس في شرح افعال النفس * وفيه احد عشر فصلا)	٤٠٩
ايضاً (الفصل الاول في خواص النفس الانسانية)	
(الفصل الثاني في صفات النفس الانسانية)	٤١٣
(الفصل الثالث في كيفية تدرج المدركات من الشخصية الى التجرد)	٤١٦

مضمون

٤١٧

- ٤١٧ (الفصل الرابع في درجات النفس الانسانية في تعقلاتها)
- ٤١٨ (الفصل الخامس في الصور التي تختص بمشاهدتها الانبياء والابرار
والكهنة والسحرة بل النائمون والمرورون)
- ٤٢٠ (الفصل السادس في سبب المنامات الصادقة)
- ٤٢٢ (الفصل السابع في كيفية الاخبار عن الغيب)
- ٤٢٣ (الفصل الثامن في الامور الغريبة التي تصدر عن اقوياء النفوس)
- ٤٢٤ (الفصل التاسع في الفرق بين السحر والطلسمات واليرنجات)
- ٤٢٥ (الفصل العاشر في الالهامات)
- ايضاً (الفصل الحادي عشر في الذكر والتذكر)
- ٤٢٦ (الباب السابع في حال النفس بعد مفارقة البدن * وفيه ثلاثة فصول)
- ايضاً (الفصل الاول في اثبات سعادتها وشقاوتها)
- ٤٢٩ (الفصل الثاني في بيان مراتبها في السعادة والشقاوة)
- ٤٣٢ (الفصل الثالث في بيان حال السعادة والشقاوة الجسمائيتين)
- ٤٣٥ (الباب الثامن في النفوس السماوية)
- ٤٣٧ (الفن الثالث في اثبات الجواهر المجردة عن الاجسام في ذواتها
وفاعليتها)
- ٤٤٨ (الكتاب الثالث في الالهيات المحضته * وفيه اربعة ابواب)
- ايضاً (الباب الاول في اثبات واجب الوجود ووحدته وبرأته عن مشابهة
الجواهر والاعراض * وفيه ستة فصول)

مضمون	الصفحة
(الفصل الاول اثباته تعالى وتقدس)	٤٤٨
(الفصل الثاني في وحدة واجب الوجود)	٤٥١
(الفصل الثالث في نفي الكثرة عن واجب الوجود)	٤٥٦
(الفصل الرابع في انه تعالى ليس بجسم)	٤٥٨
(الفصل الخامس في انه تعالى ليس بجوهر)	٤٥٩
(الفصل السادس في انه سبحانه وتعالى ليس بعرض)	٤٦٦
(الباب الثاني في احصاء صفاته تعالى * وفيه عشرة فصول)	٤٦٨
ايضاً (الفصل الاول في انه سبحانه وتعالى عالم بذاته وبالكليات)	
(الفصل الثاني في علمه سبحانه وتعالى بالجزئيات)	٤٧٥
(الفصل الثالث في شرح ارادته تعالى)	٤٨٥
(الفصل الرابع في امور يجب البحث عنها في عالمية الله تعالى)	٤٩١
(الفصل الخامس في شرح عنايته سبحانه وتعالى على مذهب المتقدمين)	
ايضاً (الفصل السادس في قدرته تعالى)	
(الفصل السابع في احصاء صفاته تعالى)	٤٩٣
(الفصل الثامن في ان حقيقته سبحانه وتعالى غير معلومة للبشر)	٤٩٥
(الفصل التاسع في تقسيم اسمائه سبحانه وتعالى)	٤٩٧
(الفصل العاشر في اشارة خفية الى شرح بعض اسمائه تعالى)	٥٠٠
(الباب الثالث في افعاله تعالى * وفيه ستة فصول)	٥٠١

مضمون	رقم
(الفصل الاول في كيفية صدور الافعال عنه تعالى)	٥٠١
(الفصل الثاني في شرح مذهبهم في تكون السموات)	٥٠٨
(الفصل الثالث في تكون الاسطقسات)	٥١١
(الفصل الرابع في دوام فاعلية البارئ تعالى)	٥١٥
(الفصل الخامس في القضاء والقدر)	٥١٦
(الفصل السادس في كيفية دخول الشرف في القضاء الالهي)	٥١٩
(الباب الرابع في النبوات وتوابعها وفيه فصل واحد في انه لا بد من النبي)	٥٢٣
(خاتمة الطبع)	٥٢٥
(ترجمة المصنف)	٥٢٨

(تم فهرس مضامين الجزء الثاني من كتاب المباحث المشرقية)

