كتاب ترجمة منطق لاسعد سنة ٢٢.

بسم

شرح كتاب السماع الطبيعي
لأرسطوطاليس

أياصوفيه
٢٤٨٩

۲۴۸۹

لله الذی هدانا لهذا وما کنا لنهتدی لولا ان هدینا الله

الرئیس والمحترم
المعظم المکرم مالک
قلوب فضائل المسحة الجلیلة سلطانا الاعظم والخاقان المعظم المکرم
خادم الحرمین الشریفین السلطان بن السلطان السلطان ابن السلطان
محمود خان وقاصحاسر شامل الفطر وکامل وعلم واسکمل
تعالی نعمه علیه واجل حرمة القصر احمد سیح راکم المقدس
واوقاف الحرمین الشریفین معمرلهما

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذى ابدع العقول والملائكة النورية واخترع هيولا الاجرام العلوية
والسفلية واوجد فيها على مقتضى استعداداتها الصور النوعية فحركها
بالحركات الاينية والكيفية فمزجها واوجد المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية
وامتاز منها الانسان بانواع الحكمة والقوة النطقية واختار منه ذوى الانفس
القدسية الزكية واصطفى منهم محمدا المختص بالعلوم اللدنية صلى الله
عليه واله العلية وجعلنا مؤمنين بان لا اله الا هو وان محمدا رسوله رسالة
ختمية وافاض علينا انوار العلوم الطبيعية والرياضية والالهية اللهم زين
قلوبنا بزينة محض العبودية ونور نفوسنا بانوار العلوم المحمدية وصل
وسلم على المظهر الاتم واله وصحبه السنية اما بعد فيقول المفتقر الى الله الغنى القوى
اسعد بن على بن عثمان اليانبوى لما فرغت من شرح بعض كتب المنطق لارسطوطاليس
بن نيقوماخوس الستاگيروى معلم ملك المعظم اسكندر بن فيلقوس الرومى
وحزت به خزانة كتب اعظم سلاطين الزمان وافخم خواقين الدوران
سلطان العرب والعجم ملك ملوك جميع الامم خادم الحرمين الشريفين
وملك المشرقين والمغربين غياث الاسلام والمسلمين قامع
الكفرة والمشركين خليفة الله تعالى فى الارضين المختص بالقيام
مقام سيد المرسلين السلطان بن السلطان بن السلطان السلطان
الغازى المجاهد فى سبيل الرحمن احمد خان بن السلطان محمد خان ابن السلطان
ابراهيم خان ابد الله دولته الى اخر الزمان ووسع سلطنته بحيث

يحيط جميع الامكان بواسطة وكيله المطلق وختنه الموفق صدر الوزراء
العظام واول وكلاء الفخام لسان الدولة العلية وترجمان السلطنة
السنية ابراهيم پاشا يسر الله ما يريده ويشاء وباشارة تحرير زمانه
وسميع اوانه شيخ الاسلام وسند الشريعة والدين اعلم العلماء المتاخرين
واقدم الفضلاء المكملين عبد الله افندى ادامه الله مؤيدا للدين المبين ففرحوا
وانبسطوا وتلقوه بحسن القبول وجعلونى مستغرقا فى بحار النعم فوق المامول
فامرنى بلسان الوكالة المطلقة الصدر الاعظم والوكيل الافخم قولا وخطا
واشار الى العالم الربانى والبحر الصمدانى لطفا وبسطا ان اترجم الكتب الثمانية
للسماع الطبيعى التى هى ارقى من سائر كتبه ومعتبرة عند جميع الحكماء العربية
واليونانية والفارسية واللاتينية حتى لما سمع الملك اسكندر
تبييضها وتوزيعها الى الطلاب انكر قلبه وحزن وارسل اليه بعد فتح
ممالك الفرس وتخريبها كتابا قدر رقم فيه انى لم اكن متفاخرا بالملك والسلطنة
ولكن بما اخذت وتعلمت منك من الحكم الحقيقية وقد جعلتنى شريكا
لعوام الناس بتوزيعك اليهم الكتب الثمانية فى السماع الطبيعى فليم يبق
ما اتفاخر به وحزن قلبى واجاب ارسطوطاليس احب ان تعلم ان الكتب
المذكورة اعطيت وما اعطيت لانها انما يعلمها من يتعلمها منى واشرحها
فقبلت سمعا وطاعة فشرعت بموجب الامر العالى فى ترجمتها
ترجمة مطابقة للاصل وشرحها فى ضمن ترجمة شرح الفاضل ثيوانس فوثنيوس
القره فريوى شرحا موضحا لمشكلاتها ومبينا لمعضلاتها حلالا
لمعقوداتها وفتاحا لمغلقاتها كشافا لمستوراتها ومظهرا لخفياتها
مرئيا لرموزها واشارتها معلنا لكنوزها واياما آنها هاديا الى ما هو بعبارتها
اوفق ومرشدا الى ما هو بالاتباع احق كما ئنا بحيث يتيقن به سقامة اكثر
الكتب المدونة فى هذا العلم لاسيما كتب الفارابى وابن سينا ومن تبعهما

مشتملا على ابحاث دقيقة وتدقيقات انيقة ما وقعت لسمع احد من علمائنا
الاعلام راجيا من ملهم الصدق والصواب ان يعينني في حل المشكلات
وفهم الصعاب حتى اميز الصدق من الاكذاب وابين كل مقام على ما هو مقصود
المصنف في كل باب واليه تفتي واستنادي وهو المرجع واليه المآب

مقدمة في بيان منفعة الحكمة الطبيعية واحوال المصنف وفي انه هل يعلم الاجسام
الطبيعية يقينا اولا وكيف تعلم وموضوع الحكمة الطبيعية وعنوان الكتب
الثمانية اعلموا اني لم ار دان ابين ما هو من قبيل الواضحات مثل ان ابين من
وضع اولا اسم فيلسوف يا اي محب الحكمة للعلم الباحث عن احوال الموجودات
وابتداءها وازديادها وتنوعاتها واقوامها فانها مبينة على التفصيل في كتب
تواريخ الحكماء بل لا اصدع رؤس مسامع السامعين بكثرة صريد البراعة في مذاحها
الكثيرة لانه ليس احد من الناس لا يمدحها ولا يعرف قدرها وشرفها ولا يقبل اسمها
حين ذكرت تعظيما لها ولا يتحير اليها عند غيبتها ولا يتحير من جمالها الدي قربتها
ولانها تتلالؤ كالشمس بنورها الذاتية بحيث تنور جميع العوالم فكيف يكون
احوالها وكمالاتها مستورة عند احد من ذوي المفاهم بل هي على منها فانها انما
تضيئ ظواهر الاشباح وهي تنور بواطن الارواح بل هي روح الاشياء وحياة
الموجودات حتى من استضاء بضوءها هم الاحياء وغيرهم ليس الا بمنزلة الاموات
ولانها ممدوحة بما جاء في الوحي الالهي من قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي
خيرا كثيرا ومن قوله تع في مقام الارشاد الى طريق الحق ادع الى سبيل ربك بالحكمة
والموعظة الحسنة ومن قوله تع ولقد آتينا لقمن الحكمة في مقام الامتنان ومن قوله
تعالى واتيناه الحكمة وفصل الخطاب في مقام الامتنان ايضا ولانها قد وصف
الله تعالى ذاته بها في كتابه العظيم وبما قال نبيه الكريم الحكمة ضالة المؤمن يا خذها
حيث وجدها وبقوله لا تؤتوا الحكمة غير اهلها فتظلموها ولا تمنعوها اهلها
فتظلموهم وبقوله عليه السلام الحكمة تزيد الشريف شرفا وترفع العبد المملوك

حتى تجلسه مجالس الملوك وبما قال راس الحكمة معرفة الله وبما كان يقول اذا كملت
الفضيلة لاحد من اهله هو رسطاطاليس الامة على ما روي عنه عليه السلام في
بعض الكتب ولانها علم الاشياء يقينا بالبرهان والتفكر وفضيلة العلم
والتفكر ثابتة شرعا من الكتاب والحديث والاثار اما الكتاب فقوله تع شهد الله
انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم وقوله تع يرفع الله الذين امنوا منكم والذين
اوتوا العلم درجات وقوله تع هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
واما الحديث فقوله عليه السلام علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وقوله عليه السلام
علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وقوله عليه السلام علماء امتي كانبياء بني اسرائيل
واما الحديث فقوله عليه السلام على ما روي عنه العلماء ورثة الانبياء يحبهم
اهل السماء ويستغفر لهم الحيتان في البحار اذا ماتوا الى يوم القيمة وقوله العلماء امناء
الله على خلقه وقوله عليه السلام العلماء امناء امتي وقوله العلماء مصابيح الارض
وخلفاء الانبياء وورثتي وورثة الانبياء وقوله عليه السلام اقرب الناس
من درجة النبوة اهل العلم والجهاد الحديث وقوله عليه السلام يوزن يوم القيمة
مداد العلماء بدم الشهداء وقوله عليه السلام يشفع يوم القيمة ثلثة الانبياء ثم
العلماء ثم الشهداء وقوله عليه السلام من طلب العلم لله فهو كالصائم نهاره والقائم
ليله وان بابا من العلم له خير من ان يكون ابو قبيس ذهبا له فانفقه في سبيل الله
وقوله عليه السلام العلم افضل من العبادة وملاك الدين الورع واما الاثار
فقول علي بن ابي طالب كرم الله وجهه العلم افضل من المال بسبعة اوجه العلم
ميراث الانبياء والمال ميراث الفرعنة العلم لا ينقص بالنفقة والمال ينقص بها
المال يحتاج الى الحافظ والعلم يحفظ صاحبه اذا مات الرجل خلف ماله والعلم
يدخل معه قبره والمال يحصل للمؤمن والكافر والعلم لا يحصل الا للمؤمن جميع الناس
يحتاجون الى العالم في امر دينهم ولا يحتاجون الى صاحب المال العلم يقوي
الرجل عند المرور على الصراط والمال يمنعه منه وقول ابن عباس رضي الله عنهما
للعلماء درجات فوق المؤمنين بسبعمائة درجة ما بين الدرجتين خمسمائة
عام وقوله خير سليمان بن داود عليهما السلام بين العلم والمال والملك

فاختار العلم فاعطى المال والملك معه ولانها محمودة من الحكماء الاوائل والاواخر
قال ديمقراطيس الحكمة تلطيف النفس وتهذيب الفكر فهذبوا افكاركم باقتباس الحقايق
وذكوا انفسكم بالتخلص من عالم الفناء والاتصال بعالم البقاء وقال سقراط كل من
يحضرنا يزعم انه حكيم وانما الحكيم ايها الرجال هو الله تع وقال الحكمة سلم العلوم عدمها
عدم القرب من بارئها وقال افلاطون الالهي ليس في عطايا البارئ تع اعظم من الحكمة
وقال موت الاجساد ثورها وموت الارواح جهلها وقال المعلم الاول من لم يكن
حكيما لم ينل سقيما وقال اذا كانت الحكمة خير الدنيا وثوابها خير الاخرة فاحق ما وجهت
اليه عنك الحكمة قال بوانس قوطيوس لكن لما كانت الكتب الثمانية التي اردنا الشروع
في شرحها ابواب جميع الحكمة الطبيعية على ما قال ابو الوليد ابن رشد القرطبي فلئلا نرى
غافلين في الشروع فيها وجب علينا ان نذكر قبله مواضعة الاول ان نبين
منافع الحكمة الطبيعية للممارسين بها وما تعطيهم من الحيوة الابدية والثاني ان نترجم
احوال الفيلسوف وكمال علمه وعقله فانه يليق لنا ان نعتقده اعظم من جميع الحكماء
المتقدمين والمتاخرين من غير الانبياء والثالث ان نعلم هل تعلم الاجسام
الطبيعية يقينا ام لا وكيف تعلم والرابع ان نتعين الموضوع المساوي للحكمة
الطبيعية والخامس ان نشرح عنوان الكتب الثمانية فقسمنا هذه المقدمة
سوى ما ذكر اولا الى اربعة خمسة **البحث الاول** في منافع الحكمة الطبيعية اعلم
ان الانسان المخلوق للعلم والعمل يمكن ان ينسب الى ثلثة اشياء الى النفس والى
العوالم والى سائر افراد نوعه وهو اذا لوحظ بالوجه الاول كبر بارتباط الطبيعة
المعقولة والجسمية وافق الدوام والزمان مع الادراك والعمل وهذه شامل
لسائر الحيوانات ايضا وتلك هو الافضل والمملو بعلم العقل وهو منقسم
على ما قال الفيلسوف في الفصل الثاني من الكتاب السادس من اخلاقه الكبير
الى العلم النظري المسمى عندهم بالحكمة النظرية والى العلم العملي المسمى بالحكمة العملية
ومبدء كل منهما وكماله من الحكمة الطبيعية اما الاول فلان العلم النظري على ما قال

الفيلسوف في الفصل الاول من الكتاب السادس للفلسفة الاولى ينقسم
الى الرياضي وما بعد الطبيعة والطبيعي وكل رياضي محب للتعاليم وحام لها
يقر عن صميم القلب ويشهد حقا بان اثبات مادتها وقوة مباديها
وطريق التعليم لها يؤخذ من الحكمة الطبيعية لانها تدور على الاشياء التي
توجد من الانتزاع على ما قال الفيلسوف في الكتاب الثالث للنفس والانتزاع انما
يعلم بالحكمة الطبيعية فانها تبين انه باي وجه ومن اي قوة يحصل وهي تبحث عن
احوال الكم المنفصل والمتصل ومنه يحصل لها قسمان الارثماطيقا والهندسة
والاول الباحث عن العدد المنتزع عن المادة اما باحث عنه على الاطلاق
ومن غير نسبة الا مر حسي وهو علم الحساب واما باحث عنه من حيث نسبته اليه
اي الصوت وتقديره له وهو علم الموسيقى والثاني هو العلم الباحث عن خواص
الكم المتصل المنتزع عن المواد الخارجية الغير المركب من امور لا تتجزى ومنه تنفرع
علم المساحة الذي هو علم يعرف به مقادير الخطوط والسطوح والاجسام
بما يقدرها من الخط والمربع والمكعب وعلم سترا ومثريا اي علم عقود البناية
وهو علم يعرف به احوال اوضاع الابنية وكيفية احكامها وطريق حسنها
كبناء الحصون المحكمة والقناطير المشيدة وعلم المناظر وهو يبحث في احد قسميه
عن احوال المبصرات بحسب مكيتها وكيفيتها باعتبار قربها وبعدها في الناظر
وما يتوسط بين الناظر والمبصرات وغلظه ورقته وعلل تلك الامور
وفي الثاني عن احوال الخطوط الشعاعية المنعطفة والمنعكسة والمنكسرة
ومواقعها وزواياها ومراجعها وكيفية عمل المرايا المحرقة والعينك والدوربين
والكرة بين وعلم جر الاثقال وهو علم يعرف به كيفية نقل الاجسام الثقيلة
بالقوة اليسيرة وعلم انباط المياه وهو علم يتعرف منه كيفية اخراج المياه
الكافية في الارض وعلم الآلات الحربية وهو علم يعرف به كيفية ايجاد
الآلات الحربية وعلم البنيكامات وهو علم يعرف به كيفية ايجاد الآلات

المقدرة للزمان وعلم الملاحة وهو علم يعرف به الآلات السفينية وكيفية
اجرائها وان مقدار هذا الثقيل هذا المقدار من الريح كم فرسخا يتحرك في مقدار
هذه الساعات وعلم الاوزان والموازين وهو علم يعرف به مقادير اثقال
الاحجار في البناء واثقال الاحمال وكيفية عمل الآلات التي يوزن بها الاشياء
من الميزان والقسطاس والصاع والكيل وامثال ذلك وعلم الهيئة وهو
علم يعرف به احوال الاجرام البسيطة العلوية واشكالها ومقاديرها و
اوضاعها وابعادها وحركاتها وعلم جغرافيا اي علم هيئة الارض وهو
علم يعرف به احوال الارض وعروض البلدان واطوالها وعددها وجبالها
وبراريها وبحارها وانهارها وغاديرها وعلم مسالك البلدان والامصار
وهو علم يبحث عن احوال الطرق الواقعة بين البلاد وانها برية او بحرية عامرة
او غامرة سهلية او جبلية مستقيمة او منحرفة والعلامات المنصوبة لتلك الطرق
من الجبال والتلال وامثال ذلك وعلم خواص الاقاليم وهو علم يعرف به ما
في كل اقليم او بلد من المنافع والمضار والعجايب والغرايب
اقول وهذا علم جليل جميل الى النفوس فانه يطلع به على غرايب الكائنات
وعجايب المخلوقات مثل ما روى انه ببلاد الهند ورد اكتوبا في ورقة محمد
رسول الله على ما رواه الذهبي في الميزان ومثل ما ذكره ابن العديم في تاريخه في ترجمة
الحسن بن احمد بن الوراق انه روى مسندا الى علي بن عبد الله الهاشمي انه
راى في بعض بلاد الهند وردة كبيرة طيبة الرايحة سوداء مكتوبا عليها لا اله الا الله
محمد رسول الله وابو بكر الصديق وعمر الفاروق ومثل ما حكى الامام اليافعي
في كتابه المسمى بروض الرياحين عن بعض الشيوخ انه راى ببلاد الهند شجرة تحمل
ثمرة تشبه اللوز لها قشران فاذا كسر خرج منه ورقة خضراء مطوية
مكتوب عليها بالحمرة لا اله الا الله محمد رسول كتابة جلية وتلك البلاد يتبرك
بها ويستسقون بها اذا منعوا من الغيث فحدثت بها ابا يعقوب الصياد

فقال ما استعظم هذا كنت اصطاد على نهر لابلة فاصطدت سمكة مكتوبا
على جنبها الايمن واذنها اليمنى لا اله الا الله وعلى جنبها الايسر واذنها اليسرى
محمد رسول الله فقد فتها في الماء احترازا مما عليها قلت سمعت عمن اثق به يروي
عمن يثق به انه رأى جرادة في احدى جناحيها لا اله الا الله وفي الاخرى محمد رسول الله
وامثال هذه الغرايب والعجايب في الآفاق خارجة عن احاطة الاوراق سبحان
مبدعها ومحدثها وعلم مركز الاثقال وهو علم يعرف منه كيفية استخراج مركز ثقل
الجسم المحمول والمراد بمركز الثقل حد في الجسم عنده يتعادل بالنسبة الى الحال والمال
ان العلوم الرياضية وفروعها والصنايع الماخوذة منها لما كانت باحثة
عن الكم وهو معلوم من الحكمة الطبيعية لانها هي المبينة لعدم تركبه من الاجزاء
الغير المتجزية وامكان انقسامه الى غير النهاية وعدم لانتاهيه بالفعل والاوضاع
النقاط والخطوط والسطوح والاجسام التعليمية الى غير ذلك من المبادي والمواد
المستعملة في الرياضيات المبينة فيها كانت محتاجة اليها قطعا ومن الذي
لا يحكم بكون الاشياء المذكورة مستندة بالتمام على الحكمة الطبيعية ولا يقر بكون
مبادي العلوم الرياضية وكمالها ماخوذة منها بل الفلسفة الاولى المتقدمة
بالشرف والرتبة ليست بمستغنية عنها بالكلية مع انها تتفاخر بالبحث
عن العلل العالية فانها تبين احوال العقول السامية ويصطاد طبيعتها
النورية تفتش البسائط وتتفحص عن مكنها تقدر عددها وتعين افعالها
تبين دوامها وتعقل العقل الاعلى والاشرف الذي هو البسيط
المجرد المنفصل المنزه عن التركيب المنقوب لجميع الاشياء المحرك للكل مع ثباته
السرمدي لانها تاخذ منها الاستدلال بالمعلولات والحركة لاثبات الواجب
تع ولهذا سماها الرواقيون بالروح حين قسموا الحكمة الى المنطق والحكمة العملية
والطبيعية وشبهوها بحيوان وقالوا المنطق عظامه والحكمة العملية لحومه
والحكمة الطبيعية روحه لان الاولين بالاعانة الثالث وامداده يكونان

بلا روح واما الثانية اى الحكمة العملية التى تبين فيها الاخلاق فانها تصدر عنها
الى الحكمة الطبيعية صدور نهر لذيذ عن منبع عظيم وصدور جود عزيز عن جواد كريم
ومن الذى لا يبصر بنور البصيرة العدالة والشجاعة والعفة والحكمة والحرية
والسخاوة وسائر الفضائل من الطبيعة فانا اذا نظرنا الى التقليبات الدائمة
اللطيفة الجديدة والتبديلات الناظمة النظيفة الجيدة الحاصلة من الطبيعة التى
متى خلعت صورة من الهيولى الدنية صورها بصورة اخرى جيدة ومتى رفعت
شيئا ما بالفساد دفعت غيره مقامه بالكون وقت الارتفاع ومتى عدمت
جسما من اجسام العالم اوجدت بسعى القوى غيره من العدم وان جففت عينا او
نهرا او غديرا فى موضع تجرى من منبع اخر اما انفسها او امثالها او جمع من احد
ازهار الطفولية يهب اليه القوى الشداد الشبابية وان نزعها بالشيخوخة
زينة بالحكمة والى سائر الاحوال الصادرة منها والاحوال الحاصلة بتوسطها تعلم
العدالة التى سماها الحكماء بالعدالة العوضية ولو نظرنا ولو لحظة الى ترتيب الموجودات
الغريب وتنظيم الكائنات العجيب وجريان العناصر السفلية ودوام الافلاك
العلوية وتاملنا كيفية ايجاد الله تعالى بالجود الاوفر والحكمة الحقة طبايع الاشياء
وحقايق الممكنات واعطائه لها ما تستعد اليه فى الخواص والحالات نعلم
العدالة التى سموها بالعدالة الجودية فانا نرى انه تع رفع الافلاك التى ليست
بثقيلة ولا خفيفة بمقتضى طبعها ووضعها فوق العناصر السافلة ووضع تحتها
العناصر السيالة ومنعها من السيلان وحاصرها بالاسوار والحصون الشداد
الشاملة رفع ما هو اخف منها الى الجهة العليا ووضع ما هو اسفل فى الجهة
السفلى ووسط ما هو ذو الجهتين بينهما وربط بينهما ربطا عجيبا بالقوى
الطبيعية والخواص الذاتية لتتعادل ولا تغلب واحد منها على الاخر غلبة كلية
بل يكون كل منها موافقا لاخر من جهة ومخالفا له اخرى بحيث لا يقهر واحد
منها الاخر ويتولد من امتزاجاتها المواليد العجيبة شيد مبانى التصلح والاتفاق


والهواء بالرطوبة الفطرية وعقد معاقد الصلاح والانتصاح بين الهواء والنار
بالحرارة الغريزية ونصب مناجيق الخلاف والعداوة بين الارض والماء
باليبوسة والرطوبة الخلقية ورفع رايات الخصومة والجدال بين الماء والهواء
بالبرودة والحرارة الذاتية واوقد نيران الحرب والقتال بين الهواء والنار
بالرطوبة واليبوسة الجبلية يجب كل منها حيزه ومكانه الطبيعى ويحفظه
من سكون الاخر فيه كليا ولا يرضى شيئ منها عن وقوعه فى موضع اخر الا قسريا
وكلما تفكرنا فى المركبات التامة اى المعادن والنباتات والحيوانات وفى
المركبات الغير التامة كالسحاب والرعد والبرق والثلج والشهب
وذوات الاذناب وقوس قزح والهالة نجد العدالتين مرعيتين فيها بلا ريب
ومن هذا العلم ايضا نعلم ان الشجاعة ملكة متوسطة بين التهور والجبن سائقة
لمالكها الى الامور المخوفة المهلكة على مقتضى العقل والناموس من غير فكر وروية
فان الفيلسوف الطبيعى اذا علم انه يموت يقينا ولا يمكن الخلاص منه ووزن
بميزان الصدق والعقل المستقيم ان المتكونات تخرب وتفسد جزما وتفكر
ان هذا البدن الذى هو لباس الجهل وحجاب المعرفة سيفسد اخرا وعلم بالتجربة
ان الحيوانات العديم النطق يحارب بطشا مع اعدائها لحفظ النفس والمسكن
الا ان تهلك وتموت فاذا وقع امر مخالف لحسبه او نسبه او مضر لجنسه
ونسله او مضاد لدينه او قدره ورتبته او مقابل لامور امامه وسلطانه
القى نفسه البتة ملبسا بدرع فضيلة الشجاعة وفى المخاوف الجسيمة
والمهالك العظيمة ولا يخاف من كينات الخصم ومكائده ولا يضطرب
من هجوم الجيوش والاجناد عليه ولا يوجع من جراحات الرماح والسيوف
بل حينئذ يعد الحيوة قبيحا والممات حسنا واما العفة فهو رفيق الحكمة دائما
على ما حكم به الحكماء فانها تدور حول اللذات والآلام وحول المحسوسات

والحكمة اولا تبين ان اللذات الحسية ليست بخير اصلي بل امور تبعية تطلب
وتختار من حيث انها وجدت خارج الطبع تمنع وثانيا تزيل افراطات
اللذات والالام وتفريطاتها حتى قيل ان الفلسفة هي الامتناع عن الاهواء
والصبر على الشدائد وقيل هي تحقير اللذات والعادات الشهوية وروى
عن فيثاغورس ثم عن افلاطون ان الحكمة هي ذكر الموت اي هو قطع النفس
عن اللذات الدنيوية وكذا الحكمة وجميع الفضائل تتباين بالحكمة الطبيعية على
ما سيجيء وان لوحظ الان بالنسبة الى العدالي الى الواجب تعالى والعقول
المجردة والافلاك والنجوم النيرة فهو ياء خذ من هذا العلم فوائد جليلة وتعلم
لمية حركة الجسم الفلكي الكري الذي هو البسيط والجوهر الكل المنفصل عن الامور
الفاسدة السائلة الثابت القوى المتحرك بالحركة الدورية الطبيعية في كل
زمان من غير عروض فتور وكلال ومنه ياء خذ ويعرف كيفية توقف وجود
عالم الكون والفساد وكمالاته الحركاتها الدائمة وكيفية ظهور الفيض له
من الواجب تعالى بتوسط تلك الاجرام العلوية فاذا زين الانسان بهذا العلم
الطبيعي يقف على حقايق العناصر والافلاك ويطلع على ما فيهما من الاسرار
والمكونات يعرف كيفية ارتباط العالم بالواجب بالذات ويعلم كيفية
نفوذ قدرته التامة في جميع الكائنات بتصور ماهيات الاباء والامهات
ويرى ذاتيات المواليد الثلثة من المعادن والنباتات والحيوانات بطير
عارفا من الاجسام الثقيلة والخفيفات فيعرج دفعة الى الاجرام الشفافة
العاليات وينظر حركاتها وكمالاتها الدائمات يكون جسمه ساكنا في الارض
ويتحرك روحه مع السموات يعامل مع ابناء نوعه انواع المعاملات وهو
متصل بالعالم الاعلى والعقول العاليات ياء كل ويشرب ويلبس
الالبسة الفاخرات وهو متجرد مستغرق في بحر المجردات يعد نفسه
احقر الموجودات وهو في نفس الامر فوق السموات يبيت وينام في



في الليالي المظلمات وهو يقظان سائر مع سائر المتيقظات لا ينظر في شيء
من الاشياء الا يشاهد فيه قدرة بارئ الكائنات ولا يرى ذرة من ذرات
الموجودات الا يعلم الواجب تعالى اولا وبالذات يتصل دائما بعالم الملكوت
ويتحد مع عالم الجبروت يكون مع القطب ثابتا في فلك التجريد وكالمركز راسخا
في دائرة التوحيد يكون عبادته خالصا لوجه الله المتعال لا لكسب مرتبة او نيل الكمال
وما ذكرناه هو المراد مما قال بعض الحكماء ان غاية الحكمة هي ملكية الانسان حتى قال جابر وقلس
ان الحكمة يجعل الانسان ملكا على حسب استعداده وان نسب الفيلسوف الى سائر
افراد نوعه فاي فائدة ومنفعة لا يحصل من المقارنة به واي خير وكمال لا يحدث
من المصاحبة معه فانه لو قارنه ملك ضعيف القوة والمملكة وعلى الحسن رايه ويدبره
المصيب يصير اقوى الملوك واغلبهم ويتبعه جميع الناس فيصير مالكا لوجه الارض
بالقهر والكرم ويكون قطان سلطنته اغنياء متنعمين بانواع النعم مستريحين في
مساكنهم واوطانهم بالامن والامان مستظلين تحت عدالته وحمايته مع رفاهية
الحال والجنان فان كل قوة ومصلحة فعلية كانت او صناعية اذا تعلمت منه
وعملت على ما علمها تقع البتة على وجه الصواب فانه العلم الحق والحكمة الصادقة
الحاصلة له هو المسطرة المستقيمة لجميع الافعال والصنايع وهو مبدؤها التصحيح
وغايتها لانه الفيلسوف من حيث انه فيلسوف ينظر اولا الى الموجودات المتكثرة
الغير المحصورة في عدد المختلفة ماهية وقوة وخاصية بالبصر ثم ينظر فيها بالبصيرة
ويلاحظ كمالاتها وخواصها والحكم الموضوعة فيها فيعشو اليها فيدقق النظر
فيها فيتفحص عن ماهياتها واعراضها الذاتية ويفتش لمية خواصها واحوالها
فيجد المبادي المؤدية اليها فيتبعها فيفيض من المبدأ الفياض علمها واسرارها
الموضوعة فيها فيعلم منافع الحياتين ومضرتهما فينصح على مقتضى الحكمة والعدالة
فيجعل قرينه حكيما وعادلا فيعمل على حسب نصيحته ويصير ممدوح الفعال
ومحمود الخصال فيكون عيشه في الدنيا على الراحة واحسن الاحوال ويخرج منها

مزينا بزينة اجناس الفضائل ومحلى بحلى انواع الكمال قال جرجس رئيس بلغاء اللاتين
ان الحكماء هم الذين بنوا اولا على وجه الارض ابنية قوية وحصونا حصينة وقلاعا
مشيده وهم الذين جمعوا الناس في القرى والمدائن بعد كونهم متفرقين في اطراف
العالم والذين ادخلوهم في الدور والبيوت بعد كونهم ساكنين في الصحاري
والجبال وبيوتهم تحت الاشجار والمغارات والذين وضعوا لهم الناموس
وقوانين المعاملات بعد كونهم جاهلين لقواعد الاجتماعات والذين زينوا لهم
بانواع الفصاحة والبلاغة والخطابة والذين وضعوا لهم الحروف في كل لسان
وعلموا تركيبها وترقيمها بانواع الانشاء والكتابة والذين بينوا لهم فضائل
الاخلاق ليكتسبوها ورذائلها ليتحرزوا عنها وانهم منابع ينابيع انهار المعارف
الملكية ومطالع طوالع انوار العلوم الالهية وقال سليمان بن داود صلوات
الله على نبينا وعليها ناصحا للرؤساء والملوك والسلاطين وداعيا لهم الى المحبة
العلم احبوا الحكم ايها الولاة على الخلق نور العلم فانه بياض النور الدائم ودرات
جلال الله بلا وسخ وصورة خيرية **البحث الثاني** في بيان كمال عقل ارسطو
وافضليته من جميع الحكماء المتقدمين والمتاخرين وفيه فصلان **الفصل الاول**
في بيان صعوبة مثل هذا البحث وبيان ولادة ارسطو وتربيته اعلم ان هذا
البحث الذي شرعنا فيه امر مشكل اما اولا فمن جهة نفسه لانه عظيم عند الناس
لانهم قالوا ليس في الارض اعظم من الانسان وليس في الانسان اشرف
من العقل ولهذا لا يتبع اكثر الناس لاخرين في العقل وان كانوا يتبعون اليهم
في المال والجاه واما ثانيا فمن جهتنا لانا لمميزين بين عقول الحكماء وعلومهم يجب
اما ان يكون اعقل واعلم منهم او يكون مساويا لهم قال الفيلسوف في الفصل
الثلثين من كتاب الاسوله حيث سئل بانه لم عين القدماء لمصارعة المصارعين
اجورا وعطايا ولم يضعوا لمباحثة العلماء لانا لمميز في العلم يجب ان يكون اعلم
او مساويا للمنازعين فمن الذي يكون مساويا في العقل والعلم لارسطو طلس

وافلاطون وسائر الحكماء المتبحرين او قريبا بواحد منهم حتى يميز بينهم واما ثالثا
فلان هذا البحث لا يخلو عن الخطاء فان احكام اكثر الحكماء وشهادات عامة
العلماء بكونه اعلم وافضل من اجل كثيرة من الحكماء المتقدمين والمتاخرين حكما
وشهادة بحيث لا يمكن رد هما بل يجب التصديق بهما وان كان مقويا
لنا من جهة في ان نحكم بما حكموا به ولكن عظم البحث وكبره يمنعنا منه من جهة
اخرى مع انا نخاف ان يكون لنا نفوس عظماء الحكماء وارواح كبراء العلماء
حضاء اقويا لاجل تفضيل شخص واحد على كل واحد منهم تفضيلا بالمراء
ولهذا اجاب الفيلسوف ايضا في السؤال المذكور انفا بان الملوك
لم يروا مناسبا ان يضعوا اجورا وعطايا للمباحثة الناشية منها الخصومة
والفتن لان الناس اذا ذموا بعدم الشجاعة وضعف البدن وسائر
العوارض البدنية يتحملون بسهولة ولا يخاصمون بمن يذمهم كذلك ولو ذم
العلماء بالجهل والنقصان وحكم عليهم بانهم جهلاء ناقصون لا يصبرون عليه
بل يثورون وينشاء منه خصومات عظيمة وفتن كثيرة واما رابعا فلان
تعيين هذا ايضا امر مستحيل لانه لو كان واحد افضل من اخر في علم كان الاخر
افضل منه في علم آخر ولنعم ما قال بلينيوس من يقدر على تمييز كمال العقول وفضيلة
بعضها من بعض مع كون المعلوم اجناسا كثيرة والاشياء والاعمال مختلفة
لكن لما كان الخوض في امر مشكل غاية الاشكال مع حلة امر امحمود حاببين جميع العلماء
حثنا هذا على ان نشرع في بيان هذا البحث العظيم فنقول قال بندقتس
الرجل الكامل ان ارسطو لم يكن قدوة حكماء اليونان فقط بل كان اشرف
زينة حكماء العالم كان يونانيا من مملكة ماقدونيا من ستاجرا وستاجرا
على ما قال بطلميوس في جغرافيا وستغانوس في كتاب البلدان كانت
قصبة قديمة من ماقدونيا ثم خربت من الفتن ومرور الازمان ثم عمرها
اسكندر بن فيلقوس تكريما لاستاده وقال بلتارخوس خربها فيلقوس

والد اسكندر و نفى بعض سكانها الى بعض بلاد الاطراف واسر بعضهم ثم عمرها
واطلق المنفيين والاسراء فجاؤا الى اوطانهم وبنى فيها مدرسة لتعليم العلوم كان
زمان ولادته قبل ميلاد عيسى عليه السلام سبعين وثلث مائة سنة فيكون
من وقت ولادته الى يومنا هذا اثنتان وتسعون والفا سنة شمسية وسنتنا
هذه هى سنة اربع وثلثين ومائة بعد الالف من الهجرة النبوية واسم ابيه نقوماخوس
من نسل اسقليبيوس رئيس جميع الاطباء كان طبيبا حاذقا مشهورا ومعتبرا
متقربا بزيادة تقرب الى امنداملك ماقدونيا والد فلقوس والد اسكندر
الرومى المشهور واسم امه كان نستيادا وكانت هى ايضا من نسل اسقليبيوس
المذكور مات ابوه فبقى يتيما ذا اموال كثيرة بقيت من ابويه كما كتب امونيوس
فرباه آمارنا وس احد احباء ابيه بتعليم مناسب للاطفال والامردين فلما بلغ
سنة الى السبعة عشر سنة ذهب الى هيكل الشمس التى كانت مرجعا لاهل
اليونان فى ذلك الزمان فتوجه عنده واستدعى ان يلقيه ما هو خير له بعد ذلك
فسمع صوتا مضمونه ان الخير له هو الاشتغال بالحكمة كذا قال اكثر المخبرين لاحواله
فذهب الى آتنه مدينة الحكماء فحضر فى درس افلاطون بعد موت سقراط وسمع
منه بها فى عشرين سنة باشتغال تام وجهد عظيم حتى سماه افلاطون عقل
درسه وفيلسوف الصدق وسمى مسكنه بيت القارئ **الفصل الثانى**
**فى بيان كمال عقله وافضليته من الحكماء المتقدمين والمتاخرين** اقول الجزء
الاول من هذا المطلوب يظن انه ثابت فى تسمية افلاطون الصدوق اياه
عقل درسه وفيلسوف الصدق ومسكنه بيت القارئ مع عدم تسمية
غيره بواحد من تلك الاسامى فان تسمية عقل درسه تدل على كمال عقله فى ايام
شبابه قطعا وتسمية فيلسوف الصدق تدل على كونه حكيما صادقا ومستقيم
الطبع وتسمية مسكنه ببيت القارئ تدل على كمال اكبابه وتمام اشتغاله
فى تحصيل العلوم ويظن ثبوته ايضا من سرور فلقوس ملك الروم العارف

بمقادير الحكماء حين ولد ابنه اسكندر حتى قال انما سررت من تولده فى زمن الفيلسوف
ارسطو مع عدم ذكره احدا من الحكماء الموجودين فى زمان ارسطو واختياره
معلما لابنه مع وجود حكماء كثيرة فى عصره وهذا ايوجهان يظن انهما يدلان
على افضليته من معاصريه ايضا ويظن اثبات مجموع المطلوب من شهادات الحكماء
العارفين بمقادير كبار الفلاسفة له فان اكثرهم يقدمونه على كلهم بلا استثناء واحد
منهم تقديما بلا مراء وبعضهم يعدونه بعدايا يلزم منها تقدمه عليهم وجرونس الذى هو
ابلغ بلغاء اللاتين يقدمه على جميعهم الا على افلاطون قال سمبليقيوس فى مقدمة
شرح الكتب الثمانية حين يبين نسبته مع سائر الحكماء المتقدمين ان ارسطو عثار
عنهم بانهم قد كانوا كتبوا امورا مظلمة ورموزا غامضة ومسائل غير مثبتة بدليل
وهو تورها وبين المراد منها واثبت المقبولة عنده ببراهين قطعية وعن
افلاطون بان افلاطون كان ينظر فى الطبيعيات على القوانين الفيثاغورسية
من حيث تكون ذوات حصة من الامور الالهية وكان لم يورد ادلة قوية
على دعاويه وهو يورد على دعاويه ادلة قوية وبراهين قطعية مركبة من المبادى
الاولية والحسية وعن مجموعهم بان كل واحد منهم كان عارفا بقسم واحد
فقط من اقسام الحكمة وهو كان عالما بجميع اقسامها النظرية والعملية على ما يشهد
كتبه المتعددة وقدمه ثمستيوس على كل واحد من الحكماء المتقدمين فى مقدمته
لكتب النفس حيث كتب فيها ان جميع كتب ارسطوطلس كانه بحيث يفيد تعجبا
من كمالاته لا يوصد بحث لم ينظر هو فيه قوة طبعه وكماله وكذلك اظهرها فى الكتب
التى الفها للنفس فان كتبه لها جامعة لجميع احوال النفس وهى بحيث لم يمكن
ان يصل اليها احد من القدماء ولو بالتصور وقال ابو الوليد ابن رشد القرطبى
الذى هو المعلم الثانى حقيقة للعلوم الحكمية لا ابو النصر الفارابى فى مقدمة شرح
الكتب الثمانية للسماع الطبيعى ان ارسطوطلس وجد علوما ثلثة اى المنطق و
والحكمة الطبيعية وما بعد الطبيعة وكملها اما انه وجدها فلان ما وجد فى القدماء

في هذه العلوم ليس بلايق لان يكون قسما منه واما انه كلها فلانه لم يقدر احد
في مدة حيوته الى يومنا هذا الى تمام خمسمائة والف سنة ان يضم على ما علمه امرا
معتدا به او يقدح عليه بقدح موجه ووجود مثل هذا في شخص واحد امر عجيب خارج
عن العادة وحكمة عجيبة واذا وجد هذه الكمالات في رجل ينبغي ان ينظم في سلك
الملائكة لا في سلك الانس ولهذا كان القدماء يسمونه الهيا وقال في شرح الكتاب الثالث
للنفس اعتقدان ارسطوطلس كان مسطرة في الطبيعة وانموذجا اوجده الطبيعة
لاظهار الكمال الاعلى في الارض وقال في الفصل السادس من الكتاب الاول لجنس الحيوان
لنحمد الله تعالى على انه امتاز هذا الصدق الى ارسطو وغيره بالكمال وخصصه بنهاية
المرتبة الانسانية الى المكتسبة التي هي غير مرتبة النبوة التي لا يقدر ان يصل اليها احد
من الناس الى سوى الانبياء صلوات الله على نبينا وعليهم فانهم وصلوا الى ما
هو اعلى مما وصل اليه ارسطو بمراتب كثيرة وقال في بعض مقالاته ان علم ارسطو كان
صادقا ثم قال ان عقله كان نهاية العقول الانسانية فصدق ما قيل في حقه انه خلق
واعطى لنا بصيرة ملكية لئلا نجهل علم الممكنات وقال يحيى النحوي الذي كان يقول ان
اكون مخطئا مع افلاطون احب عندي من ان اكون مع غيره مصيبا في بعض كتبه
ان ارسطوطلس اكمل في العقل والتدقيق من جميع الحكماء فخرجا افلاطون منهم وقال
ان ارسطوطلس رفيع بالعقل والعلم والاحاطة وقال هو رجل متفرد بالعقل وهو
كانه ملك وقال انه رأى بدقيق نظره طبايع جميع الاشياء وقواها وقال من الذي
يكون اعلم من ارسطو ومن اذكر منه ومن اقبل في وجدان الاشياء والحكم
عليها منه بل هو اعلم واذكى واكمل من الكل سوى افلاطون وسماه بلينيوس في
الكتاب الثاني من تاليفه رجلا اعلى في جميع العلوم وفي الكتاب الخامس عشر
رجلا صاحب دقة لا تحصى وقال مارقوبيوس في كتابه للرومانيين انه رجل يعلم
الاشياء وسماه آبوليوس في كتابه للعالم رجلا اعلم والاكمل من جميع الحكماء وسماه
جم غفير من العلماء اعجب الطبايع وتاج العقول وملك الطبيعة وقد مر ذكر بعض



المتكلم المسيحي المقابل له في كثير من المسائل الحكمية لكونها مخالفة للملة النصرانية
القديمة والمعين الافلاطون على جميع الحكماء وقال انه رئيس الحكماء واعظم كرامة
الطبيعة ومظهر علوم جميع الاشياء التي يكون نوع الانسان قابلا لها بالطبع
ونستدل على ما ادعينا بدقة كتبه وكثرتها فانه لا يقوى شيء من الاشياء
قوى العقل وشدته ونورانيته وذكاءه وكمال علمه الا كتبه فمن الذي ينظر الى كتبه
ولا يقر بانه تجاوز حدود الانسانية فانها مع بلوغها في الكثرة الى السبعة و
اربعين وسبعمائة كتاب على ما قال فرانجسقوس باتريجيوس الجامع لها كلها
دقيقة مملوة بالبراهين مسلمة عند الكل بريئة عن اللغو والخطاء جامعة لاكثر
الفنون الحكمية فانه لم يترك شيئا لم يجربه ولم يبق شيئا لم يكمله كتب وكمل
الحكمة الطبيعية بجميع ابوابه واقسامه وكمل مجموع المنطق بجميع اقسامه
وتمم ما بعد الطبيعة وعلمها تعليما ملكيا وكمل ثؤولوبيا بجميع اقسامه قال
آمونيوس في ترجمة ارسطوطلس وان لم يوجد له كتاب في ثؤولوبيا لكنه تبين
جميع اقسامه وعلم العلوم الرياضية قال لاارتيموس وفرانجسقوس باتريجيوس
المورخان القديمان كتب في جميع العلوم الرياضية ابحاثا كثيرة ونحن نرى الان
انه لم يكتب ابحاثا منتشرة فقط في كتبه بل كتب كتبا تامة فيها مثل كتابه للخطوط
الغير المنقسمة وعلم الطب علما صحيحا قال بلتارخوس اعطى محبة الطب الى اسكندر
ازيد مما اعطاه الى غيره وعالج كثيرا من احبائه المرضى والف كتابا في الصحة والمرض
كذا قال باتريجيوس وكتب في الاخلاق وتدبير المنزل والسياسة المدنية كتبا عالية
منقحة وكتب كتبا ثلثة لا نظير لها في علم الخطابة ونظم في الشعر كتبا لا يكاد يوجد
مثلها وله قصائد وغزليات وقطع ورباعيات وابيات كثيرة وتواريخ لوفيات
كبار الحكماء والعلماء ويدل على ما ادعينا ايضا تعظيم جميع الحكماء والعلماء الموجودين
في مدة حيوته وبعدها له الى يومنا هذا واقرارهم بكماله العالي وتكريم جميع اهل اليونان
في حيوته وبعدها حتى طبعوا بالاتفاق لاظهار كمالاته في دراهيم سلطنتهم ودنانيرها

صورته في طرف وكتبوا في طرفها الاخر عبارة معجزة الطبيعة مريدين انها ارسطوطاليس
هو معجزة الطبيعة وجعلوا يوم ولادته يوم عيدهم قال قوشنيوس شارح الكتاب
انه الحكماء لما كانوا يحكمون في عند انفسهم باحكام مطلقة غير مقيدة بالتقليد الا حيث
نقول في حل هذا الاشكال انه العقل الانساني يمكن ان يكون كاملا بطرق
ثلثة بطريق العموم الناقص بان يعلم من كل علم او من اكثره بعض المسائل لا كلها
او بطريق الخصوص الخاص بان يعلم علما واحدا فقط علما تاما او بطريق العموم التام
والخصوص العام بان يعلم جميع العلوم وكل علم معين علما تاما عاما وخاصا ويسمى
العالم بالطريق الاول عالما سطحيا وقشريا وبالثاني عالما حصريا وبالثالث
عالما محيطا لبيا والعلماء الكاملون بالطريق الاول محيطون بعلم اشياء كثيرة
بحيث يكونون حاضرين فانهم يجيبوا كالفيلسوف عن كل مسئلة اوردت
عليهم ويجيبون عنها لكن بجواب سطحي ضعيف لا بجواب قعري عميق فانهم
انما يعرفون من كل علم نبذة لا كله ويعلمون القشور على ما قال ابن سينا ح
لا اللبوب وهؤلاء يسلمون بحسن ارادتهم صفوة الذهن وذكاوه ولما
لا الى ارسطو فقط بل الى غيره ايضا اقول مثل اسكندر الافروديسي وابن رشد
القرطبي وابو النصر الفارابي وابن سينا البخاري والنصير الطوسي والكاملون
بالطريق الثاني هم الذين يكونون عالمين بالعلم التام علما واحدا فقط واما
غيره فاما ان يعلموا منه نبذة اولا وقد كملوا بهذا الطريق كثير من الرجال وصار
فايقين في فنهم اعلى وافضل فيه من اكثر الفحول العالمين لهذا الفن ايضا ومساوين
لارسطو وبقراط الطبيب فانه فايق في علم الطب على اكثر المتقدمين
والمتاخرين ومساو لارسطو فيه اقول بل الحق انه اعلى منه فيه وكارخمدس
فانه فايق في الارثماطيقا وبعض العلوم الرياضية على اكثر الحكماء اقول بل
على ارسطو ايضا وكاقليدس فانه فايق على اكثرهم في الهندسة ومساو
لارسطو اقول بل هو اعلى منه فيها واقول كاپولنيوس في علم الخطوط المخيتة

التي ليست بمستقيمة ولا مقوسة فانه فايق على كلهم فيه وهؤلاء الكمل لم يكونوا
كاملين بالطريق الثالث كما كان ارسطو كاملا بهذا الطريق ايضا فليسوا
مساويا له في الكمال التام اصلا اما انهم لم يكونوا كاملين بالطريق الثالث فلانهم
لم يكونوا عالمين بجميع اقسام المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعيات
وثؤلوبيا واما ان ارسطو كان كاملا فيه فيدل كتبه المؤلفة فيها عليه واذا ذكر
بعض كتبه ليدل على كماله بهذا الطريق دلالة ظاهرة فمن كتبه كتاب قاطيغورياس
وكتاب برارمنياس وكتب انالقا الاولى وكتب انالقا الثانية وكتب
السفسطة وكتبه الثمانية للسماع الطبيعي وكتبه في الافلاك وكتبه في الكون
والفساد وكتبه في جو الكائنات وكتبه في العنصريات وكتبه في النباتات
وكتبه في الحيوانات وكتبه في النفس وكتابه في الحس والمحسوس وكتبه في الجدل
وكتبه في الخطابة وكتبه في الشعر وكتبه في الاخلاق وكتبه في تدبير المنزل وكتبه
في السياسة المدنية وكتبه في ما بعد الطبيعة وكتبه في ثؤلوبيا وكتابه في العدل
وكتابه في الرياضة والادب وكتابه في شرف الجنس وكتابه في الملك وكتابه
في الملك وكتابه في الخير وكتابه في الخطوط الغير المنقسمة وكتابه فيما يقع عليه
في العدل وكتابه في التباين والاختلاف وكتابه في العشق وكتابه في
ان الصور موجودة اولا وكتابه الذي اختصر فيه قول افلاطون في المدن وكتابه
في اللذة وكتابه في الحركات وكتابه في نيل مصر وكتابه في الرسائل وكتابه في
اتحاد الحيوان ما يتخذ من المواضع لبناء وفي البها وكتابه المسمى بجوامع الصناعات
وكتابه في المحبة وكتابه في اليقظة والنوم وكتبه في حركة الحيوانات وتشبيهها
وكتابه في الاعضاء التي بها الحيوة وكتابه في الصحة والمرض وكتابه في طول اعمار
الحيوانات وكتبه في اقسام الزمان واقسام النفس واقسام الشهوة وامر
الفاعل والمنفعل والفعل والمحبة وانواع ما يقع عليه القول وانواع الموجود
وما ينقسم اليه وكتبه في الشروط التي تشترط في القول وكتبه في مناقضة

القول بان تؤخذ مقدمات القول وكتابه في الموضوعات العشقية وكتابه
في الموضوعات الطبيعية وكتابه في بيت الموضوعات وكتبه في الاشياء التجديدية
وكتابه في التحديد الجدلي وكتبه في حدود مستعملة في الجدل وكتبه في الاصولية
وكتبه في المقدمات للمسائل وكتبه في المسائل الدورية وكتبه في الوصايا وكتبه
في التذكيرات وكتبه في اصناف مسائل الطب وكتابه في تدبير الغذاء و
كتبه في الفلاحة وكتابه في الرطوبات واليبوسات ومقالتاه في تكون
الحيوانات وكتاب اخرله في المضاف وكتاب اخر له في الزمان وله كتب
اخرى كثيرة تركنا ذكرها مفصلا مخافة الاطناب وقد نقلنا انفا انها مجموعها
سبعة واربعون وسبعمائة على ما جمعها فرانجقوس الموزي القديم فمن الذي
يكون مثله او يدانيه من الحكماء المتقدمين والمتاخرين

## البحث الثالث

في انه هل يعلم الاشياء الطبيعية يقينا وكيف يعلم وفيه فصول اربعة

### الفصل الاول

في بيان آراء الحكماء المتقدمين في العلم الطبيعي والادلة الموردة
على ان الحكمة الطبيعية ليست بعلم اعلم ان بين الحكماء المتقدمين اختلافات
كثيرة في العلم اليقيني ما خوذا على العموم وفي علم الصدق فانا خذ عمو ما قال
بعضهم عنادا لا يوجد شيئ في طبيعة الاشياء الظاهرة صدقا وقال بعضهم
بضده اي يوجد كل شيئ في طبيعة الاشياء الظاهرة صدقا وقال بعضهم لا يعلم
يقينا شيئ من الاشياء اصلا وبعضهم حكم بضده اي يعلم كل شيئ من الاشياء
يقينا وقال بعضهم ان كل متناقضين صادق معا وبعضهم حكم بوجود الواسطة
بينهما وقال بعضهم لا يمكن ان يقول احد عنا يضاد قول الاخر ورد الفيلسوف
على هؤلاء الاقوام في رابع ما بعد الطبيعة قائلا لو كان لهؤلاء الاقوام الذين
يطلبون الصدق ويحبونه اراء كذلك في الصدق فكيف لا يكونون غافلين
عن الحكمة وان اخذ العلم لا على العموم فانكر هرآقليتوس وقراتلوس امكان ان يثبت
شيئ على الاشياء الطبيعة صدقا ويعلم يقينا لان كل ما يوجد تحت فلك القمر

يسيل ويجري دائما كما ذكر الفيلسوف في الكتاب الرابع المذكور ويورد فيه دليلين
سنذكرهما بعيد ذلك واما افلاطون فيقرب من جهة كما نقل الفيلسوف
في الفصل السادس من اول ما بعد الطبيعة الى راي هذين لسيلان نهر ما
تحت القمر على الدوام وقال لا يعلم علما يقينيا اصلا شيئ مما يوجد تحت فلك القمر
ومن جهة اخرى يجب ان يحفظ درجة الحكمة الطبيعية وقدرها فمحال كونه ذاهبا
الى الاعداد الفيثاغورسية على ما اشار اليه الفيلسوف في الفصل السابق ذكره
تابعا على الكمال الى برونتوس وآرخيطا الفيثاغورسيين على ما قال مارسيليوس
اورد بعض صورا كلية منفصلة عن المادة موجودة بالذات بحيث تكون الجزئيات
موجودة من حصصها فوضع مثلا طبيعة واحدة كلية لافراد الانسان منفصلة
عنها موجودة بالذات بحيث يكون كل واحد منها موجودا من حصصها وسمى
هذه الصور مثلا وقال العلم ليس الا بتحصيل احوالها وان شئت ان تعرف ما قلنا
مفصلا فارجع الى الكتاب افلاطون في قريب غاية الكلام السادس من السياسة
المدنية وفي اول الكلام العاشر لها وفي تماوس والى الفصل العاشر من الكتاب
الاول للتحليل الثاني من كتب ارسطو والفصل السادس والسابع من اول
ما بعد الطبيعة له والفصل الاول من سابعه له والفصل الثالث من ثاني عشره
منه له والفصل الثالث من ثالث عشر منه له والى الفصل العاشر من اول الاخلاق
له والى المواضع الاخر الكثيرة من كتبه وذكر الادلة على ان الحكمة الطبيعية ليست
بعلم يستدل عليه اولا بان الاجسام الطبيعية متبدلة ومتغيرة دائما ولا شيئ من
المتبدل والمتغير بمتعلق للعلم اذ العلم انما يكون للامور الثابتة (اي الباقية)
على ما مر في الفصل الثاني من الكتاب الاول للتحليل الثاني فالاجسام الطبيعية ليست
بمتعلقة للعلم وكلما لم تكن الاجسام الطبيعية متعلقة للعلم لم تكن الحكمة الطبيعية
علما للن المقدم حق فكذا التالي وتثبت الصغرى بان الاجسام الطبيعية ذوات
هيولى وطبيعة الهيولى على ما قال الفيلسوف في الكتاب السابع مما بعد الطبيعة

تكون بحيث يمكن ان توجد وان لا توجد وكلما كان هيولاها بحيث يمكن ان توجد
وان لا توجد فيمكن ان تتبدل وتتغير وبانها متحركة دائما وكل متحرك متبدل ومتغير
دائما بالضرورة لان حركة الشيء على ما برهن عليه الفيلسوف في سادس الطبيعيا
ليس الا تبدله وتغيره من حال الى الحال الاخرى فالاجسام الطبيعية متبدلة ومتغيرة
دائما وثانيا بان الحكمة الطبيعية تبحث عن الجواهر المحسوسة فانها على ما قال الفيلسوف
في الكتاب الاول من الفلكيات تبحث عن الاجسام والمقدار واحوالها و
وعن المكان ومبادي هذه الاشياء والامور المحسوسة ليس لها تعريف
ولا برهان كما علمه الفيلسوف في سابع ما بعد الطبيعة فالحكمة الطبيعية ليست
بعلم ويقرب منه ان المحسوسات على ما قال الفيلسوف في الكتاب الاول للتحليل
الثاني ليس لها علم لان العلم لما كان ملكة عقلية على ما علمه في الفصل الاول من سادس
الاخلاق يدور حول الاشياء المعقولة والمحسوسات ليست بمعقولات
كما ان الحس ليس بعقل كما سيظهر في الكتاب الثاني للنفس فلما كانت الاجسام
الطبيعية محسوسة لا يكون لها علم لكن المقدم حق فكذا التالي وثالثا بانه
لا يمكن ان يعلم شيء من الماديات على ما علل الفيلسوف في سابع ما بعد الطبيعة
حيث قال فيه ان الجواهر المحسوسة لا تعرف ولا يبرهن عليها بقوله لان لها مادة
وسببه ظاهر فانه لا شيء من الماديات بضروري والتعريف والبرهان
انما يكونان للامور الضرورية على ما علمه في الكتاب المذكور وفي الكتاب الاول
للتحليل الثاني وتقرير الدليل على هذا ان الاجسام الطبيعية مادية ولا شيء
من الماديات يمكن ان يعلم فالاجسام لا يمكن ان تعلم وكلما لا يمكن ان يعلم الاجسام
الطبيعية لا تكون الحكمة الطبيعية علما لكن المقدم حق فكذا التالي ورابعا بانه
الاجسام الطبيعية لا يمكن ان تفعل في العقل وتحركه لانها ليست باكمل
واشرف من العقل لانها مادية والعقل ليس بمادي والفاعل والمحرك
على ما قال الفيلسوف في الكتاب الثالث للنفس اكمل واشرف مادة وحالا

من المنفعل والمتحرك فان الفاعل والمحرك بالفعل بوجه ما والمنفعل والمتحرك
بالقوة على ما علمه الفيلسوف في ثالث الطبيعيات وما هو بالفعل اكمل واشرف
مما هو بالقوة فالاجسام الطبيعية لا يمكن ان تفعل في العقل وتحركه وكل ما لا يمكن
ان يفعل في العقل ويحركه لا يمكن ان يعلم بالعقل لان ما يعلم به يفعل فيه ويحركه
قطعا لان علمنا هو انفعال ما على ما علمه الفيلسوف في الكتاب الثالث للنفس
فالاجسام الطبيعية لا يمكن ان تعلم وكلما لا يمكن ان تعلم لا يكون الحكمة الطبيعية علما
لكن المقدم حق فكذا التالي **الفصل الثاني** في ان الاشياء الطبيعية تعلم حقيقة
وان الحكمة الطبيعية علم حقيقة على ما ذهب اليه الفيلسوف في الفصل الاول
من سادس الفلسفة الاولى حيث قال فيه لما كان الطبيعيات علما لجنس
من الموجودات لانها تبحث عن جوهر فيه مبدء الحركة والسكون الذين فيه ظهر انها
ليست عملية ولا صناعية لان مبدء الصناعيات في الصانع اما الادراك او القصد
او قوة اخرى ومبدء العمليات في العامل هو الارادة لان العامل والمريد واحد
فلما كان كل علم اما عمليا او صناعيا او نظريا كان الطبيعيات نظرية باحثة
عن موجود قابل للحركة وكرر هذا الكلام في الفصل السادس من حادي عشر
من الفلسفة الاولى وجميع المتاخرين تبع الفيلسوف في هذا الراي وبينه اسميليقيوس
وفلوبونوس وثمستيوس وابو الوليد ابن رشد القرطبي في مقدمته لهذه
الكتب وبينه ايضا ثوماقونانس في شرح الفصل المذكور من سادس الفلسفة
الاولى وفي مواضع اخرى ويبرهن على ما قلنا بان للاشياء الطبيعية فينا
ملكة مسائل كثيرة حاصلة من البراهين المركبة من المقدمات الصادقة الاول الضرورية
المختصة والعلم حقيقة على ما قال الفيلسوف في الفصل السادس من سادس
الاخلاق والفصل الثاني من الكتاب الاول للتحليل الثاني ملكة مسائل حاصلة
فينا من البراهين المركبة من المقدمات الصادقة الاول الضرورية فللاشياء
الطبيعية فينا علم حقيقة وهذا العلم هو الحكمة الطبيعية والصغرى ظاهرة

من مسئلة ان كل جسم مركب قابل للفساد فانها يبرهن عليها بانه كل
جسم مركب حاصل من الطبايع المتضادة الكيفيات وكل حاصل من الطبايع المتضادة
الكيفيات قابل للفساد فكل جسم مركب قابل للفساد ومن امثالها الاتية
في المتن وايضا متى نعلم احوال الموجودات الطبيعية من عللها بحيث لا يمكن ان تتبدل
تكون تلك الاحوال معلومة لنا لما قال الفيلسوف في الفصل الثاني من الكتاب
الاول التحليل الثاني لكنا نعلمها كذلك فاحوال الموجودات الطبيعية معلومة لنا
وهذا العلم هو الحكمة الطبيعية وتثبت المقدمة الواضعة بانا نعلم ان التراب
مائل الى جهة التحت بالضرورة لانه ثقيل ضرورة وكل ثقيل مائل الى جهة التحت
بالضرورة فالتراب مائل الى جهة التحت بالضرورة ونعلم انه ثقيل بالضرورة بسبب
علمنا ان مادته كثيرة ذات مقدار صغير بالضرورة وكل ما يكون كذلك فهو ثقيل
بالضرورة فالتراب ثقيل بالضرورة ونعلم ان النار مائلة الى الفوق بالضرورة
لعلمنا انها خفيفة بالضرورة وكل خفيف مائل الى الفوق بالضرورة فالنار مائلة
الى الفوق بالضرورة ونعلم انها خفيفة من علمنا ان مادتها قليلة ذات مقدار
كبير بالضرورة وكل ما يكون مادته قليلة ذات مقدار كبير وهو خفيف بالضرورة
فالنار خفيفة بالضرورة وبانا نعلم ان كل جسم بسيط كان او مركبا متحرك لان
كل جسم ذو طبيعة هي مبدء الحركة وعلتها وكل ذي طبيعة هي مبدء الحركة وعلتها
متحرك فكل جسم بسيط كان او مركبا متحرك وكذا نعلم سائر احوال الموجودات
الطبيعية من عللها بحيث لا يمكن ان تتبدل وهذا العلم هو الحكمة الطبيعية فالحكمة
الطبيعية علم قطعا وايضا انه كثير من احوال الموجودات الطبيعية يكتسب
بالبرهان الاني وكل مكتسب بالبرهان الاني معلوم فكثير من احوال الموجودات معلوم
وهذا العلم حكمة طبيعية فالحكمة الطبيعية علم اما الصغرى فلانا نعلم ثبوت النفس من علمنا
بالحركة والحس ووجود محركات العالم الى العقول من علمنا بحركة الافلاك واما الكبرى
فلان البرهان الاني ينتج العلم كما علمنا الفيلسوف في الكتاب الاول من انا لتحليلات الثانية



واقول لو سلم وجود المثل الافلاطونية على وجه يبينها به الفيلسوف لا يمكن ان يوضح
لها علم اصلا لان المثل الافلاطونية على ما بينها الفيلسوف لا يمكن ان تعرف لما برهن
عليه الفيلسوف في السابع من الفلسفة الاولى اولا انه لو عرفنا الانسان مثلا نقول
هو الحيوان الناطق المائت وهذا التعريف لا يمكن ان يصدق على مثال الانسان
الافلاطوني بوجه ما لانه صورة دائم الوجود لا يتغير ولا يفسد اصلا وظاهر انه
لا يصدق عليه مفهوم المائت ولا شيء مما لا يمكن ان يعرف يمكن ان يؤخذ له علم
لما قال الفيلسوف في اناليطقا الثاني والفصل السادس من الكتاب الحادي عشر
من بعد الطبيعة ان جميع العلوم تستعمل التعريف كالمبدأ للبرهان فالمثل الافلاطونية
لا يمكن ان يؤخذ لها علم اصلا **الفصل الثالث** في بيان ان الحكمة الطبيعية علم
نظري لا فعلي كذا علم الفيلسوف في الفصل الاول من سادس ما بعد الطبيعة
والفصل السادس من حادي عشر منه حيث استنتج في هذين الموضعين قائلا
فلما كان كل علم اما عمليا او صناعيا او نظريا كان الطبيعيات علما نظريا لكن لا
بل باحثة عن موجود قابل للحركة وهذا متفق عليه بين العلماء القائلين بانها علم
ولان تفهم هذا ينبغي ان تعلم ان القوى والملكات تتفرق وتعلم من الافعال على ما
قال الفيلسوف في الكتاب الثاني للنفس فالعلم النظري والملكة النظرية هي
التي تنظر الى الفعل النظري وكذلك العلم العملي والملكة العملية هي الناظرة الى الفعل
العملي وستعرف امورا كثيرة للعلم النظري والملكة في الكتاب الثالث للنفس
فيكون فيما نحن فيه اشياء ثلثة فعل نظري وفعل عملي وعمل فالفعل النظري
هو فعل العقل فقط الغير المجعول لتسديد عمل قوة اخرى مغايرة لهذا العقل
بل يستقر في خالص نظر موضوعه فقط ويكون لاجل نفسه كالفعل الذي به
ينظر المابعد الطبيعي في الموجود والفعل العملي هو فعل العقل ايضا لكن ليس لاجل
نفسه بل لاجل الغير ولا يستقر في خالص نظر موضوعه بل هو مبدأ العمل
ولهذا يكون من ذاته مجعولا لتسديد عمل الارادة او قوة اخرى مثلا الفعل العملي

يكون هو الفعل الذى به يسدد العقل ارادته الى محبة الله تعالى او الى جعل عمل اخر
لان الفعل ايضا ينقسم الى العملى والصناعى وكل هذا على المعلم الاول فى الكتاب
الثالث للنفس حين كونه متكلما فيه للحركة المكانية للحيوانات فانه فرق العقل
الفعل عن النظرى بهذين الامرين حيث قال كل واحد من العقل والشهوة
يكون محركا بالحركة المكانية لكن هذا العقل هو الذى يتفكر لاجل شئ يكون فاعلا
ويفرق من النظرى بالغاية وبين الغاية فى ثانى ما بعد الطبيعة حيث قال فيه
غاية النظرى هو الصدق وغاية الفعلى هو العمل وقال ابو الوليد ابن رشد العرطبى
نعلم بالنظرى لنعلم ونعلم بالفعلى لنعمل لان غاية الفعلى هو العمل وكل واحد منهما عمل
العقل لكن فعل العملى يرتب ويتهيأ للغير وهذا هو معنى ما اشتهر من ان العقل
يكون بالامتداد عمليا والعمل هو الفعل الحاصل بالارادة كالمحبة الى الله تعالى او بقوة
اخرى ولهذا يعرف العمل بانه فعل قوة مغايرة للعقل ومتاخرة عنه قابل
لان يصدر مطابقا للسبب المستقيم ليستقيم فيفترق الملكة والعلم النظرى
والملكة والعلم الفعلى اولا بان النظرى لا يخرج خارج ساحة نفسه بل هو يكون
داخل ساحة النظر والفعلى يسدد عمل قوة مغايرة للعقل ويعتد بنوع امتداد
الى العمل وتفترقان ثانيا بالغاية لان غاية النظرى انما هو محض صدق النظر
كما مر وغاية الفعلى هو العمل فغاية النظرى لا يجوز ان يكون امرا خارجيا كغاية
الفعلى بل هو امر داخلى تابع لطبيعة العلم وحاله ويفترقان ثالثا بان كل واحد منهما
وان كان يمكن ان ينظر الى ما فعلنا لكن الفعلى يجب ان يحصل للعمل حتى لو لم يحصل
له لم يكن فعليا بل نظريا ولهذا قال الحكيم ثوماقوناس لو تفكر بجار كيفية امكان
بناء دار من غير تهيأ للعمل بل مجرد العلم يكون بالنظر الى الغاية ملاحظة نظرية لشئ
عملى ويفترقان رابعا بان فى العلم النظرى مبدء العلم يكون هذه الاشياء
نفسها وحينئذ يكون العلم صادقا اذا كان مطابقا بها ولهذا يسمى
العلم النظرى ميزانا ومعيارا واما فى العلم الفعلى فليس الامر كذلك لان مبدأه



هو علمنا وهو معيار الافعال الصادرة بحيث تكون كاملة اذا طابقت
به كذا افاد المعلم الملكمل فى الفصل الاول من سادس ما بعد الطبيعة وفى الفصل
السادس من حادى عشره منه حيث قال البيان النظرى الطبيعيات علم البعض
جنس الموجود الاخره وحيث قال البيان الفعلى لان مبداء المعمولات يكون
فى العامل وهو اما العقل او الصنعة او قوة اخرى وحكم بما قلنا ثوماقوناس
فى مواضع من كتبه وسقوتوس وقابتانوس وقابراولوس وبرولوغوس
وفرارياوس وسنارقز الراهب وموليتوس ورهابين قومبلان
وبتريوس وفرانجسقوس يقولومنوس واكثر شراح كتب المصنف
من اليونانيين والاتينيين ومما ذكرنا لبيان الملكة النظرية يعلم ما ادعينا
اولا من ان الحكمة الطبيعية علم نظرى لا فعلى فانك اذا علمت ان الحكمة النظرية
لا تتجاوز عن حدود النظر ولا تسدد عملا لقوة مغايرة للعقل وان غايتها انما هو
معرفة صدق مسائلها وان مبدأها تؤخذ فى نفس الاشياء الخارجة علمت
ان الحكمة الطبيعية نظرى لا فعلى فان قلت ان الحكمة الطبيعية كما ستعرف
فى الكتاب الثامن من هذه الكتب الثمانية تبحث عن المبادى تعالى والعقول
وبثبتها وهذا يحرك الشوق والارادة الى محبتهم قطعا فانه يستحيل ان
يعلم الخير المحض ولا يحب فيلزم ان تكون فعلية لا نظرية لان العلم المحرك الى
العمل فعلى قطعا قلت ان الشوق والارادة كما كان الى محبة الله تعالى والعقول
المشبهة فى الحكمة الطبيعية لكن هذا التحريك انما هو بالعرض للحكمة الطبيعية
لا قصدا وبالذات فانها انما يريد بالذات اثباتها بالنظر لا تحريكها الى
محبتهم والعلم العملى انما يريد بالذات تحريك قوة مغايرة للعقل الى العمل
فالحكمة الطبيعية ليست بعلم فعلى بل انما هو نظرى **الفصل الرابع** فى حل
الاسولة المذكورة فى الفصل الاول الموردة على كون الحكمة الطبيعية علما
اقول الادلة المذكورة على ان الحكمة الطبيعية ليست بعلم كانت فى زمن الحكماء

الاوائل معطية لهم قوة عظيمة على مطلوبهم من نفي كون الحكمة الطبيعية علما
واما في زماننا هذا فليست شيئ منها بشيئ فانه اكثر المبتدئين في الحكمة تقدر
لا ردتها بلا تردد فانه يقول ان اراد وا في صغرى دليلهم الاول ان الاجسام
الطبيعية منظورة بالجزئية ومن حيث انها موجودة بالفعل متبدلة ومتغيرة
فانها انما تثبت مع كبراها عدم كون الاجسام الطبيعية منظورة بالجزئية
من حيث انها موجودة بالفعل متعلقة للعلم لاعدم كون الاجسام الطبيعية
منظورة بالكلية من حيث ارتباط المحمول بالموضوع ارتباطا ذاتيا متعلقة له
فانها غير متبدلة ولا متغيرة بل هي سلسلة الصدق الدائم والمقصود انما هو
هذا وان اراد وا ان الاجسام الطبيعية منظورة بالكلية ومن حيث الارتباط
الذاتي بين المحمول والموضوع متبدلة ومتغيرة فبطلانها ظاهرة فانه عرف
غير مرة انها دائمة لا متبدلة ولا متغيرة ومحمولا انها مرتبطة بها ارتباطا دائما
ضروريا وهي تكون متعلقة للعلم قطعا وهذا الجواب ماخوذ في كلام المصنف
في رابع مابعد الطبيعة حيث قال فيه مقابلا لابرقلوس وقرائلوس القائلين بانه
لا يمكن اثبات شيئ يقينا لهذه الاجسام لانها متبدلة دائما انها متبدلة بحسب
الكم لا بحسب الكيف فانه اراد بلفظ الكيف على ما قرره في ذلك الموضع الصورة
مريدا بها الكلي ووجه صحة هذه الارادة ظاهر فان الكلي كل ما والجزئيات اجزاء على ما
علمه في هذا الكتاب الاول والكل صورة ما والاجزاء المنسوبة اليه مادة على ما
افاده في ثاني الطبيعيات وخامس مابعد الطبيعة فالكلي صورة ما واراد بلفظ
الكم هذه الجزئيات الممتاز بعضها عن بعض بعوارض مخصوصة وانه قالوا انه
قبول التبدل والفساد من الاحوال المختصة حقيقة بالاجسام الطبيعية فيكون
ثابتا للكليات ايضا اولا وللجزئيات ثانيا فاذا اريد انه الاجسام الطبيعية الكلية
متبدلة ومتغيرة لا يكون بطلانها ظاهرة بل يكون هذه الارادة حقا وتكون
متبدلة متغيرة فلا تكون معلومة اما الصغرى فلان قبول التبدل والفساد



يصدر من الاجسام المركبة من الامور المتخالفة واما الملازمة الاولى فثابتة بما قال
الفيلسوف في فصل مقولة الجوهر من ان سقراط ضاحك لانه انسان
ضاحك لا بالعكس اي ليس الانسان ضاحكا لانه سقراط ضاحك واما الملازمة
الثانية فلانه لما كان قبول التبدل والفساد ثابتا للكليات اولا لا تكون متبدلة
ومتغيرة بالفعل ايضا لانه ما يكون قابلا لشيئ يكون متصفا به بالفعل على ما صرح
به الفيلسوف في كتاب النوم واليقظة واما الثالثة فلما قرر غير مرة من ان العلم
انما يكون للامور الدائمة الضرورية قلنا بعد تسليم الصغرى انه قبول التبدل والفساد
يكون ثابتا للكليات ايضا ان كان الكلام بالنظر الى الارتباط الواقع بين الماهية والحال
المختصة بها لكن لا يكون التبدل والفساد بالفعل ثابتا لها مثلا انه قبول
الضحك بالنظر الى الارتباط الذاتي يكون اولا وثانيا لنوع الانسان وللجزئيات
ثانيا واما الضحك بالفعل فلا يكون ثابتا له اولا لان نوع الانسان اي ماهية الكلية
لا يضحك بالفعل بل الجزئيات قال الفيلسوف في الفصل الاول من اول مابعد
الطبيعة ان العرض العام يكون ثابتا للجزئيات فكذلك يجب ان نعلم ان قبول
التبدل والفساد يثبت اولا لنوع الجسم الطبيعي والجزئياته ثانيا وان التبدل
والفساد بالفعل انما يثبت اولا لجزئياته لا لنوع الجسم الطبيعي لان نوع الجسم
الطبيعي لا يفسد ولا يتبدل بالفعل بل الفاسد والمتبدل بالفعل ليس الا الجزئيات
وما نقل عن الفيلسوف من ان ما يكون بالقوة يكون بالفعل فهو مخصوص بالجزئيات
ويجيب عن السؤال الثاني بان يقول ان الجواهر المحسوسة الجزئية لا يكون لها
تعريف ولا برهان وهذا مراد الفيلسوف مما نقل عنه في هذا الدليل من سابع
مابعد الطبيعة واما الكلية فيكون لها تعريف وبرهان وقد وقعا بالفعل وعما
يقرب منه بان المحسوسات الكلية لا تكون منظورة للحس بل المنظور له ليس
الا الجزئيات على ما صرح به الفيلسوف في اول الطبيعيات والثاني من
كتب النفس بل يكون منظورة للعقل وبهذا الوجه يكون لها علم ولنذكر

ههنا ما قال الفيلسوف اسكندر الافروديسي في الفصل الثالث من الكتاب
الاول من كتابه للابحاث الطبيعية مبينا فيه ما يكون له الحد وما لا يكون له قال ان
الجزئيات لا تعرف لانها لا تكون جزئيات بسبب بعض العوارض لا بعرض واحد
دائمي بل الاشياء الفاسدة التي تكون اعرف بالحس مل ان تعرف بالعقل مستغنية
عن التعريف العقلي بل ولا يعرف الكلي المنفصل عن الجزئيات وما يكون طبيعة لا يحس
دائمة فانه كيف يكون الا بحسي واحد بات وبأي وجه يكون الدائمي مائتا الكتاب
قد نقول معرفين للانسان انه هو الحيوان المتحرك ذو القدمين وقد نقول انه
هو الحيوان الناطق المائت ولكن تعرف الكليات الكائنة في هذه الجزئيات
ويجيب عن الثالث بان الفيلسوف اراد بلفظ المادي في قوله لا يمكن
ان يعلم شيء من المادي لان المادي ليست بضرورية بل يمكن ان توجد
وان لا توجد الجزئيات المادية فقط وهي كما قال ليست بضرورية بل في معرض
الفساد ولا تكون معلومة لا الكليات المادية فانها ضرورية ليست في معرض
الفساد كما قد مر اورد عن الرابع بان العقل يعلم المادي بالصور المعلومة التي
تكون صورا غير مادية للمادي وبهذا تكون محركة للعقل وان كانت بحسب
طبعها ادنى منه فان الجدار يحرك حاسة البصر بصورته المعلومة وان كان ادنى
منه طبعا وما نقل عن الفيلسوف من ان الفاعل والمحرك اكمل واشرف مادة وحالا
من المنفعل والمتحرك فله بيانات مختلفة سنتكلم في موضعه ونقول ههنا انه
الفاعل من حيث انه فاعل اشرف من المنفعل لكن يقع ان يكون بعض الفاعل
بحسب ذاته ادنى من المنفعل كذلك كالنار الفاعلة في الانسان بان تصيره حارا
فانها من حيث انها مسخنة له اشرف منه من حيث انه متسخن منها مع انها
ادنى منه بالنظر الى ذاتها ثبلث مراتب **البحث الرابع** في موضوع الحكمة الطبيعية
وفيه فصول اربعة **الفصل الاول** في اسماء الموضوع وشروطه قد تكلمنا
الى هذا الان بجنس الحكمة الطبيعية ببيان انها علم نظري فالان نشرع في

في بيان فصلها ليتم معرفتها فاعلم ان فصول العلوم النظرية على ما يستفاد من
الفصل الاول من سادس ما بعد الطبيعة ومن الفصل السادس من الحادي عشر منه
تؤخذ في الموضوعات التي هي مبادي للعلوم النظرية ومعيارها كما بينا في
البحث السابق ولما اقتضى المقام ان يبين موضوع الحكمة النظرية فنقول
ينبغي ان يعلم اولا اسماء الموضوع وشروطه فهو يسمى موضوعا قدام العلم
لانه يوضع على قدامه لينظر اليه لانه كما ان المحسوس موضوع تحت الحس
والمحسوس المخصوص موضوع تحت الحس المخصوص كذلك المعقول موضوع
تحت العقل والمعقول المخصوص موضوع تحت العلم المخصوص وقد يسمى
مقابلا على ما قال الفيلسوف في الكتاب الثاني من كتب النفس وفي الثاني للكون
والفساد لانه يقابل العلم تقابلا اضافيا كما ان المحسوس يقابل الحس كذلك
كما قال الفيلسوف في الكتاب المذكور اولا وقد يسمى موضوعا تحت
اما اولا فمن جهة المعلوم لانه الذي يوضع تحت المحمولات في العلوم
البرهنية واما ثانيا فمن جهتنا لانه يوضع تحت علمنا لانه عقلنا على ما قال
الفيلسوف في الكتاب الثالث من كتب النفس هو صورة الصور كما ان اليد آلة
الآلات فكما ان اليد اذا استعمل آلة تضعها لتحركها كذلك العقل اذا اراد ان يعلم
شيئا يضعه تحته ويسمى كثيرا موضوعا من غير اضافة وقد يسمى مادة العلم
والمادة بعضها مادة فيها كالقرطاس فانه مادة وجد فيه البياض وبعضها مادة
منها كالهيولى الاولى التي يظهر منها الصورة الجوهرية وبعضها مادة عليها كالرخام
فانه مادة يعمل عليها المجسمات وبهذا المعنى الاخير يسمى موضوع العلم مادة العلم وقد
سماه الفيلسوف في الكتاب الاول من كتابي انالتقا الثانية جنس المعلوم اما
الاول فلكونه امرا كليا شاملا للكثرة بالقوة كالجنس واما الثاني فلفرقه عن الجنس
المنطقي وقد يسمى معلوما بالنسبة الى العلم كما يسمى الشيء محسوسا بنسبته
الى الحس على ما قال الفيلسوف في فصل مقولة الاضافة وفي مواضع اخر وقد يسمى

غاية العلم ومقصوده لانه الذى يطلب لاجله العلم واعلم ان بعض العلماء فرق
بين الغاية والمقصود لكن هذا المقام ليس مقام البحث عنه وقد يسمى معطى و
كما قال الفيلسوف فى الكتاب الاول من كتابه انا لتقا الثانية لانه اذا اعطى
وسلم فى العلم يطلب احواله وهذه هى اسماؤه المنقولة عن الحكماء فاذا عرفت
هذا فاعلم ان بعض الموضوع مساو وهو الذى يساوى العلم ولا يكون اعم منها
ولا اخص وبعضه اصلى ورئيس وهو الذى يكون له مقام اصلى بين الموضوعات
الجزئية لهذا العلم ولا يكون مساويا له وبعضه لا رئيس وهو الموضوع الجزئى
الغير الاصلى ثم الموضوع المساوى ينقسم على ما يستفاد من ثانى الطبيعيات الى الشيء
المنظور ووجه النظر وقال بعضهم الى المادى والصورى ثم اعلم ان شروط
الموضوع المساوى للعلم ثلثة احدها ان يكون شاملا لما يبحث عنه فى هذا العلم
اما بان يكون المبحوث عنه عين الموضوع او مبدأه او احواله وثانيها هو
ان يكون معرفته مقصودا بالذات فى هذا العلم بحيث يكون جميع ما يبحث فيه
عنه معمولا لتحصيل كمال معرفته وثالثها ان يكون بحيث يميز هذا العلم
بهذا الموضوع الماء خوذ صورة عن كل علم آخر **الفصل الثانى** فى بيان مذاهب
ثمانية فى الموضوع المساوى للحكمة الطبيعية ورد ثلثة منها اعلم انه قد وقع
اختلافات كثيرة بين كثير من العلماء فى تعيين الموضوع المساوى للحكمة الطبيعية حتى
صنف كثير منهم كتبا مفصلة ورسالات عظيمة لم يوجد فيها مذاهب ثمانية
الاول هو ان الموضوع المساوى لمجموع الحكمة الطبيعية هو الموجود القابل للحركة على ما
اختاره ابو الوليد ابن رشد القرطبى على ما يستفاد من شرحه للكتاب الرابع من كتب
ما بعد الطبيعة للمصر ومن شرحه للكتاب الثانى عشر منها واختاره الحكيم الالهى
نوما اقوناتس فى مقدمة شرح هذه الكتب الثمانية وتبعه جميع تلاميذه وكثير
من فحول العلماء الثانى هو انه هو الجسم الطبيعى واليه ذهب جميع الشراح اليونانيين
لكتب المصر وتبعهم زابارلوس وقونتارلوس والثالث هو انه هو الجسم القابل



للحركة واليه ذهب ابن سينا والبرتوس الكبير وبعض آخر الرابع هو انه هو الجوهر
الطبيعى واليه ذهب شقوتوس واتباعه والخامس هو انه هو الموجود الطبيعى
واليه ذهب فرانجسقوس وبعض اخر السادس هو انه الطبيعة وهو ما ذهب
اليه الحكيم لجاوس وفلاموس وفرانقوس بقولهم لكن يفهمون من لفظ
الطبيعة المركبات الطبيعية وجميع مبادئها واحوالها السابع هو انه هو الجسم
المتكون الفاسد للجسم الفلكى واليه ذهب شرذمة قليلة الثامن هو انه هو الجسم
الطبيعى المركب من حيث انه مركب واليه ذهب بعض شراح الاثنين لكتب المص
والمذاهب الخمسة الاول متحدة فى المال كما سنبينه فى الفصل الاتى والثلثة الاخيرة
مغايرة للخمسة الاول وكل واحد منها مغاير لاخر والان نريد ان نبحث ههنا عنها
فنقول اولا ان الرابع والسادس كاذب لان المركبات لا يقال انها طبيعة بل يقال انها
ذوات طبيعة اولها طبيعة اما الموجبة فلما حكم به الفيلسوف فى ثانى الطبيعيات
حيث قال فيه كل ما يكون له مبدأ كذا يكون له طبيعة ويكون جميع هذا جواهر
لان الطبيعة موضوع ما وتوجد فى الموضوع دائما انتهى يعنى لان الطبيعة اى
المادة موضوع ما وتوجد الطبيعة اى الصورة فى الموضوع وليس شىء منهما
بمركب طبيعى بل جزء له واما السالبة فلما قال الفيلسوف فى الكتاب المذكور
بعد بيان كون الطبيعة مادة بوجه وصورة بوجه اخر واما ما يكون من المادة
والصورة فليس بطبيعة بل من الطبيعة كالانسان وايضا يبرهن عليها بان
المركب ليس بمبدأ وعلة للحركة والسكون والطبيعة مبدأ وعلة للحركة والسكون
كما عرفها الفيلسوف فى الكتاب المذكور فالمركب ليس بطبيعة وبان المركب
ليس مبدأ ما يكون فيه والطبيعة مبدأ ما يكون فيه لانها عرفت به ايضا فالمركب
ليس بطبيعة ولان فهم جميع مبادى المركبات من لفظ الطبيعة ردى لان العدم
مبدأ ثالث للاجسام المركبة على ما قال الفيلسوف وسلم من جاء بعده والعدم
لا يدل عليه لفظ الطبيعة واذا عرفت هذا فاستنتج هكذا ان الطبيعة لا تشمل

العدم الذى هو المبدأ الذى يبحث عنه فى الحكمة الطبيعية والموضوع المساوى
لكل علم هو الشامل لكل ما يبحث فيه عنه فالطبيعة ليست بموضوع مساو
للحكمة الطبيعية ولانّ الطبيعة لا ينفهم منها جميع احوال الاجسام الطبيعية
المذكورة فى هذه الكتب الثمانية فضلا عن انّ ينفهم منها جميع احوالها المذكورة
فى الكتب الاخر من الحكمة الطبيعية فان العلة والبحث والاتفاق والخلاء
والمكان والزمان وعدم التناهى والحركة من الاحوال المذكورة فى الكتب الثمانية
مع ان شيئا منها لا ينفهم من لفظ الطبيعة ومن يقول بكون الحركة والزمان
وامثالها مبدأ لحركة الجسم الطبيعى وسكونه وان قال ارباب هذا الرأى انّ الطبيعة
موضوع مساو للعلم الطبيعى لانّ الطبيعة يكون الحكمة الطبيعية لها على ما قال
الفيلسوف فى مواضع كثيرة من كتبه وكل ما يكون كذلك يكون الطبيعة موضوعا
مساويا للحكمة الطبيعة فالطبيعة موضوع مساو للحكمة الطبيعية قلنا هذا
الاستدلال ليس بشئ لانّ مراد الفيلسوف من كون الحكمة الطبيعية للطبيعة هو
كونها للجسم الطبيعى الحاصل من الطبيعة على ما فسره ابو الوليد بن رشد القرطبى
وجميع شراح اليونان وانا اقول اذا اراد الفيلسوف الثانى يكون للجسم الطبيعى
طبيعة على ما مر من الطبيعة للجسم الطبيعى ويكون هذه الارادة صحيحة يكون
ارادة اصحاب الرأى المذكور منها جميع الاجسام ومبادئها صحيحة بلا مراء به
فلا يكون كما ذبا كما قال وثانيا انّ الرأى السابع ايضا كاذب لان الحكمة
الطبيعية تبحث قصدا وبالذات عن الاجسام الفلكية وهى اجسام طبيعية ليست
بمكونة ولا فاسدة اما القضية الاولى فلانه يبحث قصدا وبالذات فى كتب
الفلكيات التى هى من اقسام الحكمة الطبيعية عن الاجسام الفلكية ولانّ الفيلسوف
بعد ما قال فى ثانى عشر مما بعد الطبيعة انّ الجواهر ثلثة بعضها محسوس وهو
قسمان احدهما هو المحسوس الدائم الوجود المتحرك وهو الجسم الفلكى والثانى هو
المحسوس الفاسد المتحرك والبعض الاخر غير محسوس ولا متحرك دائم الوجود

جعل بحث الجواهر المحسوسة دائمة كانت او فاسدة حكمة طبيعية دون الجواهر
الغير المحسوسة وقال فتلك تكون للحكمة الطبيعية لانّ لها مبدء لحركتها وهذه
لغيرها وهذا القول موافق لما قال فى الكتاب الثانى من الطبيعيات فانّ كل متحرك
متحرك يكون للطبيعيات وما ليس كذلك فلا فبحث الاجسام الفلكية من الحكمة الطبيعية
قصدا وبالذات واما القضية الثانية فلانّ الاجسام الفلكية يكون لها طبيعة
لانها يوجد فيها الطبيعة ولما اوردها الفيلسوف فى الفصل الاول من الكتاب
الثالث للفلكيات بين الجواهر الطبيعية وقال فى ثامن الطبيعيات انّ الجواهر الطبيعية
الدائمة ليس لها هيولى كيفما يكون للمكونات الفاسدة لكن ارباب هذا الرأى
يقولون انّ البحث عن الاجسام الفلكية فى كتب الافلاك ليس قصدا وبالذات
وكالبحث عن قسم موضوع الحكمة الطبيعية بل بالعرض وكالبحث عن مبدأ الاجسام
الطبيعية وهذا القول كاذب جزما فانّ البحث عنها فى الكتب المذكورة بالقصد
وبالذات وبحث عن قسم موضوع الحكمة الطبيعية وهذا معلوم لكل من ينظر
فيها ولو بالنظر الجليل سوى ارباب هذا الرأى وبعض اخر فانّ البحث عنها فيها
بانها هل هى بسيطة وهل هى عديم الكون والفساد وهل هى متحركة بالحركة
البسيطة والاستدارة وهل هى متناهية وهل جوهر الكواكب متحد بجوهر
الافلاك او مخالف له وامثالها مما يبحث فيها بالذات والاهتمام ليست
ابحاثا بالعرض وكالبحث عن مبدأ الاجسام الطبيعية بل بالقصد وبالذات
وكالبحث عن الاجسام الطبيعية السافلة وايضا لما كانت الاجسام
الفلكية اجساما طبيعية بل اكمل من غيرها يجب على معلم الحكمة العارف بمراتب
الموجودات واحوال اقسامها البحث عنها قصدا وبالذات فى محل معين
من كتب الحكمة لانه لو لم يبحث عنها كذلك فى محل معين من محال مجموع الحكمة
مع كونها اكمل من الاجسام السافلة وقصر البحث فى السافلة يكون
ابله غير عارف بمراتب الموجودات واحوال اقسامها والتالى فاسد

لانا فرضناه معلما للحكمة عارفا بمراتب الموجودات واحوال اقسامها فكذا
المقدم فيلزم ان يكون البحث الواقع عنها قصدا وبالذات لا تبعا وبالعرض
ولئن قال اصحاب هذا الراى اولا ان الجسم الطبيعي ليس مشتركا معنويا لما قال
الفيلسوف في عاشر ما بعد الطبيعة فان الدائم الفاسد مختلفان بالجنس
وكل موضوع مساو للعلم مشترك معنوي بالضرورة فالجسم الطبيعي ليس
بموضوع مساو للعلم بالضرورة وثانيا ان الجسم الفلكي ليس بداخل في الجسم الطبيعي
المحدود من الفيلسوف في ثاني الطبيعيات لانه الجسم الفلكي ليس فيه مبدأ باطني
للسكون والجسم الطبيعي ما يكون فيه مبدأ الحركة والسكون لانه ليس فيه باطني
للحركة لان محركات الافلاك امور خارجية عن العقول لا داخلية فيها والجسم
الطبيعي المحدود منه فيه هو الذي يكون فيه مبدأ باطني للحركة والسكون فالجسم
الفلكي ليس بداخل في الجسم الطبيعي وكل موضوع الحكمة الطبيعية هو الداخل
في الجسم الطبيعي المحدود منه فيه فالجسم الفلكي ليس بموضوع الحكمة الطبيعية
وثالثا انه الفيلسوف حين عد الاجسام الطبيعية في اول الكتاب الثاني
من هذه الكتب الثمانية ذكر الحيوانات واقسامها والنبات والاجسام
والبسيطة ثم ذكر متصلا بهذه اعني ما الارض والماء والهواء والنار باسمائها
ولم يذكر الفلك اصلا فموضوع الحكمة الطبيعية هي المذكورات فقط لا الفلك ورابعا
ان الاجسام الطبيعية الفاسدة قد بين مبادئها فقط في اول الحكمة الطبيعية
وموضوع العلم هو ما يبين مبادئه في اول هذا العلم لا غير فالاجسام الطبيعية
الفاسدة هو موضوع الحكمة الطبيعية لا غير فالاجسام الفلكية ليست بموضوع
لها واقول في الجواب عن الاول ان الاجسام الفلكية والاجسام السافلة
يمكن ان تلاحظا على وجهين الاول بماهيتهما وبهذا الوجه تختلفان بالجنس والثاني
بماهية الموضوع من حيث تحت كلتيهما في انتزاع طبيعي واحد وبهذا الوجه تدخلان
تحت معنى واحد مشترك هو معنى الموضوع ونظير هو جد في سائر الاشياء

الطبيعية فان العناصر والحيوانات اذا لوحظا بماهيتهما يختلفان بالجنس القريب
جزما ولكن تتحد كلتاهما في انتزاع طبيعي واحد وبهذا الوجه يكون اقسامها موضوع
العلم الطبيعي وعن الثاني ان الاجسام الفلكية ايضا داخلة في حد الجسم الطبيعي
كما سنبين في محله واقول في دفع دليله الاول وجود مبدأ الحركة في الفلك
كاف في ان يصدق عليه حد الجسم الطبيعي وفي دفع الثاني انه مبدأ الحركة باطني
له خارجي عنه كما سنبينه في الفلكيات وعن الثالث انا لا نسلم ان الفيلسوف لم يرد
ان يذكر جميع الموجودات الطبيعية حتى يلزم ان يكون الاجسام الفلكية المذكورة
غير داخلة فيها بل انما ذكر ما ذكره لاجل المثال مع انه قد اشار اليها بقوله والاجسام
البسيطة وبقوله بعيد هذا فان هذه وامثالها نقول انها طبيعي وسنتكلم
لهذا في موضعه وعن الرابع انا لا نسلم ان المبدئين في المبادي المبينة في اول الطبيعيات
اعني الهيولى والصورة مبدأ للاجسام الفلكية ايضا واما العدم فهو وان
لم يكن مبدأ لها من حيث صورها الجوهرية لكنه مبدأ لها من حيث حركتها
المكانية بحسب اجزائها وثالثا انا لا نسلم ان الرأي الثامن الذي هو ان موضوع الحكمة
الطبيعية هو الجسم الطبيعي المركب من حيث انه مركب بعيد عن الصدق
لان معظم مباحث هذا العلم هو بحث الاجسام البسيطة على ما يرى في الكتابين
الاخيرين للفلكيات فانه يبحث فيهما عن العناصر الاربعة ملاحظة من حيث
قواها المحركة وفي كتاب الكون والفساد من حيث تكيفها بالكيفيات
المتبدلة كما سنقول فيه فحينئذ ليس موضوعها هو الجسم الطبيعي المركب فقط
من حيث انه مركب بل البسائط ايضا موضوعها وايضا لا يبحث في هذه
الكتب الثمانية عن المبادي الاول للاجسام الطبيعية المركبة واحوالها
المشتركة بينها فقط بل عن مبادي البسائط ايضا فانها مركبة من
الهيولى والصورة وما ادعيناه يحصل لك ظاهرا من كلام الفيلسوف
في اول ثاني الطبيعيات فانه حين عد الاشياء التي تحصل من الطبيعة

والتي يدور عليها الحكمة الطبيعية على الحيوانات والنباتات والاجسام البسيطة
على السوية وايضا وضع هذه الاجسام البسيطة بين الاجسام الطبيعية
في مواضع كثيرة لاسيما في ثالث الفلكيات بل حقق في الفصل الاول من
سادس مابعد الطبيعة وفي الفصل السادس من حادي عشر منه ان الحكمة
الطبيعية تدور على الموجود الذي يمكن ان يتحرك ولا ريب لاحد في امكان حركة
الاجسام البسيطة واجاب مارقوس آنتونيوس بان العناصر ليس من
افراد موضوع هذا العلم حقيقة لانه لا يبحث عنها فيه لاجل انفسها بل لاجل
المركبات فقط وهذا الجواب ليس بشيء فان العناصر وان بحث عنها فيه
لاجل المركبات لكن يبحث عنها فيه لاجل انفسها ايضا من حيث انها
اجسام طبيعية بسيطة لانه ما يبحث عنه لاجل الغير فقط اذا ارتفع هذا
الغير ارتفع ذلك البحث ايضا فانه اذا ارتفع المقصود بالرتفع ما هي واسطة
له لكنه لا يرتفع بحث الاجسام البسيطة لو ارتفع المركبات لانه لو وجد
الاجسام البسيطة فقط كان مادة الحكمة الطبيعية محفوظة فالاجسام
البسيطة لا يبحث عنها في العلم لاجل المركبات فقط **الفصل الثالث**
في بيان الاراء الخمسة الاول هذه الاراء الخمسة متغايرة بالعبارات
لكنها متفقة بالمعنى المقصود من تلك العبارات فان كل واحد منها يدل
على شيء واحد وتتعاكس فالنزاع بين الاراء المذكورة كما قال الرهابين
المسماة بقوميلتنسس ورويس الراهب قليل بحسب المعنى
بل لا نزاع فيه كثير بحسب اللفظ فالنزاع يرجع حقيقة الى ان اي عبارة من
العبارات الخمسة يؤدي ويشرح المعنى المقصود من موضوع هذا العلم ادا
اوشرحا اوفي واقرب واذا عرفت هذا فاعلم ان الفاظ الموجود القابل
للحركة والجسم الطبيعي والجوهر الطبيعي والجسم القابل للحركة والموجود الطبيعي تدل
في نفس الامر على شيء واحد فان الموجود القابل للحركة وان كان يدل على جميع



بحيث يدخل فيه كل موجود قابل لاي حركة كانت حتى يدخل فيه الملائكة
المتحركة عند اهل الملل بالحركة المكانية لكنه لا يؤخذ ههنا بهذا المعنى لان حركة الملائكة
ليست طبيعية ومن ثمة كما ان الملائكة يكونون في المكان بحسب اشتراك
الاسم كذلك يكونون متحركين بحسب اشتراك الاسم وايضا الموجود القابل للحركة
وان كان يؤخذ اعم مما يتحرك بالحركة الطبيعية العرضية كما ان بعض الاعراض
متحركة حركة طبيعية فان الكيف والكم يحدثان الحركة بالذات كما افادنا
المعلم الاول في اول الطبيعيات ومما يتحرك بالحركة الطبيعية الموضوعة لكنه لا يراد
به ههنا ما يشمل القسم الاول بل المراد منه بحسب استعماله ههنا هو الموجود المتحرك
بالحركة الطبيعية الموضوعية فهو يدل على كل ما هو قابل للحركة الطبيعية الموضوعية
اي على كل ما يقدر ان يقبل الحركة الطبيعية كالاستحالة والنمو والذبول والحركة
المكانية وهذه الدلالة مسلمة عند الرهابين المذكورين على ما صرحوا في كتبهم
الطبيعية المؤلفة باتفاقهم وكل ما هو قابل للحركة الطبيعية الموضوعية فهو جسم
طبيعي فالموجود القابل للحركة جسم طبيعي والجسم الطبيعي يدل على كل جسم له مبدأ الحركة
وكل جسم له مبدأ الحركة فهو موجود قابل للحركة فالجسم الطبيعي هو موجود قابل
للحركة وبين هذا الصدق بوجه اخر لانا حين نقول ههنا ان موضوع الحكمة
الطبيعية هو الموجود القابل للحركة لفظ القابل للحركة يدل على شيئين اي على قوة
الحركة او الاستعداد القريب لها وهي من مقولة الكيف وعلى الاصل
الذي يصدر منه الاستعداد المذكور كما ان قابلية الضحك صورة تدل
على قوة الضحك التي هي عرض واصالة على الناطقية التي تصدر منها القوة
المذكورة والمقصود من القابل للحركة ههنا هو المأخوذ بالمعنى الثاني فيكون
المراد بالموجود القابل للحركة هو الموجود المتصف بما هو مبدأ الحركة وكل موجود
متصف بما هو مبدأ الحركة جسم طبيعي فكل موجود قابل للحركة جسم طبيعي
والجسم الطبيعي يدل على ما يدل عليه الجسم القابل للحركة فان الجسم بلا قيد

القابل للحركة وان كان شاملا للجسم الطبيعي والرياضي والصناعي لكنه قد خصص بهذا القيد
بالجسم الطبيعي لانه بالرياضي والصناعي لا يقبلان الحركة فحينئذ يكون كل جسم طبيعي جسما قابلا
للحركة وكل جسم قابل للحركة جسما طبيعيا ولما كان كل موجود قابل للحركة جسما طبيعيا
وكل جسم طبيعي جسما قابلا للحركة كان كل موجود قابل للحركة جسما قابلا للحركة والجوهر الطبيعي
والقابل للحركة بقابليته مراده ههنا يدلان على ما يدل عليه الاول فان الجوهر الطبيعي
يدل على كل جوهر فيه مبدأ الحركة والسكون وهو مدلول الكلمات الاول والجوهر
القابل للحركة يدل ههنا على ما يقبل الحركة الطبيعية التحتية وهو مدلول الكلمات
الاول ايضا ومدلول الجوهر الطبيعي فظهر ان هذه العبارات الخمس دالة على شيء
واحد والان تعرف لم استعمل الاستاد المكمل بلا فرق حين اشارته الى موضوع
الحكمة الطبيعية تارة عبارة من هذه العبارات واخرى اخرى وعين له في الفصل
الاول من سادس ما بعد الطبيعة الموجود القابل للحركة حيث قال فان كان
كل علم اما عمليا او صناعيا او نظريا يكون الطبيعيات نظرية حقا لكن
نظرية على الموجود الذي يمكن ان يتحرك واشار في اول كتب الفلكيات الى انه
للجسم الطبيعي حيث قال فيه العلم الذي للطبيعة يس على الاجسام والمقدارات واحوالها
والحركة وعلى المبادي التي تكون الجواهر كذا وكذا اشار اليه ثانيا في الحادي عشر
مما بعد الطبيعة حيث قال فيه مكررا اما العلم الطبيعي يكون على الاشياء التي
توجد في انفسها مبدأ الحركة فان الاشياء التي توجد في انفسها مبدأ الحركة
انما هي الاجسام الطبيعية كما يظهر من ثاني الطبيعيات وفي عين هذا الكتاب
عين له الجسم القابل للحركة حيث اشار اليه بقوله فكل محرك متحرك يكون للطبيعي اي
لنظر الطبيعي وجميع ما الفلا واشار في الفصل السادس مما بعد الطبيعة الى انه
الجوهر الطبيعي حيث قال ولكن لما كان الطبيعي علما على جنس ما الموجود لانه على الجوهر
الذي فيه مبدأ الحركة والسكون الذين فيه ظهر انه ليس علميا ولا صناعيا الى
اخره ثم قال بعيد هذا ان العلم الطبيعي يدور على الجوهر بحسب الصورة الغير المفارقة

كثيرا وهي الصورة الطبيعية كما يظهر من ثاني الطبيعيات ولهذا قال ابو الوليد
ابن رشد القرطبي التابع للمعلم الاول في مقدمة الطبيعيات انه موضوع الحكمة
الطبيعية هي المحسوسات من حيث تتبدل وبين مراده من التبدل وقال
اي من حيث يوجد فيها مبدأ الحركة فيكون مراده منها هي الاجسام الطبيعية
وقال في شرح الكتاب الخامس مما بعد الطبيعة وفي شرح الكتاب الثاني عشر منه
انه موضوع العلم الطبيعي هو الموجود القابل للحركة وقال في شرح الكتاب السادس
من هذا التصنيف انه الشيء القابل للحركة وفي شرح الكتاب التابع منه سمى هذا
الموضوع بالجوهر القابل للحركة وقال في شرح هذا الكتاب انه هو الجوهر الطبيعي
وقال في تهافت تهافت الفلاسفة انه الجسم القابل للحركة وكذا الحكيم
ثوما اقونا بن لوقا الجنب من استعمال هذه العبارات في موضوع العلم الطبيعي
فانه عينه في مقدمة كتب الفلكيات ان يكون هو الجسم القابل للحركة وذكر هذا ثانيا في
مقدمة كتب الكون والفساد حيث كتب فيها ولهذا ناسب ان يقع التعلم
اولا بعد بحث الحركة والمتحرك على العموم الذي كان يعطي في الطبيعيات للاجسام
حيث تتحرك بالحركة المكانية في كتب الفلكيات التي هي قسم ثان للعلم الطبيعي فبقي البحث
عن الحركات الاخرى المتعاقبة التي لا تعم جميع الاجسام بل توجد في الاسافل الى اخره
وقال في مواضع اخر ان العلم في العقل فلو لم يعلم العقل الاجسام يلزم ان لا يكون
اصلا علم الاجسام فحينئذ بعدم العلم الطبيعي الذي يكون للجسم القابل للحركة وعين
له في اول الطبيعيات وفي سادس ما بعد الطبيعة الموجود القابل للحركة وذكر في
شرح سادس ما بعد الطبيعة امرين احدهما هو ان الموجود القابل للحركة موضوع
الحكمة الطبيعية والآخر هو ان هذا الموضوع الجوهر الطبيعي حيث كتب فيه وقال
قال ارسطوطاليس ان العلم الطبيعي ليس على الموجود المطلق بل على جنس من الموجود
اي على الجوهر الطبيعي الذي يوجد فيه مبدأ الحركة والسكون انتهى وظاهران ما يكون
عليه علم يكون موضوعا لهذا العلم وما هو زيد في هذا مسطور في اول الطبيعيات

فانه يفرق فيه الموجود القابل للحركة من الجسم المتحرك ويقبل ذاك ويرد هذا
ثم اذا بين الموجود القابل للحركة الذى قبله يصرح بالجسم الطبيعى فانه قال الحكمة
الطبيعية هى للطبيعيات والطبيعيات هى التى تكون الطبيعة مبدأها والطبيعة
هى مبدأ الحركة والسكون فيما تكون فيه فالعلم الطبيعى يكون لهذه الاشياء
التى يوجد فيها مبدأ الحركة وظاهر بلا نزاع ان الاشياء التى توجد فيها مبدأ
الحركة والطبيعة التى هى مبداء الحركة يكون جميعها اجساما طبيعية فانه الفيلسوف
قال فى تلذ الطبيعيات ان كل ما يوجد فيه مبدأ الحركة توجد فيه الطبيعة ويكون الجميع
جوهرا انتهى وكل ما يوجد فيه الطبيعة يكون جوهرا طبيعيا تاما بل جسما طبيعيا
فعلى ما قال الحكيم آقونا تس من ان العلم الطبيعى يكون لهذه الاشياء التى يوجد فيها
مبدأ الحركة يعنى للاجسام الطبيعية يكون الجسم الطبيعى موضوعه وايضا قال
فى هذا الموضع ولما كان كل ما يوجد فيه الهيولى قابلا للحركة لزم ان يكون الموجود القابل
للحركة موضوع الحكمة الطبيعية انتهى فى نقول ان الموجود القابل للحركة يوجد فيه الهيولى
وكل ما يوجد فيه الهيولى جسم فالموجود القابل للحركة جسم فيكون الموجود القابل للحركة
والجسم القابل لها امرا واحدا عند الحكيم آقونا تس هذا ولما كان الموجود القابل للحركة
والجسم الطبيعى والجسم القابل للحركة والجوهر الطبيعى والموجود الطبيعى دالة على شئ
واحد والا لبطل استعمال الحكماء العظام هذه العبارات فى معنى واحد كان مجموع
البحث راجعا الى ان اى عبارة منها تكون اشرح للمعنى الصحيح لموضوع الحكمة
الطبيعية ولما كان ما ذكرنا صادقا فانظر اولا كيف لغا يوميونا تس و
بعض آخر حيث قالوا ان ثوما اقونا تس اذا كان يكتب على كتب الفلكيات
ان موضوع العلم الطبيعى هو الجسم القابل للحركة كان يلاحظ السبب الذى رد به
فى اول الطبيعيات كونه موضوع العلم الطبيعى لانه الموضوع يوضع مقدما فى العلم
لكن كون كل جسم قابلا للحركة يثبت فى هذا الكتاب يعنى فى الكتاب السادس
حاكما بانه باطل ولهذا رجع وتاب عما قال اولا واصلح كلامه بتعيينه الجسم القابل

للحركة

للحركة لان يكون موضوع العلم الطبيعى انتهى ما قالوا فانهم نسبوا اليه كذبا بتعيين الموضوع
لان الموجود القابل للحركة والجسم القابل للحركة يدلان على معنى واحد عنده كما نبى انه
تارة يستعمل هذا وتارة يستعمل ذاك على مقتضى ما يناسب للمقام الذى يكون
فيه فانه رجح ان يستعمل الموجود القابل للحركة فى اول الطبيعيات الذى يبحث فيه
عن اشياء اعم كالمبادى العامة والاحوال فان الموجود يشير الى العموم اكثر من اشارة
الجسم اليه وهذا العموم بينه ثوما بقوله مطلقا حيث قال موضوع العلم الطبيعى
هو الموجود القابل للحركة مطلقا وليؤكد هذا العموم المفاد ضم اليه قوله لكن لا اقول
هو الجسم القابل للحركة الى آخره ولما كان استعمال الجسم ارجح من استعمال الموجود فى
كتب الفلكيات لكون البحث الواقع فيها عن الافلاك والعناصر رجح فيه استعمال
الجسم على الموجود واما السبب الذى ذكره فيحفظونه اتباعه ولم نر داعى نبحث عنه هنا
وثانيا كيف وقع اتباع ثوما مثل بايوس وفرارييس وقابتانوس وامثالهم
بعيدين عن راى متبوعهم حيث ما قالوا ان الموجود المتحرك اعم وضعا من الجسم المتحرك
ولهذا لا ينعكس معه كليا وان الجسم القابل وضع للمركب الجوهرى فقط الحاصل
من الهيولى والصورة الجوهرية والموجود القابل للحركة يدل على شئ اعم وليم يوضع
للمركب الجوهرى فقط بل للمركب العرضى ايضا ومن ثمة يكون المركب العرضى فى نفس
الامر من الاقسام المستقيمة لموضوع العلم الطبيعى على راى هؤلاء وهم كما قالوا الا ان هؤلاء
التابعون له يتفلسفون كذبا فان المركب العرضى موجود بالعرض لتركبه من الاجناس
المختلفة والموجود بالعرض لا يدخل فى العلم على ما علمه المعلم الاول فى سادس ما بعد
الطبيعة وفى الفصل الرابع من هذا التصنيع وضم وقال ان الموجود العرضى لا يكون
مبادية واحواله مطلوبة فى كتب العلم الطبيعى على ما سيعلم منها بل انما يطلب
فيه مبادى المركب الطبيعى الحاصل من المادة والصورة واحواله وموضوع
العلم هو الذى يكون مبادية واحواله مطلوبة فى كتب هذا العلم كما بين فى محله
فالموجود العرضى ليس بموضوع العلم الطبيعى وثالثا كيف ظن كذبا بعض ثوما

وبين وبعض اخر منهم مثل قوشجى وشمس الاماثل ان ثوامعانى للموضوع المساوى
للعلم الطبيعى الموجود وللموضوع الرئيسى الجسم القابل للحركة لانه ثوما يفهم من كل منهما
امرا واحدا لكنه يتعلق كلا منهما فى مقام ينسب له من الآخر الفصل الرابع فى
ترجيح الاثنين من الاراء الخمسة المذكورة وردّ بعض الشبهات هذه العبارات
الخمسة المذكورة وان كانت تدل على مراد واحد لكنى اظن ان الاثنين منها اى الموجود
القابل للحركة والجسم الطبيعى انسب من الثلاثة الباقية ومصور بالموضوع العلم
الطبيعى ازيد تصويرا واشرح له منها والاول منهما اى الموجود القابل للحركة وان كان
يرى بالفطرة الاولى مظلما بالنسبة الى الثانى اى الجسم الطبيعى لكنه اذا فهم كما ينبغى
يؤدى الوجه الصورى لموضوع الطبيعيات اشرح واقرب من الجسم الطبيعى والجسم
الطبيعى يعنى معنى ابسط له مما يشرح الموجود القابل للحركة ولبيان مجموع ما قلنا
اقول انى رجحت الموجود القابل للحركة لانى اجده فى عبارات المعلم الاول ادل
من كل واحد من البواقى لانه ذكره بعينه فى الفصل الاول من سادس ما بعد
الطبيعة حيث قال انه الطبيعة تكون على الموجود الذى يمكن ان يتحرك ولم يعين
فى موضع من المواضع واحدا من سائر العبارات وانما قلنا ابى بالنظرة الاولى
مظلما لانه ينبغى ان يبين اولا انا لا نفهم الموجود الما بعد الطبيعى والالاهيولانى
ولا الموجود الرياضى والصناعى بل نفهم الموجود المستعد فى نفسه لان يقبل
الحركة الطبيعية ثم يلزم ان يبين ان القابل للحركة لا يدل ههنا على المتحرك بالعرض
ولا على المتحرك بالقوة القريبة من الحركة بل يؤخذ للمتحرك اساسا واصلا والجسم
الطبيعى وان كان لا يحتاج الى هذه القيود لكن الموجود القابل للحركة ههنا يشرح ويؤدى
الوجه الصورى لموضوع العلم الطبيعى شرحا واداء اوفى واقرب من شرح الجسم الطبيعى
وسائر العبارات واداءها له واظهر هذا بان السبب الصورى الذى ينظر
العلم الطبيعى بحثه كل واحد مما يحاط فى دائرته هو التهيؤ والاستعداد الى الحركة
وقابليتها وكلما اسمع القابل للحركة باء فى بالى كرة فى خلدى الاستعداد الى الحركة و



اكره وهما من الوجه الصورى
والمغى الصورى والسبب الصورى
اسم واحد وهو موضوع الطبيعيات
الموضوع
الجزء

وتلك القابلية لكنى اذا سمعت الجسم الطبيعى ينبغى ان اقيس واتفكر ان الجسم الطبيعى
ما يوجد فيه الطبيعة والطبيعة هو مبدء الحركة حتى اعرف ان الجسم له تهيؤ واستعداد
اليها فالموجود القابل للحركة يشرح ويؤدى المغى الصورى له شرحا واداء اوفى واقرب
من شرح الجسم الطبيعى واداءه له والقضية الاولى مقبولة عند الكل وعند الفيلسوف
فى مواضع كثيرة فانه قال فى ثانى الطبيعيات كل ما اذا تحرك يحرك يكون للطبيعى وكل ما
فلا واورد فى الثانى عشر مما بعد الطبيعة ثلثة جواهر اثنان منها محسوسات
الافلاك وما تحت فلك القمر والثالث هو القابل للحركة ثم ذكر ان الاولين يكونان
للعلم الطبيعى وعلله بقوله لانهما يكونان مع الحركة وقرر فى الفصل الثالث فى الحادى
عشر من هذا الصنع ان الكم ينظر من الالهى والرياضى والطبيعى لكن بحيثيات
مختلفة حيث قال الالهى ينظر فيه من حيث انه موجود وينظر فى الاحوال التى تقع عليه
من حيث انه موجود والرياضى ينظر فيه من حيث انه مقدار متصل او منفصل
اما الطبيعى فيجب ان ينظر فيه من حيث انه يكون ذا حصة من الحركة فبقى ان
ان الموجود القابل للحركة يشرح ويؤدى المغى الصورى لموضوع العلم الطبيعى
شرحا واداء اوفى واقرب من شرح سائر العبارات ولهذا ينبغى ان يعين لموضوع
هذا العلم فان قلت ان موضوع العلم هو الذى يصدر منه الاحوال التى تنظر
فى هذا العلم والاحوال المنظورة فى العلم الطبيعى هى الحركة والسكون وهذا لا يمكن
ان يصدر عن قابل الحركة لانه مقابل لها لكنه يمكن ان يصدر عن الجسم الطبيعى الذى فيه
مبدأ الحركة والسكون مقابل يمكن ان يصدر منه اصل السكون الذى سميناه
قابلية السكون فان قابل الحركة وقابل السكون متقابلان واحد المتقابلين
لا يصدر عن اخر لكنه يمكن ان يصدر عن الجسم الطبيعى فهذا هو الذى لاجله يعين موضوعا
للعلم الطبيعى لاذاك قلت لما كان الموجود القابل للحركة مفيدا للمحال الاولى
الرئيسة للعلم الطبيعى يكفى لان يعين موضوعا للعلم الطبيعى وان لم يكن مفيدا
للسكون لما قال الفيلسوف فى اول الفلكيات ان قوى شئ توزن بالاكبر

لكنه مفيد لها فيكفي ثم اقول الموجود القابل للحركة اذا اخذ صورة لا يفيد السكون ه
ويرد السؤال واما اذا اخذ اساسا وهو ليس الا طبيعة الجسم كما بينا انفا فيصدر
عنه الحركة والسكون بل كما يصدر عنه القوة القريبة الى الحركة بالفعل كذلك يصدر عنه
القوة القريبة الى السكون بالفعل وان قلت ثانيا انه القابل للحركة لا يعلم في الحكمة
الطبيعية او لا بل الطبيعي هو المعلوم اولا ثم القابل للحركة لانه صادر عن الطبيعة صدور
المعلول عن العلة ثم عن الطبيعي لكن لا بالعكس وموضوع كل علم هو ما يعلم فيه اولا لانا نقول
فقابل الحركة ليس موضوعا للحكمة الطبيعية بل الطبيعي هو موضوعه اقول هذا السؤال
ليس بشيء لانه القابل للحركة صورة ومن حيث الاستعداد القريب الى الحركة وان كان
متاخرا عن الطبيعي لكنه ليس بمراد من القابل للحركة ههنا واما القابل للحركة اصلا واساسا
وهو المراد ههنا منه فليس بمتاخر عنه كما بينت سابقا وهذه المذكورات
كتبت للموجود القابل للحركة وان شئت ان تاخذ الجسم الطبيعي من حيث انه طبيعي
موضوعا لمجموع الحكمة الطبيعية تقدر ان تثبته بان تقول الجسم الطبيعي من حيث انه طبيعي
يبحث في الحكمة الطبيعية عن مباديه واحواله واقسامه وانواعه لان كتب الحكمة
الطبيعية لارسطوطاليس التي هي اصول جميع كتب الحكمة الطبيعية وما اخذها تبحث
عنها لان كتابه الاول يبحث عن الهيولى والصورة اللتين هما المبدآن الداخلان في
الجسم الطبيعي والثاني يبحث عن الطبيعة والعلل الاربع التي تقوم مقام المبادي والكتاب
الثالث وما بعده يبحث عن الحركة والكم او عن عدم التناهي والمكان والزمان التي
هي احوال الجسم الطبيعي التي تعرض له اولا وبالذات ويبحث عن اقسامه وانواعه
فانها هي الاجسام البسيطة التي هي الافلاك والعناصر والمركبات التامة كالنبات
والحيوانات والانسان والغير التامة كالمتكونات في الجو والموضوع المساوي لكل علم
هو ما يبحث عن مباديه او عن احواله واقسامه وانواعه فيه فالجسم الطبيعي من حيث
انه طبيعي هو الموضوع المساوي للحكمة الطبيعية ثم اعلم انه لما كان موضوع كل علم اثنين
احدهما الموضوع المادي والاخر هو الموضوع الصوري وهو السبب الذي ينظر



تحته في مثل هذا العلم الاشياء وهذا التقسيم هو عين ما قالوا انه يكون في
كل علم الاشياء المنظورة ووجه النظر ويحصل ايضا مما قال الفيلسوف
في ثامن كتب السماع ان الاشياء المنظورة في العلم الطبيعي هو جميع الاشياء
المحسوسة الموجودة في العالم يعني مجموع العالم الجسماني وكل واحد من اقسامه
الاربعة اي البسائط والمركبات الجامدة والنباتات والحيوانات واما وجه
النظر وسببه الصوري الذي ينظر تحته الاشياء في مثل هذا العلم فهو المعبر عنه
بقولنا من حيث انه طبيعي لان السبب الصوري للموضوع هو الذي يمتاز به نظر
هذا الموضوع عن نظر كل موضوع من موضوعات سائر العلوم ويختص بواحد فانه
من حيث انه طبيعي يمتاز نظر الاجسام الطبيعية عن نظر كل موضوع من موضوعات
سائر العلوم فان غير هذا العلم يبحث ايضا عن هذه الاجسام الطبيعية لكن
لا من هذه الحيثية وهذه الراي مقبول عند كبار الفحول سيما عند ثامسطيوس وفراسيس
تلميذ الفيلسوف وعند تلاميذه وعند الشراح اليونانيين لكتب الفيلسوف
ويشبهه بشهادات كثيرة من كتب الفيلسوف **البحث الخامس** في انه لم
عنون هذه الكتب الثمانية بسمع فيسكس آقروآسيوس اي السماع الطبيعي
زعم سمپليقيوس في ديباجة شرح هذه الكتب ان المصنف عنونها بهذا العنوان حيث
قال فيها ان سبب التسمية ظاهر لانه لما كان يعلم فيها الاشياء التي توجد في مجموع
الطبيعيات عموما من حيث انها طبيعيات ناسب ان يسميها باسم اعم اي العنوان
بسمع فيسكس آقروآسيوس اي السماع الطبيعي وقيل للسماع بسبب انها
صنفت ليوضع في تعليم الاغيار واستماعهم وتبعه الاكثرون منهم ثوماآقوناس
ويقولون موس وسيجيء راءيهم وبعض آخر مثل فدريوس وبنداسيوس وتوابعهم
يعزون بانهم لا يعرفون ان هذا العنوان اهو موضوع من المصنف ام من الناقلين
وانا اظن قطعا ان هذا العنوان لم يضعه المصنف بل انما وضعه بعض من تلامذته
او غيرهم وانما اظن كذلك لانه لو وضعه لم يهمل ذكرها في موضع من كتبه بهذا العنوان

لكنه لم يذكرها في موضع به بل اتفاق ذكرها باسماء آخر فانه تسماها كثيرا بالطبيعيات
في مواضع كثيرة من كتبه كما سماها بها في الفصل الثاني والرابع والاخير من اول ما بعد
الطبيعة وفي الفصل الاول من التاسع منه وفي الفصل الخامس من العاشر منه و
في الفصل الخامس من الثاني عشر منه وكذا سماها بها في مواضع كثيرة من الكتب
الثمانية وسماها ايضا باسم الحركة في المتن الثامن والثلثين وفي المتن لاحد والتسعين
من اول الفلكيات وفي الفصل الثامن من ثامن ما بعد الطبيعة وفي الفصل الثاني
من الكتاب الثاني للتحليل الثاني وفي المتن الثامن والثلثين وفي المتن لاحد والتسعين
من اول الفلكيات وفي الفصل الثامن من ثامن ما بعد الطبيعة وفي الفصل
الثاني من الكتاب الثاني للتحليل الثاني وفي المتن الثامن والثلثين من ثالث
الفلكيات وسماها ايضا بالكلام للحركة وفي المتن الخامس من الكتاب الثالث
للفلكيات وفي المتن الرابع عشر من الكتاب الاول للكون والفاد وفي الفصل
السادس من كتاب الحس والمحسوس وسماها ايضا بالكلمات الاول في المتن العشرين
من الكتاب الاول للفلكيات وفي المتن الخامس والعشرين من الكتاب الرابع لهذا
الصنيع وفي المتن الحادي والستين من الكتاب الثاني للكون والفاد وسماها
ايضا في ثامن الكتب الثمانية باسم الكلمات الاول للحركة وسماها ايضا في هذا
الكتاب باسم الطبيعة وفي الفصل الثالث والرابع من اول ما بعد الطبيعة وفي
الفصل الخامس لردتار مندس وفي مواضع كثيرة اخرى ولم يسمها في موضع
من كتبه بالعنوان المذكور ولنورد ما نقل سمبليقيوس في المقدمة المذكورة عن
آذرآسطيوس لنظن ايضا ان هذه التسمية ليست من المص قال فيها لكن آذرآسطيوس
قال في شرحه لترتيب كتب المص ان يكون عنوان هذا التعليم اي هذه الكتب الثمانية
هو للمبادي عن البعض وعن بعض اخر هو للسماع الطبيعي فانه لما كان هذه التسمية
اي للسماع الطبيعي عن بعض لا يكون للمصنف ثم لما كان ينبغي ان يبان وجه تسمية
هذه الكتب بهذا الاسم سواء وضعه المص كما ذهب اليه الاكثرون او غيره من تلامذه



او ممن جاء بعده كما ذهبت اليه بينه ابو الوليد ابن رشد القرطبي في مقدمة
شرح هذه الكتب وقال وضع هذا الاسم اي السماع الطبيعي لهذه الكتب الثمانية
لانها تكون للكلام الطبيعي ولما يقع ان يكون الكلام مسموعا وضع مقام الكلام
للسماع مجازا للتفريح والترغيب الدين يوجدان في المجاز على ما علمه المعلم الاول
في ثاني ريطوريقا اي الخطابة ثم قال انا الكلمات الطبيعية وان لم ينحصر في هذه
الثمانية بل توجد في غيرها ايضا من اقسام الطبيعيات لكن لما كانت هذه الكتب
مبدا واصلا لهذه الاقسام وضع هذا الاسم لها لانها في قوة مجموع الاقسام
كما ان العناصر في قوة مجموع المكونات اقول قوله ان الكلمات الطبيعية
الى اخر الكلام مسلم كما سيجيئ منا ايضا لكن وضع السماع مقام الكلام مجازا
مردود من اكثر الشراح لانه بعيد غاية البعد ان يقال السماع للكلام وان كان
مجازا ولان الفيلسوف يستقبح المجاز في تعليم العلوم وانا اقول ذكر الصفة مقام
الموصوف مجازا ليس ببعيد لوجود العلاقة لا سيما اذا كان مشتملا على نكتة
لطيفة كما وقع ههنا واستقباح الفيلسوف المجاز انما هو في تعليم العلوم
لا في غيرها بل قد يكون مستحسنا كما في الخطابة والشعر وعنوان العلم ليس من تعليم
العلوم بل هو اسم له والمسمى بعلم منه احسن مما يفهم من لفظ الكلام فاندفع
السؤالان نعم يرد انه لما وضع للسماع الطبيعي لها اولا كان اسما لها حقيقة لا
مجازا الا ان يقال ان الكتب الثمانية عبارة عن الفاظ معينة دالة على معان
مخصوصة ووضع السماع لها ليس اولا وبلا مراعاة المناسبة بل بها للتفريح والترغيب
وقال البرتوس الكبير في الباب الرابع من تعليم الكتاب الاول من الطبيعيات يقال
كتب الطبيعيات لان مجموعها يحيط احوال الطبيعيات ويقال السماع لان الاشياء
التي تذكر فيها تتعلم بالسماع اكثر من البرهان اقول يتعجب من هذا الرجل كيف
لم ينظر ولم يتفكر في هذه الكتب الثمانية المملوة بالبراهين الكثيرة المفيدة لتحصيل
اليقين الى المطالب المذكورة فيها مع ان كون تلك البراهين اكثر اتباعا من السماع

ظاهرة قال الحكيم بروقلوس حين نظر فيها الضرورة انتاجها وظهوره انها
يمكن ان تحول الى اسلوب الرياضيات وكيف لم يغهم التجريبات الكثيرة المفيدة
للبقين المذكورة في هذه الكتب بالمناسبة وقال ثامسطيوس في اول شرحه
لهذه الكتب الثمانية هذا هو كتاب الطبيعيات الذي يقال ايضا للطبيعة والسماع
الطبيعي لانه اعطى الى المتعلمين بوجه التعليم اقول هذا الوجه ليس بكاف
لان الاعطاء بوجه التعليم امر مشترك بين هذه الكتب وبين سائر كتبه في
الطبيعية والالهية والمنطقية فان تعليمه للكل لم يكن الا بوجه التعليم فلا بد من
بيان سبب جعل الاعم مختصا وقال فرانجقوس يقول موسى في الفصل
الثلثين من مقدمته للعلم الطبيعي ان ارسطوكتب ان هذه الكتب للسماع الطبيعي
لنظر الفرق بين اسلوب كتبه وبين اسلوب كتب افلاطون فان افلاطون
كان اعتاد ان يفيد علومه بالمحاورة بين المحاورين واما ارسطو فكان يعطي التعليم
والمتعلمون كانوا سامعين يعني كان يتكلم هو فقط والتلاميذ سامعون الكلامه
ملاحظون لمقصوده وكذا قال بعض اخر اقول هؤلاء قد كذبوا فيما قالوا ان
ارسطوكتب انى هذه الكتب للسماع الطبيعي ثم ان هذا الوجه يوجد في سائر
كتبه ايضا فلا بد من بيان سبب جعله مختصا بهذه الكتب وبعض اخر وجوه اخر
تركنا ذكره مخافة الاطناب وناءت الى التقسيم المشهور لكتب ارسطوطليس
وهو ان بعض كتبه خارجية كان يعطيها التلاميذ وان لم يكن من تلاميذه
ويجعل غيرهم ذا حصة منها ايضا وهذه الكتب تسمى خارجية وكتبا على العموم
مثل كتب الشعر والاخلاق والخطابة وتدبير المنزل والسياسة المدنية وبعضها
سماعية كتب الفيلسوف فيها حقايق الحكمة ودقايقها وكان يحفظها عنده
ويعلمها التلاميذ فقط هكذا فعل بعده ثاوفراسطس تلميذ المعلم وكثير من
فحول الرجال كان يعطي هذا التقسيم فان سمبليقيوس قسمها اليهما في مقدمة
هذه الكتب وفي الكتاب الاول من الفلكيات وكذا قسمها اليهما ثمستيوس

ثاوفراسطس

في مقدمة هذه الكتب واسكندر الافروديسي في الكتاب الاول من طوبيقا
وآمونيوس في شرح ايساغوغي لبورفريوس ويلتاركوس في ترجمة اسكندر
بن فلقوس اليوناني وقلمنس الاسكندري في الكتاب الرابع من كتابه المسمى بالتذكرة
وآذرسيه احيوس في الكتاب الاول للاخلاق وجالينوس في جزء من كتابه في جوامع
القوى الطبيعية وقد اشار الفيلسوف الى هذا التقسيم في الفصل الثالث عشر
من الكتاب الاول من الاخلاق وفي الفصل الرابع من الكتاب الثالث ليولتيقا
اى السياسة المدنية وفي الفصل الاول من ثالث عشر مما بعد الطبيعة ولهذا
كتب في الكتاب الاول للاخلاق وقال اينبغي ان تتأمل لهذه يعني للاشياء التي كان الكلام
هناك لاجلها بوجوه كثيرة في الكتب الخارجية وفي التي كتبت للحكمة واذا علم
هذا التقسيم فاقول هذه الكتب الثمانية من القسم الثاني اى السماعية وخصص عنوان
السماع الطبيعي بهذه الكتب مع وجود وجه العنوان في جميع الكتب السماعية لوجوه
اربعة اما اولا فلان هذه الكتب لما كانت محيطة بجمايع الامور الطبيعية ودقايقها
الصعبة اراد ان يشير الى ان فهمها يحتاج كثيرا الى السماع عن الاستاذ الكامل
واما ثانيا فلان هذه كباب ومدخل لسائر كتب الحكمة الطبيعية كما قال ابو الوليد
ابن رشد القرطبي هي مبدأ مجموع الحكمة الطبيعية واساسها ومحيطة بالقوة له
كاحاطة العناصر لما يحصل عنها واما ثالثا فلانها شاملة للمباني الاصلية
للتعليم الارسطوي ولهذا كان اعتاد ارسطو ان يعلمها بازيد دقة واهتمام وكان
يشتغل تلاميذه فيها اشد اشتغالا واما رابعا فلان سائر الكتب
لما كانت للاشياء المخصوصة تاخذ عنوانها عن الشيء الذي تبحث عنه مثل
للفلكيات وللكون والفساد ولجو الكائنات وللنفس وامثالها ولما كان
هذه الكتب تبحث عن مبادي جميع الاجسام الطبيعية واحوالها اخذت عنوانا
اعم وما ذكر الى هذه الغاية كان لوجه تسمية الكتب الثمانية بالاسم المذكور ثم اعلم
ان بعض الشراح سمى بعضا من هذه الثمانية باسم للمبادي وللعلل وبعضا

باسم للحركة لكن تنازعوا فى ان اى بعض يسمى بهذا الاسم او بذلك واكثر اليونانيين
ظنوا ان الكتب الاربعة الاول مسماة بعنوان للمبادى والاربعة الاخيرة بعنوان للحركة
بل بعض اليونانيين زعموا ان الكتب الثلثة الاخيرة هى المسماة باسم للحركة وبعضهم
ظنوا ان الكتابين الاولين سميا باسم للمبادى او للعلل والباقية الاخيرة باسم للحركة
وتبعهم ثعما اقوناس وهذا اقبل عندى ويستدل عليه بان المصنف
يفعل مقدمة جديدة فى اول الكتاب الثالث ويبتدأ ان يبحث عن
الحركة التى لعلم تعلم لا لعلم الطبيعة وسيبين هذا بعد ذلك فى بناء مجموع
الحكمة الطبيعية هذا شرح الكتاب الاول من الكتب الثمانية لسماع الطبيع
لارسطوطليس بن نيقوماخوس السيتاغيروى مع ابحاث دقيقة ونكات
لطيفة فى بيان عادته فى شروعه فى الكتب الثمانية وترتيبها اعلموا ان
ارسطوطليس قد كان اعتاد فى تعليم هذه الكتب الثمانية التى هى اجزاء اصلية
وكالرؤس لسائرها ان يشرع فيها بمقدمات مناسبة للمقاصد لئلا يدخل
فيها من اراد الاشتغال بها بلا تهيأ واستعداد ويتحير بعده تحيرا شديدا واعتنا
فى التعاليم التى ليست كالرؤس بل كالتوابع لاخران لا يشرع فيها بمقدمة
بل يأتى فى اواخرها بخاتمة ولهذا اورد فى هذا الكتاب الذى هو مبدأ
التكلم الحكمى مقدمة وجيزة صعبة مناسبة للمقاصد وقبل الشروع فى
شرحها اردت ان ابين مقاصد الكتب الثمانية كليا وان نضعها عند
عيون الطالبين اجمالا فاعلم ان معلم العلم الطبيعى يسعى ان يعلم موضوعه
على وجه الكمال فلان يحيط علما بالمرتب والكامل يجب اولا ان يبحث عنه
بحثا عموميا وعلى طريق الاشتراك اى ان يبحث عن موضوعه الاعم الشامل
لموضوعات جميع اقسام العلم من حيث انه اعم ثم ان ينزل عنه الى البحث
عما هو اخص منه درجة درجة حتى ينتهى الى البحث عن انواعه السافلة وهذا
الطريق اختاره المعلم المكمل فانه بحث فى هذه الكتب الثمانية فقط عن



عن الاشياء التى توجد فى كل جسم طبيعى ثم بحث فيما يستعقبها عن غيرها على
الترتيب المناسب والمشتركات العامة بين جميع الاجسام الطبيعية اثنائه
المبادى والاحوال ينكشف بالاول ماهية الجسم الطبيعى ويعلم بالثانى عوارضه
وكلا منهما يعلم فى هذه الكتب الثمانية تعليما تاما يعلم اولا المبادى فى الكتابين
الاولين منها اللذين سميا خاصة باسم برآرخون اى المبادى كما ذكرت فى المبحث
الثانى ويعلم ثانيا فى الكتب الستة الباقية الاحوال المشتركة بين جميع الاجسام
الطبيعية والمبادى تنظر على ثلثة اوجه الاول تنظر فى حال التكون من حيث
تجتمع لحصول ذى المبدأ الثانى تنظر بعد التكون بالفعل من حيث صارت
اشياء داخلة حصل من انضمامها ذو المبدأ الثالث تنظر من حيث انها
اشياء بها تعلم ذو المبدأ وسبب هذا التعليم ان الاشياء على ما يقتضيه
الترتيب الطبيعى تبتدأ ان تتكون ثم توجد ثم تعلم فابتداء المصنف من المتن
الاول بالمبادى منظورة بالوجه الاول ورد من المتن السادس الى الحادى
والاربعين مذاهب الحكماء المتقدمين فى المبادى ثم حكم برأيه المصيب
ان مبادى الاجسام الطبيعية ثلثة الهيولى والصورة النوعية الجوهرية
والعدم وبينها بعبارات وجيزة بليغة الى المتن الاخير ثم اعتبر المبادى
ماخوذة بالوجه الثانى يعنى من حيث صارت اشياء حصل من انضمامها
الاجسام الطبيعية ومعلوم انه مثل هذه المبادى المركبة تكون هى المادة
والصورة النوعية الجوهرية فقط لان العدم مبدأ بالعرض فقط لتكون
الشيئ والمادة والصورة تكونان من الطبيعة ولهذا يبحث من اول الكتاب
الثانى الى المتن السابع والعشرين عن الطبيعة ثم من هذا المحل يصرف كلامه
الى ملاحظة المبادى بالوجه الثالث اى من حيث انها اشياء تعلم بها
الاجسام الطبيعية ولما كان الشيئ يعلم بعلله والهيولى والصورة منها
يشرع فيه ان يعلم العلل ويبين انها بالذات اربعة فقط المادية والصورية

والفاعلية والغائية التي يرجع اليها البحث والاتفاق من حيث انهما علتان
بالعرض لان كل ما يكون بالعرض كذا يرجع الى ما يكون بالذات كذا ولهذا تكلم
المص عنهما ولما تم هذا وبقي ان الطبيعة اتكون من الاشياء التي تفعل لاجل غاية
ام تتحرك عبثا وتفعل بالبخت الاعمى بين من الملتن الخامس والسبعين ان الطبيعة
تفعل لاجل غاية ولما يوجد في تلك الطبيعة وجوب بين من الملتن السابع والثمانين
الى نهاية الكتاب الوجوب الذي يوجد في الاجسام الطبيعية في المادة والذي
يوجد فيها من الغاية والصورة وعند هذا ينتهي تعليم المبادي منظورة بالوجه
الثالث ولهذا يفعل في اول الكتاب الثالث مقدمة جديدة ويبين ان بين
الاحوال العامة المشتركة بين جميع الاجسام الطبيعية التي تكون سنا الحركة
التي يرتبط بها السكون وعدم التناهي الذي يعلم من بيانه التناهي والاتصال
الذي يكشف به الانفصال والمكان الذي هو ضروري لاجل الحركة والخلاء الذي
هو قريب منه والزمان في الكتب الستة الاخيرة لكل الحركة منها لها المقام
الاعلى في بينها لان الطبيعة ليست الا مبدأ داخليا وعلة للحركة والسكون
ولان ينظر بهذه الحركة ذكرا اولا مطلقين بسيطين احدهما هل هي موجودة
والثاني ما هي ثم مطلقين مركبين احدهما كيف يكون هي والثاني لم كانت
كذلك كما ذكرها لسائر الاحوال وكون الحركة موجودة في طبايع الاجسام
يضعه الحكماء الطبيعيون كالمعلوم بالحس ومن ثمة قال الفيلسوف في الملتن
الحادي عشر من الكتاب الاول يوضع منا ان الاشياء التي تكون من الطبع
يتحرك اما كلها او بعضها واما ما هي فيحتاج الى فحص عظيم لانا اذا لم تعلم الحركة
لا تعلم الطبيعة بالضرورة ولهذا يبحث الفيلسوف عن تعريفهما من الملتن
الثالث من الكتاب الثالث الى الملتن الثالث والعشرين منه وصرف
كلامه من هنا الى بيان سائر الاحوال العامة المشتركة بين الاجسام الطبيعية
التي تكون مناسبة لمطلقين بسيطين للحركة بحيث تكون اما داخلة في ماهيتها

اولازمة لبيانها فلما كان الحركة من جنس المتصلات وكان المتصل قابلا
للانقسام الى غير النهاية وجب ان يبحث من غير المتناهي ولما كان هو اما
بالقوة او بالفعل وجب ان يبحث عن كل منهما لدخول غير المتناهي بالقوة في حقيقة
الحركة وكون غير المتناهي بالفعل مخالفا لها فبحث الفيلسوف من حيث انه
طبيعي من الملتن الرابع والعشرين من الكتاب المذكور عن عدم التناهي
فان الطبيعي هو الذي يبحث عن الحركة والكم والزمان من حيث انها عوارض
للجسم الطبيعي وكل واحد منها يجب ان يكون اما غير متناه او متناهيا بالقوة
فبين اولا انه لا يعطى غير المتناهي المتصل والمنفصل عن المحسوسات ثم قال
انه لا شيء من المنفصلات من المحسوسات متصفا بالكم والعدد الذي
يحصل من تقسيم الكم وعدم التناهي انما يلاحظ فيهما ثم بين انه لا يعطى ان
يكون جسم محسوس بسيطا كان او مركبا غير متناه بالفعل بل ولا يعطى عدد
ان يكون غير متناه بالفعل لان كل جسم يحد بسطح ما وكل عدد يمكن ان يتجاوز
عنه الى ما فوقه وكل منهما يضاد عدم التناهي ويعطى غير المتناهي بالقوة اما
بالتقسيم كالجسم المنقسم الى غير النهاية او بالضم كالعدد فانه يمكن ان يضم
الى كل مرتبة من مراتبه مراتب غير متناهية الاحد او بالتعاقب كحركات الافلاك
والزمان والتكون الدائم للاجسام ثم لما كان المكان مطلوبا بالحركة والجسم
الطبيعي بحث عنه في الفصول الخمسة من الكتاب الرابع من الملتن الاول
الى الملتن الخمسين وقرر انه موجود في نفس الامر ومظهر للحركة الاينية للاجسام
الطبيعية ثم بين انه ليس بصورة ولا هيولى كما زعم بعض الاوائل لان الهيولى
والصورة لا تفارقان عن الجسم المتمكن اصلا ما دامتا موجودتين والمكان
يفارق عن الجسم المتمكن كما ان الكوز يفارق الماء وبين في الملتن الثاني
والاربعين تعريف المكان بانه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح
الظاهر من الجسم المحوى ولهذا يكون كل جسم محوى متمكنا وما ليس بمحوى كالافلاك

الاول فليس بممكن وبعد تعليم المكان يبدأ ان يعلم الخلاء من الملئ الخمسين
الى السابع والثمانين بمناسبة حتى زعم بعض القدماء ان المكان هو الخلاء واذا
اطلق الخلاء حقيقة لا يجوز ان يفهم منه شيئ ليس فيه شيئ او شيئ ليس فيه
ثقيل ولا خفيف بل يجب ان يفهم انه مكان بلا جسم وهذا الخلاء مستحيل الوجود
في الخارج فانه ليس بضروري للحركة الاينية بل لو وجد لما امكن ان تقع الحركة فيه لانه
لو وجد لما كان فيه فوق ولا تحت وكل ما لا يوجد فيه فوق ولا تحت لا يمكن
ان تقع الحركة فيه وكل ما لا يمكن ان تقع فيه الحركة من المكان الامتدادي منفصلا كان
او متصلا يستحيل وجوده في الخارج فهذا الخلاء مستحيل الوجود في الخارج ثم تحدث
عن الزمان من حيث انه مكيال عام للاجسام الطبيعية وللحركة في الفصول الخمسة
من الفصل العاشر لهذه الكتاب مبتدأ من الملئ السابع والثمانين الى غاية الكتاب
وبين اولا انه موجود في نفس الامر وبعد ابطال ارا ثلثة للحكماء المتقدمين
على ان الزمان عدد الحركة من حيث انها متقدمة ومتاخرة لانا اذا اخذنا من
الحركة جزءها المتقدم والمتاخر وربطنا بهما بواسطة الحال غير ونعد الحركة وبهذا
الوجه نفهم الزمان ولهذا كان يقول الفيلسوف في الملئ الثالث عشر والمائة انه
لو لم يكن شيئا بالطبع الا ان يعد النفس وعقلها استحال ان يوجد الزمان
لو لم يوجد النفس واذا تنورت هذه هكذا يرجع الفيلسوف في اول الكتاب
الخامس الى بحث الحركة الذي كان شروعا فيه في اول الكتاب الثالث مستقرا
في المطلبين البسيطين ولهذا يفرق الحركة عن التغير في ابتداء هذا الكتاب الخامس
اذ تعليم فرق شيئ ينظر الى المطلبين البسيطين ثم كتب في الملئ الحادي والعشرين
من هذا الكتاب جامعا للاشياء التي كان يقررها للمطلبين البسيطين للحركة
الى هذا الملئ انه قد ظهر مما قلنا ما الحركة وما السكون وكم يكون التغيرات وكم
تكون الحركات ثم شرع من هذا الملئ الحادي والعشرين ان يبين المطلبين البسيطين
للحركة يعني كيف تكون الحركة ولم تكون كذلك فشرع من بيان بعض الكلمات التي



ترى مظنة نوع تركيب ما بعض المتحركات ولما كان يجب على كل من يتاءمل
كيفية شيئ في الاشياء ان ينظر هل هو امر واحد او كثيرة قرر من الفصل الرابع الى انتهاء
الكتاب وحدة الحركة وتقابلها فان الحركات اما واحدة بالجنس او النوع او بالعدد
فالحركات الواحدة بالجنس هي الداخلة تحت جنس واحد من المقولات العشرة
والواحدة بالنوع هي الداخلة تحت نوع واحد والحركة الواحدة بالعدد هي التي تكون المتحرك
بها واحدا بالعدد وصورتها واحدة بالعدد بحيث يكون منتهاها واحدا بالعدد
والزمان الواقع هي فيه كذلك والحركات المتضادة هي التي تكون طرفاها متضادة
والحركة يقابلها السكون تقابل العدم والملكة ولما كان الحركة الموجودة واحدة ومتصلة
وكل ما كان كذلك وجب ان ينظر من اي شيئ يتركب ويكون متصلا بينه المصر
في الكتاب السادس وبين في فصله الاول انه لا يتركب متصل من غير المتجزيات
بل من المتجزيات فعلى هذا لا تتصل الخطوط من النقاط ولا الزمان من الانات فالحركة
ليست من التغيرات الغير المتجزية بل من الاجزاء القابلة للانقسام الى غير النهاية
مثل كل الحركة ولما كان كل ما يحلل انما يحلل الى ما يتركب منه لزم ان لا يحلل متصل
الى ما لا ينقسم ولما كان كل من الحركة والزمان والمسافة بخلاء الاخر يلزم اولا
ان لا يمكن ان يقع الحركة في الان وثانيا ان لا يمكن ان يتحرك ما لا ينقسم من المقدار
كنقطة الخط الا بالعرض او بالغير وثالثا ان لا يمكن ان يقطع مسافة غير متناهية
في زمان متناه ولا بالعكس اي لا يمكن ان يقطع مسافة متناهية في زمان غير
متناه الا ان تدوم الحركة على الدوام كما تكون في الافلاك ورابعا ان ينحصر كل حركة
وتغير بين طرفين متقابلين ولما بقي ان يسئل هل يمكن ان يوجد حركة متصلة
واحدة بالعدد دائمة اولا وضع الفيلسوف هذا السؤال في اخر الكتاب
السادس ولان يفهم ما سيجاب عنه على وجه الكمال وضع في الكتاب السابع
مقدمات مناسبة له ولكون هذا الكتاب كالمقدمة الثامن كما قرر في الثامن من
الذي هو اعلى من الكتب السابقة ووضع فيه مقدمة بمعقول ثلثة ثم اثبت

من المتن الرابع الى العشرين قدم العالم والحركة وابديتهما ثم بين من المتن الحادى
والعشرين الى الثامن والعشرين ان الموجودات ثلثة اقسام بعضها يتحرك
دائما وبعضها لا يتحرك اصلا وبعضها يتحرك حينا ولا يتحرك حينا آخر ثم بين من المتن
الثامن والعشرين ان كل متحرك يتحرك من الغير لكن بحيث لا يذهب الى غير النهاية
بل بحيث ينتهى الى مبدأ واحدا متحرك من نفسه كالفلك او غير متحرك اصلا
ولما كان ظهران يعطى حركة متصلة واحدة بالعدد دائمة اثبت من المتن الحادى
والثلثين ان مثل هذه الحركة يجب ان يكون مكانية مستديرة اولية ثم رجع
من هذه الحركة ويستنتج ان يكون المحرك الاول بريئا عن الهيولى غير منقسم اصلا
ولما كان يحرك دائما سرمدا يكون قادرا بقدرة غير متناهية وهو غير متحرك
لا بالذات ولا بالعرض قال وهو حال كونه ثابتا يعطى الحركة للكل فانظر الى كمال
المعلم الاول الحكيم الالهى وجودة تعليمه كيف شرع فى اول الكتاب الاول من كتب
الطبيعيات من ادنى الموجودات التى هى الهيولى الاولى ثم عرج متدرجا الى اول
الموجودات واعلاها الذى هو واجب الوجود بالذات ومن هذا الصنع
يظهر ما قال فى المتن الثامن والثلثين من الحرف الثانى عشر بعد الطبيعة ان
الفلك وكل الطبيعة مربوط باثنين **تقسيم مجموع الكتاب الاول من الثمانية وحكم**
**الاول قسمه** اقول هذا الكتاب مشتمل على تسعة فصول ومنقسم الاربعة
اقسام رئيسة يكمل المص فى اول هذه الاقسام الذى هو الفصل الاول
المقدمة بمتون خمسة ويعد ويبطل فى القسم الثانى من المتن السادس
الى الحادى والاربعين فى ضمن فصول ثلثة ارآء بعض حكماء الاوائل الواقعة
على مبادى الاجسام ويبين فى القسم الثالث بفصول ثلثة ايضا من المتن
الحادى والاربعين الى السبعين رآءيه فى هذه المبادى على العموم يعنى كيف
تكون واى اشياء وكم تكون وباى وجه تكون فيبين فى الفصل الخامس
كيف تكون حين يبين انها تكون متضادة ثم يبين فى الفصل السادس





من المتن الخمسين اى اشياء هى وكم تكون يبين كيفيتها حين يثبت انها ثلثة
لا ازيد ولا اقل ويبين اى اشياء تكون اذا بين اثنين اى الصورة والعدم كالمضادة
وموضوعا واحدا ثم يبين فى الفصل السابع من المتن الثانى والخمسين انها
باى وجه تكون مبادى فيبين فى هذا القسم الثالث كيفيتها وايتيتها وكميتها
وجهتها ويبحث فى القسم الرابع عن هذه المبادى على الجزئية بالنظر الطبيعة
مخصوصة لكل واحد ويبحث منها هنا فى الفصل الثامن من المتن الحادى والتسعين
حلا لاشكلات الفلاسفة المتقدمين عن الهيولى ويتكلم فى الفصل التاسع
من المتن التاسع والتسعين ناظرا فى الهيولى على العموم فيعينها ايضا
للعدم ويعلم الصورة قليلا والقسم الاول من الاقسام الاربعة الذى هو
المقدمة مشكلة وصعبة باتفاق جميع الشراح لكونها موجزة فى اعلى مراتب
الايجاز وقطعية ولكونها باحثة عن الاشياء المشكلة فى نفسها ولهذا
زعم بعضهم ممن لم يصلوا الى فهمها حقا انها لم تصل الينا مصححة بتصحيح
المصنف بل ما وصل الينا كانت سقيمة حتى حكى بعض منهم ان اصل النسخة
التى كتبها الص كانت محفوظة فى حجرة مربوطة فبلت بعضها من البلل
واكل السوسة بعضها لطول حفظها فيها ثم اخرجت عنها فوصل الى
ايدى العلماء فسعى ايلغوبيوس الاتنوى ثم ريانيوس النحوى الرومى
فى تصحيحها وما صححاها تصحيحا جيدا بل ردينا فبقى النسخ للمتداولة فى
ايدى الناس نسخا رديئة سقيمة لا يفهم المقصود منها لسقامتها وهذه
الحكاية كتبها سرابوس فى الكتاب الثالث عشر من كتبه الجغرافيا واليها
اعتمد فرانسقوس وقوفر قاتس لكن زعم هؤلاء فاسد نشأ من عدم فهم المقصد
منها لكمال دقتها وخبا كلان النسخ المتداولة فى ايدى جميع العلماء صحيحة جيدة
ليس فيها سقامتا صلا والحكاية مصنوعة كاذبة ولو سلم صحتها فالنسخ
التى كتبها تلاميذه الكثيرة من اصل النسخة وقرؤاها عليه وصححاها منه

كانت اكثر من ان تحصى ومنهم انتشر النسخ الصحيحة في اقطار الارض فالنسخ
صحيحة بلا شك لكن فهمها كما ينبغي صعب قطعا ولا نفهم هذا كما ينبغي تذكر
الفرق الكائن بين المقدمة الحكمية والمقدمة الخطابية انما تجعل السامع القابل
للفهم مشتغلا ومقيدا او مجابا بالمقصود منها بعباراتها الفصيحة البليغة اللطيفة
المزينة بانواع المجازات والتشبيهات والكنايات فيحتاج الى تطويل الكلام واما المقدمة
الحكمية فيكفي لقبولها مجرد ان يكون السامع قابل الفهم ولا يحتاج الى تطويل الكلام
فيها بل قد يكفي ان يؤدى المقصود بحيث يقبله بعقله وسبب هذا ان الحكميات
تكون ظاهرة بانوارها الذاتية فيقبلها السامع بالضرورة بخلاف غير الحكميات
فانها لخفائها تحتاج الى المنورات حتى يقبلها السامعون كذا علمنا المعلم
الاول في الفصل الرابع من الكتاب الثالث للخطابة بهذا ثم اعلم ان المصنف يفعل
في هذه المقدمة اشياء ثلثة الاول بيان مراده او قل بيان الاشياء التي سيبحث
عنها الثاني بيان الترتيب الذي به يعلم تلك الاشياء الثالث وضع الطريق
الذي يستعمله في تعليم هذه الاشياء والاولان يعلمان في المتن الاول والثالث
يبين في المتون الاربعة الباقية وها انا اشرع في شرح المقدمة الموجزة المقطعة
الضيقة العبارة المصححة من النسخ المقروءة على المصنف **الفصل الاول في بيان**
**المقصود وترتيب العلم وطريق التعلم** وفيه متون خمسة **المتن الاول**
**قال استاذ الكل والمعلم الاول** لما كان العلم واليقين يتعاقبان في جميع الفنون
التي تكون لها مبادا او علل او عناصر من ادراك هذه لانا انما نظن ان نتيقن
شيئا ما حين ندرك علله الاول ومباديه الاول حتى العناصر فظاهر انه يجب
ان نسعى لان نعين اولا الاشياء التي تكون على مبادي علم يكون للطبيعة **اقول**
ساسعى ان اظهر مقاصد المصنف الخفية واشرحها بقدر الطاقة بعبارات
سهلة الماخذ حتى اجعل الاشياء التي اوردها قطعية ومطوية في بعض المواضع
اما لحدة قوة عقله او لقصد الايجاز ولجودة الكلمات اليونانية ما نوسة

ه فان المقدمة الخطابية صح

ومناسبة لاسماع هذا الزمان فاعلم انه المصنف وضع في هذا المتن مقصوده اي
الاشياء التي ستبين والترتيب الذي يجب ان يحفظ فيها حتى تقدر ان تستخرج
هذا المدعى فاجزئين ان يجب السعي لان نعين المبادي والعلل والعناصر وان
نعين اولا الاشياء التي تكون على المبادي كانه قال انا نستكلم للاشياء الملتبسة
للعلم الطبيعي ويجب ان نسعى لان نعين المبادي والعلل والعناصر وان نعين
اولا الاشياء التي تدور على المبادي وهذا المتن مشتمل على ثلثة اجزاء يشير
في الاول الى قضية كبرى لاجل الجزء الاول للمدعوى المذكورة ويثبت في الثاني
اي في قوله لانا انما نظن الى قوله حتى العناصر تلك الكبرى ويحصل المدعوى
المذكورة في الثالث بقوله فظاهر انه ينبغي الى آخره قال بعض الشراح المراد
من الجزء الاول للمدعوى المذكور هو تعيين مبادي العلم وقال بعض اخر ان المراد
منه هو تعيين مبادي الاجسام وانا افعل كذلك واقول ان العلم الطبيعي
يكون للاشياء التي لها مبادو علل وعناصر يتيقن من ادراك تلك المبادي
والعلل والعناصر فالعلم الطبيعي يتيقن من ادراك تلك المبادي والعلل والعناصر
واذا كان كذلك فظاهر انه يجب ان نسعى لان نعين اولا الاشياء التي
تكون على مبادي علم يكون للطبيعة يعني فنحن حال كوننا كاسين لليقين للطبيعة
ودائرين على البحث عن الاشياء الطبيعية يجب علينا السعي لان
نعين مبادي هذه الاشياء وعللها وعناصرها وان نعين اولا الاشياء
التي تكون على تلك المبادي والمصنف اثبت الكبرى بما هو متفق عليه بين
جميع العلماء اي بقوله لانا انما نظن ان نتيقن شيئا ما الى قوله حتى العناصر ولم يثبت
الصغرى المطوية اي قوله المطوي العلم الطبيعي يكون الى آخره ولما لم يثبتها
وقع الاختلاف بين الشراح فقال بعضهم وضعها المصنف كما ظاهرة
ولم يبينها ثم يبينها تلميذه ثاوفراستس وقال كما نقل عنه يحيى النحوي
وبطرك الاسكندرية ان العلم الطبيعي يبحث عن الاجسام الطبيعية

والاجسام الطبيعية مركبة وكل مركب له مباد وعلل وعناصر فالعلم الطبيع
يكون للاشياء التي تكون لها مباد وعلل وعناصر وقال پورفريوس للامير
للمص انه يبين هذه الصغرى ههنا لانه لا يليق للحكيم الطبيعي ان يثبت مبادى
علمه في ذلك العلم وقال سمپليقيوس عدم اثبات المصنف اياها ههنا هو
المناسب للمقام لان مجموع الكلام بعد هذا سيكون لاثباتها وهذا القول
اقبل عندى من غيره واشار الى الجزء الثاني من الدعوى الذى هو الترتيب بقوله
اولا الواقع في قوله يجب السعي لان يتعين اولا فان هذا اللفظ يدل عليه فحينئذ يكون
حاصل الكلام ان العلم الطبيعي له مباد اول واعم من سائر الاشياء الموجودة فيه
وكل علم له مباد اول واعم من سائر الاشياء الموجودة فيه تعين مباديه اولا في هذا
العلم فالعلم الطبيعي يعين مباديه اولا فيه والمص عين هذه المبادى وبينها
في هذا الكتاب وختم ببيانها اشارات وشبه على الجزء الاول لهذا الملتن
اشير اولا مع يحيى النحوى الى ان المص لما كان اعتاد ان يبتدأ في كتبه بمقدمات عامة اولا
شرع في هذا الكتاب ايضا بمقدمات عامة معلومة اولا وهى كل علم يكون له مباد
وعلل وعناصر يعلم من علمها ولهذا ابداء بلفظة ايذن المرادفة للفظة چونكه بالتركية
اى بكلمة لما المشبهة الارتباط ثبوت التالى الى وجود المقدم والكون المقدم
معلوما اولا اما بديهة او في موضع اخر كما ان هذا المقدم قد كان علم في كتابي
التحليل الثاني قال لما كان العلم واليقين اقول قال اقوناس اراد بالعلم العلم
الماخوذ في العلوم من التعريفات وباليقين العلم الماخوذ فيها من البراهين
فان الآلات القوية الحاصل بسببها العلم اثنان الحد والبرهان وكل واحد منهما
يحصل من العلل ولهذا قال المص في الفصل العاشر من الكتاب الثاني للتحليل الثاني
ان الحد التام يفترق عن البرهان وضعا فقط فلان يشمل كلامه على كل ادراك
يقيني قال لما كان العلم واليقين ولم يقصر على ذكر احدهما انتهى وهذا الشرح
يرى معقولا لكنه غير مطابق لعبارة المص اليونانية ولعل هذا انما نشاء من سقم

التراجمة القديمة اللاتينية التي كانت موجودة عنده وعند ابن رشد
وكثير من العلماء فان عبارة هذه الترجمة لما كان التعقل واليقين وهى ليست
مطابقة لعبارة اصل النسخة اليونانية فان التعقل لين بمعنى اذن اى العلم
الواقع في العبارة اليونانية بل التعقل بمعنى نوين ولم يقع لفظ نوين في اصل
النسخة اليونانية بل الواقع فيها هو لفظ اذن اى العلم وقال سمپليقيوس
ويحيى النحوى وفوفر فانس وآپستاست الواقعين في عبارة المصنف
لفظان مترادفان فان ذكر احدهما يغنى عن الآخر كيد قالوا وامثال هذا الصنع
واقعة كثيرا في عبارات افلاطون واوردوا فوفر فانس امثلة في عبارات
المصنف انتهى وهذا انما يصار اليه عند الاضطرار فان التكرار لين بحسن
في العلوم الحكمية فان معلمها تابعة في تعليمهم للطبيعة فانها لا تفعل امورا كثيرة
اذا كانت تقدر ان تفعل قليلا كافيا والانسب هو ما قال الاسكندر لا فرودسى
وثمسطيوس وابن رشد القرطبي ان اذن اى العلم اعم من آپستاست اى اليقين
فان اذن اى العلم شامل للعلم من العلل والعلم بلا علل والعلم الضروري وغير الضروري
وبعطف اليقين عليه صار مخصصا بالعلم اليقيني فصار حاصل المعنى لما كان
العلم الذى صار يقينيا يتعاقب الآخر ويؤيد هذا الشرح ما كتب المص
في الفصل الثاني من اول ما بعد الطبيعة في قوله والعلم واليقين يوجد للانفس
حقا في علم المعلوم تاما فان لفظ العلم ههنا اعم من اليقين وانا اقول
لما كان المراد ههنا هو الامر الخاص فقط على ما يقتضيه شرح هؤلاء كان ينبغي
ان لا يذكر لفظ اذن اى العلم لان معناه العام ليس بمقصود ههنا على ما قرروا
بل المقصود هو الخاص الحاصل بعطف آپستاست عليه اى اليقين وهذا
المعنى الخاص يفيده لفظ اليقين يقينا بلا ذكر المعلم معه فيكون ذكره حشوا
بلا طائل فالاحرى عندى هو ما قال اقوناس وادفع ما اورد عليه اولا بان
العلم وان كان اعم من اليقين لكنه اختص ههنا بقرينة المقابلة والمقام

ان اذن صح

بالعلم الماخوذ في العلم من الحدود ثم لما وقع عبارة الترجمة اللاتينية القديمة كان
العلم واليقين قوتنكيت اى يقع على جميع الفنون وكان لفظ قوتنكيت
انما يستعمل في عرفهم في مادة الامكان اشتبه بعضهم على هذا القول ظانا انه
طبق اصل عبارة المصنف بانه لما كان هذا المقدم مشيرا الى مقدمة صادقة
ضرورية كان يجب ان يعبر بعبارة مفيدة للضرورة فلم عبر بعبارة مفيدة للامكان
المضاد للضرورة مع ان المعبر به انما يشير الى المقدمة الممكنة وهو مع قرينتها لا يصح
الدعوى الضرورية مع انها مطلوب المص ههنا على ما يدل عليه قوله فظاهر انه
يجب السعي الى آخره واجاب عنه اكثر شراح اللاتين بان الفن والعلم الكاملين يمكن
ان ينسبا الى الامرين الى المعلومات والى الطالبين فان نسبا الى المعلومات
فهي لا تعلم علما تاما الا من علم مباديها الضروري واما ان نسبا الى الطالبين الذين
يكتسبون هذا الفن والعلم فليس علمهما ضروريا بل يمكن ان يقع وان لا يقع وانه
يعلم زيدا وعمرو فبناء على هذا قال المص قوتنكيت اى يمكن ان يقع وهذا الجواب
ليس بشيء لان المقدمة المشار اليها تكون ممكنة ايضا على هذا الجواب لا ضرورية
فلا يندفع الاشتباه به والجواب الصحيح ان هذا الاشتباه انما يرد على ما وقع في
الترجمة القديمة اللاتينية وهي غير مطابقة لعبارة المصنف لا على اصل العبارة
فانه لا يشعر بالامكان اصلا بل على الوجوب ولا على عبارتنا المطابقة لعبارة
الاصل فانها سمون اى يتعاقب لا اندخنه اى يمكن ان يقع قال في جميع الفنون
اقول لفظ الفنون واقع موقع مثودوس وهو جمع مثودوس وهو يقال
باشتراك الاسم على معان كثيرة كما هو ظاهر من عبارات المص في الفصل الثالث
من اول طوبيقا وفي المقالة الرابع والخامس من الكتاب الاول للنفس
وفي الفصل الاول من الكتاب الاول للاخلاق وفي هذا الموضع وفي مواضع اخر
فانه استعمل فيها بمعان مختلفة والمراد ههنا بعونه المقام هو مجموع العلم اى
الفن كفن الطب وفن الهندسة وفن الجدل اى مجموع علم الطب ومجموع علم

وبمجموع علم الجدل كما قال الفيلسوف في اول الجدل انه علم الجدل هو الفن الذي
نقتدر به ان نجيب عن كل سؤال اورد علينا بدلائل مسلمة وستمع بعد الطبيعة
في المقالة الثالثة من الكتاب الثامن لكتاب السماع الطبيعي بالفن للمبداء
الاول وقد يطلق على الافراد الجزئية مما يفيد العلم وبهذا المعنى كان يقول
المص في الفصل الحادي والثلثين ان مثودوس اى الفنون بحسب الفلسفة
اربعة تعرف في الآلات الجدلية التقسيم والتعريف والبرهان والتحليل
قال الذي يكون لها مبادا وعلل وعناصر اقول قد اختلف الشراح في بيان المراد
من هذه الالفاظ ولاى شيء تكون فذهب الفارابي وتابعوه الى انها مبادي العلم
التي يجب ان تؤخذ في العلم وان تعلم مقدما ولهذا قالوا المراد بالمبادي هي المقدمات
المشتركة العامة وبالعلل هي المقدمات المخصوصة بالدعاوى المخصوصة وبالعناصر
هو الحد الاصغر والاكبر وهذا الراى بعيد عن مقصود المص فانه يريد ان يعلم الاجسام
الطبيعية وهي لا تعلم بدون مباديها وعللها وعناصرها فالمراد منها مبادي الاجسام
الطبيعية وعللها وعناصرها لا المقدمات المشتركة العامة والمقدمات المخصوصة
نعم ظاهر عبارة المصنف يشعر بما قالوا فانه الضمير في طهار راجع الى الفنون التي بمعنى
العلوم وان لفظ المبادي في قوله التي تكون على مبادي علم يكون للطبيعة مضافا
الى العلم لكنه ليس بمراد للمص وانما اضافها الى الفنون لكونها مبادي للموضوع
المبحوث عنها في العلوم فالمص يتكلم ههنا بالالفاظ المذكورة لمبادي الاجسام كما
ذهب اليه شراح اليونان وابن رشد القرطبي وثوماقونس وسائر الحكماء
المشائين فانهم اتفقوا على ان المص اراد بهذا الالفاظ العلل الاربعة وانما اختلفوا
في انه اى علة اريد بايّ لفظ فزعم سمپلقيوس انه اراد بلفظ المبادي معنا عاما
للعلل الاربعة ثم قسمه بالقطاين المتعاقبين واراد بالعلل العلتين الخارجتين
اى الفاعل والغاية وبالعناصر العلة المادية والصورية وتبعه يحيى النحوي واثبت
كون المراد من المبادي معنا عاما باستعمال المصنف لها في مواضع اخر كذلك وزعم

اسكندر الافروديسي تابعا لاوذيموس تلميذ المص انه اراد بالمبادي ههنا العلل الفاعلية
فانه اطلق المبداء واراد به الفاعل في مواضع كثيرة مثلا في المقالة التاسع والعشرين
من الكتاب الثاني من الثمانية وفي المقالة الخامس والخمسين من الكتاب الاول للكون
والفساد وبالعلل العلة الغائية والصورية وبالعناصر العلل المادية وقال ثامسطيوس
وكثير من الشراح وتبع ابو الوليد ابن رشد القرطبي الاسكندر في الارادة بالمبادي
العلل الفاعلية وخالفه في الارادتين الاخيرتين وقال المراد بالعلل هي العلل الغائية
وبالعناصر هي العلة المادية والصورية اقول وهذه الشروح الثلثة وان كان يمكن
ان تصان من حيث دلالة بعض الالفاظ المذكورة على بعض علة وبعضها على اخرى
لكن يرد على ما اتفقوا عليه من ان المراد بالالفاظ المذكورة هي العلل الاربعة اولا ان المص
حين بحث في الكتاب الخامس مما بعد الطبيعة عن هذه الالفاظ اي المبادي والعلل
والعناصر ذهب الى ان المبداء اعم من العلة لان معنى المبدأ هو الذي يكون اولا ثم اما
يوجد شيئا او يتكون او يعلم ولهذا يكون كل علة مبدأ ولا يكون كل مبدأ علة كما ان
كل عنصر علة وليس كل علة عنصرا فلما ذكر المص ههنا الالفاظ الثلثة معا لا يمكن
ان يدخل المبداء حقيقة تحت اجناس العلل الاربعة وثانيا ان المص قد عد العدم
في المبادي مع انه ليس من اجناس العلل الاربع وثالثا ان المص يبحث ههنا اولا
عن المبادي لا عن العلل الاربع ورابعا ان المص قرر في اول سادس ما بعد الطبيعة
ان للرياضيات مبادي وعلل وعناصر لكن الرياضي كما قال ابن رشد واقوناتس
يبرهن بالعلة الصورية فقط فالالفاظ المذكورة اي المبادي والعلل والعناصر
لا تدل ههنا ايضا على اجناس العلل الاربع وليس هذه الدلالة مرادا للمص
وقال بعض المتاخرين من الشراح ان المص استعمل هذه الالفاظ الثلثة
لا على التعيين دالة على معنى واحد اي العلل وسبب هذا ان بعض القدماء
كان يعبر عنها بالمبادي وبعضهم بالعلل وبعضهم بالعناصر فعبر المص بكل عبارة
عبر وا منها فكانه قال التي تكون لها مبادا او ماشئت فسمه فان المال واحد

لان كل فن وعلم لشيء يكون له علة انما يكتسب من هذه العلة وهذا البيان يؤيده
ان الاول كلية او التخييرية والثاني مطابقة لما ذكر في تعريف العلم المذكور في الفصل
الثاني من الكتاب الاول للتحليل الثاني وهو انما نظن ان نتيقن حين ندرك العلة التي
تكون الشيء لاجلها وهذا البيان ايضا مردود بما ذكرنا من وجوه الايرادات وايضا
لا يمكن ان يثبت ان بعض القدماء كان يعبر كذا وبعضهم كذا وبعضهم كذا وبمجرد احتمال
ان يكونوا معبرين كذا لا يكون شرحا لمراد المص بل تشويشا واختلالا وايضا هو
مخالف لداب المص المحب للاختصار المجتنب عن الحشو والتطويل والتكرار
بلا فائدة لا سيما في اول شروعه في الكتاب واظن ان المص اراد ان يشير اشارة
مصنعة فاشار بها الى الاشياء التي يعلمها في الكتاب الاول والثاني وهي الهيولى
والصورة والعدم والطبيعة والعلل بناء على ان هذه الاشياء المعينة تجعل
مختلفة وتسمى باسماء مختلفة بحسب جهات مختلفة بها تنسب الى معلولاتها
فانها تسمى مبادي من حيث انها مبادي الكون ومن حيث ان الاجسام مرتبطة
بها في الكون وتسمى عناصر من حيث ان الاجسام تتركب منها وان توجد
بالفعل وتسمى عللا من حيث انها تعلم بها وهذا الترتيب مبني على ان
الشيء يبتدا ان يتكون اولا ثم يوجد بالفعل ثم يعلم فان قلت هذا الترتيب
غير مطابق لترتيب المص فانه وضع اولا العلل ثم العناصر مع ان العناصر تنظر
الا الاجسام من جهة الوجود والعلل من جهة العلم والوجود مقدم من العلم كما قررت
قلت هذا ايضا لان ما ذكرنا مطابق لما ذكره لكل علم بهذه الالفاظ في اول
سادس ما بعد الطبيعة على الترتيب الذي ذكرنا فذكر اولا المبادي ثم العناصر
ثم العلل حيث قال فيه يكون للرياضيات مباد وعناصر وعلل وبالجملة لكل علم
نظري او ذي حصة العقل ومن هذا المحل يظهر حقيقة ما قلنا ايضا لان الرياضي
انما يبرهن بالعلة الصورية كما ذكرنا انفا فالى اشياء يكون عنده مبادي واي
عناصره واي علله فالحق ان بعض الاشياء المعينة تسمى بالمبادي والعناصر

والعلل بحسب الجهات الثلثة المختلفة مثلا الخطوط تسمى مبادى الاشكال من حيث
انها تكون منها الاشكال وعناصر الاشكال من حيث كانها اجزاء تتركب منها الاشكال
فى انها توجد بالفعل وعللها من حيث ان الاشكال تعلم منها كانها علل واخليه فيها
فالمص بحث فى هذا الكتاب الاول عن مبادى تكون الاجسام الطبيعية ولهذا
فرع فى اخره بحثه عنها فيما مضى حيث قال فيه فكون المبادى موجودة واى اشياء
هى وكم عدد هى لكن منا معينا كذلك ويحصل من هذا انه المراد بلفظ المبادى
الاشياء التى بينها فى الجزء الثالث من المتن حين قال انه يبحث اولا عن المبادى
فشرع فى البحث عنها فى الحال وشهد فى اخر الكتاب انه قد بحث عنها لكنه
انما يبحث فى الكتاب الاول عن المبادى الثلث لتكون الاشياء الطبيعية التى
هى الهيولى والصورة والعدم فمراده من لفظ المبادى ههنا ليس الا الهيولى
والصور والعدم بحسب ما يبتداء منها التكون ثم يتدرج فيبحث عن بعض هذه
الاشياء من حيث انها تنسب الى الامر المتكون او قل من حيث انها تركبه لانه
يوجد بالفعل وبهذه الحيثية تسمى عناصر لان العنصر على ما قال المص فى الفصل
الثالث من اول ما بعد الطبيعة هو الذى يتركب منه شئ اول ما يوجد والاجسام
الطبيعية تتركب من الهيولى والصورة اول ما توجد وبهذا الوجه سيبينها
المصنف من اول الكتاب الثانى الى المتن السابع والعشرين فانه يبحث
فيه عن الطبيعة التى هى الهيولى والصورة اللتين يوجد الجسم بدخولها فيه كالحروف
التى يوجد الكلمة المركبة بدخولها فيها ثم يبين من المتن السابع والعشرين من هذا
الكتاب الثانى الى المتن الخامس والتسعين اجناس العلل الاربع وهى التى ذكرها
ههنا بلفظ العلل ثم يبحث عن المتن الخامس والتسعين الى غاية الكتاب الثانى
عن الجهة التى بها تفعل الطبيعة وبهذا تكمل فيها تعليم الاشياء التى ذكرها فى هذا المتن
الذى نتكلم فيه وينبغى ان يعلم ههنا امران احدهما سبب شروع المصنف
فى اول الكتاب الثالث بمقدمة جديدة حيث قال فيه ولما كان الطبيعة مبدأ



الحركة والتغير وكان علمنا الطبيعة يجب ان نعلم ماهية الحركة الى اخره وهو شروعه
فى التعليم الجديد والثانى ان يعلم ان عنوان الكتابين الاولين هو بارخ اى المبادى
وعنوان الكتب الستة الاخيرة بركنا وس اى الحركة فقط مما ذكرنا ما اراد المصنف
من لفظ المبادى وما اراد من العلل وما اراد من العناصر فان قلت لم عبر المص
بكلمة او الانفصالية لا بكلمة واو الجمعية قلت اشارة الى ان العلم واليقين
يحصل من كل واحد منها ولتكتف بهذا المقدار فى بيان الجزء الاول من هذا
المتن ولنات الى بيان الجزء الثانى منه وهو قوله لاننا انما نظن ان نتيقن شيئا ما
حين ندرك علله الاول ومباديه الاول حتى العناصر عبر بالمتكلم مع الغير اشارة
الى ان هذا الظن متفق عليه بين العلماء فيكون مشتملا للكبرى بما هو متفق عليه
بينهم وهذا الدليل ذكره ايضا فى الفصل الثانى من الكتاب الاول للتحليل
وهذا القول اوقع الشراح فى الاضطراب فانه لما لم يكن الالفاظ المكررة ههنا
على طبق ما ذكرت فى الكبرى فانهم ذكرت فى الكبرى بالواو الانفصالية وههنا
بالواو الجمع وقيد ههنا العلل والمبادى بلفظ الاول ولم يقيد به فى الكبرى وبين
ههنا نوع ترتيب مستفاد من كلمة حتى ولم يبينه فى الكبرى وذهبوا فى بيانه الى اراء
مختلفة فقال ابو الوليد ابن رشد القرطبى ان المص لم يرد بلفظ المبادى والعلل
والعناصر ههنا ما اراد بها فى الكبرى ولهذا ذكرها على اسلوب مغاير لاسلوب
الكبرى وهذا القول بعيد عن الصدق جدا لانه لو لم يرد بها ههنا ما اراد بها
هناك لم يكن هذا القول دليلا مثبتا للكبرى ولكان هذه الالفاظ الثلثة مشتركات
بالاسم فكان المصنف يخدعنا باستعمالها فى مثل هذه العبارة الموجز بمعنى
فى الكبرى وبمعنى اخر فى اثباتها فالمراد منها ههنا ما هو المراد منها فى الكبرى على ما قال
سمبليقيوس وبحيى النحوى وثامسطيوس واذا علم هذا فالذين ذهبوا الى
ان المراد بها فى الكبرى هى اجناس العلل الاربع يقولون ان مغ هذا الاثبات ان
الهيولى توجد للصورة والصورة توجد من الفاعل والفاعل يفعل لاجل الغاية ولهذا

نذهب من الغاية الى الفاعل ومنه الى الصورة ومنها الى الهيولى لانا انما نعلم على اى شئ
حين علمنا جميع علله الاربع من الاول الى الاخير وللاشارة الى هذا الترتيب
قيد ههنا العلل والمبادى بلفظ الاول انتهى اقول لما علمت منا اولا ان حصر المراد من
هذه الالفاظ الاربع الواقعة فى الكبرى فى العلل الاربع باطل علمت ايضا ان حصرها فى
اثباتها فيها باطل ايضا وقد شرح بعض آخر من الشراح هذا المقام بما هو بعيد
عنه بمراحل تركنا ذكره كما تركنا امثاله فى اكثر المواضع دفعا للتشويش ومخافة الاشتغال
بالعبث لكن اضطررنا الى تذكر ما قال الشارح يعقوب ههنا لنعرف كيف
تصدى الى شرح مثل هذا الكتاب الصعب مع عدم قدرته الى فهمه اصلا ولا تعتمد
الى مقالاته الكثيرة قال فى شرح هذا الاثبات انا اظن ان ارسطو دل بهذه الالفاظ
الثلثة على معنى واحد اى المبادى الاول البعيدة التى تسمى مبادى اول وعلل اول ثم
وعناصر ولهذا ليس لفظ الواو والمكررين تلك الالفاظ للجمع بل للتفسير وبعضهم اى
فصار المعنى لانا انما نظن عالمين شيئا حين نعلم علله الاول اى مبادية الاول اى
حتى نصل الى العناصر ولهذا لا يدل لفظة حتى على الترتيب من العلل والمبادى
الى العناصر بل من العلل القريبة الغير المذكورة ههنا الى العلل الاخيرة البعيدة اقول
هذا الشرح فاسد اما اولا فلان هذه الالفاظ الثلث لا تدل على معنى واحد كما بينا
واما ثانيا فلانه لم يسمع من احد كون الواو للتفسير فى لغتهم واما ثالثا فلانا
لا نعلم شيئا من علته البعيد بل نحتاج فى علمه الى معرفة علته القريبة فهذا الشرح
ليس الا اضحوكة غريبة وانا اظن ان المصنف اراد ههنا بقوله لانا انما نظن انا نتيقن
شيئا ما حين ندرك علله الاول ومبادية الاول حتى العناصر ما قال فى تعريف
العلم المذكور فى الكتاب الاول التحليل الثانى من انا انما نظن ان نتيقن شيئا
على الاطلاق وبلا وجه سوفسطائى حين ندرك العلة التى يكون الشئ لاجلها
والعلة التى يكون الشئ لاجلها هى العلة المختصة القريبة بلا واسطة فى غير اثباته
كما يظهر من تعريف البرهان المذكور فى الكتاب المذكور من انه هو الذى يكون

من التصادقة الاول بلا واسطة فمراد المصنف ههنا من العلل هى العلل الاول هى
بلا واسطة ومن المبادى الاول هى المبادى المختصة القريبة بلا واسطة وينبغى ان
يعلم ان العلة الاولى تطلق على وجهين بالنسبة الى العلة الثانية وح تطلق ويراد
بها العلة الكلية البعيدة وبالنسبة الى المعلول وح تذكر ويراد بها العلة القريبة
الى المعلول بلا واسطة وهذه العلة القريبة بلا واسطة هى العلة التى يكون الشئ
لاجلها اذا ادركتها لا يبقى السؤال بعده اصلا وقد بين المصنف مجموع ما قلنا بيانا ظاهرا
فى المتن السابع والعشرين من الكتاب الثانى من الثمانية حيث قال لما كان هذا
لازما لاجل العلم لكن لا نظن انا نتيقن شيئا قبل ان ندرك علته وهذا هو علم علته
الاولى فلفظ الاول المذكور ههنا يراد به هذا المعنى اى العلل المختصة القريبة بلا واسطة
لا ما توهم ابن رشد ويعقوب وبعض آخر من ان العلل الاول هى العلل البعيدة فمعنى
هذا الكلام حينئذ لانا انما نظن انا نتيقن شيئا حين ندرك علله المختصة القريبة بلا واسطة
التى تكون الاشياء لاجلها ومبادية المختصة القريبة بلا واسطة حتى نذهب الى العناصر
اى الى الاشياء المركبة الجسم اولا فانى قلت لم ذكرها فى الكبرى بلا قيد الاول وقيدها
فى اثباتها به قلت لانا لم نسبها فى الكبرى الى مجموع الفن ومبادى مجموع الفن
وكذا علله لا تكون الا اول فلم يبق حاجة الى التقييد فيها ولم ينسبها فى اثباتها الى
مجموع الفن بل تنزل الى علم شئ ما اى شئ كان من الجزئيات ونسبها اليه
ولما كان يمكن ان يكون للجزئ مبادى قريبة وبعيدة وكذا علل قريبة وبعيدة قيد
مبادية وعلله بلانا لا نتيقن فى علله ومبادية البعيدين بقى انه لم قال فظاهر انه
يجب ان نسعى لان نعين اولا الاشياء التى تكون على مبادى علم يكون للطبيعة
مع انه ينبغى ان يقول يجب ان نسعى لان نعين مبادى علم يكون للطبيعة ولعل
المصنف لم يقل كذلك لانه وضع كونها مبادى الاجسام الطبيعية كالظاهر وقال كما قال
لانه يجب البحث عن الاشياء التى تكون عليها لانها ليست كالظاهرة مثل احوالها
وعددها ونسبة بعضها الى البعض وامثالها واعلم انه ذكر فى هذا المتن الى الظاهر اربعة

العلم واليقين والادراك والتيقن وانما نسب الادراك في الكبرى واثباتها
الى المبادي لانها على ما قال سمبليقيوس في المتن الثاني لا تعلم يقينا بل ضعيفا لانها مبادي
لا يعلم بالعلل بل بما هو اعرف لنا اولا انها علم المبادي اعرف لنا ولنا زيادة الفة به
على ما اظن لانه لفظ غنور زن الواقع موقعها لفظ الادراك انما يستعمل في عرف
اليونان في علم يكون لنا زيادة الفة به واراد بالعلم واليقين والتيقن ما يحصل من
المبادي والعلم وان كان اعم من الاخيرين لكنه خص بعطف اليقين عليه على ما قرر
سابقا وانا اقول اراد بالعلم العلم الحاصل بالتعريفات وباليقين العلم الحاصل بالبراهين
وبالتيقن العلم الحاصل من كل واحد منهما ولقد شرحت هذا المتن بارزيد فما كنت
عزمت انه اشرحه لكن لابارزيد مما اجبت وليت يمكن انه اشرح كتبه الدقيقة بكمال
التدقيق لكنه لا يمكن ولا يليق ان يكون لانه لو شرح كذلك لكان شرح كل متن منه متونه
مجلدا كبيرا خارجا عن احاطة العقول فضلا عن الطالبين **المتن الثاني قال المص**
لكن الطريق فطري من الظهريات والعرفيات لنا الى الظهريات والعرفيات
طبعا لانا المعلومات لنا وعلى الاطلاق ليست اذ واحدا فيجب علينا ان نتحرك
بهذا الطريق من الاظهريات طبعا والظهريات لنا الى الظهريات والعرفيات
طبعا **اقول** قد اختلف الشراح في ان المص من اي شيء يجيب في هذا المتن وفي
المتون الثلثة الاتية قال يحيى النحوي وثوما وكثير من شراح الاتيين انه يريد ان يبين
الترتيب الذي سبيل عليه في بيان مبادي الاجسام الطبيعية وقال بعض اخر لا يريد
هذا بل يريد ان يبين طريق وجدان مبادي الاجسام الطبيعية وسنبين كل واحد
منهما حتى تاخذ ما هو راجح عندك لكن ينبغي ان نبين اولا الترتيب وطريق التحصيل
فنقول الترتيب هو وضع مناسب للاجزاء بالتقدم والتاخر لا شيء اول
والترتيب المناسب للعلوم اثنان طبيعي وهو يكون اذا بينا هذه الاجزاء
على ما وضعت في الطبع وتعليمي وهو يكون اذا بينا ها بوجه يكون تعليمها على
هذا الوجه اسهل وكلاهما يظهران في تعليم الحواس الخمسة الظاهرة فانه اذا بدأ



بالامة ثم الذائقة ثم الشامة ثم السامعة ثم الباصرة على ما علمها افلاطون في
طيماوس وابن سينا في الفن السادس من طبيعيات الشفاء ويكون هذا
على الترتيب الطبيعي واذا بدأ بالباصرة ثم السامعة ثم الشامة ثم الذائقة ثم اللامسة
كما علمها المص في المتن السادس والستين من الكتاب الثاني للنفس يكون
هذا على الترتيب التعليمي وطريق التحصيل هو السلوك من المعلومات الى المجهولات
بالانتاج كما نسلك في الاقيسة من المقدمات الى النتيجة او هو الحركة الضرورية
فقط كما تقع في التقسيم فانه من يفعل الحيوان اما ناطق يضطر الى ان يقول بعده
او غير ناطق لانه بنسق التقسيم هو ان يكون بالامور المتقابلة ومن هذا تعرف
ان طريق التحصيل يكون دائما مع نوع انتاج واما الترتيب فلا يكون معه ولهذا ترى
بعضهم يفرقون بينهما بان في الترتيب يبين شيء بعد اخر وفي اسلوب التحصيل
يبين شيء باخر يشرح المتن على راي يحيى النحوي وثوما اقول ناتس وما بعدهما
هؤلاء ربطوا هذا المتن بما قبله بان قالوا لما قال المص في المتن السابق ينبغي ان
يبحث في الحكمة الطبيعية اولا عن المبادي لان الاشياء التي تكون لها مبادئ تتعين
من ادراكها توجه علينا ان بعض المبادي اعم وبعضها اخص فمن اين ينبغي ان نبتدأ
من الاعم ام من الاخص فاجاب في هذا المتون الاربعة بانه ينبغي الابتداء
من الاعم والتحرك منه الى ما هو اخص منه وهكذا بين هذا في مواضع اخر من كتبه
لا سيما في الفصل الاول من الكتاب الاول لاقسام الحيوانات وبثبت
هذه الدعوى في المتون الاربعة بالاقية الثلث ووضعها بعينها في اخر
المتن الرابع حيث قال فيجب السلوك من الكليات الى الجزئيات وكان
المص اثبت هذه الدعوى في هذا المتن على راي هؤلاء الشراح بان الابتداء
في تعليم العلوم وتعلمها يكون من الاشياء التي وضعت فينا من الطبع لان
نسلك فيه منها ومن الاشياء الموضوعة فينا من الطبع لان نسلك فيه منها
هي الظهريات والعرفيات لنا الى الظهريات والعرفيات بالطبع فالابتداء

في تعليم العلوم وتعلمها يكون من الظهريات والعرفيات لنا الا الظهريات
والعرفيات بالطبع والمصطلح الصغرى واشار الى الكبرى بقوله لكن الطريق
من الظهريات الا قوله من الطبع واثبتها بقوله لان المعلومات لنا وعلى الاطلاق
ليست امرا واحدا واشار الى النتيجة بقوله فيجب علينا ان نسلك الى آخره
ثم يستنتج في المتن الثالث المبتداء بقوله وتكون المعلومة والظاهرة لنا اولا هي
المختلطات زيادة اختلاط الا آخره ان الابتداء يكون من المختلطات زيادة
اختلاط بطريق ان يقال الابتداء يكون من الظهريات والعرفيات لنا و
والظهريات والعرفيات لنا هي المختلطات زيادة اختلاط فالابتداء يكون
من المختلطات زيادة اختلاط فالابتداء يكون من المختلطات زيادة اختلاط
اما الصغرى فقد اثبتت بالقياس السابق واما الكبرى فاشار الى اثباتها
بقوله في المتن الثالث والمعلومات لنا اخرة من هذه تكون العناصر
والمبادي للمقسمين لهما يعني انا نعلم اولا الكل ثم مباديه وعناصره اي اجزاءه
لانا نعلمها حين تقسيمنا الكل فانه لا يمكن ان يقسم احد ما لا يدركه فحينئذ يقال
الظهريات والعرفيات لنا هي الكلات والكلات مختلطات بالنسبة
الى اجزاءه فالظهريات والعرفيات لنا مختلطات ثم عين الدعوى المقصودة
هيهنا في المتن الرابع ولهذا يجب السلوك من الكليات الى الجزئيات وكانه
قال لاجل انتاج المشتركات والكليات زيادة اشتراك وكلية مختلطات
زيادة اختلاط والمختلطات زيادة اختلاط يكون السلوك منها الى ما هو
اقل اختلاط منها فالمشتركات والكليات زيادة اشتراك وكلية يكون السلوك
منها الى ما هو اقل اشتراكا وكلية اما الصغرى فظاهرة لان المشتركات
والكليات زيادة اشتراك وكلية كلات ما محيطة بالقوة لما هو اخص منها
كالاجزاء واما الكبرى ففي نتيجة القياس السابق ثم اورد امثلة ثلثة لبيان ان
الكليات زيادة كلية اعرف لنا مما هي اخص منها احديها في المتن الرابع

والاخريين في الخامس وهذا البيان يثبته ثوماقونا تس في اخر شرحه بوجهين
اما اولا فبان يقول ان غرض الفيلسوف في مجموع هذه المقدمة يجب ان يكون
ناظرا الى شيء واحد وهذا انما يوجد في هذا البيان لا في البيان الاخر فهذا البيان
هو الصحيح المطابق لغرض الفيلسوف واما البيان الاخر فيشوش هذه المقدمة
ويفرقها باعطاء بعض اجزائها للترتيب وبعضها لطريق تعليم المبادي
واما ثانيا فلان طريق التعلم في الحكمة الطبيعية يبينه الفيلسوف في المتن
التاسع عشر من الكتاب الثاني من الثمانية فانه يكشف فيه طريق تعريف
الاجسام الطبيعية بالهيولى والصورة ويبين في المتن السبعين منه طريق
ان يبرهن طبعا اي بجميع العلل الاربعة فيبين هيهنا في المتن الثاني الى تمام
المتن الخامس الترتيب المحفوظ في بيان المبادي فقط اقول اولا هذا الشرط
ليس بمطابق اصلا لغرض الفيلسوف المفهوم من كلامه المصنع في هذه المقدمة
فان الفيلسوف يفعل فيها امورا ثلثة كما قلنا يضع الاشياء التي ستعلمها
وترتيب تعلمها وطريق التعلم وتمم الاولين في المتن الاول ويبين الثالث
من هذا المتن الثاني الى اخر المتن الخامس ولا يكون هذه المقدمة حينئذ مشوشة
متفرقة كما زعم اقوناتس فانه لم ينظر اليها من قريب بل من بعيد فانها
مشتملة على امور كثيرة ومبينة لها قطعا كما مر وكما سيجيء ولو كان دليله
قويا لكان مقدمات الخطباء محتملة مشوشة فانه يجعل المخاطب فيها قائل
التعليم ومجيبا وثانيا ان ما قال ان طريق التعلم في الحكمة الطبيعية اي معرفة
مبادئها يبينه الفيلسوف الى آخره كذب لانه لم يبين في المتن التابع عشر
من الكتاب الثاني من الثمانية طريق تعلم المبادي ووجدانها بل انما بين فيه وجه
تعريف الاجسام الطبيعية وبين في المتن السبعين المحل الطبيعي للمطلوب
الى العلل الاربع لكن البحث عن هذا الطريق ليس الا لاجل تحصيل المبادي
فلو لم يبينها هيهنا لزم انه لا يبينه اصلا على انه يلزم على ما قال الذهاب

في الحكمة الطبيعية من هذا المحل الى المتن المذكور بلا معرفة مباديها شرح صحيح
لهذه المتون اقول لما علمت فساد الشرح المذكور فاعلم ان الشرح الصحيح
لهذه المتون هو ما قال اسكندر الافروديسي وسمپليقيوس وابن رشد
القرطبي من ان هذه المتون الاربعة علمها المصنف لطريق وجدانه المبادي وربطوا
هذا المتن بالمتن السابق بان المصنف لما جعل تيقن العلوم ذوي المبادي موقوفا
على ادراك المبادي توجه عليه سؤال مناسب بان هذه المبادي باي طريق نقدر ان
نجدها ونعلمها مع انه ليس لها مبادي اخر فاجاب ببيان طريق وجدانها فوضع
في هذا المتن اولا الطريق الطبيعي لعلمنا وفي معرفة المبادي ثم يجيب عن سؤال
مقدر ثم يحصل الطريق الذي يجب ان نسلك فيها لاجل ادراك المبادي يحصل
اولا هكذا مبادي العلم الطبيعي التي لا يمكن ان نعلمها بالمبادي والعلل وكل ما
لا يمكن ان نعلمه بالمبادي والعلل يجب ان نلتجئ بمعرفته الى الوجه الطبيعي لعلمنا فمبادي
العلم الطبيعي يجب ان نلتجئ بمعرفتها الى الوجه الطبيعي لعلمنا والوجه الطبيعي لعلمنا
هو السلوك من العرفيات لنا والظهريات الى العرفيات والظهريات بالطبيعة
فهذا الوجه نجد ونعرف مبادي العلم الطبيعي وما توجه ان يقال لم قال كذلك اجاب
بقوله لان المعلومات لنا وعلى الاطلاق ليست امرا واحدا وسببه ظاهر
لان الامور المطلقة اوفق الامور المعلومة بالطبيعة هي الامور البسيطة والامور
المعلومة لنا هي الامور المحسوسة والامور المركبة وليست الامور البسيطة هي الامور
المركبة المحسوسة فلا يكون المعلومات لنا وبحسب الطبيعة امرا واحدا ويستنتج
ثانيا ان هذا الطريق يجب ان نسلك ههنا بان يقال طريق السلوك فيما نحن فيه
من العرفيات والظهريات لنا الى العرفيات والظهريات بحسب الطبيعة
يوصلنا الى ادراك المبادي الغير المدركة لنا وكل ما يوصلنا فيما نحن فيه الى ادراك
المبادي الغير المدركة لنا يجب علينا ان نسلك منه الى ادراك هذه فطريق السلوك
فيما نحن فيه من الظهريات والعرفيات لنا الى الظهريات والعرفيات بالطبع

بهذا الطريق صح

والى هذا اشار المص بقوله فيجب علينا ان نسلك من التي ليست ظاهرة
بالطبع ونكون ظاهرة لنا الى الظهريات والعرفيات بالطبع بعض تنبيهات
على هذا المتن الاشياء التي تكون اظهر واعرف لنا او بالطبع ستبين فيما بعد
لكن ينبغي ان نعلم ان المص سمى ههنا الانتقال من المعلومات الى المجهولات
اودون اي طريقا من المعلومات الى المجهولات وقال ان هذا الطريق موضوعة
فينا من الطبيعة لان الانتقال من المعلومات الى المجهولات ليس حاصلا فينا من
التعلم او العادة بل ننتقل بارشاد طبعنا وبين المصنف هذا الطريق في مواضع
كثيرة من كتبه بينها في المتن العاشر من خامس ما بعد الطبيعة وفي المتن الاول من سابع
هذا التصنيع وفي المتن الحادي عشر من الكتاب الثاني للنفس وفي الكتابين
للتحليل الثاني وفي الفصل الثاني من الكتاب الاول للاخلاق وكذا بين هذا الطريق
افلاطون في مواضع من كتبه ونبه ان يكون التدرج من اللفظ الى المعنى ومنه الى
الصورة الخيالية ومنها الى الادراك ومنه الى التعقل والمثل ولان تفهم هذا بالكلية
ينبغي ان تتبدر ان كل ما يدرك اما ان يعتقد بالذات من غير اثبات اصلا
واما ان يؤخذ في اعتقاد امور اخر والتعريفات والعلوم المتعارفة والقضايا
بلا واسطة المسلمة من ذاتها عند الكل من القسم الاول وكل ما يستخرج من
القياس فهو من القسم الثاني ومبادي الاجسام الطبيعية التي كلامنا فيه
ليست من القسم الاول والا لما اختلف آراء العقلاء فيها فيجب ان تؤخذ
من امور اخر والامور الاخر التي تؤخذ هي منها يجب ان تكون بلا اشتباه
اعرف لانه حين كون الطبيعة مرشدا تكون الحركة من العرفيات والظهريات
الى المجهولات لكل العرفيات والظهريات بعضها تكون على الاطلاق وبعضها
تكون بالنسبة الينا فقط والمبادي لا يمكن ان تعلم من العرفيات بالطبع
لان عرفيات الطبع ليست بمعلومة لنا ولانا اذا علمنا شيئا بعرفيات
الطبع علمناه من الاقدم وهو علم له بالمبادي والعلل والمبادي ليس لها

مبادا خر فبقى ان نعلمها من العرفيات والظهريات لنا يعنى من المؤخر او قل
من العلامة كما قال سمپليقيوس وابن رشد القرطبى فهكذا يطلب الحكيم الطبيعى
ويجد مبادى الاجسام الطبيعية واين ما وجدها يرجع ويبرهن ويحصل من
الاقدم النتايج وفى هذا الترجوع يتبع حركة الطبيعة التى تحرك من المبادى الاولى
المبادى ومن العلل الى المعلولات وفى هذا الترجوع يحصل العلم اليقينى العلمى
كذا علمنا المعلم الاول والاستاذ الاكمل فى الفصل الثالث من الكتاب السادس
للجدل الفصل الثالث قال المصنف وتكون المعلومة والظاهرة لنا اولا
المختلطات زيادة اختلاط ثم يصير العناصر والمبادى معلومة منها للمقسمين لها
اقول يربط هذا الملتن بصغر القياس المشروع فيه فى الملتن المتقدم ويبين
الطريق الذى به نسلك من المختلطات الى المتفرقات التى نطلبها وحاصل كلام
المصنف انه السلوك لاجل تحصيل مبادى العلم الطبيعى التى هى غير معلومة لنا
ومعلومة بالطبع يجب ان يكون من العرفيات والظهريات لنا الى العرفيات
والظهريات بالطبع والمعلومات والظاهرات لنا اولا بل العرفيات والظهريات
لنا اولا هى المختلطات زيادة اختلاط فالسلوك لاجل تحصيل مبادى العلم
الطبيعى يجب ان يكون من المختلطات زيادة اختلاط اما المقدمة الاولى فمعلومة
من الملتن الثانى واما الثانية فهى المذكورة فى اول هذا الملتن هذا ولما كان لاحد
ان يقول باى وجه نسلك من المختلطات زيادة اختلاط الى معرفة المبادى المطلوبة
لنا بين ههنا وجهه فقال نسلك ونعلم العناصر والمبادى المطلوبة لنا اذ قد سمعنا
المختلطات فان المختلط هو كل ما والكل معلوم لنا قبل اجزائه كما سيجئ
فى الملتن الآتى لانه كيف يطلب احد مبادى شئ واجزائه لو لم يعرف هذا الكل
فان اردت ان تعلم مبادى المختلط والكل وعناصره فاقسم هذا المختلط والكل
فانك بهذا الطريق تصل الى المحل قد كنت اردت ان تصل اليه فى بيان المراد
من المختلطات وسبب تقييدها بالزيادة وبيان التقسيم قد وقع

بين الشراح فى بيان المختلطات اختلاف عظيم حتى تولد منه اختلاط جسيم فهم
منها ثوما اقوناس الكليات الطبيعية التى تكون واحدة فى الكثرة فان المختلط
يقال لما يحيط اشياء اخر بالقوة وبلا فرق والكليات ايضا شاملة فى نفسها
بالقوة وبلا فرق لانواعها ولهذا يقال اذا علم احد امرا بالكلى انه علم مشوشا
ومختلطا ثم عيار العلم اخرا وكميل اذا علم بالفعل كل واحد بنفسه مما كان محاطا
بالقوة وبلا فرق فى الكلى وفهم سمپليقيوس من لفظ المختلطات المركبات ونسبها
الى الحس فانه قال فى شرحه والتى تؤدى الى المبادى والعناصر تكون هى المركبات
منها وكلا تا متعاقبا لاجزائه والمركبات والمختلطات تكون اعرف لنا
من مركباتها والبسائط لانها تدرك بالحس وتكون مدركة لاكثر الناس
ادراكا حاصلا من كثرة التجربة والتجسس واما البسائط فانها مستعدة
لان تعقل بالعقل لانا نعلم كل واحد من الحيوان والنبات فى الحال ويحس
ويرى كون هذا انسانا وذاك فرسا وهذا شجر التين وذلك كرما ولكن
لا يكون كونها مركبات من العناصر الاربعة معلوما بالدقة لكل احد انتهى
وعلى هذا الوجه فهم ابن رشد القرطبى من المختلطات المركبات المعلومة من العناصر
وسبب هذين الشرحين امران احدهما هو ان المركبات شاملة للاجزاء
التى هى مبادى وعناصر داخلة فى حقيقتها اى الهيولى والصورة اللتين يبحث
عنهما المصنف فى هذا الكتاب وثانيهما هو انه لو قسمت هذا المركب تجد فى
الحال المبادى والعناصر المطلوبة فى العلم الطبيعى ولهذا قال فرانجسقس
وبعض المتاخرين ان عبارة المختلطات الواقعة فى النسخ سهو وقع
من غفلة الناسخين والصحيح هو عبارة المركبات اقول هذا التصحيح سقيم
فان عبارة المركبات لم توجد فى نسخة من نسخ اليونان واللاتين وعبارة
المختلطات مقبولة عند جميع الشراح الى يومنا هذا وقال يحيى النحوى ان المراد
من المختلطات هى الافراد المنتشرة الغير المعينة المسماة فى المصنف

في المتن الآتي بالكليات فانه مثل هذه الافراد على ما قال النحوي من حيث انها تدل
بلا فرق وعلى التعيين عبارة عن الافراد المعينة الدالة على هذا الشيء الجزئي او ذاك الشيء
الجزئي وتطلق على الكثير ولما كان حالها كذلك لا يكون تسميتها بالكليات بلا مناسبة
واورد المثال المشهور وقال كما اذا رأينا حيوانا ما وانسانا ما من بعيد نتصوره اولا
اولا بلا فرق ومختلطا فانه حيوانا ما يمكن ان يكون انسانا او فرسا او حمارا او
غيرها وكذا الانسان يمكن ان يكون سقراط او افلاطون او غيرهما فالمختلط هو المعلوم
لنا اولا فانا اذا رأينا سقراط من بعيد نتصوره انه يكون حيوانا ما وتصوره بهذا
الوجه اي من حيث انه حيوان ما يكون مختلطا لانه كل واحد من الحيوانات حيوان ما
ثم اذا قرب منا وتيقنا انه انسان لظهور امارات الانسانية منه عندنا فهو
بهذا الوجه وان امتاز عن سائر الحيوانات لكنا ندركه مختلطا وبلا امتياز لانه
كل واحد من الناس يمكن ان يكون هو الانسان المرئي ثم اذا حضر عندنا وتميزناه
بعوارضه المشخصة عن سائر افراد الانسان نتيقن انه هو سقراط انتهى
وبعض الماهرين شرح المختلطات بما يكون شبيها بما من قبيل الاشتغال
بالعبث واظن ان المصنف لم يرد بها الكليات فقط كما زعم ثوما اقوناس
ولا المركبات فقط كما ظن ابن رشد القرطبي ولا الافراد المنتشرة كما توهم
يحيى النحوي بل اراد بها معنى عاما شاملا للكليات والمركبات الجزئية الغير المتشخصة
قال المختلط قسمان مختلط محسوس ومختلط معقول فالمحسوس لنا اولا بلا امتياز
وتعين شخصي كالشبح المرئي من بعيد هو المختلط المحسوس وهو الفرد المنتشر
المركب والكلي هو المختلط المعقول وكل كلي كان اعم من كلي اخر فهو ازيد اختلاطا
من الاخص ولا يتحقق هذا الشرح ينبغي ان تعلم ان الاشياء التي اختلط بعضها
ببعض كالماء والعسل والخل المختلطة في الدنان بين هي المسماة بالمختلطات
حقيقة ثم اطلق المختلط على الكل الحاصل منها لاشتماله اياها والكل المشتمل
على امر ضربان احدهما هو الكل المشتمل عليه بالفعل والكل المركب الكائن على

على هذا الوجه يشتمل على المبادي والعناصر المركبة له بالفعل كزيد المركب من الهيولى
والصورة والثاني هو الكل المشتمل عليه بالقوة كالحيوان والانسان الكليين
فانهما محيطان بالقوة ما تحتهما فصار المختلط قسمين مختلط بالفعل ومختلط
بالقوة واياهما اراد المص بالمختلطات والاول مدرك اولا بالحس والثاني بالعقل
من حيث انه عقل وابين كون هذا البيان هو مراد المص بوجوه اما اولا فلان المص
قال المختلطات تكون معلومة لنا اولا ونحن ندرك اولا المختلطات بالحس والعقل
لكوننا مزينين بقسمي القوة الادراكية فالمص لا يريد بها الكليات فقط التي ندركها
بالعقل ولا المركبات فقط ولا الافراد المنتشرة فقط المدركة لنا بالحس بل
يريد كل واحد من المختلطات العقلية اي الكليات والمختلطات بالفعل اي
المركبات بالفعل واما ثانيا فلان المص يريد بالمختلطات ما سيعلمه في المتون الآتية
وفيها يعلم كل واحد من الكليات المختلطة والافراد المنتشرة المختلطة فانه
يتكلم للكليات المختلطة في المتن الرابع وللمركبات والافراد المنتشرة المختلطة فيه
وفي الخامس كما سيتبين فيهما واما ثالثا فلان الكليات والمركبات لنسلك
من كونهما اعرف واظهر لنا الى معرفة المبادي وكل ما نسلك من كونه اعرف واظهر
لنا الى معرفة المبادي يجب ان يراد هو بالمختلطات ههنا فالكليات والمركبات
هو المراد بالمختلطات وشبث الصغرى بالنسبة الى المركبات بانا متى قسمناها
وحللناها نجد المبادي والعناصر كما قال المص في هذا المتن وبانا نظن ان نعلم المركب
هكذا حين نعرف مزاجي وكم يكون كما قال في المتن الخامس وكذلك بالنسبة
الى الكليات والمشتركات فانها تسوقنا الى معرفة هذه المبادي في حين
نتنزل منها مثل تنزلنا من المشتركات والمختلطات بالتقسيم الى الاقسام والمتعينا
كما فعله المص من المتن السادس حيث قال ان المبدأ اما واحدا وكثيرا واما متناه او
غير متناه واما قابل الحركة او غير قابل الحركة فان هذا مختلط ما ثم اذا ترك الاقسام
المردودة عين شرط المبادي وعددها ووجهها واظن ان سمبليقيوس فهم

من عبارة المختلطات التي تكون معلومة المعنى الشامل للمركبات او قل للافراد
المنتشرة وللكليات اما فهمه المركبات منها فقد علم من نقل كلامه فيما مضى انه
تكون اعرف لنا ومعلومة اولا بالحس وقد ذكر ايضا لهذا الشيئ في شرحه مثال الانسان
المرئي من بعيد واما فهمه الكليات منها فيعلم من تكلمه بعد ايراد هذا المثال فانه
قال بعد هذا والكلي يأتي بالكل من حيث يوجد فيه تركب امور كثيرة مركبة له كما جزاء
موجودة في الكل فالكل اعرف لنا كالمركب في المختلط والمعلوم اول لنا كما انه مناقض
عن الطبيعة لانه يكون بعد المجربات فانه نسب في كلامه الكلي الى الكل وسماه مختلطا
لانه فيه تركيب الامور الكثيرة المركبة له وقال انه اعرف ومعلوم اول لنا فكلامه
هذا انما يكون للادراك العقلي كما انه كلامه الاول للادراك الحسي فانه قلت لم قيد
الم المختلطات بقوله زيادة اختلاط قلت لان المختلط يمكن ان ينسب الى امرين
الى المتفرق بالمقابلة والى المختلط القليل او الزائد فلاحاطتها قال كذلك مريدا ان المختلط
اعرف لنا في المتشخص الممتاز والمختلط زيادة اختلاط اعرف لنا في المختلط قلة اختلاط
واراد في التقسيم المنفهم من قوله الممقسما لهذه المختلطات التقسيم الشامل للتقسيم
الحقيقي والحلي فانه بالنسبة الى المركب حل حقيقة وهو اعادة المركب الى الاشياء
التي تركب منها كحل المركب من العناصر اليها وكحل المعلول الى علله وكحل النتيجة الى
المقدمات وبهذا المعنى استعمله المص في المتن الخامس لان الحد لا يقسم بل يحل الحدود
الى الاشياء التي يحد بها من حيث انه اراد بالمختلطات المركبات ضمنا التي تحلل
انحلالا صحيحا يريد بلفظ التقسيم ضمنا الحل ومن حيث اراد بها الكليات ايضا
ضمنا التي تكون لها تقسيم حقيقي لانا نقسمها الى الاشياء التي تكون تحتها
اراد به ضمنا التقسيم الحقيقي فكانه قال ثم بصير العناصر والمبادي معلومة منها للتقسيمين
تقسيما حقيقيا للكليات الى الاشياء التي تكون تحتها والمحللين للمركبات الى
اجزائها المتن الرابع قال المصنف فيجب السلوك من الكليات الى الجزئيات
لان الكلي كل ما لانه يحيط كثيرا كالاجزاء والكل اعرف بحسب الحس اقول

قد اختلف الشراح في شرح هذا المتن وربطوه بما قبله بارتباطات معجبة تركنا ذكرها
تركا لكثير السواد وانا اشرحه واربطه بما تقرر عليه رأيي فربطه بما قبله ظاهر من تعيين المص
في المتن السابق كون سلوكنا لوجدان المبادي من المختلطات زيادة اختلاط
لانها معلومة لنا اولا وقد بينا انه اراد بالمختلطات ما يشمل الكليات وهي مختلطات
بالقوة والمركبات او قل الافراد المنتشرة وهي مختلطات بالفعل فالآن شرع
ان يبين سبب كون كل واحد منها اعرف لنا فاورد ثلثة اسباب لذلك في هذا
المتن والمتن الاتي ولهذا يفعل في هذا المتن امرين ليحصل النتيجة اولا المختلطات
بالقوة اي للكليات ولهذا فرع قوله فيجب السلوك من الكليات الى الجزئيات
بالفاء الاستاجية المفيد لحصول النتيجة مما تقدم ثم يثبت كون هذا المختلط اي
الكلي اعرف لنا اما الاول فبانه يقال ان السلوك لوجدان المبادي يجب ان
يكون من المختلطات والكليات مختلطات فالسلوك يجب ان يكون من الكليات
واما الثاني فبانه يقال ان الكلي كل ما عقلي والكل العقلي بالنسبة الى العقل كالكل
الحسي بالنسبة الى الحس لما قال الفيلسوف في المتن الثالث من الكتاب الثالث
للنفس كما يكون الحس بالنسبة الى المحسوس كذلك يكون العقل بالنسبة الى
المعقول والكل الحسي اعرف لنا بحسب الحس من اجزائه فالكل العقلي ايضا
اعرف اعرف لنا بحسب العقل من اجزائه فالكلي اعرف لنا بحسب العقل
من اجزائه واثبت كون الكلي كلا ما بقوله لانه يحيط كثيرا كالاجزاء وتصويره
ان الكلي يحيط اجزاء كثيرة لكونه محيطا للكثرة التي تكون تحته وكل ما يحيط اجزاء
كثيرة كل ما فالكلي كل ما المتن الخامس قال المص ويفيد هذا بعينه الاسماء
بالنسبة الى الحد لانها تدل على كل ما بلا تفصيل كالدائرة واما حدها
فيفصله الى الاجزاء والطفيليات تسمى الرجال اباء والنساء امهات
ثم تميز كل واحد منها اقول لما عين في المتن الثالث ان المختلطات
زيادة اختلاط اعرف لنا وكان اراد بها المعنى الشامل للكليات التي هي

مختلطات بالقوة والمركبات اوقل الافراد المنتشرة التي هي مختلطات
بالفعل وبين في المتن الرابع كون الكليات المختلطة بالقوة اعرف لنا بحسب
العقل شرع في هذا المتن ان يبين كون المركبات المختلطة بالفعل اعرف لنا بحسب
الحس بوجهين الاول ما خوذ من دلالة اسماء الاجسام فان شيئا واحدا كالانسان
يكون مدلولا لنا بالاسم وبالحد اما بالاسم فكما اذا ذكر الانسان واما بالحد فكما
اذا ذكر الحيوان الناطق وهذان الوجهان يفترقان بان لفظ الانسان يدل على
الانسان المركب بلا تفصيل والحيوان الناطق يفصل هذا المركب الى اجزائه ويبين
مباديه متفرقة وسببه على ما قال المصنف في المتن الثاني من خامس ما بعد الطبيعة
ان الاسم علامة والحد يكون للشيء ومن هذا يكون اذا اردى شيئ باسمه يكون هو
اعرف لنا بل للجهلاء ايضا واذا اردى بحده لا يكون كذلك بل انما يكون معلوما
للعلماء وهذا العلم على ما قال الفيلسوف في الفصل الثالث من سادس الجدل
هو العلم الدقيق الشريف ومثل لهذا بالدائرة لان اسمها تدل على كل ما بالتفصيل
اجزائه واما حدها الذي هو شكل مسطح في وسطه فقط يكون جميع الخطوط المستقيمة
الخارجة منها الى المحيطة متساوية فيفصلها الى هذه الاجزاء والاول اعرف لنا
من الثاني بل الثاني ليس معلوما الا لبعض العلماء في يومنا هذا والمثال المناسب
لزماننا هو الانسان فان مدلوله الاسمي كل احد عالما كان او جاهلا
بدويا او قرويا واما حده فليس بمعروف للجهلاء بل للعلماء فقط وتصوير الدليل
هكذا ان نسبة المختلطة الى اجزائه المتفرقة مثل نسبة المدلول الاسمي الى المدلول الحدي
والمدلول الاسمي اعرف واظهر لنا من المدلول الحدي بل المدلول الاسمي معلوم لنا
اولا ثم المدلول الحدي لانه يجب ان نتصور اولا شيئا ثم نحدده فالمختلط
اعرف واظهر لنا من اجزائه المتفرقة ومعلوم لنا اولا ثم اجزاؤه المتفرقة
والكبرى ثابتة بقوله لانها تدل على كل ما بلا تفصيل كالدائرة واما حدها فيفصلها
الى الاجزاء يعني ان المدلول الاسمي هو كل ما مختلط والمدلول الحدي هو المفصل المتفرق

والمختلط اعرف واظهر لنا من المفصل المتفرق فالمدلول الاسمي اعرف واظهر
لنا من المدلول الحدي والوجه الثاني هو الذي اشار اليه بقوله والطفيليات تسمى
الرجال اباء والنساء امهات ثم يميز كل واحد منهما وهذا الوجه ماخوذ
من الكل المجتمع من الجزئيات الكثيرة الماخوذة بالاختلاط وبالفرق الذي
ندركه بارشاد الطبيعة دون اجزائه المتشخصة المفصلة وصورة القياس
هكذا ان ما يدركه الطفيليات من الرجال او النساء مع كمال تجدد قوة طبعها
هو الكل المجتمع من حديهما لا جزؤه المتفرق اي لا هذا الرجل او هذه المرأة
ولهذا تسمى كل رجل تراه اباء وكل امرأة تراها اما والكل المجتمع من احديهما
مختلط لا متفرق فما يدركه الطفيليات اولا هو المختلط لا جزؤه المتفرق
بعض اشارات على المتن الرابع والخامس اشير اولا انه لم يرد بقوله
في المتن الرابع والكل اعرف بحسب الحس انه ليس اعرف بحسب العقل
كما يريده هذا المغني في مواضع كثيرة منها ما قال في المتن التاسع والاربعين
من هذا الكتاب ان الكل اعرف بحسب العقل والجزئي بحسب الحس بل يريد
ان الكل اعرف بحسب الحس من اجزائه وسبب هذا ان الكل اقوى واقرب
من الحس على الفور من كل جزء من اجزائه وسنتكلم لهذا الشيء كثيرا فيما بعد
وثانيا انه قال في موضعين منهما كل ما ولم يقل كل بل وصفه بماء النكرة
لانه احاطة الكل اقل من احاطة الكل الذي ليس بكل لان الكل يحاذي المركب
والمختلط كما بينا انفا هو الكل والمركب الجزئي الغير المعين فوصفه بها ليفرقه
من الكل الاخر ولانه كل اقل لان الكل المركب لما كان مركبا من الاجزاء بالفعل
سمي صدقا وحقيقة مركبا والكل لما كان يظن ظاهرا امرا بسيطا بالفعل فليس
بمركب حقيقة بل مركبا بالقوة وثالثا انه قال والطفيليات بالتصغير ولم يقل
والاطفال لان المسمين منهم للرجال اباء وللنساء امهات هم الصغار
المبتدئة بالتكلم عرا ورابعا ان بيان اعرفية المختلطات وتقدم معلوميتها

من المتفرقات بحال الاطفال بيانه حسن لانه ماخوذ من سن الطفولية التي فيها
يكون تابعين للطبيعة ونعمل محض قويها وخواصها ولهذا سمى الحكيم يقين سن الاطفال
بمرايا الطبيعة هذا غاية بيان مراد المص من هذه المتون الخمسة مع قطع النظر عن
صدقها وكذبها فلنورد بعد ذلك ابحاثا ثلثة متعلقة بهذه المتون

**البحث الاول** في انه هل يجب لانه نتيقن شيئا ما اى شيء كان انه ندرك
جميع علله الاربع الفاعلية والغائية والمادية والصورية اولا وهل يجب
فيه انه ندرك جميع علله الاربع القريبة والبعيدة الى العلة الاولى من كل جنس
من علله الاربع يعني هل يجب لانه نتيقن شيئا ما اى شيء كان انه ندرك
علة الفاعلية القريبة والبعيدة الى علة الفاعلية الاعلى التي ليس له بعدها
علة فاعلية وان ندرك علته الغائية والمادية والصورية القريبة الى علته الغائية
والمادية والصورية العليا التي ليس له بعدها علة غائية ومادية وصورية
اصلا اولا وهذا البحث نشاء من قول المص لانا انما نظن انه نتيقن شيئا ما حين
ندرك علله الاول ومباديه الاول حتى العناصر وفيه فصول ثلثة

**الفصل الاول** في اثبات هذين الوجوبين ونفيهما اما الاول على الوجوب الاول فلان المص
يرى انه يذهب اليه فان العلل والمبادى والعناصر الواقعة في كلامه مشروحة
من عامة الشراح بالعلل الاربع ولما قال المص من ادراك هذه اى العلل الاربع
ثم قال لانا انما نظن ان نتيقن شيئا ما حين ندرك علله الاول ومباديه
الاول حتى العناصر اى حين ندرك علله الاربع علم انه يجب عنده لانه نتيقن
شيئا ما انه ندرك جميع علله الاربع لكنه قال فعلم وعلى الوجوب الثاني فلانه
لما قال حتى العناصر علم انه لا يكفي عنده معرفة العلل القريبة لتيقن شيء ما
بل يجب الحركة الى العلة البعيدة من كل جنس منها لكنه قال فعلم ثم يقال لاثبات
الوجوب الاول ايضا انه الاشياء لاسيما الطبيعيات توجد بالعلل الاربع
والاشياء تتيقن كما توجد بها على ما قال الفيلسوف في المتن الرابع من ثاني ما بعد



ما بعد الطبيعة من ان الشيء يكون بحسب الصدق على ما يكون عليه بحسب الوجود
فالاشياء تتيقن بالعلل الاربع والا لما علمناها كاملا وتثبت على الثاني
بانه علم الشيء كاملا انما يكون بجملة المبادي الاول على ما قال الفيلسوف في الفصل
الثاني من الكتاب الاول للتحليل الثاني وجملة المبادي الاول هو علم كل من علله
مبتدئا من العلة السافلة من كل منها منتهيا الى العلة العليا من كل منها فعلم
الشيء كاملا هو علم كل من علله مبتدئا من العلة السافلة من كل منها ويعرف
من هذا ان المص جزم في كثير من المواضع بانه لو كان المبادي غير متناهية لما امكن
ان تعلم ذوات المبادي فانه يفهم منه انه يجب الحركة لاجل علم شيء منه
الى مباديه حتى المبداء الاول واما الثاني اى نفي الوجوب بالمعنى الاول فلان
موضوع الرياضيات شيء ما ونحن نتيقن احواله تيقنا تاما بلا ادراك جميع
علله الاربع لانه يكفي لهذا التيقن معرفة علته الصورية كما استدل عليه ابو الوليد
ابن رشد القرطبي في هذا الموضع فشيء من الاشياء نتيقن احواله تيقنا تاما
بلا ادراك جميع علله الاربع ولان العلم الالهي علم اعلى ورئيس جميع العلوم الذي له
ان يبحث عن الجميع على ما قال المص في المتن الرابع من رابع ما بعد الطبيعة وهو لا ينظر
الا الى موضوعه بجميع العلل الاربع لانه يجذب الشيء عن كل مادة حسية كانت
او عقلية على ما علمه الفيلسوف في المتن السادس والثلثين من سابع ما بعد
الطبيعة وفي الفصل الثالث من الحادي عشر منه ويجذبه ايضا عن كل حركة
فالعلم الالهي لا ينظر الى المادية ولا الى العلة الفاعلية لان الفاعل منه يكون المبداء
الاول للحركة والسكون كما علمنا المعلم الاول في المتن التاسع والعشرين
من ثاني الطبيعيات فلا ينظر الى جميع العلل ولان الحد الطبيعي يكون من
المادة والصورة على ما قال الفيلسوف في المتن التاسع من ثامن ما بعد الطبيعة
وهو يولد العلم الكامل للشيء المحدود لان الواجد للحد يعلم بالبرهان كما قال المص
في المتن الثالث عشر من الكتاب الثاني من التحليل الثاني وقال في المتن الثاني

عشر من الكتاب الثاني من كتب النفس انه لا ينبغي ان يبين معنى الحد مجرد وجود المعرف
بل العلة الموجودة فيه المقومة له والحد يكون بالمادة والصورة فقط على ما علمه
المص في المتن التاسع من ثاني ما بعد الطبيعة وزد عليه وقال ان البرهان يولد اليقين
لانه على ما قال الفيلسوف في المتن الثامن من اول التحليل الثاني قياس جاعل علما
يقينا والبرهان الطبيعي ايضا لا يطلب جميع اجناس العلل الاربع بل يكفي ان يصير
كما ينبغي بواحد منها فلا يطلب جميع العلل الاربع لانه تتيقن بعض الاشياء واما
نفي الوجوب بالمعنى الثاني فيعلم من انه لا يوضع في الحدود الاجناس والفصول البعيدة
على ما بينه المص في المتن الثالث والاربعين من سابع ما بعد الطبيعة بل القريبة فقط
مع انا نعلم بها المحدودات كما ذكرنا انفا فلا يجب ان يدرك العلل الاربع القريبة والبعيدة
وايضا ان علة جميع الاشياء هو الله تع فلو وجب لتيقن شيء ادراك جميع علله القريبة
والبعيدة لوجب ان نصعد لتيقنه الى العلة الاولى ولا ندرك شيئا لانا لا نقدر اصلا
ان ندرك الواجب تع لانه نفوسنا بالنسبة اليه تعالى كالخفاش بالنسبة الى نور الشمس
ومتى لم يدرك الاول لا يدرك شيء اخر على ما قال المص في الفصل الثالث من اول
التحليل الثاني الفصل الثاني في حل الشبه المذكورة اعلم ان اقوال العلماء ههنا كثيرة
مختلفة تركنا ذكرها لانها لا تفيد الحل بل العقد والواجب ذكر ما يفيده لا ما لا يتبعه
فلنذكره موكلين على الملهم للصواب فنقول ان العلم التام لشيء على قسمين الاول
هو العلم التام على الاطلاق وفي كل وجه وبكل جنس والثاني هو العلم التام في جنس
متعين واحد فقط للعلم والاول سماه المتاخرون علما محيطا وبينه توما اقوناس
في مواضع كثيرة وقال اوغسطينوس المتكلم في ثماني عشرة ومائة في مكاتيبه
المحيط تاما هو العلم الذي يحاط به المعلوم احاطة تامة بحيث لا يبقى شيء منه
لم يكن معلوما قال اقوناس انما يقال الشيء محاط علما اذا نيل الى غاية علمه وهذا
يكون اذا علم علما كاملا بقدر ما يمكن ان يعلم كما ان القضية البرهانية تعلم يقينا
اذا علم بالبرهان لما اذا علم بوجه اقناعي وقال في موضع اخر لبيانه المحاط هو الذي

يعلم تمامه والمعلوم تمامه هو الذي يعلم بقدر ما يمكن ان يعلم ومن ثمة لو اعتقد بوجه ممتنع
ما امكن ان يعلم بالعلم البرهاني لا يكون محاطا مثلا لو علم احد كون زوايا الثلث
مساوية لقائمتين بالبرهان يكون محيطا له ولو علمه تقليدا لسبب انه العلماء حكموا
به لا يكون محيطا به لانه لم يصل الى الوجه الكامل للعلم الذي يمكن ان يعلم به والثاني اي العلم التام
في جنس متعين واحد فقط للعلم ينظر الى معنى الموضوع الصور لعلم كذا او كذا وهذا
التقسيم يمكن ان يؤخذ من كلام الفيلسوف في المتن الحادي والعشرين من خامس
ما بعد الطبيعة عاد الانواع معاني الكامل فانه قال فيه الكامل يقال بوجه كاملا على الاطلاق
وبوجه اخر كاملا في جنس والعلة ايضا قسماها احدهما علة بالذات والثاني علة بالعرض
كذا قسمها المص في المتن الخمسين من الكتاب الثاني من الثماني وفي المتن الاول في الخامس منه وفي
المتن السابع والعشرين من الثاني منه وفي الفصل الثالث في خامس ما بعد الطبيعة
والعلل بالذات هي التي يرتبط بها المعلول بالذات كالوالد فانه يرتبط به بالذات وجود ولده
وكالنقاش فانه يرتبط به بالذات وجود النقش والعلل بالعرض هي التي لا يرتبط بها
المعلول بالذات بل بالعرض كحكمة افلاطون فانها علة بالعرض لولده لكونها صفة لافلاطون
الذي هو علة بالذات له واذا تمهد هذا فاقول اولا لا يطلب لكمال علم شيء معرفة العلة بالعرض
على ما حققه المص في المواضع المذكورة لان العلل بالعرض شيء واحد يمكن ان تكون غير متناهية
لان العلة بالذات متناهية والعلل بالعرض غير متناهية لانها تقع علينا لا نهاية
على ما قال في المتن الخمسين المذكور والامور الغير المتناهية تستحيل ان يكون معلومة
لنا لما علمه المعلم الاول في المتن الخامس والثلثين من اول الطبيعيات ويطلب
للعلم الكامل المطلق المحيط الشيء الاشياء التي يرتبط بها وجود هذا الشيء لان الشيء
كما يجد نفسه بالنسبة الى الوجود كذلك يجدها بالنسبة الى العلم على ما قال المص في المتن
الرابع من ثاني ما بعد الطبيعة ولا يرتبط في وجوده الى الاشياء التي تقع عليه بالعرض
واقول ثانيا يجب لعلم شيء علما كاملا احاطيا ان يعلم جميع علله الاربع قريبة كانت
او بعيدة التي يرتبط هذا الشيء بها بالذات وجميع محمولاته الذاتية واحواله وجميع قواه

وجميع كمالاته واعماله التي تحاط في قوته الطبيعية كذا حصل كثير من الفضلاء من كلام ثوما
اقوناتس في مواضع كثيرة من كتبه وسببه ظاهر لانه لو لم يعلم بهذا الوجه لا يتم علم العالم
ويكون شيء منه غير محاط له ولا يعلم بقدر ما يمكن ان يعلم فلا يكون محاطا بالعلم الاحاطي
فيجب ان يعلم بجميع ما ذكر لو لزم ان يعلم علما احاطيا وانما قيدنا الكمالات والاعمال
بقولنا التي تحاط في قوته الطبيعية ليخرج الكمالات والاعمال التي يمكن ان ترد عليه
بحسب قوة تبعية لانها كما توجد على الطبيعة كذلك لا تطلب للاحاطة الطبيعية
لهذا الشيء وليس مرادنا بما قررنا من وجوب علم جميع كمالاته واعماله العلم شيئي علما
كاملا احاطيا ان يجب ان يعلم المحيط جميع كمالات الشيء بالعدد وجميع اعماله كذلك
سيما اذا كانت نسبا بل يكفي علم قواه واعماله بالنوع بقدر ما يمكن ان يعد تلك القوة
مثلا يحيط احد نجارة اخر ولا يجب عليه ان يعلم مشخصا جميع الصور والاشكال
الصناعية التي يمكن ان يعلمها هو في مواد جزئية مختلفة فانها يمكن ان تكون غير متناهية
بل يكفي ان يعلم قوته بمرتبتها العالية وكونها سببا لهذا العمل ولغيره وكذا اذا علم
احد القوة الباصرة والعاقلة لزيد مثلا علما احاطيا ليس يواجب ان يحيط جميع
ابصاراته وتعقلاته فرادا فرادا ومتفرقة بل يكفي لانه يكون علمه محيطا لو علم اياها الى
درجتها العليا الموضوع الصور للبصر الذي هو اللون والموضوع الصور
للعقل الذي هو الموجود من حيث انه موضوع العقل كذلك فمن يحيط المتصل
والهيولى الاولى لا يلزمه ان يعلم جزئيا جميع الاشياء التي يمكن ان يتقسم اليها المتصل
وان يعلم جزئيا جميع الصور الجوهرية التي يمكن ان تكمل بها الهيولى الاولى بل يصل
الى مقصوده لو احاط ماهية المتصل والهيولى الاولى ومعنى الصورة التي بها
تكمل الهيولى الاولى وما قلنا يكفي لهذا الشيء والا نتقل الكلام الى بيان العلم
الكامل المنحصر في جنس واحد متعين للعلم وايرد لهذا مطلبين الاول للمعنى الاول
للبحث المذكور وهو انه اذا احاط معنى الصور الموضوعي لعلم جميع اجناس
العلل الاربع فحينئذ كل من اراد ان يتيقن تيقنا تاما في هذا العلم يجب ان يدرك



جميع علله الاربع وان لم يحط معنى الموضوع الصور له جميع اجناس العلل بل بعضها
يكفيه لان يتيقنه تاما ان يدرك هذا البعض فقط مثلا معنى الموضوع الصور
للحكيم الطبيعي محيط بجميع اجناس العلل الاربع كما هو ظاهر في ثاني الكتب الثمانية
فمن اراد ان يتيقن الطبيعيات تيقنا تاما يجب ان يدرك جميع اجناس العلل
الاربع كما اثبت الفيلسوف في المتن السبعين من الكتاب المذكور ومعنى
الموضوع الصور للرياضيات محيط جميع اجناس العلل الاربع بل العلة الصورية
والمادية كما قال اسكندر الافروديسي وابو الوليد ابن رشد القرطبي وثوما
اقوناتس فمن اراد ان يتيقنه تيقنا تاما فيكفيه ان يدرك علة الصورة فقط
ويمكن ان يعطى سبب هذين التقريرين مما قال المصنف في المتن الثالث والعشرين
من الكتاب الثاني للفلكيات ان الكامل هو الذي لا يمكن ترك شيء من الاشياء
التي تكون له بان يقال لو احاط معنى الموضوع الصور لعلم جميع اجناس
علله الاربع واراد احد ان يتيقنه تاما ولم يدرك جميعها لبقي خارجا عن علمه بعض
من اشياء التي تكون له اذ لا يكون علمه تاما واذا لم يحط معنى الموضوع الصوري
جميعها بل بعضها وادرك هذا البعض فقط لم يبق خارجا عن علمه شيء مما يكون
له فيكون علمه تاما ويمكن ان يثبتا بان يقال المسائل الطبيعة لا ينقطع السؤال
اللمي لتيقنها الا اذا ادرك جميع عللها الاربع وانما تتيقن شيئا اذا انقطع
السؤال اللمي فالمسائل الطبيعية انما تتيقن اذا ادرك جميع علله الاربع
ويلاحظ ههنا ايضا البيانان اللذان ذكرهما المصنف في المتن السبعين
من ثاني الطبيعيات ليرى الحكيم الطبيعي الاكتساب بجميع العلل الاربع الاول
منهما هو ان الفيلسوف الطبيعي ينظر الى الاجسام الطبيعية كيفما توجد والاجسام
الطبيعية توجد بالعلل الاربع فالفيلسوف الطبيعي ينظر اليها بجميع العلل الاربع
والثاني ان الفيلسوف الطبيعي يبحث عن جميع الاشياء التي يسأل عنها
بالسؤال اللمي ويسأل بالسؤال اللمي لجميع العلل الاربع فالفيلسوف الطبيعي

يبحث عنها بجميع عللها الاربع وفي سائر العلوم لايجب طلب العلل الا التي لم تكن محاطة
في متن الموضوع المصور لها فانه قلت اذا برهن احد في الحكمة الطبيعية بعلة
واحدة مثلا اذا قال كل مركب من الاضداد يقبل الانحلال يعلم علما يقينيا لانه كلما
برهن لشيء يعلم هو يقينا واذا كان الامر كذلك فلا يجب ان يدرك جميع العلل
الاربع فيها قلت نعم هذا المركب يعلم علما يقينيا بحسب وجه واحد جزئي فقط
ولا يعلمه يقينا تاما في جنس العالم الطبيعي لانه ذلك المركب الطبيعي الذي فعل له
البرهان قابل طبعا لان يعلم بوجوه اخر وعلل طبيعية آخر بحيث لو لم تدرك
لم ينقطع جميع الاسولة التي لذلك المركب فلا يكون معلوما علما كاملا ومطلقا في
ذلك العلم ثم اقول العلم الماخوذ من البرهان بعلة واحدة فقط هو علم كامل
من طرف العالم لانه ولد فيه العلم اليقيني لكنه ليس بكامل من طرف الشيء المعلوم
لانه يمكن ان يعلم علما يقينيا ايضا في هذا العلم ببرهان اخر معمول من علة الاخر
والمطلب الثاني ينظر الى ادراك البحث الثاني وهو انه لا يجب تكرار التتبع وحمل
العلل الى العلة الاولى المطلقة لكمال تيقن شيء في جنس واحد متعين للعلم بل
يكفي لو حللته الى العلة الاولى في هذا الجنس التي يحاط في المتن المصور لذلك العلم
وقسما هذا التقرير ظاهر فان الاول ظاهر في الرياضيات فانه يبرهن فيها ببراهين
يقينية بلا رجوع الى العلة الاولى المطلقة التي هو الواجب تع والثاني ايضا ظاهر
لانه لا يمكن ان يعلم مفصلا في كل علم الاشياء التي تكون قريبة الامتداد ادراك
المقدمات الاول لانه كما قال في الكتاب الاول التحليل الثاني لو علمنا بالاول نعتقد
واياها نعلم ونعتقد علما واعتقادا ابدا لانه بها نعلم الاخيرة ثم قال فيه ولو لم نكن
الاول معلومة لا تكون الاشياء التي تكون منها معلومة على الاطلاق وعلى التحقيق
بل بالتسليم لو كانت هي الفصل الثالث في بيان حال الادلة المورد في
الفصل الاول لكل قسم من اقسام البحث وبهذا السبب يتبين كم على
ينظر الرياضي وكم على ينظر الالهي ادفع الاولين بان المصنف لم يرد بالمبادي

والعل

والعناصر اجناس العلل الاربع وانه ذهب اليه عامة الشراح كما
ذكرنا في شرح المتن الاول وايضا لو اشار بالالفاظ المذكورة اليها كما ينبغي ان
يدرك اذا كانت العلل الاربع مندرجة في متن الموضوع المصور كما ذكرنا
في المدعى الثالث[٢] ولم يرد بقوله حتى العناصر الانحلال الى العلة الاولى المطلقة
بل الى الاولى في مثل هذا العلم كما ذكرنا في المدعى الاخير[٣] لانه المراد بالعلل الاول[٤]
في قول المصنف انما نظن انا نتيقن شيئا حين ندرك علله الاول الى اخره هي العلل
القريبة بلا واسطة كما ذكرنا في شرح هذا القول ودفع هذين الدليلين مع الثالث
ظاهر ايضا من تقريرنا الثالث من ان الاشياء الطبيعية كما توجد جميع العلل
الاربع فكذلك ينبغي ان يعلمها الحكيم الطبيعي بها اذا اراد ان تعلمها علما يقينيا
تاما ومنه يكون انه الشيء كما يجد نفسه بالنسبة
الى العلم واما الاشياء الرياضية فلا تحيط جميع العلل الاربع بل العلة الصورية
والمادية المجردتين من كل مادة حسية ومن كل حركة وبهذا القيد يخرج العلة الفاعلة
التي تكون منها مبدأ الحركة على ما قال المصنف في المتن التاسع والعشرين من ثاني
الطبيعيات وفي المتن الثالث من ثالثها وفي مواضع اخر وناب عن العلة
الغائية الحقيقية لان الرياضي لا يبين ان الدائرة والمربع يعملان كذا لاجل ان
معمولية لهما كذا احسن واولى كما نبين في الطبيعيات كون الانسان ذا يد
خيرا بانه اذا كان له يد يفعل اغراضه النفسانية اولى وبطريق اسهل وكما نبين
في الامور الصناعية كون بناء البيت وقواعده من مواد صلبة قوية محكمة
اولى بان يكون استناد الجدران الثقيلة والسطح الثقيل عليها اولى ولا يبين
في الرياضيات ان هذا الشيء يفعل كذلك لانه كونه كذلك اولى ولو لم يفعل
كذلك يكون رديا فظهر ان الرياضيات لا تنظر الى العلة الفاعلية والغائية
الحقيقية وقد نفى المصنف العلة الفاعلية والغائية عن الرياضيات في المتن
الثالث من ثالث ما بعد الطبيعة فانه بعد ايراد هذه الشبهة اي هل ينظر

[٢] وهو قوله اذا احاط المتن المصور الموضوعي
الى قوله يجب ان يدرك جميع علله الاربع لتا

[٣] حيث قال بل يكفي لو حللته الى العلة الاولى الى الاخر علة

[٤] ٢

لعلم واحد جميع اجناس العلل والعلوم كثيرة يورد لاجل النفي سببين احدهما عام
منطقي كما قال ابن رشد في ذلك المقام والثاني هو قوله لانه لا تكون جميعها الكثير من
الموجودات انتهى اي لا توجد في كثير من الموجودات جميع اجناس العلل الاربع ويثبت
هذا القول بالنسبة الى العلة الفاعلية بقوله لانه كيف يمكن ان يكون مبدأ الحركة في
اللامتحركات ويريد بالامتحركات الرياضيات والاعداد الفيثاغورسية والمثل
الافلاطونية المنفصلتين يعني ان الرياضيات ليس بمتحركة بوجه ما والعلة الفاعلية
يكون للمتحركات لان الفاعل يكون مبدأ الحركة فالرياضيات ليس لها علة فاعلية
ويثبته بالنسبة الى العلة الغائية بانه ليس لها طبيعة الخيرية لان كل ما هو خير فهو
بحسب ذاته ولطبيعة غاية وعلة كذا بحيث تصير الغير لاجلها ويفعل والغاية والذي
يوجد الغير لاجله ويفعل يكونان نهاية لفعل وجميع الافعال تصير مع الحركة فلا يمكن
ان يعلم كون هذا المبدأ او ذاك خيرا بالذات في اللامتحرك ولهذا يبين شيئا ما في
الرياضيات بهذه العلة ولا يبرهن فيها اصلا بانه اذا كان كذلك يكون حسنا
والا يكون قبيحا وانما قيدنا العلة الغائية بالحقيقة لان لها غاية هي نظير الصدق
وسنتكلم لهذا البحث مفصلا في الثاني من التمام فلننتقل الكلام الى الجواب
من الادلة المذكورة فنقول يدفع الدليل الثاني المورد لاثبات وجوب معرفة
جميع العلل قريبة كانت او بعيدة الى العلل العليا برد الكبرى اي قوله وحله الى
مباديه هو علم كل من علله مبتدئا من العلة السافلة في كل منها منتهيا الى العلة
العليا في كل منها لان كل متيقن وان كان يجب عليه ان يحلل مطلوبه الى مباديه
الاول لكن لا الى الاول على الاطلاق بل الى الاول في هذا العلم الذي يبحث عنه فيه
على ما يظهر من تقريرنا الاخير ومن هذا يظهر الجواب عن الاستدلال بانه لو كان
المبادي غير متناهية لما امكن ان تعلم ذوات المبادي الى اخره ثم نقول في دفع
الدليل الثاني للنافين لوجوب ادراك جميع العلل لتيقن شيء ما تيقنا كاملا ان
العلماء اتفقوا على ان ما بعد الطبيعة ينظر الى العلل الثلث الصورية والفاعلية

وخصوصا الغائية قال ثوماس القوناتس في شرح المتن الاول ان ما بعد الطبيعة
يبرهن بالعلة الصورية والفاعلية لا سيما الغائية وكذا قال البرتوس الكبير
وزاد رقز الراهب وربما بين فوفريه حنسس ورويوس وهو راي
الفيلسوف وكرره في مواضع كثيرة وفي الفصل الثاني من الكتاب الاول
لما بعد الطبيعة وقال في المتن الثالث من الكتاب الثالث مما بعد الطبيعة انه
ما بعد الطبيعة من حيث انه رئيس واشرف بحيث لا يجوز ان يخالفه سائر
العلوم كالخدمة لهذه الغاية والخير لانه لاجله الجميع وهذه ترجمة عين عبارته اليونانية
وتقريره ان ما بعد الطبيعة رئيس العلوم واشرفها بحيث لا يجوز ان يخالفه سائر
العلوم التي يخدمونه كالخدمة لمخدومهم وكل رئيس العلوم واشرفها بحيث لا يجوز
ان يخالفه سائر العلوم التي يخدمونه كالخدمة لمخدومهم هو لهذه الغاية والخير
اي ينظر اليه فما بعد الطبيعة لهذه الغاية والخير اي ينظر اليه واثبت الكبرى بقوله
لانه لاجله الجميع اي الجميع يصير لاجل هذه الغاية والخير يريد انه كما ان العلوم نفسها
كذلك موضوعاتها وما بعد الطبيعة رئيس سائر العلوم وحاكمها وسائر
العلوم وموضوعاتها خدامه فموضوعه ايضا رئيس موضوعات سائر
العلوم وحاكمها والغاية والخير هو الذي يكون الغير لاجله ثم يثبت كونه ناظرا
الى العلة الصورية حيث قال ما بعد الطبيعة يكون للعلل الاول ولما يكون
معلوما زيادة علم والعلم الذي يكون للعلل الاول ولما يكون معلوما زيادة
علم يكون هو لهذا الجوهر اي ينظر الصورة الجوهرية فما بعد الطبيعة ينظر الصورة
واما كونه ناظرة بحسب وجهه الخصوص وموضوعه الى العلة المحركة اول
الى العلة الفاعلة فظاهر من ثاني عشر ما بعد الطبيعة حيث يبحث فيه بالقصد
عن عقول الافلاك المحركة واختلفوا في نظرها الى العلة المادية وسبب
الاختلاف هو ان ما بعد الطبيعة لا ينظر الى المادة بل بتجرد الشيء عن كل مادة جسمية
وعقلية والعلة المادية ليست الا نفس المادة فما بعد الطبيعة لا ينظر

الى العلة المادية فبعضهم قسم مابعد الطبيعة الى علمين احدهما ينظر الى الجواهر المجردة اى
الواجب تعالى والعقول والاخر ينظر الى المقولات العشرة والى ما يكون تحتها من
الماديات والمركبات وقالوا اما بعد الطبيعة ينظر الى العلة المادية ماخوذا بالقسم
الثانى لا بالقسم الاول وبعضهم وان لم يقسموه الى قسمين ولكن يلاحظون فيه
على وجهين بحيث يؤخذ مرة باحدهما كعلم جزئى واخرى بالاخر كعلم كلى ورئيس
جميع العلوم كما بينه المص فى الفصل الاول من اول الفلسفة الاولى وفى اول التحليل
الثانى وبهذه الملاحظة يقولون ان مابعد الطبيعة ملحوظا بالوجه الاول ينظر الى
العلة المادية وملحوظا بالوجه الثانى لا ينظر اليها اقول هذان المذهبان من الاوهام
الباطلة والخيالات العاطلة اما كون الاول كذلك فلان الفيلسوف يجعله فى
المتن السابع من رابع مابعد الطبيعة وفى المتن الثالث من سادسه وفى الفصل
الاول من الحادى عشر منه علما واحدا وهذا الجعل حق فلا يجوز ان يقسم الى علمين
وثبت الحقية بان مابعد الطبيعة علم يكون موضوعه الصورى واحدا وهو الوجود
من حيث هو موجود بالاتفاق وحققه المص فى الفصل الاول من حادى عشر مما
بعد الطبيعة وكل علم يكون موضوعه الصورى واحدا واحدا لا متعددا فمابعد الطبيعة
واحد لا متعدد ولما كان الموجود من حيث هو موجود شاملا للجواهر المجردة والمقولات
العشرة تكون المسائل المتعلقة بهما داخلة فى مابعد الطبيعة واما كون الثانى
كذلك فلان مابعد الطبيعة الذى هو علم واحد لما كان موضوعه هو الموجود وكان
له قوة ان ينظر الى الجميع كما قال المص فى المتن الرابع من الرابع مما بعد الطبيعة وقاله
فى الفصل الثانى من اول مابعد الطبيعة وبحث الالهى بوجه واحد عن الموجود وعوارضه
من حيث انه موجود وعن تضاداته من حيث انه موجود كما يبحث الرياضى عن الكم
كما قال فى الفصل الاول من الحادى عشر منه فما الحاجة الى اعتبار وجه اخر جزئى له وان
نقول ان مابعد الطبيعة ملحوظا بوجه خادم لما بعد الطبيعة ومخدوم له ملحوظا باخر وان
نقول انه ملحوظا بالوجه الاول ينظر الى العلة المادية ثم اقول ان مابعد الطبيعة كما

ينظر

ينظر الى الموجودات المجردة عن المادة كذلك ينظر الى الموجودات المادية والى
نفس المادة لكن ينظر اليها بوجه غير مادى يعنى تحت مفهوم موضوعه الصورى
وفى جذبها عنها او قل ينظر اليها من حيث انها موجودة فلا مانعة بين
ان يكون مابعد الطبيعة مجردا من كل مادة حسية وعقلية وبين ان يكون ناظرا
اليها لانه لا ينظر اليها تحت مفهوم مبهم فى تجريدها الاعلى ومنه يكون ان هذا
التجريد يرفع النظر اليها بالوجه المادى المرعى فى الحكمة الطبيعية للناظر اليها ولا يرفع
ان ينظر اليها علم اعلى بوجه عال غير مادى ومن هذا عرفت الوجه الذى ينظر الفلسفة
الاولى الى جميع اجناس العلل ووجوب كون النظر اليها بهذا الوجه لو لزم ان يكون
العلم فيها كاملا ثم نقول لرد الدليل المورد بان الحد يولد العلم الكامل للشئ المحدود
من غير ادراك العلة الفاعلية والغائية انا المص اجاب عنه فى المتن السبعين من
ثانى الطبيعيات فانه لما حكم فيه بان الحكيم الطبيعى يسلك بجميع العلل الاربع بوجه
اليه ان الحد يولد علم الشئ المحدود من غير ادراك جميع علله الاربع والفيلسوف
الطبيعى يتيقن بلا ادراك العلل الاربع فاجاب بقوله فتاء فى الثلثة معا
فى واحد الى اخره اى يا تى معا العلل الثلثة فى واحد لان الصورة والغاية امر واحد
بالعدد يسمى صورة من حيث انه يعطى وجود الشئ وغاية من حيث يحرك
الفاعل للعمل ويتم التكون والصورة والفاعل متحدان نوعا لان الانسان الوالد
والانسان المولود على ما قال بورفريوس فى فصل النوع متحدان فى نوع الانسان
فاذا كان المادة والصورة فى الحد الطبيعى تحاط فيه علنا نحن لان لا نرى ما تحقق
المادة الطبيعية يجب ان يتحقق العلل الاخر ايضا لان المادة لا يمكن ان يتحقق بلا صورة ما
والصورة يجب ان يصدر من الفاعل والفاعل لا يفعل الا ان يتحرك فى الغاية
فبناء على هذا كل من ينظر فى الطبيعيات الى المادة ينظر فيها البتة الى العلل الثلثة الاخر
فحينئذ يكون مراد المص مما قال فى ثانى مابعد الطبيعيات من ان الحد تكون بالمادة والصورة
فقط ان يكون منهما فقط ظاهرا ورد الدليل الزائد المصدر بان البرهان يولد اليقين

الاخره انه قد علم مما قلنا انه من يبرهن بعلة واحدة فقط يتيقن ما برهن عليه
تيقنا تاما بهذه العلة من جانبه ولا يعلمه تاما في جنس هذا العلم ومن طرف المعلوم
لانه لا يمكن ان يعلم فيه بعلل اخر ايضا واما رد الدليلين الاخرين فظاهر مما ذكرنا لانا نمنع
عن الاول بانا نختار الجنس السافل شامل لكل جنس يكون فوقه فالمورد في حده الجنس السافل
ظاهرا مورد فيه ضمنا الاجناس المحاطة فيه فتكون مدركاتها وعن الثاني بانا نختار التدرج
الى المبداء الاول من كل وجه لين بواجب بما ذكرنا في المطلبين البحث الثاني في بيان
الاشياء التي هي اعرف من طبعها والاشياء التي هي اعرف لنا وفي انه هل
لا يتحد الاعرفان اصلا او يتحدان وفيه فصول الفصل الاول في بيان المراد من الاعرف
طبعا ورد بعض الاراء وما ذهب بعض شراح اللمعات من سقامة الفهم والترجمة
الى ان العرفيات بحسب الطبع هي التي تكون بحيث لو كانت الطبيعة عالمة لعرفتها
وعلمها اولا ونقل هذا عن شرح ابن رشد القرطبي والنقل والمذهب باطلان اما الاول
فلعدم وجود المنقول في هذا الشرح الذي نقله عنه وانما قال فيه ما هذه عين عبارته
العلل تكون عرفيات عند الطبع لان الطبيعة تفعل المركبات من العلل ومنه يرى
ان العلل اعرف عندها كما يكون الترتيب في الاشياء الصناعية مع فاعلها
يعني كما يكون العلل اعرف عنده واما المذهب فلانا لم نجد قال بعض الاشياء تكون
اعرف بحسب الطبع مطلقا وبلا قيد الطبع بل كانه عالما وايضا ان الطبع ليس بعالم
وليس من شانه ان يكون عالما فلا يكون شيء اعرف له في نفس الامر مع ان قوله
في المتن الثاني تدل على ان بعض الاشياء اعرف في نفس الامر لا فرضا وذهب
بعضهم الى ان الاعرف للطبيعة هو الاعرف لله تعالى الذي هو الطبيعة العليا وفاعل
الطبايع على راي هم وهذا ايضا باطل لانه تعالى لا يعلم بعض الاشياء مقدما وبعضها
مؤخرا وبعضها ازيد وبعضها انقص بل يعلم جميع الاشياء دفعة وعلى التسوية بلا
فالعرفيات طبعا تسمى الاشياء التي تكون اعرف بحسب ذاتها وطبعها ومعروفة
بلا شرط فان الطبع الواقع في كلامه مفعول به غير صريح بتقدير من اي ان الطبع اي هي

اعرف في طبايعها وذواتها او تمييز بمعنى بحسب الطبع كما وقع كذلك في مواضع
كثيرة من كتبه على ما لا يخفى لمن يتتبعها لا مفعول به صريح للعرفيات بتقدير اللام على ما وقع
في اكثر التراجم العربية والاتينية خطاء ولا مضاف اليه لظرف مقدر بمعنى عند
الطبع كما هو الظاهر من كلام ابن سينا فانه باطل بما قررنا ان الطبع ليس بعالم
والعرفيات طبعا بمعنى بحسب الطبع ومن الطبع مقابلة للعرفيات بالنسبة
الينا واماره هذه الدلالة هو ان المص قد سمى في المتن الثاني الاشياء التي سماها
فيه اولا عرفيات طبعا عرفيات على الاطلاق اي في نفسها وبالنسبة الينا وهذا
المعنى سماها معروفات طبعا في الفصل الثاني من اول الاخلاق وفي الاول من
التحليل الثاني وفي المتن العاشر من سابع ما بعد الطبيعة وفي مواضع اخر كثيرة
فان قلت اية موجودات تكون اعرف بحسب الطبع قلت قال ثوماقونا تس هي التي
يكون لها وجود اكثر لان كل شيء يعلم بقدر ما يكون موجودا وما يكون ازيد وجودا هي
التي يكون ازيد بالفعل تقريره وكل ما يكون ازيد بالفعل هو ازيد وجودا وكل ما هو
ازيد وجودا هو اعرف بحسب الذات والطبع فكل ما يكون ازيد بالفعل هو اعرف
بحسب الذات والطبع فما هو اعرف بحسب الذات والطبع هو ما يكون بالفعل
ويمكن ان يثبت هذا الراي ايضا بانه يقال ما هو ازيد بالفعل هي الموجودات المنفصلة
على ما قال المص في المتن الخمسين من الثاني عشر مما بعد الطبيعة والموجودات المنفصلة
هي اعرف بحسب الطبع لانها اظهر الكل كما قال المص في اول الكتاب الثاني مما بعد
الطبيعة فما هو ازيد بالفعل هو اعرف بحسب الذات والطبع فما هو اعرف
بحسب الذات والطبع هو ما يكون ازيد بالفعل بخلاف ما هو اعرف لنا فان ما
بالقوة ازيد لانا نسلك لتحصيل العلم من القوة الى الفعل واستدل عليه بان
جميع المحسوسات والماديات معلومات بالقوة فقط على ما قال المص في المتن
السادس عشر من الثالث في كتب النفس والمعلومات بالقوة هي اعرف لنا فالمحسوسات والماديات اعرف لنا وايضا المحسوسات والماديات

مبدء علمنا وكل مبدء علمنا اعرف لنا فالمحسوسات والماديات اعرف لنا اقول
ما قال من ان الموجودات التي تكون اعرف بحسب الذات والطبع هو ما يكون ازيد
وجودا وازيد بالفعل ليس بصادق على الكلية اما اولا فلان الهيولى الاولى اعرف
بحسب الذات والطبع لانها علة وكل علة اعرف بحسب الذات والطبع من معلولها
لان ترتيب الطبع وحركة من العلل الى المعلولات فالهيولى الاولى اعرف بحسب الذات
والطبع مع انها ليست ازيد وجودا بل اقل وجودا وليس بالفعل بالنظر الى ذاتها
كما قال اقوناتس هذا في مواضع كثيرة من تصانيفه وهذه عبارة الهيولى الاولى
توجد في نفس الامر بالذات لانها ليس بموجودة بالفعل بل بالقوة فقط كما قال
الفيلسوف في المتن التاسع والتسعين من هذا الكتاب فالهيولى الاولى تكون لا موجودة
بالعرض وجوهرا بوجه ما وقريبا منه واما ثانيا فلان الهيولى الاولى من الاشياء
التي تتيقنها في المركبات والمختلطات هي التي تكون اعرف طبعا على ما يتبين في
من المتن الثالث فالهيولى الاولى تكون اعرف طبعا مع انها ليست بازيد وجودا
وازيد بالفعل فلزم بالضرورة ان لا يكون قوله المذكور صادقا على الكلية واما
ثالثا فلانه لو كان كل ما هو ازيد وجودا وبالفعل اعرف بحسب الطبع لكانت
الاجسام المركبة من الهيولى والصورة الجوهرية اعرف منها بحسب الطبع لانها
ازيد وجودا وبالفعل منها قطعا لكن التالي باطل لان العلل اعرف من المعلول
بحسب الطبع فكذا المقدم واما رابعا فلانه لو كان كل ما هو ازيد وجودا وبالفعل
اعرف بحسب الطبع لكان بسبب التقابل كل ما هو اقل وجودا وبالفعل اعرف
لنا ولو كان كل ما هو اقل وجودا وبالفعل اعرف لنا لكانت الهيولى الاولى اعرف
لنا لانها اقل وجودا وبالفعل بل لانها ليست بالفعل اصلا فلو كان كل ما هو
ازيد وجودا وبالفعل اعرف لكان الهيولى الاولى اعرف لنا والتالي باطل فكذا المقدم
واما خامسا فلانه لو كان كل ما هو ازيد بالوجود والفعل اعرف بحسب الطبع
لكان المحسوسات والماديات التي حكم عليها اقوناتس بانها اعرف لنا اعرف بحسب الطبع

ايضا لانها ازيد بالوجود والفعل قطعا لانها جواهر اول وموجودات بالذات
تامة وحركة الحواس كما قال المصنف في المتن الستين من الكتاب الثاني للنفس والتالي
بط عنده لان ما هو اعرف لنا ليس باعرف طبعا فكذا المقدم فثبت ان قوله
المذكور ليس بصادق على الكلية وذهب الى رأي اقوناتس كثير من الفضلاء من
تلاميذه وغيرهم فبعضهم بينوا المقام بعين عبارته وبعضهم كرهابين قوي بغير جنسين
بعبارة اخرى قالوا ان ارسطوطاليس في الابتداء الاشياء التي تكون اكمل اعرف
طبعا لكن ياخذها الكل بالكلية وعلى الاطلاق بل ياخذ فقط الاشياء التي تكون
في الترتيب كليات اقل بالنسبة الى كليات ازيد وعين بعض اخر منهم رويس
ان الاعرف طبعا هي الاشياء التي تكون اولا في التكون والتي تكون اقدم في غرض
الطبع وقصده والاشياء التي تكون اقدم في غرضه وقصده هي التي تكون اكمل
لان الطبيعة تطلب الاكمل دائما كما يظهر في الفصل العاشر من الكتاب الثاني للحيوان
وفي مواضع اخر من كتب المص واتعجب من العلامة بفلس فانه مع غاية كماله
وتدقيقه اخطاء ههنا مع انه بذل جهده لتحقيق المقام فانه قال ان الاعرف طبعا
والاعرف لنا يغتنم فانا دائما بالعقل لان امرا واحدا يقال اعرف لنا من حيث انه
يقع تحت الحس ازيد ويقال اعرف طبعا لانه يكون اول مطلقا من طبعه ومن
حاله اما بالمبداء والاصل او بالقصد وسلك بنداس الى الطريق اخر وزعم
ان الاعرف طبعا هي الاشياء التي تكون اعرف بالتعريف الذي ينظر الى ماهية الاشياء
وحقيقتها ولهذا قال فلا يقال شيء معروف طبعا لانه يعلم الطبع بل لانه معروف
بحسب ترتيب الطبع المعطى من العلل الداخلة امر انا رجيا والمحسوسات يغتنم معلولا
مركبا لان طبيعة الاشياء تقتضي علما تاما لا نجده الا بقوة التعريف فهي بهذا الوجه
سماها المص معروفا بحسب التعريف الاخر ما قال ورد هذه الاراء لما كان يقتضي
تطويلا في الكلام اكتفينا فيه ببيان الواقع الحق فانه يكون بنفسه رادا لغيره فلنشتغل
باذن الله تع الفصل الثاني في بيان البحث المذكور وتحقيق العرفيات لنا والعرفيات

بالطبع اعلم اولا انه الاعرف طبعا يقال ايضا متقدم طبعا والمتقدم طبعا قسمان
متقدم طبعا تقدم المبداء والطريق والتكون ومتقدم طبعا تقدم الغاية والمقصود
والغرض وهذان القسمان متقابلان لان المتقدم تقدم الغاية متاخر في الوجود
وذو المتقدم تقدم المبداء وانما انقسم اليهما لان الطبع يمكن ان ينظر بوجهين الاول
من حيث انه يفعل لاجل الغاية على ما برهن عليه المص في المتن الخمسين والسبعين من
ثاني الطبيعيات والغاية يسمى بهذا الوجه اقدم طبعا لان الغاية في كل شيء يطلبها
الفاعل اولا ويحركه للفعل كما بينه المص في المتن التاسع والعشرين من ثاني الطبيعيات
ولهذا قال في المتن الثالث من خامس ما بعد الطبيعة ان العلة الغائية اعلى سائر العلل
وغايتها وما يطلبها الطبع الذي هو فاعل اول كامل لانه يطلب في اعماله الشيء الذي
يكون خيرا على ما قال المص في المتن الرابع والثلثين من ثاني الفلكيات وفي مواضع اخر
وبهذا المعنى اخذ المص المقدم طبعا في المتن الثاني والخمسين والخامس والسبعين
من ثاني الطبيعيات وفي المتن الثاني عشر من الكتاب الاول الفلكيات وفي المتن الثالث
والعشرين من الثاني منها حيث قال فيها المقدم طبعا يكون كاملا في الاكامل
وكذا اخذه بهذا المعنى في المتن الثامن والخمسين من ثامن الطبيعيات وفي الفصل
الاول من الكتاب الثاني من اقسام الحيوانات حيث قال الاشياء التي تكون
متاخرة طبعا وما يكون اقدم طبعا هو متاخر في التكون فبناء على هذا المعنى
قال في المتن الخامس عشر من تاسع ما بعد الطبيعة ان الرجل متاخر من الصبي بالتكون
ومتقدم منه طبعا وقال في المتن السابع من الكتاب الثاني من كتب الكون
والفاد ان الباصرة والمبصر متقدم من اللامسة والملموس مع انه ينظر
من المتن السابع عشر من ثاني كتب النفس والفصل الاخير منه ان اللامسة
تكون في جميع الحيوانات اقدم من سائر الحواس والثاني ينظر من حيث انه
فاعل والطبع الملحوظ بهذه الحيثية يتحرك من الاكاملات الى الاكاملات اي
من البسائط الى المركبات ومن العلل الى المعلولات وبهذا الوجه ليس البسائط

والعلل التي هي متقدمة بالمبدأية والتكون متقدمة طبعا واعلم ثانيا ان المتقدمة
بالمبدأية قسمان احدهما هي الاشياء التي تتكون من تركيبها المركبات كالمادة
والصورة والقوة والفعل والجنس والفصل التي يتركب منها جميع الاجسام
الطبيعية والمابعد الطبيعية والمنطقية وتسمى هذه متقدمات في التكون
ايضا لتكون المركبات منها والثاني هي الاشياء التي يرتبط بها الاجسام
الحادثة بارتباط ما وهي الاشياء الدائمة الوجود والمرتبط بها الفاسدات
وهذه الاشياء وان لم تكن داخلة في تركيب شيء لكنها تكون متقدمة من
بحيث يتعلق منها الحوادث على ما قال المص في المتن التابع عشر من تاسع
ما بعد الطبيعة واستنتج مما سبق ان البسائط التي تتقدم بالمبدأية تكون على
ضربين بعضها تسمى بسائط لعدم تركبها وبهذا الوجه تسمى الهيولى والصورة
والعناصر بسائط لعدم تركبها من امور اخر بل تتركب المركبات منها لانه قد بين
المص ان البسائط متقدمة في المركبات وبعضها تسمى بسائط لكونها مجردة عن
الهيولى وبهذا الوجه نقول للعقول صور بسيطة وبهذا المعنى قال ابن رشد القرطبي
في شرح الكتاب الثاني عشر مما بعد الطبيعة البسيط ليس في المادة اصلا واذا
عرفت هذا فاقول اولا ان العرفيات طبعا التي وضعها المص في مقابلة العرفيات
لنا هي الاشياء التي تكون متقدمة بالمبدأية او قل هي البسائط بضربيها وليست
الاشياء التي تكون متقدمة بالفرض والقصد اما الاول فظاهر مما قررنا انفا
ويثبت ايضا بالنظر الى القسم الاول للبسائط بان كون المتقدمات بالمبدأية
التي يتكون من تركيبها المركبات معلومات طبعا معلوم من المتن الثاني والثالث
فانه عين في المتن الثاني انه يجب علينا ان نسلك من الاظاهرات بحسب الطبع
والظاهرات لنا الى الظهريات والعرفيات بحسب الطبع ثم قال في الثالث
ان المعلومة والظاهرة لنا اولا المختلطات زيادة اختلاط ثم بصيرة العناصر والمبادي
معلومة منها للقسمين لها وكذا عين سلوكنا في المتن العاشر من سابع ما بعد الطبيعة

حيث قال يكون العلم للكل من اقل المعلومات طبعا الى ازيد المعلومات طبعا
وصورة القياس هكذا المبادى والعناصر المعلومة لنا بعد المخالطات حين تقسيمنا
اياها اعرف طبعا على ما علم من المتنين المذكورين والمبادى والعناصر متقدمة
بالمبدئية فالاعرف طبعا هى المتقدمات بالمبدئية وايضا قد ثبت المص وجوب
تركب الحد من العرفيات طبعا فى الفصل الثالث من سادس الجدل بانه يجب ان
يتركب من الجنس والفصل فانه يفهم من هذا الكلام انه يريد ان الجنس والفصل
اللذين هما يكونان مبدأ المركب منهما اعرف طبعا واقدم طبعا بالمبدأية ثم قال
فى الموضع المذكور لان ما يكون متقدما هو اعرف على الاطلاق من الذى يكون
متاخرا كالنقطة من الخط والخط من السطح والسطح من الجسم وكالوحدة فى العدد
والحرف من الكلمة وصورة البرهان ان العلل والبسائط اعرف طبعا والعلل
والبسائط متقدمة طبعا بالمبدئية فالاعرف طبعا هى المتقدمة طبعا بالمبدئية
فالاعرف طبعا هى المتقدمة طبعا بالمبدئية ويثبت بالنظر الى القسم الثانى للبسائط
التى هى الموجودات المجردة بان يقال البسائط المجردة اعرف بحسب الطبع لما نظهر
من كلام المص فى الفصل الثانى من ثانى ما بعد الطبيعة حيث قال هى اى الجواهر
المجردة اظهر الجميع ولما قال اقوناس ان البسائط اعرف طبعا والبسائط
المجردة متقدمة طبعا بالمبدئية لما قال المص فى المتن السابع عشر من تاسع ما بعد الطبيعة
كما مر ولما قال اقوناس بعد ما قال البسائط اعرف طبعا واقدم تقع فى علومنا
بالمتاخر وفى ثمة لا تعرف المبادى الاول والواجب تع الا بالمتاخرات ونعرف
من هذا البيان الذى تفهم منه مراد المص من المتن الثانى عشر من اول التحليل الثانى الذى
نحيل فى فهمه جميع انواع عقول المشائين حتى لم يفهمه احد الا انا حتى فهمنا ان جميع
المتقدمات طبعا بالمبدأية التى هى البسائط مطلقا يليق ان تسمى بالكليات بالسببية
واما تسمية البسائط المجردة كذلك فمتفق عليه بين الحكماء وبينوا وجهه بانها علل
فى نفس الامر للموجودات الجسمانية فان الواجب تع وسائر المجردات علة لها

واما تسمية مبادى الاجسام الطبيعية وعناصرها اعنى الهيولى والصورة الجوهرية
اللتين تكونان متقدمتين بالمبدائية وبسيطتين وعرفيين طبعا بالكلى بالسببية
فابينة بانها معلولات كثيرة غير متناهية وكل ما يكون له معلولات كثيرة غير متناهية
كلى بالسببية فالهيولى والصورة الجوهرية كليتان بالسببية والصغرى مبينة
بما قال الفيلسوف فى المتن الثانى والاربعين من اول الطبيعيات انهما الشيئان
اللذان يكون جميع الاجسام منهما وكذا الجنس والفصل كليان بالسببية لهذا الدليل
لانهما باجتماعهما يحصل اشياء كثيرة وهذه المذكورات اراد المص بلفظ الكليات الواقع
فى المتن الثانى عشر من اول التحليل الثانى حين سمى الكليات والبعيدات عرفيات
بحسب الطبع ووضعها فيه مقابلة للاشياء التى تكون اعرف لنا لزيادة قربها منا
حيث قال واقعل للاشياء التى تكون اقرب الى الحس اقدم واعرف بالنسبة الينا
وللبعيدة اقدم واعرف على الاطلاق والبعيدات غالبا هى الكليات والقريبات
والجزئيات وهما متقابلان والقريبات من الحس والملموفات والظهريات لنا
هى المركبات والمعلولات والجزئيات كما عرفت فالعرفيات على الاطلاق وبحسب
الطبع هى البسائط التى عينا انها اعرف طبعا وهما متقابلان اذ البسائط
ابعد منا جدا اليس الواجب تع والعقول بعيدين من علمنا واليس الهيولى
الاولى التى لا نعرف الا بالمكاية والاضافة بعيدة منه واليس الصورة الجوهرية
التى لا يصل اليها حس بعيدة منه كما بين فى الخامس والستين من ثانى كتب النفس
فظهر الجزء الاول مما ادعينا اى ظهر ان العرفيات طبعا هى المتقدمات طبعا بالمبدائية
اى البسائط بكلا ضربيها واما الثانى اى عدم كون العرفيات طبعا الاشياء
التى تكون متقدمة فى غرض الطبع وقصده فلان المتقدمات طبعا تقدم الغرض والقصد
هى هذه المركبات الجزئية والمعلومات والمحسوسات لان الطبيعة تقصد اولا الجزئيات
لاجل حفظ الانواع قال الفيلسوف فى المتن الرابع والثلثين من ثانى كتب النفس
العمل الطبيعى الكامل الذى يكون فى جميع الحيوانات الكاملات ولانا قصات

او متكونات تكونا اتفاقيا هو جعل الغير كيف يكون هو اى جعل الغير مثل نفسه الحيوان
حيوانا والنبات نباتا حتى يكون ذا حصة من الدوام الاطفى بقدر ما تقدر جميع الحيوانات
تطلب هذا ولاجله تفعل جميع ما تفعل بالطبع انتهى وهذه المركبات والمعلولات
وجميع المحسوسات عرفيات لنا كما بيناه والعرفيات طبعا ليست هى العرفيات
لنا فليست هى هذه المركبات الجزئية والمعلولات والمحسوسات ومنه يرتفع فساد
قال العلماء المشهورون العرفيات طبعا هى المتقدمات طبعا تقدم الغرض والقصد
واقول ثانيا ان العرفيات لنا هى هذه المركبات والمعلولات والجزئيات والمحسوسات
كذا علمنا المصنف مفصلا فى المتن الثانى عشر من اول التحليل الثانى حيث قال لانه
ليس الاقدم طبعا والينا واحدا ولا الاعرف على الاطلاق والاعرف لنا لكن اسهل الاشياء
التى هى اقرب من الحس هى هذه الجزئيات ويفسر هذه الجزئيات فى المتن العاشر من
ثالث كتب النفس حيث قال فنميز بالحس الحار والبارد فحسب هذه هو هذا
اللحم وسببه ظاهر فانه علمنا بنشاء من الحواس التى هى الجزئيات والموجودات بالذات
كما يظهر من المتن الستين من ثانى كتب النفس وبما قررنا ظهر حقيقة العرفيات
طبعا والعرفيات لنا **الفصل الثالث فى بيان الطريق التى يتوصل منها**
**الى العلوم** اعلم ان طريق العلم والحركة فينا اثنان الاول من ذوات المبادى
والمعلولات الى المبادى والعلل والثانى من المبادى والعلل الى ذوات المبادى
والمعلولات وقد اظهر المصنف تردده وقبله افلاطون فى انه فى اى طريق وحد نسلك
ونتحرك لان نعلم الاشياء حيث قال فى الفصل الثانى من الكتاب الاول من
الاخلاق لا يكن مخفيا علينا الفرق بين الابحاث التى تكون اتا من المبادى او اليها
لان افلاطون كان يشتبه فيه ويقال بانه ايكون الطريق من المبادى امم اليها
ثم وضع الفرق قائلا ان بعض الاشياء يكون اعرف لنا وبعضها مطلقا وتاما
فعين طريق السلوك والحركة ظنا وقال فلعل المبدأ يكون من الاشياء التى تكون
اعرف وقال ههنا فى المتن الثانى بلا ظن وعلى الاطلاق لكن الطريق الفطرى

اى طريق الحركة والسلوك من العرفيات والظهريات لنا انتهى فيكون بحذاء هذين
الطريقين سلوكنا وحركتنا فى العلوم على وجهين احدهما فطرى لنا والثانى كسبى
مفيد للعلم والسلوك الفطرى فى العلوم يكون من ذوات المبادى الى المبادى ومن
المعلولات الى العلل ومن المركبات الى البسائط ومن المحسوسات الى غير المحسوسات
واذا كان كذلك تكون حركتنا فى العرفيات لنا الى العرفيات طبعا والسلوك من
المبادى الكسبى المفيد للعلم يكون بعد وجداننا وادراكنا المبادى والعلل والبسائط
وغير المحسوسات من المبادى الى ذوات المبادى ومن العلل الى المعلولات ومن
البسائط الى المركبات ومن غير المحسوسات الى المحسوسات واذا كان كذلك فيوافقان
للطبع فى تلك الحركة فيكون حركتنا المفيدة للعلم من العرفيات طبعا الى العرفيات
لنا وفى هذا يتحقق السبب الصادق للعلم كما مر وهذا الطريق اختاره المصنف
فى كتبه كما لا يخفى على المتتبع فيها والان تعرف وجه تسمية المصنف الطريق فى
المتن الثانى فطريا وهو فرقه عن الطريق الذى تخصله بالصنعة والجهد وتعرف
ما قال فى الفصل الثالث من سادس الجدل من ان الانسان قد ينظر بحال الفطرية
وقد ينظر من حيث كونه محلى بالعلم والانسان المنظور بالحال الاولى يكون للمحسوسات
والمركبات اعرف له من غيرها وعلى هذا يكون الجسم اعرف له من السطح وهو من الخط
وهو من النقطة وليس الامر كذلك فى الان الملحوظ بالحال الثانية فان الانسان
العالم من حيث انه عالم يكون مصورا بالطبع فيتحرك فى انظاره كما يتحرك
الطبع مثلا يتحرك من النقطة الى الخط ومنه الى السطح ومنه الى الجسم وبالجملة
مما هو اعرف طبعا الى الاعرف لنا او قل لكثيرين كما قال فى الفصل المذكور او
قل لكل فرد كما قال فى الفصل العاشر من سابع مابعد الطبيعة يعنى لجميع الناس
عالما كان او جاهلا وكلمات المصنف المذكورة وفى الفصل الثالث المذكور وان
كان قد علم بعضها مما تقدم لكن لما كانت مشتتة تقريرنا الثالث وتوضيحه
لحال الانسان وحركته ناسب ان يذكرها بتمامها فاقول قال المصنف لانه يكون

متقدما هو اعرف على الاطلاق مما يكون متاخرا كالنقطة من الخط والخط من السطح
والسطح من الجسم وكما ان الوحدة اعرف لنا في العدد لانها اقدم ومبدأ كل عدد
وكذا الحرف من الكلمة لكن قد يقع خلافه في علمنا لانه ما يكون جسما يقع تحت الحس
ازيد مما يكون سطحا وما يكون سطحا ازيد مما يكون خطا والخط من النقطة لان جميع
افراد هذا القسم معلوم للكل لانها للكل واحد وافراد القسم الاول يكون معلومة
بالعلم الدقيق الكامل وان كان الجهد في ان نفهم ونعلم الامور المتاخرة من المتقدمة لانه
اوضح للعلم لكن اه فعلى هذا الوجه يكون الحركة الفطرية من العرفيات لنا لا العرفيات
طبعا ثم يكون الحركة الكسبية المفيدة للعلم من العرفيات طبعا لا العرفيات لنا
وقد اورد لهم نظير هذا في المقالة العاشرة من سابع ما بعد الطبيعة حيث قال الحركة
لا الاعرف سعي حس لانه اذا كان كذلك يكون العلم بما هو اقل معلوما طبعا لا
ازيد معلوما وهو واجب فكما تجعل الاعمال التي هي حسنة على الاطلاق بحيث يكون
خيرا الكل واحد من الاعمال التي تكون خيرا الكل واحد كذلك تجعل الاشياء المعلومة
طبعا معلومة لك مما هو اعرف لك انتهى واذا ضبط معرفة الامور المتقدمة
والعرفيات لنا بالحواس لا ينبغي الاستقرار فيها بل يجب ان نؤتي بها الى خزانة
العقل المشتركة حتى توجد فيها ما يكون اعرف طبعا ويكون معلومة لنا ثم نحركه
منها بالحركة الكسبية المفيدة للعلم ونستنتج من الاقدم عرفيا تنا فان قلت لم صار
هذه الحركة واجبة قلنا لانه الامور التي تكون معلومة لكل فرد واقدم عنده
تكون غالبا اقل معلوما وتكون حصتها من الوجود اقل اولا تكون ذوات
حصة منه اصلا كذا اجاب الفيلسوف في المقالة العاشرة (اي العاشر) من الكتاب المذكور
فعلى هذا تكون عرفيا تنا معروفات ضعيفة لان الحواس تغلط كثيرا والجزئيات
متغيرة دائما ولهذا تكون حصتها من الوجود اي الصدق اقل اولا يكون ذوات حصة
منه اصلا وانما قرنا الوجود بالصدق لانه هو المراد منه هنا كما قال الاسكندر
الافروديسي والا فكيف يكون عرفيا تنا التي هي المركبات والمحسوسات التي هي

موجودات تامة في الخارج اقل موجودا اولا موجودا اصلا **الفصل الرابع في انه هل**
**لا تتحد دائما العرفيات لنا والعرفيات طبعا او قد تتحدا** معنى هذا المستفهم هو انه
جميع الاشياء التي تكون اعرف طبعا هل تكون دائما اقل معلوما لنا وان جميع الاشياء
التي تكون اعرف لنا هل تكون دائما اقل معلوما طبعا او يكون بعض الاشياء اعرف
لنا من طبعها فذهب بعض العلماء مثل بوانس في شرحه لهذا الكتاب ويقولومناس
في تحريراته على المتن الثاني وبنداروس في شرح المتن الثاني وماكسيموس في شرحه
للمتن المذكور وقوثنجر جنسس في هذه المقدمة ورويوس الذي هو اكبرهم الى ان بعض
الاشياء يكون اعرف لهم ومن طبعها وهذا واقع في الامور الرياضية والطبيعية
واستدلوا على دعويهم بما قال المعلم فانه بعد ما قال في الفصل الثالث من سادس
الجدل انه ما يكون مقدما هو اعرف طبعا من المؤخر كما ان النقطة متقدمة على الاطلاق
من الخط وهو من الجسم والوحدة من العدد والحرف من الكلمة حكم حكما جزئيا وقال
لكن قد يقع خلافه في علمنا ليفيد انهما قد يختلفان وقد يتحدان وانه قال في المتن العاشر
من سابع ما بعد الطبيعة ان الامور التي تكون معلومة لكل فرد واقل عنده تكون
كثيرا اقل معلوما وتكون حصتها من الوجود اقل اولا تكون ذا حصة منه اصلا وهو
يفيد انها قد لا تكون اقل معلوما وانه يفهم من المتون المذكورة ان الكليات
اعرف لنا فلذلك يجب السلوك منها وعين من المتن الثاني عشر من الكتاب الاول
من التحليل الثاني ان يكون ما هو اعرف لنا هي الاشياء القريبة من الحس وان يكون
ما هو اعرف طبعا الذي يكون بعيدا من الحس اي الكليات والمجردات فيكون الكليات
اعرف لنا طبعا هذا ما ذهب اليه هؤلاء وانا اقول لا يكون في الامور الطبيعية ما هو
اعرف لنا معرفة فطرية وما هو اعرف طبعا امر واحد اصلا ولان تعرف حقيقة ما
قلنا ينبغي ان نتذكر ما قدمنا ان الانسان ينظر بحالة الفطرية والاكمال اذا كان في نفسه
النا طقة كاللوحة الساذجة ثم بنداء ان يكتسب العلم وهذه الحال الى معرفته بلا
تعب فطرية وينظر بالعلم والكمال اذا اكتسب العلم بالجد والتعب وتسمى هذا العلم

اكتسابيا ويقينا وهذا العلم ليس بمقصود فيما ادعيناه لانا الامور الحاصلة
بالجد والسعي تكون كثيرا ما اقدم واعرف لنا وطبعا معا لانا حال كوننا متخيلة تلك
الحال نتحرك متيقنين من العلل الى المعلولات ومن المبادي الى ذوات المبادي ومن
المقدمات الى النتيجة فتكون العلل والمبادي والمقدمات اقدم واعرف في تلك
الحال وهي بعينها اقدم واعرف طبعا فيكون ما هو اقدم واعرف لنا في حالنا
الكسبي وما هو اقدم واعرف طبعا امرا واحدا قطعا ولانا في تلك الحال نتحرك
من البرهان البرهاني الصادق الذي يكون من الصادقة الاول من غير واسطة العدمي
العرفي ومن علل النتيجة على ما قال المص في اول التحليل الثاني واشار الى هاتين الحركتين
ايضا ابن رشد القرطبي حيث قال في شرحه لو وقع ان يكون المعلوم عندنا معلوما
عند الطبع تكون حينئذ البراهين المعطاة في هذا العلم براهين العلل والوجود ولم
وقع ان لا تكون المعلومات عندنا معلومات عند الطبع وهي لا يكون متقدمة بالوجود
بل متاخرة يكون البراهين المعطاة في هذا من عداد العلامات لا براهين مطلقة
انتهى فانه اشار في هذا القول الى انه يكون في العلم الطبيعي حركتان وكذا برهاني
احدى الحركتين في برهان العلة والوجود اي في البرهان من الاقدم والعلة ومن الذي
يكون وجوده اول او قل بعبارة واحدة من الاظهر طبعا واشار الى ان هذه
الحركة تكون من المعلولات لنا وطبعا لكن هذه المعلومات ليست بمعلومات
علما فطريا لانه لا يعلم بالفطرة العلل والمبادي بل علما كسبيا واخر بها في البرهان
من العلامة اي من المعلول والمتاخر وهذه الحركة تكون حين نتحرك من المعرفيات
لنا الطبعا وهذه هي حركة علمنا الفطري وقد بينا في هذا الفصل السابق
بما قال المص في الفصل الثالث من سابع الجدل وما ادعيناه هو راي المص ايضا
فانه قال في المتن الثاني مطلقا وكليا لان المعلومات لنا وعلى الاطلاق ليستا
امرا واحدا الى اخره وانما ذكر هذه القضية على الاطلاق لان مراده من المعلومات
هي الامور الطبيعية كما هو المناسب للمقام وقال في هذا المتن فيجب علينا

ان نتحرك بهذا الطريق من الاظهريات طبعا والظهريات لنا الى الظهريات والعرفيات
طبعا ولا يمكن ان يكون المعلوم لنا والمعلوم طبعا امرا واحدا لزم ان يكون حركتنا
من شيء واحد معين اليه بعينه وهو باطل قطعا وكان قول الفيلسوف هذا ناظرا
بعض المتاخرين الذين منهم زابارتس عدم كون هذه القضية كلية بل جزئية بمعنى
انه ليس كل ما يكون اقدم واعرف طبعا يكون اقدم واعرف لنا وبالعكس
بل بعض ما يكون اقدم واعرف طبعا يكون اقدم واعرف لنا لان ما قال المص
لان المعلومات لنا وعلى الاطلاق ليستا امرا واحدا مسلم ولقوله لنا كل معلوما
لنا يكون معلومات طبعا ولهذا لم يقل لا يمكن ان يقع هذا اصلا بل قال لا يقع دائما
ان يكون المعلومات طبعا والمعلومات لنا امرا واحدا كما قال زابارتس فرنجسقوس
يقولو مناس باطل وايضا زعم هؤلاء يخالف ظاهر كلام المص فان متن قوله ليست
المعلومات لنا وعلى الاطلاق امرا واحدا ليس الا ان معلوماتنا امور والمعلومات
طبعا امور اخر بهذا شرح كلامه شراح المعتبرون قال يحيى النحوي بعد ما فرق المعلومات
لنا والمعلومات طبعا فبقي ان نستعمل الوجه الثاني للبرهان لنحصل مبادي الاشياء
وناء تي في الاشياء التي تكون متاخرة واقل معلوما لنا والتي تكون اقدم واظهر
عندنا تكون متاخرة ولا اظهر طبعا هل تسمع قوله دائما يكون المفيد الكلية وكون
المتقدمات والظهريات طبعا متاخرة واقل معلوما لنا وكون ما هو اقدم واظهر
عندنا متاخرا والاظهر طبعا المفيدة للافتراق الكلي بين ما هو اقدم واظهر طبعا وبين
ما هو اقدم واظهر لنا وقال ابن رشد القرطبي وطابين طبيعة البرهان الذي يستعمله
ههنا اعطى السببه وقال لان الاشياء التي تكون معلومة عندنا الى اخره يعني انه
السبب في وجوب كون الطريق التي يذهب بها في هذا العلم من الاشياء المتاخرة
في الوجود الى الاشياء المتقدمة فيه هو ان الاشياء التي تكون معلومة عندنا في
الاشياء الطبيعية ليست الاشياء التي تكون معلومة على الاطلاق اي طبعا وهذا
مخالف لما في الرياضيات لان التي تكون معلومة فيها على الاطلاق وتكون علما

ومتقدمة في الوجود تكون معلومة عندنا انتهى وكذلك قال غيرهما من الشراح
المعتبرين لا اذكر اقوالهم بحالها مع ما قلنا ونقلنا بل اعود الى كلام المص فانه عين
في الفصل الثاني عشر من اول التحليل الثاني انه لا يكون شيء من القدميات طبعا
والعرفيات طبعا اقدم واعرف لنا حيث قال لان التعريف والعرفيات قسمان
لان الاقدم طبعا ليس باقدم عندنا ولا الاعرف طبعا اعرف لنا وهذا يثبت ما
بيانه قاله قال بعد هذا ان القدميات والعرفيات عندنا هي الاشياء التي تكون
اقرب من الحس والقدميات والعرفيات على الاطلاق هي التي تكون ابعد منه
ثم قال مبينا لهذا ان البعيدات من الحس زيادة بعد هي الكليات زيادة كلية
والقريبات هي الجزئيات وهما متقابلان ولا يمكن ان تكون البعيدات من الحس
زيادة بعد والقريبات منه امرا واحدا ولا الكليات والجزئيات كذلك امرا واحدا
ولا الامران المتقابلان كذلك امرا واحدا فلا يمكن ان يكون الاقدم والاعرف لنا
معرفة فطرية في الامور الطبيعية والاقدم والاعرف طبعا فيها امرا واحدا وستدل
على ما ادعينا بان المتقدمات والعرفيات طبعا هي المبادي والعلل والبسائط
او قل هي المتقدمات بالمبدأية كما مر غير مرة والمتقدمات والعرفيات عندنا معرفة
فطرية في الامور الطبيعية ليست المبادي والعلل والبسائط او قل ليست
هي المتقدمات بالمبدأية بل ذوات المبادي والمعلومات والمركبات او قل
هي المتقدمات في قصد الطبع كما مر غير مرة فالمتقدمات والعرفيات طبعا ليست
هي المتقدمات والعرفيات عندنا معرفة فطرية في الامور الطبيعية والا لزم ان يكون
المبادي عين ذوات المبادي والعلل عين المعلولات والبسائط عين المركبات
وهو مستحيل قطعا انتهى قلت قال زابارتس ان الاعرف لنا والاعرف طبعا
ليسا بمتقابلين بل مختلفين فيمكن ان يكون شيء اعرف لنا وطبعا معا ويستدل
عليه بانه قد يقع ان يكون شيء علة ومعلولا معا واذا كان كذلك يكون من حيث
انه علة اعرف طبعا ومن حيث انه محسوس اعرف لنا وايضا ان قلت

قد قال رويس قد يقع بسبب اختلاف الاسباب ان يكون بعض الاشياء
اعرف لنا طبعا معا فان الاسباب المختلفة يمكن ان يجتمع في شيء واحد بحيث
يكون ذلك الشيء بواحد منها اعرف طبعا وبالاخر اعرف لنا مثلا يمكن ان يجتمع في الاجزاء
بالنسبة الى الكل جهتان احديهما هو كونها متقدمة في التكون من الكل وبهذه الجهة
يكون متقدمة منه طبعا فيكون اعرف طبعا وثانيهما كونها بحيث يعرف بها
الكل ولهذا تكون متقدمة عندنا منه فتكون اعرف لنا وطبعا معا قلت في الجواب
عن الاول بان الاعرف لنا والاعرف طبعا في الامور الطبيعية التي كلامنا فيها
متقابلين على ما صرح به المص في مواضع كثيرة كما مر فلا يمكن ان يتحدا وما استدل عليه
من انه قد يقع ان يكون شيء علة محسوسة معا الى اخره فليس بشيء لانه لا يكون
بوجه واحد علة ومحسوسا معا بل بوجهين مختلفين فيكونان متقابلين بهما ثم اقول
امثال هذه العلل ليست اعرف طبعا الا تحذر فان هذه النار المحرقة لهذا الخشب
علة وليست باعرف طبعا حقيقة قطعا ولو قيل انها اعرف طبعا فانما يقال
بطريق المجاز بطريق اطلاق صفة الكل على الجزء وعن الثاني بان الاجزاء مطلقا
اقدم واعرف طبعا ومتاخرة واقل معلومية لنا علما فطريا دائما فليت الاجزاء
بحيث تعرف بها الكل معرفة فطرية بل الامر بالعكس فانا انما نعلم الاجزاء بالكل
يعني بتحليله اليها على ما يستفاد من الفصل الثالث والرابع فانه قال في الرابع والكل
اعرف بحسب الحس وفي الثالث ثم تصير العناصر والمبادي معلومة منها اي
من المختلطات التي هي الكلات المقسمين لها الى المقسمين لهذه المختلطات
التي هي كلات وايضا ما قال من ان الاجزاء تتكون اقدم من الكل حيث الوجود كذب
لان الاجزاء لا تتكون اقدم من الكل من حيث الوجود بل الكل يتكون تكونا اقدم من الاجزاء
كما حققنا في كتاب الكون والفساد ولان الاجزاء ~~تتكون اقدم~~ ليس لها وجود الا
في الكل فكل شيء يتكون كما يكون فالاجزاء لا تتكون في الوجود الا بسبب الكل فلا تكون
اقدم في وجود التكون من الكل ثم اقول ليس الاقدم والاعرف طبعا والاقدم

هو قال

عندنا امرا واحدا في الامور المابعد الطبيعة وهذا المدعى ظاهر لان الاعرف طبعا في
الامور الالية هي الموجودات المجردة كما يظهر في اول الكتاب الثامن من الالهيات وهي
ليست باعرف لنا بل بعيدة عن علمنا الفطر كما قال المصنف فيه ان عقل نفوسنا
بالنسبة الى الاشياء التي هي اظهر الكل مثل بصر الخفاش بالنسبة الى نور الشمس ونكتسبها
بالتي هي اعرف لنا مثل الحركة والزمان وعدد الملك وتتحرك في هذه اليها والى
هذا الطريق سلك المصنف في الكتاب السابع والتاسع والثاني عشر من الالهيات
ثم اقول ان العرفيات طبعا والعرفيات عندنا متحدة في البراهين الرياضية
كذا افادنا ابو الوليد ابن رشد القرطبي وثوامسطيوس وهو متفق عليه بين
العلماء وسببه ظاهر لان مبادي الرياضيات اما مشتركة عامة او مختصة بها
وكلاهما اعرف طبعا ولنا اما كونها اعرف طبعا فلانها مبادي والمبادي اعرف
طبعا فهي اعرف طبعا واما كونها اعرف لنا فلان المبادي المشتركة العامة هي
القضايا المسماة بالعلوم المتعارفة كقولنا كل كل اعظم من جزئه والامور المساوية
لشيء واحد متساوية وكلما نقصت من الامور المتساوية امور متساوية
بقيتا متساويتين وهي اعرف لنا بديهة وكذا المبادي المختصة هي بعض قواعد
وتعريفات مبينة للحدود وهي ما تكون اعرف بمعونة مدلولات الالفاظ
الواقعة فيها فالمبادي المختصة ايضا اعرف لنا معرفة فطرية ومما ذكرنا يظهر
دفع الادلة المورودة في اول الفصل على خلاف ما ادعينا لانه ما قال المصنف
في الفصل الثالث من سادس الجدل المذكور في الدليل الاول من انه قد يقع خلافه
في علمنا اي انا قد نعلم الاجسام اولا ثم السطح ثم الخط ثم النقطة وكذا امثالها
قضية جزئية صادقة لانه لنا علمين فطري وكسبي كما ذكرنا في الفصل الثاني
والثالث قد نتحرك في احدهما وقد نتحرك في الاخر فنتيقن بالكسبي اذا نسلك
تابعين للطبع من الطريق الذي نسلك هو منها وعلى هذا يكون النقطة اقدم
واعرف لنا من الخط وهو من السطح وهو من الجسم ونذرك اياها بالفطري

حال نسلك من الطريق المقابل للاول اي من الاعرف لنا معرفة فطرية فقط الى
الاعرف طبعا وعلى هذا يكون الجسم اعرف من السطح ثم السطح ثم الخط ثم النقطة
بسببه في الفصل المذكور حيث قال لانه الذي يكون جسما يقع تحت الحس
وقوعا زائدا من وقوع السطح وهو من الخط وهو من النقطة لانها كلها تكون
معروفة للاكثر ثم فرق بينهما وقال لانه هذه معروفة للعامة ولكل واحد وتلك
معروفة بالعلم الدقيق العالي وبهذا الوجه يمكن ان يبين القول المنقول من المتن
العاشر من سابع مابعد الطبيعة ثم نقول ان قوله فيه ان الامور التي تكون معلومة
لكل فرد اول عنده تكون كثيرا اقل معلوما وتكون حصتها في الوجود اقل اولا تكون
ذوات حصة منه بمعنى تكون كثيرها اقل معلوما وتكون حصتها في الصدق
اقل لانها من حيث انها هي لانيات ومحسوسات متغيرة بتغيرات كثيرة
على ان تكون كثيرا قيد للامور لا بمعنى تكون اقل معلوما في كثير من الاوقات
وفي بعضها لا تكون كذلك على ان يكون قيدا للعلم ولانه قد ظهر من الفصل الثاني
من هذا البحث ان الكليات المذكورة في المتن الثاني عشر من الكتاب الاول من
التحليل الثاني هي الكليات بالسببية وليس المبحوث عنها في هذه المقدمة من
هذا القبيل كما يظهر من شرحها لكن لما بقي انها اية كليات تكون اشرف عندنا
وباي وجه تكون كذلك اردنا ان نذكر بحثا آخر لبيان هذا فلنذكره البحث الثاني
فيما يكون مدركا اول بالحس وما يكون كذلك بالعقل وفيه مقدمة وفصول

**المقدمة** اعلم ان القوة المدركة في الانسان اثنان القوة الحاسة والقوة
العاقلة ولما كان ينبغي ان يبين اي شيء يدرك اولا بكل واحد منهما لانه ليس
باجنبي عن المقام بالكلية فان المصارعين يقولون لنا في المتن الثالث اعني ويكون
المعلومة والظاهرة لنا ولا المختلطات زيادة اختلاط الى كل واحدة من القوتين
ولهذا بين في المتن الرابع والخامس ما يدرك بكل منهما كما عرفت في شرحهما
اردنا ان نبينه فنقول الادراك الحسي في الانسان اقدم في التكون من العقلي

لان العقل لا يدرك شيئا ما لم يأخذه من الحس بوجه ولما قال المص الذي يكون
متأخرا في التكون يكون اقدم طبعا وبالعكس والعقل الانساني في حيث
انه كامل اقدم طبعا وكمالا فيكون الحس اقدم في التكون فلنبحث عنه اولا

**الفصل الاول في بيان اي شيء يدركه الانسان اولا بالادراك الحسي**

اعلم ان الموجودات بعضها كليات وبعضها جزئيات وايضا بعضها
جوهر وبعضها اعراض ونبحث عن كل منها فلنورد اولا كيف يكون حال
الحاسة بالنسبة الى الكليات والجزئيات وثانيا كيف يكون حالها بالنسبة
الى الجواهر والاعراض فنقول اولا ان الحس اول قل الحاسة اولا الى الكلي والاحساس
وعلمها الثاني يتعلق دائما بالجزئيا كما قال في الكتاب الاول من التحليل الثاني
حيث قال يحس الجزئي اما حسه فللكلي مثلا الانسان لا الانسان الجزئي و
سبب الجزء الاول من المط ظاهر فان كل حاسة تنظر بالطبع الى موضوعها
المساوي الذي ياخذ منه الصورة كما افادنا المص في الكتاب الثاني من
كتب النفس وموضوعها المساوي هو امر كلي لانه لو كان هذا الجزئي او ذاك
لما امكن ان يحس سوى هذا او ذاك لان قوة في القوى لا يقدر ان تنظر
الى الخارج عن موضوعه المساوي فكل حاسة تنظر الى الكلي وجرب ما قلنا في البصر الذي
ينظر الى المبصر لانه لاي شيء يكون البصر يكون هو مبصرا كما علمنا المعلم الاول في
المتن السادس والستين من ثاني النفس وهو لين يختص في هذا المبصر او
ذاك بل هو امر كلي مشترك بين جميع المبصرات ولهذا قال في المتن المذكور
ان المبصر هو اللون والذي يبان بالكلام ويكون غير مسمى باسم فالحس يكون
للكلي ولا يضطرب كما قال الفيلسوف في المتن التاسع والاربعين من
اول الطبيعيات وفي المتن الستين من ثاني النفس من ان العقل والعلم
للكليات والحس للجزئيات لان مراده بالحس الواقع في المتنين المذكورين
هو المغ المصدر اي الاحساس وهو يتعلق دائما بالجزئيات ولهذا اخرج



قوة الحاسة بلفظ بحسب عمل الحس حين ما قال في المتن الستين المذكور
لانه للجزئيات بحسب عمل الحس ومما ذكرنا يظهر الجزء الثاني في المط وبهذا
يحصل ظاهرا من الفرق الذي ذكره المصنف في المذكور بين الحس والعقل
من ان معمولات الحسات وموضوعاتها هي الامور الخارجة الموجودة بالفعل
وموضوع العقل يوجد في النفس فانه قال فيه والسبب موجود لانه
للجزئيات بحسب عمل الحس والعلم للكليات ومن هذا يعلم ان صاحب الملكة
يقدر ان يعلم اذا اراد ولا يقدر ان يحس اذا اراد كذا استفيد من الكتاب
الاول للتحليل الثاني حيث قال ولا يكون العلم بالحس لانه ان كان حس هذا
الشيء لا يكون لذلك الشيء لكن يجب للاحساس هذا الشيء والموضع
المعين والحال واما الكلي الكائن في الجميع فيستحيل ان يحس لانه ليس هذا ولا الان لانا
نقول الكلي يكون دائما وفي كل موضع لانا نقول ان الكلي يكون دائما وفي كل موضع
انتهى ويمكن ان يلاحظ هذا بعينه في جميع اعمال الحواس ولئن استفهمت هل
يمكن ان يدرك بالحواس الباطنة الكليات او لا قلنا لا يمكن لانها تعمل بالصور المنقولة
اليها من الحواس الخارجة والصور المنقولة للجزئيات كما سنبينه فالحواس الباطنة
ايضا لا تقدر ان تدرك بالفعل الا الجزئيات ولان تعلم هذا كليا في جميع العقول الحسية
افعل لا يمكن ان يحس الحواس الكليات لما فرغ من طرف الحس ومن طرف الموضوع
اما من طرف الحس فلان الكلي الذي يليق ان يحس لا يخلو اما ان يكون كليا من هذا
الحس او من قوة اخرى ثم يحس بالحاسة لا يمكن ان يكون كليا من قوة اخرى ثم
يحس بالقوة الحاسة لانه ليس في الانسان قوة مدركة اقدم من الحس ولا يمكن
ان يكون كليا من الحاسة لان الكلي يحصل بالجذب والتجريد ولا يقدر ان يفعله الحاسة
واما من جهة الموضوع فلانه يجب ان يكون بين القوة والموضوع مناسبة بها
يمكن ان تتعلق به والكلي امر غير مادي ليس له مناسبة مع الحس المنغرق
في المادة وسيفصل هذا في الكتاب الثاني للنفس فلننتقل الى حال الحواس

بالنسبة الى الجواهر والاعراض ونقل ثانيا ان الحس لا يتعلق بالجوهر بالذات بل بالعرض فقط
كذا يستفاد من الفن الثالث والستين والرابع والستين والخامس والستين
من نمازج النفس فانه حين كونه مبينا للمحسوسات عين ان المحسوس ثلثة اقسام الاول
محسوس بالذات لانه يدرك بحس واحد فقط ولا يخطئ عليه والثاني مشترك
بالذات لانه يدرك بحواس كثيرة كالامتداد والشكل والعدد والحركة والسكون والثالث
هو المحسوس بالعرض فقط وهو الذي يتعلق الحس به بالعرض مع المحسوس بالذات
كزيد الابيض فان الابيض يبصر بالذات والانسان وشخص زيد بالعرض فقط كذا
افادنا ايضا في موضع اخر من الكتاب المذكور وفي الكتاب الثاني من التحليل الثاني
حيث قال فيه الجوهر وما هذا الا بين بالحس او بالاصبع المشيرة انتهى وصدق هذا
يظهر ايضا بتفحص موضوعات جميع الحواس فان الجواهر ليست بكيفيات
ملموسة والموضوع المساوي للامسة هي الكيفيات الملموسة فالجواهر ليست
بموضوع مساو للامسة فلا تكون ملموسة بالذات وان الجواهر ليست بطعم
ورايحة والموضوع المساوي للذائقة هو الطعم وللشامة هو الرايحة فالجواهر
ليست بموضوع مساو للذائقة فلا تكون مذوقة بالذات وللشامة
فلا تكون مشمومة بالذات وان الجواهر ليست باصوات والفاظ والموضوع
المساوي للسامعة هي الاصوات والالفاظ فالجواهر ليست بموضوع
للسامعة فلا تكون مسموعة بالذات وان الجواهر ليست بالوان والموضوع
المساوي للباصرة هي الالوان فالجواهر ليست بموضوع مساو للباصرة فلا تكون
مبصرة بالذات ولما لم تكن الجواهر مدركة بالذات بحاسة من الحواس الظاهرة لم تكن
ايضا مدركة من الحواس الباطنة لان الحواس الباطنة لا تعمل الا بالصور الماخوذة
من الحواس الظاهرة واقول ثالثا اول مدرك الانسان بالذات بالادراك الحسي
هو العرض في التركيب لا الجوهر يدرك العرض الاعم زيادة عموم اولا ثم القليل
عموما ثم الاقل عموما ثم العرض الاخير المتعين اما عدم كون الجوهر مدركا بالذات

اولا بالادراك الحسي فظاهر لان الاعراض فقط تدرك بالادراك الحسي بالذات
والجوهر بالعرض فقط كما مر وكل ما يكون بالذات كذا يكون اول مما يكون بالعرض
كذا على ما حصلنا من الفن السادس والستين من نمازج الطبيعيات ومن الفصل
الاول من الثاني عشر مما بعد الطبيعة فالجوهر ليس بمدرك بالذات اولا بالادراك
الحسي بل مؤخرا من الاعراض وبالعرض وانما قيدنا العرض بقولنا في التركيب
لان العرض في التجرد ليس مدركا بالذات اولا بالادراك الحسي لان الاعراض المجردة
لا تفعل اصلا بل الفاعلة هي الجزئيات لما قال الفيلسوف في الفصل الاول من
اول ما بعد الطبيعة من ان الاعمال للجزئيات والموضوعات المحسوسة يجب
ان تفعل في الحاسة لان ادراكها حركة ما وانفعال ما على ما استفدنا من الفن الحادي والخمسين
من نمازج النفس وانما كون العرض الاعم زيادة عموم مدركا بالذات اولا بالادراك
الحسي ثم القليل ثم الاقل ثم العرض الاخير الجزئي فيبين اولا بالتجربة الصحيحة الواقعة
في المثال المشهور بغية فيما اذا رأينا زيدا مثلا من مسافة بعيدة ندرك اولا انه
جسم ما ومقدار مختلط وشبح مشوش وهو اعم زيادة عموم ثم اذا قرب في الجملة ندرك
الحركة وانه حيوان وهذا قليل من الاول ثم اذا قرب قربة زايدة ونرى انه ماش على
قدميه مستقيم القامة وفيه خواص الانسانية ندرك انه انسان وهذا اقل
ثم اذا قرب تقربا زايدا ونرى عوارضه المشخصة ندرك انه زيد وغيره عن جميع
ما عداه وهذه العوارض هي العوارض الاخيرة الجزئية وهذا غير مختص بالبصر البعيد
المتقرب تدريجا بل جار في البصر عوارضه العامة والخاصة والجزئية دفعة فان
زيدا اذا حضر لدينا بغتة ندرك اولا انه جسم ما وذو مقدار ما ثم ندرك انه حيوان
متحرك ثم ندرك انه مستقيم القامة ملتبس بالبشرة الانسانية ثم ندرك انه زيد
والتقدم والتاخر ههنا بالطبع لا بالزمان بخلاف ما في الاول فانهما بالزمان
ايضا ولان تعرف حقيقة ما قلنا ينبغي ان تعلم ان الاشياء التي تحرك الحس اولا
وبالذات هي الاعراض وهي موجودة وصفات للجواهر الجزئية لانه على هذا الحال يكون

الاعراض في الثة كيب ففي اى جوهر جزئي توجد المحمولات المذكورة سابقا كما توجد
في زيد الانسان والحيوان وذو النفس والجسم توجد فيه ايضا الاعراض التابعة
لطبيعة كل واحد منها كما توجد في زيد بعض الاعراض من حيث انه جسم وبعضها
من حيث انه ذو نفس وبعضها من حيث انه حيوان وبعضها من حيث انه انسان
وبعضها من حيث انه جزئي متشخص والاعراض التابعة من حيث انه جسم هو الطول
والعرض والعمق وبالجملة مطلق الامتداد والتابعة من حيث انه ذو نفس هي
النمو والتغذي والتوليد والتابعة من حيث انه حيوان هو الاحساس والحركة في
نفسه والتابعة من حيث انه انسان هو التشكل بشكل الانسانية وقادريته
التكلم والكتابة وامثالها والتابعة من حيث انه شخص ممتاز عن جميع الاغيار هو
قيامه ولونه وقطه وندبه وسائر الاوصاف المختصة به وطبايع الجسم وذي
النفس والحيوان والانسان الموجودة في زيد مشتركة بين الكثير فالاعراض التابعة
لها مشتركة ايضا فتكون مدركة بالادراك الحسي اولا ومنه تعلم ان الاعراض العامة
زيادة عموم تضرب الحس وتحس ضربا واحساسا ازيد مما هو قليل عموما ثم وثم الى
ان تنتهي الى الجزئيات الحقيقية لان الاعراض العامة زيادة عموم تضرب الحس وحركة
من المكان الابعد دون الاعراض القليل والاقل عموما وكل ما تضرب الحس وحركة
من المكان الابعد تضربه وحركة ضربا وحركة ازيد واحكم مما يضربه وحركة من المكان
القريب والاقرب لان الذي يفعل في شيء من المكان الابعد يكون فعله وتاثيره
اقوى من فعل الذي يفعل من المكان البعيد او القريب او الاقرب والذي يفعل
فيه من البعيد يكون فعله وتاثيره اقوى من فعل الذي يفعل من القريب وكذا
الفاعل من القريب اقوى من الفاعل من الاقرب وايضا ان الاعراض الكلية
زيادة كلية تكون مختلطة زيادة اختلاط لانها تحيط الاشياء الكثيرة منها
قوة واختلاطا كما قال المصنف في المتن الرابع ان الكلي كل ما لانه يحيط كثيرا كالاجزاء
والمختلطات زيادة اختلاط هي المعلومة والظاهرة لنا اولا كما قال في المتن الثالث

فالاعراض الكلية زيادة كلية يحس اولا ثم القليل والاقل كلية ومن هذا التعليم
نفهم مثال الاطفال الذي ذكره المصنف في المتن الخامس فانه لما كان اعراض الانسان
اعم من اعراض الوالدين يسمون متحركين من المختلطات زيادة اختلاط جميع
الرجال التي يرونهم باسم الاب وجميع النساء باسم الام ثم يميزون ويشخصون ان هذا
ابوه لاذاك لانهم ياخذون منه بالحس والخيال عوارضه المختصة به الغير الموجودة في
ذاك ثم لنبين ان الانسان باي حاسة من حواسه الظاهرة يحس اولا اولية بالمبدأية
حتى نقدر ان نقول ان موضوع هذه الحاسة مطلقا هو مدرك اولا للانسان فنقول
رابعا ان الحاسة التي يدرك به الانسان اولا اولية بالمبدأية هي اللامسة فيكون
مدركه الاول مطلقا هو الملموس ثم الباصرة ثم السامعة في بعض الاوقات
والذائقة في بعضها ثم الشامة ولنبين كل واحد منها تفصيلا ونقول ان كون القوة
اللامسة في الاطفال اقدم من سائر الحواس الظاهرة يعلم من ان الطفل يمكن ان
يلاحظ بحالين بحال كونه جنينا وحال تولده اما حال كونه جنينا فيحس في بعض
الاوقات واحساسه ليس بالباصرة ولا بالسامعة ولا بالشامة ولا بالذائقة
فبقي ان يكون باللامسة اما الموجبة فمما حكم بها المصنف في الفصل الاول من الكتاب
الاول من كتب تكون الحيوانات حيث قال ان الاطفال اذا تولدوا اعتادوا
ان يناموا نوما ازيد من سائر الحيوانات اللا كاملة لانهم اذا باشروا ان يحسوا
اولا في ارحام امهاتهم ينامون في اكثر اوقاتهم ثم قال فيه واذا تيقظوا فيها
ترسان يناموا بعيده فورا انتهى وايضا الحوامل يقولون ان الجنين يحس في الرحم
واما السالبة اي ان احساس الجنين فيه ليس بالباصرة ولا بالسامعة ولا بالشامة
فلان هذه الحواس لا تفعل افعالها بدون الوسائط على ما حكم به الفيلسوف
في تعليم هذه الحواس في ثاني النفس وهذه الواسطة لا توجد في الرحم واما انه لا يكون
بالذائقة فلان الذائقة انما تكون في اللسان كما قال المصنف في الفصل الثامن من الكتاب
السابع من تاريخ الحيوانات ومتى كان لا يبصر ولا يسمع ولا يشم ولا يذوق

ومع هذه يحس فيحس بالقوة اللامسة الملموسات كالحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وينفعل عنها فيتحرك فيه من اليمين الى الشمال وبالعكس ومن الفوق
الى التحت وبالعكس فالحاسة التي يدرك بها الانسان اولا اولية بالبداية هي اللامسة
فيكون مدركه الاول مطلقا هو الملموس واما حال تولده فيحس ايضا اولا بالقوة اللامسة
لكونه صاحب تلك القوة في الرحم اولا ولانه يبكي حين التولد لنار ذية من ازدحام اجزاء
وتمدد هما حين سعيه الى الخروج من الممر كما اشار اليه الفيلسوف في الفصل العاشر
من سابع تاريخ الحيوانات ومن حسة البرودة والصلابة الواقعتين في اصابة
الهواء البارد ببدنه الحار بحرارة الرحم والتين لكنه لا يحس في حالته ملموسا متعينا
بل اعم برودة او حرارة او رطوبة او يبوسة متعينة بل امرا مضرا موذيا على وجه
الاختلاط ثم يوجد فيه القوة الباصرة قبل سائر القوى الغلظ الظاهرة لكن لا اقول
انها متقدمة عليها تقدما بالطبع او بالشرف بل اقول انها وقعت كذلك في الخارج
لانه يفتح عينيه حين تولده فيبصر قطعا ومن هذا تعرف كذب ما قال بعضهم من ان
الدائقة توجد فيه بعد اللامسة وقبل القوى السائرة مستدلا عليه بانه يرضع
الثدي حال تولده لانه يبصر قبل الرضع وليعلم ان كلامنا في طفل الانسان فان كثيرا
من الحيوانات يتولد اعمى واطن ان السامعة توجد فيه قبل الدائقة وهي قبل الشامة

## الفصل الثاني في بيان بعض العلوم للمدرك الاول بالادراك العقلي

تذكر اولا التقسيم المورد في الفصل السابق من ان بعض الموجودات جواهر وبعضها اعراض
وان كل واحد منهما اما كليات او جزئيات ثم اعلم ان عمل الانسان يدرك
هذه الاربعة اما كونه مدركا للجواهر والاعراض فبين اولا بانه المنطقي يبحث عن
المعقولات العشرة ويفرق بعضها عن بعض ويعرف كل واحد منها منفردا
ويبين انواع كل واحد منها وخواصه وانما يفعل هذه الافعال بالعقل فالعقل
مدرك لها وثانيا بان الطبيعي يبحث عن الهيولى والصورة وعن الجسم المركب
منهما وهذه جواهر ويبحث ايضا عن احوالها واعمالها التي هي اعراض وانما يفعل

تلك الافعال بالعقل فيدركها بها وثالثا بان الالهي يبحث عن الموجود وهو شامل
للجواهر والاعراض فيعلم كل واحد منهما ولهذا قال المعلم الاول في رابع ما بعد الطبيعة
للفيلسوف اي الالهي انه يقدر على النظر في الكل لانه لو لم يكن له فمن يكون الذي
ينظر في سقراط هذا وسقراط القاعد وسقراط جوهر والقعود عرض فيعلمها بالنظر
فيها ويلزم من هذا ان يعلم الجزئيات ايضا لان سقراط وقعوده جزئيان واما كونه
مدركا للكليات فمما اتفق عليه جميع العلماء ويثبت بان الكليات موضوع
عند العقل يدركه العقل فالكليات يدركه العقل وبان العقل عديم الآلة الجسمانية
كما قال المصنف في كتاب الثالث من كتب النفس فيدرك شيئا فوق الجسم والكليات
كذلك فيدركها واما كونه مدركا للجزئيات فقد علم مما ذكر ويثبت ايضا بان العقل
يعمل الاستقراء كما قال المصنف في الفصل الاخير من التحليل الثاني وكل ما يعمل الاستقراء
يدرك الجزئيات لان الاستقراء هو الانتقال من الجزئيات الى الكلي كما قال المصنف
في الفصل العاشر من اول الجدل فيدرك الاشياء التي ينتقل عنها والتي ينتقل
اليها وبان الجزئيات يحكم عليها العقل ببعض المحمولات ايجابا كقولنا زيد جوهر
او سلبا كقولنا زيد ليس بعرض وكل ما يحكم عليه العقل فهو مدرك للعقل فالجزئيات
مدركة للعقل لا يقال ان العقل انما يعمل القضايا المستقراة بعد كون موضوعاتها
مدركة بالحس لانه وكذلك انما يحكم على الجزئيات بعد كونها مدركة بالحس لانه فالجزئيات
انما يدركها الحواس لا العقل لانا نقول العقل لا يمكن ان يعمل القضايا المستقراة من غير ان
يدركها بديهة والادراك العقلي ينقسم الى الادراك البسيط وهو ادراك البسائط
الغير المركبة كادراك الانسان والفرس بلا اثبات شيء على واحد منها ونفيه عنه وبلا اثبات
شيء منهما على آخر ولهذا قال المصنف في الكتاب الثالث من كتب النفس ان هذا التعقل
يكون متعلقا بالاشياء التي لا يكون فيها كذب والى الادراك المركب وهو الادراك
الذي به يتركب او ينفصل ومن ثمة يكون فيها صدق وكذب كما قال المصنف في الكتاب
المذكور وبحثنا هنا ليس للمركبين للبسيط فهو ينقسم الى العلم بالعقل والى العلم

بالقوة والاول هو الذى به نتعقل امرا تاما من حيث انه بالفعل فى نفسه والثانى
هو الذى به نتصور هذا الامر التام من حيث انه يمكن ان ينسب الى السافل منه كما يلاحظ
الحيوان بنظر اسافله وكل واحد منهما ينقسم ايضا الى العلم بالفعل او بالقوة اجمالا
واختلاطا يكون حين نتصور امرا تاما من حيث توجد فى نفسه بلا ملاحظة اجزائه
بل اجمالا واختلاطا وبلا تفصيل والعلم بالفعل تفصيلا يكون حين نعقله من حيث
تلاحظ فيه بالفعل محمولات ذاتية كما اذا تصورنا فى الحيوان الجوهر والجسم وذا النفس
والحاس والعلم بالقوة اجمالا واختلاطا يكون حين نتصور امرا تاما مجملا بنسبته الى
السافلة والعلم بالقوة تفصيلا يكون حين نتصور بالنسبة الى السافلة تفصيلا
والحق ههنا بيان اى شئ يتعقل تعقلا بالفعل اجمالا فاعلم ان عقلنا يلاحظ على وجهين
يلاحظ اولا بحاله الطبيعى وهو فى هذه الحال الاصلية كلوحة بلا نقش على ما قال المصنف
فى الكتاب الثالث عن كتب النفس ثم يبتداء بالحس ان يحصل ادراك الاشياء وعلمها
وثانيا بحاله الكمال وهو فى هذه الحال كلوحة منقوشة بانواع النقوش ومحصل للعلم
وادراك الكليات بالجهد والسعى وبحثنا ههنا ليس للملحوظ بالوجه الثانى لانه من
البين ان من حصل علم الاجناس والانواع بقدر اختياره ان يعلم اى شئ يريد
من الجواهر والاعراض والكليات والجزئيات بل البحث انما هو للعقل الملحوظ
بالوجه الاول يعنى ان هذا العقل حين يبتداء ان يتعقل اى شئ يتعقل اولا
تعقلا مجملا مختلطا وهذا التعقل يسمى تعقلا ابتدائيا لانه ليس للعقل قبله تعقل
آخر بالفعل **الفصل الثالث فى بيان ان ما يدرك اولا ادراكا اجماليا بالفعل**
**اهو الجواهر ام الاعراض** قال بعضهم فى هذه المسئلة قولان احدهما ان عقلنا يعقل
الاعراض اولا اولية بالمبدأية ثم الجواهر والثانى ان الجواهر لا تفعل صورها فى العقل
بلا واسطة ولا تعقلها بالفعل وبينوا القول الاول بان الحس والعقل قوتان
مدركتان والحس فى الانسان موضوع بالذات تحت عقله والعقل فوقه وكل
قوتين مدركتين وضع احديهما تحت الاخرى بالذات فما يدرك بالقوة التحتية اولا



يورد الى القوية فتدركه اولا بعد ادراك الاولى اياه فما يدرك بالحس اولا يورد
الى العقل فيدركه اولا بعد ادراك الحس اياه والحس يدرك الاعراض اولا وبالذات
فكذلك العقل ويقرب من هذا ما يقال من ان جميع ادراكنا العقلية تتولد من الحس
والحس اولا يدرك الاعراض واما الجواهر فاما ان يدركها بالعرض اولا يدركها بوجه ما
فكذلك العقل يدرك الاعراض اولا واما الجواهر فلا يدركها الا بتوسط الاعراض
ويبتنى القول الثانى بانه لو طبع صورة الجواهر فى العقل بلا واسطة الاعراض المدركة
بالحس اولا لامكن ان يحصل جميع العلوم المتعلقة بالجواهر الهيولانية بدون اعانة
من الحس والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النار تفعل فى الخشب اولا الحرارة واليبوسة
ثم الجواهر ولا تفعل جوهر النار فيه بلا واسطتهما بل بواسطتهما ويثبت بطلان التالى
بما قال المصنف فى الكتاب الثالث للنفس من لا يحس شيئا لا يتعلم شيئا اولا يفهم
واذا نظر بحسب خيال نظر الى شئ وتثبت الملازمة بان الفاعل والمنفعل الطبيعيين
المرتبين ترتيبا جهديا اذا اقترنا وارتفع الموانع يجب الفعل بالضرورة لانه لا يتوقف
فى وجوده الا اذا ما ذكر لكن الفاعل الطبيعى لصورة القابل للتعقل هو العقل الفاعل
بشرط موضوعه والمنفعل الطبيعى هو العقل القابل وهما مرتبان ترتيبا جديدا
ومتقارنان غير ممنوعان عن موانع فيجب الفعل بالضرورة فلو طبع صورة الجوهر
فى العقل بلا واسطة الاعراض المدركة بالحس لامكن ان يحصل جميع العلوم المتعلقة
بالجواهر الهيولانية وقال بعضهم معارضا للرأى الاول ان عقلنا يعقل اولا الجواهر ثم
الاعراض واستدلوا عليه بان الجواهر متقدمة من العرض بالمفهوم والشرف
والزمان والطبع كما علمنا المعلم الاول فى سابع الطبيعية وكل متقدم بما ذكر يتعقل
قبل المتاخر فالجواهر يعقل قبل العرض وبان العقل لو علم الاعراض اولا ثم الجواهر لما قدر ان يجزم

بان الجواهر اقدم منها بما ذكر من الوجوه لكنه جزم فلا يعلم الاعراض اولا ثم الجواهر
بل حكم باقدميتها منها التعقلها وبان الجوهر الذى هو ماهية الشيئ موضوع القوة
العاقلة ومنظرها وموضوع كل قوة ومنظرها يعلم بها اولا فالجواهر يعلم بالقوة
العاقلة اولا وبانه لو كان العقل يعقل اولا الكائنة فى المركب التى هى مدركة الحس
اولا وثانيا الجواهر التى يدرك بالحس ثانيا ايضا على ما هو مذهب القائلين بالراى الاول
لم يبق فرق بين العقل والحس والتالى بط فكذا المقدم وايضا لو كان العقل يدرك
اولا الاعراض الكائنة فى المركب لكانت هى جزئيات ولو كانت جزئيات لارتفع
النزاع فى انه ما يدرك اولا هل هى الجزئيات ام الكليات ولم يبق السؤال بان المدرك
اولا هل هى الكليات زيادة كلية ام الكليات قلة كلية كما يسئل اصحاب المذهب
الاول فبعض كلامهم مخالف لبعض آخر فليس بصواب ومبنى هذا الراى الثانى الذى
يظهر منه خطاء الراى الاول هو ان العقل يصل الى الشيئ بوجه والحس بوجه الحس
يحس الشيئ على ما يكون فى الخارج وعلى ما يكون موجودا فى نفسه كما صرح به الملا فى ثانى
كتب النفس وبهذا الوجه لا يدركه الا الاعراض المتوسطة والعقل تنتزع والانتزاع
تعرية شيئ من عوارضه الجزئية بحسب اذا انفصل عنها بقى الجوهر فقط وهذه التعرية
يكون من العقل الفاعل ثم يؤثر منه صورة الجوهر الى العقل القابل فيعلمه اولا بصورة
المخصوصة وفى هذا يظهر الجواب عن دليلى اصحاب الراى الاول اما عن الاول فلانه
اذا كان القوتان المدركتان الموضوع احديهما تحت الاخرى بالذات انما يكون ما يدرك
اولا بالقوة التحتية مورد الى القوة العالية فتدركه هى ايضا اولا اذا كانت
هاتان القوتان معمولتين فى مدركتين على وجه واحد كما انه اذا ابصر الابيض بالبصر
اولا يورد الى الحس المشترك اولا فيدركه ثم الى الخيال فيدركه واما اذا انه
لم تكونا معمولتين ومدركتين على وجه واحد كالعقل والحس فليس الامر كذلك كما
قلنا واما عن الثانى فبابطال الملازمة ونقول على اثباتها انا نحصل العلوم بلا واسطة
الحس لانا العقل لا يوجد فينا بدون تحقق جميع ما يتوقف عليه لانه يتوقف

على الخيال كما بين فى موضعه وانا اقول انه عقولنا يمكن ان يلاحظ على وجهين الاول
من حيث تقترن وتتصل بالخيال والثانى من حيث ذواتها والعقل الملحوظ
بالوجه الاول يعقل الاعراض الكائنة فى المركب اولا فيدرك الجزئيات اولا والملحوظ
بالوجه الثانى يعقل اولا الجواهر والكليات وسنبين راى هذا فى الفصل السابع
ان شاء الله تعالى **الفصل الرابع فى بيان راى ان المدرك اولا ادراكا بالفعل**
**عقليا اختلاطيا هو الجزئى على راى فيه اراء اربعة متخالفة للعقول** ان عدة ما رأينا
واحدا منها وسنورده بعد بيان غيره وذكر ادلته القوية قال بعضهم الذى
منهم برانذوس وغرغوريوس واوخاموس وبرلوس وفرخيوس
ورهابين وقوغير جنس ان المعقول بعقولنا تعقلا بالفعل اختلاطيا اولا
اولية بالمبدأية هو الجزئى وذكروا ادلة كثيرة على مدعاهم والتى سنذكرها هى اقويها
الاول ان الاشياء تكون فى انفسها اقدم من ان تكون فى غيرها وما يكون فى
غيرها اقدم من ان تكون فى غيرها يدركها العقل فى انفسها اقدم من ان تكون فى
غيرها يدركها العقل فى انفسها اقدم من ان يكون فى غيرها لان الاشياء تدرك
كما توجد قال الملا فى ثانى ما بعد الطبيعة كما يكون كل شيئ بحسب الوجود كذلك
يكون بحسب الصدق اى العلم فالاشياء يدركها العقل من حيث انها فى انفسها
اقدم من حيث انها تكون فى غيرها والاشياء التى تكون فى انفسها اقدم
من ان تكون فى غيرها هى الجزئيات لان ما تكون فى نفسه جزئى بالضرورة والاشياء
انما تكون الكليات بسبب وجودها فى العقل لان الكليات لا توجد الا
بالعقل فالمعقول بعقولنا تعقلا بالفعل اختلاطيا اولا اولية بالمبدأية
هو الجزئى لان الكلى والثانى ان العقل قوة موضوعة بالذات فوق الحس
وكل قوة موضوعة فوق اخرى يبتدأ فى ان تعمل وتدرك مما انتهى اليه الاخرى
فالعقل يبتدئ فى ان يعمل ويدرك مما ينتهى اليه الحس والحس ينتهى الى الجزئى
فيبتدئ منه ان يعمل ويدرك فيكون الجزئى هو المعقول اولا بعقولنا والثالث

انه العقل ينتزع من الجزئيات الكليات ويفعلها منها جدا كما علمنا الفيلسوف
في الفصل الاخير من الكتاب الثاني لانا لنقا الثانية حيث قال الحيوان الكلي
اما لا شيئ او متاخر وكل ما ينتزع شيئا متاخر يجب انه يعقل اولا المنتزع منه
ثم المنتزع فالعقل يجب انه يعقل الجزئي اولا ثم الكلي والرابع هو انا الجزئي يدرك
ادراكا اسهل من الكلي وكل ما يدرك ادراكا اسهل منا خر يدرك هو اولا ثم الاخر
فالجزئي يدرك اولا ثم الكلي اما الصغرى فثبت بانا الجزئي مختلط بالنسبة
الى الكلي لانه مشتمل على الجوهر والاعراض ولانه يحصل بانضمام بعض العوارض
الجزئية الى الكلي وهذا نا الاقران لا يوجد انا في الكلي لانه الجوهر فقط اي المعرى
عن العوارض الجزئية وكل مختلط يدرك ادراكا اسهل من المتفرق لما قال
المصرف الماتن الثالث يكون المعلومة والظاهرة لنا اولا المختلطات زيادة
اختلاط فالجزئي يدرك ادراكا اسهل منا الكلي واما الكبرى فظاهرة والخامس
هو انه لما كان الجزئي يدرك بعقولنا حقا وحقيقة فهو مدرك بها اولا لان المقدم
حق فكذا التالي اما المقدم فثبت بانه لو لم يكن الجزئي المدرك بعقولنا حقا
وحقيقة مدركا بها اولا بل مدركا بعد ادراك الكلي فاما ان يقال انه يدرك
بها بعده بقوته المخصوصة او بقوة ادراك الكلي فان قيل انه يدرك بعد
ادراك الكلي بقوته المخصوصة فكذلك يدرك بها قبله لان الجزئي المنظور
يوجد له من اول الامر قوة فاعلية طبيعية كافية ومقترنة في خيال العقل الفعال
الذي هو قوة مستعدة ومتهيئة على الكفاية للتعقل كما يكون بعد ادراك
الكلي وكلما اقترن الفاعل الطبيعي الكافي بالقابل المتهيئ لوقوع الفعل ولم يمنع
شيئ ما نعا يلزم الفعل بالطبع من اول الامر فالجزئي انه قيل انه يدرك بعد
ادراك الكلي بقوته المخصوصة فكذلك يدرك قبله بها وان قيل انه يدرك بها بعده
بقوة ادراك الكلي فهو مستحيل لانه الكلي يكون بالقوة بالنسبة الى جميع الجزئيات
ويكون نسبة الى كل واحد منها على السوية وبلا فرق بعضها عن بعض لا يمكن انه يوصل

الى ادراك هذا الجزئي فالكلي لا يمكن انه يوصل الى ادراك هذا الجزئي دون ذلك
فلا يدرك بعقولنا جزئيا من الجزئيات على التعيين بقوة ادراك الكلي قالوا
والى هذا الراي ذهب المصححين قرر في الفصل الثاني عشر من الكتاب الاول
لانا لنقا الثانية انه الكليات تعلم بالصعوبة واما الجزئيات فعلمها يكون اسهل
وهي معلومة لنا اولا قريبة الى حواسنا جدا والكليات بعيدة منها جدا انتهى
وعبارته هذه والقدميات والعرفيات على ضربين لانه ليس الاقدم طبعا
والاقدم بالنسبة الينا امرا واحدا ولا الاعرف طبعا والاعرف لنا كذلك واقول
الاشياء القريبة الى الحس جدا هي اعرف واقدم بالنسبة الينا والاشياء
البعيدة منه جدا هي اعرف واقدم على الاطلاق والبعيدة منه جدا هي الكليات
زيادة كلية والقريبة اليه جدا هي الجزئيات وهما متقابلان **الفصل الخامس في انه**
**المدرك اولا هي الكليات زيادة كلية على راي** اعلم انه ذهب الشراح
اليونانيون الى انه المدركات اولا هي الكليات زيادة كلية قال سمبليقيوس
في شرحه العتيات والكليات تكون اعرف لنا من الجزئيات واورد الشيخ
المرئي من البعيد مثالا له ثم قال الكلي مثاله المركب الكل من حيث تكون اجزائه
المركبة له مدركة اجمالا مع ادراكه كاجزاء المركب فالكلي اعرف لنا كالمركب
والمختلط واقدم في تعقلنا ومتاخر بحسب الطبع لانه يكون بعد الجزئي واليه
ذهب يحيى النحوي فانه قال في شرح الماتن الرابع لو بينا المبادي نبتدئ من الكليات
والمحيطات للكثرة ولا يتعجب لانا نادي منها الى الجزئيات لان العامات اعرف
لنا من المختصات كما يرى في المحسوسات فانا ندرك من الحيوان المرئي من
البعيد جسمه الكل اقدم من راسه ويده وقدمه وسائر اجزائه وعلى هذا الوجه
ندرك انه حيوان ادراكا اقدم من ان ندرك انه انسان وكذا الحال في الاشياء
التي نطلب معانيها تكون الكليات والعامات اظهر لنا من الغريبات
والجزئيات لانها مختلطة ازيد اختلاطا من الجزئيات لان الكلي كالكل عند العقل

واليه ذهب ابن رشد القرطبي وثوماقونانس وتبعه تلاميذه وكثير من علماء
اللاتين فانهم ذهبوا الى ان المدرك اولا بعقولنا ادراكا بالفعل اختلاطيا هو
الكلي زيادة كلية او قل هو الموجود ولهذا يقال اتفاقا ان الموجود هو المدرك
اولا لكن ينبغي ان نعلم ان اصحاب هذا الرأي لم يريدوا بلفظ الكلي الذي حكموا عليه
بانه معقول اولا تعقلا بالفعل اختلاطيا الكلي بالتسبية كالباري تعالى والعقول
لان تعقلنا اياها لا يقع الا بعد تعقلنا الماديات ولا الكلي بالحمل الذي يكون بالصورة
جنسا او نوعا فانه لا يمكن ان يعلم واحد منهما بدون الآخر لانهما متضايفان كما
قال پورفريوس في فصل النوع ولا علمهما ماخوذين على هذا الوجه علم تفصيلي
وليس كلامنا للكليات زيادة كلية التي هي اجزاء الكليات كلية اقل
ومبادئها اي ليس كلامنا مثلا للحيوان من حيث انه جزء مركب لطبع الانسان
الذي هو الحيوان الناطق لان هذه الكليات تكون متاخرة في نظرنا واقل
معروفا من الكليات اقل كلية لانها لما كانت اجزاء الكليات اقل كلية تكون
الكليات اقل كلية كلا ما والكل اعرف لنا ولان الكليات زيادة كلية مثل
اجزاء الكليات قلة كلية ومبادئها اقدم واعرف بالطبع على ما علمنا الفيلسوف
في الفصل الثالث من سادس كتب الجدل حيث اثبت وجوب كون الحد
من المعرفيات بالطبع بانه يجب ان يتركب من الجنس والفصل وقد تكلمنا لهذا
الشيء في الفصل السابع بل اراد وابه الكليات زيادة كلية من حيث تكون
طبايع مشتركة موجودة بالفعل في الكثيرة لان هذه الكليات تظن كلا ما بالقوة
واستدل ثوما اقونانس على راءيه بانه كلما كان في شيء قوة الى استعداد وفعل
كان ما يكون فيه بالقوة والقوة اقدم بالمبدأية مما يكون فيه بالفعل والفعل
على ما افادنا المعلم الاول في الكتاب الثاني والثالث من كتب النفس فكذلك
في عقلنا يكون ما يكون بالقوة والقوة اقدم بالمبدأية مما يكون بالفعل والفعل
فادراك شيء بامر عام وكلي فقط ادراك له بلا تفصيل وبالقوة فقط وادراكه

بخصوصاته ادراك له بالتفصيل والفعل بحيث يكون الادراك الاول واسطة
بين التعقل بالقوة الصرفة وبين التعقل بالفعل فاذا خرج العقل من القوة الصرفة
يدرك الكليات زيادة كلية اقدم من الكليات قلة كلية ويكون ادراك الاولى
واسطة لادراك الثانية واستدل ايضا بانا عقلنا لما كان في مبدأ فطرية طبيعة
كلوح سازج من غير صورة يخرج في افعاله من العلم بالقوة الصرفة الى العلم بالفعل
وكل طبيعة تخرج في افعالها من القوة الى الفعل يبتدئ فيها من اللاكاملات وينتهي
الى الكاملات ثم الى الاكملات والتعقل اللاكاملات هو ادراك الاشياء الكلية
زيادة كلية اي الاشياء الكائنة بالقوة وادراك الموجود الذي هو اعم الاشياء
وكليتها زيادة كلية فهو المدرك اولا اما الصغرى فقد اثبتها المصنف في الكتاب
الثالث من كتب النفس واما الكبرى فمما علمناها المعلم الاول في الكتاب الثاني من
كتب الحيوانات حيث قال لا يتكون الانسان من النقطة في الحال واولا بل
يتكون اولا النفس النباتي ثم النفس الحيواني ثم النفس الانساني لان ما يكون اولا يتكون
هو متاخر بالكمال وبالعكس اي ما يكون متاخرا في التكون هو متقدم بالطبع كما
قال في الكتاب الثامن من السماع الطبيعي وكذا الحال في الامور الصناعية ويمكن ان
يستدل على هذا الرأي بانا العقل قوة وكل قوة ناظرة الى موضوعها المساوي
اولا ثم الى جزئياته فالعقل ناظر الى موضوعه المساوي اولا ثم الى جزئياته وموضوعه
المساوي هو الموجود فهو مدرك اولا به ثم بسببه سائر جزئياته والمقدمتان ظاهرتا
وبنبه على الكبرى بانا قوة البصر ناظرة اولا الى موضوعها المساوي اولا الذي هو الملون
ثم ينظر بسببه الى الاسود والابيض وامثالهما ويميز بعضها عن بعض وكل ما يبصره
انما يبصره من حيث انه ملون وبناسب هذا ما قال المصنف في المتن الرابع من هذا الكتاب
من ان الكلي كل ما لانه يحيط كثيرا كالاجزاء ولهذا يجب الحركة من الكليات الى الجزئيات

الفصل السادس في ان المدرك اولا هو النوع السافل قال سقوطوس عج
في البحث الثاني والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة وفي البحث الثاني والعشرين

٢ اي انقص من الكمال

من سابع ما بعد الطبيعة وفي البحث الثاني والعشرين ايضا من كتاب النفس
انه المدرك منا اولا اولية بالبداية ادراكا اختلاطيا هو الجزئي المادي المحسوس
وقال في مقالة مفردة وفي البحث السادس عشر من كتاب النفس انه المدرك اولا
بين الكليات هو الكلي القليل اي النوع السافل وافترق تابعوه في توفيق كلامه
المتنافي فيما بينه الى فرقتين فذهب الفرقة الكبيرة الى انه ادعى امرين الاول هو انه المدرك
اولا على الاطلاق ومن غير قيد اولية بالبداية هو الجزئي المادي وهذه الدعوى اراد
سقوتوس في الموضعين المذكورين اولا والثاني هو انه المدرك اولا بين الكليات
لا مطلقا اولية بالبداية هو الكلي القليل اي النوع السافل ثم الكلي الازيد وهذه
الدعوى اراد في الموضعين الاخيرين لكن لما اورد عليهم انه لما قال سقوتوس في
البحث السادس عشر من كتاب النفس انه ادراك النوع السافل اقدم من ادراك
الجزئي ظهر انه ليس بالنسبة بين الكليات كلية ازيد واقل بل هو حكم
مطلقا بانه المدرك اولا هو النوع السافل فقط لا الجزئي ولا سائر الكليات
فيكون اقدم مطلقا وبالنسبة فلا يصح التوفيق المذكور اجابوا عنه بان الجزئي قد يطلق
ويراد منه الجزئي المعين وقد يطلق ويراد منه الغير المعين والجزئي الغير المعين يدرك
اولا على الاطلاق وقبل النوع السافل والجزئي المعين يدرك بعد ادراك النوع
السافل فحين ما قال المدقق المذكور انه النوع السافل يدرك قبل الجزئي اراد بالجزئي
الجزئي المعين وحين قال انه المدرك اولا هو الجزئي اراد به الجزئي الغير المعين وهذا
التوفيق ليس توفيقا في الخارج بل من الكلمات الواقعة في مواضع متعددة
فتبين انه زاعم هو ان الجزئي الغير المعين يدرك قبل الكليات والجزئيات المعينة
والنوع السافل يدرك قبل سائر الكليات والجزئيات المعينة والدعوى الاولى
تثبت بادلة مذكورة في الفصل الرابع لاثبات انه الجزئي هو المدرك اولا والدعوى
الثانية فينبغي ان تحرر اولا ثم يثبت فاعلم انه الذين حكموا بانه المدرك اولا هو
الكلي زيادة كلية والذين قالوا انه النوع السافل اتفقوا انه المدرك اولا اما اولا هو



المختلط زيادة اختلاط على ما علمنا المعلم الاول في الفن الثالث من ان المختلطات
زيادة اختلاط تدرك اولا واختلفوا في بيان المراد من المختلط فالمختلط هو كل تام
وتام ما محيط في نفسه بوجه ما مختلطات اخر وامثال مركبات والكل والتام
قسمان احدهما كل وتام بالفعل والاخر كل وتام بالقوة فالمختلط ايضا يكون
قسمين مختلط بالفعل ومختلط بالقوة فالذي يكون كليا ازيد كلية اي الموجود هو
الموجود بالقوة زيادة اختلاط والانواع السافلة مختلطات بالفعل زيادة اختلاط
ومن هذا يظهر محل الاختلاف بين ثوماقوناتس وسقوتوس ويستدل على كون
الموجود مختلطا زيادة اختلاط بالقوة والنوع السافل مختلطا زيادة اختلاط
بالفعل بانه لما كان حكم المختلط والكل واحدا يكون المختلط بالفعل كالكل بالفعل
اعني المحيط بالفعل لاجزائه مركبة يتركب هو منها تركبا داخليا ويحل اليها كالانسان
المحيط بالفعل للحيوان والناطق الذين يتركب هو منها ويحل اليها وكزيد المحيط
للمادة والصورة وكالكنجبين المحيط للماء والحلو والعسل ويكون المختلط
بالقوة مثل الكل بالقوة اعني المحيط بالقوة فقط للاجزاء الكائنة هو منها والموجود
هو فيها كالانسان المنسوب الى افراده فالموجود محيط بالقوة للكل والموجود
فيها فيكون مختلطا ازيد اختلاطا بالقوة وضم الى هذا وقال انه الموجود ليس محيط
بالفعل لاجزاء يتركب هو منها تركبا داخليا لانه لا يحيط بالفعل الجواهر والعرض
والخالق والمخلوق فلا يمكن ان يحل الى الاجزاء فلا يمكن ان يكون مختلطا بالفعل فيكون
مختلطا بالقوة فقط والانواع السافلة فيما بين سائر الكليات تحيط جميع الكليات
المحمولة عليها الواقعة في مرتبة عليا منها المركبة هي منها والمنحلة اليها فالانواع
السافلة فيما بين سائر الكليات هي المختلطات بالفعل زيادة اختلاط وهي
مدركة بعقولنا اولا ادراكا بالفعل اختلاطيا ويثبته سقوتوس اولا بان
العقل الفاعل والصورة القابل للعلم علة فاعلية طبيعية للتعقل قريبة الى
العقل القابل لانه ينفعل طبعا غير ممنوعة من الانثناء شيء فيه وكل علة فاعلية طبيعية

قريبة الى القابل للانفعال الطبعا غير ممنوعة من التاء شيء فيه تفعل فعلا كاملا تقدر
ان تفعله اولا فالعقل الفاعل وصورة التعقل يفعل فعلا اى تعقلا كاملا يقدر
ان يفعله اولا وتعقل النوع السافل تعقل كامل اختلاطى يقدر ان يفعله العقل
الفاعل والصورة اولا فيفعله اولا اما الكبرى فقد اختلفوا فى فهمها قال بعضهم
انها صادقة بمعنى ان كل علة فاعلية طبيعية قريبة الى القابل للانفعال طبعا غير
ممنوعة من التاء شيء فيه يفعل فعلا اشرف تقدر ان يفعله مطلقا اولا وقال آخرون
لا ينبغى ان تفهم للفعل الاكمل الذى تقدر مطلقا ان يفعله اولا بل للفعل الذى يمكن ان
يفعله فى الحال واما سائر القضايا المذكورة فى الدليل فحتى ان تكون مشهورة
فان كون العقل الفاعل والقابل علل طبيعية معروف لانهما يحصل بهما جميع
الافعال الاختيارية وكونها غير ممنوعين بشيء من الموانع ظاهر لان منعهما من
حالها لا يمكن ان يقع ولو بالتسويل (اى التحيل) وكون تعقل الانواع السافلة الجمل الاكمل
بين تعقلات الكليات المجملة معروف لان الانواع السافلة موضوع الاكمل
من سائر الكليات لانها كلات بالفعل بالنسبة الى ما فوقها والموضوع الاكمل
يدل المعروفية كما قال الفيلسوف فى الفصل الثالث من عاشر مابعد الطبيعة انه
فالانواع السافلة اعرف من سائر الكليات وثانيا بان قال بعد تمهيد هذه
المقدمة يعنى كل ما يعلم بطريق اسهل هو اعرف لنا عرفانا بالبداية لان الطبيعة
الوالدة للاشياء تلد اعمالها متلذذة زيادة لذة ان النوع السافل ينتزع انتزاعا
اسهل من انتزاع سائر الاجناس وكل ما ينتزع اسهل يعرف اسهل واولا فالنوع
السافل يعرف اسهل واولا اما الكبرى فبينة واما الصغرى فثبت بان النوع
السافل ينتزع من المتماثلين وما فوقه من الاجناس من المتجانسين الغير المتماثلين
وكل ما ينتزع من المتماثلين ينتزع انتزاعا اسهل مما ينتزع من المتجانسين الغير المتماثلين
فالنوع السافل ينتزع انتزاعا اسهل مما ينتزع من المتجانسين الغير المتماثلين
اى من الاجناس اما الصغرى فلان الانسان الذى هو نوع سافل ينتزع من زيد

وبكر

وعمرو المتماثلين وامثالهما والحيوان الذى هو جنس ينتزع من الانسان والفرس
والبقر والاسد المتجانسين الغير المتماثلين وسائر الحيوانات المتجانسين الغير المتماثلين
ولان النوع السافل يستدعى اولا ادراكا اقل من الجنس لانه من ينتزع النوع يلزمه
ان يدرك اولا افراد هذا النوع فقط ومن ينتزع الجنس يلزمه ان يدرك اولا افرادا
انواع كثيرة وهذه الانواع وكل ما يستدعى اولا ادراكا اقل للاشياء التى ينتزع
منها ينتزع انتزاعا اسهل مما يستدعى اولا ادراكا اكثر للاشياء التى تنتزع منها
فالنوع السافل ينتزع انتزاعا اسهل من انتزاع الاجناس وثالثا بان علم ما بعد الطبيعة
يكون متاخرا عن سائر العلوم فى ترتيب التعليم والتعلم على ما صرح ابن سينا فى الفصل
الثالث من المقالة الاولى من الالهيات حيث قال واما مرتبة هذا العلم اى ما بعد
الطبيعة فهى ان يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية فحمل ما يدل عليه عبارة
ما بعد الطبيعة والترتيب التعليمى يكون من الاسهل لنا ولما كنا نتعلم قبل ما بعد الطبيعة
علوما اخر كان موضوعات تلك العلوم ومبادئها معلوما لنا اقدم من علم ما بعد
الطبيعة وموضوعات سائر العلوم ومبادئها كليات كلية اقل من موضوع
ما بعد الطبيعة الذى هو الموجود الذى هو كلى كلية ازيد فالكليات كلية اقل تدرك
ادراكا اقدم من الكليات كلية ازيد وراعبا بانه لو كان المدرك بعقولنا اولا هو
الكلى ازيد كلية لوقع واسطة بين ادراكنا للجنس العالى وادراكنا للنوع السافل
لوجوب ادراك المتوسطات والتالى بط لانه تخالف للتجربة الحقة فانا نتعقل
الموجود او الجوهر ثم انه شئنا نتعقل الانسان دفعة من غير توسط شيء بينهما **الفصل**
**التابع فى تحقيق ما ذهبنا اليه فى هذا المبحث** اقول لما كان ما ذهبنا
اليه فى هذه المسئلة الدقيقة مبنيا على مقدمات ثلثة وجب ان نبينها اولا
ثم ننبه على ما ذهبنا اليه المقدمة الاولى هى ان تعقلنا حالين الاولى تكون فيه
انه متصل بالخيال والثانى من حيث انه عقل مطلقا والمقدمة الثانية هى
ان العقل من حيث انه متصل بالخيال يدرك الجزئيات مفصلا ومستقيما وبلا واسطة

ادراک امر اخر ومن حیث انه عقل مطلقا یتعقل الکلیات فقط والمقدمة الثالثة
هی انه عقلنا اذا خرج من قوة التعقل الی الفعل یعقل اولا من حیث انه متصل و مقارن
بالخیال ثم یعقل من حیث انه عقل مطلقا ولنبین تلک المقدمات اما الاولی فهی ماخوذة
من الکتاب الثالث للنفس حیث قال المصنف انه الانسان یفرق المقدار
وان یکون مقدارا والماء وان یکون ماء واللحم وان یکون لحما یرید بقوله المقدار والماء
واللحم الجزئیات المادیة وبقوله ان یکون مقدارا وان یکون ماء وان یکون لحما مادتها
وکلیاتها وهذه عبارته لما کان المقدار وان یکون مقدارا متغایرین والماء وان یکون
ماء کذلک وکذلک فی الکثیر لکن لا فی الکل لا نه فی البعض یکون اللحم وان یکون لحما شیئا
واحدا فیفرق اما بالغیر او اخر فانفه متحدا یعنی انه الانسان هل یدرک ویفرق
هذین بالغیراء یدرک المقدار والماء ای الجزئیات بالحس ویدرک ان یکون مقدارا
وان یکون ماء ای الکلیات بالعقل ام یدرکها ویفرقها بالعقل لکن اخذ نفسه
متحدا لانه العقل من حیث انه عقل وبالنظر الی ذاته یدرک الکلیات ومن حیث انه
متصل بالخیال یدرک الجزئیات ایضا وبین وجهه بانه العقل الواحد المکیف بوجه
واحد علة طبیعیة واحدة مکیفة بوجه واحد وکل علة طبیعیة واحدة من حیث
انها واحدة ومکیفة بوجه واحد یصدر فعلا واحدا فقط او قل فعل ادراک واحد
فقط لانه الباقی امرا واحدا بعینه یفعل امرا واحدا دائما بهذا الوجه کما قال فی المتن
السادس والخمسین من الکتاب الثانی من کتب الکون والفساد فالعقل الواحد
المکیف بوجه واحد من حیث انه واحد مکیف بوجه واحد یصدر احد قسمی الادراک
ای یدرک اما الکلیات فقط والجزئیات فقط ولما کان مدرکا لکلیهما وجب
ان نقول انه یکون علی وجه حین یدرک الکلیات ویکون علی وجه اخر حین یدرک
الجزئیات وایضا ان العقل یدرک الجزئیات قطعا وهو لا یقدر ان یدرکها من حیث
انه عقل وبالنظر الی ذاته لانه بهذا الوجه یکون للکلیات لما قال الفیلسوف فی المتن
التاسع والاربعین من الکتاب الاول من السماع الطبیعی الکلی معلوم بالعقل والجزئی



بالحس لانه العقل للکلی وقال فی المتن الستین من ثانی النفس انه الحس یکون بالجزئیات
بحسب الفعل والعلم للکلیات وکذا قال فی الکتاب الاول والثانی من التحلیل الثانی
فالعقل مدرک الکلیات حین کونه علی حال ویدرک الجزئیات حین کونه علی حال اخر
وضم وقل لو لم یقبل العقل وجهی الادراک المذکورین لما کان سبب قوی لاولویة تعقل
الکلیات من تعقله الجزئیات اولاولویة ادراکه هذا الجزئی من ادراکه جزئیات اخر فلان
یدرک علی التعیین الجزئیات ادراکا اولی من الکلیات وهذا الجزئی اولی من ذاک الجزئی بحسب
ان یکون مقارنا ومتصلا بالقوة المتخیلة ناظرا الیها حتی یدرک الاشیاء الجزئیة التی تکون
صورها فیها وان سئلت ان العقل وان کان یدرک الجزئیات بلا نزاع لکن یدرکها ادراکا
اخر فیا ورجوعیا وبینوا هذا بان العقل اذا نظر الی الخیال الحاصل فی القوة المتخیلة ونور
هو من العقل الفاعل وصف یدرک اولا الکلی الذی هو موضوعه المخصوص ثم یرجع الانه
ینظر الی هذا الخیال الذی اخذ وطبع منه صورة المعقول التی بها تعقل الکلی ویدرک کون
هذا الخیال للشیئ الجزئی فحینئذ یدرک هذا الشیئ الجزئی رجوعیا هذا هو ما قالوه واقول هذا خلاف
لما فی نفس الامر ولهذا وضعت المقدمة الثانیة القائلة بان العقل من حیث انه متصل
بالخیال یدرک الجزئیات مفصلا مستقیما وبلا واسطة ادراک امر اخر ومن حیث انه
عقل مطلقا یتعقل الکلیات فقط مقابلة لهذا مع انه لو سلم ما قالوا یثبت ما ذهبنا
الیه واثبت اولا کونه مخالفا لما فی نفس الامر بان العقل من حیث انه عقل مطلقا
وبالنظر الی نفسه غیر متعین وبلا فرق لهذا التعقل اولذاک التعقل کما ان البصر مثلا
غیر متعین لهذا الابصار اولذاک ولکن یتعین ذلک بالصورة المعقولة وهذا بالصورة
المبصرة واذا عرف هذا فاقول لو کان العقل حین یبتدئ ان یتعقل مدرکا للکلیات
اولا کما قال هؤلاء لکان حینئذ متعینا لتعقل الکلیات اولا ولو کان متعینا له
اولا لما قدر بعده ان یعود منه ویدرک هذا الشیئ الجزئی او ذاک الجزئی فلو کان
العقل حین یبتدئ ان یتعقل مدرکا للکلیات اولا کما قالوا لما قدر بعده ان یعود
منه ویدرک هذا الجزئی او ذاک الجزئی اما الملازمة الاولی فظاهرة واما الثانیة فلانه

لو كان متعينا التعقل الكليات اولا لوجد فيه امور ثلثة العقل والصورة
المعقولة والتعقل والعقل لا يقدر ان يوجه نفسه من ذاته الى هذا الموضوع او ذاك
لانه صار في طبعه غير متعين وبلا فرق بالنسبة الى هذا او ذاك وكما ان اللوح الشاذج
لا يقدر ان يعين ويخصص نفسه لقبول هذا النقش او ذاك كذلك العقل الذي هو
كاللوح الشاذج الذي ليس فيه نقش لا يقدر ان يعين ويخصص نفسه لادراك هذا
او ذاك ولا يمكن ان يعين الصورة المعقولة او تعقل الامر الكلي لان الشيء الذي
يكون نسبته بلا فرق الى جميع جزئيات النوع او الجنس لا يمكن ان يعين قوة لان
يكون ادراكها لفرد منها اولى من ادراكها لفرد اخر منها والصورة وتعقل الامر الكلي
تكون نسبتهما الى جميع افراد النوع او الجنس على السوية وبلا فرق اي لا يكون نسبتهما الى
هذا الفرد اولى من ذاك فلا يمكن ان يعينا ويخصصا العقل الا ان يكون ادراك هذا
اولى من ذاك ولا يفيد شيئا ان هذه الصورة المعقولة انتزعت من هذا الخيال
او من انتزاعه من ذاك لان الخيال اذا نور من عمل العقل الفاعل وصار صورة معقولة
تجرد عن جميع قيوداته الجزئية الخيالية وبقي صورة فقط ولا يبقى فيها جزئية اصلا
والا لكانت كلية ولم يكن كلية معا فالصورة المعقولة المذكورة لا تكون نسبتها
الى هذا الجزء اولى من ذاك ثم اقول لو سلم ما قالوا يثبت ما ذهبنا اليه اثبانا
ظاهرا لان كل ادراك حسيا كان او عقليا يكون بصورة معينة مشابهة للشيء
المدرك حاصل من قوة مدركة على ما اتفق عليه جميع الحكماء واذا تقرر هذا فنقول
لما كان العقل عند هؤلاء القوم الذين نباحث معهم مدركا للجزئيات كزيد وعمرو
ادراكا اخر افيار جعيا وجب ان يدرك زيدا مثلا بصورة قطعا وهذه الصورة
اما صورة زيد او صورة جزء اخر او صورة الطبيعة الكلية اي الانسان او
صورة طبيعة كلية اخرى لا يجوز ان تكون صورة طبيعة كلية اخرى لان العقل
حينئذ لا يدرك بها الماهية الانسانية فضلا عن ان يدرك زيدا وهذا
بديهي لا يحتاج الى البيان ولا يجوز ان تكون صورة الانسان الكلي لان الصورة



المعينة للانسان المشابهة له ليست صورة معينة لزيد مشابهة له وايضا
لان صورة الكلي كماهية الانسان لا يوافق شيئا من الجزئيات الا بالقوة وبالاجمال
لا بالفعل والتفصيل مع ان هذه الصورة مشتملة بالقوة والاجمال على
الامور المتغايرة لزيد ايضا ولا يجوز ان تكون صورة جزئي آخر بها يدرك العقل
زيدا اخر افاورجوعا لانه كيف يعقل ان يكون احد مدركا لزيد بصورة عمرو
ولو رجوعا فيقال ان يكون العقل مدركا لزيد بصورة المعينة المشابهة له ومنه
يلزم ظاهرا ان العقل لا يدرك زيدا مثلا رجوعا واخر افاكما زعم هؤلاء بل بلا واسطة
واستقامة كما ذهبنا اليه لان العقل يدركه بصورته المخصوصة به المشابهة له
الغير ذات الواسطة الماخوذة فيه وكل ما يدركه العقل بصورته المخصوصة به المشابهة
له الغير ذات الواسطة يدركه بغير واسطة واستقامة فالعقل يدركه بغير واسطة
واستقامة لا رجوعا واخر افاكما زعم هؤلاء ثم نقول ان العقل من حيث انه عقل
صرف وبالنظر الى ذاته لما لم يقدر ان يصدر هذا الادراك لانه يكون للكليات
فقط لزم ان يدرك زيدا من حيث اتصاله واقترانه بالقوة المتخيلة ضم وقال ان الصورة
المخصوصة لزيد المشابهة له امر خيالي مادي وهو لا يمكن ان يقبل في العقل من حيث
انه عقل لانه يجب ان يكون بين القابل والمقبول مناسبة فيجب ان يتأمل
ههنا بوجه آخر ثم نقول لما قدر العقل ان يدرك الجزئي بعد تعقل امر كلي منتزع من
الخيال لم لم يدركه قبل انتزاع الكلي مع انه يطلبه بالطبع كما سنبينه ولم يفعل
الرجوع جزاوعبثا ومما ذكرنا ظهر المقدمتان المذكورتان اولا الاولى ان لعقلنا
حالين الاولى ان يكون من حيث انه متصل بالخيال والثانية من حيث انه عقل مطلقا
والثانية ان العقل من حيث انه متصل بالخيال يدرك الجزئيات مفصلا ومستقيما
وبلا واسطة ادراك ما اخر واما الثالثة وهي ان عقلنا اذا خرج من قوة العقل
لا فعله يعمل اولا من حيث انه متصل بالخيال ثم يعمل من حيث انه عقل صرف فانتبها
اولا من عادة الطبيعة وحالها المستمرة فانها في اعمال افعالها لا تنتقل اصلا

من طرف الطرف آخر بدون واسطة بل يربط الطرفين بها وهذه الواسطة
درجة لطيفة طرف واحد لكنها مظلمة ورقيقة بمرتبة ترى انه تكون لابسة حال الطرف
الاخر وخواصه ولهذا تقدر انها تاخذ طبيعة كل طرف والشيء مبهم لانا الطبيعة
على ما قال الفيلسوف في الفصل الاول من تاسع تاريخ الحيوانات تنتقل تدريجا
كذا الحيث تستمر بالاستمرار حدتيهما وتكون واسطة لكل منهما واذا عرفت هذا
فاقول ان الادراك الاول في الطفل هو الادراك الحسي وهو طرف منه ينشاء
كل علم لنا فمنه يجب ان تنتقل الى الادراك العقلي الماخوذ من العقل الذي هو الطرف
الاخر لادراكنا فلا يمكن الانتقال منه اليه بلا واسطة بل يجب التقريب من ادراك
المحسوسات الى الادراك الحاصل بالعقل من حيث اتصاله بالخيال الذي هو كالداخل تحت
حواس المحسوسات وواسطة بين محض الادراك الحسي وصرف الادراك العقلي
وثانيا من طرف العقل الذي هو في الطفل ضعيف جدا ونور العقل الفاعل قليل
وهذا بسبب كثرة رطوبة الالات الكائنة في سن الطفولية ومنه يكون ان لا يقدر
العقل الفاعل ان ينور الخيال وينتزع الكليات ولا العقل القابل ان يقبل عليها
كما يكون تعقل الكليات بل يوافق طرف الاسفل اي الخيال ويدرك معه الجزئيات
لكن لا مفصلة بل مجملة ومختلطة اي يدركها مع باقي العوارض كما بينا سابقا
ثم يبتدئ ان يدركها مفصلة وان يفرق بعضها عن بعض على ما علم بالتجربة العمومية
فان الاطفال في صغر سنهم يسمون كل رجل ابا وكل امرأة اما ثم يفرقون آباءهم
عن غيرهم وامهاتهم عن غيرهن وفي هذا يستنتج ايضا ان العقل المتصل بالخيال لا يدرك
اولا وفي الحال الجزئيات على التعيين وبالاعراض المختصة بل يدركها بوجه اجمالي
وبالاعراض الكلية زيادة كلية ثم يميز الاعراض ويفرقها ويبتدء ان يدرك الاشياء
مفصلة كذا يدرك الاطفال في ادراكاتهم كما ذكرنا وعلى هذا الوجه يجب
ان يلاحظ ايضا في ادراك العقل من حيث انه عقل محض الكليات فانه يدرك
اولا الكليات كلية ازيد ثم الكليات كلية قليلة ثم الكليات كلية اقل كما بينا



في الفصل الخامس حين ذكرنا مذهب ثوماقوناس وبعد هذه ندعي امرين احدهما
هو انه لو فعل النسبة بين الكلي والجزئي يكون الامر الذي يدركه العقل اولا اولية
بالبديهية ادراكا اجماليا بالفعل هو الجزئي وثانيهما هو انه لو فعل النسبة بين تلك
الكليات يكون الامر الذي يدركه اولا هو الكلي ازيد كلية وهذان المطلبان يظهران
من المقدمات المذكورة ويثبت الاول ايضا بالادلة المذكورة في الفصل الرابع على
ان المدرك اولا هو جزئي فانها كلها تدل للعقل الذي يتصل بالخيال بالمعنى الذي
بيناه من ان العقل يدرك الجزئي اولا اولية بالبديهية ويثبت ايضا بادلة سقوطس
حين يتكلم على الاطلاق هو ان المدرك اولا هو جزئي ويثبت الثاني ايضا بالادلة
المذكورة في الفصل الخامس لاثبات راي ثوماقوناس فانها تثبت ان
العقل من حيث انه عقل صرف تدرك اولا الكليات كلية ازيد ويعرف صدق ما
قلنا من حل الادلة المذكورة فلنحلها **الفصل الثامن في رد الادلة المذكورة في الفصل**
**السادس الموردة لاثبات ان المدرك اولا هو الكلي اقل كلية اي النوع السافل**
قد عرفت ان اتباع سقوطس قالوا ان مذهب سقوطس هو ان المدرك للعقل انا
اولا اما ماخوذا على الاطلاق لا بالنسبة هو الجزئي ونحن نوافقهم في ذلك مقيد العقل
بقيد من حيث انه مقارن مع الخيال لا من حيث انه عقل محض وقالوا ان المدرك
اولا اما ماخوذا على الاطلاق بل بالنسبة بين الكليات هو الكلي اقل كلية ونحن لا نوافقهم
في ذلك بل نقول ان المدرك اولا بين الكليات للعقل من حيث انه عقل محض هو الكلي
ازيد كلية وصدق هذا يتبين من الادلة المذكورة في الفصل الخامس لاثبات راي
ثوماقوناس وسيظهر من ابطال الادلة الموردة على خلافه والدليل الاول المورد
على خلافه يستند على هذه المقدمة اي اذا اقترن الفاعل الطبيعي مع المنفعل الطبيعي
ولم يكونا ممنوعين يصدر الفاعل اولا الفعل الاكمل الذي يقدر ان يصدره وهذه
المقدمة انما كاذبة اولا بينج فيما نحن فيه شيئا فانها اذا اخذت على الوجه الاول المذكور
سابقا اي بمعنى ان كل علة فاعلية طبيعية وبسبب الى القابل للانفعال طبعا غير ممنوعة

من التاءثير تفعل الا ناقصا اولا فعلا اشرف تقدر ان تفعله مطلقا كما فهمها بعضهم من
اتباع سقوطوس يكون كاذبة كذبا ظاهرا لان النار القريبة لا قابل الحرارة غير ممنوعة عن التاءثير
لا تصدر اولا وفي الحال الحرارة التي تقدر ان تفعلها مطلقا وهكذا يرى سائر الفعاعل
الطبيعية فانها تصدر افعالها تدريجا مبتدأة من الادنى الى الاعلى على ما هو عادتها وقد
ابطلها ايضا فحول العلماء مثل اوخامونس وبرريس بان تعقل النوع الساقل تعقلا
تفصيليا تعقل الكمل يقدر ان يفعله العقل مطلقا بين الكليات فعلى مقتضى هذه المقدمة
يجب ان يصدر العقل اولا وفي الحال هذا التعقل التفصيلي فيلزم ان يكون المدرك اولا بين
الكليات هو النوع الساقل لكن بادراك وتعقل تفصيلي وهذا مخالف لرأي سقوطوس
ولما في نفس الامر فان العلم الاجمالي مقدم عن التفصيلي وموقوف عليه له واجاب عن الاول بعض سقوطيين م
بانه اذا كان في المنفعل مانع مقابل لتاءثيره من الفاعل القريب منه يكون الفاعل ممنوعا من
التاءثير فلا يفعل اولا فعلا اكمل يقدر ان يفعله مطلقا بل حينئذ يصدر اولا فعلا ناقصا
ثم كاملا ثم اكمل كما يكون الحال كذلك في النار المحرقة للخشب لان فيه برودة ورطوبة تمنعان
وتقابلان ان تفعل النار فيه فعلها الاكمل الذي تقدر ان تفعله مطلقا فما دام لم ترفعا
منه لا تفعل فعلها الاكمل فيه وانما تفعل اولا فعلها الناقص مع معارضة معهما ثم بالتدريج
ورفع المحاربين تفعل فعلها الكامل ثم الاكمل واما لو لم يجد الفاعل الطبيعي المقارن المنفعل
ممانعا ما فيفعل فيه اولا وبلا تاخير ما فعله الاكمل الذي يقدر ان يفعله مطلقا كالشمس
فانها يضيء الهواء المظلم اولا اضاءة اكمل تقدر ان تفعلها فيه مطلقا لعدم ممانع ومقابل
لقبوله الاضاءة ولما كان العقل كذلك غير ممنوع بشيء من الموانع يفعل فعله الكامل
اولا بين الكليات الذي يقدر ان يفعله مطلقا وهو تعقل النوع الساقل وعن الثاني
بان العقل لا يقدر ان يفعل فيه اولا التعقل التفصيلي الاكمل الذي يقدر ان يفعله بعد
لوجود المانع الذي هو ان مرتبة الادراك الاجمالي في كل جنس تتقدم على مرتبة الادراك
التفصيلي ولهذا قال سقوطوس في كتاب النفس ان الادراك الاجمالي مثل واسطة بين
الجهل والادراك التفصيلي ولهذا يتقدم على ادراك تفصيلي فادراك النوع الساقل

من اول الامر تفصيلا يمنعه وجوب تقدم الادراك الاجمالي عليه وهذان الجوابان
لا يكسران قوة ادلة الابطال اما اولا فلان العقل يمنع فيه ان يعمل بحاله بوجهين
الاول مادية الموضوع فانه ما لم يجرد عنها لا يمكن ان يتعقله العقل بحالة اذ الموضوع
المادي الموجود في نفسه يكون قابلا بعيدا لان يتعقل ومتعقلا بالقوة البعيدة
واذا حصل في الخيال يكون قابلا قريبا لان يتعقل ومتعقلا بالقوة القريبة وليس
بمتعقل بالفعل في تينك الحالين ثم يكون متعقلا بالفعل من العقل الفاعل كما بين
في موضعه والثاني هو مقتضى الطبيعة وعادتها فان الطبيعة تبدئ من اعمال
افعاله من النواقص ثم من الكاملات الى الاكمل ولا يمكن ان يكون شيء كاملا و
لا كاملا معا ولو كان العقل يفعل في الحال تعقله الكامل الذي يقدر ان يفعله مطلقا
يلزم ان يكون شيء واحد كاملا ولا كاملا معا وهو امر ظاهر البطلان وهذه الضرورة
يقتضي ان يكون الادراك الاجمالي قبل الادراك التفصيلي كما قال كذلك سقوطوس
ثم المجيبون المذكورون يقولون تارة ان العقل يفعل من اول الامر تعقله
الكامل الذي يقدر ان يفعله مطلقا لعدم كونه ممنوعا بشيء من الموانع واذا
اورد عليهم انه يلزم حينئذ ان يتعقل النوع الساقل اولا تعقلا تفصيليا
يقولون لا يمكن هذا الوجود المانع وليس هذا الا تناقض ظاهر فيكون جوابهم
باطلا قطعا ولا يجديهم شيئا تمثيلهم بالشمس لان نور الشمس لا يضاده او لانه
كيفية جسم فلكي والكيفية الفلكية لا يضادها اما الظلمة فعدم صرف على ما
علمه المعلم الاول في الكتاب الثاني من كتب النفس والعقل يجرد الشيء الذي
يتعقله بحاله مضادا هو مادية المقابلة للتعقل اللامادي قطعا واذا احدث
المقدمة المذكورة بالمعنى الثاني اي بمعنى ان كل علة فاعلية طبيعية قريبة الى الفاعل
للانفعال طبعا غير ممنوعة من التاءثير فيه تفعل فعلا اشرف تقدر ان تفعله الا
لا مطلقا كما فهمها بعض آخر من سقوطيين لا ينتج فيما نحن فيه شيئا لان التعقل
الكامل الذي يقدر العقل ان يفعله من اول الامر ليس تعقل النوع الساقل بل العقل

من حيث انه معقول ما يتعقل الكلى الاعم كما مر غير مرة والدليل الثانى انتقال من جنس
تعقل الى جنس آخر منه لا نبحثنا ههنا للتعقل الاختلاطى المبدئى والنوع او الجنس
المتأخر عنه من حيث انهما نوع او جنس لما يتعقلين تعقلا اختلاطيا مبدئيا بل
تفصيليا فانهما ينظران الى ما انتزعا منه ومن ثمة قال كثير من الشارحين فى رد
هذا الدليل ان الحيوان مثلا يمكن ان ينظر بوجهين الاول من حيث انه جنس ما والثانى
من حيث انه طبيعة من الطبايع موجودة فى الجزئيات الكثيرة والمنظور بالوجه الاول
يكون انتزاعه اصعب من انتزاع النوع وعلى هذا الانتزاع يجيئ الدليل والتمثيلات
المذكورة فيه والمنظور بالوجه الثانى لا يكون انتزاعه من الجزئيات اصعب من
انتزاع النوع منها بل يكون اقدم واسهل منه لانه ملاكان افراد الحيوان مثلا اكثر من
افراد الانسان وكان عوارضه اعم وازيد المحسوسة من عوارض الانسان على ما بينا
فى الفصل الاول من هذا البحث يكون خيالات الحيوان متريثة اشد تريثا لان يصير
اليها طبيعة الحيوان الكلى فى خيالات الانسان والدليل الثالث ايضا انتقال من
الموجود بمعنى الى الموجود بمعنى آخر فان الموجود الذى هو موضوع ما بعد الطبيعة ليس
هو الموجود المدرك اولا للعقل فانا من حيث انه معقول فان الاول مجرد عن كل مادة حسية
وعقلية ولهذا يكون تعقله صعبا فيكون تعلم علم ما بعد الطبيعة الذى يكون
هذا الموجود موضوعه متاخرا عن تعلم العلم الطبيعى والرياضى فان موضوع العلم
الطبيعى انما يتجرد عن المواد الحسية الجزئية لا عن المواد الحسية الكلية وموضوع الرياضى
انما يتجرد عن المواد الحسية الكلية والجزئية لا عن المواد العقلية الكلية كما قال الفيلسوف
فى الكتاب الحادى عشر من كتب ما بعد الطبيعة وموضوع ما بعد الطبيعة يتجرد الحسية
عن كل واحد منهما والموجود المتعين لان يكون معقولا اولا متحقق فى الموجودات
الخارجية وهو كما يقول اصحاب هذا الراى مركب من الماهية الحسية والوجود واقول
ضما الى ما سبق ان تعقلنا شيئا من حيث انه موجود مغاير لتعقلنا شيئا تحت
مفهوم الموجود فان الاول اصعب تعقلا والمتعقل به متعقل تفصيلا ومتاخر



من الكل والثانى اسهل تعقلا لانه تعقل شئ ما تحت مفهومه المخصوص بل تحت
اعم العامات تعقل له اجمالا واختلاطا وهو اسهل التعقلات واقدمها واورد
بعض سقوطيين على كون الموجود المركب من الماهية الحسية ومفهوم الوجود متعقلا
اولا انه اما يراد بالموجود المركب المفهوم من الوجود والماهية الحسية او مفهوم الموجود
مستقلا فان اريد الاول فلا يكون المعقول الاول هو الموجود بل كليا اقل لان مفهوم
الماهية الحسية كلى اقل وان اريد الثانى يلزم ان يكون ما بعد الطبيعة اقدم العلوم
فى ترتيب التعقل الاجمالى لا متاخرا لانه كيف يكون ترتيب العلوم الى تتنوع بتنوعها
فلو كان مفهوم الموجود هو المدرك اولا فلما كان موضوع ما بعد الطبيعة يكون ما بعد
الطبيعة علما اول فى ترتيب التعقل اجمالا واقول فى دفع هذا وامثاله قيد الموجود
بالمركب من الماهية الحسية والموجود ليخرج الموجود الذى هو اعم العامات الشامل لجميع
المحسوسات والمجردات كالواجب والعقول وهى ملاكانت متعقلة لنا بافعالها
لا يمكن ان تتعقل اولا وكذلك الموجود المركب من الماهية الحسية كلى اقل من الموجود الذى
هو اعم العامات ولكن لا يكون لاجل هذا نوعا سافلا بل كليا ازيد مما قالوا فى الشق
الثانى او يراد بالموجود المركب من الماهية الحسية والوجود مفهوم الموجود الى اخره
فان اريد بمفهوم الموجود مستقلا مفهوم الموجود من حيث انه موجود الذى
هو اعم العامات الشامل للمحسوسات والمجردات نقول لم يرد به هذا المعنى بل اريد
به مفهوم الموجود الذى هو المناسب لتعقلنا ونقول هذا هو المراد به وهو المتعقل
اولا ولين نوع سافل وهكذا ينبغى ان يقال على قوله وان اريد الثانى يلزم ان يكون
ما بعد الطبيعة اقدم العلوم الى اخره فلما كان موضوع ما بعد الطبيعة هو الموجود
من حيث انه موجود لا الموجود المنظم الى المحسوسات على ما قال الفيلسوف فى الفصل
الثالث من الكتاب الحادى عشر مما بعد الطبيعة يكون هذا الموجود اصعب
تعقلا فيكون تعلم ما بعد الطبيعة متاخرا من تعلم سائر العلوم ونجيب
عن الدليل الرابع بان سرعة العقل فى تعقلاته ليس فى مرتبة يمكن بيانها فانه

يطير باجنحة النورية من حضيض الارض الى الفلك الاعلى دفعة ويتجاوز جميع الوسائط
عند الاقتضاء فيتعقل الموجود وينتقل منه الى النوعيات اسافل بلا تراخ وملك محسوس
وانما قلنا عند الاقتضاء لانه قد يقدر ان ينزل تدريجا من الموجود الى الجوهر ومنه الى الجسم
ومنه الى ذى النفس ومنه الى الحيوان ومنه الى الانسان كما يقع فى الادراك الحسى
كذلك فانا اذا رأينا انسانا يجئ الينا من بعيد قد تجاوز الوسائط فندرك انه جسم
وننتقل منه الى احساس الانسان فى الحال بلا تراخ محسوس وان كان فى مثل هذا الانتقال
والتعقل تقدم الادراك الاول على الثانى اما بالطبع وبالعلامة لا بالزمان وان كان
به ايضا فغير محسوس اصلا كما يقع كذلك اذا قرب من ابصارنا مبصر مثلا اذا دخل زيد
بغتة من باب البيت فان ادراك ابصارنا اولا واقوى انما هى اعراضه الكلية زيادة كلية لانه
وان كان الداخل المقابل لبصرنا هو الانسان الشخص اى زيد لكن المحرك لبصرنا اولا واقوى
هو الطول والعرض والصورة والشكل واللون الكليات دون صورة الشخصية
الحاصلة من الاعراض الجزئية اى دون وجهه المدور الابيض وعينيه الازرقين وانفه
الافطس ولحيته الاسود والابيض كما قلنا سابقا لان الاول اعرف ومشترك
بين الكثير وكون الاعراض الكلية محركة لبصرنا اول واقوى من الاعراض الجزئية يظهر
ايضا من الشبح المرئى من المسافة البعيدة فان المحرك للبصر منه اولا انما هو مطلق
الجسم التعليمى والشكل واللون والصورة دون اعراضه الجزئية فكذلك اذا دخل
زيد مثلا من باب بيتنا يحرك اعراضه الكلية بصرنا اولا واقوى من اعراضه الجزئية
ولما كان قوة الباصرة يبصر من الداخل من باب البيت اعراضه الكلية ثم ينتقل ويبصر
اعراضه الجزئية بلا حركة ولا تراخ محسوس فكيف لا ينتقل العقل الذى يكون سرعة انتقاله
فى تعقلاته ازيد بمراتب كثيرة من انتقال البصر فى ابصاراته من الكلى ازيد كلية الى الاقل
كلية بلا مكث وتراخ محسوس اصلا فما قالوا لو كان المدرك بعقولنا اولا هو الكلى
ازيد كلية لوقع واسطة بين ادراكنا للجنس العالى وادراكنا للنوع الاسفل لوجوب
ادراك المتوسطات ان اراد وا وجوب ادراكها تدريجا دائما فباطل وان دفعة



فغير مضر الفصل الثانى فيه اقسام الاول فى بيان المبادى المختلفة للاجسام
الطبيعية الى اوردها قدماء الفلاسفة المتن السادس قال المصنف فيجب
ان يكون المبداء اما واحدا او كثيرا فان كان واحدا فاما ان يكون متحركا كما قال بارمنيدس
وملسوس او متحركا كما قال الطبيعيون لكن بعضهم قال ان المبداء هو الهواء وبعضهم
هو الماء وان كان كثيرا فاما متناه او غير متناه فان كان متناهيا فهو فوق الواحد
فاما اثنان او ثلثة او اربعة او معدودات اخر بعدد اخر معين وان كان غير متناه
فاما كما قال ذيموقريتوس متحدة بالجنس مختلفة بالشكل او الصورة او اضدادا اقول
فى هذا المقام شرح المصنف فى القسم الثانى من هذا الكتاب فابتداء بعد تمهيد المقدمة
ان يعلم المبادى التى كان عين فى المتن الاول ان يكون الابتداء منها فى الحكمة الطبيعية
لكن تبعا اولا فى تعليم رأيه الى الطبيعية الوالدة للاجسام الطبيعية التى يخرج عند
توليد الاشياء اولا عن موضوع عملها الكيفيات المضادة حتى الصورة الجوهرية
ثم تدخل الصورة المطلوبة بها فابتداء ان يقطع عروق الاكاذيب اراء القدماء
المخالفة للعقل فى تعيين مبادى الاجسام الطبيعية ليظهر رأيه سيضعه بعد
ظهورا تاما فوضع فى هذا المتن جميع آرائهم فيها وصرح ببعض رؤساء اصحاب
الرأى وقال يجب ان يكون مبداء الاجسام اما واحدا او كثيرا ثم قسم كل قسم منها
فقال فان كان واحدا فاما ان يكون متحركا كما زعم بارمنيدس وملسوس او متحركا
كما زعم العوام المسمون بالطبيعيين الذين قال بعض منهم انه الهواء مثل ذيوجنيس
الابولونى وانا قسمنس وبعض آخر انه الماء مثل تالس الملطى وهيبونوس وهيباسس
وبعضهم انه النار مثل هراقليتوس وزنون وبعضهم انه المتوسط بين الهواء
والنار مثل انا قسمندروس وبعض الفلسفيين لانه التراب مثل هيبوندوس
وفركيدس الساقى وبرونيدوس وان كان كثيرا فاما متناه بالعدد او غير متناه
به فان كان متناهيا بالعدد فوق الواحد فاما اثنان مثل النار والارض كما قال
بارمندس على ما قال المصنف فى المتن الثانى والاربعين من هذا الكتاب وفى الفصل

الثالث من الكتاب الاول من كتب ما بعد الطبيعة او مثل النار والهواء كما قال
بوانوس او ثلثة من الكبير والصغير والواحد على وجه ذكره افلاطون كما يستفاد من
ثماوس وذكره المصنف في الملل الثمانين من هذا الكتاب او ثلثة لان الواحد والزيادة
والنقصان مبداء الموجودات لكن للابوجه واحد بل قال القدماء الاثنان هما الفاعل لان
والواحد هو المنفعل وقال الملطيون الواحد هو الفاعل والاثنان هو المنفعلان
كذا قال المصنف في الملل الخامس والخمسين او ثلثة من الهيولى والصورة والعدم على ما ذهب
اليه فيثاغورس لانها عشرة تضادات على ما قال المصنف في الفصل الخامس من الكتاب
الاول مما بعد الطبيعة وان كان غير متناه بالعدد فاما كما قال ذيموقريتوس متحدة به
بالجنس مختلفة بالشكل او الصورة او اضداد وهذا القول يمكن ان يشرح بوجهين الاول
هو انه ان كان المبادي غير متناهية بالعدد فاما تكون متحدة بالجنس مختلفة بالشكل
او الصورة واضداد كما ذهب اليه ذيموقريتوس ولاجيوس وابقدوس فان المبادي
عندهم هي الاجسام الصغيرة الغير المنقسمة الداخلة في جنس واحد المتخالفة بالشكل
والترتيب والوضع المتضادة كذا صرح المصنف في الملل الثاني والاربعين من هذا
الكتاب وفي الفصل الرابع من الكتاب الاول مما بعد الطبيعة او لا تكون متحدة به
بالجنس كما ذهب اليه اناقساغورس فانه عين ان يكون في حفرة عميقة اجسام
غير متناهية للاجزاء المتشابهة مثل عين اجزاء غير متناهية للماء فيها وكذا للهواء
واللحم والعظم وسائر البسائط والمركبات والماء واللحم والهواء وامثالها متخالفة
بالجنس وهذا القسم الاخير على هذا البيان يستفاد من سوق الكلام فعلوه واضداد
ح يكون مربوطا بما قال ذيموقريتوس فيكون المعنى كما مر فاما تكون كما قال ذيموقريتوس
متحدة بالجنس مختلفة بالشكل والصورة واضداد على ان يكون او بمعنى الواو
لان المصنف يعد في مذهب ذيموقريتوس ثلثة تضادات الاول بحسب الشكل والثاني
بحسب الترتيب والثالث بحسب الوضع فلو كان هذا القول مربوطا بما قال
ذيموقريتوس يكون القسم الاخير منفهما من سياق الكلام متعلقا بمذهب اناقساغورس

فان المبادي التي عينها ان يكون في حفرة عظيمة عميقة لا ترى ان تكون اضدادا فان
الاجسام الموجودة فيها جواهر وهي غير متضادة والثاني هو انه ان كانت غير متناهية فاما
تكون كما ذهب اليه ذيموقريتوس متحدة بالجنس متخالفة بالشكل او الصورة او تكون اضدادا
كما ذهب اليه اناقساغورس فان الاجسام المجتمعة في الحفرة المذكورة كالماء والتراب
والهواء والنار والذهب والفضة لا ترى ان تكون متضادة حقيقة ووضعا واما
الاجسام الذموقريتية لا ترى ان تكون متضادة حقيقة ووضعا لانها متشكلة باشكال
مختلفة والاشكال لا تكون متضادة حقيقة وعلى هذا لا يكون قوله او اضداد مربوطا
بما قال ذيموقريتوس بل عديلا له ويكون او بمعناه الحقيقي ولا يكون القسم الاخير مستفادا
من الخارج وانا اقول هذا هو مقصود المصنف لا الاول ولتكون جميع المبادي
المذكورة مضبوطة لكم غاية ضبط اوردناها في هذا الترتيب بان نقول مبداء
الاجسام الطبيعية اما واحد وهو اما غير متحرك متناه كما قال بارمندس او غير متناه كما
قال ملسوس واما متحرك وهو اما ماء كما ذهب اليه تالس الملطي وهيبونوس وهيباسس
او هواء كما ذهب اليه ذيونيس وقسفانوس وانا قسمنس او نار كما ذهب اليه
هرقليتوس وزنون رئيس الرواقيين او امر متوسط بين الهواء والنار كما ذهب اليه
اناقسيمندروس او تراب كما قال هيبودوس وفركيدس وبرونيدوس او كثير وهو
اما متناه بان يكون اثنين وهما اما النار والتراب كما ظن بارمنيدس او نار وهواء
كما قال بوانوس او بان يكون ثلثة اما الموضوع والزيادة والنقصان كما ذهب
اليه قدماء الطبيعيين واما الكبير والصغير والواحد كما قال افلاطون واما الهيولى
والصورة والعدم كما ذهب اليه ارسطوتلس او بان يكون اربعة وهي العناصر
الاربعة كما ذهب اليه ابندقلس او بان يكون عشرة تضادات كما ذهب اليه فيثاغورس
او غير متناه وهو اما الجسيمات الصغيرة المتحدة بالجنس المتخالفة بالشكل او الصورة
كما ذهب اليه ذيموقريتوس ولاجيوس وابقدوس وهي اما متصفة بالاشكال الغير المتناهية
كما ذهب اليه الاولان او محاطة بالاشكال المتناهية الغير المعلومة العدد كما ذهب

الثالث واجسام الاجزاء المتشابهة المختلطة في الحفرة العظيمة العميقة
بالجنس كما ذهب اليه انا قاغورس فانه قلت لما كان المبداء الواحد اللامتحرك
عندهم قسمين متناهيا كما ذهب اليه بارمندس وغير متناه كما قال ملسوس انه
والواحد المتحرك ايضا قسمين متناهيا كما ذهب اليه ثالس وذيونيس وهراقليتس
وهبودوس وغير متناه كما ذهب اليه انا قسمندروس كان واجبا على
المصنف ان يقسم ثانيا كل واحد من اللامتحرك والمتحرك الى قسمين ليستوفي جميع
الاقسام التي في صدد بيانها والما تركه كان تقسيمه قاصرا ناقصا قلت لما كان
مقصود المصنف ههنا بيان عدد المبادي التي عينها القدماء لا بيان كيفيتها
من كونها متناهية او غير متناهية لم يجب عليه بل لم يليق به ان يقسم ثانيا كل واحد
من اللامتحرك والمتحرك الى المتناهي وغير المتناهي وصدق ما قلنا يعلم من ان المصنف
حين قسم المبادي الكثيرة الى المتناهي وغير المتناهي ثم المتناهي الى اقامة ضم قوله
فوق الواحد ليشير انه لا يتكلم ههنا من المبادي المتناهية او غير المتناهية بالنظر
الى وصف التناهي او عدمه كما يشعر به عبارة وان كان كثيرا فاما متناهية او غير
متناهية بل بالنظر الى عددها ولهذا قال فانه كان متناهيا فوق الواحد فاما
اثنان او ثلثة او اربعة او معدودة بعدد آخر معين هذا ما اجاب به الشارح
وانا اقول لو كان مقصود المصنف مجرد بيان كون المبداء واحدا او اثنين او ثلثة
او اربعة او ازيد لا بيان اوصافها ايضا كما قال لما تعرض لكون المبداء الواحد متحركا
او لا متحركا والكثير متناهيا او غير متناه وكون الغير المتناهي متحدة بالجنس مختلفة
بالشكل او اضدادا لان الحركة وعدمها والتناهي وعدمه والاتحاد بالجنس والاختلاف
بالشكل والتضاد اوصاف للمبادي بديهة ولو جب ان يقول لكن يجب ان يكون
المبداء اما واحدا كما قال بارمنديس وملسوس والطبيعيون او كثيرا اثنين او ثلثة
او اربعة او معدودات اخر بعدد آخر معين او غير معدودة بعدد لكنه تعرض لهذه
الصفات ولم يقل كذا فليس مقصوده مجرد بيان العدد بل الصفة بل كليهما

ان مجرد بيان العدد ح

على ما هو ظاهر من عبارته فاندفع الجواب وبقي السؤال وانا اقول في دفعه ان المصنف
لم يرد تقسيم المبداء الى كل قسم من اقامه تفصيلا بل تقسيما الى اقامة بحيث لا يخرج
واحد منها من التقسيم وهذا التقسيم كذلك فان المتناهي وغير المتناهي من اللامتحرك
والمتحرك داخلان فيهما قطعا فلا يكون قاصرا ناقصا كما قال السائل نعم يلزم ان يكون
هذه الاقسام كلها كثيرة سائر الاقسام مذكورا اجمالا لا تفصيلا لكنه ليس بمقصود
ونقصان فان قلت وان اندفع هذا لكنه يرد ان هذا التقسيم فاسد لخروج
بعض الاقسام منه وهو الاتاب على ما ذهب اليه فركيدس وبرونوديوس
قلت هو داخل في الواحد ولم يصرح به لكمال ظهوره بطلانه كما سيجئ على ان خروجه
غير مضر لانه لم يذهب اليه احد من قدماء الفلاسفة بل بعض الفلسفيين والمقصود
ههنا بيان ما ذهب اليه قدماء الفلاسفة ثم ان قلت كان يجب على المصنف
ان يقسم الكثير بعد تقسيمه الى المتناهي وغير المتناهي الى اللامتحرك والمتحرك فلما
لم يقسمه اليهما كان تقسيمه ناقصا قلت تقسيمه اليهما باطل لان المبادي الكثيرة
متناهية كانت او غير متناهية لا يمكن ان تكون غير متحركة لان من شان كونها مبادي
للاجسام الطبيعية عند القائلين بها ليس الا ان الاجسام تتكون باجتماعها
وتفترق بافتراقها والاجتماع والافتراق لا يمكن ان يوجدا بدون الحركة اصلا **المتن**
**السابع قال المصنف** وكذلك يطلب الذين يطلبون كم تكون الموجودات
لانهم يطلبون اولا الذي توجد منه الموجودات هل هو واحد او كثير وان كان كثيرا
فهل يكون متناهيا او غير متناه فيفتشون هل يكون المبداء والعنصر واحدا
او كثيرا **اقول** هذا القول شرحه اسكندر بوجه وثمستيوس بوجه اخر وسمپليقيوس
وابن رشد بوجه مغاير لهما وانا اظن ان المصنف يريد ان يبين ههنا امرين احدهما
ان الشروع في تعليم العلم الطبيعي يجب ان يكون من تعليم المبادي كما كان يقول
في المتن الاول وقد شرع فيه من المتن السادس والثاني ان الشروع الصحيح في تعليم
المبادي يكون من تقسيمها كما فعل في المتن المذكور ويثبت المصنف ما قلنا من الامرين

بحال الفلاسفة المتقدمين الذين بحثوا عن احوال الموجودات لانهم كانوا يكتبون
كما نكتب نحن وكانوا يسلكون كما نسلك على ما يدل عليه قوله لانهم يطلبون اولا
الاشياء التي توجد منها الموجودات يعني يكتبون اولا مبادي الموجودات اي مبادي
المركبات ويطلبون ان المبداء هل هو واحد او كثير وان كان كثيرا فهل يكون متناهيا
او غير متناه فكما كان القدماء شارعين في تعليم الموجودات الطبيعية من المبادي
وفي تقسيمها بان المبداء هل هو واحد او كثير وان كان كثيرا فهل هو متناه او غير متناه
فكذلك نشرع نحن في تعليمها من المبادي كما فعلنا في المتن الاول ثم من تقسيمها
تابعين لهم في هذا التصنيع قائلين هل هو واحد او كثير متحرك او لا متحرك متناه او غير متناه
كما فعلنا في المتن السابق قريبا ولئن سئلت اولا اي قدماء الفلاسفة كان الذين
يفتشون عن كمية الموجودات وكانوا شارعين اولا في تعليمها من مبادیها وتقسيمها
قلت هم كثيرون ولئلا نذهب الى البعيد هلم اشار اليهم في المتن السابق لا سيما
بارمندس وافلاطون فان بارمندس بعد ما سعى نفسه لاثبات دعواه اورده
افلاطون في مكالمة مسماة بمكالمة بارمندس في كتابه بكانه يتكلم للواحد حتى
قرره فيها وقسمه الى ثلثة اقسام احدها هو الواحد فوق الوجود والثاني هو
الواحد في الوجود والثالث هو الواحد بعد الوجود ثم عين تسعة اوضاع لهذا
الواحد يعطي في الخمسة الاول درجة الاشياء الخمسة على ما قال مارسليوس
في شرحه اذا وضع الواحد في ترتيب الاشياء ويورد في الاربعة الباقية
لزوم مفاسد كثيرة لو رفع حتى يفهم من اتيان افلاطون المصنف في المكالمة المذكورة
ان بارمندس دعاه الى المباحثة ومن وصفه بالشباب وان جوابه لا يتعبه تعرض بعضهم
وتحقيره ضمنا ومن ذكره باسمه فيها حاضرا لمقابلة بالجواب ذمه بالفضولية وسرعة
التصدي الى الجواب في الامور المشكلة الدقيقة وان الشرعيت ان نعرف
جميع ما ذكر فيها فارجع اليها وثانيا ان المبداء والعنصر اثران متغايران عند المصنف
فاستعمالهما ههنا بمعنى واحد وبلا فرق خطاء ويثبت تغايرهما بان المبداء شامل



لجميع العلل وبعض ما ليس بعلة كما قال المصنف في الفصل السابع من الكتاب الخامس
لتوليد الحيوانات ولهذا قال في الفصل الاول من الكتاب الخامس
لما بعد الطبيعة هو الذي منه اما ما يوجد شيء او يكون او يعلم والعنصر مختص بالعلل
الداخلة ولان المصنف يجعلهما مغايرين في المتن الثامن والاربعين من هذا
الكتاب قلنا ان قدماء الفلاسفة قد كانوا يستعملون اوائل الاجسام الطبيعية
مبادي وكان افلاطون اول من سمى ما سماه القدماء بالمبداء عنصرا على ما قال
سمپلقيوس في مقدمة شرح هذا الكتاب فلشهرة لفظ العنصر في زمانه ولم يرد
المصنف ان يعدل عن هذا الاستعمال وفي ثمة يذكر العنصر كثيرا ولكن لما كان يتكلم في
هذا المقام في تفتيش اراء القدماء معهم وكان بعض الالفاظ المستعملة في الفلسفة
القديمة اذا افهمت صحيحا غير مقبولة عنده يستعمل تارة لفظ المبداء فقط
على عاداتهم كما استعمله في المتن الاول وفي خاتمة هذا الكتاب وتارة يذكرهما معا
كما فيما قبل اخر المتن الاول في هذا المتن وفي المتن الثالث من ثالث ما بعد الطبيعة
وتارة يفرق بينهما كما فرقهما في المتن الثامن والاربعين **المتن الثامن قال المص**
فالنظر في ان الموجود يكون واحدا ولا متحركا لا يكون للطبيعي لانه كما لا يكون للرياضي
كلام في مقابلة من يهدم المبادي لكن يكون اما لعلم اخر اولا علم للجميع كذلك لا يكون
مع من ينكر المبادي لانه لا يكون مبداء اصلا لو كان واحدا فقط ويكون واحدا كذا
لانه اما مبداء شيء او بعض الاشياء **اقول** قد كان قسم المبداء في المتن السادس
وبين في المتن السابع ان الشروع الصحيح في تعليم المبادي هو الابتداء من هذا التقسيم
والان يبين انه ليس على الفيلسوف الطبيعي ان يبحث ويرد مذهب الذين يضعون
ان يكون مبداء الاجسام الطبيعية واحدا ولا متحركا ويثبته بدليلين احدهما مذكور
في هذا المتن والثاني في المتن الآتي فقال فالنظر في ان الموجود يكون واحدا ولا متحركا
لا يكون للطبيعي يعني ليس من وظيفة الفيلسوف الطبيعي ان ينظر هل مبداء الاجسام
الطبيعية اي الموجود واحد ولا متحرك على ما ذهب اليه بارمندس وملسوس اولا

واثبته بان پارمندس وملسوس يهدمان مبداء الحكمة الطبيعية وكل من يهدم
مبادى علم من العلوم لا يناظر ولا يباحث معه احد من اصحاب هذا العلم من حيث
انه صاحبه فپارمندس وملسوس لا يناظر ولا يباحث معهما احد من اصحاب
الحكمة الطبيعية من حيث انه صاحبها واثبت الكبرى بقوله لانه كما لا يكون للمهندس
كلام فى مقابلة من يهدم المبادى يعنى كما انه لو انكر احد مبادى الهندسة ويهدمها
لا يكالم ولا يناظر معه المهندس وليس من وظيفته ان يعارضه حتى يغلب عليه كذلك
لو انكر احد مبادى العلم الطبيعى ويهدمها لا يكالم ولا يناظر معه الحكيم الطبيعى وليس
من وظيفته ان يعارضه حتى يغلب عليه ولما كان لسائل ان يسئال لما لم يكن لصاحب
علم من حيث انه صاحب هذا العلم ان يناظر مع منكر مبادية فما ينبغى ان يفعل اجاب
عنه المص بقوله لكن لعلم آخر او لاعم الجميع يعنى اذا يهدم المبادئ فان كان العلم الذى يهدم
مبادية من العلوم التى يكون بعضها تحت بعض فتثبت تلك المبادى من العلم الذى
فوقه وهذا هو المقصود من قوله لكن لعلم آخر وان لم يكن منها فتثبت بعلم اعم اى
الفلسفة الاولى او الجدل هذا اشار بقوله او لاعم الكل ويثبت الصغرى بقوله
لانه اما مبداء لشئ او لبعض الاشياء فان پارمندس وملسوس يقولان بامرين
اى ان الموجود واحد فقط وانه لا متحرك وكل واحد منهما يهدم مبادى الحكمة الطبيعية
اما هدم الاول لها فلان الحكيم الطبيعى يضع ان يكون للاشياء الطبيعية مبادو ما
يقولان من ان المبداء اى الموجود واحد فقط يهدم هذا القول لان المبداء مبداء الموجود
اخر ولبعض الموجودات لان المبداء مضايف ذى المبداء فلو يوجد المبداء يلزم ان
يوجد امور كثيرة او لا اقل اثنان فالقول المذكور يهدم هذا الاصل الموضوع اى
كون الاشياء الطبيعية ذوات المبادى بل هذا القول اى ان الموجود واحد فقط
وهو مبداء للاجسام الطبيعية مشتمل على التناقض لان الموجود اذا كان واحدا
فقط لا يكون شئ آخر موجودا حتى يكون مبداء له وكل كلام مشتمل على التناقض
باطل فهذا القول باطل واما هدم الثانى لها اى كون هذا الموجود الواحد لا متحركا فالمشار اليه

بقوله ويكون واحدا كذا اى لا متحركا على ما قالا فلان الحكيم الطبيعى يضع فيها ان يكون
اما جميع الاجسام او لا اقل بعضها متحركا كما قال فى المتن الحادى عشر الموجودات
الطبيعية اما يكون كلها متحركة او بعضها انتهى لان الطبيعة مبداء وعلة للحركة
وما قالا من ان المبداء اى الموجود واحد لا متحرك يقطع الحركة من اصلها فيقطع مبداء
الحكمة الطبيعية ومبناها قطعا المتن التاسع قال المص فالنظر فى انه هل يكون المبداء
واحدا كذا والمجادلة على اى وضع يقال لمجرد المباحثة مثل وضع هرقليتوس او مثل
لو قال احد ان الموجود هو ان لا واحد فقط متشابهان اقول يريد ان راى پارمندس
وملسوس لا يتركه الحكيم الطبيعى فقط بل وكل عالم ايضا بان يقول ان هذا الراى مشابه
بالاوضاع التى تقابل لمجرد المكالمة والمجادلة من غير ان يكون لها وقوع فى نفس الامر
لا يتركه الحكيم الطبيعى فقط بل يتركه كل عالم فراى پارمندس وملسوس لا يتركه الحكيم
الطبيعى فقط بل يتركه كل عالم اما الصغرى فلما قال المص من ان راى پارمندس وملسوس
مشابه لوضع هرقليتوس القائل بمجرد المجادلة بان جميع الاشياء لما كانت سيالة
وجارية غير ثابتة دائما لا يكون شئ ازيد هذا الشئ من ضده مثلا الابيض لا يكون
ازيد ابيض من ان يكون اسود والنار لا يكون ازيد حارا من ان يكون باردا ويلزم
من هذا ان يكون الابيض والاسود امرا واحدا وكذا جميع المتضادات فكما ان
هذا الوضع مخالف لما فى نفس الامر فكذلك راى پارمندس وملسوس فيتشابهان
واما الكبرى فلان الحكيم الطبيعى وكل عالم يجب ان يجتهد ويسعى فى تفتيش
الموجودات وتحصيلها وان يتركا كل قضية قيلت لمجرد المحاورة والمجادلة
من غير ان يكون لها وقوع فى نفس الامر الى المجادل لانه به يليق ان يباحث ويجادل
للممارسة ولتشحيذ ذهنه او الى المغالط لانه به يليق ان يخدع ويحتال وبان
يقول هذا الراى مشابه بما لو قال احد ان الموجود اى الافلاك والعناصر والمعادن
والحيوانات وجميع افراد الانسان انسان واحد وكل ما كان كذلك يتركه الحكيم
الطبيعى وكل عالم لانه كذب ظاهر وهذيان محض ولما بلغت الى هذا المقام

سئلت بعض الطالبين ممن لم يقنع بما قلنا سابقا وقال لو انكر احد مبادى علم من
العلوم الجزئية كالحكمة الطبيعية فما ينبغى ان يفعل صاحب هذا العلم اينبغى ان يسكت
ويغمض ام ينبغى ان يتشبث بذيل علم آخر ليحفظ مبادى علمه اجبت بان هذا العلم الذى
انكر مباديه ان كان من العلوم التى يكون بعضها تحت بعض اخر يجب عليه ان يتشبث
فى الحال بذيل علم عال مثبت من الاقدم مبادى هذا العلم فانه يجدها مبرهنة فيه
لان مبادى علم اسفل نتايج علم عال منه كما يمكن ان يبرء فى علم المناظر بالنسبة الى الهندسة
والموسيقى بالنسبة الى الارثماطيقى وان لم يكن من العلوم التى تكون بعضها تحت
بعض آخر فلا يمكن ان يثبت مباديه من الاقدم لا فى هذا العلم ولا فى علم اخر ولكن
يمكن ان تثبت بطريقين اخرين اما اولا فلانه يمكن ان يثبتها الجدل اذ القضايا المسلمة
المتفقة لان من الخواص المعدودة للجدل على ما عدها المصنف فى الفصل الثانى
من اول طوبيقا ان يكون له قوة كثيرة يفتح بها طريق الى معرفة المبادى الاول
لسائر العلوم واما ثانيا فلانه يمكن ان يثبتها الفلسفة الاولى لانها لما كانت
باحثة عن الموجود من حيث انه موجود يجرى حكمها على جميع العلوم حتى تقدر ان
تثبت مباديه الاول وينبغى لك ان تتقيد ههنا وتحفظ امورا ثلثة احدها ان
بعض مبادى العلوم يكون مبداء اول على الاطلاق وبعضها لا يكون كذلك
بل متعلقا الى الاول على ان اطلاق فلو انكر احد مبادى علم متعلقة بالمبادى الاول
لم يقدر صاحب هذا العلم ان يثبتها بالمبادى الاول من الاقدم لكن الاول اقدم
منها وان انكر مباديه الاول على الاطلاق لا يمكن ان تثبت بهذا الطريق لانعدام
مبداء اقدم منها فى هذا العلم بل يكون القارء فيها على ما افادنا المصنف فى الفصل
الثانى من اول التحليل الثانى وثانيها ان كل عالم يقدر ان يثبت مبادى علمه فى المتاخر
على ما علمنا المعلم الاول فى الكتاب الاول من المقالة الثالثة والثلثين من التحليل الثانى
وفى الفصل الثالث من الكتاب الثانى من كتب الجدل ويقدر كذلك ان يثبتها
عارضة وانحرافا اذا دفع المشكلات والسوءالات الواردة عليها واراد المشكلات



المشكلات الحاصلة من سقامة تعقل المبادى كما فعل المصنف كذلك فى المقالة الحادية
عشر من هذا الكتاب وثالثها هو ان انكار مبادى علم يمكن ان يكون على وجهين الاول
بلا واسطة مثل ان ينكر احد الحركة فى الطبيعيات وكون الكم المتصل قابلا للانقسام
الى غير النهاية فى الهندسة فاذا وقع هذا الانكار لا يقدر الحكيم الطبيعى والمهندس
ان يلزما منكر هذين المبدأين والثانى عارضة وانحرافا وهو يكون اذا انكر احد فى
علم مبداء ويسلم مبداء اخر له يحصل هو منه مثل ان ينكر فى الطبيعيات الهيولى الاولى
والمحرك الاول ويسلم التغير الطبيعى الصورى والحركة المطلقة فاذا وقع مثل
هذا الانكار يقدر الحكيم الطبيعى ان يلزمه ويثبت اثباتا صحيحا ثبوت مبدئه ولزومه
اى وجود الهيولى الاولى والمحرك الاول بالضرورة فان قلت لو انكر احد مبادى
الفلسفة الاولى فما يفعل صاحبها هل يثبتها فى نفسها او يثبتها فى علم آخر
فلو اثبتها فى نفسها فلم لا يثبت صاحب علم آخر مباديه المنكرة فى نفس
هذا العلم ايضا وان اثبتها فى علم آخر فما هو اقول مبادى الفلسفة الاولى على ضربين
بعضها يكون ذا واسطة مخصوصة مناسبة له بها يبرهن عليه فى علم آخر وبعضها
لا يكون ذا واسطة كذلك والضرب الاول مثل مبداء الفلسفى الاول ان بعض
الموجودات جواهر مجردة غير متحركة اصلا ولو انكر هذا المبداء احد يأخذ الفلسفى
الاول من الفلسفى الطبيعى الوسط المخصوص به المناسب له الذى هو الحركة لان الفلسفى
الطبيعى يبتدئ بالحركة ويجد بعض موجودات جواهر مجردة عن الهيولى غير متحركة اصلا
واذا وجدها يعطيها الى الفلسفى الاول فيأخذها فينظر ما هى وكيف تكون كما بينا
فى شرح الكتاب الثانى من هذه الكتب الثمانية واذا اخذ منه هذا الوسط المخصوص
المناسب له يثبت به المبداء المذكور اى بعض الموجودات مجردة عن الهيولى
غير متحركة اصلا هكذا يفعل المصنف فى مواضع كثيرة مثلا يبرهن فى الثانى عشر من
الطبيعة بالحركة الدائمة على ان بعض الموجودات جواهر مجردة عن الهيولى ثم يعين فى الكتاب
المذكور باخذ وسط من الهيولى عدد الافلاك وان لم يكن مبداء الفلسفة الاولى

واسطة كذلك يثبت هو منها في علم آخر يقابل الخصم الجاحد تارة بقوة علم
الجدل يعني بمقدمات مسلمة عند الكل ويضطره الى التسليم وتارة ببداية الاخطاط
وبيان استحقاقها وتارة يفحمه بشهادات الحواس وتارة يلقيه مع وضعه
الامر مستحيل بمقدمات مشتركة بل ضرورية فيجعله مضطرا الى الاقرار وتارة يقابله
بوجه اخر مناسب على ما يعلم ظاهرا من كتب المص لما بعد الطبيعة هكذا يفعل الفيلسوف
الاول لاثبات مباديه اذا انكرت واما صاحب علم اخر لا يقدر ان يفعل كذلك
لان سائر العلوم جزئية تبحث عن موضوع مخصوص وهي على ما تعلمنا في المقالة الاول
من الكتاب السادس مما بعد الطبيعة تدور على شيء واحد ومحيط جنسا واحدا
تبحث عنه لا عن الموجود على الاطلاق ولا من حيث انه موجود ولا تتكلم عن حقيقته
اصلا بل بعضها يبحث عن الموجود المخصوص واضعا اياه محسوسا وبعضها يبحث
عنه واضعا اياه مسلما وبحسب هذا الوجه يثبتان ويبينان اللذي توجد بالذات
في الجنس الذي يكون تحته اما ببرهان قوي او ضعيف واما الفلسفة الاولى
فتبحث عنه من حيث انه موجود وما يكون له بالذات على ما قال في اول الكتاب
الرابع مما بعد الطبيعة ولهذا سميت في الفصل التاسع من الكتاب الاول
من التحليل الثاني سيد سائر العلوم وفي ثالث ما بعد الطبيعة بالملك الاعظم
والسلطان الافخم الذي لا يجوز ان يقابله سائر العلوم كالعبيد انتهى وهي
ممدوحة بمدايح جليلة واوصاف جميلة وكمالات شريفة ليست في علم من
العلوم الحكمية فلهذه الاسباب تقدر ان تثبت مباديه المنكرة بوجه ذكرناه
واما سائر العلوم الجزئية فليست كذلك بل تحتاج في اثبات مباديها
الى الجدل او الى الفلسفة الاولى واعلم انه يستفاد من المتن الثامن اثبات مذهب
الذين يقولون ان المنطق علم لان المصنف عبر عن الجدل بلفظ العلم حيث قال
فيه لكن يكون لعلم آخر اي الجدل على ما قال جميع الشراح او لاعم الكل لانه اذا كان
الجدل علما يكون المنطق علما بالطريق الاولى ويستفاد من هذا المتن التاسع ان

لفظ شمس اي الوضع يدل على راي ظاهر الفساد صادر عن حكيم مشهور
معتبر ولتعرف هذا الشيء اسمع ما قال المص في الفصل الاول من اول الجدل ان شمس
ان الوضع هو ظن خارجي لاحد من الحكماء المعروفين المشهورين في الفلسفة مثل ما قال
آمستنيوس لا يمكن ان يقال قول مناقض لقول او كما قال هرآقليطوس ان جميع الاشياء
تتبدل او كما قال ملسوس ان جميع الاشياء واحد فانه قلت لما كان الوضع ظن حكيم
معروف ومشهور في الفلسفة فكيف يكون خارجيا وبعيدا من الحق كذا هل لا يلزم
ان يكون هؤلاء الحكماء المعتبرون الممدوحون جاهلين ومخابين قلنا اجاب عنه ضمنا
في هذا المتن بانها في الاوضاع الى آخر المجرد المباحثة فانه يعني انه لا ينبغي ان يظن
ان هذه الحكماء المشهورين والرجال الكاملين تكلموا بما قالوا عن صميم القلب
واراد واحقية مدلولات ما قالوا بل ينبغي ان يظن انهم ذكروا امثال هذه الاقوال
لمجرد المباحثة والمحاورة تشحيذ الاذهان هل ينبغي ان يعتقد احد انه يذهب الحكيم
المحقق والفيلسوف المدقق هرآقليطوس الى ان الابيض لا يكون ازيد ابيض فمن ان يكون
اسود والنار لا يكون ازيد حارا فمن ان يكون باردا الى غير ذلك من جميع الموجودات
حاشا بل ينبغي ان يعتقد انه تكلم بامثال هذه الاقاويل لمجرد المباحثة وتعليم الحق
بعدها وكذلك ينبغي ان يعتقد فيما قال بارمندس وملسوس وهذا التعليم مؤيد
من افلاطون فانه وصف بارمندس بانه عظيم والهي وحكيم بانه وصفه ليس لائق
قبيل الامثال والحكايات فانه قال في المكالمة المذكورة المسماة بسوفسطا والموجود
انه علم الآلاتي اي بارمندس فانه كان من آلات عندنا من قسنوفانوس الذي كان
معلم بارمندس بل اخذ مبداءه عن القدماء ووضع جميع الموجودات كالواحد وكان
يقرره كحكاية لا اصل لها المتن العاشر قال المصنف او انه يجيب عن الدليل التجي
سواء كان لملسوس او بارمندس لانهما اخذ الكاذبة وغير المنتجة لكن دليل ملسوس
اثقل ولا يملك شكا ولكن اذا سلم امر فاسد يتعاقبه مفاسد كثيرة وهذا ليس
بمعتبر اقول ارتباط هذا المتن بالمتن السابق ظاهر فانه المص قال فيه النظر في كون

مبداء الاجسام الطبيعية واحدا اى فى ان جميع الموجودات واحد وهو المبداء للاجسام
الطبيعية والمجادلة فى اى وضع مقول بمجرد المكالمة والمحاورة متشابهان والاول ضم
اليه وقال او يشتبه الجواب عن الدليل العنادى للسوس وبارمندس والمجادلة على
الاوضاع المقولة بمجرد المكالمة والمباحثة مرادا المصنف فى هذا المتن هو انه لا يلزم على احد
من العلماء والفلاسفة ان يجيب عن الادلة الجحية العنادية الكائنة للسوس وبارمندس
ويثبت هذا المراد بدليلين احدهما فى هذا المتن وهو فى المتن الاتى ودليله ههنا هو قوله
لانها اخذا الكاذبة وغير المنتجة يعنى ان ادلة ملسوس وبارمندس فاسدة مادة وصورة
وكل دليل فاسد مادة وصورة لا يلزم على الحكيم بل على عالم ما ان يجيب عنها ويردها فادلة
ملسوس وبارمندس لا يلزم على الحكيم بل على عالم ما ان يجيب عنها ويردها اما الكبرى فظاهرة
واما الصغرى فلما قال لانها اخذا الكاذبة اى لان المقدمات الماخوذة فيها كاذبة مادة
ولا تنتج لانها فاسدة صورة كما سيجئ ثم بين النسبة بين دليليها المشهورين المتداولين
بين جميع الطلبة فى زمانه وقال لكن دليل ملسوس اثقل اى ليس عناسب بالمقصود اصلا ولا يخلو
شكا اى ليس بشكل اصلا ثم قال لكن اذا سلم امر فاسد يتعاقبه مفاسد كثيرة يعنى ان هذا
اى صنع هذين الحكيمين ليس بامر متعجب لانه اذا سلم امر فاسد يقع عليه مفاسد كثيرة ثم
قال وهذا ليس بشئ اقول هذه العبارة تحتمل معنيين احدهما وهذا اى تعاقب مفاسد
كثيرة اذا سلم امر فاسد ليس بامر غير ان يرى فى سائر الاشياء فانه علم بالتجربة
ان كل من خرج عن الطريق المستقيم مرة يضطر ان يخطئ فى جميع الطريق بعده وايضا
كما ان فى اصابة واحدة يتعاقب اصابات كثيرة كذلك يتعاقب فى خطاء واحد
خطايا كثيرة وثانيهما هو ان هذا اى تعاقب ادلتهما الفاسدة عن امر واحد اى عن كون جميع
الموجودات امرا واحدا وهو مبداء الحكمة الطبيعية ليس بامر غير بيانه وانا اقول
ان هذا القول جواب سؤال مقدر وهو انه وان كان لا يلزم على عالم ما ان يجيب عن دليليهما
التحى المشابه بالاوضاع المقولة بمجرد المكالمة لكنه لو اراد ان يجيب عنه هل يكون غير
تام بسيرا او مفهوم الجواب ظاهر فيكون لفظة هذا مشيرة الى الجواب فيكون المعنى ان



الجواب عن هذه الادلة الفاسدة مادة وصورة ليس بامر غير بكمال سهولة ردها
وهذا هو المراد لا الوجهان الاولان المتن الحادى عشر قال المصنف لكن نحن نضع
ان الموجودات الطبيعية تتحرك اما كلها او بعضها وهذا ظاهر بالاستقراء ومع ذلك
لا يليق ان يجيب عن الجميع بل عما تركب من المبادى التى استنتج منها المبرهن كذبا واما
التى لا تركب منها فلا يليق ان يجيب عنها مثلا تربيع الدائرة الكائن بالقطع يبغى
ان يرد المهندس واما تربيع انتفعون فلا ينبغى ان يرده المهندس اقول هذا هو الدليل
الثانى على انه لا يلزم على احد من الحكماء والعلماء ان يجيب عن الادلة الجحية لبارمندس
وملسوس صورة ان ادلة بارمندس وملسوس لم تتركب من المبادى الكائنة للحكمة
الطبيعية بل تما يضادها وكل دليل طبيعى لم يركبه الخصم من المبادى الكائنة للحكمة الطبيعية
بل تما يضادها لا يلزم على احد من الحكيم الطبيعى وعالمها ان يرده بل انما يلزم عليه رده لو ركبه
من مبادیها المعنومة له خطاء فادلة بارمندس وملسوس لا يلزم على احد من الحكيم الطبيعى
وعالمها ان يرده بل انما يلزم عليه رده لو ركبه من مبادیها المعنومة له خطاء فادلة بارمندس
وملسوس لا يلزم على احد من الحكيم الطبيعى وعالمها ان يردها والصغرى
ماخوذة من قوله نضع نحن ان اصحاب الحكمة الطبيعية فى الحكمة الطبيعية التى نبحث
فيها عن احوال الاجسام الطبيعية مبداء اول هو ان الموجودات الطبيعية تتحرك
اما كلها او بعضها وهذا الوضع ليس غير مثبت من دليل بل هو مثبت وظاهر
من دليل الاستقراء فان المبادى الاول تكون ظاهرة لنا بالاستقراء كما قال فى خاتمة
التحليل الثانى وبيان ثبوته به فان الفلكيات والعناصر والمركبات الجامدة والنباتات
والحيوانات متحركة وبارمندس وملسوس بما رفعا الحركة اخذا ادلتهما من المبادى المضادة
لمبادى الحكمة الطبيعية فلا يلزم علينا ان نردها وبين الكبرى بما قال ومع هذا لا يليق
ان يجيب عن الجميع بل عما تركب من المبادى التى استنتج منها المبرهن كذبا واما التى لم
تتركب منها فلا يليق ان يجيب عنها واثبت كلا منها بمثال هندسى اى بتربيع الدائرة
فان ابو قراط الثانى لما سعى ان يربعها باشكال هلالية هندسية واجزاء الدائرة

وكان يقين بعد تسليم المبادي الهندسية واستدل بمقدمات هندسية كذا يجب
على المهندس ان يريد تربيعه واما انقون فلما سعى ان يربعها بسبب انه زعم ان الدائرة
يمكن ان تساوي شكلا من الاشكال المستقيمة الاضلاع وهو مضاد للمبادي الهندسية
لم يجب على المهندس ان يريد تربيعه فكذلك لما كانت ادلة ياومندس وملسوس
مركبة من المقدمات المضادة للمبادي اول موضوع من الحكماء الطبيعيين وهو ان
الموجودات الطبيعية تتحرك اما كلها او بعضها لا يجب على الحكيم الطبيعي ان يريدها
هذا وبعد ذلك ينبغي ان تعلم بعض فوائد متعلقة بالمقالة العاشر والحادي عشر الاولى
هو الفرق بين الدليل اللمي والسفسطي وهو ان السفسطي يستعمل المقدمات الصادقة
لكنه ليس على شكل من الاشكال المنتجة لشيء واللمي يخدع مادة وصورة وراجع اذا الاكلام
الفيلسوف في الفصل العاشر من الكتاب الاول من المغالطة تجد فيه انه فرق بينهما
بان اللمي هو الذي لا يتركب من مختصات للعلم الذي يكون هو فيه بل من العامات الشاملة
سائر العلوم والسفسطي والمشاغبي هو الذي يخدع من مختصات العلم الذي
يكون هو فيه وعبارته فيه هذه فمن ينظر المشتركات بحسب الشيء هو جدلي ومن
يفعل هذا ظاهرا سوفسطائي والقياس اللمي والسفسطي قياس واحد ظاهرا على
اشياء يكون لاجلها الجدل واللمي وان كانت النتيجة صادقة لانه خادع اللمي وكل ما لا يكون
بحسب تعليم يرى ان يكون قياسا مشاغبيا بحسب الصيغة لانه المكتوب الكاذب
ليس طبيا لانه خدعة بالنسبة الى الاشياء التي تكون تحت الصيغة ولا لو كان
مكتوب كاذب على الصدق كتربيع ابوقراط الدائرة بالهلاليات بل كمار بيع برسوس
الدائرة وان كان بربع الدائرة لكنه لما لم يكن بحسب الشيء يكون سوفسطائيا فان
تربيع برسوس كان من المشتركات والكواذب كما ستعرف بعيد ذلك ولهذا
كان طبيا وقد بين المصنف الادلة اللمية ايضا في الكتاب الرابع تما بعد الطبيعة فلما
كان ادلة ياومندس وملسوس من المشتركات الشاملة لسائر العلوم
لانهما كانا يتكلمان لا على القانون الطبيعي كانت لمية والثانية هو ان توصيف



دليل ملسوس بانه اثقل اي غير مناسب جدا دون دليل ياومندس اما تكون
دليل ياومندس مع فساده مشتملا على كمنة ودقة بخلاف دليل ملسوس فانه
مع فساده خال عن الكمنة والدقة بل هو ا مر سطحي لا يورث الا معين شكا
او لضم ملسوس على ما قال ياومندس من ان المبداء هو الموجود اللا متحرك وزيادة
عليه كونه غير متناه والحال ان كونه غير متناه يقتضي ان يكون مكيا واذا كان مكيا يكون
جوهرا مع الكم فلا يكون واحدا فيكون كلامه مشتملا على التناقض الظاهري كذا قال
سمپليقيوس وتبعه بعض الشارحين واقول ان الوجه الثاني غير مناسب
لما قال المصنف لكن دليل ملسوس اثقل فانه انما اثبت زيادة الثقلة على الدليل لا على دعواه
وسيجيء الوجه الوجيه لهذا التوصيف والثالثة هو ان قول المصنف نحن نضع ان الموجود
الطبيعية تتحرك اما كلها او بعضها يشعر ان بعضها غير متحركة فظن سمپليقيوس انه ما لا يتحرك
هو قطبا العالم ومركزه والمحور وزعم اسكندر الافروديسي انها النفوس وقال يحيى النحوي
هي القوى الموجودة في موضوعها والنفوس الغير الناطقة التي هي من الطبيعيات
ولكن لا تتحرك بالطبع وقال ابن رشد هي الاجزاء القريبة من المركز وهذه الاقوال ليست
بصادقة اما الاول فلان القطبين والمركز نقطتان موهومتان وكذا المحور هو الخط
الموهوم المنتهي طرفاه الى القطبين اقول بل الى امور موجودة خارجية لاستلزام وجود
الكرة المتحركة وهي محدبة الجهات وجودها الخارجي على ما بين في الفلسفة الاولى واما
الثاني والثالث فلان النفوس وقوى متحركة بالعرض اقول هذا لا يستلزم كذبهما
واما الرابع فهو اكذب من الكل اقول هذا حكم محض بل اقول هو اصدق من الكل لانه اقرب
الصرف القريب الى المركز غير متحرك قال الشارح فالحق ان صورة القول المذكور
لا يشعر ان بعض الموجودات الطبيعية لا تتحرك لانها لما كانت طبيعية يكون لا محالة
ذوات مبداء الحركة لكن لما كان ياومندس وملسوس ينفيان الحركة نفيا كليا وكان
الايجاب نقيضا كافيا للردة اورد المصنف الوضع المذكور مرددا بينهما وسياتي
في الكتاب الثاني ما يتحرك دائما وما يتحرك تارة وذكر بعض الادلة في تربيع الدائرة

على ما هو راى بعضهم تربيع الدائرة هو اظهار كون كل دائرة مساوية لمربع ما
اى اظهار كون مساحة سطح كل دائرة مساويا لمساحة سطح مربع ما قال يوسبوس
الراهب فى شرحه المقبول النافع جدا البعض كتب رياضيات المصنف قد سعى
كثير من المتقدمين والمتاخرين سعيا كثيرا لبلوغ تربيع الدائرة وكل من ظن انه وجوبه
تساوى الخطوط بحيث يكون محيط الدائرة واربعة اضلاع المربع متساويين فقد
كذب والتربيع علما وان لم يبرهن عليه برهانا صحيحا احد من المتقدمين والمتاخرين
الى يومنا هذا مع صرف اهتمامهم وجل قدرتهم عليه لكنه ليس هذا لكونه او لكون اقامة
البرهان عليه مستحيلا لانه ظنه الحكماء الكاملون ممكنا وسعوا فى اقامة البرهان
عليه لكن لم يجدوه وانما وجده ارشمدس علما ولا نفهم هذا كما ينبغى يجب ان يعلم ان
البحث عن التربيع من حيث العلم مغاير للبحث عنه من حيث العمل قال الراهب المذكور
فى الشرح المذكور ان تربيع الدائرة على قسمين احدهما علمى والاخر عملى والعلمى هو
تصديق برهانى بان كل دائرة يساويها مربع ما من غير عمل والعملى يقتضى عمل شيئ
اى جعل نفس الدائرة مساويا للمربع باقامة البرهان العملى عليه وكلاهما كانا غير موجودين
فى عهد ارسطوتلس ثم ظهر ارشمدس بعد مرور مائتى سنة ومهر فى العلوم الرياضية
ووجد التربيع علما على ما يستفاد فى رسالته لمساحة الدائرة واما التربيع عملا فلم
يجده الى الآن احد انتهى ولنورد ههنا وجه التربيع المستفاد فى الرسالة المذكورة
قال ارشمدس فى المسئلة الاولى من هذه الرسالة كل دائرة فهى مساوية لمثلث
قائم الزاوية يكون احد ضلعيه المحيطين بالزاوية القائمة مساويا لنصف قطر تلك
الدائرة والثانى مساويا لمحيطها فليعط دائرة يكون نصف قطرها اب وليكن
مثلث اب ج بحيث يكون زاوية ب قائمة وضلع اب المحيط مع قاعدة ب ج
زاوية ب القائمة مساويا لنصف القطر الذى هو خط اب وقاعدة ب ج مساويا
لمحيط الدائرة المذكورة وبرهن ارشمدس فيها ببرهان صحيح قوى على مساواة هذا المثلث
لتلك الدائرة هذا حاصل كلامه فيها ثم نحن نبرهن بالكل الاخير من المقالة الثانية

فى كتاب اقليدس على ان هذا المثلث يساوى مربع ده وز فيكون مساويا
للدائرة المذكورة قطعا لان الاشياء المتساوية لشئ متساوية على ما عرف
فى العلوم المتعارفة وهذه صورها

قال يوسبوس المذكور وشارح معاهذا البرهان انما اقيم على التربيع العلمى
لا العملى ولو ادعى بالوجه العملى ان يجعل مربع مساويا لدائرة معطاة لم يوجد
برهان هندسى مثبت له انتاجا يقينيا هندسيا وحل الصعوبة يرى ان يكون
فى وجدان وجه يجد قاعدة ب ج المستقيمة مساوية لمحيط الدائرة المعطاة
مع انه لم يقدر احد ان يجدها الى هذا الامد وجدانا هندسيا مساويا له ولم
يبينها كذلك ببرهان هندسى وان وجدها ارشمدس كذلك فى كتابه للخطوط
الحيولانية لكن لا علا بل علما فقط فانه وجد بما حقق فى المسئلة الثامنة عشر
من الكتاب المذكور خطا مستقيما مساويا لمحيط الدائرة الاولى للخط الحولانى
وفى التاسعة عشر منه خطا آخر مستقيما مساويا لمحيط الدائرة الثانية
وان شئت ان تقف على حقيقة الحال فارجع اليه تجد امرا دقيقا غريبا واحفظه
ينفعك كثيرا ولنرجع نحن الى بيان المتن فنقول ليس مراد المصنف فى قوله وكذب
منها المبرهن هو برسوس كما ذهب اليه كثير من الشراح منهم افونا شس بل هو
ابو قراط الساقزى لان تربيع برسوس كان بالمثلثات العامة قلة عموم على ما

قال المصنف في الكتاب الاول من كتب المغالطة كان بالاشكال الهلالية المسماة
ههنا بالقطع ولا نعرف كلام المصنف على وجه الكمال اردت ان اذكر طرقا ثلثة لتربيع
فاوردا اولا قياس ابوقراط الذى اراد به ان يعمل التربيع فاقول قال ابوقراط كل
دائرة ترجع الى شكل مستقيم الاضلاع وكل شكل مستقيم الاضلاع يربع فكل دائرة
تربع وغالط في اثبات الصغرى لانه اراد ان يجعل محيط الدائرة خطا مستقيما
بالاشكال الهلالية ولم يقدر فغالط وسعى بعض آخر مثل بابوس الاسكندرى
وغلا ويوس حرنسطوفورس المهندس الشارح لاصول اقليدس ان يجعله مستقيما
بخط محدث مربع وبعض آخر بوجه آخر ولم يقدروا فغالطوا في اثبات تلك الصغرى
التي يدور عليها المهندسون الى هذا الامر
ولو اثبتت لكان التربيع العملى على طرف
التمام كذا قال يوسيبوس ثم قال سعى ابوقراط
ان يجعل الدائرة مربعا بهذا الوجه الجلى يا بر قال
ليكن الدائرة التي تريد ان نربعها دائرة اب
جرد ولنعمل على قطر اب دربع ب ده ز ولنتصف قطره ب على نقطة ح
من محيط الدائرة وهذا يظهر بما يصال د ح فانه ينتصف قطر اب ه بشكل ٥
من اول الاصول ول من ثالثها وكون اوليها وينتصف ايضا من نصف محيط الدائرة
اى قوس ب ح د ثم نرسم على ح ربعد ب ح دائرة ب ده ز ونمر على الزاوية القائمة
من مثلث ب ده التي يوترها ضلع ب ه فيكون مربع هذا الضلع المورث للقائمة
ضعف مربع ب د بشكل ز من اول اقليدس فيكون ايضا دائرة ب ده ز
ضعف دائرة اب جرد بالشكل الثاني من المقالة الثانية عشر من اصول اقليدس
فيكون نصف دائرة ب ده زاى ب ده ضعف نصف دائرة اب جرد اى ضعف
ب اد ويكون سطح ب ح د مساويا لنصف دائرة اب جرد اى لب اد
فاذا الق السطح المشترك اى ب د ح يبقى الشكل الهلالى اى ب اد ح مساويا



لمثلث ب ح د وهذا المثلث لو ربع بموجب الشكل الاخير من المقالة الثانية من
كتاب اقليدس يلزم ان يربع هذا الشكل الهلالى ايضا وبيانه الى هذا صحيح بالاريب

ولكن لما قال التربيع ما بقى من الدائرة نضع خط ك ل ضعفا لقطر ب ه ونرسم عليه
نصف دائرة ك م ل ونرسم عليه نصف مسدس متساوى الاضلاع اى سطح ك ن
س ل ونرسم على ك ن نصف دائرة ك ع ن وعلى ن س نصف دائرة ن
ف س وعلى س ل نصف دائرة س ص ل ولما كان قطر ك ل ضعف
كل قطر من اقطار ب ه كان ن س س ل يكون نصف دائرة ك م ل مساويا
لاربعة انصاف الدوائر المذكورة بالشكل الثاني من المقالة الثانية عشر من اصول
اقليدس وبالرابع من الثانية فاذا الق القطع الثلث المشتركة اى قطع ك ن
ن م س س ل ربع سطح ك ن س ل مساويا لنصف الدائرة الذى هو اب ح
والهلاليات التي هى ك ع ن ن ف س س ص ل ويقطع من سطح ك ن س ل ثلث
مثلثات متساوية للهلاليات بالوجه الذى فعل في الشكل الاول فما يبقى منه
يكون مساويا لنصف الدائرة الذى هو اب د وهو يربع بالشكل الاخير من الثانية
اورد على ما قال ليقطع من سطح ك ن س ل ثلث مثلثات متساوية للهلاليات
بالوجه الذى فعل في الشكل الاول انه خدعة لانه لا يمكن ان يرسم في السطح المذكور
ثلث مثلثات متساوية للهلاليات بالوجه الذى فعل في الشكل الاول لان
المثلث في الشكل الاول كان قائما على ضلع ب د من اضلاع مربع ب ده ز المرسوم
في داخل الدائرة التي يفعل مع بد قطعة كبرى من قطعة يفعلها ك م ل مع اضلاع

كذلك بين س ل فلا يكون نسبة نصف دائرة ك م ل الى واحد من اهلالياته كنسبة
نصف دائرة ب ه ز الى الشكل الهلالي الذي هو قطعة ب ا ج فعلم ان قوله هذا
حذعة وسفسطة لكن لا ينبغي ان يظن انه قال هذا القول عن جهل فانه كان وحيد عصره
في هذا الفن حتى يذكر المصنف كثيرا ما اراءة السديدة كما سيجيء فكيف يخفى فساد
هذا القول على مثله حاشاه عن ذلك بل انما فعل هذا الاظهار الكمال فانه ما اخره عنه
من تثليث الشكل الهلالي وتربيعه امر غريب متعجب منه اكثر المهندسين والطريق
الثاني هو ما ذكره برسوس ولم يذكره بعبارة ذكرها يوسيبوس في شرح الكتاب
الاول للتحليل الثاني قال فيه قال برسوس نحن نقدر ان نربع كل دائرة فليكن من
جملتها دائرة اب جرد ولنرسم عليها بسايع رابعة اقليدس مربعة زح ط فيها بساوس
رابعة ك ل م ن وفي حاق وسط المربعين مربع س ع ف ص فح نقول ان مربع س ع ف ح
ص ما ولهذه الدائرة ونبرهن على المساواة بان نقول ان مربع الوسط والدائرة يزيدان
معا في المربع في الدائرة وينقصان معا في المربع على الدائرة وكل شيئين يكونان كذلك
متساويان فمربع الوسط والدائرة متساويان قال المص مبداء دليله اي كبراه عامة
مشتركة بين سائر العلوم غير مختصة بالهندسيات لانها تستعمل في الاعداد والالسنة
والخطوط والسطوح والاجسام التعليمية والكيفيات وايضا هي كاذبة قطعا لان
الستة والخمسة زائدتان معا في الاربعة وناقصتان معا عن السبعة مع انهما
ليستا متساويتين والطريق الثالث
هو ما ذكره انتفون حيث قال فيه
نريد ان نعمل مربعا مساويا لدائرة فليكن
الدائرة اب جرد ونرسم فيها مربع اب
جرد ثم نرسم في الاشكال الهلالية الاربعة
المتساوية اربعة مثلثات متساوية اي مثلثات اه ب
وب رج وز د ح وط ا ثم نرسم على خطوط اه ب ب ز ج ح د ح ط ا



مثلثات متساوية ثم نرسم مثلثات اخر على قواعد هذه المثلثات حتى يكون
اضلاع هذا الشكل المستدير المرسومة في الدائرة مطابقا لمحيطها ولا يكون هذا
ممكنا كما نبأ خذ مقدمة مخالفة لبعض المبادي الهندسية الذي هو ان الكم المتصل قابل
للانقسام الى غير النهاية غير ممكن
النفاد به ويزعم ان يكون انقسامه
منتهيا ويكون نفد منفد المجموع
الدائرة بتقسيمها الى مثلثات
صغيرة ويزعم ان يكون الخط المستدير
حاصلا من الخطوط المستقيمة الصغيرة فاخطاء في الهندسة كما اخطاء ابوقراط
ظاهر فيها فانه انتقون اخطاء في المبداء الهندسي حيث خالفه وابوقراط باخذه
كاذب في الهندسة وما برسوس فاخطاء باخذ مبداء عام سائر العلوم في قياسه
ولهذا لا يكون كذب شكل انتقون طبيعيا بل كاذبا لانه لم يقس بالعامة لسائر العلوم
فلم يمكن انتقال كذب شكله او قل كذب برهانه الى خارج حدود الهندسة الذي هو
سبب الحق ومن هذا تعرف كما يجب انه يجيب المهندس عن برهان ابوقراط للتربيع
الذي كان بالاشكال لا عن برهان انتقون ولا يجب انه يجيب الطبيعي عن ادلته
بارهندس وملسوس وللتربيع طرق آخر من اهل اليونان والآتين جمعا كلها في مجلد
يوانس بوناوس كلها ناقصة بل فاسدة وسعى كثير من مهندسي الاسلام فيه
فاخطاء اكثرهم حتى المهندس ابن هيثم ورأت رسالة لواحد منهم اظن انه مصيب
في اكثرها ولولا مخافة الخروج عما نحن بصدده بالكلية وهو شرح كلام المصنف لذكرتها
ههنا ولو اقتضى مقام اخر ذكرها بعد نذكرها ان شاء الله تعالى **المتن الثاني عشر**
**قال المصنف** وما للطبيعة لا لكن يمكن ان يذكر اشبهها طبيعية ناسب لنا ان
نبحث قليلا لاجلها لانه في هذا البحث حكمة **اقول** ترجمنا هذه مطابقة لاحد احتمالي
عبارة المصنف اليونانية فانه يمكن ان يكون لفظة الواقعة فيها المرادفة للكلمة لا

مسلطة الى ما قبلها كعبارتنا هذه حتى يصير المعنى لما لم يتكلم بارمندس وملسوس للطبيعة ولكن يمكن ان يذكرا شبهها طبيعية ناسب لنا ان نبحث معهما قليلا لاجل هذه الشبه الطبيعية اما عدم تكلمهما للطبيعة فيفهم مما ذكرانفا من ان الطبيعة مبداء الحركة والموجود الواحد اللامتحرك الذى وضعاه مبداء للاجسام الطبيعية يرفعها واما امكان ان يذكرا شبها طبيعية فظاهر فانه اذا رفعت الحركة ينشاء منه اشكالات كثيرة متعلقة بالطبيعة ويمكن ان تكون مسلطة الى ما بعدها لمساعدة العبارة اليونانية لهذا ايضا فى بترجم بان يقال ولما للطبيعة لكن لا يمكن ان يذكرا شبها طبيعية وح يصير المعنى ان بارمندس وملسوس لما تكلما للطبيعة اوقل لما اقرا التكلم لها وانه لم يمكن ان يذكرا شبها واشكالات طبيعية ناسب لنا ان نبحث معهما قليلا فبعض الشراح من المتقدمين والمتاخرين ذهب الى الاول وبعضهم منهما الى الثانى والحق عندى هو المعنى الاول اما اولا فلان صورة النصف العددى القاطعة لما بعده عما قبله على ما هو رسم كتابتهم مرسومة بعد لفظة الى لا فى جميع النسخ التى رايناها واما ثانيا فلان الاول والمناسب لسبك عبارة المصنف على ما لا يخفى على من استمرس بعبارته اليونانية واما ثالثا فلان معنى الاول هو المطابق لما قال فى الملتن الثانى فلو كان الشيء الذى ينظر واحدا ولا متحركا لا يكون منظورا للطبيعة اصلا وقوله لان فى هذا البحث حكمة يمكن ان يشرح بوجوه ثلثة غير متناهية بان يقال اولا لان فى هذا البحث اى فى البحث التعليل حكمة اى دقة لان لفظة فلوسوفون الواقع موقعه لفظ الحكمة وقد تذكر ويراد بها هذا المعنى على ما صرح ارباب كتب اللغات اليونانية فيكون المعنى لان فى البحث التعليل الذى سنوقعه دقة اى هذا البحث التعليل دقيق لا ينبغى ان يترك لانه يدقق الاذهان ويشحذها وثانيا لان فى هذا البحث حكمة اى ليس بخارج عنها حتى يناسب ان يترك بل من الحكمة لان هذا البحث يبحث عن بعض مشكلات الحكمة الطبيعية والبحث عن بعض مشكلات الحكمة الطبيعية ليس بخارج عن الحكمة فهذا البحث ليس بخارج عن الحكمة فلما كنا مبارزين فى معركة الحكمة مع بارمندس



وملسوس ناسب لنا ان نبحث معهما قليلا وثالثا بان يراد بفلوسوفون الفلسفة الاولى فانها لكونها اكمل من سائر العلوم سميت حكمة على الاطلاق فيكون المعنى لان فى هذا البحث القليل الواقع لنا معهما حكمة اولى يعنى وان لم يكن البحث عن الموجود الواحد اللامتحرك بحثا طبيعيا كما قلنا اولا لكنه بحث من الفلسفة الاولى التى من جملة كمالاتها ان تثبت مبادى سائر العلوم اذا انكرت فمستندا اليها سنبحث معهما وهذا المعنى الاخير ذكره اسكندر الافروديسى حيث قال يبحث معهما معهما متلبسا بلباس الفلسفة الاولى وبعد هذا يشرع المصنف فى البحث معهما فى الملتن الاتى

**القسم الاخير للفصل الثانى فى بيان ان الموجود ليس بواحد وان مبداء الطبيعيات ليس هو الموجود الواحد كما زعم بارمندس وملسوس الملتن الثالث عشر**

**قال المصنف** والشروع الاوفق من الكل هو ان نرى انه لما كان الموجود يقال بوجوه كثيرة فالذين يقولون ان الجميع واحد بای وجه يفهمونه هل يفهمون ان يكون الكل جوهرا واحدا مثل الانسان الواحد او الفرس الواحد او النفس الواحد واما ان يكون كيفا واحدا مشخصا كهذا البياض او الحار او امرا آخر كذلك لان هذه كلها متفاوتة كثيرا فى نفسها وتكون مستحيلات قولا **اقول** يجب ان يعلم اولا ان فى كل مباحثة يجب ان يتقدم تفتيش ان تفتيش المدعى وتفتيش المقدمات التى يتوقف عليها المدعى فكل من اراد ان يبطل راء ما على القانون يجب عليه ان يبطله ودليله لانه لا يكفى ابطال المدعى فقط مع بقاء دليله سالما لانه اذا رد المدعى وبقى الدليل سالما غير مردود لا يعلم كذب المدعى بل يحتمل ان يكون صادقا لبقاء دليله المربوط هو به سالما ولا يكفى ايضا ابطال الدليل فقط مع بقاء المدعى سالما لانه لا مانع من ان يكون الدليل فاسدا مادة وصورة ويكون المدعى صادقا مثبتا بدليل آخر لان عدم ثبوته من الدليل الفاسد المردود لا يستلزم عدم ثبوته من دليل اخر صحيح فكل من اراد ان يبطل راء ما على القانون يجب عليه ان يبطله ودليله وبهذا القانون يعمل المصنف ههنا وفى مواضع اخر فانه يرد اولا مدعاها من هذا الملتن

الحادی والعشرین ثم یرد دلیله فی الفصل الآتی ولما کان شروع فی هذا البحث متلبسا
بلباس الفلسفة الاولی شرع فیه علی وجه یشرع منه الفیلسوف الالهی اعنی من دلالة
اللفظ ولما کان مدعاها ان جمیع الموجودات واحد لفتش اولا عن موضوعه ای الموجود
ثم عن محموله ای الواحد ویبرهن علی عدم امکان صدقه بوجه ما فقال الشروع الاوفق من
الکل للتعلیم الآتی هو ان یفتش ای شیء یفهم الخصم من لفظ الموجود والواحد فقال
لما کان الموجود یقال بوجوه کثیرة الاخره ای یستعمل بوجوه کثیرة کما بینه فی الفصل السابع
من الکتاب الاول للفلسفة الاولی وهو ظاهر من نفسه ایضا لان الجوهر والکم والکیف
وسائر الاجناس العالیة موجودات فی نفس الامر فطلب عن الخصم اولا هل یفهم
من وحدة الجمیع وحدته فی نفس الامر حتی یکون المعنی جمیع الموجودات الخارجیة اوراد واحد
فقط وموجود واحد فقط او یفهم منها وحدته لفظا فقط حتی یکون المعنی جمیع الموجودات
الخارجیة یسمی باسم واحد هو موجود ای یطلق علیها لفظ الموجود وهی موجودات
کثیرة فی نفس الامر وهذا الشق وان لم یذکر فی المتن لکنه یجب ان یقدر فیه ویفهم
منه تقدیرا لکن الشق الثانی باطل قطعا لان الحکیم لا یبحث عن الالفاظ من حیث تسمیة
الاشیاء بها فبقی الاول فحینئذ اراد من لفظ الموجود مقولة الجوهر حتی یکون المعنی جمیع
الموجودات الخارجیة جوهر فقط او مقولة الکم فقط او مقولة الکیف فقط او مقولة اخری
واحدة من المقولات العشرة حتی یکون المعنی ان جمیع الموجودات الخارجیة مقولة واحدة
فقط ای کم فقط او کیف فقط او مقولة واحدة اخری فقط اوراد ان جمیع المقولات
معا ای الجوهر والکم والکیف والاضافة والمتی والاین والفعل والانفعال والوضع
والملک معا موجود واحد فلو اراد مقولة واحدة فقط مثلا الجوهر فقط او الکم فقط
او مقولة اخری واحدة فقط یسئال کذلک هل یرید بها ان یکون جمیع الموجودات
جوهرا واحدا کالانسان الواحد او الفرس الواحد او النفس الواحدة او یرید کیفا
واحدا مشخصا کهذا الابیض او الحار او امرا اخر کذلک حتی ایدعیان ان یکون جمیع
الموجودات واحدا بالجنس او بالنوع کالانسان الواحد او الفرس الواحد او النفس الواحد

ام یدعی

ام یدعیان ان یکون الجمیع واحدا بالعدد والی هذا الشق اشار حیث قال واما ان
یکون مکیفا واحد مشخصا کهذا الابیض والمکیف ههنا مرکب عرضی وجزئی مدرک بالحس
الذی هو بینات کما یقال فی المتن التاسع والاربعین من هذا الکتاب وفی المتن التسعین
من الکتاب الثانی للنفس ولهذا قال فی المثال کهذا الابیض وقال لان هذه کلها
متفاوتة کثیرا وتکون مستحیلات قولا ومن لا یتیقن ان یتحقق فرقا کثیرا بین ان یفهم
من کون جمیع الموجودات واحدا انها جوهر واحد فقط او کم واحد فقط او کیف واحد
فقط او مقولة اخری واحدة وان یفهم منه ان جمیع الاجناس معا واحد کما سیقول
ومنا وان یفهم ان الجمیع واحد جنسا او نوعا او عددا فان التفاوت والتغایر کثیرا
بین هذه الشقوق وهذه کلها مستحیلات قولا ای هذه الاقوال والشقوق اختلافا فیها
ممتنعة فی نفس الامر فان جمیع الموجودات کیف تکون واحدا بالعدد مع بدیهة
به ولو قیل انها واحد جنسا او نوعا فلا تکون واحدا فی نفس الامر بل کثیرا **المتن الرابع عشر**
**قال المصنف** لانه ان کان جوهرا مکیفا ومکیفا سواء کانت فی نفسها منفصلة
بالتعاکس اولا یکون کثیرا وان کان مکمما او کیفا وجد الجوهر اولم یوجد یکون عبثا لو جاز
ان یقال العبث للمستحیل لانه لا شیء من الاعراض بمنفصل من الجوهر لانها کلها تقال
فی الموضوع الجوهر **اقول** قد حصل من الترددیات المذکورة فی هذا المتن والمتن الاتی دلیلا
مبطلا لدعوی پارمندس وملسوس صورته انه ما قالا من ان جمیع الاشیاء موجود
واحد باطل لانها اما ان یریدا بالموجود الواحد امرا جامعا للجوهر والکم والکیف وکذا سائر
الاعراض معا او یریدا امرا واحدا علی التعیین منها وهو ایضا اما کم فقط او کیف فقط
او لم یوجد الجوهر او یریدا نه جوهر فقط بدون مقولة اخری والثانی باطل بجمیع اقسامه فکذا
المقدم ای ان جمیع الاشیاء موجود واحد اما المنفصلة فظاهر الصدق واما بطلان القسم
الاول فبتشبث المصنف بقوله لانه ان کان جوهرا ومکما ومکیفا منفصلة کانت اولا یکون کثیرا
یعنی انه اراد بالموجود الواحد امرا واحدا جامعا لجمیع المقولات العشرة معا او لاثنین معا او
ثلثة معا الی التسعة یکون کثیرا بالبداهة لا واحدا لان الجوهر والکم وسائر المقولات معا

امور كثيرة جزما وكذا الاثنان او الاربعة الى التسعة منها جميعا كثيرة قطعا وقوله سواء
كانت في نفسها منفصلة بالتعاكس او لا لقطع احتمال ان يقول احاد المجموع واحد لكونها
متصلة لان الاتصال لا يمنع الكثرة في الواقع لان وحدة الاشياء وكثرتها ليستا من
الانفصال والاتصال بل من وحدة وجود الماهية وكثرته واما بطلان القسم الثاني
فاشار اليه بقوله يكون عبثا لو جاز ان يقال العبث للمستحيل يعني ان اراد بالموجود الواحد
في قولهما ان جميع الاشياء موجود واحد كما او احدا او كيفا واحدا او غير ذلك فهو مستحيل
لان شيئا منها لا ينفصل عن الجوهر الموجود بنفسه ولا يوجد بدونه واثبت هذا بقوله
لان كلها تقال في الموضوع الجوهر على ما في بعض النسخ وفي بعضها في الجوهر الموضوع والمآل
واحد يعني ان جميع الاعراض تحل على الجوهر كما في الموضوع اي على ان تكون موجودة فيه او تحمل
على الموضوع الذي هو الجوهر كما في الموضوع اي على ان توجد فيه واما بطلان القسم الثالث
فسيجيء في المتن الآتي **المتن الخامس عشر قال المصنف** لكن قال ملسوس ان الموجود
غير متناه فالموجود حينئذ كم مالا نه غير المتناهي يوجد في الكم واما الجوهر او الكيف او الانفعال
لا يمكن ان تكون غير متناهية الا بالعرض يعني ان كان مع الكم لان الكم يؤخذ في حد الغير
المتناهي لا الجوهر ولا الكيف فان كان الموجود جوهرا او كيفا يكون اثنين لا واحدا وان كان جوهرا
فقط لا يكون غير متناه ولا يملك امتدادا ما اذ لو ملك لكان كميا ما **اقول** يبطل المصنف
في هذا المتن الشق الثالث من الشقوق المذكورة اعني لا يجوز ان يراد بالموجود الواحد في قولهما
جميع الاشياء موجود واحد الجوهر فقط ويركب الدليل مما هو مسلم عند ملسوس وبارمندس
ويذكر في هذا المتن امور ثلثة يركب دليله من صغرى مسلمة عند الخصم ثم يبين انتاجه المقصود
ثم يجيب عن سؤال مقدر فقال قال ملسوس ان الموجود غير متناه وكل ما كان غير متناه
لا يكون جوهرا فقط بالكم لان غير المتناهي يوجد في الكم وكذلك نقول قال بارمندس ان الموجود
الواحد متناه فهو لا يكون جوهرا فقط بالكم لانه لو كان جوهرا فقط لا يملك امتدادا ما لانه
لو ملك كميا ما وانما صح بقول ملسوس فقط لكونه اغرب واعجب في قول بارمندس
لانه كان يلزمه ان يأخذ الموجود امرا غير متناه المقدار بدون المقدار وهو مع كونه مستلزما



على التناقض اغرب واثبت لعدم التناقض بقوله لانه الكم يؤخذ في حد الغير المتناهي لا الجوهر
ولا الكيف بيانه ان غير المتناهي يحد بانه مقدار منقسم بالفعل الى غير النهاية وكل ما كان كذلك
لا يجوز ان يوجد فيما ليس فيه كم كما ان الضاحك والزوج والفرد لما كان تحددا بالانسان
الذي له ضاحك وبالعدد الذي ينقسم الى متساويين والعدد الذي لا ينقسم الا الى متساويين
لا يجوز ان يوجد الضاحك فيما ليس بانسان ولا الزوج والفرد فيما ليس بعدد لانها تحمل
بالوجه الثاني من وجوه القول بالذات على ما يؤخذ في حدها على ما صرح المصنف في الفصل الرابع
من اوائل التحليل الثاني فغير المتناهي لا يجوز ان يوجد فيما ليس بكم فلو كان الموجود جوهرا فقط
او كيفا فقط يلزم ان يكون غير متناه على ما هو رأيه ولا غير متناه ولو كان جوهرا مع مقولة
اخرى واحدة او اثنين او ثلثة لا غير ذلك بدون الكم يلزم التعدد المناقض للوحدة وهذا
الفاد ايضا وان كان كميا فقط يلزم وجود العرض بدون الجوهر الموضوع له ولو كان جوهرا
وكميا معا يلزم التعدد المناقض لما اعتقد في الوحدة والتناقض وان كان يلزم على رأي
بارمندس ايضا لانه المتناهي يحد بالكم ايضا فلو لم يكن الموجود الواحد كميا يلزم ان لا يكون كميا
وان يكون كميا ولو كان كميا مع مقولة اخرى يلزم التعدد المناقض للوحدة ولو كان كميا
فقط يلزم وجود العرض بدون الجوهر الموضوع له وهو مستحيل لكن قوله ليس باغرب
واعجب كقول ملسوس ولما كان لسائل ان يسأل ان الجوهر لما صح ان يكون صغيرا او كبيرا
يجوز ان يكون الموجود الواحد هو الجوهر بلا لزوم التناقض اجاب عنه المصنف بقوله
اما الجوهر او الكيف او الانفعال لا يمكن ان تكون غير متناهية الا بالعرض لانها انما تقال
متناهية او غير متناهية بسبب كونها مع الكم حقيقة او فرضا
اولا ان تسمية المصنف بدأه
بتفتيش المراد من الموجود الواحد حين باشر المباحثة مع الخصم اوفق من الكل حق لان
الاليق اولا بكل مباحثة هو بيان محلها وكشف المراد في الموضوع والمحمول على ما صرح
به في مواضع كثيرة من كتبه سيما في الفصل التاسع عشر من اول الجدل وكذا افلاطون في
فدروس وثانيا ان المشتقات كالكمي والمكيف قد تذكر عندهم ويراد منها في المشتق

وقد تذكر ويراد منه معنى المشتق منه فيجب ان يحمل الكمّ والكيف المذكورين في
المتون المذكورة على معنى مناسب للمقام وثالثا ان المصنف لما كان يرى ان يصادر
فيما قال في المتن الثالث عشر كالمسلم لما كان الموجود يقال بوجوه كثيرة فانه كون
الموجود مقولا بوجوه كثيرة مما يسلمه الخصم له ان ينكره ويقول ان هذا غير مسلم عندي ومبنى
دليلك هو عين مطلوبك الذي هو ان الموجود امور كثيرة فقد صادرت اجاب عنه بان امور
وكثيرة في الشراح بان بيان معنى اللفظ ومحل النزاع اي هل الموجود امور كثيرة ام امر
واحد متغايران لانا اذا بينا معنى لفظ الفقهاء او العقول او الكسوف لا نبينه على
ان يكون موجودا في نفس الامر فكذلك فيما نحن فيه انما بين المصنف ان لفظ الموجود
يدل على الكثرة اي الجوهر والكيف والكم وسائر المقولات ولا يضع ان يكون هذه معطاة
في نفس الامر وموجودة فيها وهذا محل النزاع لا ذاك واجيب انا عنه بان
المصنف لا يتكلم ههنا لفظ الجوهر والكيف وامثالها فقط للاشياء الخارجية وبان
وجود ظاهر بشهادة الحس واقواله في كتاب المقولات وفي الفصل السابع
من خامس الفلسفة الاولى فانا ننظر ببصرنا نظرة حقة وندرك بعقولنا ادراكا صحيحا
ان بعض الكمات والكيفيات كالروائح والالوان تتولد مع عدم تبدل موضوعها
الذي هو الجوهر اصلا ولا يلزم في اخذه هذا مصادرة على المطلوب لان النزاع
ليس في ان هذه الاشياء موجودة او لا بل في انها موجود واحد فقط او كثيرة ولم يات
المص هذا في دليله حتى يلزم ان يكون مصادرة في مطلوبه بل اثبته بالبرهان فانه
اثبت انه لا يمكن ان يكون تلك الاشياء واحدا بل انها كثيرة بالضرورة واقول
على المتن الرابع عشر ان قوله وجد الجوهر او لم يوجد فيه سهو من اقلام الناسخين والمكتوب
بقلمه انما هو وان كان كما او كيفا ولم يوجد الجوهر وسببه ظاهر لانه ان كان كما او كيفا
ووجد الجوهر على ما هو مقتضى احد شقي النسخة بالمكتوبة او لا لم يكن غير معقول لو جاز
ان يقال للمستحيل غير معقول فالحق انها كتبت كذلك سهوا فيا ليت شعري
لم لم يتعرض الشراح لهذا وان قوله فيه لانه لا شيء من الاعراض بمنفصل عن الجوهر



لما كان من القضايا المشروحة ينبغي ان يشرح وشرحه ان شيئا من الاعراض لا يمكن
ان ينفصل عن الجوهر ويوجد في نفسه بدون العرض اما القضية الاولى فلان كل
عرض يتوقف ويستند وجوده الى الجوهر ولا شيء مما يتوقف ويستند وجوده
الى الجوهر بمنفصل عن الجوهر فلا شيء من الاعراض بمنفصل عن الجوهر ولهذا كان الجوهر مقدما
من العرض معنى وعلما وزمانا وطبعا على ما قال المصنف في المتن الرابع من سابع مابعد
الطبيعة واما الثانية فلان بعض الجواهر كالعقول خالية عن جميع الاعراض كما بين
في محله وبعضها كالجواهر الحادثة مثلا وان لم يوجد في الواقع بلا عرض ما ولا ينفصل
عن عرض ما لكنه لا يزول ولا ينعدم ولا يتبدل في ذاته بزوال الاعراض المخصوصة
وانفصالها عنه بل يكون باقيا بذاته بل ويمكن ان يوجد بلا عرض ما لتقدمه عليه بالوجوه المذكورة
واقول ان قوله غير المتناهي يوجد في الكم واما الجوهر او الكيف او الانفعال فلا يمكن ان يكون
غير متناهية الا بالعرض يعني ان كانت مع الكمّ لان الكمّ يؤخذ في حد الغير المتناهي بما يكون
كذا بالذات الواجب بالذات الذي هو المحرك الاول لما كان موجودا وكان في جميع الازمنة
عند المصنف يكون غير متناهية البتة مع انه ليس بكم كما قال المصنف في خاتمة الكتاب الثامن
من الكتب الثمان انه تعالى غير قابل للانقسام وبلا خرق وليس له امتداد ما ويجاب بان
المصنف انما يتكلم ههنا بالجوهر المادي والجسم للاشياء المجردة عن الهيولى والكم كالواجب
تعالى والعقول وسببه ان المصنف انما يتكلم ههنا للاجرام الطبيعية ومبادئها
فمراده من الجوهر ههنا ليس الا الجوهر المادي وهو لا يمكن ان يكون غير متناهية الا بالعرض
يعني ان كان مع الكمّ كما قال وايضا ان غير المتناهي يطلق على وجهين احدهما هو غير المتناهي
امتدادا والثاني هو غير المتناهي ذاتا ووجودا وقدرة وعلما والمراد ههنا هو الغير المتناهي
امتدادا والجوهر مطلقا والكيف والانفعال لا يمكن ان تكون غير متناهية بهذا المعنى
الا بالعرض وكذا الواجب والعقول لا يمكن ان تكون غير متناهية بهذا المعنى نعم هي
غير متناهية بالمعنى الثاني لكنه ليس مرادهنا ثم اقول يعلم من قوله وان كان جوهرا فقط
فلا يكون غير متناه ولا يكون له امتداد ما اذ لو كان له امتداد ما لكان كميا ان ليس في ذات

الجواهر مجردة كانت او مادية امتدادا اصلا وليس امتدادها جواهر مجردا
كان او ماديا فما قال ابو نصر الفارابي وابن سينا وجميع تابعيهما ناقلين عن المص واتباعه
المائين انه كل جسم طبيعي مركب من الهيولى والصورة الجوهرية الممتد في الجهات
الثلث وان الهيولى امتدادا ذاتيا اقرار وكذب نعم قال بعض متكلمي النصارى انه يوجد
في الجواهر المادية امتدادا ذاتيا مع قطع النظر عن الامتداد الكمي فلنذكر ما قالوا في هذه
المسئلة نفيا واثباتا في ثلثة فصول الفصل الاول في انه يوجد في الهيولى والجسم المركب
منها ومن الصورة النوعية الجوهرية مع قطع النظر عن الكم المتصل اجزاء متغايرة
وامتدادا مغايرا كميا اعلم انه وقع مباحثات كثيرة بين متكلمي النصارى في ان الهيولى
الاولى والجسم المركب منه ومن الصورة الجوهرية لو تفرقا عن الكم المتصل هل يكون لهما
متفرقين عنه اجزاء متغايرة وامتدادا مغايرا كميا او يكون امتدادهما المطلق واجزاؤهما
المختلفة من الكم المتصل بحيث لو تجردا عنه يبقيان غير منقسمين وبلا امتداد ما كالكم
ينبغي ان تعلم ان الكلام ليس للاجزاء الذاتية الطبيعية والمابعد الطبيعة لانه قد بين
في محله انه اذا ركب جوهر ما كالانسان والفرس منها يجب ان يغاير نها في جميع اوقات
وجوده بل الكلام للاجزاء التامة كاليد والرجل مثلا اتفق متكلمو النصارى بقيامين
للمائين ان الله قادر ان يفصل من الجسم الجوهري الامتداد العرضي ويبقيه بدونه
لكنه حفظا للكم المذكور بلا جوهر مع انه يرى ان يكون مستحيلا فهو قادر ان يفصل من
الجسم الجوهري الامتداد العرضي ويبقيه بدونه بلا ريب ثم اختلفوا في انه هل يكون
لهذا الجسم المادي امتدادا تاما واجزاء تامة ام لا والذاهبون الى الاول ذهبوا الى انه
امتدادا لاجزاء التامة وانقسامها على قسمين يسمون احدهما امتدادا كميا
والاخر امتدادا جوهريا ووجودا والامتداد الكمي هو الذي يملك به الجوهر المادي كالانسان
ثخنا ما لنا للمكان بحيث يكون لمجموع هذا الجوهري الانساني مثلا ما لنا طبق المكان وكل
جزء من اجزائه ما لنا لجزء من اجزاء المكان بحسب ثخن كل واحد منها بحيث يكون
مكان كل جزء مغاير المكان الاخر قال اصحاب هذا الراي وهذا يوجد في الجوهر المادي

من الكم وبهذا السبب يقال كميا بالعرض كما يقال ابيض بسبب البياض العارض
له ولذا الوجود من هذا الامتداد الكمي لا يكون له اجزاء مكانية والامتداد الجوهري الوجودي
مختص بالجوهر المادي بحيث يكون به اجزاؤه مرتبة لا مختلطة وغير متمايز بعضها عن
بعض بل يحفظ به ارتباطها المستقيم وترتيبها المناسب الذي تقتضيه الكل من غير
ان يحتاج الى المكان مثلا لمجموع جسم زيد هو مجموع ما جسم وما لمكان يقال الكل بالنسبة
الى اجزائه تم هو لا ريب باجزائه الجسمية الوجودية وهذه الاجزاء تكون متغايرة فلو اراد
ان يرفع الله تعالى منه الكم مع حفظ جسمية الجوهر يكون راسه مغايرا لسائر اجزائه وكذا
يده مغايرا لراسه وقدمه وسائر اجزائه قطعا فيكون هذا المركب الجوهري من الهيولى
والصورة وهيولاه ايضا مالكا لهذه الاجزاء والامتداد الجوهري الذاتي بلا امتداد
كمي اصلا وذهب بعض من اصحاب هذا الراي الى ان بدن زيد مثلا لو جرد عن الامتداد
الكمي يوجد فيه امتداد مكاني ذاتي بحيث يكون راسه في الفوق ورجلاه في التحت
وكذا باقي اجزائه ونظهر فساد هذا الكره جميع من عداه واحدث ارباب هذا الراي
اي الراي الغير المنكر ايضا بعض اجزاء جوهرية لا منقسمة مباينة لانقاط الغير المنقسم
يتواصل بها تلك الاجزاء الجوهرية الوجودية فيحصل كل جوهري متصل بالجوهرية
كما يتواصل بانقاط المشتركة اجزاء الكم المتصل والى هذا الراي ذهب سقوتوس
وهغرقس وهروائس وماپور وباسلوس وباندنس وباولوس وسارج و
فوشقا ورهابين وقومر جنسيس في البحث الثاني من الفصل الثاني من الكتاب
الاول من الطبيعيات ورويس ورقابل اليهودي ويستدل اولا على هذا الراي
بان الجوهر مقدم من الكم مغى وعلما وزمانا وطبعا على ما قال الفيلسوف في المتن
الرابع من سابع ما بعد الطبيعة وكما يكون كل الجوهر بالنسبة الى الكم كذلك يكون اجزاؤه
بالنسبة الى اجزائه لان نسبة الاجزاء الى الاجزاء كنسبة الكل الى الكل على ما قال هو ايضا
في الفصل الاول من الكتاب الاول لتاريخ الحيوانات فكما ان اجزاء الجوهر ايضا
مقدما من اجزاء الكم مغى وعلما وزمانا وطبعا لكن المقدم حق فكذا الثاني فالجوهر

من حيث انه جوهر يكون منقسما بالذات ويكون له اجزاء جوهرية بالذات قبل عروض
الكم له وثانيا بعد تمهيد مقدمة هي ان الجوهر الطبيعي المادي معروض للكم بلا واسطة شيء
ثم يعرض له سائر الاعراض على ما بين في كتاب الكون والفساد بانه لو كان الجوهر المركب
عديم الاجزاء التامة وغير منقسم في ذاته اليها لما امكن ان يكون معروضا للكم بلا واسطة
شيء لان ما ليس بمنقسم في ذاته لا يمكن ان يقبل في نفسه امرا منقسما بلا واسطة فلما
كان الكم في ذاته امرا منقسما لا يمكن ان يقبله الجوهر لانه كان غير منقسم بالكمية ولانه لا بد من
المناسبة بين الموضوع والصفة العارضة له ولا مناسبة بين اللامنقسم والمنقسم
اصلا ولان الجوهر المادي على هذا التقدير يكون كالعقول والنفوس الناطقة المفارقة
عن الابدان في عدم الانقسام وفقدان الاجزاء فيلزم ان لا يقبل الكم المتصل كما لا يقبل
لعدم قبول الانقسام وفقدان الاجزاء فيها وهذا موجود فيه على ما فرض ولان
الموضوع يتعقل قبل ان يتعقل ما يقبله لان الموضوع يرى ان يكون اقدم من المحمول
على ما قال المصنف في هذا الكتاب فلما تعقل ان يقبل الجوهر الكم فما يقبله من حيث
انه منقسم او يقبله من حيث انه غير منقسم فان كان الاول فيكون منقسما قبل
الكم وان كان الثاني فيبقى دائما غير منقسم فان وجه القبول والحفظ واحد فكما يقبل
ابتداء كذلك يحفظ بعده وكذا يستدل اصحاب هذا الرأي على كون الهيولى الاولى
قابلة للانقسام في ذاتها وكونها ذات اجزاء في نفسها وثالثا بان الجوهر اذا
قبل الكم المتصل فاما يقبل كل الجوهر كل الكم وجزؤه جزءه كما يقبل كل هذه الورقة
كل البياض وبعضها بعضه او يقبل كل الجوهر وجزؤه ايضا كل الكم كما اعتادوا ان
ان يقولوا ان كل النفس الناطقة يوجد في كل البدن وكذا كلها يوجد في جزء لكنه لا يمكن
الثاني لانه يلزم منه ان يكون للكم المنقسم طبعا وجه غير منقسم يصور به الجوهر وهو مخالف
لطبعه قطعا فبقي الاول اي ان يقبل كل الجوهر كل الكم وجزؤه جزءه ويلزم منه ان يكون للجوهر
اجزاء قبل عروض الكم وهذه الاجزاء لا يمكن ان يعطيها الكم الجوهر لانه لا يعطيه شيئا الا بان
يصوره وهو لا يصوره الا عند العروض ورابعا بان كل جوهر جسم ممتد بالكم يكون له



بالضرورة اجزاء تامة كمية واجزاء تامة جوهرية وجودية والكم لا يمكن ان يحصل منه اجزاء
جوهرية وجودية لان الكم عارض والعارض لا يمكن ان يحصل منه امر جوهري فالاجزاء الجوهرية
الوجودية ذاتية له غير حاصلة من الكم والقضية الاولى اي قولنا كل جوهر جسم الاخيرة ظاهرة
فانه ليس في راس زيد مثلا او في يده بعض اجزاء كمية فقط مغايرة لاجزاء كمية اخرى
كائنة في قدميه بل فيهما اجزاء جوهرية وجودية مغايرة لاجزاء جوهرية وجودية كائنة
في قدميه والا لكان الجوهر الغير المنقسم بحسب ذاته امرا واحدا في الراس
واليد والقدم وهو مستحيل وايضا لو قطع يده او قدمه يكون في اليد او القدم
جزء جوهر وجودي مغاير للجزء الكائن في الراس بديهة فكذلك تكون الاجزاء الوجودية
في الكل المركب قبل هذا القطع لانه لا يجوز ان يظن ان هذه الاجزاء حصلت بسبب
القطع وخامسا بان الجوهر الجسمي يوجد عن الكم المتصل يكون في مكانه الاول بالضرورة
لانه لو جرد الكم المتصل من الماء الموجودة في الجب او من مجموع البحر المحيط يبقى جوهر
الماء في مكانه الاول اي الجب وجوهر البحر المحيط ايضا في مكانه الاول بالضرورة لانهما
لم يبعدا ولم ينتقلا الى موضع آخر وكل ما يوجد في المكان يكون له اجزاء جوهرية وجودية
وامتداد جوهري مناسب لامتداد المكان فجوهر الماء الكائن في الجب المجرد عن الكم
المتصل وجوهر البحر المحيط المجرد عنه يكون لهما اجزاء جوهرية وجودية وامتداد جوهري
بالضرورة **الفصل الثاني في ان الهيولى الاولى والجسم المركب منها ومن الصورة**
**النوعية لو انفصلا عن الكم المتصل لكان فيهما اجزاء متغايرة وامتدادا ما**

اعلم ان كثيرا من فحول الرجال الفضلاء انكروا ان يكون للجوهر المادي المتصور بالكم ما
او الموجود في الخارج بدونه امتدادا ما بالفعل واجزاء ما ويدعون ان الجوهر المجرد عنه
يكون بالفعل بلا امتداد وغير منقسم والى هذا الرأي ذهب الحكيم سميلقيوس والحكيم
ابو الوليد ابن رشد القرطبي وتوما آقوناتس والبرتوس الكبير وقابر اولس وقابنا توز
ودرانديس وفرارس وناز ارس وقوميلتنس وآسقوح بل وربما يكون
قوغير جنس فانهم استدلوا اولا في البحث الثالث من الفصل الثالث من شرح

هذا الكتاب من طرف المثبتين ان الهيولى الاولى تكون فى ذاتها منقسمة ومتمدة
ثم قالوا فيه لكن الراى المخالف لهذا هو الصادق الموافق لتعليم ارسطوطاليس وهو مذهب
الفلاسفة وان كانوا يرون ان يرجعوا منه فيما بعد هذا القول قال الشارح وهذا هو
راى الفيلسوف كما علم فى كلامه فى هذا الفن وفى مواضع اخرى وهو صدق حقا وينبغى
ان يعتقد حقا ولنقدم لبيانه مسئلتين المسئلة الاولى صح ان الهيولى الاولى لو ادركت
وحدها بدون الصورة الجوهرية النوعية بدون الكم المتصل لا يكون لها امتداد ما اصلا
ولا جزء ما ما بالفعل بل يكون غير منقسمة بالفعل سلبا او عدما وهذا هو اولى به
والمسئلة الثانية هى ان الجسم المركب من الهيولى والصورة الجوهرية اذا ادرك بدون
الكم المتصل او وجد فى الخارج بدونه لا يكون له بالفعل ايضا امتداد ما ولا جزء ما ما وجودى
بل يكون غير منقسم بالفعل قال الشارح وانا ابينهما اولا ثم اقيم البرهان عليهما واقول
قيدنا الادراك فى الاولى فقط بالعموم لان الهيولى الاولى لا يمكن ان ينفصل عن الصورة
الجوهرية ولا عن الكم لا فى طبعها ولا فى غيره بحيث توجد فى الخارج مجردة عنها كما بينا
فى كتاب الكون والفساد وقيدنا اولا عدم انقسامها بالفعل بقولنا سلبا لانها
ليس لها شئ فى تنقسم بسببه ولهذا قال قوما اقوناس الهيولى تقال غير
منقسمة بسلب جميع اجناس الكم وقلنا ثانيا او عدما وهو اولى لانها قابلة
بتوسط الصورة النوعية ان تقبل فى الكم الامتداد والانقسام وقلنا فى الجسم
الطبيعى اذا ادرك بالكم متصل ناظرين الى قوى الطبيعة لان الجسم المركب الطبيعى
عند المثبتين وبحسب الطبع لا يمكن ان ينفصل عن كم ما فى نفس الامر وكذا عن
سائر احواله اللازمة وعطفنا اليه قولنا او وجد فى الخارج بدونه اشارة الى
انه تعالى قادر ان يجرده عن جميع افراد الكم المتصل ويبقيه بلا امتداد ما فى الخارج وان
كان على خلاف مقتضى طبيعته فانه غالب على الاطلاق وابرهن على الاولى بان الهيولى
الاولى المدركة وحدها بدون الصورة والكم ليست مركبة وكل ما ليس مركبا ليس فيه
اجزاء بالفعل وغير منقسم فالهيولى الاولى ليس فيها اجزاء وغير منقسم وكل ما
ليس فيه اجزاء وغير منقسم ليس فيه امتداد ما اصلا فالهيولى
الاولى ليس فيها امتداد ما اصلا اما الصغرى فلان الهيولى الاولى لو كانت مركبة
لكانت اما مركبا اولى اى جوهريا او ثانيا اى عرضيا لكن الهيولى الاولى ليست مركبا
اول جوهريا ولا مركبا ثانيا عرضيا فالهيولى ليست مركبة اصلا وتثبت المقدمة
الشرطية بان المركب اما مركب اول اى جوهرى او مركب ثان اى عرضى والمركب
الاول الجوهرى هو الحاصل فى القوة والفعل على الاطلاق كما علمنا الفيلسوف
فى الفن الثامن من الكتاب الثانى مما بعد الطبيعة وكما يظهر فى المركب الما بعد الطبيعى
الحاصل فى الجنس الذى هو قوة الفصل الذى هو فعل وفى المركب الطبيعى الحاصل من الهيولى
التى هى قوة والصورة الجوهرية التى هى فعل والمركب الثانى العرضى هو الحاصل فى الموضوع
والعرض فلو كانت الهيولى الاولى الملحوظة بلا صورة وكم مركبة لكانت اما مركبا اولا
جوهريا او مركبا ثانيا عرضيا واما الهيولى الاولى الملحوظة بلا صورة وكم ليست مركبا
اولا جوهريا فلانها بسيطة وصرف قوة ولا شئ مما يكون بسيطا وصرف قوة
بمركب اول جوهرى فهى ليست مركبا اول جوهريا اما الصغرى فهى مثبتة فى محلها
واما الكبرى فلانه ما يكون بسيطا وبالقوة محضا ولا يكون مركبا اولا جوهريا اى بالفعل
واما ليست مركبا عرضيا فلانها ايضا لو كانت مركبة ثانية عرضية فلانها
ايضا لو كانت مركبة ثانية عرضية لكانت مركبا اول جوهريا لانه انما تحقق الثانى
تحقق الاول والتالى باطل لما عرفت فكذا الاول ولانها لو كانت مركبة ثانية عرضية
لكانت مع الكم اذ هو العارض قبل جميع الاعراض وهو خلاف المفروض واما الكبرى
الاولى اى كل ما ليس مركبا ليس فيه اجزاء اصلا وغير منقسم فلانه لو كان فيه
اجزاء بالفعل وكان منقسما لكان مركبا بالفعل قطعا وتثبت الصغرى الاولى
ايضا بان الهيولى الاولى الملحوظة بالذات لو كانت مركبة من الاجزاء بالفعل لامتاز
بعض اجزائها عن بعض بالفعل والتالى باطل لما قال المصنف فى الفن التاسع
والاربعين من سابع ما بعد الطبيعة الذى يتميز ويفترق هو الفعل فلما لم يكن

في الهيولى شيئ ما بالفعل ليس فيها ايضا اجزاء بالفعل فكذا المقدم ولو قلت اجزاء الهيولى
الاولى اجزاء جوهرية وجودية يحصل منها مركب جوهري وجودي لم يكن قولك شيئا لانه
لو كان كذلك لوجب ان يحصل من اتحاد هذه الاجزاء الوجودية الجوهرية وتركبها امر واحد بالذات
مركب من القوة والفعل والكل باطل لان الهيولى ليست امرا واحدا مركبا من القوة والفعل
لانه لا يوجد فيها امر بالفعل اصلا بل هي قوة محضة ولانه يقال ان هذه الاجزاء الوجودية الآتية
من تركب منها الهيولى عند المحضم لا تخلو اما ان يكون كلها قوة او فعل او بعضها قوة وبعضها
فعل فلو كان كلها قوة لا يمكن ان يحصل فيها امر واحد بالذات لان القوة من حيث انه قوة
يكون بلا فرق وغير معين ويكون كما قال المصنف في الفن التاسع عشر من تاسع ما بعد الطبيعة
ما تلا الا الطرفين ولهذا يطلب شيئا يعين بالفعل منه وان كان كلها بالفعل لا يمكن ان
يكون كذلك امرا واحدا بالذات لان ما بالفعل لا يقبل امرا يكون بالفعل من حيث انه
بالفعل على ما قال الحكيم ابو الوليد ابن رشد القرطبي فيمتنع ان يكون بعضها بالقوة وبعضها
فعلا وهو فاسد ايضا فعلم انها لا تتركب من الاجزاء الجوهرية الوجودية وما ادعيناه اثبتنا
هو المستفاد صريحا من اقوال المصنف في مواضع كثيرة ولنذكر بعضها منها ههنا فنقول انه
المستفاد من انتاجه في هذا الفن بانه لو كان الموجود الواحد الذي ذهب بلسوس وبارمندس
جوهرا فقط فلا يكون متناهيا ولا غير متناه لان التناهي وعدم التناهي انما يكونان في الكم
الذي هو ممتد واما الجوهر والكيف والانفعال فلا يمكن ان تكون متناهية او غير متناهية
الا بالعرض بخلاف لو كانت مقترنة بالكم وانه المستفاد مما قال فيه وان كان جوهرا فقط لا يكون
غير متناه ولا يملك امتدادا ما وفي الفن العشرين من رابع ما بعد الطبيعة حيث قال
الهيولى غير محدود ولا متعين ومن الفن الثاني والثلاثين من الكتاب الاول للكون والفساد
حيث قال لو حظت بلا صورة تكون خلاء منفصلا والى هذا ذهب ابو الوليد ابن رشد
القرطبي على ما يستفاد من شرحه للكتاب الاول من الطبيعيات حيث قال الهيولى ليست
بمتعينة في ذاتها وقال في شرحه للكتاب الرابع منها الهيولى تقبض الضم فتمتد وقال في شرحه
للكتاب الثاني من كتب النفس انا اختلاف الهيولى حصل من اختلاف الصور وقال في



في الفصل الاول من كتابه لجوهر العالم وانما وجد ارسطوطاليس انقسام الصورة الجوهرية
بحسب انقسام موضوعها الى الهيولى وهو لا ينقسم الا حيث يكون فيه الكم والى
هذا الراي ذهب ثوماقوناس ايضا حيث قال في البحث الخمسين من القسم الاول
من كتابه الهيولى لا تنقسم الى الاجزاء الا بحسب اتصافه بالكم الذي لو رفع تبقى الهيولى
غير منقسمة كما قيل في اول الطبيعيات وقال في موضع آخر يستحيل ان تقبل الهيولى
صورا مختلفة الا بحسب اختلاف الاجزاء واختلاف الاجزاء لا يمكن ان يتعقل في الهيولى
اذا لم يتعقل الانقسام ولا يمكن ان يتعقل الانقسام اذا لم يتعقل الامتداد لان الجوهر
اذا جرد من الكم يبقى غير منقسم كما حقق في اول الطبيعيات وكذا قال في بعض كتبه الاخر
واليه ذهب سمبليقيوس وسائر شراح اليونان وابرهص على الثاني اي على ان الجسم
المركب من الهيولى والصورة اذا جرد عن الكم ليس له امتداد تام ولا اجزاء تامة ينقسم هو
اليها اصلا بانه اذا جرد عن الكم يبقى بلا سبب الامتداد وحصول الاجزاء لان الامتداد
والاجزاء التامة انما يحصلان بسبب الكم على ما علمنا المعلم الاول في الفصل الثالث
عشر من خامس ما بعد الطبيعة وكل ما يبقى بلا سبب الامتداد والاجزاء ليس له
امتداد تام ولا اجزاء تامة ينقسم هو اليها واعترض الخصوم على هذا الدليل بانه انما
يستلزم انه لا يكون للجسم المركب المجرد عن الكم امتداد كمي وجزء كمي وانقسام كمي
وهذا مسلم عندنا ايضا ولا يستلزم انه لا يكون له امتداد ذاتي بالفعل ينقسم
هو الى الاجزاء التامة الجوهرية واقول في دفعه بانه لو كان في الجسم المركب المفروض
تجرده عن الكم امتداد ذاتي بالفعل به ينقسم هو الى الاجزاء الجوهرية التامة لكان
هذا الامتداد الفعلي الذي به ينقسم هو الى الاجزاء التامة الجوهرية الذاتية اما متحدا
بالنوع مع الامتداد العارض للجوهر المركب في الكم المتصل او مغايرا له بالنوع لا يجوز
ان يكونا متحدين بالنوع لان معلولات نوع واحد لا يمكن ان تصدر بلا واسطة من
العلل المتباينة كالجوهر الذي يصدر منه الامتداد الوجودي الذاتي على راي الخصم
والكم الذي يصدر منه الامتداد الكمي العرضي على راي ايضا ولا يجوز ان يكونا مغايرين

بالنوع لان كل واحد منهما يفعل فعلا واحدا اى انقام الجوهر المركب لان الانقسام
حال مختصة بالامتداد فهذا الامتداد الفعلى الذى به ينقسم الجوهر المركب الى الاجزاء التامة
الجوهرية الذاتية غير متحقق ثم اقول ايضا لو جرد زيد وهذا الفرس المعين عن الكم المتصل
ويبقى فيهما كما قال الخصوم امتداد بالفعل للاجزاء الجوهرية التامة الذاتية هل يمكن ان
يكون جزءان جوهريان ذاتيان منهما فى مكان واحد وان يكون زيد وهذا الفرس مثلا
المجردان عن الكم المتصل فى مكان واحد ام لا يمكن فان قالوا يمكن يلزم ان يوجد فيه امتداد
تام بالفعل وان لا يوجد معا وهو مستحيل بالذات اما وجوده بالفعل فيه فبناء على ما
ذهب الخصوم اليه واما عدم وجوده بالفعل فيه فلانه اينما لا يتميز جزء عن جزء ولا يكون
بعضها فوق بعض وبعضها تحت آخر لا يكون فيه امتداد بالفعل لان الامتداد بالفعل
للاجزاء ليس الا ان بعض الاجزاء يكون بحالة يتميز عن الاجزاء يكون بعضها فوق بعض
وبعضها تحت بعض آخر ويكون بعضها فى حيز ليس فيه الآخر وكذلك اينما لا يتميز الكل
المركب اى زيد مثلا عن كل مركب آخر اى هذا الفرس ولا يكون احدهما فى حيز ليس فيه
الآخر بل يكونان معا فى حيز واحد لا يكون فيه امتداد بالفعل لان الامتداد للكليين
المركبين ليس الا ان يكون كل منهما بحالة يتميز بها عن الآخر فان يتميز ايضا لو لم يتميز
الاجزاء ولم يكن بعضها فوق بعض وبعضها تحت آخر ولم يتميز حيزهما وكذا لو لم يتميز
الكلان المركبان فى الحيز بل اتحد حيزهما يلزم ان يكون الاجزاء الممتدة بالفعل عندهم والكلان
الممتدان بالفعل صاحبا الاجزاء بالفعل متميزة فى امر لا ينقسم اى النقطة وهو مستحيل
بالذات وان قالوا لا يمكن بل بعض الاجزاء يوجد فى مكان لا يوجد فيه غيره ويكون
بعضها فوق بعض وبعضها تحت آخر ويكون زيد المجرد عن الكم فى حيز وهذا الفرس
المجرد فى آخر فمع قطع النظر عن كونه مخالفا لما ذهبوا اليه ليس هذا القول بشئ
لان الجوهر من حيث انه جوهر لا يطرد وجوهرا آخر عن حيزه بل يكون معه فى حيز واحد لان
ملكين او ملائكة كثيرة ونفسين او نفوسا كثيرة مفارقين عن البدن يمكن ان توجد
فى نقطة واحدة لعدم وجود الامتداد فيها وكونها جواهر صرفة وليتبين خطاء



راى الخصوم بليق ان نبين اصلا يظهر منه خطاؤهم فنقول لما كان الجوهر موجودا
بالذات وعلى الاطلاق ومقدما فى الكل على ما صرح به المص فى المتن الرابع من سابع ما بعد
الطبيعة وكانت الاعراض موجودة لا بالذات بل فى الغير لزم ان يكون الاعراض متاخرة
عنه ويلزم منه ان لو اخذ الجوهر بحسب الذات فقط يكون منفعلا بالقوة القريبة
الاعراض ولا يكون منفعلا بشئ منها بالفعل اصلا فكما لو اخذ الجوهر بحسب ذاته فقط
لم يكن ابيض بالفعل ولا منفعلا فى البياض بالفعل اصلا وكذا لا يكون متمكنا بالفعل
ولا منفعلا فى التمكن بالفعل اصلا كذلك ليس فى ذاته ممتدا ولا كبيرا ولا صغيرا بالفعل
بل قابلا لان يمتد وان يكبر او يصغر لان القابل للصورة ما عار بالفعل عن هذه الصورة
كما قال المص فى المتن الرابع من الكتاب الثالث للكتب النفس فيكون الفعل متاخرا
عن القوة والقوة متقدمة فى الفعل وفى هذا سهى الخصوم لانهم لم ياخذوا الجوهر
المادى بحسب ذاته فقط مع ان هذا الاخذ واجب ههنا فقالوا ان يوجد فيه
امتداد بالفعل واجزاء متغايرة بعضها فوق بعض وبعضها تحت آخر على انه
لو اعطى هذه الحال الى الجوهر المادى يكون امرا زائدا باطلا لان الجوهر المادى على مقتضى
قواعد الطبيعة لا يوجد بدون الاعراض فى نفس الامر بل يكون دائما ممتدا بالفعل
بامتداد ما ماخوذ فى الكم فيكون ما ذهبوا فى الامتداد باطلا قطعا وليتيقن حقيقة
كما ينبغى يجب ان يرد ادلتهم المذكورة فلنشرع فيه **الفصل الثالث فى رد ادلته**
**الرأى الاول** قال الشارح اما الدليل الاول اى قولهم ان الجوهر مقدم فى الكم الآخر
فباطل لانه منقوض بما لو قيل ان الجواهر المجردة متقدمة فى الجواهر الفاسدات على ما
قال الفيلسوف فى سابع ما بعد الطبيعة وكما يكون الجواهر المجردة بالنسبة الى الجواهر
الفاسدة كذلك يكون نسبة اجزائه الى اجزائها مع انه ليس للجواهر المجردة جزء ما
وامتداد ما اتفاقا وما نقل عن الكتاب الاول لتاريخ الحيوانات فى ان نسبة الاجزاء
الى الاجزاء كنسبة الكل الى الكل فانما يصدق فيما اذا كان الكل فى الكليين اجزاء والا
فلا واما الثانى فاخذوه اما اشتهر بين الفلاسفة وصرح به المص فى مواضع كثيرة

ذكتبه منا ان جميع الاعراض تلحق المركب الكل ثم اقول اولا على قوله فيه لانه ما ليس بمنقسم
في ذاته لا يمكن ان يقبل في نفسه امرا منقسما بلا واسطة المورد لاثبات قولهم لو كان
الجوهر المركب عديم الاجزاء البتة وغير منقسم في ذاته لما امكن ان يكون معروضا للكم
بلا واسطة شيء انه اضحوكة عجيبة فان نقيض هذا القول اي ما ليس بمنقسم في ذاته يمكن
ان يقبل في نفسه امرا منقسما بلا واسطة هو الحق المطابق للواقع لان المنقسم في ذاته
والممتد في نفسه لا يمكن ان يقبل الانقسام والامتداد بعد لزوم تحصيل الحاصل ولان
الداخلين يمنعان الخارجين على ما قال المصنف في المقالة الرابع من الكتاب الثالث
من كتب النفس ولهذا اشتهر بين جميع العلماء ان جميع القوابل يجب ان تكون عارية عن
المقبول فعلى هذا لا يمكن ان يكون الهيولى والجسم المركب ممتدين ومنقسمين في ذاتهما
وصاحبي الاجزاء الوجودية في نفسهما بل يجب ان يكونا قابلين بالقوة لهما على ان هذا
الدليل منقوض بنفس الاعراض لانا نقول لو كان الجوهر المركب عديم الكيف في ذاته
لما امكن ان يكون معروضا للكيف لانا ما ليس بكيف في ذاته لا يمكن ان يقبل في نفسه كيفا
ولو كان الجوهر المركب عديم الاضافة في ذاته والفعل والانفعال والوضع والاين والمتى
والملك لما امكن ان يكون معروضا لشيء منها مع ان المدعى متحقق في كل منها اذ الجوهر
المركب ليس بكيف بكيف جوهر ذاتي قبل الكيف العارض ولا بمضاف باضافة جوهرية
ذاتية قبل عروض الاضافة ولا بفاعل بفعل جوهري ذاتي قبل اتصافه بالفعل ولا بمنفعل
بانفعال جوهري ذاتي قبل لحوق الانفعال به ولا بذي وضع جوهري قبل عروض الوضع له
ولا بذي اين جوهري ذاتي ولا بذي متى بمتى جوهري ذاتي ولا بمالك بملك جوهري ذاتي قبل عروض
الاين والمتى والملك له وتحقيق المقام هو ان هذه الخصوم قد اخطأوا في لفظ غير المنقسم
حين قالوا غير المنقسم لا يمكن ان يقبل الانقسام فان غير المنقسم يطلق على معنيين احدهما
غير المنقسم بالقوة اي غير قابل الانقسام كالنقطة والان والكون منبتا لان كل واحد
منها غير منقسم بمتى غير قابل الانقسام اي لا يمكن ان يعد شيء منها ومنقسم في ذاته وكما قالوا
تعقلا والعقول والنفوس المفارقة عن الابدان فانها غير منقسمة بهذا المعنى ولا يمكن

ان تقبل في ذواتها جزءا ما والاخر غير المنقسم بالفعل بمعنى غير المنقسم بالفعل القابل للانقسام
بالقوة كالهيولى الاولى الملحوظة بنفسها والجسم المركب منها ومن الصورة الجوهرية
المفروض تجرده عن الكم فانها يصح ان يقبلا الامتداد وينقسما بالفعل لانهما وان كانا
غير منقسمين بالفعل على التقدير المذكور لكنهما قابلان له بالقوة ولهذا ينقسمان عند
لحوق الكم المتصل بهما وهم اخذوا المنقسم في الهيولى الاولى والجسم المركب المجردين
فرضا بمعنى غير قابل الانقسام وهو ليس فيهما كذلك لا بمعنى غير المنقسم بالفعل
القابل للانقسام بالقوة وهو كذلك فيهما فاحشا وثانيا على قولهم ولانه لا بد
في المناسبة بين الموضوع والصفة العارضة له ولا مناسبة بين المنقسم واللامنقسم
اصلا ان المناسبة الواجبة بين الموضوع والصورة القائمة ليست بمعنى ان يكون مناسبتهما
بينهما بالفعل كما زعموا فانه لو كان كذلك لزم ان لا يكون بين القوة والفعل مناسبة اصلا
وفاده بين بل بمعنى ان الموضوع يجب ان يكون له قوة الانفعال لقبول هذه الصورة
والصفة او قل الصورة يجب ان يكون لها قوة لان تصف وتصور هذا الموضوع عارية
بحسب ذاته عن الصفة اللاحقة له قابلا للحوق له وهذه المناسبة بهذا المعنى متحققة
فيما نحن فيه بلا ريب وثالثا على قولهم ولان الجوهر المادي الى آخره ان الجوهر المادي على هذا
التقدير لا يكون كالعقول والنفوس المفارقة عن الابدان في عدم الانقسام فان
الجوهر المادي لو جرد عن الكم غير منقسم بمعنى غير منقسم بالفعل وقابل الانقسام والعقول
والنفوس المفارقة عن الابدان غير منقسم بمعنى غير قابل للانقسام ولو بالقوة فاين
هذا من ذاك ورابعا على قوله ولان الموضوع يتعقل قبل ان يتعقل ما يقبله الا آخره بعد
تسليم قبول الموضوع اقدم في الحمول اذا اريد بالتقدم في التعقل او الموضوع في قولنا
كل انسان حيوان ليس بمتقدم على الحمول لا طبعا ولا زمانا بل الحمول متقدم عنه طبعا
ان الهيولى متقدمة في هذه الصورة الشخصية وهذا الكم المخصوص وموجودة دائما
مع صورة ما وكم لعدم تجردها عن مطلقهما قطعا فما قال بعد هذا القول فلما تعقل
ان يقبل الجوهر الكم فاما يقبله من حيث انه ممتد ومنقسم او يقبله من حيث انه

ممتد ومنقسم او يقبله من حيث انه غير منقسم وغير ممتد فان كان الاول كان ممتدا
ومنقسما قبل الكم فيحصل المطلوب وان كان الثاني فيبقى دائما غير ممتد ولا منقسما
فان وجه القبول والحفظ واحد فاقول ان هذا القول اعجوبة فانه منقوض بما لا يقبل
ما تعقل ان يقبل الجوهر كالجدار الكيف مثلا البياض فاما يقبله من حيث انه ابيض او يقبله
من حيث انه لا ابيض فان كان الاول كان ابيض قبل البياض وان كان الثاني فيبقى لا ابيض
دائما لان وجه القبول والحفظ واحد فكما يكون كلا اللازمين باطلين ههنا فكذا في الكم
فالحق كما ان الجدار قابل لان يقبل البياض وليس في ذاته بياض كذلك الهيولى الاولى
والجسم الطبيعي قابل لان يقبلا الكم وليس في ذاتهما كم والثالث فحظ ايضا لانهم اخذوا
فيه قبول الجوهر المادي للكم على ان يكون كل واحد منهما موجودا مستقلا بحيث يوجد
الجوهر بالذات من طرف وفي طرف اخر يوجد الكم العارض له بالذات ايضا ثم سئلوا وقالوا
ان الجوهر اذا قبل الكم المتصل فاما يقبل كل الجوهر كل الكم وجزؤه جزؤه او يقبل كل الجوهر وجزؤه
جزؤه لا اخره بل انما يحصل له الاجزاء بسبب الكم الكائن معه دائما كما ان بياض هذه
الورقة يكون له اجزاء تامة بلا ريب فان البياض الكائن بين السطور مغاير
للبياض الكائن فوقها وتحتها ولكن ليس له هذه في ذاته بل بواسطة السطح الذي
به صار البياض كبيرا او صغيرا على ما مر في فصل مقولة الكم هكذا ينبغي ان يلاحظ في الجوهر
المادي بالنسبة الى الاجزاء فجزء الهيولى والجوهر الكائن في راس زيد مثلا مغاير للجزء
الكائن في يده ولو رفع امتدادهما يرتفع مراجعهما المختلف ولا يبقى فيه اجزاء متغايرة
ومن ثم فكما لو رفعت بالتصور الورقة وتصورت البياض فقط يستحيل
ان يكون له اجزاء كذلك يكون الحال في الهيولى والكم المتصل بل وكما لو انتزعت بالعقل
الورقة لا يبقى البياض المشخص المستند اليه لانه صار مشخصا في موضوع كذا كذلك
لو انتزعت به الكم المتصل عن الهيولى لا يبقى هيولى الشيء الذي كانت له اولا لانه
تشخصها يكون بالكم قال ثوما قوناس اذا تكلمنا للهيولى الموجودة في هذا
الشيء نتدرك نظر الهيولى على الاطلاق لانه لا يمكن ان يوخذ الهيولى المشخصة الكائنة



الكائنة في هذا الشيء الا بسبب كونها متفرقة من جزئها الذي يكون في شيء آخر
والتفرق لا يقع عليها الا من حيث تنظر تحت الامتداد ولولا على التعيين لانه لو
لو رفع الامتداد تكون غير منقسمة كما قال ارسطو في اول الطبيعيات ولهذا لا يكون
نظر هيولى هذا الشيء نظر الهيولى على الاطلاق بل نظر الهيولى الموجودة تحت الكم
انتهى فالهيولى المصورة دائما بصورة جوهرية وكم الصائرة ذات اجزاء بسببها
وممتدة منتهية دائما لان تقبل صورة اخرى وكما آخر من افاعل الطبيعي فحيل انتصافها
بها يخرج كل الصورة من كلها وبعضها من بعضها وتقبل صورة مناسبة لنفسها
مثلا لمجموع صورة الفرس يقبلها مجموع الهيولى الكائنة فيها صورة اخرى اولا وبعضها
يقبلها بعضها فان الصور الجوهرية الخارجة من القوة الى الفعل تكون ممتدة بامتداد
مناسب لموضوعها وكذا ينبغي ان يقال للكم ومن هذا يظهر الجواب ايضا عن الدليل
الرابع فانه يبطل بهذا قولهم فيه كل جوهر جسم ممتد بالكم يكون له بالضرورة اجزاء
تامة مكية واجزاء تامة جوهرية وجودية وما قالوا في اثباته من انه ليس في راس زيد
مثلا ويده بعض اجزاء مكية فقط مغايرة لاجزاء مكية اخرى كائنة في قدميه بل
فيها اجزاء جوهرية وجودية مغايرة لاجزاء جوهرية وجودية كائنة في قدميه اقول عليه
ان اريد انه فيهما اجزاء جوهرية وجودية مغايرة بحسب ذواتها لاجزاء جوهرية وجودية
كائنة في قدميه غير حاصل من الكم فقد علم بطلانه وان اريد انه فيهما اجزاء جوهرية وجودية
مغايرة بحسب الكم فمسلم ولا يفيدهم اصلا وبهذا الوجه يبطل ما قالوا في اثبات
هذا الاثبات والا كان الجوهر الغير المنقسم بحسب ذاته امرا واحدا في الراس
والقدم وهو مستحيل وايضا لو قطع يده او قدمه لاخره واما الخامس فالجواب
عنه ظاهر فانه لو وجد جوهر الماء الكائن في الجب وجوهر البحر المحيط عن الكم لم يبق فيهما
امتدادا ما اصلا ويكونا غير منقسمين بحيث لا يمكن ان يوخذ منهما عشر
قطرة ولا يكون شيء منهما متمكنا في مكانه اصلا بل لو امكن تجردهما انما يكونا غير
غير منقسمين من اجزاء العالم وماهيته من ماهيات العالم هذا واقول ان ما قال

النصارى لعنهم الله تعالى من انه تعالى اتخذ الجعل الذى يقرء عليه الراهب كما بلا جوهر
مع انه امر مستحيل بالذات لان وجود العرض تابع لوجود الجوهر بديهة واتفاقا فى جميع
العقلاء مناقض لقولهم انه متبدل الى بدن عيسى عليه السلام لكن مثل هذا القول
ليس بغريب منهم فان كثيرا من اعتقاداتهم من هذا القبيل فانهم لعنهم الله تعالى
وددهم يعتقدون ان لو قرء فى مائة الف كنيسة على مائة الف خبز فى اى واحد وقسم
كل خبز الى مائة الف قسم يكون كل قسم من هذه الاقسام تمام بدن عيسى عليه السلام
مع ان استحالة هذا من اجلى البديهيات ولنكتف فى هذا البحث بهذا المقدار ونرجع
الى كلام المص **المتن السادس عشر قال المصنف** ولما كان يقال الواحد على الكثير
كالموجود ينبغى ان ينظر بای وجه يقول ان المجموع واحد لان الواحد يقال اما على المتصل
او غير المنقسم او الاشياء التى تحد معناها ويكون تعريفها واحدا كالحمر والرماح **اقول**
لما فرغ من تضييق الخصوم القائلين ان الموجود واحد بالخص عن دلالة لفظ الموجود
شرع الان فى ابطال كلامهم بتفتيش معانى الواحد الذى منه يؤكد بحثه الاول فعدد
اولا معانى لفظ الواحد ثم بين عدم صدق دعويهم بواحد منها فعل هذا من
هذا المتن الى المتن التاسع عشر ففعل فى هذا المتن اربعة اوضع اولا مقصوده
ثم ذكر معانى ثلثة للواحد فقال لما كان يقال الواحد على المعانى الكثيرة كما يقال الموجود
كذلك ينبغى ان ينظر ويفتش بای معنى يقول الخصم ان مجموع الاشياء واحد لان الواحد
المناسب للمقام لا يخلو اما ان يكون بمعنى المتصل كما يقال للخط انه واحد وللسطح
انه واحد او بمعنى غير المنقسم كما يقال النقطة واحدة اى غير منقسمة او بمعنى الاشياء
المتحدة بالمعنى والتعريف كما يقال الخمر والرماح واحدة بالمعنى لا يقال ان للفظ الواحد
معانى كثيرة كما قال فى الفصل السادس من خامس ما بعد الطبيعة كالواحد بالجنس
والواحد بالنوع والواحد بالنسبة فلم يذكرها هنا لانا نقول لان الواحد بالجنس
او بالنوع او بالنسبة يقتضى الكثرة بالضرورة بديهة فان الواحد بالجنس يقتضى تعدد
الانواع والاشخاص بديهة والواحد بالنوع يقتضى تعدد الاشخاص كذلك



والواحد بالنسبة يقتضى تعدد المتناسبين كذلك ولما كان لزوم التكثر من هذه
المعانى فى غاية الظهور لم يمكن ظاهرا ان يكون مراد الخصم من الواحد احدا من هذه المعانى
فلم يذكرها وذكر بعض معانيه الذى هو واحد وليس فيه كثرة بالفعل **المتن السابع**
**عشر قال المص** فلما كان الموجود متصلا يكون الواحد كثيرا لان المتصل قابل للانقسام
الى غير النهاية وفى الجزء والكل اشكال لكنه لا يتعلق بما نحن فيه لكن سيفتش بالذات
فى محله ان الكل والاجزاء واحدا وكثيرا وبای وجه يكونان واحدا وكثيرا ولو كثيرا فبای
وجه يكونان كثيرا وكذا الكلام فى الاجزاء الغير المتصلة ولو كان كل جزء متحدا مع الكل كغير
المنقسم لاتحد الجزء مع الجزء **اقول** ابطل ههنا كون الواحد فى قولهم جميع الاشياء
واحد بمعنى المتصل بانه لو كان الموجود او كل جميع الاشياء متصلا يكون الواحد
كثيرا والتالى باطل لان الواحد لا يكون كثيرا فكذا المقدم واثبت الملازمة بتعريف
المتصل حيث قال لان المتصل قابل للانقسام الى غير النهاية وكلما كان كذلك
يوجد فى الخارج قوة منقسمة له ولولا الى غير النهاية والا لكان قابلية الانقسام
طبعا عبثا ومخالفا لمقتضى الطبيعة والتالى باطل فيوجد قوة منقسمة له فينقسم
الى الف الف اقسام فيكون الواحد كثيرا هذا هو المقصود من قوله فلو كان الخ وقوله
فى الجزء والكل اشكال ووقع اختلافات كثيرة بين الشراح فى بيان مراده
من قوله وفى الجزء والكل اشكال وتعيين الاشكال فشرحوه بشروح متخالفة
لا ينبغى ان نذكرها الا الذى نظن انه مراده وهو المستفاد من كلام تمستيوس
فنقول هذا المتن مشتمل على اربعة اشياء يبطل فى الاول كون جميع الموجودات
متصلا ويستدرك فى الثانى باب فرار الخصم بان وضع الاشكال الذى احال بيانه
الى محل يليق به ويشير فى الثالث الى الوجوه التى بها يمكن ان يقال ان الاجزاء مغايرة
للكل ام لا ويشعر برايه يكون لهذا الاشكال محل ويضع فى الرابع دليلا لاحد طرفى
الاشكال وانما قال مبطلا فلو كان الموجود او كل الاشياء متصلا يكون
الواحد كثيرا لان المتصل من حيث انه قابل للانقسام يحيط اجزاء كثيرة يمكن ان ينقسم

اليها لاحظا انه للخصم ان يرد الملازمة بان يقول انما الواحد والكل المتصل ليس بكثير
لانه الاجزاء والكل ليسا بكثير اذ لا مغايرة بين الاجزاء والكل فقابله وقال وفي الجزء والكل
اشكال وهذا هو السلب لا ايراد الاشكال يعني انا نعلم النزاع الواقع بين القدماء في
ان الجزء والكل هل يتغايران او لا وباي وجه يتغايران لكن هذا الاشتباه لا يتعلق
بما نحن فيه يعني هذا الاشتباه لا يرد للملازمة المذكورة وسنبحث عن هذا الاشتباه
في محله وليشر نبذة منه يورد في القسم الثالث استفهامات ثلثة للتغاير الممكن الواقع
بين الكل والاجزاء احدها هو انه هل الكل والجزء يكونان واحدا ام كثيرا اي هل يتغايران ام لا
وثانيها هو ما قال وباي وجه يكونان واحدا او كثيرا فان الاجزاء اذا لوحظت متفرقة والكل
يكونان كثيرا كما سيبين بعد وانها اذا لوحظت مجتمعة والكل لا يكونان كثيرا بل واحدا
وثالثها هو ما قال ولو كانا كثيرا فباي وجه يكونان كثيرا يعني لو سلم انهما متغايران فباي وجه
يتغايران يعني هل يتغايران في الخارج تغاير شيء عن شيء او بالمعنى والتعريف فقط
اعلم انه قد اختلف قدماء الحكماء في ان الجزء هل يكون عين الكل او امرا مغايرا له واوردوا في
الطرفين ادلة والمصنف انما ذكر دليل الشق الثاني وانما لم يورد دليل الاول لظهور
كونه مغالطة وذكره شراح اليونان حيث قالوا ان الجزء عين الكل والا اي لو كان مغايرا
له يلزم ان يكون الكل مغاير النفسه واللازم باطل فكذا الملزوم وتثبت الملازمة بانه
لو كان جزء واحد كالرأس مثلا مغايرا للكل لكان سائر الاجزاء ايضا مغايرا له والكل
ليس الا هذه الاجزاء فلو كان الجزء مغايرا للكل لكان الكل مغايرا لنفسه ويستدل على
الثاني بانه لو كان الجزء عين الكل لكان كل جزء عينا لاخر واللازم باطل فكذا الملزوم وتثبت
الملازمة بانه ليكن خط اب ذا جزئين احدهما اج والاخر بج فلو كان جزء اج

عين الكل اي عين اب لكان بج ايضا بهذا الوجه عين اب فيكون اج عين بج
لان الامور المتحدة بشيء متحدة والا لهذا الدليل اشار المصنف حيث قال ولو كان كل جزء
كغير المنقسم واحدا مع الكل لاتحد الجزء مع الجزء قوله كغير المتفرق دفع لما يمكن ان يورده
الخصم على المبداء المعروف اي ان الامور المتحدة بشيء متحدة بان يقول ان الهيولى

متحدة مع الكل والصورة متحدة معه ايضا لان الهيولى ليست عين الصورة ويقرر
الدفع انا نصدق المبداء المعروف مبنيا على ان يكون الجزء كغير المنقسم والا متفرق
من الكل لا عينا غير مغاير له في الخارج والماهية والهيولى والصورة وان كانتا عينين
للجسم الكل في الخارج لكنهما ليستا عينين له بالماهية والتعريف حتى يرد النقض بهما
فحاصل كلام المصنف ولو كان كل جزء كالجزء الا منقسم والا متفرق عن الكل عينا في الخارج
والماهية اي لو كان كل جزء عينا الخ كما يكون الجزء الا منقسم والا متفرق اي الجزء المتصل
كجزء الماء المتصل به والا متفرق عنه عينا الكل المتصل فيهما لاتحد الجزء مع الجزء لانه الامور
المتحدة لشيء فيهما تكون متحدة وقوله وغير المتصلة كانه جملة معترضة والمراد من
الاجزاء الغير المتصلة هي الاجزاء الذاتية اعني الهيولى والصورة والجنس والفصل
لانها ليست بمتصلة كالمتصل الذي نتكلم له ههنا فان قلت لم لا يفيد هنا
الاشتباه للفرق بين الكل وجزئه وما يقول المصنف في الفرق بينهما هل يترك بلا بيان
قلت مجيبا عن الاول لان الاشتباه المذكور لا يناسب ما نحن فيه وما يستدل عليه اما
اولا فلان الكلام ههنا لاتمام الكلم الى الجزء الثاني به لان الكلم انما ينقسم اليها والمصنف
يثبت ان الواحد وقول الخصم ان كل الاشياء واحد لا يمكن ان يكون بعض المتصل
والاشكال في ان الكل والجزء هل يتغايران ام لا ليس لهذا الانقسام بل لان الكل
هل هو شيء والاجزاء اشياء آخر ومثل هذا الاشكال لا يفيد شيئا فيما نحن فيه
واما ثانيا فلان الكلام ههنا للكل المتصل او قل للكل التام وهو ليس بموقع الاشتباه
لتغاير الكل وجزئه لان مثل هذا الكل لا يتميز عن اجزائه بل الاشتباه في الفرق بين الكل
وجزئه والنزاع فيه انما هو في الكل الطبيعي كما سيجيء مفصلا وعن الثاني ان المصنف
احال تفتيش هذا الاشكال الى محل اخر صريحا ولكن يرى انه يشير الى ترجيح عدم التغاير بحيث
يكون الكل والاجزاء كثيرة في الخارج وينفهم هذا من اشارته الى دليل مخالفه والى الجواب
عنه واما الشق الاخر اي كون الكل مغايرا لاجزائه فيه فترك كانه ظاهر الكذب عنده
ولهذا لم يذكر مبناه اصلا فان قلت باي وجه ينبغي ان يقابل على الدليل المنقول

عن شراح اليونان من انه لو كان الجزء مغايرا للكل يلزم ان يكون الكل مغايرا للنفس قلت
بانه يقال ان الاجزاء تلاحظ على وجهين منفردة ومجتمعة والاجزاء الملحوظة بالانفراد والفرق مغاير
للكل حقا وبعضها لبعض آخر فان اليد اليمنى مغايرة لمجموع زيد ولسيده اليسرى وراسه الملحوظة
مجتمعة اى كل الاجزاء ليست مغايرة للكل بل هي عينه ففي الدليل المذكور خدعة فانه كل جزء
ليس عين الكل بل مجموع الاجزاء وقد وقع فيه الحركة من الافراد الى الكل المجموعي واشتبه عند
المستدل به الاول بالثاني مع ان الفرق بينهما بديهي وملجأ الشراح ههنا عن الفرق
المذكور عباسة المقام رأينا مناسبا ان نورد لحل ايضا بحثين البحث الاول في انه
هل يكون الكل مغايرا لاجزائه في الخارج ام لا وبأي وجه يكون مغايرا وفيه فصول اربعة
الفصل الاول في بيان معاني الكل وبيان محل الاشكال ونقل اراء بين في هذا الامر
اعلموا ان لفظ الكل يطلق على معان ثمانية الاول هو الكل المجتمع بالعرض كمجموع الاحجار
المجتمعة في موضع والوحدة في هذا الكل انقص من جميع الوحدات والثاني هو الكل المجتمع
من بعض الاشياء المرتبة كالعسكر المرتب ووحدة هذا الكل ازيد من الكل الاول والثالث
هو الكل العرضي وهو المركب الحاصل من الموضوع والعرض كالابيض والحار ووحدة هذا
الكل ازيد من وحدة الكل الثاني لانه ليس فيه قيام بعض الاجزاء باخر واستناده
عليه وههنا يقوم بعضها وهو العرض باجزاء الموضوع ويستند اليه والرابع هو الكل
الصناعي كالبيت والسرير والسفينة وكلامنا فيما نحن فيه ليس لهذه الكلات لان هذه
الكلات ليس فيها ذات ثالث او قل موجود ثالث ما عدا الاجزاء بل الاجزاء الملاحظة
بالاجتماع والخامس هو الكل المنطقي وهو على قسمين احدهما هو الكل بالقوة كالجنس
بالنسبة الى انواعه والنوع بالنسبة الى افراده والثاني هو الكل بالفعل كالنوع بالنسبة
الى الجنس والفصل الحاصل منهما وليس كلامنا ههنا لهذا الكل اما قسمه الاول فلان
هذا الكل لم يتركب بالفعل من الاجزاء لان الفصول لا توجد في الجنس الا بالقوة كما قال
المصنف في سابع ما بعد الطبيعة ولان هذا الكل بالعقل فقط لان الكل لا يوجد في
الخارج بالصورة واما قسمه الثاني فلان هذا الكل هو النوع وليس فيه موجود ثالث



سوى مجموع الاجزاء اى الجنس والفصل وذهب البعض ومنهم يوانس قانو نقوس
الى ان النوع المركب من الجنس والفصل ماهية ثالثة وموجود ثالث مغاير للاجزاء فظبعه
لكنهم يقولون هذا بلا دليل لانه اى شيء يكون في الانسان مثلا ما عدا الجنس والفصل
والسادس هو الكل المابعد الطبيعي وهو المركب من الماهية والوجود ولو شئت
قل من القوة والفعل كالملائكة عند متكلمي النصارى لانها ليست بالفعل المحض بل مركبة
من القوة والفعل وليس هذا الكل محل النزاع اذ ليس فيه موجود ثالث ما عدا الاجزاء والسابع
هو الكل التام الذي بعضه متصل كاربعة اذرع خط والماء والتراب وبعضه منفصل
كالعدد التام من الوحدات وبعضه متجانس وبعضه لا متجانس كالانسان من حيث
يتركب من الراس والحلقوم والصدر والظهر واليدين والبطن والقدمين واجزائه الباقية
وفي هذا الكل اختلف العلماء فان بعض سفسطيين مثل يوانس قانو نقوس وتاماريوس
وانتون روقس يقولون ان هذا الكل مغاير في الخارج لاجزائه الملاحوظة معا كما يغاير
الكل الطبيعي لاجزائه وان هذا الكل يدل على موجود ثالث مغاير للاجزاء وقابل هذا الراي بعض
آخر منهم مثل ماسترييس وبلتيس وهو كذب في نفس الامر لانه لو دل هذا الكل على
موجود ثالث مغاير لاجزائه لكان درهمان متصلان اثقل من درهمين متفرقين لان المتصلين
يفعلان موجودا ثالثا يكون له ثقل مغاير لثقل الاجزاء والتالي باطل لانه مخالف للتجربة
الصادقة فكذا المقدم فليس هذا الكل الا مجموع الاجزاء فليس بحثنا ههنا لهذا الكل
ايضا والثاني هو الكل الطبيعي وهو المركب بالفعل من الهيولى الاولى والصورة النوعية
الجوهرية كالانسان والشجر والماء والبحث ههنا ليس الا لهذا الكل فاعلم ان اجزاء
هذا الكل يمكن ان تلاحظ على ضربين تلاحظ اولا اذا اخذت متفرقة ومنفصلة وتلاحظ
ثانيا اذا اخذت متصلة ومعا وكلامنا ههنا ليس للاجزاء الاول لانها لم تكن بهذا الوجه
كلا بل كل منها يمكن ان يوجد في الخارج ولا يوجد الكل كما ان الحال كذلك في النفوس الناطقة
المفارقة عن الابدان وهيولى الابدان فان النفوس موجودة في عالم الارواح وهيولى
الابدان موجودة مع صور جوهرية اخرى بل كلامنا انما هو للاجزاء الملاحوظة متصلة ومعا

وهي تلاحظ على وجهين تلاحظ اولا بحال انها تكون الاجزاء بحيث تؤخذ معا وتبدأ ان تتحد
ويؤثر كل منها في الاخر ليحصل الكل وتلاحظ ثانيا بحال انها قد كانت بحيث اخذت
معا واتحدت بالفعل واثر البعض في البعض وحصل الكل والبحث ليس الا الاجزاء الملحوظة
بهذا الوجه الثاني يعني هل الكل الطبيعي هو عين هذه الاجزاء ام لا وفيه اراء مختلفة للعلماء
فذهب البعض الى ان هذا الكل الطبيعي مغاير في الخارج للاجزاء المتحدة بالفعل بعض الوجوه
الموجودة الباطنية وهذه الوجوه يضمها الكل الا الاجزاء وهي اثنان يعني ان يكون في الغير
وهذا للصورة وان يكون الذي يكون فيه الغير وهذا للهيولى والكل متضمن لهذين الوجهين
واما الاجزاء المتحدة فلا يتضمنها اصلا فالكل بهما يغاير في الخارج للاجزاء تغاير المحيط للمحاط
وهذا الرأي باطل لان هذين الوجهين اللتين بهما يقولون ان يفارق الكل عن اجزائه اما
جزء الكل وح يمتاز الكل عن جميع اجزائه باجزاء اخر وهو مستحيل واما في حد ذاته لكن ما كان
حال الشيء متاء خاصة عنه طبعا لم يكن ان يتميز الكل اولا وبالذات عن اجزائه بهذه الوجوه
العارضة له واما عين الكل وهذا ايضا غير ممكن لان الكل ليس بمغاير لنفسه وهذان
الوجهان متغايران والكل موجود مطلق ومن معقولة الجمهور وهذان الوجهان من
الامور الاعتبارية ليسا بداخلين في معقولة بالذات كما يقولون اصحاب هذا الراي
فالكل لا يغاير الاجزاء في الخارج بهذين الوجهين علان هذين الوجهين وصفان للاجزاء
لان الكون في الغير وصف الصورة لا الكل وان يكون الذي يكون فيه الغير وصف الهيولى
الذي هو الموضوع كما عرفتها المص في الفن الثاني والثمانين من هذا الكتاب وذهب البعض
الى ان الكل مغاير لاجزائه المتحدة بالفعل بوجود ذاتي ثابت له من حيث انه كل موجود تام
لا الاجزاء لانها ليست كذلك قالوا بهذا الوجود الذاتي يفترق الكل من الاجزاء الماخوذة
معا لكن لما افترقا خارجيا كما فهمت آنفا شيء عن شيء بل افترقا بحسب الطبع ولهذا قالوا
الكل يغاير لاجزائه بتغاير وجهي وهذا الراي يمكن ان يخرج الى وجه حسن لوارد بالوجه الثابت
الذاتي الدلالة المناسبة للكل الغير المناسبة للاجزاء وسنتكلم لهذا بعد ذلك **الفصل الثاني**
**في ان الكل الطبيعي مغاير لاجزائه المتحدة معا تغاير اخارجيا كتغاير شيء عن شيء اعلم**



انه ذهب كثير من العلماء الى ان الكل الطبيعي مغاير في الخارج لاجزائه المتحدة معا تغاير شيء عن
شيء لا بوجه يضمه الكل الا الاجزاء بل لانه يحصل من اتحاد الهيولى مع الصورة موجود ثالث
مغاير لهما وهو جوهر تام وماهية المركب الجوهري اذ باتحادهما يحصل وجود ثالث به يصير الكل
كلا بالصورة والى هذا الراي ذهب ابن سينا وتبعه سقوتوس حتى سمى هذا الوجود الثالث
في مواضع من كتبه ماهية الكل وصورته وبين فيها انه ليس علة للكل كما ان الهيولى والصورة
بل هو عين الكل والى هذا الراي ذهب توابعه ايضا مثل مايرونوس وباشتويوس
وطنوس وانطون ويوانس فانوقوس واركنتنوس وماسيم وبلجيوس وزمارون
وفوشقا ولاندون بل يفهم من اقوال ثوما اقوناس في مواضع من كتبه انه يكون ايضا
قائلا بهذا الراي ولهذا ذهب اليه ايضا رؤساء اتباعه كفابر اوليوس وقانيانوس وفرارون
وباولوس وينبغي ان يعلم ان سقوتيين اختلفوا في وجه البيان على ما قال ماسيم المذكور
فان البعض منهم قال انه للاجزاء المتحدة بالفعل تغاير الكل كتغاير الشيء عن الشيء لا بالعكس
كذا قال ثم ندوس واركنتنوس وتبعهما بعض آخر منهم وهذا الراي باطل لانه لا يمكن
ان يغاير شيء الشيء تغايرا عن امر آخر ولا يغاير الثاني للاول كذلك وهذا من اجلى
البديهيات فقولهم مخالف للبديهي الجلي وكل مخالف للبديهي الجلي باطل فقولهم هذا
باطل وقال يوانس فانوقوس وبعض آخر منهم ان الاجزاء مغايرة للكل في الخارج
وبالعكس لكن قالوا ان التغاير المتعاكس ليس بالذات والوجود ولهذا تتحد معه بالذات
والوجود ولا بالعكس وهذا الراي ايضا باطل لانه لا اقل يكون الاجزاء لغير الكل
كما يكون الكل لغير الاجزاء لانه لو كان شيء كلا وتركيبا يكون بالضرورة كلا الاجزاء
ولهذا قال الفيلسوف في الفن السادس والثلثين من هذا الكتاب ان الكل يتبع
الاجزاء وقال بعض آخر منهم ان الاجزاء مغايرة للكل في الخارج وبالعكس والتغاير
المتعاكس بالذات والوجود ويستدلون على التعاكس بان تغاير الكل والاجزاء
تغاير في الخارج بين العلة والمعلول والتغاير في الخارج بين العلة والمعلول متعاكس
فتغاير الكل والاجزاء متعاكس ويثبتون كون هذا التعاكس بالذات والوجود

بان التغاير الخارجي يلزمه التغاير بالذات والوجود لان كل شيئ خرج له ذات وجود الخصوص
فان كان الكل والاجزاء شيئين متغايرين في الخارج يكون ذاتهما ووجودهما ايضا متغايرين
لكنهما شيئا متغايران فيكون ذاتهما ووجودهما متغايرين واستدلوا على هذا الرأي بما
قدم المص الجوهر الطبيعي في الكتاب الثاني من كتب النفس وفي سابع ما بعد الطبيعة وفي
الثامن منه وفي الحادي عشر منه لان الهيولى والصورة والمركب منهما وقالوا لما وجب
ان يكون الاقسام الكائنة في تقسيم واحد متغايرة وجب ان يكون المركب من الهيولى والصورة
الواقع في هذا التقسيم مغايرا للهيولى والصورة لكن المقدم حق فكذا التالي وبما قال في خامس
ما بعد الطبيعة ان الستة ليست هي الثلثة مرتين بل هي ستة مرة فانهم قالوا كما تكون
نسبة الثلثة مرتين الى الستة كذلك تكون نسبة الهيولى والصورة الى المركب منهما لكن
الستة ليست هي الثلثة مرتين على ما قال المص فكذلك المركب من الهيولى والصورة
فقط بل مغاير لهما وبما قال في المقالة السادس والثلثين من اول الطبيعيات ان الكل تتبع
الاجزاء بحسب الكمية في الصغر والكبر فانهم قالوا ان الكل الطبيعي لما كان يتبع الاجزاء
اي الهيولى والصورة يكون مغايرا لها اذ الشيئ لا يكون تابعا لنفسه لكن المقدم
حق فكذا التالي وبما قال في اواخر تابع لما بعد الطبيعة انه المركب الطبيعي ليس بمجموع الامور
المجتمعة الذي ليس الا هذه الامور المجتمعة بل هو كالبجاء الذي هو امر آخر ما عدا الحروف
لان البجاء بالباء هو بالباء فقط بل هو امر آخر ما عدا هذين وكذا اللحم ليس هو التراب
والماء والارمناء والنار فقط المركب هو منها بل هو امر آخر ما عدا هذه الاربعة واستدل
عليه بانه اذا اكل البجاء بالباء يبقى حرف او المركبين له وكذلك اذا فسد اللحم يبقى العناصر
المركبة له ولا يبقى البجاء واللحم فانهم قالوا كلما كان شيئ كثير بحسب اذا فسد او منه لا يفسد
البواقي بل تبقى سالمة يكون الكثير مغايرا لاجزائه والا يلزم ان يفسد ولا يفسد وهو مستحيل
والمركب الطبيعي كذلك بالنسبة الى الهيولى والصورة فهو مغاير لهما وبما اجاب في المقالة الخامس
عشر من الكتاب الثاني لما سئل بان اي شيئ يجعل الحد والمحدود
متحدا فاجاب بان كل ما يكون له اجزاء كثيرة وليس كلا كالصبرة بل هو مغاير لاجزائه يوجد



فيه سبب فانهم قالوا ليس فيه الا كون وجوده وذاته مغايرا لوجود الاجزاء وذاتها
واستدلوا ايضا بان الهيولى والصورة المتحدة بالفعل علة موجودة في الخارج للكل الطبيعي
الخارجي في الخارج وكل ما هو علة موجودة في الخارج لشيئ خارجي في الخارج فهو مغاير له
في الخارج بالوجود والذات لان العلة الخارجية تقتضي اضافة خارجية الى معلولها و
الاضافة الخارجية تقتضي مضافين خارجيين مغايرين فيه بالوجود والذات فالهيولى
والصورة الخارجيتان الماخوذتان معا والمتحدتان بالفعل مغايرتان في الخارج للكل
الطبيعي بالوجود والذات وتثبت الصغرى بان كونهما علة له امر بديهي ومتفق عليه
بين القائلين بهما لانهما تعللان الكل بالدخول فيه واما انهما علة له من حيث تؤخذان
معا وتتحدان بالفعل فلانهما لا تكونان علة له لو اخذتا منفصلتين فهما من حيث تؤخذان
معا وتتحدان بالفعل علة للكل الطبيعي وبانهما لا تكونان علة للكل ما لم يكن احديهما
قابلة والاخرى مقبولة وهذا لا يكون الا بان تؤخذا معا وتتحدا بالفعل فلو لم يكن
الكل مغايرا للاجزاء المتحدة بالفعل وكانت تلك الاجزاء علة له لزم ان يكون الاجزاء
علة لنفسها وهو مستحيل قطعا ويستدل ايضا بان المركب الطبيعي والهيولى
والصورة المتحدة بالفعل يقال على كل منهما امور متضادة ومتناقضة لانه
يقال على المركب الطبيعي انه معلول وانه واحد وانه موجود بالذات ويحمل عليها انها
علة وكثير وموجود وغير ذلك وهذه كلها متضادة وكذلك الكل واحد والاجزاء
ليست بواحدة والكل نهاية التكون الجوهري والاجزاء ليست كذلك والكل
موضوع الاعراض بلا واسطة والاجزاء ليست كذلك وهذه كلها امور متناقضة
وكل ما يحمل على كل منها امور متضادة ومتناقضة متغايرة بالذات والوجود
والا لزم اجتماع المتضادات والمتناقضات في شيئ واحد بعينه وهو مستحيل
فالمركب الطبيعي والهيولى والصورة المتحدين بالفعل متغايران بالذات
والوجود وبانه لو لم يكن الكل الطبيعي مغايرا لاجزائه المتحدة بالفعل لزم ان لا يبقى
فرق بين الموجود بالذات كالكل الطبيعي والموجود بالعرض كصبرة الاجار

والابيض واللازم باطل فكذا الملزوم الفصل الثالث في تحقيق ان المركب
الطبيعي ليس بمغاير في الخارج لاجزائه المتحدة بالفعل بالذات والوجود اقول
اصحاب هذا الراي ينفون ان يكون في المركب الطبيعي ذات وموجود ثالث
جوهر في الخارج ماعدا الهيولى والصورة ماخوذتين معا ومتحدتين بالفعل ويقولون
ان الكل الطبيعي ليس الا الهيولى والصورة المتحدتين بالفعل والى هذا الراي ذهب
الفيلسوف على ما ستعلم وجميع شراح اليونان كالاسكندر الافروديسي وثمستيوس
ويحيى النحوي وسمپليقيوس واليه ذهب ابو الوليد ابن رشد القرطبي وصرح به في مواضع
من كتبه بل واليه ذهب ثوماقوناس على ما قال تلامذته الفاضلون وان زعم اصحاب
الراي السابع ذهابه الى ما ذهبوا اليه بل واليه ذهب اكثر علماء اللاتين مثل البرتوس
الكبير ودرآندس واوغسطوس سآساتس وآخليس وساراح ووآلة س ويوانس
باتيقس فونتارنس ويعقوب زاباريلوس وهرآدس وآنطون رويوس و
وبارنولس المحيس ورفائل وفرآنجسقوس وآريآجا وبودو وامثالهم وهذا الراي
هو الصادق المطابق لنفس الامر وينبغي ان نورد لبيانه مسئلتين الاولى هو
ان الكل المركب يمتاز في الخارج عن اجزائه الماخوذة بالانفراد اي عن كل جزء جزء
منفرد بالذات والوجود مثلا السفينة تمتاز في الخارج عن هذا الخشب الجزء منه
المنفرد وذلك الخشب الجزء منه المنفرد بالوجود والذات وصيرة الاجار تمتاز عن
هذا الحجر الجزء منه المنفرد وذاك الحجر الجزء منه المنفرد بالذات والوجود والانسان الكل و
الكل والخشب الكل تمتاز في الخارج عن موادها ماخوذة بالانفراد والتفرق وعن
صورها ماخوذة كذلك وهذا الامتياز والتغاير يسمى تغايرا لانسان وتغايرا
بين المحيط والمحاط ولا يجوز ان يلاحظ هذه المسئلة بان الكل المركب يمتاز في الخارج
عن اجزائه الماخوذة بالاجتماع المتحدة بالفعل بالذات والوجود وان هذا المحيط يمتاز
عن الاجزاء المحاطة المتحدة بالفعل فان هذا بعيد عن الصدق بل المغاير الكل المركب
محيط باجزاء كثيرة مثلا باجزاء ثلثة يكون كل منها ممتازا عن آخر بالذات والوجود وكما

الكل شاملا لجزئين اخرين سوى الجزء الممتاز عن هذين الاخرين يمتاز عنه امتيازا
لا تساويا وامتياز المحيط عن المحاط وكذا الفرض ان يوجد في الكل الطبيعي سوى
الهيولى والصورة المتحدتين بالفعل ارتباط خارجي ووجه جوهري للاتحاد يمتاز الكل
الطبيعي في الخارج عن الهيولى والصورة المتحدتين بالفعل بالذات والوجود لاشتماله
على هذا الارتباط الخارجي والوجه الجوهري للاتحاد والمسئلة الثانية هو انه ليس في الكل
المركب الطبيعي موجود خارجي ثالث ماعدا الهيولى والصورة النوعية الجوهرية يغاير
كلا منها في الخارج بالذات والوجود كالاتحاد الذي هو الوجود الكلي وماهية الكل بل الكل
الطبيعي ليس في نفس الامر شيئا الا الهيولى والصورة النوعية المتحدتين
بالفعل ولهذا يكون القول بان الكل يمتاز في الخارج عن اجزائه المتحدة بالفعل
بالذات والوجود امرا وهميا باطلا وتثبت هذه الدعوى من طرق ثلثة من طرف
الاجزاء المتحدة بالفعل ومن طرف هذا الموجود الثالث ومن طرف الاجزاء والموجود
معا في اثبات ان الكل الطبيعي لا يمتاز في الخارج امتيازا شيئا عن شيئ عن
اجزائه المتحدة بالفعل من طرف الاجزاء برهن اولا من الطريق الاول بان
اقول ان الهيولى الاولى والصورة النوعية الجوهرية الماخوذتين معا والمتحدتين
بالفعل مع قطع النظر عن الموجود الثالث امر واحد اوقل متحد مع قطع النظر عنه
وكل واحد ومتحد كذلك كل مركب جوهري طبيعي في الخارج مع قطع النظر عن الموجود
الثالث فالهيولى الاولى والصورة النوعية الجوهرية الماخوذتين معا والمتحدتين
بالفعل مع قطع النظر عن الموجود الثالث كل مركب جوهري طبيعي في الخارج مع قطع
النظر عنه واذا كان كلا ومركبا جوهريا طبيعيا مع قطع النظر عن الموجود الثالث
لم يكن هذا الموجود الثالث امرا ذاتيا داخلا فيه بل امرا وهميا زائدا خارجا عنه
قطعا اما الصغرى فلانهما ماخوذتان معا ومتحدتان معا وكل ما كان كذلك فهو امر
واحد اوقل متحد فالهيولى والصورة النوعية الجوهرية الماخوذتين معا والمتحدتين
بالفعل امر واحد اوقل متحد واما الكبرى فاثبتها اولا بان الواحد او المتحد المذكور

مركب من الاجزاء الطبيعية اى الهيولى والصورة النوعية الجوهرية وكل مركب من الاجزاء
الطبيعية فهو كل ومركب جوهرى طبيعى فى الخارج لانه المركب الجوهرى الطبيعى ليس الا ما
من الاجزاء الطبيعية وثانيا بان الواحد والمتحد المذكور واحدا ومتحد بالذات لانه هذا
الواحد والمتحد حصل من الاجزاء الا ان يكون احدها بالقوة بالذات والاخر بالفعل بالذات
لانه حصل من الهيولى الا ان بها بالقوة بالذات على ما نظهر من المتن الثانى والثمانين من
هذا الكتاب ومن الصورة الا ان بها بالفعل بالذات على ما يتبين من المتن الثانى من الكتاب
الثالث للنفس وكل حاصل من الاجزاء الا ان يكون بعضها بالقوة بالذات وبعضها
الاخر بالفعل بالذات واحدا ومتحدا بالذات على ما علمنا المعلم الاول فى ثانى ما بعد
الطبيعة وفى ثانى كتب النفس فالواحد والمتحد المذكور واحدا ومتحد بالذات
كذلك كل ومركب جوهرى طبيعى فى الخارج فالواحد والمتحد المذكور كل ومركب جوهرى
طبيعى فى الخارج وثالثا بحد المركب الطبيعى المحدود بانه الواحد المجتمع من الهيولى والصورة
النوعية الجوهرية كما ان المركب التام هو الواحد المجتمع من الاجزاء التامة والمركب
المنطقى هو الواحد المجتمع من الذات والوجود بانا نقول ان كل واحدا ومتحد كذلك
مجتمع من الهيولى والصورة النوعية الجوهرية وكل مجتمع من الهيولى والصورة النوعية
الجوهرية كل ومركب جوهرى طبيعى فى الخارج فكل واحدا ومتحد كذلك كل ومركب جوهرى
طبيعى فى الخارج ورابعا بانه متى ما اتحدت الصورة الجوهرية مع الهيولى بالفعل
مع قطع النظر عن الموجود الثالث يوجد امور ثلثة فقط بالفعل اى توجد
المصور الجوهرى بالفعل وهو الصورة الجوهرية القائمة بالهيولى والصورة الجوهرية
بالفعل لانه يستحيل قيام الصورة بالهيولى بالفعل من غير ان يصورها بالفعل
كما يستحيل قيام الحرارة بالشجر بالفعل من غير ان يجعله حارا بالفعل وقيام البياض
بالجسم بالفعل من غير ان يجعله ابيض بالفعل والمصور الجوهرى بالفعل ومتى يوجد المصور
الجوهرى بالفعل والتصوير الجوهرى بالفعل والمصور الجوهرى بالفعل فقط يجب
ان يوجد المركب الطبيعى بالفعل فمتى ما اتحدت الصورة الجوهرية مع الهيولى

بالفعل مع قطع النظر عن الموجود الثالث يجب ان يوجد المركب الطبيعى بالفعل
لكن الصورة الجوهرية قد اتحدت مع الهيولى بالفعل لان الشاء انما هو فى الاجزاء
الماخوذة معا والمتحدة بالفعل فيجب ان يوجد المركب الطبيعى بالفعل وقد تصدى
اصحاب الرأى السابع المقابل لهذا الرأى الى الجواب عن هذا الدليل فانكروا اولا
ان يكون المتحد الذى حصل من الهيولى والصورة الماخوذتين معا المتحدتين
بالفعل مركبا جوهريا طبيعيا بل هو امر مجتمع ومتحد داخل فى المركب الطبيعى لا عينه
بل وانكروا ان يكون واحدا بل انكروا زيادة انكار جوازان يقال انه واحد بالذات
بل انما يجوزان يقال انهما شيئا متحدان بالذات ومبنى انكارهم هو الفرق بين الوحدة
والاتحاد فان الاتحاد يكون للاجزاء ويكون مقبولا فيها ويكون سببا لتسميتها
متحدة والوحدة تكون المركب وتقبل فيه وحال فيختص به وسببا لتسميته
واحدا اى غير منقسم فى ذاته ومنقسما من غيره ومن هذا يكون ان يكون الاتحاد من
مقولة الاضافة والوحدة انفعالا متحدا مع المركب وقالوا ايضا ان التركيب قسمان
تركيب فاعلى وتركيب منفعلى والتركيب الفاعلى هو حال العلة الفاعلية بها
يفعل الاجزاء كلا وتركيبه وهى توجد فى الاجزاء المتحدة وتكون سببا لتسميتها مركبة
بالكسر لا مركبة بالفتح وهذا التركيب ينتهى الى حصول الكل الذى هو الطرف المنتهى
ولهذا لا يكون هذا التركيب الفاعلى عين الاتحاد لا بالصورة ولا فى الخارج بل مغايرا
له لان الاتحاد انما يوجد بين الاجزاء والكل والتركيب الفاعلى يكون بين الاجزاء والكل
والتركيب المنفعلى يوجد فى المركب ويكون صفة له ويكون سببا لتسميته
مركبا ويستخرجون من قولهم هذا جوابا على اصل التحقيق ويقولون ان الاجزاء
المتحدة بالفعل الماخوذة مع قطع النظر عن الموجود الثالث ليس بمركب
طبيعى بوجه من الوجوه بل هى اجزاء مركبة بالكسر ويوجد فيها تركيب فاعلى فقط
لا تركيب منفعلى فانما يوجد فيه تركيب منفعلى يوجد فيه المركب لكن انما يوجد التركيب
الفاعلى لا يوجد فيه المركب وزعموا ان يدفعوا الدليل المذكور بامثال هذه

الاقوال حيث قالوا انّ الاجزاء المتحدة او قل المجتمعة منها الهيولى والصورة ليست
بواحد لانّ تلك الاجزاء المتحدة بالفعل تأبى الاتحاد لوحدة ولهذا لا تفعل
بل اى الاجزاء المتحدة واحد بالذات لكن هذه الاقوال لا تدفع اولتنا المذكورة
فانه كما لاحظ العلماء المذكورون للوحدة والاتحاد كذلك ينبغى انّ يلاحظوا انّ
الاتحاد يستعمل على معانٍ كثيرة الاول هو الماء خوذ بعيدا او قل عملا وهو فعل الموحد
للامور القابلة للاتحاد وهذا هو المسمّى بالتوحيد حقيقة والثانى هو الماء خوذ
قريبا وهو ضربان الاول فانّ يكون الانّ كما يبتداء انّ يتصل شيئان او اشياء
قابلة للاتحاد فانّ كل جزء يبتداء انّ يفعل فى الاخر ويكسر سورته وبالعكس
كما يكون الحال كذلك فى تركيب العناصر فانها اذا اتصلت بعضها ببعض تبتداء
انّ يفعل كل منها فى الآخر وينفعل كل من الاخر وبالعكس وتتحارب لتنكسر كيفيات
كل منها بالتعاكس الثانى هو الاتحاد بالفعل وهو كالغاية للمتقدم وتحقق اذا امتزجت
وتعادلت وحصلت كيفية اخرى متوسطة بينها على حسب ما تقتضيه كيفياتها
المتضادة وحصل المركب بالفعل وهذا الاتحاد متحدة بالوحدة بل وبالواحد ولا فرق
بينهما الا فى وجه الدلالة فانه اذا تمّ المحاربة بينها وتعادلت وحصل المزاج لا يوجد
فيه امر اخر الا الواحد ولا يجوز انّ تشتبه فيما قلنا فانك ترى بعينيك الحال كذلك
فى جميع الامور القابلة للاتحاد وتتحد وبهذا المعنى عرف المص الامتزاج والاختلاط فى
المتن الاخير من اوّل كتب الكون والفساد حيث قال هو اتحاد المختلطات
المتحولة وفى هذه العبارة اشعار بانّ التقدم التحوّل فى الاتحاد وانقطاعه بعده
بل يتقدم الاختلاط فى التركيب الخارجى فى الفساد بحسب الصور كما بيّنوا تقدمها
وهكذا فيما نحن فيه اتحاد الهيولى والصورة الماء خوذتين معا والمتحدتين بالفعل
اتحاد بهذا الوجه الثالث والمتحدتان واحد ولو سلّم ما قال الخصوم انّ الاتحاد معناه
دائما الوحدة لا يجديهم نفعا لانه مسلّم لها وللواحد بحيث يمتنع انّ يتحقق الاتحاد
ولا يلزمه الوحدة والواحد على حسبه على ما يعلم بالاستقراء فانك اذا اختلطت

الماء والعسل يتحدان ويحصل واحد ثالث وفيما نحن فيه اذا اتحد الهيولى والصورة
كاتحاد القوة والفعل يحصل منهما او واحد بالذات بلا تحقق موجود ثالث
وهذا الواحد واحد بالذات لانه هو الحاصل من اتحاد القوة والفعل على ما قال
المص فى المتن الخامس عشر من ثانى ما بعد الطبيعة واقول ايضا المراد بالهيولى
والصورة الماء خوذتين معا والمتحدتين بالفعل ليس اتحادهما على اى وجه كان
بل هو اتحادهما على انّ يكون احديهما بالقوة الصادقة والاخرى بالفعل الصادق
وانّ يكون احديهما علة مادية والاخرى علة صورية فاتحدتا والعلة الطبيعية
اذا اخذت من حيث انه علة طبيعية بالفعل غير ممنوعة بشئ يفعل علّيته
بالضرورة وعلية الهيولى هو كونها بحيث تنظر منها الصورة وكونها
بحيث تقبلها وكونها بحيث تجعل الصورة مشتركة لنفسها وكونها بحيث
تحدد الصورة وتجعلها متعينة مرئية وعلية الصورة هو كونها بحيث
تظهر من قوة الهيولى وكونها مقبولة لها وكونها بحيث تجعل الهيولى مشتركة
لنفسها وكونها بحيث تحدد الهيولى وتزيل ابهامها ولما كانت الهيولى والصورة
علة بالفعل يجب ان يحصل منهما تلك الاعمال المذكورة واذا عرفت هذا فاعلم
ثانيا بانه كلما تحقق الهيولى والصورة المتحدتان بالفعل مع قطع النظر عن امر آخر تحقق
العليات المذكورة بالفعل بالضرورة وكلما تحقق العليات المذكورة بالفعل
تحقق المعلول بالضرورة وكلما تحقق الهيولى والصورة المتحدتان بالفعل
مع قطع النظر عن امر آخر تحقق المعلول بالفعل بالضرورة وهذا المعلول المتحقق
بالفعل بالضرورة ليس الا الجسم الطبيعى ثم اقول انّ هذا الواحد المركب من الهيولى
والصورة مع قطع النظر عن الامر الثالث الذى قال به الخصوم ليس هو واحدا
فقط بل هو واحد وموجود بالذات والواحد بالذات والموجود بالذات رسمه ابعد
الطبيعيون بانه يقال الشئ بالنسبة الى وجوده ووحدته وهو الحاصل من طبيعة واحدة
لاحدى المقولات والموجود والواحد بالعرض هو الحاصل من الطبايع المختلفة للمقولات

المختلفة هكذا سمى الفيلسوف في الفصل الثالث عشر والرابع عشر كل ما يحصل
من الموضوع والعرض وكل ما اجتمع فيه اعراض كثيرة موجودا بالعرض وقال الموجود
بالذات هو المنقسم الى مقولات عشر وقال في المتن الثالث والاربعين من سبع
ما بعد الطبيعيات وفي المتن الخامس عشر من ثامن الطبيعيات وفي المتن الرابع
من ثالث النفس ان الموجود بالذات والواحد بالذات يكون اما بسيطا كالعقول
او مركبا من القوة الجوهرية والفعل المختص به واذا عرفت هذا فاعرف ثالثا ان
المركب من الهيولى والصورة المتحدتين بالفعل مع قطع النظر عن امر ثالث حاصل في
طبيعة واحدة لاى المقولات ومركب من القوة الجوهرية المختص به وكل ما كان كذلك
فهو موجود واحد بالذات مع قطع النظر عن امر ثالث فالمركب من الهيولى والصورة
المتحدتين بالفعل موجود بالذات واحد بالذات مع قطع النظر عن امر ثالث فبطل
ما قال الخصوم انه ليس بواحد فضلا ان يكون واحدا بالذات واعرف رابعا بانه لما كان
المجتمع من الهيولى والصورة امرا موجودا يكون كلا وهذا الكل اما ان يكون مغايرا لمجموع
اجزائه في الخارج بالذات والوجود او لا لكن الاول باطل لانا ننقل الكلام الى المجموع
الاجزاء فيلزم التسلسل وهو مستحيل فثبت انه لا يكون مغايرا لاجزائه في الخارج
بالذات والوجود ولنكشف بهذا المقدار في اثبات المدعى في طرف الاجزاء في اثبات
ان الكل الطبيعي لا يمتاز في الخارج امتيازا شيئي عن شيئي عن اجزائه المتحدة بالفعل
في طرف الموجود عهدا اولا لاثبات ما ادعيناه في هذا الطرف مقدمة لا يشتبه فيها احد
اصلا وهي ان مغايرة شيئي لشيئي وامتيازه عنه في الخارج بالذات والوجود
معا هو انه لا يكون احدهما هو الاخر فيه بالذات والوجود بحيث لو لاحظ العقل
ان احدهما عين الاخر لا يكون كذلك في الواقع بل يكون احدهما بحيث لا يمكن
ان يكون عين الاخر فيه بالذات والوجود اصلا بل يكون وجود كل منهما وذاته انه
مغايرا في الخارج لوجود الاخر وذاته ثم ناخذ هذا الموجود الثالث الذي يشتبه
الخصوم ذاته وماهيته الكل وكلما مغايرا في الخارج بالذات والوجود مغايرة شيئي عن شيئي



فيه للاجزاء الماخوذة معا والمتحدة بالفعل كما قالوا فنبرهن اولا بانه نقول لو كان
هذا الموجود الثالث المغاير في الخارج بالذات والوجود للاجزاء المتحدة بالفعل كلا
يكون له اجزاء بالضرورة فاجزاؤه اما الهيولى والصورة او امور اخر والثاني
باطل لانه لا يمكن ان يكون على هذا التقدير الهيولى والصورة لانهما خارجتان عنه
على هذا التقدير خروج زيد عن عمرو ولا امورا اخر لانه ليس فيه امر آخر سوى الهيولى
والصورة فكذا المقدم فثبت ان هذا الموجود الثالث ليس مغايرا في الخارج بالذات
والوجود للاجزاء المتحدة بالفعل بل عينها فيه بهما وثانيا بان هذا الموجود الثالث
المغاير في الخارج بالذات والوجود للاجزاء المتحدة بالفعل اما بسيط في ذاته او مركب
لا جائز ان يكون بسيطا لانه لا يكون المركب الطبيعي مركبا والثاني باطل لانه مركب
عندهم وفي نفس الامر ولا ان يكون مركبا والا لكان اجزاؤه اما الهيولى والصورة
او اشياء اخر لا جائز ان يكون هي الهيولى والصورة لما مر ولا ان تكون اشياء اخر
لانه لا يوجد فيه شيئ آخر لانه لو كانت له اجزاء اخر ننقل الكلام اليها ونقول هل يحصل من تلك الاجزاء موجود ثالث مغاير لاجزائه في الخارج
بالذات والوجود تغاير شيئي عن شيئي ام لا فان كان الاول ننقل الكلام لاتلك الاجزاء
فيتسلسل وهو محال وان كان الثاني فيلزم المخصوم كون وجود الكل واجزائه
المتحدة بالفعل امرا واحدا وثالثا بانه لو كان هذا الموجود الثالث مغايرا لاجزائه
المتحدة بالفعل في الخارج بالذات والوجود تغاير شيئي عن شيئي فيه لزم ان يكون مغايرا
لها فيه كذلك وان لا يكون مغايرا لها فيه كذلك معا والا لزم باطل وكذا الملزوم
وتثبت الملازمة بالنظر الى لازم الجزء الثاني فنقول بانه كل ما يمتاز عن شيئي يمتاز
عنه بامر منه بحسب اقتضاء انواع الامتياز الذي به تقع المغايرة بينهما والامتياز
الذي به يغاير الموجود الثالث للاجزاء المتحدة بالفعل امتياز في الخارج بالذات والوجود
فالامر الذي به يقع الامتياز يجب ان يكون امرا خارجيا فنقول هذا الامر الخارج
اما امر للصورة او امر للهيولى او امر للموجود الثالث لا يجوز الاولان لانه لا يمتاز

به عن الصورة والهيولى لانه ما به الامتياز لا يجوز ان يكون شيئا كما بين الممتازين وقال
الثالث لانه الموجود الثالث اى من حيث انه يمتاز عن الاجزاء يجب ان يحصل من موجود
ثلثة يكون فى واحد منها شيئا كما مع الصورة والهيولى ويمتاز ثنايا منها عن الصورة
وثالثا عن الهيولى كما ان الانسان لما امتاز عن النبات والفرس فى الخارج وجب
ان يشترك معهما فى شئ ويفترق بالنفس الحيوانية من النبات وبالنفس الانسانية
من الفرس ومن الذى يقول بكون الموجود الثالث حاصلا من موجودات ثلثة كذا والمصنف
سعوا فى رد الادلة المذكورة لكل لا بطريق واحد بل قال بعضهم ان الموجود الثالث
من حيث انه مغاير الاجزاء المتحدة بالفعل بسيط منتزع وبهذا الطريق يمتاز عن الاجزاء
وقال مقابلوهم هذا مع انه لا يدفع قوة ادلتنا امر غير معقول وقال بعضهم هذا
القول مضاد للعقل العام المدقق سقوطوس ومشتمل على التضاد والاطريق الاول
استند الكثيرون منهم قال انطون ردد قوس منهم فى رد بعض ادلتنا ان بعض سقوطيين
حين سعوا ان يخلصوا عن الادلة المذكورة لم يصيبوا الحق بل وقعوا فى الاشكال فانهم
قالوا ان الاجزاء تنقلب الى وجود الكل ويحيطها الكل كذا وليس هذا الا قولا بان الكل
يكون عين الاجزاء اما حال الاتحاد وبعده لا رفع له اصلا لانه حينئذ كان كان يجب ان يصير الكل
واحدا مع اجزائه هل يكون واحدا معها فهؤلاء حين يسعون لحفظ راى سقوطوس لا يحفظونه
اصلا بل يبطلونه ويظهرون انفسهم غير ثابتين فيه مع ان الاجزاء كيف تنقلب الى
الموجود الثالث لانه لا يمكن ان يكون طبعا الا بالفساد لكن القول بفساد الاجزاء
عنده يكون الكل مع بقاء الكل قول بمحض المستحيلات هل لا يوجد الاجزاء حين
يوجد الكل بالفعل نعم توجد على ما صرح به الفيلسوف فى المقال الخامس والعشرين من رابع
الطبيعيات فيلزم ان تتحول على ما قال هؤلاء وتبقى فى نفس الامر لان الكل انما يكون كلا
بالنسبة الى اجزائه قالوا واذا تحولت الاجزاء الى الموجود الثالث بحيث لا تبقى الا
الموجود الثالث لان الكل ثبت المقصود اى امتياز الكل عن الاجزاء فى الخارج بالذات
والوجود ثبوتا ان زيدا لا فى لا يوجد بدونها لكن هذا القول اقبح من القول بان الكل لا يمتاز



فى الخارج عن اجزائه كما ذهب اليه كثير من العقول فلو اقر هؤلاء به ولم يقولوا بمثل
هذا الامر البين الاستحالة لكان اولى لانه لم يتكلم به احد من العقلاء سواهم والى القول
بعدم الامتياز فصار كثير من المحققين ولنترك قولهم ونأت الى الجواب الحق
فنقول ان الكل الطبيعى المغاير للاجزاء موجود بسيط لانه غير مشتمل على الاجزاء وما
اعترض عليه من ان هذا مخالف لطبيعة الكل فيجاب عنه بان هذا صادق بالنظر الى الوجود
الخارجى لانه لا يمكن ان يوجد فى الخارج الا اجزاء لكن يختلف الحال بالنظر الى ذاته
لانه يجب ان يؤدى بوجه ما اى بحيث يقوم الانسانية مغايرا للنفس والبدن
وكل كل مغاير لاجزائه كذلك يسمى بذات ثالث لانه الاجزاء داخلة فيما ينتزع عنه
الكل المركب انتهى واما وجه القول الاخير فذهب بعض آخر من سقوطيين ولهذا قال
ماسيم وتيجيوس بعد ذكر جواب القول الاول عن بعض ادلتنا ان هذا الجواب
مشتمل على التناقض ومخالف لمذهب سقوطوس فانه علم فى مواضع كثيرة فى كتبه
ان الاجزاء توجد فى ماهية الكل المنتزعة لانه كلا ما لا يمكن ان يعلم بدون الاجزاء
وما رد سقوطيون بعضهم بعضا فيما اجابوا عن ادلتنا وابطل كل منهم جواب الاخر
عنها لا حاجة لنا الى ردهم تفصيلا بل نقول اجمالا ان وجه القول الاول غير معقول
اصلا فانه ما لاحظة الكل بدون الاجزاء امر مستحيل قطعا واخذ الكل الطبيعى
الحاصل من الهيولى والصورة قائلا بان فيه وكونه امرا بسيطا مما يتنافيان قطعا
ووجه القول الثانى لا يدفع ادلتنا ايضا اصلا اما اولا فلانه يمكن ان يمتاز شئ
عن شئ فى الخارج ولا يمكن ان يؤخذ بدونه واما ثانيا فلان اصحاب هذا القول
يقولون ان الكل الطبيعى يمتاز فى الخارج عن اجزائه المتحدة بالفعل بنفسه الكل و
بالتساوى وان الاجزاء داخلة فيه دائما وهذان القولان متنافيان لان امتياز
الكل بنفسه الكل وبالتساوى هو امتيازه بحسب جميع اجزائه ودرجاته
من جميع اجزائه ودرجاته والاشياء انما تمتاز بعضها عن بعض بانفسها و
بالتساوى اذا لم يكن شئ من بعضها زائدا مثلا النطق يمتاز بنفسه الكل وبالتساوى

عن النارية لانه لا يؤخذ شيئ من واحد منهما في الاخر ولهذا قال رؤيوس ان الاشياء التي
تتغاير بتغاير ما لا يدخل بعضها في بعض بحسب مغى التغاير مثلا لو تغاير شيئان
بالمغى الصوري لا يجوز ان يدخل احدهما بالصورة في الاخر فاذا احاط الكل اجزاءه
يمتنع ان يغايرها بنفس الكل والتساوي بل يغايرها تغاير المحيط للمحاط وهو تغاير
بحال من احواله وبغير التساوي وقال يوانس قانوفوس وبعض اخر منهم ان
الاجزاء الملتحمة بالفعل وان كانت مغايرة في الخارج للموجود الثالث لكنها لا تغاير
بالماهية لان هذا الموجود محيط بها بالماهية ثم قالوا قد اخطاء القائلون بان تغاير
شيئ لشيئ وامتيازه عنه تقتضي خروج احدهما عن الاخر فان هذا القول ليس بحق
وايدوا هذا بان في الكم المتصل بعض الاجزاء المشارك لاخر مغاير له بالذات في الخارج
لكنه لا يخرجه بل يدخله اقول هذا الجواب ايضا كذب اما اولا فلانه لا يدفع الادلة
المذكورة لانه لا يمكن ان يتغاير شيئان ولا يمكن ان يؤخذ احدهما بدون الاخر وان
يمتاز شيئ بنفس الكل عن آخر ويكون هو داخلا في نفسه واقول ايضا ان ماهية
كل شيئ غير قابل للانقسام والا لامكن ان تزداد بحيث يكون انسانا واحدا في
كونه حيوانا ناطقا ازيد من كون الاخر حيوانا ناطقا ولم يقل به احد فلا يجوز القول
بان يكونا ذاتان مغايران في الخارج ذات شيئ واحد اوقل لا يجوز القول بان تمتاز اشياء
في الخارج ويكونا واحدا بالذات لانه حينئذ يكون منقسما بل منقسما ولا منقسما
معا وما ذكر في التاييد المذكور من ان بعض اجزاء الكم المتصل مغاير بالفعل في الخارج للاخر
كذب لان اجزاء الكم المتصل ليس بعضها منفصلا عن بعض بالفعل ولا الكم منقسما اليها
بالفعل بل بالقوة ولو كان جزء منه منفصلا عن آخر بالفعل في الخارج فلكون الكم المتصل
قابلا للانقسام الى غير النهاية يلزم ان يكون اجزاؤه المنفصلة بعضها عن بعض بالفعل
في الخارج الموجودة فيه بالفعل على هذا التقدير غير متناهية بالفعل وهو مستحيل كما سيجئ
في اثبات ان الكل الطبيعي لا يمتاز في الخارج عن اجزائه المتحدة بالفعل في ظرف
الكل الطبيعي باقوال الفيلسوف اقول ان الهيولى المتحدة بالفعل مع الصورة



الجوهرية موجود واحد بالفعل وبالذات لانه يحصل مما هو بالقوة ومما هو بالفعل
وكل ما كان كذلك موجود واحد بالفعل وبالذات فالهيولى المتحدة بالفعل مع الصورة
الجوهرية موجود واحد بالذات وبالفعل فكل ما لحق به يكون عرضا لانه قد اشتهر ان
ما لحق الموجود الواحد بالفعل عرض وان هذا الموجود الثالث فقط ليس بكل طبيعي
فالكل يحصل من الهيولى والصورة وهذا الموجود الثالث فيكون الموجود الثالث
جزءا في الكل فيلزم ان لا يكون الكل الا الاجزاء الثلثة الماخوذة معا ولما كان
هذا الموجود الثالث جوهرا طبيعيا يكون طبيعة فاي شيئ هي ولاي حركة يكون مبدأ
مع ان الفيلسوف لا يشير في الفصل الاول من ثاني الطبيعيات الا الطبيعة ما عدا
الهيولى والصورة وما ادعيناه هو عين ما قال في المتن الثالث والعشرين من رابع
الطبيعيات حيث بين بوجوه كون شيئ في شيئ وبعضها كالكل في الاجزاء لان الكل
ليس الا الاجزاء لان قوله الكل ليس الا الاجزاء عين ما ادعينا وايضا قال في المتن
التاسع من ثاني النفس ان النفس فعل وصورة اول لجسم طبيعي آلي ثم قال ولهذا
لا ينبغي ان يسئال هل النفس والجسم واحد كما لا ينبغي ان يسئال هل الشمع والشكل
الذي فيه واحد وكما لا ينبغي ان يسئال هل الهيولى وما يكون له الهيولى واحد ولا يتوهم
هذا القول ينبغي ان تعلم ان المصنف يريد ان يثبت بهذا القول ان تعريف النفس
صحيح ويثبته بان التعريف المذكور يدفع به الاشكالات التي لا يمكن ان يدفع مما ارتضى
عليه الاوائل وكل تعريف يدفع هذه الاشكالات صحيح فهذا التعريف صحيح فانه كان
قد ورد عليهم كيف يكون المركب من النفس والبدن واحدا بالذات وهم لما كانوا قائلين
بان النفس جسم على ما بين المصنف اقوالهم في المتن الثاني والثامن من الكتاب الاول
للنفس لم يقدروا ان يرفعوه لانه لا يحصل من اجتماع الجسمين واتحادهما واحد بالذات
بل واحد بالاتصال وكذلك لم يقدر افلاطون ان يدفعه فانه على ما نقل عنه المصنف
في المتن التاسع من الكتاب المذكور وفي المتن الثاني عشر من ثاني النفس
عليل في الانسان نفوسا ثلثة متمايزة بالمكان والموضوع وقال ان النفس الغضبية

في القلب والشهوية في الكبد والناطقة في الرأس ولما قال المصنف في تعريف النفس الناطقة
انها فعل وصورة لجسم كذا ولم يقل لجسميتها اندفع الاشكال المذكور والمصنف بين هذا بمثال
الشمع والشكل فانه كما ان الشمع اذا كان مدورا او مربعا لا يسئل باي وجه كان الحاصل من
الشمع والشكل واحدا لا تباين بعينه ان الشكل فعل وصورة والشمع مادة هذا المركب
وهذا المركب ليس الا الشمع والشكل كذلك لا يسئل باي وجه صار المركب من البدن والنفس
واحدا لان النفس عنده صورة وفعل لاخره والمثال المذكور وان كان مركبا عرضيا
لكن المصنف اوصلنا به الى ما قصد من ذلك المحل المذكور فان الواحد والموجود وان كان
يقال على وجوه كثيرة لكن ما يكون بالحقيقة هو الفعل صورة تان البدن مادة والنفس فعل
كما علم من تعريفها ومتى اجتمع للمادة والصورة او قل الفعل لحصول شئ لا يسئل
باي وجه حصل او احد بالذات منهما لانه اذا اتصل كل واحد منهما يفعلان الواحد بالذات
بالضرورة والى هذه الشرطية اشار المصنف بقوله فان الواحد والموجود الى آخره
فان معناه ان الواحد والموجود يقالان بوجوه كثيرة كما صرح المصنف في الفصل السادس
والسابع من خامس ما بعد الطبيعة ولهذا تكون الهيولى موجودة وواحدة بوجه مغاير
لكون الصورة والفعل موجودة وواحدة فان الهيولى تكون موجودة بالقوة فقط
وتكون واحدة لا بالحقيقة لان كل شئ يكون وحدته بحسب وجود الصورة والفعل تكون
موجودة وواحدة بالحقيقة فاذا اتصلتا تفعلان امرا واحدا بالذات ويكون للموجود
الثالث الذي يقول به الخصوم امرا زائدا محدثا بالوهم وذكر في المتن الثامن من الكتاب
المذكور القدوم وقوة القطع نظرا لتقريب الفرض والتشبيه حيث قال مثلا لو كان
واحد من الآلات جسما طبيعيا كالقدوم كان الحديد بمنزلة البدن والقطع بمنزلة النفس
وكذا اورد تشبيها في المتن التاسع منه وقال لو كان العين حيوانا يكون بصره نفسه
فكما ان القدوم ليس الا الحديد والصورة الصناعية والعين ليس الا الجوهر العين وقوة
البصر فكذلك الكل المركب الطبيعي ليس عنده الا الهيولى والصورة وبين هذا بيانا
ظاهرا في المتن الخامس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة حيث يسئل فيه باي سبب يكون الحد



والاعداد واحدا ويقول لانه هذا مادة وهذا صورة وهذا قوة وهذا فعل فلو كان
في المركب الطبيعي امر وراء الهيولى والصورة عنده لذكره وسعى الخصوم للخلاص عما اورد
للشهادة من اقوال الفيلسوف وقالوا انها ينبغي ان تفهم لا بالصورة بل بشئ
اعني ان الهيولى والصورة المتصلة علتان للكل والعلة امر مغاير للمعلول لكن لا يخفى
عنه وكلمات الفيلسوف تفهم بالصورة على ما لا يخفى على من يلاحظها وما ادعيناه
قبله ابن رشد القرطبي فانه قال في شرحه لهذا الكتاب انه الكل ليس الا الاجزاء المجتمعة وقال
في آخر هذا الشرح كل جزء يقال انه مغاير للكل لكن مجموع الاجزاء معا لا يجوز ان يقال انها
مغايرة للكل وهذا بعينه ذكره ايضا في شرحه للكتاب السابع مما بعد الطبيعة في موضعين
وذكره في مواضع آخر كثيرة وتوما القوناتس عما صرح في مواضع كثيرة من كتبه فانه
قال لا يجوز ان يتعقل ان الانسانية صورة حاصلة من اتصال الصورة والهيولى
بحيث تكون مغايرة لهما لانهما اذا فعل الهيولى بالصورة هذا الشئ بالفعل لا يكون
الصورة الثالثة التابعة جوهريا بل عرضيا وقد شرحنا هذا الدليل قبل بان هذه
الصورة الثالثة تعرض على الموجود بالفعل ثم قال ان الانسانية ليست الا المبادي
الذاتية والمبادي الذاتية هي المادة والصورة انتهى ولئن سئلت هل يقع بين الكل
الطبيعي واجزائه المتحدة بالفعل مغايرة وامتياز عقلي او امتياز بوجه ما اولا اجيب
بان محصول العلماء اختلفوا فيه ايضا فقال بعضهم منهم سارقزوريس ان الكل
الطبيعي واجزاءه المتحدة بالفعل تتغايران مغايرة عقلية معتبرة وبها تتحقق بين
الاشياء التي تكون بحسب الذات وفي الخارج واحدة بالماهية والصورة ويكون
لها بين وسببا قريبا يقدر العقل ان يبنى عليه المغايرة بينها وان ياخذ مفهومين
غير متحدين والحاصل يكون لها اي لهذه المغايرة مبنى في نفس الامر وقال بعض آخرون الكل
الطبيعي لا يغاير ولا يغاير عن اجزائه الماخوذة بمغايرة عقلية ماخوذة في نفس الامر
بل غاية ما في الباب ان يتغاير او يتغاير بوجه الاخذ لانا لا نتعقل ماهية اخرى باعلى
ماهية الاجزاء نعم نلاحظ وناخذ الاجزاء بوجه اخر وكلا هذين القولين يحتمل بحسب

العقل يمكن ان يقبل بل لو بيّنا بيانا مستقيما لم يبق بينهما الا فرق قليل والانسب
عندي هو القول الثاني وبرى انه اكفى من حيث ان جميع ما لا يصدق للاجزاء بالصورة
يصدق الكل وبالعكس وسيبين ذلك بعد **الفصل الرابع في زيادة الخصوم** الى
برهانا قالوا ان الكل الطبيعي مغاير لاجزاءه المتحدة بالفعل تغايرا خارجيا اجاب المناوخوذ
عما قالوا اولا لما وجب ان يكون الاقسام الكائنة في تقسيم متغايرة وجب ان يكون
المركب من الهيولى والصورة الواقع في تقسيم المص للجوهر الطبيعي اليها مغايرا للهيولى
والصورة الماخوذتين معا لكل المقدم حق فكذا الثاني بان هذه الملازمة ليست بحقة
بل هي باطلة فانا لم انما قسم الجوهر الطبيعي الى الصورة والمركب منهما والاقسام
الماخوذة في هذا التقسيم ثلثة احدها الهيولى والثاني الصورة والثالث المركب
منهما وقسم المركب منهما مغاير لكل من القسمين الاخرين اى الهيولى منفردة والصورة منفردة
لان كل مركب مغاير لوجود فرد من اجزائه ولم يؤخذ فيه الهيولى والصورة المتحدة بالفعل معا
قسما منه حتى يلزم ان يكون مغايرا للمركب وعما قالوا ثانيا من انه كما تكون نسبة الثلثة
مرتين الى الستة كذلك تكون نسبة الهيولى والصورة الى المركب منهما لكن الستة ليس هي
الثلثة مرتين لما قال المص انا الستة ليس هي الثلثة مرتين بل هي ستة فكذلك المركب من
الهيولى والصورة ليس هو الهيولى والصورة فقط بل مغايرا لهما وثالثا فان الكل الطبيعي
لما كان يتبع الاجزاء كما قال المص في اول الطبيعيات يكون مغايرا لها لا اخوه ورابعا من
ان المركب الطبيعي ليس كالصبرة بل كالهباء مثل **با** لا اخوه بان الستة ليس هي الثلثة
مرتين فقط والاثنين ثلثة مرات فقط وهجا **با** ليس جزء **ب** و **ا** فقط بل يوجد
فيهما اخر متاخوذ منهما وهو اتحادهما وارتباطهما الخارجي كذلك الكل الطبيعي ليس
هو الهيولى والصورة فقط بل يوجد اتحاد وارتباط خارجي جوهري مغايرا لهما في نفس الامر
حتى يصح ان يقال كما قالوا ان الكل الطبيعي هو الهيولى والصورة والاتحاد الجوهري
وسنبحث لهذا في البحث الاتي مفصلا وعما قالوا اخيرا من ان كل ما يكون له
اجزاء كثيرة وليس كلا كالصبرة بل هو مغاير لاجزائه لا اخوه بان الكل الطبيعي يوجد

فيه كما مر اما اخر سوى الاجزاء وهو الاتحاد والارتباط الخارجي الجوهري وهذا لا يوجد في
صبرة الاحجار اصلا وانا اقول في الجواب عما قالوا ثانيا انا لا نسلم ان الستة ليس ثلثة مرتين
والاثنين ثلث مرات كما قال الفيلسوف بل ليس الوحدات الستة المتغايرة بالذات
تقارب كما مر بل هو نوع من الاعداد بالذات حاصل من الوحدات المتغايرة بالذات تقاربا
بحيث تقوم الخمسة الاول مقام المادة والاخيرة مقام الصورة لان الوحدة الاخيرة
صورة العدد على ما بين في معقولات الكم فلما لم يمكن ان يكون الثلثة مادة والثلثة الاخرى
صورة قال الفيلسوف الستة ليس ثلثة مرتين بل ستة مرة وكذلك اقول ان في الهباء
**با** يوجد ترتيب مخصوص بحيث يقوم **ب** مقام المادة و **ا** مقام الصورة لانه لو فقد
هذا الترتيب لم يكن **با** بل يكون **اب** ومثل هذا الترتيب لا يوجد في امثال الصبرة واقول
ايضا ان الستة ليس ثلثة وثلثة بوجه ما لان ثلثة نوع مغاير لنوع الستة
واحد النوعين لا يحمل على الاخر لانه مباين بالذات والماهية عن الاخر وسمى المصنف
هذا الطبع والماهية في ذلك المحل جوهرا وحكم على الاطلاق انها في كل شيء هو هذا الشيء
مرة حيث قال جوهر كل شيء هو هذا الشيء مثلا جوهر هذه الستة ليس ثلثة مرتين
او اثنين مرات ثلث بل لو قيلت مرة لان الستة تكون ستة مرة وعما قالوا اخيرا من
بانه لو دل ما قال المص انه كل ما يكون لاجزاء كثيرة وليس كلا كالصبرة بل هو مغاير لاجزائه
يوجد فيه سبب على ما قالوا من مغايرة الكل الطبيعي لاجزائه المتحدة بالفعل لدل على مغايرة
الكل العرضي كالابيض الذي ليس كالصبرة لاجزائه في الخارج مع انه لم يقل به احد وعما يستدلون
ايضا بان الهيولى والصورة المتحدتين بالفعل علة موجودة في الخارج للكل الطبيعي
في الخارج وكل ما هو علة موجودة في الخارج لشيء خارجي فيه فهو مغاير له في الخارج
بالوجود والذات لاخوه بان الكبرى اى قولهم كل ما هو علة موجودة لشيء موجود فيه
مغاير له في الخارج بالذات والوجود انما تصدق في العلل الخارجة لا في العلل الداخلة
التي تعلل بالذاتية والدخول اى لا في علل الذات الداخلة فيها كما يكون الهيولى والصورة
كذلك فانها ليستا علتين خارجيتين بل داخليتين لانه العلية بالذاتية والدخول علية

بجعل العلة نفسها مشاركا للمعلول في الوجود ولا شيء من المشاركين في الوجود بمغاير
لا خوفيه ولو كانت صادقة على الاطلاق لامكن ان يثبت ان كل كل ممتاز عن اجزائه المتحدة
في الخارج لانه كما ان الاجزاء الذاتية للكل الطبيعي تكون علة للكل الذاتي كذلك اجزاء الكل
العرضي كالابيض والكمي تكون علة للكل ايضا العرضي فلو كان كل علة موجودة في الخارج مغايرة
في الخارج لمعلوله الموجود في الخارج لوجب ان يقول الخصوم بان اجزاء الكل العرضي الموجودة في
الخارج مغايرة لكلها العرضي الموجود في الخارج وهم لا يقولون به بل بعدم مغايرتها في الخارج
وبان الهيولى والصورة المتحدتين يمكن ان تلاحظا على وجهين احدهما في ابتداء التكون
وهو بهذا المعنى تكون اذا لوحظ كل منهما انه يفعل بالتعاكس على مقتضى علتيته ليحصل الكل
والثاني بعد التكون وهو بهذا المعنى يكون اذا لوحظ كل منهما كانت كل على العلية بالتعاكس
وهاج عين الكل او قل تكونان كلا والهيولى والصورة في ابتداء التكون تكونان علة
للكل لا الهيولى والصورة بعده لكن كون الهيولى والصورة علة في ابتداء التكون لا يجوز
ان يفهم كان الهيولى والصورة ماخوذتين بالاجتماع تعللا الكل كما اخذه الخصوم في تسليم
بهذا المعنى لكن يقال انهما يعللان الكل لان كل واحدة منهما تكون علة لا خر بالتعاكس
وهذا يتعقل ظاهرا في تركيب العناصر الاربعة فانها تكون علة المركب في ابتداء التكون
وبعده تكون عين المركب وعما استدلوا بان المركب الطبيعي والهيولى والصورة
المتحدتين بالفعل يقال على كل منهما امور متضادة ومتناقضة الاخوه بانه يلزم
ان تكون الاشياء التي تقال عليها امور متضادة ومتناقضة متغايرة في الخارج
واما بل يكفي ان تتغايرا بمغايرة عقلية معتبرة او بمغايرة باعتبار التعقل والا لوجب
ان يغاير الكلي عن الجزئي في الخارج والعدم عن الهيولى فيه والكل الكمي عن اجزائه و
والاضافة عن مبناه والشكل والكم والفعل عن الانفعال لانه يمكن ان يفعل في
هذه الامور قضايا متضادة او متناقضة كذا اجاب برريوس واجاب الشارح
عنه بانه لا يقال على المركب الطبيعي والاجزاء المتحدة بالفعل امور متضادة او
متناقضة على الاطلاق لان المتضادة والمتناقضة يجب ان تقالا على شيء



واحد بعينه بحسب وجه واحد بعينه للتكلم والفهم فالمحمولات المذكورة في الدليل
المذكور اي المعلول والعلة والواحد والكثير وامثالها لا تصدق على الكل واجزائه المتحدة
بوجه واحد بل بوجوه متغايرة فان الاجزاء تكون ذوات قطع كثيرة والكل واحد تام
والاجزاء تكون علة والكل معلولا بمعنى سبق ذكره وكذلك اجاب عما قالوا ان الكل
منتهى التكون الجوهري والاجزاء ليست كذلك والكل موضوع الاعراض بلا واسطة
والاجزاء ليست كذلك الى غير ذلك بان قال القضايا المسئول المذكورة ليست
مسلمة على الاطلاق بل مع الفرق لانا لو تكلمنا بحسب الوجود وبالنظر الى الشيء
الموجود والمعلول تكون المحمولات المذكورة صادقة على الاجزاء المتحدة ايضا ولو تكلمنا
بحسب اختلاف وجه الفهم والتكلم تصدق على الكل لا على الاجزاء لكن لا يحصل
منه التغاير في الخارجي على ما ادعوا نظيره ان الاجزاء الماخوذة في الحد لا تعمل والمحدود
تعمل لانه الحيوان الناطق الماخوذين في الحد لا يضحك والانسان المحدود يضحك
لكن هذه الاجزاء لا تكون مغايرة للمحدود الا باختلاف وجه الفهم والتكلم على ما
سيجيء في الكتاب الاول من الطبيعيات وذلك اي لاختلاف وجه الفهم والتكلم
لا نقول ان الاجزاء متركبة من الكل بل نقول الكل مركب من الاجزاء المتحدة ولا نقول
الاجزاء المتحدة تحصل من الاجزاء بل نقول الكل يحصل من الاجزاء كذلك نقول
صبرة الاحجار تحصل من الاحجار ولا يصح ان نقول الاحجار تحصل من الاحجار مع ان
صبرة الاحجار ليست الا عين الاحجار وعن الاخير بان جميع اجزاء المجموع من العرض موجودة
بالفعل وليس بينها علاقة طبيعية واجزاء الكل الطبيعي بعضها موجود بالقوة
وبعضها بالفعل وبينها علاقة طبيعية بالتعاكس لان الهيولى بنظر الصورة
فقط كما ان القبيح يكشف الحسن بل لكونهما متضايفتان ايضا على ما سيجيء في
الفصل السادس والعشرين من سابع الطبيعيات وقال الاكثرون ان بين اجزاء
الطبيعي يكون اتحاد وارتباط ذاتي جوهري وهذا الاتحاد لا يوجد في المجموع من
العرض ولما ناسب ان نبين اتحادها فلنبينه في بحث البحث الثاني في

في بيان اتحاد الهيولى الاولى مع الصورة النوعية الجوهرية وفيه مقدمة وفصول ثلثة اما
المقدمة في اتحاد الهيولى مع الصورة الحاصل منه كل واحد بالذات اعلموا انه اختلافات
كثيرة بين المتاخرين سيما بين علماء هذا العصر فانهم تفحصوا انهما هل تتحدان بالذات وبلا واسطة
وان كان بواسطة فهل هي جوهرية او عرضية مطلقة او مضافة وان كانت مطلقة فهل هو
شيء ممتاز عن الهيولى والصورة او هو وجود ذاتي فقط للاتحاد ولو كانت وجه الاتحاد فهل
واحد فقط وبسيط من طرف الهيولى والصورة او كثير بان يكون من طرف الهيولى امر ومن طرف
الصورة آخر وهذه الابحاث قد استترت من كثرة نزاعات المتاخرين والقدماء لم يذكروا
الا بعضا منها على وجه الاختصار وسنسعى في بيان ما هو الحق في هذا المطلب الفصل الاول في
تعداد المذاهب المختلفة في اتحاد الهيولى مع الصورة مع ادلتها وتفتيش بعضها فقد كان
يزعم الاقادميون ان النفس الانسانية تتحد بالجسم المائت بواسطة جسمية على ما روي عن سقراط
وافلاطون وجالينوس وبتاريوس وثوما اقوناتس ولهذا ذهب بعضهم الى ان النفس
الناطقة جسم غير قابل للفساد متصلا بها بالطبع سموه مركبا لها لانقاذ قاس منها صلا
وبواسطة تتحد مع البدن الانساني الفاسد وذهب بعض اخر منهم الى انها تتحد مع
البدن الانساني بواسطة روح جسماني وذهب بعض اخر الى انها تتحد معه بواسطة نور هو
جسم وقالوا ان البدن الفاسد بعيد من النفس الناطقة الفاسد ازيد بعدا من هذه الوسائط
والنفس الانساني انما تتحد مع البدن كاتحاد المحرك مع المحرك والمحرك يليق ان يحرك الشيء
البعيد منه بواسطة قريبة منه انتهى لكن لما كان النفس تتحد مع البدن كاتحاد الصورة
المصورة على ما بيناه في الفصل الاول من البحث الرابع من كتابنا المعمول للاحوال الثلثة للنفس
يستحيل ان تتحد معه بواسطة جسم لان الصورة تتحد مع مادتها بغير واسطة وقد ابطل ثوما
اقوناتس رأيهم ايضا بوجوه ثلثة قوية فهو كذب فلا ينبغي ان نبحث عنه مفصلا فلنذكر
المذاهب المذكورة في المقدمة ولنقل ان الرأي الاول هو ما ذهب غرغوريوس واوخام وجبرائيل
وجايتانوس وثوما اقوناتس والارغو وهو ان الهيولى الاولى والصورة الجوهرية تتحدان
اتحادا جوهريا بالذات وبلا واسطة بحيث لا يطلب لاتحادهما ذات منفصل عنهما



لكن لما اورد عليهم انه اذا كان ذات الهيولى قبل المركب وتبقى سالمة بعد فساده
وكذلك ذات بعض الصور اي النفس الناطقة تبقى بعد فساد الكل وليست الاخر
متحدة بعد فساده يلزم ان يتحقق امر اخر سوى ذاتهما به يتحقق اتحادهما حين عدم الفساد
لا قبل الاتحاد ولا بعد الفساد اجابوا بانه يطلب لاتحادهما امر اخر معهما البتة سوى
ذاتهما واختلفوا في تعيين هذا الامر فقال بعضهم مع غرغريوس هو عدم انفصالهما
واتصالهما المكاني وقال بعضهم مع جبرائيل هو تقارب الهيولى مع الصورة ثم قال جبرائيل
ان الاتحاد ليس الا حضور الطرفين اي معيتهما في محل واحد وقال اوخام هو تعلق الهيولى
بالصورة وبالعكس واستدلوا بان الهيولى قوة والصورة فعل والقوة والفعل تتحدان
بالذات لا بواسطة على ما قال الملص في المتن الخامس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة وثوما
اقوناتس في كتابه فالهيولى والصورة تتحدان بالذات لا بواسطة وبان الهيولى
والصورة يميل كل منهما الى الاخر بالذات ليتحدا وتتركبا الكل الطبيعي اذا وجد العلة الموحدة
وكل امرين يميل كل منهما الى الاخر بالذات ليتحدا ويتركبا معلولا اذا وجد العلة الموجدة
فهما يتحدان بالذات من غير توسط امر منفصل عنهما ويتركبان المعلول اذا وجد العلة
الموحدة فالهيولى والصورة تتحدان بالذات من غير توسط ذات منفصل عنهما ويتركبان
الكل الطبيعي اذا وجد العلة الموحدة وتثبت الصغرى بانهما من حيث انهما جزءان
ناقصتان للكاملتان وكل ناقص للكامل يميل بالذات الى تكميل ويتم ولما كانت
الهيولى والصورة انما تكملان في الكل فميل كل منهما الى الاخر بالذات ليتحدا ويتركبا
الكل الطبيعي اذا وجد العلة الموحدة انتهى اقول هؤلاء وان اصابوا فيما قالوا
ان الهيولى والصورة متحدان بالذات لا بواسطة ذات منفصل عنهما اذا بين بوجه
مستقيم كما سيجيء لكن لم يصيبوا فيما قالوا ان اتحادهما ليس الا عدم انفصالهما واتصالهما
المكاني او تقاربهما المكاني او معيتهما في مكان واحد او تعلق كل منهما بالاخر
اما اولا فلان الاتصال والتقارب والمعية والتعلق امور عرضية واتحاد الهيولى
والصورة جوهري واما ثانيا فلان هذه المذكورات توجد في امور كثيرة ليست

بهيولى وصورة فلا تكون مختصة بهما واما ثانيا فلانه يلزم منه ظاهرا ان لا يكون التكون
والفساد الجوهريين الا الحركة المكانية لانه لا تكون الجوهر على مقتضى هذا الراى الا بطلب
الا الاتصال او التقارب او المعية وهذه كلها حركات مكانية فاتحادهما يقتضى
امرا اخر مغايرا جدا لما قال هؤلاء ومنه علم انهم لم يوفوا الكلام المصور ثوماقوناس
على ما ينبغى والراى الثانى هو ان اتحاد الهيولى والصورة اضافة مقولية مكررة بينهما
وبسبب هذه الاضافة يقال الهيولى متحدة مع الصورة بالفعل والصورة كذلك
متحدة مع الهيولى بالفعل لانهما قبل هذا الاتحاد لم تكونا كذلك والى هذا الراى ذهب
سقوتوس على ما قال باسوليس وقابروس وماشيليس وبتسس التابعون له
فيه وهذا الراى ايضا ليس بصحيح لانه لما كان يحصل من اتحادهما امر جوهرى واحد بالذات
لا يمكن ان يكون هو من مقولة الاضافة لان الاضافة عرض والعرض لا يعين ولا يقوم
امرا جوهريا واحدا بالذات ولان تعقل الهيولى والصورة المتحدين قبل ظهور اضافة
بينهما فاتحادهما يكون قبل الاضافة بينهما لا عينها والراى الثالث هو الذى ذهب اليه
سائر فرق فى مواضع كثيرة من كتبه وثوماقوناس فى بعض مواضع من كتبه مغايرا لما
فى بيان الراى الاول وهرمادس وروبوس ورهابين قوبيليس وباولوس اشوس
اورسيوس وبارهوس وآرياقاس وفرانقوس وهو ان اتحاد الهيولى والصورة
هو ارتباط موجود جوهرى لاحق عليهما ومغاير لهما بالطبع وهو وجه جوهرى ممتاز
بالذات عن الاجزاء المتحدة بالفعل واستدلوا عليه اولا بالدليل الاتفاقى وهو ما اخذوه
من المتن الخامس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة حيث قال كل ما يكون له اجزاء كثيرة وليس
مثل الصبرة بل يكون الكل امرا اخر سوى الاجزاء يوجد فيه سبب فان هذا القول
يدل دلالة صحيحة على ان الكل الذى ليس كالصبرة يكون مغايرا لاجزائه وظاهر ان ما به يحصل
المغايرة بينهما ليس الا الارتباط ووجه الاتحاد الجوهرى على ما ادعينا ويؤيد هذا ان
المصور يوضحه بايراد نظيره عندنا حيث قال لانه فى بعض الاجسام التماس سبب
الاتحاد وفى بعضها تكون التزوقة او حال اخرى فكما انه فى الاجسام التى تجتمع من الاجزاء

اذا تداخل بعضها مع بعض مثلا يكون التماس والتداخل سببا لحصول مركب واحد
وان بعضها يكون واحدا بالتزوقة والغرائية وبعضها بحال اخرى كالعقد والقيد
والربط كذلك فى اتحاد الهيولى والصورة يجب ان يوجد سبب به يحصل اتحادهما
وهذا السبب ليس الا الربط الموجود الوجه الجوهرى وثانيا بالعقل وهو ان الهيولى
والصورة وان كان لهما استعداد لان تتحدا تفعلا الكل الطبيعى لكن الاتحاد
بالفعل ليس ذاتيا لشئ منهما والا لما انفصلتا لكنهما تنفصلان فان الهيولى تفارق
عن هذه الصورة وتلك الصورة مع بقائها سالمة فلان تكونا متحدتين بالفعل
يجب ان يلحق بهما شئ حتى تتحدا بسببه بالفعل لانه ما يكون ذاته مستعدا لان يخرج من
القوة الى الفعل لا يمكن ان يخرج اليه بدون ان يلحق به امر يخرج به الى الفعل والا لبقى
على ما كان اولا بالقوة وما يجب ان يلحق بهما ليس الا الربط والوجه الجوهرى المذكور
وثالثا بان الهيولى والصورة كانتا لم يصدق عليهما انهما متحدتان فى الخارج ثم
صدق وكل ما كان كذلك فهو لا يكون الا بسبب امر متجدد موجود فى الخارج غير حاصل
قبل بل بعد فالهيولى والصورة لا يصدق عليهما انهما متحدتان الا بسبب
امر يتجدد موجود فى الخارج غير حاصل قبل بل بعد ولما لم يكن هذا المتجدد ذات الهيولى
والصورة فلا بد ان يكون امرا اخر يحصل به ذلك الاتحاد وهو ليس الا الارتباط
الجوهرى توضيحه ان الهيولى والصورة المتحدتان الان لم تكونا قبل كذلك وقد لا تكونا
بعد كذلك بل يبقى كل واحدة منهما بذاتها ففى اتحادهما وتكون الكل يحصل امر جوهرى
سويهما وهو لا يمكن ان يكون الا الارتباط والوجه الجوهرى فيجب ان يوجد فى الكل
الطبيعى ورابعا بان بين الهيولى والصورة اذا اتحدتا يحدث اضافة خارجية
جديدة ولا يمكن ان يحدث بين طرفين اضافة خارجية جديدة الا ان يحصل تبدلا
اما فى كل منهما او لا اقل فى واحد منهما بحسب امر موجود هو منشأ هذه الاضافة
على ما برهن عليه الفيلسوف فى المتن الثامن والتاسع من ثامن السماع الطبيع
فبين الهيولى والصورة اذا اتحدتا يحدث تبدل ما اما فى كل منهما او لا اقل

في واحد منهما بحسب امر موجود هو مبنى هذه الاضافة على ما برهن عليه الفيلسوف
في المتن الثامن والتاسع من السماع الطبيعي فبين الهيولى والصورة اذا
اتحدتا يحدث بتبدل ما اما في كل منهما او لا اقل في واحد منهما بحسب امر موجود
هو مبنى هذه الاضافة الخارجية الجديدة وهذا المبنى ليس بهيولى ولا صورة
فهو الارتباط والوجه الجوهري **الفصل الثاني في ابطال البحث المذكور بجميع**
**اقسامه** اعلم ان العلماء الذاهبين الى الراى الثالث وان سعوا كثيرا ان يبينوا الارتباط
المتوسط المذكور والوجه الجوهري الذي هو امر موجود خارجي مغاير بالذات لماهية
الهيولى والصورة في نفس الامر لكن لم يقدر ان يبينه احد منهم معينا على ما يشهد عليه
رويس منهم وهذا الراى باطل لانه هذه الربط الموجود والوجه الجوهر المتوسط بين
الهيولى والصورة اما جوهر او عرض لا يجوز ان يكون جوهرا لانه يلزم ان يكون الكل
الطبيعي مركبا في ثلثة جواهر وهو ليس كذلك على ما بين في موضعه ولانه هذا الجوهر
اما يصور او يصور ويصور او لا يكون كذلك فان كان يصور يكون
هيولى وح يكون هيولیان مصورتين من صورة واحدة مستحيل وان كان
الثاني فيكونان صورتان جوهريتان في المركب الطبيعي مصورتان لهيولى واحدة
وهو امر مخالف للعقل والواقع وان كان الثالث يلزم التناقض لانه يلزم ان يكون
شيئ واحد بالعدد بالقوة وبالفعل معا وهيولى وصورة معا وانه كان الرابع يلزم
انه يكون عبثا عاطلا ولا يجوز ان يكون عرضا لانه هذا المتوسط على تقدير وجوده يجب
ان يقوم بالاجزاء في غير توسط امر ولا شيئ من الاعراض يقوم بالاجزاء اي الهيولى الاولى
والصورة في غير توسط امر ولانه لو كان عرضا لاحدث الهيولى والصورة بامر عرضي
فيلزم ان لا يكون الكل الطبيعي موجودا واحدا بالذات بل بالعرض ولم يقل به احد
هذا واعلم ان رويس القائل بهذا الراى الثالث قال بعد ما اعترف بانه لم يقدر
احد ان يبين هذا الارتباط المتوسط الجوهري على وجه التعيين ان هذا الارتباط
الجوهري هو حلول الصورة الجوهرية في الهيولى بالتصوير اياها لانه كما ان الصورة

العرضية تتحد مع المعروض بالحلول العرض بالفعل فيه بحيث لا يكون اتحاده العرض مع
الموضوع شيئا الا وجه حلوله فيه بالفعل ولا يمكن ان يتصور امر اخر سواه كذلك الصورة
الجوهرية تتحد مع الهيولى بالحلول الجوهري الفعلي فيها وهذا الحلول الجوهري ليس اتحادا
من حيث يتصل به الصورة مع الهيولى وتصويرا من حيث يكون به الصورة صفة
للهيولى ويصور الهيولى بها بسببه وفعليا من حيث يخرج قوة الهيولى الى الفعل
انتهى وهذا القايل لم يظهر امرا خفيا لانه لو لم يكن هذا الارتباط والوجه الموجود الجوهري
والقيام شيئا الا الحلول الجوهري للصورة في الهيولى والتصوير المذكور فاى حاجة الى
ذكر هذه الكلمات اعني الارتباط والوجه الجوهر والقيام الموجودة الخارجية والممتازة
عن الهيولى والصورة وهذا ليس الا بيان اظهر بالخفيات فانه كون الصورة في الهيولى
اظهر وكذلك كونها مصورة لها واما الارتباط والوجه الجوهر الحلول والقيام الموجودة
فكلمات لا تستعمل في اتحاد الصورة مع الهيولى الا مجازا بل لو قلنا انه الهيولى
والصورة متحدتان بالفعل يكون اظهر من الاداء بالكلمات السابقة فاذا قلنا الهيولى
والصورة متحدتان بالفعل نفهم من هذا القول امورا ثلثة الاول الهيولى والصورة
والثاني هو انهما لم تؤخذا ههنا بحسب الذات والاطلاق ولا من حيث انهما متحدتان
بل من حيث انهما صارتا معا بالفعل والثالث هو ما يفهم منه ايضا انه معيتهما واتحادهما
ليس على الاطلاق بل بالجوهرية ومن قبيل اتحاد القوة والفعل لانا اذا قلنا
ان الهيولى بالقوة الجوهرية وهذا المعنى يفهمه جميع الطبيعيين وحين قلنا
والصورة بالفعل الجوهري وهذا المعنى يفهمونه جميعهم ايضا والقوة والفعل
الجوهريان يتحدان بالجوهرية ومنهما يحصل واحد بالذات بلا ريب ثم ان كان الوجه
الجوهري والارتباط الجوهر هو تصوير الصورة للهيولى لا يصح ان يحكم بانه يمتاز
عن الصورة لانه تصوير الصورة ليس الا ظهورها في الهيولى وسرايتها الفعلية
فيها وليس ظهور شيئ وسرايته الفعلية ذاتا ممتازا عنه بل هو هذا الشيئ
ماخوذا بوجه آخر مغاير لوجهه الاول ثم نقول ان الفاظ الربط والواسطة والزوجة

والغرائية وامثالها تدل في نفس الامر على طبيعة مخالفة للاشياء المتحدة وليس
في اتحاد الهيولى والصورة كذلك واذا عرف هذا فلنرجع الى ما نظن انه حق فنقول
ان الهيولى الاولى والصورة الجوهرية لا تتحدان بواسطة داخلة مغايرة لهما اصلا
بل تتحدان بالذات وبلا واسطة داخلة لانهما تخرجان بايجاد الفاعل الى الوجود وحينئذ تكون
تلك الاجزاء المتحدة بالفعل هو الكل الطبيعي ثم يعرض لهما اضافة الاتحاد وابين هذه
كلها اما عدم اتحاد الهيولى والصورة بواسطة داخلة بل في انفسهما فمعلوم مما ذكرنا آنفا
وايضا ان الصورة لا تبتدع من خارج الهيولى مثلا بان تكون موجودة اولا ثم تقربت
منها فالتصقت ولزقت بها بل تخرج من قوة الهيولى او تخلق فيها بسبب استعدادها
كما قال المصنف في المتن السادس والعشرين من الكتاب الثاني للنفس ان فعل كل شيء
فيما يوجد بالقوة ويكون مستعدا بالطبع لان يتكون في مادة مخصوصة ومن هذا
يلزم ان لا يكون اتحاد الصورة بالهيولى شيئا آخر وجها في قوة الهيولى غير منفصلة
عنها بل متصلة عنها فتصور واسطة بين الهيولى والصورة تتحدان بها امر خارج
عن دائرة الصدق ولا نتصل الى حقيقة الحال ينبغي ان تتفكر ترتيب ان تكون بان نلاحظ
ان الهيولى تكسى اولا تحت صورة ما مع الاستعداد لاصورة اخرى ثم الفاعل يجعلها
مستعدة الى صورة معينة مناسبة لصورتها الاولى فيخرج فيها من قوته تلك الصورة
ويوجدها معها والا لما اتحدتا اصلا فهذا الاتحاد للمجعول يكون من الفاعل ولكن يلاحظ
من طرف الهيولى والصورة ثلثة الاول يكون اذا ابتدأتا ان تتحدا وتفعلا عليته بها
بالتعاكس وحينئذ تسمى الاجزاء متحدة في حال التكون والاتحاد يكون في حال التكون
والثاني يكون اذا اتحدتا بالفعل وفرغتا عن التعليل بالتعاكس كانهما قد سكنتا
متحدتين وحينئذ تسمى الاجزاء متحدة بالفعل ويكون الاتحاد ايضا بالفعل وهذان الاتحادان
جوهريان في نفس الامر ويقال الاجزاء بكل منهما متحدة بالجوهرية لانه اتحاد الجوهر اي الهيولى
والصورة او القوة والفعل والثالث هو اضافة الاتحاد الحاصل بين الهيولى والصورة
المتحدتين لانهما لم تكونا اولا متحدتين ثم صارتا واذا عرفت هذا تعرف كيف يتحد الهيولى



والصورة بلا توسط امر بل بانفسهما وكيف تتحدان من انفعال بالجعل والايجاد وبما
حصل بينهما اضافة الاتحاد وهذا هو مذهب المصنف حقا وهذا هو مراده في المتن
الخامس من ثامن ما بعد الطبيعة المار ذكره فانه لما كان يعلم الهيولى والصورة
بالنظر الى ذاتهما قبل ذلك المتن شرع ان يعلم فيه اتحادهما على رأيه وفتش فيه السبب
في ان اجزاء المجتمع انها كثيرة فانها الهيولى والصورة او الجنس والفصل مع ان اجزاء
العدد تكون واحدة بالذات ويضع فيه امورا ثلثة يضع وجه الاشكال ويجيب عنه
على رأي افلاطون ويرده لقصوره ثم يجيب عن الاشكال برأيه المختص ووجه الاشكال
هو ان كل ما يكون له اجزاء كثيرة وليس كالصبرة بل هذا الكل امر مغاير لاجزائه يوجد سبب
لاتحادها ويجيب بان السبب في بعض الاجسام المشتملة على الاجزاء تماستها وفي
بعضها هو الزوقة والغرائية او حالة اخرى ثم يضع الصغرى قائلا لكن الحد ليس واحدا
كالصبرة ولا بارتباط الاجزاء كغيرها بل هو واحد بسبب انه للواحد لانه حد لماهية واحدة
ودال على شيء واحد ثم يصرح بالنتيجة ويقول فمطابق للسبب ان يفتش ما الذي
يجعل الانسان واحدا ولم جعله واحدا اوليس الحيوان ذو القدمين كثيرا وهذا السؤال على
مقتضى العقل ثم بعد رد جواب افلاطون عن هذا السؤال الذين لا يلزم ذكرهما هنا يجيب
نفسه بانا لو وضعنا احد جزئي الحد الهيولى والقوة والثاني الصورة والفعل وقبلنا
هذا الوضع اولا لا يرد السؤال بانه كيف حصل منهما امر واحد بالذات قال لانه حين نقول
هذه الهيولى وتلك صورة وهذه قوة وذلك فعل لا يرد فيه بعد اشتباه ليسئل لانه كيف حصل
من الهيولى والصورة والقوة والفعل امر واحد بالذات في الحال ويبين جوابه بانه لو كان
تعريف لفظ اللباس هو النحاس المدور كان لفظ اللباس حينئذ دالا على هذا التعريف لا بالمعنى
الذي يدل عليه اللفظ تعريف فلو سئل احد فيما بعد اي سبب صار هذا التعريف الحاصل من جزئين
اي النحاس المدور وهذا المعرف اي اللباس واحدا لم يسأل امرا مشكلا لان النحاس
كالمادة والمدور كالصورة ولا يطلب لهذا الشيء سبب آخر ذاتي وهكذا فيما نحن
فيه لا يطلب سبب اخر داخل به صار اجزاء المعرف والمعرف واحدة الا ان المادة

والقوة لفرد الصورة والفعل امر آخر وهذه عين عبارته لان هذا الاشتباه عين ما
لو كان تعريف النحاس هو النحاس المدور لان هذا اللفظ دال على هذا المعنى فما يطلب هو السبب
لكون النحاس والمدور واحدا فلا يرى بعد اشتباه لانه احدهما مادة والاخر صورة
واورد في القول السابع والثامن والتاسع من ثاني النفس نظائر مشابهة لهذا كالشمع
والمدور والقدوم وقوة القطع والعين والبصر لكن لما كان لا حد ان يقول بحسب ان الهيولى
والصورة او القوة والفعل يتحدان بالذات لكن ما الشيء الذي يجعلهما واحدا بالايجاد
اجاب عنه الفيلسوف بانه هو الفاعل والمكون الذي يخرج القوة المذكورة الى الفعل قال
فما الذي يكون علة لانه يكون الذي كان بالقوة يصير بالفعل في كل ما يوجد فيه لتكون ما عدا
الشيء الذي يكون فاعلا لانه ليس شيء اخر علة لانه يكون الشيء الذي كان كرة بالقوة ان
يصير كرة بالفعل بل هذا كان الذي كان منه وجود كل واحد منهما انتهى ما قال المص وقال
ثوماقونا س مطابقا لما بيناه ان كمال النفس تتحد بالبدن كالصورة كما بينا يمتنع ان تتحد
معه بواسطة جسم اخر لانه انما يقال شيئان واحدا اذا كان موجودا والصورة يفعل
الشيء بذاتها ان يكون بالفعل لانها فعل بذاتها ولا يعطى ان يكون بواسطة ولهذا يكون
اتحاد الشيء المركب من الهيولى والصورة بهذه الصورة التي تتحد بذاتها مع الهيولى
من حيث انها فعلها وليس شيء موحدا الا الفاعل الذي جعل الهيولى ان يكون بالفعل
كما يقال في ما بعد الطبيعة ومما حققنا الى هذا يندفع الاستفسار المذكور في المقدمة بان
الواسطة التي بها يتحد الهيولى والصورة بل بين جوهرية او عرضية مطلقة او مضافة
لانه اذا لم يكن بينهما مثل هذه الواسطة يكون الاستفسار المذكور غير معقول الا ان
يكون للاضافة العارضة للاجزاء المتحدة بالفعل وكذلك يندفع الاستفسار بانه هل يقع
بين الهيولى والصورة اتحاد واحد بسيط فقط او كثير لانا قد قلنا انه يوجد بينهما
اتحاد واحد بسيط فقط وهذا يمكن ان يبين في طبيعة الاتحاد لان الاتحاد يكون بعقد
طبيعة بين الطرفين الذين يوقدهما فيكون واحدا فقط بينهما ثم اذا كان الاتحاد الواقع
بين العناصر الاربعة المختلطة المتمزجة الحاصل منها المركب واحدا فقط لا ينبغي ان يشتبه

فان الهيولى والصورة والقوة والفعل تتحدان باتحاد واحد فقط الفصل الثالث
في الجواب عن الادلة الموردة للاراء المذكورة في الفصل الاول ولما كان الراي الاول
اذا بين بيانا صحيحا يكون حقا ومتحدا مع راينا كما اشرنا اليه سابقا كان مبناه اما خوف
من المصنف وثوماقونا س منه لرأينا ايضا من ان الهيولى قوة والصورة فعل
والقوة والفعل يتحدان اتحادا داخليا بالذات لا بواسطة واما ايجادا فمن الفاعل الذي
يخرج الهيولى من القوة الى الفعل ومن ثم قال ابن رشد القرطبي في شرح الملل الخامس عشر
وسبب هذا الاتحاد بان ينتقل الذي هو بالقوة حتى يكون بالفعل من الفاعل يعني من
المخرج اياها من القوة الى الفعل لانه انتقالها لا يعطيها كثرة بل كما لا في الوجود وكذلك
يتضح ما ذكرنا الدليل المذكور هناك للامرين اللذين يكون كل واحد منهما مالا الى الاخر
بالذات ليتحدا فيفعلا امرا ثالثا فانهما لا يحتاجان الى متوسط لانهما يجتمعان نعم يحتاج كل منهما
الى ان يستعد الى الاخر ويوافقه واما الراي الثاني الذي هو ان اتحاد الهيولى والصورة
اضافة مقولية متكررة بينهما بها يقال الهيولى متحدة مع الصورة بالفعل والصورة
متحدة بالهيولى كذلك بالفعل فقد بينا ان مثل هذه الاضافة تكون تابعة للاتحاد الجوهري
للهيولى والصورة ويجاب عن اول ادلة الراي الثالث الماخوذ من الملل الخامس عشر
من ثامن ما بعد الطبيعة بانه لا يثبت مما نقلوه عنه ما ادعوه لانه ما نقلوه ليس الا تقرير
السؤال المذكور وهو انه يقع في بعض الاجسام التي يوجد فيها امر آخر سوى الاجزاء كالتمثل
والازوقة والغرائبية يكون موحدا لها لكن مثل هذا الامر لا يوجد في اتحاد الهيولى والصورة
كما اجاب فيه المص وبيناه في الفصل السابق وبان المص يقول الكلات التي ليست
كالصبرة تكون مغايرة للاجزاء لانه يوجد فيها اما ترتيب صناعي كما في الكل الصناعي او وضع
كما في الكل التام او اتحاد جوهري كما في الكل الطبيعي ولا يستفاد الارتباط المذكور والوجه
الجوهري من قوله اذا لم يكن الكل مثل الصبرة بل يكون هذا الكل امرا اخر سوى الاجزاء لانه يمكن
ان يحصل منه ايضا مثل هذا الارتباط والوجه الجوهري في الكل التام والكل الصناعي لانهما من
الكلين ليسا كالصبرة وعن الثاني بانا اصحاب هذا الراي قد اخطأوا فيما زعموا ان الهيولى

والصورة تفارقان ويوجد كل منهما منفردا عن الآخر مع الاستعداد لان يتحدا ثم يتصلان
ويتحدان فان هذا بعيد عن الصدق جدا لان احديهما يخرج من بطن الاخرى كما بينا سابقا
وبان ما قال ان الاتحاد بالفعل ليس ذاتيا لشئ منهما حال كونه سلبا كليا لان الاتحاد
بالفعل يكون ذاتيا لكل هيولى اورد موجودة لانه لا يمكن ان يوجد بدون الاتحاد بالفعل
بصورة ما والا لكانت بالفعل بلا فعل وهو مشتمل على التناقض على ما نقل ثم ما اقول ذلك
عن ابن رشد القرطبي نعم اتحادها بالفعل بصورة معينة ليس بضروري لوجودها وكذلك
الاتحاد بالفعل يكون ضروريا لكل صورة موجودة ما عدا النفس الناطقة فان كل واحد
منهما انما توجد في الهيولى ولئن سلمت المقدمة المذكورة اعني ان الاتحاد بالفعل
ليس ذاتيا لشئ منهما من حيث انه يمكن ان يؤخذ صورة الفرس مثلا بلا هذه الهيولى
وهذه الهيولى يمكن ان تتجرد في هذه الصورة وتوجد تحت الاخرى ومن حيث ان صورة
الانسان اي نفسه الناطقة توجد مفارقة عن كل هيولى تبطل الانتاج اعني ما قالوا فانهما
تكونا متحدتين بالفعل يجب ان يلحق بهما شئ حتى تتحد بسببه ويجب ان يلحق بهما ليس
الا الارتباط والوجه الجوهري بانه يلحق لطوقا خارجيا من ايجاد الفاعل الذي يوجد الان ولم يكن
قبل ويلحق لطوقا داخليا تعالى كل منهما كفعلية الصورة وتصويرها للهيولى واما ذلك
الهيولى وحفظها للصورة ويلحق الاتحاد الجوهري الذي هو للفعل والقوة والاجزاء
تسمى الآن في هذه كلها متحدة والاسم قبل ولا بعد وما يلحق ليس شيئا ممتازا عن
الاجزاء المتحدة بالفعل بالذات فان قلت الهيولى اذا كانت متحدة مع الصورة تكون
على وجه مغاير لم تكن قبل كذلك ولا بعد وكذلك الصورة فاذا اتحدتا تطلبان امرا موجودا
سوى ذاتيهما قلت المقدمة الاولى مسلمة واما قولك ان اردت بقولك فاذا اتحدتا
تطلبان امرا موجودا سوى ذاتيهما تطلبان ذاتا ممتازا بالذات عنهما فالملازمة ممنوعة
وان اردت تطلبان ذاتا موجودا تكونان به الان بالجوهرية لم تكونا كذلك قبل
ولا بعد فمسلمة لانهما اذا اتحدتا تكونان مركبا طبيعيا واذا لم تتحدا لا تكونان كذلك
وعن الثالث بان ما قالوا ان ذات اتحاد الهيولى والصورة امر متجدد حتى لكل واحد

بل كثير يقع اولا فعل انفعالي وتوحيده الذي يكون الان ولم يكن قبل ثم يكون الاستعداد
المتقدمة المقربة للهيولى الى الفعل ثم تعالل الهيولى والصورة ثم يكون اتحادهما
في حال تكونهما وبعده ولهذه التبدلات الموجودة تكون الاجزاء متحدة وتكون على الكل
الطبيعي لا قبل ولا بعد وتمام تحصيل الجواب عن الدليل الرابع ايضا فان الاضافة الموجودة
الجديدة حين اتحادهما بل سائر التبدلات الحادثة ليست ممتازة عنهما بالذات على ما عرفت
وانما اطنبنا الكلام لدفع البطل وتحقيق فليرجع الى كلام المص **المتن الثامن عشر**
**قال المصنف** واما انه كان كما للا منقسم فلا يوجد كم ولا كيف فلا يكون الموجود غير متناه
كما قال ملبوس ولا متناهيا كما قال پارمندس لانه غير المنقسم حد للحدود **اقول**
قد كان المص يرد رأي الزاعمين ان الموجودات واحدة بمعنى انها اما واحدة كالمتصل
او كالا منقسم او كالتعريف ثم برهن في المتن السادس عشر على انها ليست واحدة
كالمتصل ووضع في المتن السابع عشر السؤال المذكور وبرهن الان على انها ليست
كالا منقسم بوجهين احدهما على الاطلاق والثاني بالنظر الى القائل تقرير الاول هو انه لو كان
الموجودات واحدة لا يوجد كم ولا كيف في نفس الامر والتالي باطل وكذا المقدم والملازمة
ظاهرة لان الكم ممتد والا منقسم ليس بممتد فلو كان جميع الموجودات كالا منقسم يلزم
ان لا يوجد امر ممتد فلا يوجد كم وكذلك لا يوجد كيف لان وجود الكيف تابع لوجود الكم
كما بين في المقولات وكما لا يوجد المتبوع لا يوجد التابع والثاني نبين من الاثبات الاول
بان يقال لو لم يكن الواحد المذكور كما لا يكون غير متناه كما قال ملبوس ولا متناهيا كما قال
پارمندس وعدم كون غير المنقسم غير متناه وضعه المصنف كالبديهي ونبادر سبب الملازمة
بالنظر اليه وبينها بالنظر الى الشق الثاني بقوله لان غير المنقسم نهاية لا متناه **المتن التاسع**
**عشر قال المصنف** واما انه كان جميع الموجودات واحدا بالحد كالتباس الردي
والجيد فيلزم ان يقع لا قوهر اقلنوس لانه يكون ماهية الخير والشر والاخير والخير واحدة
فيكون الخير والاخير واحدا وكذا الانسان والفرس ولا يكون الكلام حينئذ يكون الموجودات
واحدة بل لانه لا تكون اصلا ويكون الكيف والكم واحدا **اقول** يبطل ههنا الشق الثاني

من الشقوق اعني كون جميع الموجودات واحدا بالحد والماهية كما يكون اللباس الردي
والجيد واحدا بالماهية فانه يكون احدهما رديا والاخر جيدا امر عرضي لاذاتي فهما متفقان
بالماهية مختلفان بالعرض كالانسان الاسود والابيض فكانه قال لو كان الموجودات واحدة
بالذات مغايرة بالعرض فقط يلزمهما ان يقولا قول هرقليطوس فانه على ما نقل عنه المصنف
في الكتاب الاول والرابع مما بعد الطبيعة كان يقول كون شيء نفسه ليس ازيد من كونه مقابله
حتى ان الانسان مثلا لا يكون انسانا ازيد من ان يكون فرسا او حجرا وانما كان يقول كذلك
لانه كان يعتقد ان الموجودات في سيلان دائم فلو كان جميع الموجودات واحدا بهذا المعنى
كان ماهية الخير والشر والاخير والخير واحدا وكان ماهية الضدين والمتناقضين واحدة
فيكون الخير والاخير واحدا وكذا الانسان والفرس تصورها ان الموجودات باسرها واحدة
بالحد والماهية على رايهما وجميع امور تكون واحدة بالحد والماهية تكون بحيث على اي
شيء يحمل ماهية احدها يحمل عليه ماهية الاخر فما ماهية الاخر تحمل على الخير تحمل على الشر الى غير ذلك
بل ما يصدق على الموجود يصدق على اللاموجود وقد ثبت ان الموجودات ليست بموجودات
ويلزم هذا الشق مستحيلات جمة على ما قال ابن رشد الاول ان يكون الضدان واحدا
مثل ان يكون الخير والشر واحدا والثاني ان يكون المتناقضان واحدا كالخير واللاخير والثالث
ان يكون الانواع المتباينة بالماهية واحدة كالانسان والفرس والرابع ان يكون الموجودات
ليست بموجودة لانه على هذا الشق يكون المتناقضان واحدا والخامس ان يكون المختلفات
بالجنس واحدا كالكم والكيف ولما كان جميع الشقوق باطلة مستحيلة لم يصح ان يقال ان
جميع الموجودات واحد بوجه من الوجوه **المتن العشرون قال المصنف** قد كان من المتأخرين
يخافون كالقدماء ان يلزم عليهم ان يكون شيء واحدا وكثيرا معا ولهذا كان رفع بعضهم
كلفقوون لفظة استين اي يوجد واست وكبعض اخر بدل العبارة لان الانسان
ليس يوجد ابيض بل ابيض ولا يوجد ماشيا بل يمشي لئلا يجعلا امورين لفظة استين
اي يوجد واست ان يكون الواحد كثيرا **اقول** بيان في هذا القول ان بعض المتأخرين
كالقدماء قد كانوا يخافون في استعمال الموجود وسبب خوفهم هو ان لا يلزم عليهم



الا عتراف بكون شيء واحد كثيرا لانهم لما كانوا يعتقدون مثلا ان سقراط يوجد جوهر
يوجد حكيما يوجد اصلع يوجد افطس اي ان ست جوهر است حكيم است اصلع است
افطس يحذرون ان لا تجعلوا امرا واحدا كثيرا باثبات هذه الامور الكثيرة عليه فلئلا
يقعوا في هذا الامر الباطل وجدوا وجهين للخلاص منه بعضهم مثل لفقوفون رفع عن القضية
لفظة استين اي يوجد واست كانه انه هو سبب الكثرة ولهذا لم يجوزوا ان يقال
سقراط يوجد جوهر او يوجد حكيم يوجد اصلع يوجد افطس يوجد ابيض كانه بهذا الوجه
كانوا يجتنبون ان لا يكون شيء واحد كثيرا وبعضهم زعموا ان الحمول الواحد مع رابطة
يوجد يكون سببا لكثرة ولهذا كانوا لم يقولوا الان يوجد ابيض سقراط يوجد حكيما بل
كانوا يقولون الانسان يبيض سقراط فيلسوف ولم يقولوا الان يوجد ماشيا
بل يمشي لئلا يجعلوا امورين وضايتين هذه الرابطة اي يوجد ان يكون امرا واحدا كثيرا امورا
وهذا التفلسف امر غريب كان يكون شيء واحدا او كثيرا في نفس الامر يتوقف على
عدم تلفظ هذه الرابطة وتلفظها مع ان الامر ليس كذلك فان الخبر يكون واحدا
او كثيرا بكونه كذلك في نفس الامر بالتعبيرات ولعل مراده من القدماء الحاذفين في استعمال
لفظة استين هو بلسوس وبارمندس ومن تبعهما ومن المتأخرين لفقوفون على ما
صرح باسمه وافلاطون وسقراط لانه كثيرا يريد بهما ومن تبعهما وان قلت ما وجه خوف
القدماء في استعمال لفظة استين قلت وجهه هو انهم وان كانوا يقولون ان جميع الموجودات
واحد لكنهم كانوا مجبورين من الحس وصدق الكثرة ان يقولوا بالكثرة ولذا وضع بارمندس
الحرارة والبرودة في عداد المبادي على ما قال المصنف في المتن الحادي والاربعين من هذا الكتاب
وفي الفصل الرابع من اول ما بعد الطبيعة **المتن الحادي والعشرون قال المصنف** وكانهم
ظنوا ان الواحد والموجود يقالان بوجه واحد بل الموجودات تكون كثيرة اما بالحد كما يتغاير
ماهية الابيض وماهية الموسيقي لكن شيئا واحدا يكون كلا منهما فالواحد يكون كثيرا
وبالتقسيم كالكل والاجزاء وقد كانوا يشكون ههنا ويعترضون على الاطلاق ان
الواحد يكون كثيرا كانه لا يمكن ان يكون شيء واحد واحدا وكثيرا لكنه لا تقابل لان

الواحد يكون بالقوة وبالفعل فيما ذكرنا الى ههنا يرى انه يستحيل ان يكون جميع الموجودات
واحدة بوجه ما اقول يريدان يبين ههنا ان خوف الفلاسفة وحذرهم المذكور خوف
وحذر عما لا ينبغي ان يخاف ويحذر عنه لانه ليس ببعيد ان يكون شيء واحد وكثيرا بحسب
اختلاف الوجوه والانظار لانه لا تناقض ولا تقابل بينهما اصلا فذكر في هذا القول امورا
ثلثة بين اولا اصل خطائهم ومبناه وبذكر ثانيا فروقات ثلثة بها يمكن ان يكون شيء
واحدا وكثيرا ويعرض اليهم ثالثا فيقول انهم وقعوا في هذا الخوف والحذر لانهم
ظنوا ان الواحد والموجود يقال ان بوجه واحد لكنهما يقالان بوجوه كثيرة كما مر ثم يضع
الفرق الاول ويقول الموجودات تكون كثيرة اما بالحد كما يتغير ماهية الابيض وماهية
الموسقى لكن شيئا واحدا يكون كلا منهما فتكون كثيرا وهذا الفرق هو ان الواحد اما واحد
بالحد والماهية واما واحد بالموضوع وهو يكون الاشياء كثيرة اما بالمعنى او بالموضوع مثلا ماهية
الابيض وحده معنى وماهية الموسقى وحده معنى آخر وكلاهما متحدان بالموضوع اى موضوعهما
واحد اذا اتصف بهما ذات واحدة اى سقراط مثلا واذا سلم هذا التقسيم فلا مانع من
ان يكون شيء واحد بعينه واحدا وكثيرا فاذا قلنا سقراط يوجد ابيض سقراط لا يوجد حكيما سقراط
يوجد اصلع الى غير ذلك يدل به ان هذه الاحوال متحدة بالموضوع اى موضوعها واحد وكثيرة
بالمعنى والماهية والى هذه النتيجة اشار المصنف حين قال فالواحد يكون كثيرا ثم وضع الفرق الثاني
وقال واما بالتقسيم كما ان الكل والاجزاء كذلك فان كل كل كالبيت والسفينة وامثالهما
واحد بحسب اجزائه ثم وضع الفرق الثالث وقال لانه الواحد يكون بالقوة وبالفعل
وهذا الفرق اوسع من التقسيمين الاولين وعلى هذا يقول المركب من العناصر واحد بالفعل
كثير بالقوة لانه مشتمل على الاجزاء التي هي العناصر كالماء فانه واحد بالفعل كثير بالقوة
لان المتصل يمكن ان ينقسم الى الكثير فاذا كان شيء بعينه واحدا وكثيرا بحسب اختلاف الوجوه
فوقوعهم في الخوف ليس الا من عدم علمهم لامثال ما قلنا وكذلك كانوا يعتقدون
على الاطلاق ان الواحد يكون كثيرا والى هذا اشار المصنف بقوله لكن قد كانوا يشكون
ههنا ويعتقدون ان الواحد يكون كثيرا ثم ختم كلامه وقال فيما ذكرنا الى هذا الان ظهر انه لا يجوز

ان يقال بوجه من الوجوه المذكورة ان الموجودات واحدة والفصل الثالث في رد آراء
ملسوس وبارمندس على دعواهما المتن الثاني والعشرون قال المصنف والجواب
عن ادلتهما ليس بمشكل لان كلا منهما يقيس عنادا لانهما اخذا كذبا ولم يقيسا على القانون
لكن دليل ملسوس اثقل وليس بمشكل لكن اذا سلم امر فاسد يتعاقبه مفاسد كثيرة وهذا
ليس بمعتبر فاما ان ملسوس لم يقس على القانون فظاهر لانه زعم ان ما يؤخذ ان كان
كل لمجعول يكون له ابتداء فما ليس بمجعول ليس له ابتداء ثم هذا ايضا غير معقول اى
ان نظن ان الابتداء لكل شيء للزمان وللمكون لا للبسيط فقط بل وللتغير كانه لم يكن
التغير دفعة اقول قد برهن المصنف ههنا على ان مدعى ملسوس وبارمندس كذب
والآن يريد ان يرد دليلهما لان رد المدعى فقط لا يكفي بل لا بد من رد الدليل ايضا على ما مر
آنفا وكرر ههنا ما قال في المتن العاشر من انهما اخذا كذبا ولم يقيسا قياسا صحيحا يعني انهما
اخطاءا في مادة الدليل وصورة فشرع ان يبين هذا الخطاء وابتداء من ابطال دليل ملسوس
فقال لكن دليل ملسوس اثقل اى بعد عن المقام وليس بمشكل ويبطله قائلا ان ملسوس
بارآلوكزات اى لم يقس قانونا فظاهر الا انه لفظة بارآلوكزمس تستعمل على وجوه كثيرة
على ما قال اسكندر الافروديسي في شرح الكتاب الاول للمغالطة فانه يطلق اولا على كل قياس
الحسي وثانيا على كل قياس مركب من مبادي مختصة بعلم مفهومة خطاء واعوجاجا على ما قال المصنف
في الفصل الاول من اول الجدل وثالثا على كل قياس فاسد الصورة وبهذا المعنى استعمله
المصنف في مواضع كثيرة من كتبه واظن ان مراد المصنف منها هذا المعنى لانه قابلهما معا اى ملسوس
وبارمندس بوجهين قابلهما اولا بانهما اخذا كذبا يعني انهما اخطاءا في مادة الدليل وثانيا بانه
لم يقيسا على القانون اى اخطاءا في صورة القياس وبين وقوع كل واحد من هذين الخطائين
من كل منهما لكن بين اولا وقوعه من ملسوس فبدا ان بين خطاءه في صورة القياس
وقال ان ملسوس لما لا لوكزات فوضع بارآلوكزات مقام لم يقس على القانون اى لم يقس
على مقتضى القانون المنطقي بل اخطاء في صورة قياسه هكذا ينبغي ان تفهم مراد المصنف لانه
كثيرا من الشراح لم يصب في بيانه ولان تفهم ان ملسوس اخطاء في صورة قياسه بحسب

ان تعلم القياس الذى ذكره فان المصنف لم يذكره بتمامه لانه كان معروفا ومشهورا فى زمانه
بين الطلبة وفضلا عن فحول الرجال وانما ذكر جوابه تماما وهو كما يقيس اولا على ان
الموجود غير متناه اى لا ابتداء له ولا نهاية له بان يقول ان كل ما يكون له مجعول لا يكون
له ابتداء فكل ما ليس بمجعول فليس له ابتداء فح كان يصور القياس ويقول انا الموجود
ليس بمجعول وكل ما ليس بمجعول فليس له ابتداء فالموجود ليس له ابتداء وكل ما ليس له
ابتداء ليس له انتهاء فالموجود ليس له انتهاء وكل ما ليس له ابتداء ولا انتهاء فهو غير متناه
فالموجود غير متناه ويثبت صغرى الدليل الاول اى ان الموجود ليس بمجعول بانه لو كان
مجعولا فاما يكون مجعولا من الموجود او من اللاموجود لا يجوز ان يكون مجعولا من الموجود لانه
لو كان كذلك لكان الموجود قبل ان يكون وهو مستحيل بالبديهة ولا يكون من اللاموجود
لان اللاموجود لا شيئ واللاشيئ لا يجعل شيئا وكان يقيس ثانيا على ان هذا الموجود
واحد بان الموجود غير متناه وكل غير متناه واحد فالموجود واحد ويثبت الكبرى بان كل
غير متناه فى جنس محيط تمام وسعة هذا الجنس الذى قد عين ان يكون غير متناه فيمنع
ان يكون وراءه شيئ من جنس آخر والا لامكن ان يتصل به فيلزم ان يكون غير متناه و
متناهيا وهو محال وكل ما كان كذلك ليس الا واحدا فكل غير متناه ليس الا واحدا
فلما كان الموجود غير متناه ومحيطا تمام وسعة جنس الموجود ومانعا ان يكون وراءه
شيئ من جنس آخر فلا يكون الا واحدا ويقيس ثالثا على ان هذا الموجود الغير المتناهى
الواحد ليس بمتحرك بان الموجود الغير المتناهى الواحد محيط تمام وسعة جنس الوجود
ولا شيئ مما يحيط تمام وسعة جنس الوجود ويكون واحدا بمتحرك والا لوجب ان
يوجد مكان يتحرك منه واليه ولو وجد المكان لم يكن الموجود واحدا وهو باطل فالموجود
فالموجود الغير المتناهى الواحد ليس بمتحرك واعترض عليه المصنف وبين انه دليله بانا لو سلمنا
اى قياس على خلاف القانون اى قياس فاسد الصورة وقال لانه نعم ان يا خذ ان
كان ما يكون مجعولا يكون له ابتداء فما لا يكون مجعولا لا يكون له ابتداء فاخطاء فى صورة
القياس لانه يتحرك فى سلب الاخص الى سلب الاعم وهو خدعة الاستلزام كما لو قلت



لو وجد الان ما يوجد الحيوان فلو لم يوجد الان لم يوجد الحيوان فان المقدم لا يستلزم
التالى لانه يمكن ان لا يكون شيئ انسانا بان يكون مثلا فرسا او بقرا ويكون حيوانا وبين
كون الملزوم فى سلب الاخص حيث قال ثم هذا ايضا غير معقول اى نمنع ان الابتداء
يكون لكل شيئ لا للزمان ولا للمكون ولا للبسيط فقط بل للتغير الا اخره لانه اشار بهذه الكلمات
الا يرى بين كون الاستلزام المذكور من سلب الاخص الى سلب الاعم وبين معه وجه
خطائه فى مادة القياس ويثبت الاول بان ذا الابتداء اعم من المجعول لان المجعول
انما ينظر الى الفاعل كالمبداء وذا الابتداء ينظر الى المبداء الفاعل والمبداء الذى هو الان او الزمان
وهو مبداء هذا الفعل او ذاك ومبداء الشيئ وهذا على ضروب لانه اما مبداء شيئ بحسب
الامتداد كما ان الرأس مبداء الانف او مبداء له بحسب الذات كما ان الهيولى والصورة
مبداء ان لكون الجسم الطبيعى بحسب ذاته وماهيته او مبداء التغير فانه التغير الذى ارتفع فى
نفس الامر قد يبتدئ فى الموضوع فى طرف واحد مثلا ان شجرا اذا غرز فرع اذا ابتداء
ان يخرج فى الزراع الاول يخرج منه بعده الذراع الثانى القريب منه ثم وثم الا ان يخرج
الجميع يكون حق الذراع الاول مبداء للحقات الباقية ومن هذا ظهر ان الابتداء اعم
من المجعول فلهذا اخطا ملبوس فى صورة القياس ومن هذا ان من كون
لفظ الابتداء والمبداء مشتركا بين معان كثيرة مختلفة ظهر خطاؤه ايضا فى مادته لان
ذا الابتداء او قل ذو المبداء او قل الاول مشترك بين معان كثيرة كما مر وكل مشترك
بين معان كثيرة يجب ان يقسم ويميز اولا اذا استعمل فى العلوم فهذا الابتداء ومتى ذا فى
يجب ان يقسم ويميز اولا اذا استعمل فى العلوم وملبوس لم يقسمه ولم يميزه اولا
بل استعمله بلا تقسيم وتميز فاخطاء فى المادة ايضا **المتن الرابع والعشرون** قال المصنف
ثم ان كان واحدا لم يكن لا متحركا لانه اذا تحرك جزء واحد كما مما فى نفسه فلم لا يتحرك
الكل ثم لم لا يكون استحالة ولكن لا يمكن ان يكون واحدا بالنوع الا ان يكون بالذى هو منه
كما قال بعض الطبيعيين انه واحد لكن لا بذاك الوجه ولانا نسلم معايرة الفرس بالنوع
والضدين مغايران بالتعاكس **اقول** دليل ملبوس قد كان مشتملا على مقدمات كثيرة ونتائج



ن الى سلب الاعم صح

كثيرة كما عرفت والمصنف رد الى ههنا استلزامه الاول صورة ومادة ويرده ههنا
استلزامه الاخر بوجهين فلما قال ملسوس انه كان الموجود واحدا فيكون لامتحركا لانه
لو كان متحركا لوجب ان يكون مكانه يتحرك هو اليه فيلزم ان لا يكون الموجود واحدا بل اثنين
لانه قد وجد المكان حينئذ ايضا رد عليه المص بانه ههنا الملازمة الاولى اقول انه كان الموجود
واحدا يكون لامتحركا كاذبة وبعرض على دليلها ويقول لا يلزم للمتحرك في المكان ان ينتقل
من مكان الى مكان فان الماء الكائنة في القارورة الجوالة يتحرك حركة مكانية في نفسه
مع انه لم ينتقل من مكان الى مكان وكذلك الفلك الاعلى يتحرك في نفسه مع انه لا ينتقل
من مكان الى مكان فلما كان يكون اجزاء الموجودات كالماء المذكور وامثالها تتحرك
في انفسها فلم لا تقول ان الموجود يتحرك حركة مكانية في نفسه لانه ليس بضروري ان
ينتقل المتحرك من مكان الى مكان آخر ثم يسلم ان الموجود الواحد لا متحرك حركة مكانية لكن
لم لا يمكن ان يتحرك بحركة غير مكانية والى هذا اشار بقوله ثم لم لا يكون استحالة يعني ثم
لم لا يتحرك في الكيف بان ينتقل مثلا من الحرارة الى البرودة ومنها الى الحرارة ومن السواد
الى البياض ومنه الى السواد ثم قال ولكن لا يمكن ان يكون واحدا بالنوع الا ان يكون بالكون
هو منه اعلم انه قد تحير الشراح في بيانه ولم يفهم احد منهم مقصود المص من هذا القول
ولعدم فهمهم مقصوده قالوا هذا القول ليس بمتعلق اصلا بدليل ملسوس الذي كان
يرده المص في المتنين السابقين الى ههنا بل انما يتعلق بابطال دعواه لكن اذا سلم هذا
واورد عليهم ان المص قد ابطل دعوى ملسوس بادلة كثيرة ثم تصدى الى ابطال دليله
فحين كونه مبطلا لدليله بعد الفراغ عن ابطال مدعاه قد رجع الى ابطال مدعاه فيلزم ان يكون
مختلطا ومشوشا للكلام وهذا مذموم جدا يتجه قول في الجواب واقول ليس مراده ان يقول
بل مراده رد الملازمة المذكورة اعني لو كان الموجود واحدا يكون لامتحركا بدليل آخر لكن يسبط
اولا هذه المقدمة يعني ان جميع الموجودات لا يمكن ان يكون واحدا بالنوع اي الصورة
بل لو كانت واحدة كانت بالذي هو منه اي بالموضوع اي الهيولى اي كانت واحدة
بالهيولى التي تحصل هي منها ويثبت هذه المقدمة اولا بالنقل اي بما قال كما قال بعض

بعض الطبيعيين الذين يتكلمون على مقتضى الطبيعة كتاليس الملطي فانه قال ان جميع الاجسام
من الماء ومبداءها هو الماء ومثل هرقليطوس فانه قال ان جميعها من النار وانكسمانس
فانه قال ان مبداءه الهواء وعلى كل واحد من هذه الاقوال يكون الاجسام واحدة بالمبدء
الهيولاني اي الهيولى اما الماء او النار او الهواء واما كون جميع الموجودات واحدة بالصورة
فلم يقل به احد من الطبيعيين ثم بالدليل العقلي واليه اشار بقوله ولانا لانسلم ممتازي
الفرس نوعا والضدين متغايران بالتعاكس يعني لان بعض الاشياء كالانسان والفرس
وامثالهما يكون كل منهما مباينا وممتازا نوعا عن الاخر بديهة بحيث لا يجوز لاحد ان يقول
انهما متحدان نوعا وصورة والا لزم في طبيعة الانسانية وبعض الاشياء كالسواد
كالبياض والسواد وهما ليسا متحدين نوعا وصورة اي ليس صورتهما واحدة وحاصل
رد الملازمة انه ما يقول ملسوس واحدا اما واحد نوعا وصورة او واحد مادة وهيولى
لا يمكن ان يكون واحدا بالصورة فيكون واحدا بالهيولى لكن الواحد بالهيولى يمكن ان
يصور بصور كثيرة ويتحرك في صورة الى صورة اخرى كما يرى بالعين من تكون اجسام
الطبيعية وفسادها واذا كان الامر كذلك يكون قوله ان كان الموجود واحدا يكون
لامتحركا قضية كاذبة قطعا ثم اعلم ان بعض الشراح قد اورد على اجوبة المصنف
المذكورة في المتون الثلثة السابقة بانها هل هي طبيعية او ما بعد طبيعية او منطقية
لكنها ليست طبيعية لما قال المص في المتن الثامن لو كان الشيء واحدا ولامتحركا لا يكون
منظورا للطبيعة اصلا ولما قال في المتن العاشر انه ليس من وظيفة الحكيم الطبيعي
ان يجيب عن التحي سواء كان لملسوس او لبارمندس وليس ما بعد طبيعي ولا منطقيا
لانه الكلام ههنا لما كان من الطبيعيات لا ينبغي الذهاب منه لاستحالة علم آخر فيه فاجوبة
المذكورة في هذه المتون الثلثة قبيحة واقول في الجواب عنه انه اجوبة مخلوطة من فنون
ثلثة اي الطبيعي وما بعد الطبيعة والمنطوي بعضها طبيعي لانه يتحرك من الحدود الطبيعة
كالمتحرك والا متحرك والاستحالة والكون والفساد والكل والجزء والهيولى والذي
هو منه فان هذه كلها تبين في الطبيعيات وبعضها منطقي مثل ما بين انه قياس

ملسوس وبارمندس على خلاف قانون القياس وبعضها مابعد طبيعي مثل نظره
الى العموم والخصوص الواقعين بين ذي المبداء والمجعول وليس تخليط العلوم في الجواب
عن شيء اذا كان على وجه الحق بقبيح فان العلوم يخدم بعضها واورد على ما قال لو سلمنا ان
الموجود الواحد لا متحرك حركة مكانية فلم لا يجوز ان يتحرك بحركة غير مكانية بان تحرك
في الكيف بان يسخن مثلا قال في الملتمس السادس والخمسين من ثامن الثمانية من
ان الحركة المكانية اول الحركات الاخرى وهي تابعة لها واذا ارتفع بها المتبوع يرتفع
التابع ايضا فاذا لم يكن الموجود الواحد متحركا حركة مكانية على ماسلمه يلزم ان لا يمكن ان يتحرك
بحركة اخرى واقول في الجواب عنه ان الحركة المكانية يمكن ان تلاحظ على وجهين على الاطلاق
بالنظر الى موضوع معين واذا انعدمت الحركة المكانية على الاطلاق ينعدم كل حركة
ايضا واما اذا انعدمت الحركة المكانية في موضوع معين بان يكون ساكنا في مكانه
مستقرا فيه غير متحرك فلا يلزم ان ينعدم كل حركة عنه فانه يمكن ان يتحرك في الكيف
بتقرب جسم حار اليه وبعده فلما كان الموجود الواحد الذي يقول ملسوس انه لا متحرك
موضوعا معينا ياء في عليه ما قال المص بعد تسليم حركته في المكان لم لا يجوز ان يتحرك
بحركة في الكيف الملتمس الخامس والعشرون قال المص وكذلك وجه الاقوال على بارمندس
وان كان بعض اخر مختصا والجواب من جهة لانه كاذب ومن جهة لانه غير منتج اما انه
كاذب فلانه ياء خذ الموجود ان يقال ببسيط مع انه يقال على الكثرة واما انه عقيم فلانه
لو فرضت بيضا فقط ودل الابيض على واحد توجد بيض كثيرة لانه لا يكون الابيض
واحدا بالاتصال ولا بالحد لان ماهية البياض وماهية قابله متمايزتان ولا يكون
شيء ما عدا الابيض منفصلا لانه ليس من حيث انه منفصل من ماهية البياض وماهيته
قابله متمايزتان لكن بارمندس كانه لم يتفكر هذا اقول لما فرغ المص عن بيان ان ملسوس
قد اخطاء في دليله مادة وصورة شرع الان ان يبين خطاء بارمندس والمص يبين في
هذا الملتمس امورا ثلثة يبين اولا ان دليله ينهدم بما انهدم به دليل ملسوس وينهدم
بوجه اخر ايضا ويبين ثانيا انه اخطاء في مادة الدليل ويبين ثالثا انه اخطاء في صورته

فيقول ويرد على دليل بارمندس ايضا ما يرد على دليل ملسوس وان كان بعض
اخر مختصا به يعني ان وجه رد دليل بارمندس او وجه رد دليل ملسوس وان كان
بعض وجوه الرد مختصا بدليل بارمندس لانه خالف ملسوس في المدعى لانه ملسوس
كان يقول ان الموجود الواحد اللا متحرك غير متناه وهو كان يقول انه هذا الموجود متناه
وفي الدليل لانه مقدمات دليليهما متغايرة فردها فيما اتفقا فيه من ان الموجود واحد
لا متحرك واحد وفيما اختلفا مغاير ثم يقول ان دليل بارمندس مردود لانه كاذب
مادة وغير منتج صورة ولم يذكر المص دليله لكمال شهرته في زمانه لكن لما كان فهم رد دليل
موقوفا على فهم ذلك الدليل وجب علينا ان نورد دليله اولا ثم نبين وجه الرد عليهم فنقول
استدل بارمندس على مدعاه بانه كل ما عدا الموجود لا موجود وكل لا موجود لا شيء
فكل ما عدا الموجود لا شيء لكن الموجود واحد لانه يقال بالبساطة وكل ما يقال بالبساطة
واحد فالموجود واحد فما عدا الواحد لا شيء فيكون الجميع واحدا واثبت الصغرى بانه
لو لم يكن ما عدا الموجود لا موجودا بل كان موجودا لزم صدق المتناقضين اي ان يكون
بعض اللا موجود موجودا وهو مستحيل بالبديهة واما الكبرى فبينة واما كون الموجود
مقولا بالبساطة اي بمعنى واحد فظاهر ايضا لانه لو افترق موجود عن موجود لفارقا
اما بالموجود او باللا موجود لا يجوز ان يفارقا بالموجود لاشتراكهما فيه ولا باللا موجود
لان اللا موجود لا يمكن ان يكون فارقا لشيء وكثير من الشراح لم يعرف دليل بارمندس
على ما ذكرنا فلما عرفت دليله الذي ذكرناه فلنشرع في بيان رد المص عليه قال
هذا الدليل مردود لانه فاسد مادة وصورة اما فساده مادة فلانه اخذ الموجود
فيه على انه يقال بالبساطة وبمعنى واحد مع انه يقال على الكثرة وعلى معان كثيرة يعني
انه استعمل المشترك اللفظي او المناسب بدون ان يقسمه اولا اي اخذ لفظ الموجود
كانه مشترك معنوي دال على ماهية واحدة فقط وهو ليس كذلك بل يقال على معان
كثيرة وتارة على الجوهر وتارة على العرض فح نقول ان اراد بما قال اولا كل ما عدا
الموجود لا موجود وكل ما عدا الموجود الذي هو جوهر بمعنى وعرض بمعنى لا موجود فهذه

الصغرى مسلمة ومنتجة مع الكبرى ما استنتجه من قوله فكل ما عدا الموجود لا شيء لكن اخذ
الموجود في قوله لكن الموجود واحد بهذا المعنى فاسد لانه ليس بواحد على هذا المعنى بل كثيرة لانه
يشمل جميع المقولات العشرة الغير المتغايرة بالفصول بالذات وانما فاده صورة
فلانه غير منتج يعني انه دليل بارمنذس غير منتج للمطلوب مع تسليم كون جميع مقدماته صادقة
لانه مطلوبه هو ان الموجود واحد بلا كثرة ما وهو لا ينتج هذا وكل دليل غير منتج للمطلوب مع
تسليم كون جميع مقدماته صادقة فاسد صورة فدليل بارمنذس فاسد صورة
واما الصغرى مع دليلها فبينها المصنف بوضع دليله اي دليل بارمنذس في جنس
واحد للموجود اي في الابيض لانه الحكم الكائن على جنس واحد للموجود هو حكم على كل الموجود
قال في تقرير كلامه لو فرضنا انه لا يوجد شيء ما عدا الابيض وانه دال على امر واحد وصورنا
دليل بارمنذس عليه بان نقول كل ما عدا الابيض لا ابيض وكل لا ابيض لا شيء لكن الابيض
واحد لانه يقال على امر واحد وكل ما يقال على امر واحد فالابيض واحد يكون هذه النتيجة
كاذبة مع تسليم كون جميع مقدمات دليلها صادقة فدليل بارمنذس فاسد صورة
لان الدليل الصحيح صورة ومادة لا ينتج الا النتيجة الصادقة واثبت كون هذه النتيجة
كاذبة بان قال لكن توجد ابيض كثيرة لا واحد واثبت هذا اولا بقوله لانه لا يكون واحدا
بالاتصال ولو سلمنا انه الابيض يدل على واحد فلا يلزم منه ان يكون مجموع البيض
البيض واحدا متصلا بل بعضها منفصل عن بعض كالثلج والعاج وامثالها وثانيا بما
قال ولا بالحد لان ماهية البياض وماهية قابله متغايران يعني وان كان الابيض بحسب
الخارج واحدا لكنه كثير بحسب الحد والماهية لان ماهية البياض مغايرة لماهية قابله
ثم قال ولا يكون شيء ما عدا الابيض منفصلا لانه ليس من حيث انه منفصل بل ماهية
البياض وماهية قابله متغايران وهذا القول مما اختلف الشراح في بيانه فحمله ... على
معان بعيدة عن مقصود المصنف جدا فضلوا واضلوا ونحن لا نذكر شيئا منها قائلا الا انه لا يفيد
شيئا سوى الجدال بل نقصر الكلام في بيان مراده على وجه الكمال ونقول ان هذا القول
جواب لسؤال مقدر كان احدا يقول لو كان ماهية البياض وماهية قابلها

ممتازتين لكان ماهية البياض منفصلة عن قابلها وكان البياض موجودا بذاته وكان
صورة ما منفصلة عن الموضوع فكان كمثل افلاطون الممدودة من المصنف فاجاب
المصنف ببطلان الملازمة بانا لم نقل انه البياض يوجد منفصلا عن موضوعه حتى لزمنا
ان نقول بالمثل وبالبياض المثلي بل نقول انهما اي البياض وقابله متغايران بالماهية
والحد لان ماهية البياض وماهية قابله وموضوعه متغايران الملتان السادس
والعشرون قال المصنف فيجب على الذين يقولون ان الموجود واحد انه يأخذوه
غير دال على واحد فقط يحمل هو عليه بوجه ما بل وعلى الذي يوجد بالذات والذي هو
بالذات لان العرض يقال على موضوع ما فما يقع عليه الموجود لا يوجد لانه ممتاز مما هو
هو موجود فيكون ما لا يوجد شيئا فلا يكون الموجود بالذات موجودا في الغير لانه
يكون هذا الموجود لا موجودا الا ان يدل الموجود على الكثير بحيث يصير شيئا واحدا
لكن وضع الموجود دالا على واحد اقول هذا القول والقول الذي في اصعب الاقوال
لوقوعه مما في نهاية الايجاز ولهذا كان شرحهما على وجه التحقيق مشكلا جدا حتى زل
اقدام عقول في بيانه قطعا ووقع بينهم اختلافات شتى لا نشتغل بذكرها
بل نسعى لحملها على ما هو مقصود المصنف فنقول ان مقصوده منهما اعم اولا
على بارمنذس اولا وعلى ملسوس بالاستلزام من حيث ان كل واحد منهما حكم بان الموجود
واحد ودفع سؤال يرد عليه وهما مرتبطان بالملتين السابق ان المصنف لما كان يرد فيه
دليل بارمنذس بانه لا ينتج مقررا له في جنس واحد للموجود اي في الابيض كان لاحد
ان يقول انا ازلمك لبارمنذس كان بالاحتمال قدرت ان تثبت ان الابيض
كثيرة لكن بارمنذس لا يريد لفظ الموجود الواحد العرض بل الجوهر الذي لا يقوم بشيء
ولا يتقدم عليه شيء ولا يتوقف على شيء فاذا وضع هذا الموجود الواحد لا يلزم
ان تكون الموجودات كثيرة فاراد ان يدفع هذا السؤال فحكم اولا في هذا الملتن
بان الموجود الذي وضعه بارمنذس وملسوس ان يكون واحدا لا يمكن ان يكون تحكما
فقط بل هو جوهر بالضرورة ثم برهن في الملتن الآتي على انه ليس بجوهر فقط ومنه يعلم

ظاهرا انّ الموجود ليس بواحد بالضرورة وان دليله المحصول بالابيض ليس بطريق
الاحتمال والخدعة بل على سبيل الصدق والحقيقة وما حكم به هو هذا اي فنجب على
الذين قالوا انّ الموجود واحد انّ يأخذوه غير دالّ على واحد فقط بحيث هو عليه بوجه مايل
على الذي يوجد بالذات والذي هو واحد بالذات يعني انّ الذين يقولون انّ الموجود واحد لابدّ
لهم انّ يفهموا بلفظ الموجود الواحد كلّ ما يمكن انّ يحمل عليه اللفظ والذي نقدر انّ نسمّيه بوجه ما
موجودا بل يجب انّ يفهموا الشيء الذي يقال هو موجود وواحد حقيقة وصدقا وهذا
هو الجوهر كما سيبين بعد وبعبارة اخرى ظاهرة لا يجوز لهم ان يقولوا انه عرضي بل يجب
عليهم انّ يقولوا انه جوهر ويثبتونه بقوله لانّ العرضي يقال على موضوع ما يعني انّ العرض
لا يوجد بالذات بل يقال ويحمل على الغير اي يقوم به ويستند اليه يوجد اليه ومنه يعلم بديهة
انّ ما يقول پارمندس انه موجود واحد لا يمكن انّ يكون عرضا فقط بوجه ما اذ لو كان هو
العرض لزم اما انّ يكون العرض قائما بنفسه وهو محال بديهة او لا قائل ان يوجد اما آن
هذا العرض ومعروضه وهو خلاف مذهب لخصم وضيق المص ههنا پارمندس بانك
يا پارمندس انّ تفهم من لفظ الموجود الواحد العرض فاخذ كلامك الذي قلته من ان كلّ
ما كون ما عدا الموجود هو لا موجود واقول الجوهر ما عدا الموجود الذي هو العرض عندك
فالجوهر لا موجود فما يقع عليه الموجود اي الجوهر الذي يقع عليه ويقوم به الموجود اي العرض
لا يوجد اي يكون لا موجود وهو معنى قوله فما يقع عليه الموجود لا يوجد ويثبت هذا
بقوله لانه ممتاز عما هو موجود اي لانّ الجوهر ممتاز عما هو موجود عندك اي عن العرض لانّ
الجوهر قائم بذاته والعرض ليس قائما بذاته فالجوهر ليس بعرض وهذا القول اي كون العرض
موجودا وكون الجوهر الذي هو سبب وجوده لا موجودا قول مستحيل بديهة ولهذا قال
فيكون كلّ لا يوجد شيئا اي فيلزم ان يكون كلّ الّا موجود موجودا يعني وهذا مستحيل فلا يجوز
ان يفهم الذين يقولون انّ الموجود واحد عرضا واحدا ثم فرع وقال فلا يكون الموجود بالذات
موجودا في الغير ومراده منه هو انه لما لزم من اتخاذ الموجود الواحد انه عرض المحال المذكور
وجب ان يقال انّ ما يوجد بالذات او قل الموجود لا يحمل على ما يوجد في الغير اي على العرض



بل على الجوهر الذي لا يوجد في الغير اصلا بل يوجد فيه غيره ثم قال لانه يكون هذا الموجود لا موجودا
اعاد النتيجة المستحيلة اي لو فهم من لفظ الموجود الواحد العرض الواحد لزم ان يكون الجوهر
الذي هو موجود بالذات موجودا وملخص الكلام ان پارمندس لما اخذ الموجود
الواحد دالا على العرض الواحد فقط حتى يخرج الجوهر ويلزم الفساد المذكور لما اخذه دالا
عليهما اجاب عنه المص بقوله الّا انه يدلّ الموجود على الكثير بحيث يصير شيئا واحدا
لكن وضع الموجود دالّا على واحد يعني اما انه يريد ان الموجود الواحد يدلّ عليهما اي الجوهر
والعرض او نريد انه يدلّ على العرض فقط لكنك لا تريد الثاني لانك عرفت بطلانه
فان اردت الاول فلا يدلّ على الواحد بل على الكثير اي الجوهر والعرض وهو مخالف
لوضع پارمندس الذي وضع انّ الجميع واحد المتن التابع والعشرون قال المص
فلما لم يقع الموجود على شيء بل عليه شيء يدلّ الموجود على الموجود بالذات لا على ما ليس بموجود
لانه لو كان الموجود بالذات والابيض واحدا وماهية الابيض ليس بموجود بالذات
لانه لا يمكن انّ يقع عليه الموجود لانه ما لا يكون موجودا بالذات ليس بموجود فالابيض
ليس بموجود لا بان لا يكون شيئا بل لا يوجد بالكلية فما يكون موجودا بالذات
ليس بموجود لانه يصدق انّ يقال انّ الموجود ابيض مع انه لا يدلّ عليه الموجود
فلو دلّ الابيض ايضا دلّ على الكثير اقول لما اثبت في المتن التابع انه لا يجوز ان
يأخذ القائلون بانّ الجميع موجود واحد الموجود دالّا على العرض فقط واثبت منه انه يدلّ
على الجوهر بالضرورة اثبت ههنا عدم دلالته على الجوهر فقط والّا لكان هو لا موجودا
ايضا ومنه يلزم ان يكون دالّا على كلّ واحد منهما فيكون الموجود كثيرا لا واحدا لكنه زعم
الخصم قال فلما لم يقع الموجود بالذات على شيء بل يقع عليه شيء اخر اي لما لم يقع
الجوهر على موجود آخر من الموجودات بل تقع هي عليه لزم بالضرورة انه يكون لفظ الموجود
الواقع فيما قال پارمندس كلّ ما عدا الموجود لا موجود دالّا على الموجود بالذات لا على
هذا الّا موجود اي على الجوهر لا على العرض لما كان ما عدا الجوهر الذي وضعه الخصم فقط موجودا
لا يكون عنده موجودا بالضرورة والمص يثبت هذا ثم يستخرج منه تناقضا يلزم

على پارمندس وهو ان يكون الموجود بالذات لا موجودا تقريره انا الموجود بالذات
اى الجوهر قد يكون ابيض وماهية الابيض ليست موجودة بالذات اى ليست
بجوهر فلو كان الجوهر فقط موجودا وكان كل ما عدا الموجود لا موجودا يكون ماهية الابيض
لا موجودا واشار الى ما قلنا بقوله لانه لو كان الموجود بالذات والابيض واحدا
الى اخره واثبت انا ماهية الابيض والجوهر ليست بواحد بانا يقول لانا ماهية الابيض
ليس بموجود بالذات يعنى انا معنى الابيض وحده ليس هو الجوهر لانه لا يمكن ان يقع
الموجود على الابيض او البياض بحيث يصح ان يقال البياض موجود لانا ما لا يكون موجودا
بالذات لا يكون موجودا يعنى قد كنا وضعنا قبل انا كل ما عدا الموجود لا موجود فما لا يكون
موجودا بالذات لا يكون موجودا والابيض والبياض ما عدا الموجود بالذات فالابيض
والبياض ليس بموجود ويحصل المص هذه النتيجة حين يقول فالابيض ليس بموجود وانما
كانا يمكن ان يقال الشيء لا يوجد على وجهين الاول بالنظر الى شيء اخر كما اذا قلت
الانسان ليس بفرس او الانسان ليس للوجود الذى هو حيوانة والابيض ليس بموجود
ابيض والثانى على الاطلاق اى ليس بموجود على الاطلاق والاعراض على وضع پارمندس
على التقرير المذكور ليس بموجود على الاطلاق اشار المص الى هذا التقسيم حين قال
لكن لانا نقول لا يكون شيئا بل لا يوجد بالكلية ثم اتى بالنتيجة الملحوظة اولا وقال فهذا
الموجود حقيقة ليس بموجود فانا فهمنا من لفظ الموجود ما يوجد بالذات فقط اى الجوهر
يلزم ان لا يكون موجودا اما الاول فلانه وضع كذلك واما الثانى فلانا الموجود بالذات
اى الجوهر كما قيل عليه الا موجود كما اذا قلنا الجوهر ابيض لانه قد بين انا الابيض لا موجود
وكل ما يحمل عليه الا موجود لا موجود فالموجود بالذات اى الجوهر لا موجود والصغرى
ثابتة بما قال المص لانه يصدق ان يقال ان الموجود ابيض اى لانه يصدق هذه
القضية اى قولنا الموجود اى الجوهر ابيض التى تحمل فيها الذى ليس بموجود اى الابيض
على الذى يوجد بالذات اى الجوهر فانا قلت ليس الذى يوجد بالذات فقط بموجود
فقط بل الابيض ايضا موجود اجاب المص بقوله فلو دل الموجود حقيقة على الابيض
ايضا دل على الكثرة فيكون الموجودات لا اقل اثنين لا واحدا فقط كما زعم پارمندس
وهذا الشرح موفق لما وقع فى اكثر تراجم الاثنين حيث كتبوا فانه لم يقع الموجود
بالذات على شيء بل عليه شيء آخر الى اخره وقد وقع فى بعض النسخ اليونانية على وجه آخر
واعلم انا المص لم يرد بلفظ الموجود المذكور فى المتن السادس والعشرين والسابع
والعشرين ما اراد به افلاطون فى مواضع كثيرة وفى مكالمة پارمندس كما قال سمبليقيوس
لانا افلاطون يستعمل لفظ الموجود حين يتكلم للمثل ولهذا يسمى مثال الحسن بالحسن
ومثال الانسان بهذا الانسان بل اراد به الجوهر الذى هو موجود بالذات وسيقول المص
فى الكتاب الثالث لنفس حين يتكلم للنفس العاقلة انها اذا صارت مفارقة عن
البدن تكون فقط هذا اى موجودا بالذات المتن الثامن والعشرون قال المصنف
فلا يكون الموجود ذا امتداد لو كان الموجود هو الموجود بالذات لانا وجود كل شيء
مغاير لوجود آخر وظاهر ان الموجود بالذات ينقسم معناه لا موجود بالذات
ايضا بالذات مغاير له كما انا الانسان لو كان امرا موجودا بالذات يجب انا يكون
الحيوان ايضا امرا موجودا بالذات وكذا ذوا القدمين لانه لو لم يكونا موجودين بالذات
يكونان يكونان عارضين فاما للانسان او لموضوع آخر وكلاهما محال لانا العرض يقال
اما للذى يمكن انا يوجد وان لا يوجد او للذى يكون فى حده هذا الذى يعرض هو له
كالقعود المفارق له فقط الذى يوجد فى حده معنى الانسان الذى يعرض له القعود
اقول يرد فى هذا القول ايضا على پارمندس بدليلين اخرين وهو بين انه لو كان
الموجود الا على الجوهر فقط لا يمكن انا يصدق ما ادعاه من انا الموجود واحد ويضع
فى الجزء الاول من هذا القول الدليل الاول وفى الثانى حين يقول واما انا الموجود
حقيقة لا اخره الثانى وبقرة الى المتن الثلثين وبعد الدليل يذكر تقسيم العرض
فيقرر الدليل الاول بانا ياخذ ما قد كانا بينه فى المتن الحادى والعشرين من
ان بعض الواحد يكون واحدا متصلا وواحدا بالموضوع وبعضه واحدا بالمعنى
والحد وبين اولا انه لو اخذ الموجود بالذات فقط اى بمعنى الجوهر فقط لا يمكن

ان يكون واحدا متصلا ثم يبين انه لا يمكن ان يكون واحدا بالمعنى واورد الدليل
الاول حيث قال فلا يكون الموجود ذا امتداد لو كان الموجود هو الموجود بالذات يعني
لو كان الموجود هو الموجود بالذات والجوهر فقط ولا يكون الموجود ذا امتداد تصوير الدليل
لو كان الموجود يعني الوجود الحقيقي اي الجوهر فقط لم يكن ذا امتداد والواحد المتصل ذو
امتداد فلو كان الموجود يعني الموجود الحقيقي اي الجوهر فقط لم يكن واحدا متصلا اما
الملازمة فظاهرة لانه لو كان الجوهر ذا الامتداد لم يكن واحدا بل كثيرا لان وجود
كل جزء وجد مغاير لوجود الاخر لانه كما يكون جزء مغايرا لجزء آخر كذلك يكون وجوده
مغايرا لوجود الآخر واما الكبرى فهي ظاهرة ايضا من تعريف المتصل فانه على ما صرح
في فصل الكم هو الذي يلتصق اجزاؤه في حد مشترك بينها وكل ما يكون له اجزاء كذلك
يكون ذا امتداد بالضرورة فكل واحد متصل ذو امتداد بالضرورة هذا هو
دليل المص وليس ما اخترعه ابن رشد وزبارتوس وبعض آخرين ان المص يستدل
ههنا على ان هذا الموجود الواحد ليس بجوهر فقط بان پارمنيدس قد كان وضعه متناهيا
فلو كان متناهيا كما وضعه لم يكن جوهرا فقط لانه يكون ذا امتداد لان المتناهي
لا يكون الا ذا امتداد وقد آرى قال الشارح وهذا الشرح بعيد لان المصنف قد استدل
بهذا الدليل في المتن السابع عشر ولم يعتد ان يكرر ذكر ما ذكره اولا ولانه لم يذكر ههنا
لفظ المتناهي فقول دليل ردا الشارح على شرح هؤلاء ويرد على شرحه ايضا بانا نقول
شرح الشارح بعيد عن مقصود المص لان المصنف قد استدل بهذا الدليل في المتن
السابع عشر حيث قال فلو كان متصلا يكون الموجود كثيرا لانه منقسم الى غير النهاية
ولم يعتد ان يكرر ذكر ما ذكره اولا ولانه لم يذكر ههنا لفظ المتصل بل نقول ان المص لم يستدل
بهذا الدليل على ان الموجود الواحد ليس بجوهر كما قرره ابن رشد واتباعه بل انما استدل
فيه بدليل آخر على ان الموجود ليس بواحد متصل على ان الدليل المذكور في المتن على ما قرره
الشارح لا يستلزم المدعى على ما وضعه الشارح فان الموجود ليس بواحد لو اخذ الموجود
بمعنى الجوهر فقط لانه نفي الخاص لا يستلزم نفي العام الا ان يوجه كلامه بان مراده من رد

المصنف

المصنف ههنا بدليلين على پارمنيدس رده عليه بمجموع دليلين واثبت بالدليل الثاني
ان هذا الموجود لا يمكن ان يكون واحدا بالمعنى بان يقال ان الجوهر الماخوذ بنفسه منقسم
بالمعنى والحد الى الكثير فلا يكون الموجود الماخوذ بمعنى الجوهر فقط واحدا بالمعنى والحد الملازمة
بينة واما ان الجوهر الماخوذ بنفسه ينقسم بالمعنى والحد فهو مشار اليه بقوله وظاهر
ان الموجود بالذات ينقسم معناه الى موجود بالذات آخر مغاير له بالمعنى انتهى يعني
ان الموجود بالذات ينقسم الى امر آخر هو موجود بالذات ايضا او قال ان الجوهر ينقسم الى جوهر آخر
ويشبه بان الحيوان وذا القدمين الذين يتركب منهما تعريف الانسان والانسان
المعرف حتى يحال اليهما اما جوهران او عرضان لانهما ليسا لا شيئا والا لكان الانسان
المركب منهما ايضا لا شيئا لكنهما ليسا بعرضين فيكونا جوهرين واليه اشار بقوله
كما ان الانسان لو كان امرا موجودا حقيقة الى اخره ويثبت عدم كونهما عرضين
بانه لو كانا عارضين فاما للانسان او لموضوع اخر وكل منهما محال ولاثبات هذه
القضية يقسم العرض ويقول لانا العرض يقال الى اخره يعني ان بعض الاعراض
مفارق يمكن ان يوجد وان لا يوجد في موضوعه يعني قد يوجد وقد لا يوجد كالقعود
والبياض بالنسبة الى الانسان وبعضها لازم وهو الذي يؤخذ معروضه كالنقطة
التي يؤخذ في حدها معنى الانف الذي يعرض له النقطة فان النقطة ليست
الا تعقر الانف والزوج والفرد للعدد والعرض اللازم عرض خاص يعرض لمعروضه
بالذات لكن لا بالمعنى الاول لانه يقال بالذات بل بالمعنى الثاني **المتن التاسع والعشرون**
**قال المص** وكل شيء يوجد في العقول الشارح اما يكون من الاشياء التي لا توجد
في حدها معنى الكل كما لا يوجد في حد ذي القدمين معنى الانسان الابيض فلو كانا على هذا
الوجه وعرض ذو القدمين على الانسان فيجب اما ان يكون مفارقا عنه فيمكن ان لا يكون
الانسان ذا قدمين واما ان يكون في حد ذي القدمين معنى الانسان وهو مستحيل لانه ذا
القدمين يوجد في حد الانسان ولو عرض الحيوان وذو القدمين على شيء اخر ولم يكونا
موجودين بالذات لكان الانسان عارضا له ايضا **اقول** يتكلم المص في هذا المتن عن

عن ثلثة اشياء يعلم اولا امر امعينا المقصوده ويبين ثانيا ان الحيوان وذا القدمين ليسا بعرضين للانسان بوجه ما ويثبت ثالثا انهما ليسا بعارضين لشيء آخر فيقول اولا كل شيء يوجد في القول الشارح اي في حد شيء لا يمكن ان يوجد ويوضع مع هذا الشيء المحدود في حد ذلك الشيء كما وجد ووضع الاول في الثاني مثلا اذا وجد الحيوان وذا القدمين في حد الانسان لا يجوز ان يوجد ويوضع مع الانسان في حد الحيوان او ذي القدمين لان المحدود كل وكل ما وقع في حده جزء فلو وجدا ووضع مع المحدود في حد الجزء لكان الكل جزءا والجزء كلا وكل واحد منهما مستحيل بالضرورة وايضا كل ما ركب ماهية شيء يحمل عليه بالمعنى الاول للفظ بالذات وكل ما يحمل على شيء بالمعنى الاول للفظ بالذات اما عين هذا الشيء او يوخذ في حده ولا يوخذ في حده المحدود به على ما بينه المصنف في الفصل الثالث في اوائل التحليل الثاني والا لاختلط واختل معاني بالذات ولدخل الاول في الثاني وبعد تقرير هذا يبين ان الحيوان وذا القدمين ليسا بعرضين للانسان بانه لو كان الحيوان وذو القدمين عرضين للانسان لكانا اما عرضين مفارقين كما اشار اليه بقوله فلو كانا على هذا الوجه الاخر اي عرضين موجودين فيه بالذات غير مفارقين عنه اصلا على ما اشار اليه بقوله واما ان يكون في حد ذي القدمين مع الانسان والتالي باطل بقسميه فكذا المقدم ويثبت بطلان القسم الاول على ما اشار اليه بقوله فيمكن ان لا يكون ذا قدمين اي وهو ظاهر بديهة بان الاعراض العامة المفارقة تكون الاشياء الى آخره اذا انعدمت لا ينعدم الموضوع بل يبقى سالما كما يعرف في تعريفها المذكور في فصل العرض العام في رسالة پورفريوس فلو كان الحيوان وذو القدمين عرضين مفارقين للانسان لامكن ان يفارقه عنه مع بقائه سالما وهو مستحيل بديهة وبطلان الثاني بان الحيوان وذا القدمين لا يمكن ان يوخذ في حدهما الانسان لانهما يوخذان في حده وكل ما يوخذ في حد شيء لا يمكن ان يوخذ في حده هذا الشيء والاعراض الخاصة اللازمة للشيء تاخذ في حدها معنى موضوعها كما بين في الفصل السابع فالحيوان وذو القدمين ليسا عرضين خاصين للانسان



ثم قال ولو عرض الحيوان وذو القدمين على شيء آخر الى آخره يثبت ههنا انهما لا يمكن ان يعرضا شيئا آخر بان الحيوان وذا القدمين لو عرضا على شيء آخر ولم يكونا جوهرين يلزم ان يكون الانسان عرضا لهذا الشيء لان المحدود ليس الا الاجزاء المعروفة فلو كان الاجزاء المعروفة عرضا شيء كان الكل المعروف عرضا له لكن الانسان يستحيل ان يكون عرضا لشيء لانه جوهر ولا شيء من ما يعرض لشيء فالحيوان وذو القدمين ليسا بعرضين لشيء ايضا بل يكونان موجودين بالذات اي جوهرا فلما كان الانسان منقسما بالحد فظاهر ان الجوهر ينقسم الى جواهر اخر فلا يكون الموجود الماخوذ بمعنى الجوهر واحدا بالمعنى والحد

**المتن الثلاثون قال المصنف** لكن ليكن الذي هو موجود بالذات غير عارض لشيء وليقل انه الذي عليه كلاهما وكل منهما والذي منهما فيكون الكل من آذينا واما بعضهم فقيل كلا الدليلين قبل هذا اي ان يكون الجوع واحد الوجود على الواحد ورد لانه يوجد ايضا هذا اللا موجود والذي حصل من التقسيم ورد بان غير المنقسمات فاعلة امتدادات **اقول** يتكلم في هذا المتن لثلثة اشياء ايضا بوضع اولا بطلان ما الدليل المذكور مسلما ويبينه ويثبت انه الموجود ليس بواحد غير منقسم ويذكر تسليم بعض الحكما للدليلين قد كنت علمت انه الدليل هو انه لو كان الحيوان وذو القدمين عرضين شيء آخر سوى الانسان لكان الانسان ايضا عارضا لهذا الشيء لكنه التالي مستحيل فكذا المقدم فانه يثبت استحالة التالي بانه قال لكن ليكن الذي هو موجود بالذات غير عارض لشيء تصويره ان الانسان موجود بالذات وجوهر وليكن معلوما ومحققا عندنا ان الموجود بالذات والجوهر لا يكون عارضا لشيء فلا يكون الانسان عارضا لشيء اصلا بلا ريب ثم يبين ماهية الانسان وماهية الموجود الحقيقي اي الجوهر غالبا حين يقول وليقل انه الذي عليه كلاهما وكل منهما والذي منهما معنى هذا الكلام لكن ليقل ان الموجود بالذات اي الانسان هو الذي يحمل عليه كلاهما اي الجزءان المركبان معا وكل منهما متفرقا بانه يقال الانسان هو الحيوان وذو القدمين والانسان حيوان والانسان ذو القدمين وليقل ان يكون الموجود بالذات

اى الامر الذى يحمل عليه كلاهما اى الجزءان المركبان معا وكل منهما متفرقا بان يقال
الانسان هو الحيوان ذو القدمين والانسان حيوان والانسان ذو القدمين وليقل ان
الموجود بالذات غالبا هو الذى يتركب من المركبين المحدثة قال فيكون الكل من آذر يزدان
ينبغى ان يذكر ههنا سرحان وبيرك مظلمات اكثر الشراح احدهما ان المصراد بلفظ آذر يزدان
المنقسمة اى الجواهر لانها غير منقسمة بالنظر الى انفسها كما قررسابقا فى يكون المعنى الكل من
الموجودات يحصل من الجواهر وحينئذ يكون هذا القول نتيجة الدليل المذكور يعنى ان الحيوان
وذا القدمين لا يكونان عرضيين للانسان ولا لغيره فالموجودات تحصل من الجواهر وان شئت
ان تفهم منه الا منفصلة كما فهم ثمستيوس واسكندر وسمبليقيوس فلا اخالفك لان
المعنى واحد لان المراد بالا منفصلة هو الجواهر ايضا فانها تقال لا منفصلة لتفرق عن الاعراض
التى تقال منفصلة عما هى فيه والشرح الثانى وهو الذى اظنه اولى من الاول هو ان
المصر قصد فى المتن السادس عشر ان يرد على پارمنيس بحسب الدلالة الثلث لفظ الواحد
يعنى ان الموجود ليس بواحد متصلا ولا واحدا بالمعنى والحد ولا بالانقسام واثبت لهذا
المقام ان لا يكون واحدا متصلا ولا واحدا بالمعنى والحد وبقى اثبات انه ليس بواحد بمعنى
غير المنقسم الذى بينه فى المتن الثانى عشر فاستدل عليه ههنا موجزا وكانه يقول لما
لم يكن الموجود الماخوذ بمعنى الجوهر واحدا متصلا ولا واحدا بالمعنى والحد بقى انه لو كان واحدا
يكون واحدا بمعنى عدم الانقسام لسلب كونه واحدا بالمعنيين الاولين وعدم احتمال
معنى اخر له ههنا سوى عدم الانقسام لكنه ليس واحدا بهذا المعنى ايضا فليس واحدا بوجه ما
وبيثبت الصغرى بانه لو كان الموجود حاصلا من الا منقسمات لكان مجموع الموجودات
لا منقسما لانه ما يحصل من الا منقسمات يكون لا منقسما بالضرورة وعدم كون مجموع
الموجودات لا منقسما من اجلى البديهيات وعلى هذا الشرح يكون كلام المصنف
استفهاميا اى يكون قوله فيكون الكل من الا منقسمات بمعنى ايكون الكل من الا منقسمات
اى لا يكون الكل من الا منقسمات على ان يكون الاستفهام انكاريا وعدم ذكر ادات
الاستفهام غير مضر لانه يترك كثيرا فى كلام اليونان واظن غالبا ان المصنف اقام هذا

الدليل فى مقابلة زنون الذى زعم ان الموجود واحد غير منقسم وههنا ختم الرد والجواب
عن ادلة الزاعمين ان الموجود واحد ولم يبق جميع اسباب الخطاء وضع فى الجزء الاخير من
هذا الفن وفى المتن الاتى ما قال بعض الحكماء على ادلة پارمنيدس وزنون فقال واتما
بعضهم فقبل كلا الدليلين يعنى ان بعض الحكماء سعوا ان يجيبوا لكن لم يجيبوا الجواب
صحيح لانهم قبلوا بعض مقدمات غير مقبولة اصلا ولانهم اذا قابلوا يقعون فى مفاسد
اخرى بل اجوبتهم عن ادلتهما ترى اقرب ان تعطى قوة لهما فان يكون اجوبة عنها
وان سئلت فى كلام هذه الحكماء وما كان الادلة التى سعوا ان يردوها وعجزوا فى ردها
وما كان اجوبتهم قلت هم افلاطون وتلميذه قسنوقراتيس وبعض آخرون فان
افلاطون رد دليل پارمنيدس فى سوفستا ورد دليل زنون فى مقالة المسمى
بمكالمة پارمنيدس وقسنوقراتيس سعى ان يجيب عن دليل زنون والادلة كانت اثنين
احدهما كان لپارمنيدس وقد بيناه فيما سبق ورده المصر وهو الذى اراده المصر ههنا
لانه بعد ما قال قبل كلا الدليلين قال قبل هذا اى يكون وهو الدليل الاول الذى هو ان
المجموع يكون واحدا لو دل الموجود على الواحد قد كان پارمنيدس يثبت ان الموجود واحد
بان الموجود يدل على الواحد فيكون كل ما يكون ما عدا الموجود لا موجودا والدليل الاخر
كان لزنون تلميذ پارمنيدس وهو الذى يشير اليه المصر بقوله والذى حصل من التقسيم
معناه قبلوا وسلموا الدليل الذى حصل من تقسيم الموجود الموصل بالضرورة الى ان
الموجود واحد قد كان يذهب زنون كما ذكرنا الى ان الموجود واحد لا منقسم لانه لو كان
منقسما لكان واحدا وكثيرا وهو محال لانه مشتمل على التناقض واثبت الملازمة بانه
لو انقسم اما يذهب الى اللاشئ او الى غير النهاية او الى اجزاء متناهية والاولان
باطلان قطعا فان انقسم الى اجزاء متناهية كالعشرة او المائة او الالف
فحكون كثيرة فيكون الموجود واحدا وكثيرا معا وهو مستحيل فثبت ان الموجود واحد
غير منقسم واجاب افلاطون عن دليل پارمنيدس بما اشار اليه المصر حيث قال
لانه يوجد هذا الا موجودا ايضا ولان تفهم هذا يبغى ان تعلم ان افلاطون اراد ان يرد

على پارمندس سلّم مقدمته القائلة بانّ الموجود يدل على الواحد الخ بها كان پارمندس
يثبت مقصوده اى انّ الموجود واحد واذا سلّمت هى اى الموجود يدل على الواحد
كان المقصود المذكور اى انّ الموجود واحد مسلّما بالقضية انّ جميع الموجودات واحد
لانّ الموجود يدل على ما يوجد فلو كان واحد ايكون الجميع واحدا بلا ريب واخلاطون
سلّم انّ الموجود يدل على الواحد فسلّم بالضرورة انّ الموجود واحد ثم انكر انّه يستلزم هذا
كون مجموع الموجودات واحدا وبين سبب انكاره بانّه قال انّه كون الموجود واحدا
صدق لكن يوجد ايضا اللاموجود الذى هو ما عدا الموجود وكان يريد باللاموجود الهوية
الاحدية الخ ليست بموجودة بل دون الموجود بل قال بعضهم اراد باللاموجود الواجب تعالى
فانه لا يسمّى موجودا عنده بل فوق الموجود والجواب بهذا اثار المصنف حيث قال
لانه يوجد هذا اللاموجود ايضا ولهذا كان يقول اخلاطون انّ مجموع الموجودات ليست
بواحدة ثم وضع انّ اخلاطون لم يجب بجواب صحيح لانه لما سلّم انّ الموجود يدل
على الواحد لا يجوز ان يقابل على پارمندس بانّه يدخل فى الموجود ايضا هذا اللاموجود
الذى هو فى نفسه شئ بل كان يجب عليه ان يرد المقدمة القائلة بانّ الموجود يدل
على الواحد والى هذا اشار بقوله هذا اى ان يكون المجموع واحدا لو دل الموجود على الواحد
ثم اشار بقوله آخر الملتن حيث قال والذى حصل من التقسيم ردّ بانّ غير المنقسمات فاعلة
امتدادات الى ان قسنوقراتس سلّم دليل زنون القائلة بانّ انقسام الموجود
لا يذهب الى اللاشئ ولا الى غير النهاية بل الى الخطوط الغير المنقسمة وتسليم هذا
وقبوله تسليم امر باطل كما بيّنه المصنف فى رسالته للخطوط الغير المنقسمة فانّ الامتداد
لا يمكن ان يحصل فى اللامنقسمات فقبول قسنوقراتس هذا انّما هو لجهله بانّ المقدار والامتداد
ينقسم الى غير النهاية بالقوة لا بالفعل الملتن الحادى والثلثون قال المصنف
وظاهر انه ليس بصادق انه لو دلّ الموجود على الواحد ولم يمكن ان يكون المتناقضان
معا يكون اللاموجود لا شيئا لانه لا مانع من ان يكون لا على الاطلاق بل يكون لا موجودا
آخر ليس اياه وانّ يقول لو لم يوجد ما عدا الموجود شئ آخر يكون المجموع واحدا غير معقول

لانه من يأخذ من الموجود غير ما يوجد بالذات وان هذا فى لا يمنع شيئا ما ان يكون الموجود
كثيرة كما ذكرنا فظهر ان كون الموجودات واحدا كذا امر مستحيل اقول هذا الملتن ينقسم
الى جزئين رئيسين ويشرح كل منهما بوجهين الاول هو ان المصنف يظهر نقض كل منهما خطابيين
آخرين لاخلاطون حيث اجاب عن دليل پارمندس الاول هو ان ما قال اخلاطون
فى الجواب من انه يوجد اللاموجود الذى هو دون الموجود لا يدفع ما قال پارمندس
بل كونه موافقا له اقرب من ان يكون دافعا له لانه پارمندس كان يدعى انّ الموجود
يدل على الواحد اعنى على الموجود بالذات ويقول انّ كل ما يكون ما عدا هذا الموجود الحقيقى
هو لا موجود بالذات لئلا يقع فى التناقض لانه لو كان ما يكون ما عدا الموجود الحقيقى
موجودا بالذات لكان الموجود واحدا وكثيرا معا وواحدا ولا واحدا معا والكل باطل
لانه تناقض فكذا المقدم قال المصنف واذا وضع جواب اخلاطون انّ اللاموجود شئ
يبقى مدعى پارمندس الذى هو انّ الموجود واحد تاما غير مستحيل على التناقض بانّ يكون
واحدا وكثيرا وهذا ليس بمخالف لپارمندس ولا هو دليله بل موافقا له ولهذا قال
المصنف وظاهر انه لو سلّم انّ الموجود يدل على الواحد وسلّم انه لا يمكن اجتماع النقيضين
لا يلزم ان يكون اللاموجود لا شيئا لان اللاموجود انما يقال مطلقا لما لا يكون له وجود
اصلا او يقال بالاضافة الى موجود كما انّ الانسان ليس بناريموجود ولا فرسا
موجودا ولا امرا آخر والثانى ليس على اشئ محض ويخطئ اخلاطون ثانيا حيث قال لو لم يوجد
ما عدا الموجود شئ آخر يكون المجموع واحدا غير معقول وهو ما ذهب اليه ليدفع دليل پارمندس يلزم
ان يكون المجموع واحدا فانّ هذا القول والتسليم منه امر غير معقول والى هذا اشار المصنف
بقوله وانّ يقول لو لم يوجد ما عدا الموجود بالذات شئ آخر يكون المجموع واحدا غير معقول
واثبت كونه غير معقول بقوله لانه من يأخذ الموجود غير ما يوجد بالذات يعنى من يفهم
من لفظ الموجود حين يقال الموجود واحد ما لا يوجد بالذات بل كل من يسمعه يفهم ما يوجد
بالذات ولا يفهم منه ما لا يوجد بالذات ثم قال وانّ هذا فى لا يمنع شيئا انّ يكون الموجود
كثيرة يعنى لكن انّ سلمنا هذا اى ما قال اخلاطون من انّ ما عدا الموجود شئ لا موجود

فلا يمنع بهذا الوجه شيئ ان يكون الموجودات كثيرة لانه يوجد الموجودات بالذات والشيئ
الذى هو ماعداه ويمكن ان يشرح هذه الكلمات اى وان هذا فح لا يمنع شيئ الا اخره بوجه
اخر بان يقال وان كان كما يأخذ ويفهم من سمع لفظ الموجود من انه يأخذ ويفهم الموجود
بالذات لا يلزم ان لا يكون الموجودات كثيرة بل يكون كثيرة لان الموجود بالذات يمكن ان
ينقسم الى موجودات كثيرة كما ان الانسان ينقسم الى الحيوان وذى القدمين الموجودين
على ما بين فى الملتن التاسع والعشرين والشرح الثانى لهذا الملتن بانه لا يؤخذ اعتراضا
على افلاطون بل على پارمندس بلا واسطة بانه يظهر ان القضيتين الملتن وذكرهما هو
پارمندس كما ذكر تبيان لانه ولو سلم ان الموجود يدل على الواحد وان اجتماع النقيضين
مستحيل كما قال لكن قوله اللا موجود لا شيئ على الاطلاق كاذب لما قال المصنف
لانه لا مانع من ان يكون لا على الاطلاق بل يكون لا موجودا اخر ليس اياه فان اللا موجود
اما لا موجود مطلق وهو ما لا يوجد اصلا وهو الاشيئ المحض او لا موجود مضاف
وهو ان لا يكون شيئ موجودا آخر مثل ان لا يكون الانسان موجودا اخر وهذا ليس
لا شيئا محضا فقوله المذكور كاذب لان القضية انما تكون صادقة بعدم وكاذبة بمعنى
تكون كاذبة اذا اعتبرت على الاطلاق وقوله الموجود واحد وهو الموجود بالذات فمجموع
ما يوجد يكون واحدا كاذب ايضا واليه اشار بقوله واجزاء الشئ فى من الملتن بقوله وان يقول
الا خره لانه لو سلم ان ما هو موجود هو موجود بالذات بناء على ان كل من يسمع لفظ
الموجود يفهم الموجود الحقيقى لا يلزم ان يكون المجموع واحدا لانه لا مانع من ان ينقسم هو
الى الكثير كما بين سابقا فعلى هذا يكون دعوى پارمندس باطلة واد ته ماده وصوره
فاسدة فلا ينبغى ان يلتفت اليه وضم المصنف هذا الملتن بان قال فظهر استحالة كون الموجود
واحدا كذا اى مقيده بكونه واحدا كذا اى كونه واحدا كما قال ملسوس وپارمندس
لانه يمكن ان يتعين ويقال ان الموجود واحد لكن لا على ما قال ملسوس وپارمندس
بل على ما قال الحكماء المتقدمون وسنتكلم لك فيما بعد الفصل الرابع فى بيان آراء قدماء
الطبيعيين المتكلمين على مقتضى الحكمة الطبيعية فى تعيين مبادى الاجسام الطبيعية



وتعيش واحد منها الملتن الثانى والثلاثون قال المصنف لكن كما يقول
الطبيعيون يوجد طريقان لانه بعضهم عين جعل الموجود جسما واحدا موضوعا
جعل ماء واحدا من الثلثة او اما آخر متوسطا اكثف من النار والطف من الهواء ويولد
الاخر بالتكاثف والتخلخل وهما متضادان وبالجملة يوجد الافراط والتفريط كالكبير
والصغير على ما قال افلاطون الا انه جعل هذين هيولى والواحد صورة واما
غيره فجعل الواحد الموضوع هيولى والمتضادين فصولا وصورا وبعضهم افرز ذا
الاضداد الموجودة فى الواحد منه كما قال اناقسمانذروس وكل من يقول ان الموجود
واحدة وكثيرة مثل ابنذقلس واناقسامغورآس لانهم يفصلون الامر من
الاختلاط ويتفرق كل من الاخر بان ذلك يفعل دورا لها وهذا مرة وهذا بجعل
غير المتناهى والاتى يكون لها اجزاء متشابهة والاضداد وذلك المسمى بالعناصر
اقول اعلم ان مجموع قدماء الحكماء ينقسم الى فرقتين فى تعيين مبادى الاشياء الطبيعية
فان بعضهم عينوا وقال ان مبداء الاشياء الطبيعية هو الموجود الواحد اللا متحرك
ولما كان هؤلاء منكرين للحركة والطبيعة التى هى علة الحركة سموا بهذه المناسبة غير طبيعيين
وبعضهم عينوه مع حفظ الحركة والطبيعة ولهذا سموا طبيعيين ثم انقسم هؤلاء
الى فرقتين فى حيث ان بعضا منهم كان يقول ان مبداءها واحد متحرك وبعضا اخر
كثيه متناهيا كان او غير متناه والمصنف لما بين الى هذا الفصل رأى اللا طبيعيين وابطله
بوجوه عرفتها وفرغ عن المباحثة معهم شرع الان ان يبين اراء قدماء الطبيعيين
ليميز وا عن اللا طبيعيين الغير المتكلمين على مقتضى الطبيعة كما قال فى الملتن الثانى عشر
وهذا هو ارتباط هذا الفصل بالمتقدم على الوجه الكلى واما وجه ارتباط هذا الملتن بالملتن
المتقدم فهو انه لما قال فى آخر الملتن السابع فظهر استحالة كون الموجود واحدا
كذا اى على وجه قال به ملسوس وپارمندس كانه توجه ان يقال هل يكون ما عين
قدماء الطبيعيين من ان مبداء الاشياء الطبيعية واحد مستحيلا ايضا بهذا الوجه
فاجاب بقوله لكن كما يقول الطبيعيون يوجد طريقان فينبغى ان يبين كل منهما فيما بعد

حتى يعلم الصحة والفساد وليظهر مقصوده وكر فورا هذين الطريقين المختلفين
الذين قال قدماء الطبيعيين بهما من ان المبداء واحد منه يتكون المجموع وقيل
ان يذكر الاول قال ان الذين عينوا جسما واحدا موضوعا افترقوا الى فرقتين فقال بعضهم
ان هذا الجسم الموضوع واحد في العناصر الثلثة اما الماء او الهواء او النار والى هذا
اشار المصنف بقوله اما واحد في الثلثة لان التراب لم يضعه احد منهم مبداء وان
كان قد وضعه بعض قدماء الاتيين وقال بعضهم هو جسم متوسط بين الهواء
والنار اللطيف من الهواء والكثيف من النار فالطريق الاول هو ان يكون ذلك المبداء
الواحد بحيث كان يتكون منه سائر الاجسام اولا والا لزم بسبب تغيره بالتخلخل
والتكاثف مثلا الواضعون الماء مبداء كانوا يقولون ان الماء اذا تخلخل يكون
هواء حتى ان تخلخل تخلخلا زيد يكون نارا واذا تكاثف يكون ترابا وبحسب تنوعات
التخلخل والتكاثف يحصل سائر الاجسام الموجودة في العالم منه ولما كان التخلخل
والتكاثف امرين متضادين لزم ان يقول الحكماء المذكورون بتكون سائر
الاشياء من مبداء واحد موضوع يتعاقب الاضداد عليه وللاقتداء بهم حكم
المصنف بان الاشياء تتكون من الهيولى والصورة والعدم لكن لما لم تتفق
جميع هؤلاء القدماء على ان يكون تكون الاجسام بالتخلخل والتكاثف بين المصنف
بعد ذلك ان جميع الحكماء الطبيعيين وضعوا ضدين بالاتفاق لتكونها وهما
يرجعان الى الافراط والتفريط وصرح بان افلاطون لم يقل بان الاشياء تتكون
بسبب التخلخل والتكاثف لكن وضع مقامهما الكبير والصغير وهما متضادان ايضا
والكبير يقوم مقام الافراط ويحاذي الصورة على راي المصنف والصغير يقوم مقام
التفريط ويحاذي العدم ثم وضع الفرق الذي كان بين القدماء القائلين بالتخلخل
والتكاثف وافلاطون القائل بالكبير والصغير حيث قال الا ان هذا يفعل بهذين
هيولى والواحد صورة الى آخره يعني قد وقع الاختلاف في نفس المتضادين والواحد
بين القدماء وافلاطون فافلاطون ياخذ المتضادين من الهيولى المسماة منه بالكبير

والصغير ويعين الواحد ان يكون صورة واما القدماء فيضعون ان يكون المبداء
الموضوع واحدا والاضداد صورا وفصولا يختلف بسببها الهيولى وتتكيف
بسببها بوجوه مختلفة كثيرة بحيث يحصل بهذا السبب اجسام كثيرة مختلفة بالتكيف
الهيولى المتصفة بصورة الماء بصورة التراب فيحصل التراب او بصورة الهواء
فيحصل الهواء او بصورة النار فيحصل النار لكن هذا الاختلاف الواقع بينهما غير مضر
لانه يكفي ههنا اتفاقهما في ان الاشياء تتكون من واحد والضدين هذا هو الطريق الاول
ثم وضع حيث قال وبعضهم افرزوا الاضداد الموجودة في واحد منه الطريق الثاني
الذي قال به بعض آخر من الطبيعيين الواضعين مبداء واحدا ولا نفهم هذا الجنب
ان تعلم ان بعض القدماء الطبيعيين الواضعين مبداء واحدا وضعوه ان يكون
ذا جنس واحد وذا صورة واحدة كالماء والهواء والنار وبعضهم وضعوه ان يكون
مختلف الجنس والصورة يعني طبيعة ما وعينا مما من العناصر موجودا فيها
اضداد غير متناهية مختلطة كذا كان خليطا اناقا غوراس وكذا كانت كرة
انبذوقلس والاولون كانوا يقولون ان الاشياء تتكون من المبداء الواحد
بالتخلخل والتكاثف وهذا هو الطريق الاول كما عرفت والمذكورون بعدهم
سلكوا في طريق آخر فانهم قالوا ان تكون الاشياء بالافراز والاخراج من الخميرة المذكور
المخلوط فيه جميع الاضداد والموجودات وهذا هو الطريق الثاني لتكون الاشياء
وهو الذي نقله المصنف عن انا قسيمانذروس والى هذا الطريق يرجع مذهب انبذوقلس
وآناقاغوراس حيث قال وكل من يقول ان الموجودات واحده وكثيرة
الى آخره ويفرقهما عنه بانه يعين مبداء ماديا واحدا فقط وهما عينا تارة واحدا
واخرى كثيرا لان آنا قسيمانذروس وان كان وضع مبداه مختلف الجنس والصورة
ومركبا من امور اخر لان كل مختلف الجنس والصورة يحصل من اجناس متخالفة ولكنه
كان لا يسلم الاشياء التي تحصل منها ذلك الخميرة مبادي فكان يكون المبداء على راية
واحدا واما انبذوقلس وانا قاغوراس فجعلوا مبداء واحدا بعينه ومبادي

كثيرة بمعنى آخر فانبذقلس ذهب الى ان جميع الاشياء تكون مختلطة فى كرة واحدة
عند غلبة المحبة ولما كان هذه الكرة كمادة تخلق منه جميع العالم عنده علم منه انه
كان يظن مبدأ واحدا ماديا للاجسام وكان يقول اذا غلب العداوة وتكون العالم
تكون العناصر الاربعة مبادى سائر الاشياء ثم سيتكون هذه الكرة مجددا بعد زمان
معين فعلم من هذا انه قد كان يعين للمبداء واحدا تارة وتارة كثيرا وعلى هذا الطريق
عين اناقاغوراس جوهريا يوجد فيه جميع الاجزاء المتشابهة الغير المتناهية وكان
يظن هذا الجوهر او قل هذا العجين مبداء واحدا كان تلك الاجزاء الغير المتناهية كثيرة
فهذان وافقا انا قسمندروس فيما قال انه تكون الاشياء ويكون بالاقتران والانفراق
من الواحد واختلفا بينهما بوجهين فان انبذوقلس ذهب الى ان العالم والكرة التى
قد صنعا مرات غير متناهية وكذا سيصنعا وهذا هو دور الاشياء كما سيجىء
مفصلا فى الفصل الاول من الثامن السماع الطبيعى وقال اناقاغوراس ان هذا
العالم قد صنع مرة فقط من الجوهر المذكور ولا يفسد بعد ذلك ابدا ووضع مبادى
مادية غير متناهية منتشرة فى هذا الجوهر واما انبذوقلس فذهب الى الاربعة
فقط فان قلت لم لم يذكر المصنف مذهب ذموقريتوس ولفكيبوس مع انهما من الطبيعيين
المتكلمين على مقتضى الطبيعة لاقرارهما بالحركة قلت لانه انما اراد ان يذكر ههنا مذاهب
الطبيعيين القائلين بان المبداء واحد او كثير وذموقريتوس ولفكيبوس لم يقولا
كذلك بل عينا للمبادى جسيمات لا منقسمة غير متناهية يحصل من اجتماعها الاجسام
فان قلت لما كانا عينا هذه الجسيمات الغير المتناهية فى الخلاء كما عين اناقاغوراس
مبادى مادية غير متناهية فى حوضه فقد وضعا مبداء واحدا مثله بوجه ما قلت
ليس الامر كذلك فان بينهما فرقا من وجهين الاول ان اناقاغوراس قد كان وضع فى
حوضه اختلاطا واحدا للاشياء المختلطة وهما لم يضعا اصلا بل انما عينا كون
هذه الجسيمات متفاصلة متفارقة والثانى ان حوض اناقاغوراس كان امرا موجودا
بخلاف خلائهما وان قلت لما كان ما وضع قدماء الطبيعيين مبداء واحدا ماديا

للاجسام الطبيعية غير مخالف لما وضع المصنف فانه وضع الهيولى الاولى واحدة مبداء ماديا
كما مر فى الفصل الثانى والثامن من هذا الكتاب بالموضوع الاول وكان عينوا التكون
الاشياء موضوعا واحدا والتخلخل والتكاثف كالمتضادين وهذا غير مخالف لما
ذهب اليه المصنف فلم يرض المصنف بما قالوا قلنا لانه بينهما فرقا فان ما وضعوه
مبداء ماديا هو الجسم وهو وضع الهيولى التى ليست بجسم بل قوة جوهرية فقط
ولان القدماء لما عينوا التكون الاجسام موضوعا واحدا اى الجسم الواحد والتخلخل
والتكاثف كالاضداد لم يتفكروا بانكار دقيقة صحيحة موصلة الى ما هو الحق كما
هو الاحق ولم ينظروا الى وجه المقصود الا تحت الحجاب فقصروا فى كل منهما بالازيادة
اما فى الموضوع فلانهم عينوا امرا موجودا بالفعل واما فى الاضداد فلان التخلخل
والتكاثف فى الاعراض وهى لا يمكن ان تعين مبادى التكون الجوهرى والمصنف
لكمال تصورهم ونقصانهم فعين للتكون الجوهرى الهيولى الموجودة بالقوة لانه
تكون موضوعا والصورة والعدم كالمتضادين ثم ان قلت لم سمى افلاطون الهيولى
كبيرة وصغيرة كما نقل عنه المصنف فى هذا الفصل وفى الفصل الثامن وسماها هو
كذلك فى تماوس قلت اختلف الافلاطونيون فى وجهها وذكروا وجوها كثيرة
الاول انه سماها كبيرة لكون استعدادها لقبول الصور المتعاقبة كثيرة غير
متناهية وسماها صغيرة لعددها الذى لا يفرقه ولا يميزه افلاطون اصلا
كما سيجىء فى الفصل التاسع والسبعين والثانى سماها كبيرة لانها يمكن ان تكون
مع كل جسم موجود وصغيرة لانها ليست موجودة بالفعل اصلا عنده بل
دون الموجود كما بينا فى الفصل الثلاثين والثالث سماها كذلك لانها فى نفسها
مبهمة غير معينة كما قال افلاطون فى مكالمة فلوبوس والكبيرة والصغيرة يدلان على غير
المعينين والرابع سماها كبيرة لامتناء الامتداد واصله وصغيرة لانها بحسب
ذاتها ليس لها امتداد اصلا والخامس سماها كذلك بسبب انها قائمة مقام الضدين
لانها الكبيرة والصغيرة كالضدين والسادس سماها كذلك بسبب انها قابلات للابدالات

ولما وقع كلامنا فيما قال افلاطون من الكيد والصفة الخاديين لتكون الاجسام
الطبيعية على راية ناسب ان نذكر الاشياء التي تظن انها تجتمع في تكونها على ما قال
في مكالمة فليوس ثس من انها خمسة غير المعين والحد والواحد والجامع والماهية
غير المعين هو الهيولى المتصف في نفسها بالعدم والحد تابع المثل اي الصورة
والواحد هو المركب الذي سماه في تماوس بالولد والجامع هو الفاعل الموجد
والماهية هو المثال او قل هو ماهية الشيء المركب لا يقال ان افلاطون فسر
الواحد بالمركب والواحد المنقول في هذا المتن قد اخذ بمعنى الصورة فيكون
هذا الاخذ غير مطابق لمراده فيكون باطلا لانا نقول الصورة يمكن ان تسمى حدا
وواحدة باختلاف الوجوه لانها من حيث انها تحدد وتوحد سميناها فتكون
والمركب يسمى واحدا كما لمعلول المتن الثالث والثلثون قال المصنف
لكن يرى اناقاغوراس ظن المبادي غير متناهية كذا لانه ظن برأي
المتفق عليه بينهم حقا هو انه لا يكون شيء من لا موجود لانه لاجل هذا قالوا
ان الجميع قد كان مجتمعا معا وان التكون كذا يكون اختلافا وبعضهم عين الاقتران
والافتراق اقول لما فرغ المص من تعداد مذاهب الطبيعيين شرع ههنا في بيان
مذهب اناقاغوراس فقط وترك ما عداه لما سيجيء ولما كان ينبغي للفيلسوف
ان يكون مطمح نظره تعقيش الصدق واستطلاعه وكل من يكون منظوره الصدق
يكون قاضيا لا محالة كما قال المص في المتن الحادي والمائة من اول الفلكيات
ذكر المص ههنا وفي المتن الاتي المبادي التي بها ذهب اناقاغوراس الى ما ذهب
اليه حتى يقدر ان يحكم بعده حكما صادقا صحيحا فقال ان اناقاغوراس ذهب
الى هذا الراي لانه ظن ان ما ذهب اليه الطبيعيون بالاتفاق من انه لا يوجد
شيء من العدم حق فكانه استدل بانه لما كان هذا القول المتفق عليه
بينهم اي ان شيئا ما لا يوجد من العدم صادقا وجب ان يكون كل ما يحدث
موجودا بوجه ما قبل ان يحدث والا لكان يحدث من العدم وهو خلاف لما اتفقوا



عليه فكل ما يكون ويتكون الان وسيتكون يكون موجودا بوجه ما قبل تكونه وكون
شيء موجودا قبل التكون بلا حفظ على وجهين بان يوجد قبله كاملا ومتميزا على وجه يتكون
بعده او بان يوجد قبله بوجه مغاير لما يتكون بعدي بان يوجد اولا ناقصا مختلطا وثانيا
ثم يتكون ويوجد تاما متميزا او متفرقا والاول مستحيل لانه تحصيل الحاصل فتعين الثاني
وهذا لا يمكن ان يكون او فق وان يبين الا بان نضع ان يوجد قبل تكون شيء اجزاء
غير متناهية متباينة للاجسام مختلطة معا في حوض محيط لمجموعها فلاجل هذا
يقولون اي اناقاغوراس وتابعوه ان المجموع اي مجموع المكونات قد كانت
معا ثم العقل اي الواجب تعالى ميز تلك المختلطات وافرزها فحلق مجموع العالم
منها ثم قال ومثل هذا التكون اختلاف وبعضهم عين الاقتران والافتراق
قال بعض الشراح ان هذه الكلمات متعلقة الاطريق التكون المذكورين في المتن
السابق يعني ان الذين يولدون الاشياء من مبداء واحد بالتخلخل والتكاثف
قالوا ان مثل هذا التكون اختلاف والذين يولدونها من مبداء واحد مركب مختلف الجنس
يولدونها بالاقتران والافتراق وهذا الشرح ليس بمراد المص لكن لانه يخل حينئذ
ترتيب الكلام فقط بل لان هذا الكلام اي وان التكون كذا يكون اختلافا من كلمات
اناقاغوراس وهذا الكلام يذكره المص ايضا في المتن الاول من الكتاب الاتي
للكون والفساد حين يرد على اناقاغوراس بانه لم يعرف اللفظ المخصوص للكون
حيث قال فيه ولكن لم يعرف اناقاغوراس اللفظ المخصوص للكون لانه قال
الكون والفساد هو الاختلاف ومعناه انه لما كان يقول ان الاشياء يتولد
بالاخراج والانفصال من الحوض كان ينبغي ان يسمي الكون حين اراد ان يبينه بالاقتران
والافتراق كما سماه البعض فهذا تعريض له وعلى هذا المعنى يكون المص مبينا لرأي
اناقاغوراس ان الاشياء لا تحدث من العدم بل كانت موجودة قبل في حوض
والموجودات فيه تتغاير وتتحول بوجه ما وهذا هو تكون هذا الشيء او ذاك وقوله
في اخر القول الاقتران والافتراق يمكن ان يكون منسوبا الى تكون الاشياء فقط يعني

اذا كون شيئ تفصل وتفرق للجسيمات المتشابهة من الجواهر الغير المتناهية الموجودة
في الحوض المذكور وتتقارب وتتجامع بعض اجزاء هذا المكون بعض اخر وبهذا
الوجه تصير عظما وراسا وقدما وشجرا ونارا وغيرها ويمكن ان ينسب الافتراق الى المكونات
الاشياء والافتراق الى افسادها المتن الرابع والثلثون قال المص ولان
كل ضد يحدث من اخر فيوجد فيه لان كل ما يحدث لما وجب ان يحدث اما من
او من اللاموجودات واستحال الحدوث من اللاموجودات لما اتفق عليه الطبيعيين
ظنوا انه بقي بالضرورة ان يحدث من الموجودات ويوجد فيها لكن من صغر مقدارتها
ليست محسوسة لنا قالوا ان كل شيئ مختلط بكل شيئ لانهم كما نوا يرون ان الكل
مكون من الكل وظهور المتفرقات وتسميتها مختلفا يكون مما يزيد غلبته بسبب
كثرة غير المتناهيات في الاختلاط لانه ليس كل ابيض خالصا ولا اسود ولا حلو
ولا لحم ولا عظم وما يكون منها اكثر في شيئ يرى ان يكون هو طبيعة ذلك الشيئ
اقول يذكر المص في هذا المتن امورا ثلثة يذكر المبنى الثاني لانا قسما غوراس وجوابه
عن سؤالين اورد اعليه في عصره فقال اخذا ناقسا غوراس دليله الاخر من ان
كل ضد يحدث من اخر فيوجد فيه توضيحه ان كان يقول منه ان كل ضد يتولد من ضده
مثلا البياض من السواد والنار من الماء وبالعكس الى غير ذلك وهذه اما تحدث
من اللاموجودات والاعدام ومن الموجودات لا يمكن اثبات الشق الاول لانه خلاف
لما اتفق عليه ارا الطبيعيين من انه لا يصير شيئ من العدم والشق الثاني يمكن ان يؤخذ
على وجهين الاول بان يتبدل طبيعة شيئ كالسواد مثلا الى اخر كالبياض وهذا ايضا
غير ممكن الاثبات بالبديهة فبقي انه لو حدثت من الموجودات تحدث من اجزائها الموجودة
في اضدادها ولما امكن ان يتكون كل شيئ من كل شيئ اخر لزم ان يكون كل شيئ في كل شيئ
ولهذا قالوا ان كل شيئ مختلط بكل شيئ ولما اورد عليه ان يكون كل شيئ مختلطا في كل شيئ
كذب لانه لو كان كذلك فلم لا نرى اجزاء الابيض من الاسود ومن الماء اجزاء النار وفي
اللحم والعظم اجزاء الماء والحديد والنحاس والقلعي لانه لو اخذ السبب الصادق للحكمة



من الحس لكان من افراط الجنون ان يحكم بما يخالف الحس وضع المص جواب هذا
الايراد من جانب اناقا غوراس فقال لكن من صغر مقدارتها ليست محسوسة
لنا يعني ان كل شيئ مختلط من كل شيئ واجزاؤه موجودة فيه في نفس الامر لكنها
لا ترى لكمال صغرها وانما ترى اذا ظهرت واجتمعت من شيئ ثم لما اورد عليه
انه لو كان في الاسود مثلا اجزاء الابيض وفي الماء اجزاء النار وبالجملة كل شيئ
في كل شيئ فبماذا شيئ تتمايز الاشياء ولم نر الاسود اسودا والماء ماء ولا تسميتها
نارا او هواء اجاب عنه بقوله وظهور المتغايرات وتسميتها مختلفات يكون مما
يزيد غلبته بسبب كثرة غير المتناهيات الاخره يعني ان تمايز الاشياء وتفارقها
وتسميتها باسماء متخالفة يكون باكثرية بعض الاجزاء الموجودة فيها من بعض آخر
وغلبة بعضها على بعض مثلا الماء يمتاز عن الهواء والنار والتراب وسائر الموجودات
الجسمية ويسمى باسم مخصوص لان الاجزاء المائية الموجودة فيه اكثر من الاجزاء الهوائية
والنارية والترابية والاجزاء الاخر المختفية الموجودة فيه وغالبة عليها زيادة
غلبة ولهذا قال ليس كل ابيض خالصا ولا اسود الى قوله وما يكون منها اكثر
في شيئ يرى ان يكون هو طبيعة ذلك الشيئ انتهى لان الحكم للغالب فتمايزها
بسبب احاسنا ذلك الغالب الاكثر دون الاجزاء القليلة المغلوبة فيها
والحكم بتغاير بعضها عن بعض وتسميتها باسماء مخصوصة وبما قرر علم تمام رأي
اناقا غوراس من المذاهب المذكورة لقدماء الطبيعيين في المتن الثاني والثلثين
وابطاله ويبين غيرها ولم يبطلها بل اتبع في انه ذكر مذاهب ملسوس
وبارمندس واناقا غوراس من المذاهب المذكورة لقدماء الحكماء في المتن السادس
وابطالها ولم يبطل غيرها مع انه كان يليق به ان يبطل كلا منها لئلا يخدع واجيب
بان المص في ذكر مذاهب القدماء وردها على ما كان ينبغي ان يذكر ويرد نعم لم يردها
على الترتيب في سلك واحد وفي كل موضع ذكرت لانه لو فعل كذلك لرئي انه
بداء في التاليف لرد الغير وهذا بعيد عن الفيلسوف لكن يرد المذاهب التي تخالف

الاشيا التي يجب ان يتذكر بالصدق في المحل الذي تكلامه فيه اما لانها تعين لبيان الحق
اولانها كانت اشهر وصادرة من الرجال الكبار الكثيرة مع كونها كاذبة اولانها تستند
الى راي يستند اليه المص ايضا اولانها يلزم من رد بها رد غيرها اولان رد غيرها يورث في موضع
انسب به وهكذا فعل ههنا رد مذهب اناقاغوراس وترك المذاهب الاخر
لانه كان في ذلك الزمان مشهورا ومذكورا عند كثير من العلماء ولان اناقاغوراس
كان في ذلك الزمان في مرتبة علي من الاستبار ولانه كان مبنيا على مقدمات يبني المص عليها
ايضا اثبات الهيولى الاولى لانه كما قال اناقاغوراس بالخليط المذكور الكائن
في الحوض لئلا يلزم وجود الكائنات من العدم كذلك قال المص بالهيولى الاولى لئلا يلزم
ذلك ولان خليط اناقساغوراس شيا به بالهيولى الاولى زيادة مشابهته ويشابهته
سبب الاختراع ولانه يلزم من ابطاله ابطال مذهب ذموقريتس ولاجيبوس وابقوروس
بحسب ما يناسب المردود لانه اذا ابطل عدم التناهي في متناهيات اناقساغوراس
يبطل ايضا عدم تناهي الجسيمات الصغيرة الى وصفها ذموقريتس ومتفقوه مبادي
الاجسام الطبيعية فان قلت كان ينبغي على المص ان يذكر مذهب ذموقريتس
ومتفقيه وان يرده لانه كان في ذلك الزمان معتبرا ومشهورا زيادة اعتبار
وشهرة من مذهب اناقاغوراس لما قال المص في المتن الثامن من الكتاب الاول
للكون والفساد ان ذموقريتس يرى ان يصدق راييه بالادلة المختصة الطبيعية
ويرجحه على سائره في المتن الخامس منه قلت لا يناسب ان يبطل مذهب
ذموقريتوس في هذا المحل تماما ما اورد للمبادي جسيمات غير متناهية واورد ايضا
الخلاء على ما نقل عنه المص في المتن الحادي والاربعين من هذا الكتاب وفي الفصل
الرابع من اول ما بعد الطبيعة وابطال الخلاء ليس بمناسب لهذا المحل
لكن يبطل في الكتاب الرابع وكذلك ذكر مقدارات غير قابلة للانقسام
وابطالها سيكون في الكتاب السادس الذي يبين فيه ان كل متصل ينقسم
دائما الى المنقسمات وسيبطلها ايضا في الكتاب الاول من الكون والفساد

واما ابطال مذهب ملسوس وبارمندس فهو واجب في هذا المحل لانها هدما
اساس الحكمة الطبيعية بالكلية لانها انكرا الحركة والطبيعة ولان مذهب بارمندس
كان مشهورا ومعتبرا في ذلك العصر كما يعلم من مقالة افلاطون المسماة بحكيمة
بارمندس واما ابطال سائر المذاهب فيعلم من هذه الابطالات وفي بيان الحق
الذي سيذكر في المتن الثاني والاربعين وبعده وسينكشف بطلانها
في محل يقتضي ابطالها وان قلت ان اناقاغوراس قد كان يقول بمبدأين
مادي وفاعل اي العقل المحرك والمفرق للجميع كما نقل عنه المص في الفصل الثالث
من اول ما بعد الطبيعة وفي مواضع اخر فلم ينقل عنه ههنا المبدأ الفاعل ايضا
قلنا لان الكلام ههنا انما هو لمبادي الاجسام الداخلة فيها والمبدأ الفاعل ليس
كذلك فلهذا ذكر ههنا راييه للمبدأ المادي فقط وهو كما ذكرنا كانت جسيمات
الاجزاء المتشابهة الغير المتناهية المختلطة في حوضه المذكور كالمياه الغير المتناهية
والنيران الغير المتناهية واللحوم الغير المتناهية والعظام الغير المتناهية والعروق
الغير المتناهية والى غير ذلك وسمى هذا المتن لطابقتها به الاجزاء ولما كان في كل
شيء من جميع الاشياء الاخر على راييه سماه بزر الكل لانه يخالف الكل مزروع في الكل

المتن الخامس والثلثون قال المص فلما كان غير المتناهي من حيث انه غير متناه غير متيقن
فغير المتناهي بحسب الكثرة او الامتداد كم غير متيقن وبحسب الصورة مكيف ما
غير متيقن فعند كون المبادي غير متناهية بحسب الكثرة والصورة يستحيل ان يتيقن
الاشياء التي تحصل منها لانا انما نظن ان نتيقن المركب حين ندرك من اي اشياء
تكون وكم هي اقول لما فرغ المص من تحرير تمام مذهب اناقاغوراس وذكر ادلته
وجوابيه عما اورد عليه شرع الان في بيان الصدق ورده ولما كان مذهبه متضمنا
لامرين احدهما هو ان مبادي الاجسام الطبيعية اجسام غير متناهية مشتملة على
اجزاء متشابهة والثاني هو ان الكل موجود في الكل رد المص كلا منهما رد الاول
في هذا المتن والمتن الآتي رده في هذا المتن من تيقن الاجسام وفي الآتي من وجودها

ويفصل في هذا المتن ايرس ياخذ مقدمتين مسلمتين ويفعل بهما البرهان الاول
هي انه غير المتناهي سواء كان بحسب الكثرة او الامتداد او الصورة من حيث انه غير
متناه غير متيقن واشار بهذا الى الاقسام الثلثة الغير المتناهي الاول بحسب الكثرة
كما لو كانت الاعداد غير متناهية بالفعل والثاني بحسب الامتداد كما لو كان جسم
او خط غير متناه بالفعل وقال كل منهما كمي غير متيقن لانه الكثرة والامتداد نوعان
الكم والثالث بحسب الصورة وفهم اكثر الشراح من غير المتناهي بحسب الصورة
صورا غير متناهية الاعداد ولهذا قالوا هذا القسم منتف للقسم الاول لانه غير المتناهي
بحسب الصورة غير متناه بحسب الكثرة ايضا لكن لا بحسب مجرد كثرة الاشياء
التي تفترق بينها بالعدد فقط بل بحسب الكثرة والصورة معا لان هذا الغير
المتناهي طبايع غير متناهية ايضا ليست للاول وهذا الفهم ليس بمرضي عند الشارح
لانه يكون التقسيم رديا اذ التقسيم الصحيح هو الذي يكون اقسامه متقابلة او
متخالفة ولانه هذين القسمين يكونان بحسب العدد في نفس الامر اما كون الاول
بحسب العدد فقط والثاني بحسب الصورة ايضا فهو تغاير بالعرض بالنسبة
الى اللامتناهي من طرف المادة لا من طرف اللامتناهي فالمراد منه على ما افهم
هو غير المتناهي شدة كما اذا قلنا قوة غير متناهية شدة وحرارة غير متناهية
شدة وبهذا المعنى نقول اهل قدرة الله تعالى غير متناهية واهل يمكن ان يوجد صورة
وكيفية غير متناهية عند ارسطو ام لا اي هل يقول ارسطو ان قدرة الله غير متناهية
شدة ام لا واهل يقول يمكن ان يوجد في الخارج صورة او كيفية غير متناهية شدة
وبحسب الدرجات ام لا ولهذا سمى هذا الغير المتناهي بحسب الصورة مكيفا ما
غير متيقن وانما اورد هذه القضية اي قوله غير المتناهي من حيث انه غير متناه غير متيقن
مؤكدة لانه غير المتناهي مادة وبالفعل يتيقن ولهذا يرسم ويحد وكذا غير المتناهي
بالقوة لكن غير المتناهي من حيث انه غير متناه لا يتيقن كما يجيء في موضعه والمقدمة
الثانية هي ان المركب لا يتيقن الا اذا تيقن الاشياء التي يحصل منها ويتيقن كم هي



ودليل هذه المقدمة هو ما ذكره المصنف في المتن الاول من قوله لانا انما نظن انا نتيقن
شيئا ما حين ندرك علله الاول ومباديه الاول حتى العناصر وتصوير دليل المصنف
يكون هكذا لو كان مبادي الجسم الطبيعي غير متناه لما تيقن جسم طبيعي والتالي باطل
فكذا المقدم واما بطلان التالي فهو متفق عليه وقد اعترف به الخصم اي انا قساغورس
فانه يقول ان الجسم الطبيعي يتيقن ولانه لو لم يتيقن لكان العقل ومحبة التيقن امرا عبثا
واما الملازمة فظاهرة من المقدمتين لانه اذا كانت مبادي الجسم الطبيعي غير متناه
لا تتيقن بالضرورة بحكم المقدمة الاولى واذا لم يتيقن المبادي التي يحصل منه الجسم الطبيعي
ولم يتيقن ما هي وكم هي لا يتيقن جسم طبيعي بالضرورة بحكم المقدمة الثانية فلو كان مبادي
الجسم الطبيعي غير متناه لما تيقن جسم طبيعي وبهذا الدليل يبطل ايضا ما ذهب اليه انبادقليس
والاخيوس وابقروس من ان مبادي الاجسام الطبيعية جسيمات صغيرة غير منقسمة
لا متناهية كما قال ابو الوليد ابن رشد القرطبي وان زعم سمبليقيوس ان ارسطو من كلام
اسكندر الافروديسي الملقب بالسراج والقشور قال المصنف ولما كان يجب
ان يكون الكل الذي يقع على جزئه ان يكون مكيا بكل امتداد كان بحسب الكبر والصغر
بحيث يمكن ان يقع عليه ذلك واريد من الجزء احد الاجزاء الذي اذا وجد في الكل ينقسم
اليه ولما كان يستحيل ان يوجد الحيوان او الشجر مكيا بكل امتداد كان بحسب الكبر والصغر
فظاهر انه يستحيل ان يكون جزء ما كذلك لانه لو كان لكان الكل كذلك واللحم والعظم
وامثال ذينك الجزئين اجزاء للحيوان والثمرة للشجر فظاهر انه يستحيل ان يكون اللحم او العظم
او امثالهما مكيا بكل امتداد بحسب الكبر او الصغر اقول لما فرغ من ابطال مذهب اناقساغورس
تيقن الاجسام شرع ان يبطله بوجودها ولانه تعرف هذا ينبغي ان تعلم ان الاجسام
المتشابهة اللامتناهية التي وضعها اناقساغورس في حوضه ليس لها نهاية الكبر
لانه كان اللحم فيه غير متناهية وغير المتناهي ليس له نهاية وليس لها نهاية الصغر
لانه يوجد في كل قطعة من اللحم مثلا سائر الاشياء لان الكل يوجد في الكل وكلما
انفصل من اللحم المذكور شيء يكون اصغر ثم اصغر ثم وثم واذا عرفت هذا فاعلم ان المص

يستدل على بطلان مذهبه بانه الاجزاء المركبة للكل العديمة النهاية كاللحم والعرق والعظم
المركبة للحيوان يمكن ان يوجد بكل امتداد من الكبر والصغر وكل ما يمكن ان يوجد اجزاء الكل
على اى كبر وصغر يجب ان يمكن ان يوجد الكل كالحيوان مثلا كذلك فكان يمكن ان يكون
الانسان كالارض او كمجموع العناصر من كبر غير متناه وكذلك كان يمكن ان يكون مثل
بقة وذرة وكذلك يمكن ان يكون كل جسم بكبر غير متناه وباصغر صغر وهو مستحيل
كما قال يستحيل ان يوجد الحيوان او الشجر مكبا بكل امتداد بحسب الكبر والصغر وكل
جسم طبيعى ياخذ كبرا او صغرا مناسبا له محققا ومتعينا فى طبعه ولا يمكن تجاوز
عنهما اصلا والصغر والكبر المناسب المحقق المتعين فى الطبيعة هو ما يكون لامتداد
لا ما وضع فى غير المنقسم وبين الم الكبر حين قال واريد فى الجزء احد الاجزاء الى اخره
يعنى ينقسم الاجزاء الى الاجزاء الذاتية التى يحصل منها الكل كالهيولى الاولى والصورة
والكل الحاصل منها لا يمكن ان ينقسم اليها بحيث يمكن ان توجد متفرقة والى الاجزاء التامة
التى لو انقسم الكل اليها يكون كل واحد منها موجودا متفرقا مثلا لو انقسم الانسان
الكل الى العظام واللحوم والعروق وغير ذلك من الاجزاء التامة الحاصل هو منها يوجد كل
منها بذاته متفرقة والم لا يتكلم ههنا للقسم الاول بل للثانى لانه انما قسا غورس
انما قال بالاجزاء الثانية وانها هى المركبة للكل والكل انما يحصل منها ويجب ان تتفكر
عبارة الم ههنا فانه لم يقل لما كان يجب ان يكون الكل الذى يقع على اجزائه ان يكون مكبا
بكل امتداد بحسب الكبر والصغر بحيث يجب ان يقع عليه ذلك بل قال بحيث يمكن ان يقع
عليه لان عبارة انذوخته ههنا لا يراد بها الوقوع الضرورى بل امكان الوقوع اى يمكن
ان يقع وانما قال كذلك ليدفع ما يمكن ان يورده انا قسا غورس من ان الاجزاء والكل
يقع عليها ان يكون مكبا بكل امتداد اى امتداد كان بحسب الكبر والصغر لكن العقل
الفاعل يعينها ان تكون بمقدار معين لان يحصل الكل على مقتضى الاستعداد لا بان
يجتمع اكثرها او اقلها لحصوله فح لا يلزم انه لما كان يقع على اجزاء الكل ان يكون مكبا بكل
امتداد يقع هذا على الكل ايضا فكانه قال ليس يلزم ان الفاعل عينها كذلك ولا يلزم الوقوع

بالفعل لكن هذا من الخارج وبالعرض واما بالنظر الى ذات الجسم فيمكن ان يقع على الاسنان
مثلا ان يكون مكبا بكل امتداد من الكبر والصغر وهو مستحيل قطعا فما ذهب اليه انا قسا غورس
مستحيل ايضا **المتن الرابع والثلثون** قال وايضا لو وجد مجموعات هذا الجسم
كل واحد ولم تحدث بل تفرقا ذو جدت وسميت من الكثرة وصار كل واحد من
كل واحد كالماء من اللحم بالانفصال واللحم من الماء وكل جسم متناه ينفد من جسم متناه
فظاهر انه لا يمكن ان يوجد الكل فى الكل لانه اذا خرج من الماء اللحم ثم خرج مرة بعد اخرى
من الباقى بالفصل وان كان الخارج اصغر دائما لكن لا يتجاوز مقدارا تاما فى الصغر فان
انتهى الخروج فلا يكون الكل فى الكل لانه لا يوجد اللحم فى الماء الباقى وان لم ينته بل
تحقق الخروج دائما يكون فى الامتداد المتناهى المتناهيا المتساوية غير متناهية
بحسب الكثرة وهو مستحيل **اقول** لما فرغ من ابطال القول الاول لانا قسا غورس
وشرع ثانيا مقدمة وبرهن ثالثا فيقول وايضا لو وجد مجموعات هذا الجنس كل
واحد فى اخوالى اخره وبعد ههنا اقوالا ثلثة لانا قسا غورس احدها هو ان
مجموع الموجودات الطبيعية توجد بالتعاكس يعنى يوجد الكل فى الكل الثانى هو ان الموجود
الطبيعية لا تحدث بل تتفرق وتنفصل لانها كانت وجدت اولا بالتعاكس حتى
اذا ظن انها تكونت تكون ظاهرة فقط والثالث هو ان الاشياء تنمى
كذا او كذا بسبب كثرة ما وجدت فيها ثم ذكر المقدمة وهى ان كل جسم متناه ينفد
باخراج اجزائه المتناهية دائما منه وهذه المقدمة لا يجوز ان تفهم فيما هند سيا لانها
لو فهمت كذلك لكانت كاذبة لان يرفع الاجزاء المتناهية المجعول بالانشراع الهندسى
من متصل ما لا يقف المتصل لانه قابل للانقسام الى ما يقبل الانقسام دائما فلا يجب
ان تفهم فيما طبيعيا وحسيا واذا فهمت بهذا الوجه فظاهر ان كل متناه ينفد باخراج
اجزائه المتناهية منه مرة بعد اخرى دائما ولاظهار ارادته الاخراج الطبيعى الحسى لا الانشراع
الهندسى قال وكل جسم متناه ينفد فى الجسم المتناهى ولم يقل وكل متصل متناه ينفد
من المتصل المتناهى وايضا المقام انما يقتضى هذا الفهم لانه هكذا كانت جسميات

اناقساغوراس ثم نبرهن على بطلان ماقال اناقساغوراس بقوله لانه اذا خرج من الماء
اللحم لاجزء يعني لنقل ان اللحم يكون من الماء لانه الكل يكون من الكل كما قال اناقساغوراس
في لبنا خذ وقيه ماء مثلا ولنفرض ان العقل المخرج الذي قال به اناقساغوراس
شرع ان يخرج منه اللحم بالفصل مرة بعد اخرى فحينئذ نقول لما كان الماء واللحم الحاط
فيه متناهيين فباخراج اجزاء اللحم مرة بعد اخرى بالفصل يخرج مجموع اللحم الحاط فيه
بحكم المقدمة المذكورة القائلة بان كل جسم متناه ينفد من الجسم المتناهي اي لا يبقى
منه شيء اذا اخرج منه مرارا كثيرة فيبقى الماء بلا لحم اصلا فقوله ان الكل يوجد في الكل
وقوله لا يوجد شيء خالص ايضا باطل لانه اذا اخرج سائر اجزاء الاجسام المتناهية
الحاط في الماء المتناهي يبقى الماء خالصا صافيا ولما كان يقول اناقساغوراس انه يخرج
من الماء اولا اجزاء اللحم الكبيرة ثم الصغيرة بحيث يكون المخرج بعد اصغر من المخرج
قبل دائما وهكذا يخرج الاصغر ثم ثم دائما ونعلم احدا احدا نرفع دليل المصنف
به قال وان كان المخرج اصغر دائما الاخره يعني لو سلمنا ان المخرج بعد اصغر ثم اصغر ثم
اصغر لكن لا بد من ان ينتهي الى اصغر من الكل ليس في الماء اصغر منه وهذا هو مراده
من قوله لا يتجاوز مقدارا ما في الصغر يعني لكن يوجد قطعة لم تخرج فيه لا يكون مقدارها
ازيد من مقدار اخرى وهذا التعليم يدفع بالمقدمة المذكورة ايضا فان قطع اللحم
المخرجة من الماء وان كان المخرج منه بعد اصغر مما اخرج قبل لكن لما كانت متناهية
لزم النفاد بحكمها قطعا وسد جميع طرق فرار اناقساغوراس وكمال تضييقه
قال فان انتهى الاخراج فلا يكون الكل في الكل لانه لا يوجد اللحم في الماء الباقي يعني
انك يا اناقساغوراس قد كنت تقول ان هذا الماء يوجد فيه كل شيء وليس بماء
خالص صاف لكنه اضيقك بان اقول لك ياخذ العقل الفعال ان يخرج اللحم وسائر الاجسام
الموجودة في الماء المتناهي منه فحينما ان ينتهي الاخراج اولا فانه انتهى في زمان ما فلا يكون
في الماء الباقي اذا خرج فلا يكون الكل في الكل ويكون الماء الباقي خالصا صافيا فيكون
كلامك كاذبين وان لم ينته بل كلما اخرج منه بقي فيه بعد اخراج غير متناهية

فيلزم ان يكون في الماء المتناهي المقدار اجزاء متناهية بحسب الكثرة وهو مستحيل
لانه حينئذ يكون غير المتناهي محاطا في المتناهي بل يكون غير المتناهي متناهيا ولما كان هذا
امرا مستحيلا وجب ان نعترف بانتهاء الاخراج فحينئذ لا يكون الكل في الكل ويكون الماء
صافيا خالصا اعلم انه لما وضع بعض علامات الخط في هذا الشق الاخير في بعض
النسخ اليونانية والاتينية على خلاف قانون رسم الخط المعتبر عندهم تشوش
كلمات جميع الشراح ههنا ولم يصل احد الى خالص مراد المصنف وترجمنا اي قولنا وان
لم ينته بل تحقق الخروج دائما تكون المتناهيات المتساوية في الامتداد المتناهي
غير متناهية طبق عبارة النسخ القديمة اليونانية ومعناه وان لم يكن خروج
اللحم من هذا الماء المتناهي متناهيا بل يكون دائما بحيث لا ينقطع دائما ابدا
يكون الموجودات المتناهية المتساوية في الامتداد المتناهي الى المساوية للماء
المتناهي الموجودة هي فيه بسبب كونها محاطة فيه وكون المحاط مساويا للمحيط
كما ان سطح ظاهر المتمكن مساو لسطح المكان غير متناهية بحسب الكثرة وهو مستحيل
قطعا **المتن الثامن والثلثون** **قال المصنف** وايضا لما كان يجب ان يكون
كل جسم اقل اذا اخرج منه شيء وكان مقدار اللحم متناهيا بالكبر والصغر فظاهر
انه لا يخرج من اللحم الاقل جسم ما والا لكان اقل من الاقل وايضا لكان في الاجسام
الغير المتناهية لحم غير متناه ودم ودماغ غير متناهيين واذا تفاصلت بالتعاكس
لا تكون الموجودات اقل بل يكون كل واحد غير متناه وهذا غير معقول **اقول** يبطل
ههنا ما قاله اناقساغوراس من ان الكل يكون في الكل وليس في الاجسام جسم
خالص بوجهين الاول هو انا نحس ونعلم يقينا ان كل جسم اخرج منه شيء يبقى
بالضرورة اصغر مما كان اولا فخذ ما وضعه اناقساغوراس جسما متشابه الاجزاء
متناهيا مثلا وفيه لحم وبدأ ان يخرج منه على الدوام سائر الاشياء كالماء
والنار ولما كان اخراجنا دائما بصغر ينتهي بالضرورة لا ما هو اصغر من الكل
فحينئذ نسئل هل يبقى في هذا الجزء الاصغر شيء منها ام لا فان قال لم يبق شيء منها

اصلا فلا يكون الكل في الكل ويكون هذا اللحم الباقي طعما خالصا وان بقي فيه شيء منها
فانه امكن ان يخرج منه شيء لا يكون الاصغر اصغر وهو باطل والثاني يصور هكذا لو كان
الكل في الكل ولم يكن في نفس الامر جسم خالص يلزم ان يكون شيء غير متناه بمراتب غير متناهية
وان يكون تلك الموجودات ايضا حال كونها متفاصلة غير متناهية وهو ليس لانا نقض
صريح لانه اذا كان جسم منفصلا من اخر يكون له حد الانفصال فيكون متناهيا ويثبت
الملازمة بالنظر الى اللازم الاول بان اناقا غورا س كان يعين اجزاء متناهية غير متناهية
بالعدد وفي كل جزء منها اجزاء اخر غير متناهية كذلك فلو كان الكل يوجد في الكل كان
في اللحم مثلا دماء غير متناهية وعظام غير متناهية وعروق غير متناهية وكذا في سائر
الاشياء وكذا كان في الماء لحوم غير متناهية وعظام غير متناهية وهواء غير متناه
ونار غير متناه لا غير ذلك واذا كان غير متناه واحد مشتملا على اخر فكل غير متناه يكون
غير متناه بمراتب غير متناهية واما بالنظر الى الثاني فبما قال اذا تفاصلت بالعكس
لا تكون الموجودات قليلة بل يكون كل واحد غير متناه لانه ينفصل من الماء مثلا مجموع اللحوم
وهو غير متناه ومجموع الماء وهو غير متناه ايضا الى غير ذلك **الطعن التاسع والثلثون**
**قال المصنف** اما عدم كون الفصل متناهيا اصلا فقد قيل لا اعلم لكن قيل صدقا
فان الاحوال غير قابلة للانفصال فاذا كانت الالوان والملكات متخالطة فلو انفصلنا
كان الابيض او الصحة شيئا من غير ان يوجد اخر ولا في الموضوع فيكون العقل الطالب
للمحالات غير معقول لانه اراد ان يفصل ما يكون انفصاله محالا بحسب الكم وبحسب الكيف
اما بحسب الكم فلانه لا يوجد مقدار اقل واما بحسب الكيف فلان الاحوال غير قابلة للانفصال
**اقول** لما فرغ المصنف من ابطال قول اناقاغورا س من ان المبادي غير متناهية وان الكل
موجود في الكل شرع الان في ابطال الطريق الذي به كان يضع اناقساغورا س رأيه
المذكور ولهذا نقل في ابتداء المتن قوله الذي يعلم به طريق رأيه ثم فتش هذا القول
وهو عدم تحقق الانفصال الكلي ابدا يعني ان اخراج الاجزاء المتشابهة المخالطة
الموجودة في الحوض المذكور على رأيه لا ينتهي ولا ينقطع ابدا لانه اراد بهذا الفصل

الفصل الذي فعله العقل في ابتداء خلق العالم على راي اناقاغورا س وان كان
يمكن ان يفهم منه فصل الاشياء الموجودة في خارج الحوض بعد اخراجها منه بسبب انه
ظن ان الكل يوجد في الكل والمصنف يتكلم على هذا القول كلا ما بين بذكر اولا انه صادق لكنه
قيل بلا فكر وتامل ثم يرد اناقاغورا س فيقول ان ما قال اناقاغورا س من ان اخراج
الكل وفصله لا يتم ولا ينقطع حق لان اناقاغورا س كان يقول ان يكون جميع الاعراض
والملكات والاحوال والكيفيات مختلطة في العجين المذكور والحاصل انه يكون جميع الاعراض
المختلطة فيه وهو مراد المصنف بلفظ الاحوال والمصنف موافقه في انه لا يمكن اخراج الكل
وفصله فان الاحوال غير قابلة للانفصال اي ان الاعراض لا يمكن ان ينفصل غير معروضاتها
القائمة بها ولو فرض ان يمكن ان ينفصل عرض ما كان موجودا بدون معروضه فيلزم
مثلا ان يوجد ابيض او صحة فقط في غير ان يوجد امر اخر اي ولا يوجد في الموضوع وعلى كان
هذا مستحيلا بالبديهة كان ما قال اناقاغورا س من ان الانفصال الكلي
مستحيل صدقا كما صدقه المصنف واستحسنه لكن قال انه لم يقل عن علم وتفكر لانه
يضع العقل الاول انه يسعى لان يفصل ما لا يمكن ان ينفصل لانه يجعله جاهلا تماما يمكن
ان يوجد وما لا يمكن والى هذا اشار بقوله فيكون العقل الطالب للمحالات
غير معقول لانه اراد ان يفصل الى آخره مريدا ان ظنه العقل الاول ساعيا لان
يخلع ما لا يمكن ان يخلع ظن فاسد غير جائز ولا معقول لان الفصل الكلي لما كان
محالا على رأيه فاعتقاده العقل ساعيا ومريدا لخلع المحال اعتقاد غير معقول باطل
ثم قيد المحال بقوله بحسب الكم وبحسب الكيف ليفيد ان الفصل المذكور محال من وجهين
اما اولا فبحسب الكم لانه لا يوجد كم اقل يعني يستحيل الوصول الى ما هو اصغر من الكل
لانه لو وصل العقل الفاعل بالفصل الى ما هو اصغر من الكل فلا يمكن ان يوجد في هذا الكم
الاصغر جسم يمكن انفصاله والا لزم ان يكون اصغر مما هو اصغر من الكل لو انفصل
وهو محال فبسبب الكم يكون العقل الذي وضعه اناقاغورا س ساعيا و
مريدا للفصل الكلي عاجزا عنه على رأيه لانه وان صغر الاجزاء المتشابهة الغير المتناهية

لكنه لم يصل الا اصغر الكل مع وجود سعيه وارادته اياه على راي مع انه لو دليل لكان مخالفا
لراي فهذا الوضع فاسد غير معقول واما ثانيا فحسب الكيف لان الكيفيات غير قابل الانفصال
فيكون ارادة العقل اياه وسعيه له عبثا فيكون وضع اناقاغوراس اياه على هذه الصفة
باطلا غير معقول المتن الاربعون قال المصنف ولم ياخذ كون الموجودات
صحيحا لانه قد ينقسم الطين الا الطينات وقد لا ينقسم وعلى هذا الوجه تتكون اللبنات
من البيت والبيت من اللبنات وكذا الماء والهواء تتكون كل منهما من الاخر ويحدث
فالاولى اخذ القليلة والمتناهية كما فعله انبذوقلس اقول لما فرغ من راي اناقساغوراس
بالنظر الى الفصل والاخراج من الحوض ووضعه العقل انفعل جاهلا لما يمكن ان يخلق ولما لا يمكن
وعاجزا قاصرا عما يريده ويسعى عليه شرع الان يرد راي به بالنظر الى حدوث الاشياء الجزئية
ثم يحصل نتيجة مجموع البحث المذكور من المتن السادس الى هذا المتن ولما كان يقول اناقساغوراس
ان الاشياء تتكون بحيث لو اقتضى ان تتكون اللحم او العظم كان واجبا ان ينفصل ويخرج
من العجين المذكور اجزاء اللحم او العظم من البطون كذلك لو اقتضى ان يحدث الطين كان
واجبا ان ينفصل ويخرج الطينات من العجين المذكور حتى يخرج الطين من البطون الى الظهور
وكذلك سائر الاشياء لانه كان يقول انه لا يمكن التكون والحدوث الا بالفصل والاخراج
من العجين الواقع في الحوض المذكور قابله المصنف بما يشهد به الحس على خلاف ما قال فقال
انا نرى ان الطين قد يكون من الطينات اللاخر المتشابهة وقد يكون من الاجسام الغير
المتشابهة مثلا من التراب والماء وقال ينقسم الطين الى الطينات الصغيرة وينقسم
ايضا الى ما ليس بطين فيكون الطين ليس من الطينات المتشابهة فقط بل ومن اللامتشابهات
فقوله انه التكون والحدوث يكون من الاجزاء المتشابهة مطلقا كاذب وكذلك البيت
قد يكون من اللبنات وقد يكون اللبنات من البيت وكذلك ينبغي ان يعتقد كون
سائر الاجسام الطبيعية فانه بعضها يتكون ويحدث من الاخر مثلا قد يحدث الهواء
من الماء وقد يحدث الماء من الهواء ولهذا يجب لحدوث الماء انه يوجد اولا ماء اخر يظهر
من فصله هذا الماء او ذاك الماء ولحدوث الهواء انه يوجد اولا هواء اخر يظهر من فصله



هذا الهواء او ذاك الهواء بل يكفي وجود جسم يكون قابلا لان يتبدل الى الماء والهواء ثم يحصل
ان الرأي الذي على مبادي الاجسام الطبيعية المركبة لها بالطبع قليلة ومتناهية راجح من الاراء
التي عينتها واحدا او غير متناهية والى هذا اشار بقوله فالاولى اخذ القليلة والمتناهية
كما فعله انبذوقلس وكانه حصل ان الاراء التي تضع المبادي واحدا او غير متناه يرد عليها
مفاسد كثيرة كما ورد على ملسوس وبارمندس واناقاغوراس والاراء التي وضعها
قليلة ومتناهية لا يرد عليها هذه المفاسد الكثيرة وايضا لما كان يمكن ان يضبط المبادي
القليلة المتناهية الاشياء التي تراد ان يضبط بالمبادي الغير المتناهية كما يمكن ان يضبط
بالمبادي الستة التي هي العناصر الاربعة والمحبة والعداوة على ما وضعها انبذوقلس
الاشياء التي يمكن ان تضبط بالمبادي الغير المتناهية على ما قال المصنف في المتن الخمسين
من هذا الكتاب فالاولى اخذ المبادي القليلة والمتناهية لا سيما انه يجب ان يكون
في الطبيعيات المتناهي والاولى اذا امكن ان يكون كما قال في المتن الثامن والاربعين
من الكتاب الثامن من السماع الطبيعي وقال في المتن السادس والخمسين منه نظن
ان ما يكون اولى هو يكون في الطبيعة وانما ان امكن واشار المصنف بلفظ القليلة
والكثيرة الى نسبتين احديهما بين القليل والكثير والاخرى بين المتناهي وغير المتناهي
وهاتان النسبتان تستنبطان من قانون الطبيعة احديهما هو انها لا تفعل
بالكثير يمكن ان يفعله بالقليل والثاني هو ان الطبيعة اعتادت بكل سعي وتقيد
ان يرد وينع الغير المتناهي لانه غير المتناهي لا غاية له والطبيعة تطلب في كل شيء
دائما الغاية التي تفعل لاجلها على ما قال المصنف في الكتاب الثاني من السماع الطبيعي
وقال بعض الشراح وكر المصنف لفظ المتناهية بعد القليلة ولم يكتف بها لانه يكفي
لتعيين المبادي متناهية تعيينها اقل مما عينها اناقاغوراس لانه اناقساغوراس
وضع غير متناهية كثيرة يعني امتدادات غير متناهية وغير متناهية بالكثرة وغير متناهية
بالكيفية فلو عينها احد غير متناهية بالكثرة تكون اقل مما عينها اناقاغوراس
فيلزم ان يكون هي ايضا فلدفع هذا ذكر المتناهية بعد القليلة بقي ان ما قال

الطبيعيون من انه لا يوجد شيء من العدم هل هو صادق ام لا وعلى تقدير صدقه باي
معنى يصدق وما راى المصنف فيه هل يقبله ام يظن انه ممكن على غير هذا الوجه بان يكون
الاشياء من العدم يعني هل كان يقول بخلق الاشياء على غير هذا الوجه بان يوجد
من العدم ام لا اقول هذا البحث لما كان بحثا عن خلق العالم لا ينبغي ان نذكره ههنا
لانه سيجيء في الكتاب الثامن من السماع الطبيعي وسيسعى المصنف فيه ان يثبت ان
ليس للعالم ابتداء بل والا نه يمكن ان يكون له ذلك **الفصل الخامس** في بيان راى ه
في المبادي **مدخل** لما رد المصنف على هذا بعض اراء الحكماء الاوائل شرع الان ان يبين راى ه
في المبادي الاجسام الطبيعية وان يوضح كيف تكون وكم تكون وباية تكون وعلى اي
وجه تكون مبادي فحين اراد ان يبين الاول و يظهر راى ه ويكشف الصدق وبين
بحسب امكنه سبته في اي شيء اصاب القدماء وفي اي خطاء اي يعني به الصدق والكذب
فغنش ولا على اي وجه تكون الاضداد مبادي وهذا التفتيش حسن جدا لانه مدخل
لبيان البواقي كما سنعرف في موضعه **الفصل الحادي والاربعون قال المصنف** فالجميع
جعلوا الاضداد مبادي اي الذين يقولون ان الجوهر واحد ولا يتحرك لانه بارمنديس
جعل الحارة والبرودة مبادي وسمنا راوارضا والذين جعلوا المتخلخل والمتكاثف
وذموقريتوس الذي جعل الملاء والخلاء والذين قال ان واحدا منها يكون كالموجود والاخر
كاللاموجود بل الوضع والشكل والترتيب ايضا وهذه اجناس الاضداد للوضع
الفوق والتحت والقدام والخلف وللشكل كذي الزاوية وغير ذي الزاوية والمستقيم
والمدور فظاهر ان الجميع يجعل الاضداد بوجه ما مبادي **اقول** بين المصنف ههنا امرين احدهما
ان جميع قدماء الفلاسفة جعلوا الاضداد مبادي الاجسام الطبيعية ثم بين الاضداد
الموردة منهم فقال اولا فالجميع جعلوا الاضداد مبادي يريد ان جميع قدماء الحكماء
جعلوا الاضداد مبادي الاجسام الطبيعية ولا يريد انهم جعلوا المبادي اضدادا
العموم مساعدة اصل عبارة النسخ اليونانية لهذا المعنى اصلا ومخالفة للعوامين
النحوية اليونانية قطعا مع ان المصنف اراد المعنى الاول في بعض المواضع الاخر لكن يرد

ان المصنف لما اراد ان يبحث ههنا عن المبادي وان يبين انها متضادة عند جميع قدماء
الحكماء لا عن الاضداد وان يبين انها مبادا ولكان ينبغي ان يقول فالجميع جعلوا
المبادي اضدادا فلم لم يقل كذلك اجاب الشارح بانه لو عبر كذلك لكان فيه معنى ان المبادي
اضداد عندهم فامكن ان يقع في الغلط لان هذه القضية تظن ان تكون مساوية للكلية
اي لقولنا كل المبادي اضداد اي كل مبداء ضد لاخر وهو كاذب لانه ليس كل المبادي
اضدادا بل بعضها اي الصورة والعدم مثلا واما اذا قيل الاضداد مبادي تكون القضية
مهملة وهي يمكن ان تكون ضرورية او ممكنة وعلى كل تقدير تكون صادقة لانه لو اريد
من الاضداد الاضداد الاول على ما افهم ونظر من اثبات المصنف في المتن الاتي تكون
القضية ضرورية وتكون مساوية لقولنا جميع الاضداد الاول تكون مبادي لان القضية
المهملة الضرورية تساوي القضية الكلية كما ان قولنا الانسان حيوان مساو لقولنا
كل انسان حيوان ولو لم يرد منها الاول بل اية اضداد كانت تكون القضية ممكنة
والقضية الممكنة المهملة تساوي القضية الجزئية كما ان قولنا الانسان ابيض يساوي
قولنا بعض الانسان ابيض فهذه القضية اي قولنا الاضداد مبادي ماخوذة بكل
من الوجهين اذا عكس بالعكس المنطقي تكون صادقة لانها اذا اخذت بالوجه الاول حتى
تكون كلية تنعكس بالعكس بالعرض بان يقال جميع الاضداد الاول مبادي فبعض المبادي
اضداد والاول وهو صادق واذا اخذت بالوجه الثاني حتى تنعكس بالعكس المطلق بان
يقال بعض الاضداد مبادي فبعض المبادي اضداد وتكون صادقة فلذلك لحظ واحد قال كذا
ولم يقل فالجميع جعلوا المبادي اضدادا ثم بعد ما بين اي مبادي تكون اضدادا واياما لا يكون
تعبيره بعبارة اخرى مثل ان يقول مطلقا جعلوا المبادي اضدادا كما قال في آخر
المتن التاسع والاربعين مخالفا لهذه القضية ولما كان لاحد ان يقول انه بارمنديس
وملسوس جعلا المبداء واحدا اي الموجود على ما نقلت سابقا وهو لا يمكن ان يكون
اضدادا حتى انك قد حصلت في المتن الخمسين عدم كون المبادي واحدا بان المبادي
اضداد وهي ليست بواحدة فالمبادي ليست بواحدة فالواحد ليست باضداد

فلا يصح قولك فالجميع جعل الاضداد مبادى قال فى الجواب الذين يقولون ان المجموع واحد
ولا تحرك لان پارمندس جعل الحرارة والبرودة مبادى لا بوجه الوجود الواحد بل لما راوا
بابصارهم كثرة الموجودات الخارجية المتحركة اضطروا الى ان يضموا الى الواحد المذكور اشياء
اخر كما وضع پارمندس لهذا الحرارة والبرودة اللتين سماهما نارا وارضا واراد بالنار
الافلاك التى زعم اكثر القدماء انها نارية كما سيجئ فى المقالة السادسة والثلثين من
اول الفلكيات وفى الفصل الرابع من اول جو الكائنات وفى مواضع اخر واراد بالارض
سائر العناصر الثلثة الموجودة تحت الفلك الهواء والماء والتراب كما سيذكره المصنف
فى الفصل الرابع من اول مابعد الطبيعة وكان القدماء زعموا انها باردة تتشخص من الفلك
ولما اورد پارمندس سوى الواحد الحرارة والبرودة على ان تكون مبادى فجعل بعضهم
الاضداد مبادى لانها متضادة اى قال بعضهم ان پارمندس وضع المبداء واحد
على مقتضى عقله وكثيرا على مقتضى ظن عامة الناس ولهذا قال سمپليقيوس ان پارمندس
صنف كتابا باسماه للظن اى لظن الناس ولم يذكر المصنف ملسوس لخشونة كلامه ثم بين
ثانيا ان الطبيعيين الذين جعلوا مبداء الاجسام الطبيعية واحدا متحركا مثل طاليس الملطى
الذى وضع الماء مبداء وذيوجنيس الايولونى الذى وضع الهواء وهرقليتوس الذى وضع
النار وانا قسيمانذروس الذى وضع المتوسطين النار والهواء جعلوا الاضداد مبادى
ايضا لانهم ضموا الى ما قالوا التخلخل والتكاثف الذين يتكون الاشياء بسببهما كما بين سابقا
والتخلخل والتكاثف متضادان ثم بين ثالثا ان ذيموقريتوس واتباعه مثل لاجيبوس
وابيقوروس الذين جعلوا مبادى الاجسام الطبيعية جسيمات صغارا غير منقسمة قالوا
الاضداد مبادى لها اما اولا فلانهم جعلوا الماء والخلاء الذين قالوا ان واحدا منهما
كالموجود والاخر كالامعدوم فانهم زعموا خلاء غير متناهية ذرات غير متناهية متشكلة
بتشكلات غير معدودة مختلفة ومتحركة دائما فاذا اتصلت بالاجتماع الاتفاقى والتخبط
على ترتيب كذا ووضع كذا ويولدون وجوها كثيرة وفيها اجساما مختلفة ومنه
سموا الملاء اى الذرات المذكورة موجودة والخلاء معدومة كما بين المصنف



فى الفصل الرابع من اول مابعد الطبيعة والموجود والمعدوم متضادان فعلى راى
ذيموقريتوس يكون الاضداد بهذا الوجه مبادى الاجسام الطبيعية ايضا واما ثانيا
فلان التضاد توجد فى هذه الذرات بالنظر الى انفسها فان بعضها ذو زاوية و
وبعضها عديم الزاوية وبعضها مستقيم وبعضها مدور وبعضها معوج وبالجملة
تتشكل باشكال مختلفة غير محصورة وهذه الاشكال متضادة فهؤلاء ايضا جعلوا
الاضداد مبادى واما ثالثا فلان التضاد يوجد فى هذه الذرات من حيث يوجد
الاجسام منها على زعمهم لانها بهذا الوجه تتقابل بالوضع والترتيب وقد بين
المصنف تضادها بهما فى الفصل الرابع من الكتاب الاول مما بعد الطبيعة حين يتكلم
فيه لراى ذيموقريتوس ولاجيبوس قال فيه وكما ان الذين يجعلون الجوهر الموضوع
واحدا وتتولد البواقى من انفعالاته جعلوا تخلخل الانفعالات وتكاثفها كذلك
الذين يقولون ان اسباب البواقى متغايرة يقولون ان ثلثة الشكل والترتيب
والوضع لانهم قالوا ان امتياز الموجود يكون بالشكل والترتيب والوضع
قال ايضا عن ل وان عن فا بالترتيب وخ اى زعن ه اى ان بالوضع
انتهى يعنى ان الذرات المذكورة تتمايز بالشكل لان بعضها مثل ا وبعضها
مثل ب وبالترتيب لان احدى الذرتين لو وقعت اقدم لحصل شئ ولو تاخرت
لحصل اخر كما ترى فى هذين الحرفين ان ونا وفى اب وبا جميعا بالوضع كما ه
اذا وضع ذرة فى شئ بوجه او بوجه آخر كما ان وخ اى ان اذا تغير وضعا
يصير ه اى ان ومنه يعلم ان المصنف لم يرد ان يبين الوضع فقط حين قال للوضع الفوق
والتحت والقدام والخلف بل ذكر فيه بعض امثلة الترتيب ايضا بعد امثلة الوضع
فالمقصود للوضع الفوق والتحت وللترتيب القدام والخلف ولعل لفظ والترتيب
سقط عن قلم الناسخ وينبغى ان تعلم ان مراده ان ذرة واحدة بحسب بعض اخواته
قد يكون فوقا وبحسب بعضها تحتا اى يكون بعض اخواته وبعضها تحتا لان بعض
الذرات يكون فوقا وبعضها تحتا لان بعض الذرات يكون فوقا وبعضها تحتا

فانهما لا يكونان للوضع على الترتيب ثم فرع على ما قال اولا وقال فظهر ان الجميع يجعل
الاضداد بوجه ما مبادى تقريره اذا كان الجاعلون المبداء واحدا لا متحركا او
متحركا او غير متناه يجعلون الاضداد مبادى مع انهم لا تضطر ان يقولوا بالتضاد كما
قال الاخر به فظهر ان الجميع يجعل الاضداد بوجه ما مبادى هذا شرح كلام المص على ما اراده مع قطع
النظر عن حسنه وقبحه وصدقه وكذبه ولما كان يجب ان يبحث عنها ايضا نقول اولا ان هذا الحركة
والسلوك قبيح لانه لما كان مبادى الاجسام الطبيعية ثلثة اثنان منها متضادان وهما الصورة
والعدم والثالث الموضوع والمص يبحث في هذا المتن الا المتن الخمسين عن المبادى المتضادة
ثم يبحث عن الهيولى الاولى التي هي موضوعة لها فيكون هذه الحركة والسلوك قبيحا لان
الحركة المستقيمة والسلوك الحسن يقتضي ان يبين الموضوع اولا ثم الاضداد الواردة عليه بالتعاقب
لان الاشياء يجب ان تبين على ما توجد من الطبيعة والموضوع مقدم مما يعرض عليه على ما حكم به
المص في المتن الثاني والخمسين فالواجب على المص ان يبين اولا الهيولى التي هي طبيعة
موضوعة على ما قال في المتن التاسع والستين ثم الاضداد الواقعة عليها وثانيا ان هذه
الحركة والسلوك قبيح ايضا لان الواجب في تعليم الاشياء ان يبين اولا وجودها ثم
ماهيتها وكيفيتها ثم لمية كيفيتها على ما قال المص في الكتاب الاول التحليل الثاني فان السؤال
البسيط متقدم على المركب لكن المص شرع من بيان كيفية المبادى التي هو المطلب الثالث
من المطالب الاربعة فان بيان انها متضادة ليس الا بيان كيفيتها فيكون حركته وسلوكه
قبيحا وثالثا بان حركته وسلوكه حسن دقيق اما اولا فلان بيان الاضداد المذكورة يوصلنا
الى معرفة لزوم الهيولى وبيان ضرورتها التي يجب تحصيلها بافكار دقيقة فان المتضادين
يستدعيان بالضرورة وجود امر ثالث موضوع لهما يتعاقبان عليه بان يتحول من كل
منهما الى الاخر واما ثانيا فلان تضاد المبادى اعرف لنا لانا نشاهد بابصارنا ان الاجسام
تنتقل في حال الى حال مضادة لها ومن صورة الى صورة اخرى كذلك وطريق السلوك
الفطري مما هو اعرف واظهر لنا الى ما هو اعرف واظهر بحسب الطبع على ما قال المصنف
في المتن الثاني من المقدمة واما ثالثا فلانه اذا تقرر ان المبادى تكون متضادة يعلم بالاستقراء

انها لم تكون لانه المتضادين اثنان وهما يقتضيان موضوعا فلهذه الاسباب
يكون حركة المص وسلوكه منها لان الموضوع صحيحا حسنا واما يجب ان تبين الاشياء
على ما توجد من الطبيعة اذا لم يقتض وجه التعليم غيره وان اقتضى بيانها على غير الوجه الطبيعي
يجب ان تبين كذلك ومن هذا يظهر الجواب عن الثاني والثالث لان المص انما بدا عن المطلب
المركب اي عن كيفية المبادى لاقتضاء الترتيب ذلك لانه متى نعلم كيفية المبادى
نعلم بوجه ذكرناه كم تكون وايته تكون كذا قال سمپليقيوس وابن رشد القرطبي وقال النحوي
انما بدا المص كذلك ليبين وحدة الهيولى واورد ايضا ان بين عبارات المص تخالفا
كثيرا اما اولا فلانه قال في اول هذا المتن جميع قدماء الفلاسفة جعلوا الاضداد مبادى
وقال في اول المتن الثامن والاربعين اكثرهم جعلوها كذلك واما ثالثا فلانه حكم
ههنا بان الكل لا يكون له ضد وقال في مقولة الكيف ليس له ضد واما رابعا فلانه
قال ههنا بالتضاد بين المستقيم والمستدير مع انه يثبت في المتن الرابع والعشرين
من اول الافلاك ان المستدير ليس له ضدا اصلا ويجاب عن الاول بانه ليس في كلامه
تخالفة اما اولا فلان عبارة بوجه ما متعلق بالاضداد ذكره المص ليبين ان مراده
من المتضادين ههنا ليس المتضادين حقيقة الذين لا يكونان الا موجودين بل المتضادين
بوجه ما حقيقة او مجازا وجودين اولا واما ثانيا فبان هذه العبارة متعلقة بجعل
الجميع فانهم لم يجعلوا الاضداد بوجه واحد معين مبادى بل بوجوه مختلفة كما يعين
في المتن وعن الثاني اولا بان لفظ الجميع والكل قد يستعملان في معنى الاكثر كما اعتاد
ان يستعملها المص بهذا المعنى في مواضع كثيرة من كتبه مثلا في المتن الرابع عشر من
ثالث الثمانية وفي المتن الاول من رابعها وفي غيرها وثانيا بان لفظ الجميع المذكور
في هذا المتن لم يؤخذ بمعنى جميع قدماء الحكماء بل بمعنى جميع الحكماء المذكورين اولا اي بمعنى
جميع من يقول ان المبداء واحدا متحركا اي الموجود ومن يقول انه واحد متحرك ومن
يقول ان المبادى غير متناهية وهؤلاء اكثر قدماء الفلاسفة بلا ريب ولذا قال
في المتن الثامن والاربعين واكثرهم كما قلنا اولا وعن الثالث بان الكل وان لم يكن له

ضد حقيقة على ما قال في فصل الكيف من كتاب قاطغوريا لكن الاضداد ههنا ليست
بمعنى الاضداد حقيقة بل بمعنى اعم شامل لجميع اجناس المتقابلات وعن الرابع بمثل ما اجيب
عن الثالث فان بين المستقيم والمدور تقابل ما وان لم يكن بينهما تضاد حقيقة كما
سيبين في اوائل الفلكيات وبما قال المصنف في المتن الثالث عشر من الثاني عشر مما بعد
الطبيعة من انه يوجد في كل جنس تضاد الفصول وان لم توجد تضاد الانواع وعلى هذا
يكون الناطق والناطق ضدين ولا يكون الانسان والفرس كذلك لانهما جوهران فكذلك
يوجد التضاد بين شكلي المستقيم والمستدير وشكلي ذي الزاوية وغير ذي الزاوية بسبب
تضاد فصولهما واورد ايضا انه لا تضاد بين المتخالف والمتكاثف لان المتخالف هو الجسم الذي
يتفارق اجزاؤه بالتباعد والمتكاثف هو الجسم الذي يتقارب اجزاؤه بالتقارب
كذا عرفهما المصنف في الكيف من كتاب قاطغوريا والجسم الواحد يمكن ان يكون متخالفا بان
يتباعد اجزاؤه ومتكاثفا بان تتقارب ولا يخفى ان الشيء الواحد بعينه لا يكون ضدا
لنفسه فلا يصح عدهما المصنف ضدين واجيب بان المشتقات قد تذكر في كلامهم ويراد
بها مبدأ الاشتقاق فالمراد بالمتخالف والمتكاثف هو التخالف والتكاثف وبهما من
الاضداد وبانه لو لم يكونا بمعنى مبدأ الاشتقاق فالمراد منهما المتخالف من حيث هو
متخالف والمتكاثف من حيث هو متكاثف فهما متضادان باعتبار الحيثية وهو راجع
الى تضاد التخالف والتكاثف المتن الثاني والاربعون قال المصنف وهذا معقول
لانه يجب ان لا يكون المبادي بعضها من بعض ولا من امور اخر والجميع منها وهذه توجد
في الاضداد الاول لانها من حيث تكون اول لا تكون عن امور اخر ومن حيث انها متضادة
لا تكون بعضها من بعض اقول للمتن الثاني والاربعين في المتن السابق اتفاق جمهور فضماء الفلاسفة
على ان مبادي الاجسام الطبيعية متقابلة وكان هذا مستحسنا عنده ايضا ولم يكن
مثبتا منهم بدليل عقلي بل كانوا متفقين عليه لضرورة صدقه على ما قال في المتن الثامن
والاربعين وبينه في الفصل الرابع من اول ما بعد الطبيعة اراد ان يثبته من عند نفسه
بالدليل العقلي في هذا المتن لانه انما يقبل اراء الاغيار اذا لاحظ انها مطابقة لبعض

٢ فصل صح

فقال وهذا اى كون مبادي الاجسام الطبيعية متضادة معقول اى مطابق
للدليل العقلي وبهذا تعرف ان ما قال ابن رشد القرطبي وتابعه في شراح اللاتين من
ان هذا الدليل للقدماء والمصنف ينقله عنهم كذب لان المصنف قال في المتن الثاني والاربعين
ان القدماء قالوا ان المبادي اضداد وانما قالوه بلا دليل وانما وقع ابن رشد في
هذا الغلط في سقامة اكثر تراجم اللاتينية فان العبارة الواقعة فيها على هذه فانهم
بالدليل الصحيح فانه يكون المعنى على هذه العبارة ان القدماء جعلوا الاضداد مبادي
وفعلوا هذا بالدليل الصحيح لكن هذه الترجمة غير مطابقة لعبارة النسخ اليونانية
فان ترجمة عينها هو ما قلنا اى وهذا معقول وهذا المتن مشتمل على دليل واثبات
الصغرى لكن الكبرى مقدمة على الصغرى على مقتضى ترتيب اليونان واللاتين
فانهم يقدمون الكبرى على الصغرى لسبب عرفته في الفصل الاول من الكتاب الاول
للبرهان وتصويره على ما اعتدنا ان نصوره يكون هكذا ان الاضداد الاول لا يكون
بعضها من بعض ولا من امور اخر وجميع الاجسام الطبيعية منها وجميع ما لا يكون بعضها
من بعض ولا من امور اخر وجميع الاجسام الطبيعية منه يجب ان يعين مبادي اول
للاجسام الطبيعية فالاضداد الاول يجب ان تعين مبادي اول للاجسام الطبيعية
اما الكبرى فظاهرة من تعريف المبادي الاول فانها هي التي لا يكون بعضها من بعض
ولا من امور اخر والجميع منها كما سنفصل بعد واما الصغرى فيثبتها المصنف بقوله
لانها من حيث تكون اول لا تكون من امور اخر ومن حيث انها متضادة لا تكون بعضها
من بعض وبما سيجيء في المتون الآتية من ان جميع الاجسام الطبيعية منها فاثبت
عدم كون الاضداد من امور اخر بانها اول والاول لا تكون من امور اخر والا لم تكن اول
فالاضداد الاول لا تكون من امور اخر وعدم كون بعضها من بعض بانه ضد واحد لا يكون
من آخر هكذا يجب ان يصور دليل المصنف لا كما صوره اكثر شراح اللاتين على صورة الشكل
الثاني من مقدمتين موجبتين وقالوا الاضداد الاول هي الاشياء التي لا تكون من غيرها
ولا بعضها من بعض بل يكون الجميع منها والمبادي الاول هي الاشياء التي لا تكون من غيرها

ولا بعضها من بعض بل يكون للجميع منها فالاضداد الاول مبادا ول ثم اعترضوا عليه
بان الشكل الثاني المركب من موجبتين عقيم فاضطروا في الجواب الى ان يقولوا ان الشكل
الثاني المركب من موجبتين انما يكون عقيما اذا لم تكن الحدود متساوية واما اذا كانت
متساوية فليس بعقيم كقولنا الضاحك ناطق والانسان ناطق فالضاحك
انسان وههنا كذلك فان حد المبادي الاول والاضداد الاول متساويان بحيث
يتصادقان بالتعاكس اقول هذا التصوير والجواب فاسد لانه ليس بين الاضداد الاول
والمبادي الاول تساوق فان جميع الاضداد الاول مبادا ول وليس جميع المبادي الاول
اضدادا فان الهيولى الاولى مبداء اول وليس بضد للعبد بل الاخرين اي الصورة والعدم
ولانه يفهم هذا الملن كما ينبغي بحب ان نذكر ابحاثا ثلثة فنقول البحث الاول في ان التعريف
المذكور للمبادي صادق ام لا وفيه فصول الفصل الاول في ان الاحوال المذكورة فيه غير صادقة
اما الحال الاولى اي عدم كون بعضها من بعض فلان الصورة مبداء عند المص وهي تكون من
الهيولى لان كل صورة هيولانية تخرج من قوة الهيولى كما سيجئ ولان الصورة ايضا
تتكون في العدم الذي هو مبداء ايضا على راي المصنف لان الصورة والعدم يدوران
على موضوع واحد اي الهيولى كما قال المص في فصل ما بعد المقولات وفي الفصل الاخير
من ثامن عشر ما بعد الطبيعة فان عدم صورة الفرس مثلا متحقق في الهيولى فصورته
تتكون منه كما ان الابيض يتكون من اللا ابيض والموسيقي من اللا موسيقي على ما سيقول
المص في الملن الثالث والاربعين وما بعده ولانه المص يثبت في الملن المذكور الى
الملن السابع والاربعين ان كل ما يتكون يتكون من ضده والصورة والعدم متضادان
على ما قال المص في الملن الخمسين فاحدهما يتكون من الاخر وما الجزء الثاني اي عدم كون
المبادي في امور اخر فنقول انه كاذب لان الهيولى والصورة تكونان في معقولة الجوهر
وجميع ما يكون في معقولة يوجد ويكون في امور اخر لان جميع ما يكون كذلك يتركب
من الجنس والفصل وايضا الصورة والعدم لا يكونان دائما فيكونان حادثين في
اما يكونان في امور اخر او كل واحد في آخر او في لا شيء لكنهما لا يكونان في لا شيء



فيكون اما كل واحد من الاخر او من امور اخر واما الجزء الثالث فهو ايضا كاذب
لان الفلك جسم طبيعي وهو لا يكون من المبادي الثلثة اي الهيولى والصورة والعدم لانه
لا يتحقق فيه العدم لانه صورة الفلكية لا تنفك عن هيولاه ولا تستعد هيولاه صورة اخرى
اصلا فلا يكون جميع الموجودات الطبيعية من المبادي الثلثة المذكورة وايضا كلمة من
في قوله وللجميع منها اما ان تدل على امتزاج الاجزاء المركبة حتى يكون الملغ وللجميع يتركب
منها او ان تدل على حد منه على ان يكون طرفا حدا منها فان كان الاول فلا يصدق على
العدم الذي هو مبداء عند المص لعدم كونه من الاجزاء المركبة وان كان الثاني فلا يصدق
على العدم الذي هو مبداء عند المص لعدم كونه من الاجزاء المركبة وان كان الثالث فلا يصدق
على الصورة لانها ليست حدا منها لانها تتكون من العدم بل حدا اليها واورد ايضا
ان التعريف المذكور يصدق على ما ليس بمبداء لانه يصدق على القوة والفعل فانهما
لا يكونان من امور اخر ولا حد منهما من الاخر ويتكون منهما الجميع فان ما عدا الواجب
تعالى يتكون من القوة والفعل عند اهل الملل ولانه يصدق على الاجناس العالية لانها
لا تتكون من امور اخر ولا واحد منها من الاخر ويكون الجميع منها ولانه يصدق على المبادي
الخارجية اي الجواهر المجردة عن الهيولى الفصل الثاني في بيان تعريف المبداء على وجه
الكمال اعلموا ان لفظ المبداء يطلق على معان كثيرة بينها المص في الفصل الاول
من اول ما بعد الطبيعة وجمعها في تعريف واحد ما خوذ على العموم وقال المبداء
شيء اول اما ان يكون منه شيء او يتكون او يعلم قال اول اي اول بالنسبة الى
ذي المبداء لان كل مبداء من حيث انه مبداء اول مما يحصل منه واشار بالكلمات
الباقية الى اقسام ثلثة للمبداء وذي المبداء الاول ان المبداء هو الذي يكون منه
منه شيء والثاني هو الذي يتكون منه شيء والثالث هو الذي يعلم منه شيء
وان الشيء الكائن والمتكون والمعلوم ذوا المبداء وهذه الاقسام الثلثة
لا يجوز ان تجعل متخالطة بل يجب ان تلاحظ متغايرة متخالفة لان الرسم المذكور تعريف
للاقسام الثلثة للمبداء على ما يدل كلمة او الانفصالية وظاهران اجزاء القضية

المنفصلة منفصلة فلنبين كل قسم منها على وجه التحقيق فنقول قوله المبداء هو الذي
يكون منه شيء تعريف القسم الاول للمبادي المركبة لشيء كالهيولى والصورة اللتين
يتركب منهما الجسم الطبيعي ويحصل وهما توجدان فيه بالذات ولهذا تسميان بالمبادي
فانه يوجد شيء وان يكون بالفعل وبالمبادي الداخلة والعلل المادية والصورية وفيه
يدخل ايضا المبداء الذي منه يبتدأ اولا انه يتركب الشيء وان يتكون ويبقى والشيء
المتكون وبهذا الوجه يعد بناء البيت مبداء البيت وفيه يدخل النقطة والخط والسطح
فانه من النقطة يبتدئ انه يوجد الخط ويبقى فيه ومنه يبتدئ انه يتكون السطح ويبقى فيه
ومنه يبتدئ انه يتكون الجسم ويبقى فيه وفيه يدخل الوحدة بالنسبة الى العدد فانه العدد يوجد
ويبقى فيه ومن هذا تعرف ان المراد من كون شيء في شيء كما من المبداء هو انه يوجد ويتحقق
في الاجزاء المركبة الباقية في ذي المبداء وقوله او يتكون اي يتكون منه شيء تعريف للقسم
الثاني اي بيان للحد الذي منه يبتدئ انه يتكون الشيء ولا يبقى في الشيء المتكون
كما يتكون من الليل النهار ومن الخريف الشتاء ومن الصبي الرجل وفي الحرارة البرودة
وفي الماء الهواء ومن الصحيح السقيم ومن الاموسيقا القابل للموسيقا الموسيقي وكل ضد
من الضد كما ان الصورة تتكون من العدم وعلى هذا يكون مؤدى كلمة من وبعد او
واحدا فان مؤدى النهار يتكون من الليل على ما بينا ومؤدى النهار يتكون بعد الليل
امر واحد وكذا امثالهما وقد يقال المبداء لا يتكون منه شيء كما من الموضوع والمادة
كما يتكون الصنم من النحاس والسرير من الخشب والصورة في الهيولى وكثيرا ما يقال
المبداء بهذا المعنى اي بالمعنى الذي يتكون منه شيء لما صدر منه شيء كما في الفاعل وبهذا
المعنى يقال الحيوان يتكون من المني لان المني فاعل له والاسد يتكون من الاسود و
البقر يتكون من البقر والسرير من النجار والعلم الكسبي من الادراك المتقدم عليه
فان الادراك الاول علة فاعلية للعلم الكسبي وبهذا المعنى يقال للغاية شيء يتكون
منه الاختيار وهذه المذكورات ماخوذة في الفصل الاول من خامس ما بعد الطبيعة
ومن الفصل الثاني عشر من الكتاب الاول لتكون الحيوانات ولهذا قال



في الفصل الاول المذكور جميع العلل مبداء وقوله او يعلم تعريف للقسم الثالث وبيان
لمبداء العلم كالمقدمات الواقعة في علم كقولنا في العلم الطبيعي كل ثقيل يميل الى الاسفل وكل
خفيف يميل الى الفوق وكالعلوم المتعارفة المشتركة بين جميع العلوم كقولنا كل كل
اعظم من جزئه وامثاله ومما ذكرنا تعرف انه يكون شيء من آخر كما من المبداء شيء ويكون شيء
من آخر كما من المبداء ايضا شيء من آخر ويكون شيء معلوما من آخر كما من المبداء واخر ويكون
المبداء اعم من العلة حتى انه كل علة مبداء وليس كل مبداء علة وليس كما منا ههنا
للمبادي الماخوذة اعم مطلقا من العلة بل مبادي الاجسام الطبيعية وهي اذا نسبت
الى العلة يكون اعم منها من وجه لكونها شاملة للعدم الذي ليس بعلة لانه ليس له تاثير
واخص منها من وجه لكونها مختصة بالاجسام الطبيعية لان المبداء المختص بالجسم الطبيعي شامل
للعلة الفاعلية وللعلة الغائية وللعلة المثالية واذا عرفت هذه فاعلم ان المبداء
اما ضافي ولهذا تنسب المبادي الى امور ثلثة الى انفسها اي بعضها الى البعض والى
الاول والى الثاني فاذا نسبت بعضها الى البعض بالتعاكس نظر منها حالة ان لا يكون
بعضها في بعض لانها اضداد والاضداد لا يكون بعضها في بعض والمراد في عدم كون بعضها
في بعض عدم تركب بعضها في بعض فحينئذ ان لا يكون بعضها في بعض ان لا يتركب
بعضها في بعض ولانه لو كان بعضها في بعض اي لو تركب لكان للمبادي مبادي لزم التسلسل
واذا نسبت الى الاول حصلت حالة ان لا تكون في امور اخر لانها لما كانت اول لا يكون
في غيرها اقدم منها ولانها لو كانت اي تركبت من غيرها لكانت مبادي اول ولا مبادي
اول معا لانها في حيث تركبها من غيرها لا تكون مبادي اول بل ذوات المبادي والا لزم
المحال فكذا الملزوم واذا نسبت الى الثاني حصل حالة ان يكون ويتكون جميع قوابل
التكون منها ولا يمكن ان تنسب الى آخر فكان رسمها بهذه الاحوال الثلثة رسما
تاما لها وينبغي ان تلاحظ كلمات الواقعة في التعريف على ما ينبغي حتى لا تخطئ
الذين لم يلاحظوها على وجه الصواب فانهم لم يفرقوا بين كلمة من وبين كلمة في واستعملوا
كلا منهما في موقع الاخرى او واحدة منهما في كل موضع فان بعضهم قالوا المبادي

اى الاتى لايكون بعضها من بعض ولا من امور اخر بل يكون للجميع منها وقال بعضهم المبادى
اى الاتى لايكون من امور اخر ولا بعضها من بعض بل تكون منها للجميع وبعضهم قال المبادى
هى الاتى لا تكون من امور اخر ولا بعضها من بعض بل يكون للجميع منها وبعضهم قال المبادى
اى الاتى لايكون بعضها من بعض ولا من امور اخر بل يكون للجميع منها وكل واحد منهم افسد
عبارة التعريف المورودة فى الملص ومعناها فانه قال المبادى هى الاتى لا تكون بعضها
من بعض ولم يقل لا يكون ثم قال ولا من امور اخرى ولا تكون ثم قال ومنها للجميع ولم يذكر كلمة
يكون ولا يكون وستعرف مراده منه بعيد فاستنبط من بيان تعريف المبادى المذكورة
فى خامس ما بعد الطبيعة الذى شرحناه قبل انه حين قال فيه المبداء هو اول اما يكون
منه شئ او ما يوجد منه شئ كما من الجزء المركب له الباقية فيه كما بينا انفا وحين قال
فى هذا التعريف المبادى اى الاتى لا تكون بعضها من بعض مريدا بلا شبهة لا يوجد بعضها فى بعض
كما فى الجزء المركب الباقى فيه يعنى لا يتركب بعضها من بعض وانما لم يقل بعضها من بعض
لان التكون والصيرورة من شئ كما فى المبداء يراد به حقيقة التكون من العدم ومن الحد منه
كما يتكون من الا موسق الموسق او التكون والصيرورة فى الموضوع كما يصير الضم من
النحاس وهذا لا يصدق فى مبادى الاجسام الطبيعية لان الصورة تتكون وتحدث
من العدم كما فى الحد منه وتتكون من الهيولى كما فى الموضوع ولهذا يجب ان يسلم ان بعض
المبادى يتكون من اخر كما من العدم وكما من الهيولى لان الصورة تتكون كذلك لكن
لا بوجهها المخصوص بها لان المركبات فقط تتكون حقيقة لكن لا يجوز ان يقال ان مبدأ ما
يكون ويوجد من اخر لانه لو قيل لكان معناه فى عرفهم يتركب مبداء ما من آخر وكون
هذا اصل معنى هذه العبارة ومراد الملص يؤخذ ويلزم فى بيانه حيث قال ومن حيث
انها متضادة لا يكون بعضها فى بعض ولكن قد يتكون ويحدث مبداء من اخر كما من
الحد منه وليس الرابط فقط كذلك بل المركبات ايضا كذلك وهكذا يتكون ويحدث
الابيض من الا ابيض لكن لا من كل لا ابيض بل من الاسود والمتوسطات بين
الا ابيض والاسود وكذلك الموسق من الا موسق لكن لا من كل لا موسق بل من

من لا موسيقى قابل للموسقا كما قال الملص فى الملن الثالث والاربعين ولهذا يجب
ان يتكون ويحدث فى كل موافق من الا موافق وكل لا موافق من الموافق كما قال
الملص فى الملن الخامس والاربعين ولما لم يقل الملص فى مواضع ما من الملن الثالث والاربعين
الى السابع والاربعين ان بعض المبادى يتكون من الآخر لان الكون من آخر هو المركب
منه ولكن قال احد المتضادين يتكون ويحدث من آخر لما عرفت تدبر فيما نحن فيه اى
فيما قال لا يكون شئ منها من آخر ولاحظ ان مراده لا يتركب شئ منها وهذا الشارح
بالنظر الى ان المبداء لا يتركب من آخر يريد ان يلاحظ فحول الشراح كاسكندر الافروديسى
وسمبليقيوس وثمستيوس ويحيى النحوى وابن رشد القرطبى فانهم قالوا لفظة من فى
قوله المبادى هى التى لا يكون شئ منها من آخر لا يجوز ان يلاحظ من حيث تدل على الحد منه
بل يجب ان يلاحظ من حيث تدل على حال الموضوع الماخوذ الباقى فى الشئ المجعول
ولكن لم يبين احد منهم سبب عدم دلالة هذه العبارة على الحد منه وسبب دلالته
على الجزء المركب فقط وهذا السبب يؤخذ فيما ذكرنا به بين ان يكون ويوجد شئ
من آخر وان يتكون ويحدث شئ من آخر واخذناه فى تعريف الملص للمبادى فى خامس
ما بعد الطبيعة والحال الثانية هى ان لا تكون من امور اخر وهذا الجزء ينبغى ان يوضع
فى الموضع الثانى فى التعريف لا فى الاول لانه لا يلزم للحال الاول لانه اذا لم يكن هذا المبداء
من ذاك ولا هذا من ذاك فلا يكون شئ من اخر واذا لم يكن شئ من آخر يكون كل واحد
اول والاول لا تكون من امور اخر فالشراح الذين ذكروه فى الموضع الاول وقالوا
المبادى هى الاتى لا تتكون من امور اخر ولا شئ منها من اخر وكروه فيه بلا فكر وغيروا
ترتيب الملص المجعول بالفكر المصيب وعبارته اللطيفة الدالة على ان المبادى اى الاتى
لا يكون ولا يتركب شئ منها من آخر ولا يكون ولا تتركب من امور اخر والحال الثالثة
هو ومنها للجميع انما لم يقل هنا ويكون منها للجميع او يتكون ويحدث منها للجميع بل ذكر
قوله ومنها بلا متعلق مخصوص ليشير انه اراد انه اما يكون للجميع من المبادى او يتكون
ويحدث منها وليفرضا مجموع التعريف الذى ذكره فى خامس ما بعد الطبيعة واما شئ

اوّل اما يكون منه شيء او يتكوّن اى يحدث او يعلم لانه تقول جميع قوابل الحدوث
والفساد اما يكون منها او تتكوّن وتحدث او تعلم فبقوله منها يكون الجميع بشير
الى الهيولى والصورة اللتين يتركّب منهما الجميع وبقوله يتكوّن ويحدث منها الجميع
يشير ايضا الى العدم الذى يتكوّن ويحدث منه الجميع كما فى الحدّ منه وبقوله ويعلم منها الجميع
الى انّ جميع المركّبات تعلم اذا علم مبادئها كما علمنا الفيلسوف فى اوّل هذا الكتاب
وفى الفصل الثالث والثلثين فلو قال العلم المبادى التى منها الجميع لدلّ دلالة كافية
على حقيقة المبادى لكنّه قال كما قال للتفصيل ولتشخيص الاذهان ومما ذكرنا تعرف
انه لا يجوز ان يؤخذ كلمة من المذكورة فى مواضع ثلثة دالّة على معنى وحالة واحدة كما
زعم اكثر الشرّاح لانها فى الموضعين الاوّلين تؤخذ بمعنى واحد وتتعلق بكلمة تكوّن وهما
يبيّن ويعيّن وجه الوجود وحاله وفى الموضع الاخير تؤخذ بمعنى اشمل وتتعلق على سبيل
التنازع بكلمتى يكون وتتكوّن المقدّرتين **الفصل الثالث فى الجواب عن الادلّة**
**المذكورة فى الفصل الاوّل** نقل سمپليقيوس فى شرح الفصل السبعين من هذا الكتاب
عن اسكندر الافروديسى ما سأله فى كتابه الاول للاسولة الطبيعية فانه لما كان
الصورة تتكوّن وتفسد كيف يكون مبدأ للاجسام الطبيعية لانه كما قال افلاطون
فى فدروس اذا فسد المبدأ وهو الّذى لا يكون من اخر ولا تتكوّن منه شيء آخر ولا يحدث
ثمّ نقل سمپليقيوس اجوبة ثلثة عن اسكندر المذكور الاوّل هو انه لا يجب ان يكون جميع
مبادى الاشياء الّتى تطلع وتغرب بعيدا عن الفساد بل الموضوع الاول والفاعل
الاول فقط والّا لم يكن شيء من التكوّن الجديد والثانى هو ان الصورة الجزئية تفسد
لكن الكلّية ليست بفاسدة وليس من لوازم المبدأ ان يبقى فى هذا التكوّن او فى ذاك
بل فى التكوّن النوعى وهى تبقى فيه ولهذا كانت مبدأ التكوّن كما ان الحارّ والبارد
يكونان دائما لكن لا هذا الحارّ وهذا البارد والّا لم يكن التكوّن فى الموجودات والثالث
هو ان الصورة لا تتكوّن ولا تفسد لانها لا تتكوّن الهيولى والصورة بل المركّب
منهما فقط وهو اذا فسد لا يمكن ان يكون بحيث لا يبقى صورته لانّ الشيء لا يفسد



بسبب الآخر زوال صورته ثمّ وافق سمپليقيوس واسكندر فى انّ افلاطون انّما
لم يقل انّ المبدأ العنصرى للاجسام الطبيعية اى الصورة يجب ان يكون لا متكوّنا
بل المبدأ الّذى هو منشأ الحركة ومنبعه فقط وهذا المبدأ كان فى ذاته محرّكا ولم يقل
للجواب الثانى شيئا لانه صادق حقّ ولكن يرد الثالث لانّ الصورة تكوّن بحالة قد
توجد الآن مع عدم وجودها اوّلا وقد توجد الآن ولا توجد بعد وكلّ ما يوجد الآن ولم يكن
قبل فهو متكوّن حادث بلا ريب وكذلك كلّ ما كان اوّلا ولم يكن بعد يقال انه
فاسد قطعا فالصورة متكوّنة فاسدة قطعا وايضا كلّما يتكوّن المركّب ينتقل
صورته من العدم الى الوجود وكلّما فسد ينتقل صورته من الوجود الى العدم والتكوّن ليس
الّا انتقال الشيء من العدم الى الوجود والفساد ليس الّا الانتقال من الوجود الى العدم
فالصورة تتكوّن وتفسد اقول ما قال اسكندر من انّ الصورة لا تتكوّن ما خوذا مما
قال الفيلسوف فى الفصل الرابع عشر من ثامن ما بعد الطبيعة فانه قرّر فيه انّ الصورة
توجد ولا توجد بل تكوّن وفساد انّما الصورة لا تتكوّن بل المركّب لانّ كلّ ما يتكوّن
يصير من شيء وشيئا ولنذكر ترجمة عين عبارته وهى هذه لما كان بعض الاشياء
يوجد ولا يوجد بدون التكوّن والفساد مثل النقطة لو كانت والانواع والصور
لانه لا يتكوّن البياض بل الجسم الابيض لو صار كلّ يتكوّن من شيء وشيئا لا يتكوّن كلّ ضدّين
بالتعاكس وقال فى الفصل السابع والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة فظاهر انه
لا يتكوّن الصورة ثمّ قال فظهر من المذكور آنفا انّ ما يقال كالصورة او الجوهر لا يتكوّن
بل المركّب الّذى يقال بحسبها يتكوّن وقال فى الفصل الرابع والستين من هذا الكتاب
فظهر ممّا ذكرنا انّ كلّ ما يتكوّن مركّب دائما انتهى وسببه ظاهر لان المركّب فقط وجد اصالة
والصورة ليست كذلك وكلّ شيء يتكوّن كما يوجد فالمركّب فقط متكوّن لا الصورة
ثمّ اقول انّ النزاع بينهما لفظى لا معنوى لانّ التكوّن والتولّد وهما فى اللغة اليونانية
يتنسّت ويغنسّت كلمتا اضافيتان والمتكوّن والمتولّد يقالان اوّلا فى اصطلاح
لما يتكوّن ويتولّد بالجوهرية وعلى الاطلاق وكلّ ما يتكوّن ويتولّد على هذا الوجه يتكوّن

ولا فى عدمه لان الحرارة مثلا لا تتكون من البرودة ولا فى عدمها لكن احد الضدين
الغير المتغايرين يتولد ويتكون من الاخر مثلا الابيض من الاسود او فى سائر الالوان
المتوسطة والموسق من الاموسق القابل للموسقى على ما قال المصنف فى الفن الخامس
والاربعين فلما اريد فى الصورة والعدم الذين اخذا مبدأ متضادا ان الصورة والعدم
المتغايرين لان المصور والمعدوم مركبان لا يمكن ان يتكون شئ منهما من الآخر ويجاب
عن الدليل المورد على كذب الحال الثانية بانا نسلم ان الهيولى والصورة داخلتان
فى مقولة الجواهر الجسمية دخولا جنسيا لا دخولا استقساميا لان الداخل بالاستقسام فيها
ليس الا الاجسام التامة لكن لا يلزم منه ان تتركبا فى الجنس والفصل لانهما بسيطان
والا لزم ان يتركب الفصل الجوهرى ايضا فى الجنس والفصل الاخر الخ فى مقولة الجواهر
كالصورة الهيولى وكذا فصل الفصل وفصل فصل وفصل فصل فصل
فصل الفصل الى غير النهاية وهو مستحيل ولو سلم ان الهيولى والصورة تتركبان
فى الجنس والفصل لكن لا يلزم منه ان تتركبا من المبادى الطبيعية الاولية نتكلم ههنا
لهما ان الجنس والفصل يتركبان الشئ تركيبا عقليا وفلسفيا وعلى الدليل الثانى
المورد على كونهما ايضا بالجواب الثانى للاسكندر الافروديسى الذى نقله سمپليقيوس
لانه يقال الصورة والعدم الجزئيان يتكونان واما الكليان فلا وهذا كاف
لمنع المبداء وعن الدليل المورد على بطلان الحال الثالثة بان كلام المصنف ههنا انما هو
للاجسام الطبيعية الكائنة تحت فلك القمر الحاصل بالتكون والفلك ليس بمصنوع
بالتكون عنده وبانه يوجد فى الفلك مبادئ ثلثة كما فى العناصر فانه مركب من الهيولى
والصورة كما سيجئ فى محله فصارت الهيولى والصورة مبدأين واما العدم فينبغى
ان يلاحظ فيه بالنسبة الى صورة اخرى جوهرية والا لكان قابل الفاد بالنسبة
الى صورة الاين لانه اذا كانت الشمس مثلا فى المشرق تكون متصفة بعدم
كونها فى المغرب وعن الثانى المورد على بطلانها ايضا بما بينا فى الفصل السابق
من ان معنى ومنها الجميع يكون او يتكون منها الجميع وعن الدليل الاخير بان القوة

ويتولد بلا شبهة من شئ وشئ وهو المركب فقط ويقال ان ثانيا لكل ما لم يكن اولا
ثم حدث بالتكون على الاطلاق او بالتكون بالعرض او بوجه ما كما اذا تكون وتولد زيد
مثلا بالتكون على الاطلاق وبالجوهرية تتكون وتتولد اعراضه ايضا تكونا بالعرض وكما
اذا تكون وتولد الحرارة فى العود الموضوع فى النار فيما على اصطلاحنا بمعنى وان كان
يرى ان يكون التكون اعم من التولد كما اذا وقع غيم مظلم بين الشمس والارض فحدث
ظله فانه يقال حدث وتكون الظلمة ولا يقال تولد فمراد اسكندر مما قال ان الصورة
لا تتكون ولا تتولد بل المركب فقط انها لا تتكون ولا تتولد بالتكون والتولد الظاهرين
على الاطلاق بل انما يتكون ويتولد بهذا المعنى المركب وهذا حق وما قال سمپليقيوس
من انها تتكون وتتولد انما يريد به التكون التولد بالمعنى الثانى وهو حق ايضا بلا ريب
فانها تتكون فى الهيولى والعدم يغير على سمپليقيوس انه لم يفهم مراد اسكندر واعترض
عليه عبثا وبما حققنا تفهم مواضع كثيرة من كتب المصنف فيها فانه يتكلم فى الفن
الرابع عشر من ما بعد الطبيعة وفى الفن الرابع والستين من هذا الكتاب للتكون
والتولد بالمعنى الاول ولهذا ينبغى كون الصورة متكونة ومتولدة ويتكلم فى بعض مواضع
اخر بالمعنى الثانى ويثبت كونها متكونة ومتولدة ولهذا قال فى الفن الرابع عشر من
تاسع ما بعد الطبيعة كل صورة تتكون صار بوجه ما فى التكون والحركة وفى الفن الثالث
عشر من التاسع عشر منه كل صورة تتكون تحاكيا بها واقول قولا كليا ان الصورة
تصدر من قوة الهيولى والصدور يكون ما كان فى القوة بالفعل فلما صارت الصورة
بالفعل تكونت لكنها صارت فتكونت وان شئت فرقهما بوجه آخر وقل المركب فقط
يتكون والصورة فقط لا تتكون بل تتكون مع تكون المركب او قل المركب يتكون
اصالة والصورة تتكون تبعا ومما ذكرنا ظهر الجواب عن الدليل الاول وكذلك عن
الثانى فان الصورة تتكون والعدم لا كما فى الاجزاء المركبة بل لا من الموضوع وفى الحاشية
وبهذا الوجه يظهر الجواب عن الثالث ايضا ويجاب عنه ايضا بان الضدين المتغايرين
معا يران للضدين الغير المتغايرين واحد الضدين المتغايرين لا يتكون فى الاخر

من الهيولى ح

والفعل وان لم يكونا من امور اخر ولا احدهما من اخر لكنه لا يكون ولا يتكون الجميع منها
لانه يوجد بعض اشياء كالصور المجردة والبسائط الاخر بحيث لا تتركب من القوة
والفعل عند المص وبان جميع الاشياء لا تتكون من جميع المقولات وبان الجواهر المجردة
وان صدق عليه الجزء الاول والثاني من التعريف لكن لا يصدق عليها الجزء الثالث
اى يكون ويتكون الجميع منها الا ان يكون معناه منها ما يكون الجميع كما ان العلة
الفاعلية لكن الكلام ههنا ليس للعلة الفاعلية **البحث الثاني في انه هل يكون**
**المبادى الاول للاجسام الطبيعية متضادة ام لا** وفيه فصول **الفصل الاول**
**في تعليل البحث** اعلم ان الاضداد المناسبة للمقام بعضها اضداد وجودا وبعضها
عدما والاضداد الوجودية الكيفيات الاول الاربع اى الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والتي تصدر منها كالبياض والسواد والحلاوة والمرارة وغيرها
والاضداد العدمية هي الملكة والعدم كالنور والظلمة والعلم والجهل والبصر والعمى
وكالصورة والعدم وانما اطلق الاضداد على هذه لانه كما ان الاضداد الوجودية
كالحرارة والبرودة لا يمكن ان يوجد معا في قابل واحد بل اذا وجد احدهما يرتفع الاخر
كذلك الملكة والعدم لا يمكن ان يوجدا معا في قابل واحد بل اذا تحقق احدهما فيه
يرتفع الاخر منه والاضداد العدمية اول الاضداد كما قال الفيلسوف في الفصل
الرابع من عاشر مابعد الطبيعة الاضداد الاول هي الملكة والعدم وسببه ظاهر
لان تقابل العدم والملكة اصل سائر الاضداد ومبدؤه لان العدم والملكة داخل
في كل منها وفي ثم يكون عدم احد المتضادين الوجوديين اقل كما لا منهما كما قال
الفيلسوف في الفصل الرابع المذكور وفي المتن الثاني عشر من ثاني الفلكيات
وكل اصل ومبداء اول واقدم من ذي الاصل وذي المبداء ولان هذين الضدين
اى العدم والملكة فقط يوجدان في الجوهر وهو لما كان مبداء سائر المقولات
يلزم ان يكون التضاد الموجود فيه ايضا اول التضادات الاخر فحق ان يقال
الاضداد العدمية الاول مبادا اول للاجسام الطبيعية والاظهر ان يقال الصورة

الصورة الجوهرية والعدم مبدان اولان للاجسام الطبيعية ثم اعلم ان بعض
المبادى مبادى التبدل والتغير وبعضها مبادى التركيب ومبادى التركيب
يجب ان يكون جواهر لانها مركبة للجواهر التامة وكل مركب للجواهر التامة يجب ان يكون
جوهرا لان ما ليس بجوهر لا يمكن ان يركب للجوهر وهذه المبادى هي الهيولى الاولى
والصورة الجوهرية ومبادى التبدل والتغير هي الهيولى الاولى والصورة والعدم واذا
عرفت هذا فاعلم اولا ان مبادى التركيب لا تكون اضدادا على ما ادعى المص في المتن
الثاني والخمسين واستدل عليه بان مبادى التركيب تركب جواهر الاجسام الطبيعية
والاضداد لا يركب شيئا لانها لا تجامع في شيء والمركبات تجامع في شيء فمبادى التركيب
ليس باضداد وايضا مبادى التركيب جواهر ولا شيء في الجواهر بضد لانه كما قال
في المتن المذكور لانه لو كان جوهر ضد الجوهر لامكن ان ينعدم جوهر بسبب جوهر آخر بلا واسطة
امر آخر لانه يحل ما يكون له ضد يمكن ان ينعدم بسببه فامكن ان تفسد الجواهر المجردة بعضها
عن بعض وهو مستحيل فمبادى التركيب ليست باضداد وايضا مبادى التركيب
هي الهيولى والصورة وهما ليستا باضداد لان الهيولى موضوع الصورة
الحالة فيها ولا شيء في الموضوع بضد لما يحل فيه من الصور على ما قال الفيلسوف
في المتن المذكور فمبادى التركيب ليست باضداد واعلم ثانيا ان الهيولى والعدم ليسا
متضادين على ما ادعى المص في المتن الحادي والخمسين والثاني والخمسين والرابع والخمسين
وهو ظاهر لان الهيولى والعدم يوجدان معا لان الهيولى توجد الا مع شيء ما مع الصورة
واذا ارتفعت هي توجد مع اخرى وتتصف مع عدم الصورة المرتفعة لان موضوع
الاضداد يجب ان يكون امرا واحدا بعينه والمتضادان لا يوجدان معا فالهيولى والعدم
ليسا متضادين وثالثا ان مبادى التبدل والتغير ثلثة الهيولى التي هي الموضوع
والمحل والعدم الذي هو كالمحل منه والصورة التي هي كالمحل اليه وهذه الدعوى
ظاهرة لان التبدل والتغير يكون من شيء الى شيء كما بينه الفيلسوف في المتن الحادي والاربعين
من ثالث السماع الطبيعي وفي المتن الخامس والخمسين من خامسه وفي المتن الثاني والثلثين

من سادسه وفي مواضع كثيرة اخرى وهو لا يمكن ان يتحقق في الا شيء والا موجود فيطلب
شيئا يكون قابلا له ويتبدل ويتغير وهو الموضوع والمحل اي الهيولى ويطلب ايضا شيئا
يتبدل منه كالمتحد منه وهو عدم الصورة المطلوبة ويطلب شيئا يتبدل ويتغير اليه
كالمتحد اليه وهو الصورة المطلوبة فالتبدل والتغير يطلب الهيولى التي هي الموضوع والعدم
الذي هو كالمتحد منه والصورة التي هي كالمتحد اليه فكما ان الماء مثلا اذا استحال من البرودة
الى الحرارة يكون الماء هو الشيء المتبدل المتغير في نفس الامر والبرودة وعدم الحرارة هو الشيء
الذي يتبدل منه كالمتحد منه والحرارة هو الشيء الذي يتبدل اليه كالمتحد اليه وهو الصورة المطلوبة
كذلك في التبدل الجوهري الهيولى الاولى المصورة بصورة الماء اذا تبدلت وتحولت منها
الى صورة الهواء هو الشيء المتبدل المتغير في نفس الامر وصورة الماء وعدم صورة الهواء
هو الشيء الذي تتبدل من منه كالمتحد منه وصورة الهواء هو الذي تتبدل من اليه كالمتحد اليه
وهي صورة الهواء فالهيولى الاولى والعدم والصورة مبادي التبدل والتغير واعلم
ان الصورة والعدم من هذه الثلثة متضادان تضادا بالعدم اما انهما متضادان
فلانهما لا يرتفعان من الهيولى معا بل كل منهما يتعاقب الاخر ويرهص عليه بالاقدم
بان يقال التبدل هو خروج شيء من شيء الى شيء وهو يكون من الفاعل المؤثر في الشيء
المتبدل ويقتضي ان يكون الشيء الا من مغايرا لما كان اولا وهذا الخروج والاختلاف
يجب ان ينتهي الى شيء يفعل لاجله الفاعل التبدل والمنتهى لا يمكن ان يكون هو الموضوع
المتبدل وهو ظاهر ولا ان يكون عدما مطلقا مجردا عن كل صورة لان العدم المطلق
غير متحقق في نفس الامر ولان الفاعل لا يطلب العدم المطلق ولا يمكن ان يكون امرا
اخر موجودا بالفعل شابها لما يتبدل لانه حينئذ لم يكن التبدل لازما لانه قد كان له ما كان
حصوله مطلوبا بل له استعداد الى ما سيحصل وهذا الاستعداد هو عدم ما سيحصل
فيه اي عدم الصورة التي سيحصل فيه وهذا العدم لا يمكن ان يجتمع مع هذه الصورة
التي يتبدل ويتحول اليها فحصول الصورة الاتية وعدمها متضادان لانهما لا يجتمعان
معا في الوجود وكل ما لا يجتمعان في الوجود متضادان فالصورة الاتية وعدمها



متضادان واما انهما متقابلان تقابل العدم والملكة فبين من الشمس الفصل الثاني
في ايراد بعض الادلة على خلاف ما ادعينا ورد ها يستدل على خلاف ما ادعينا
اولا من ان مبادي التركيب اي الهيولى والصورة ليستا متضادتين بان الهيولى
قوة على ما قال المص في الفن الثاني والثمانين من هذا الكتاب والصورة فعل على ما
قال في الفن الخامس من ثاني النفس وكل قوة وفعل متضادان على ما قال
في الفن السابع من تاسع الفلسفة الاولى لانهما بعيدان كمال البعد ويتعاقبان
على موضوع واحد فالهيولى والصورة متضادان ويجاب اولا بانه ليس كل قوة
وفعل متضادين لان القوة تطلق على معنيين على ما قال الفيلسوف في الفصل الخامس
من تاسع ما بعد الطبيعة فالقوة بمعنى لا يمكن ان توجد مع الفعل الذي تتولد بل تنعدم
عند وجوده كالقوة الكائنة في العود للاحتراق فانه اذا احترق لم تبق فيه قوة
الاحتراق وبمعنى آخر تجتمع في الوجود مع الفعل فان قوة المشي في الماشي لا تنعدم اذا مشى
بالفعل والهيولى قوة بالمعنى الثاني تجامع في الوجود بالصورة التي هو فعل وثانيا بان
الموضوع المتصف بقوة لا يقابل الفعل والصورة بالذات لان الموضوع باقيا بعينه
يقبل الفعل بل يقابله بسبب عدمه المتحقق فيه فالهيولى لا تقابل الصورة بالذات
بل بسبب العدم ويستدل على خلافه ايضا بان الهيولى بالذات مشعرة ببعد كل صورة
وعدمها لانها لا تتضمن صورة ما بالذات كما قال الفيلسوف في الفن الحادي عشر
في اول الكون والفساد وفي الفن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة وكل ما يشعر
ببعد صورة وعدمها بالذات ضد له عدما فالهيولى بالذات ضد للصورة عدما
ويجاب بان الهيولى ليست مشعرة ببعد كل صورة وعدمها بالذات ومن حيث
انها هيولى وجوهر مالانها من حيث انها جوهر لا تضاد شيئا لان الجوهر لا يضاد شيئا
على ما قال المصنف في فصل الجوهر من كتاب المقولات بل مشعرة ببعد كل صورة
من حيث انها متصفة بالعدم لكنها متصفة بالعدم دائما لانه يستحيل ان تنظر الهيولى
بحسب الذات ولا تنظر مع العدم ويستدل على خلاف المدعى الثاني وهو ان الهيولى

والعدم ليا متضادين بان الهيولى موجود والعدم لا موجود والموجود واللا موجود
يتقابلان تقابل الايجاب والسلب لانه احد اقسام التقابل على ما قال المصنف
في فصل التقابل مما بعد المقولات فالهيولى والعدم متقابلان تقابل الايجاب
والسلب اما كون الهيولى موجودة فظاهرة في تعريفها المذكورة في المتن الثاني
والثمانين لانها موضوع اول يكون منه شيء واما كون العدم لا موجودا فلان العدم
هو اللا موجود بالذات على ما قال المصنف في المتن الخامس والسبعين والتاسع والسبعين
ويجاب بان الهيولى والعدم ينظران في معنى الموجود واللا موجود وبهذا الوجه يتقابلان
تقابل الايجاب والسلب وينظران في معنى التقابل وبهذا الوجه لا يتقابل العدم
والهيولى بل يشترك معها كما مر انفا وايضا لما كان موضوع المتضادين واحدا كما صرح
به في مواضع كثيرة يلزم منه ان الهيولى كما لا تقابل الصورة بل تقبلها وتحفظها كذلك
لا تقابل العدم ايضا بل ان تقبل كلا منهما بالتناوب كما ان العين تقبل البصر والعمى
ويستدل على خلاف ما ادعينا رابعا بان الصورة والعدم متضادان بالعدم
بان العدم هو لا شيء وهو لا يضاد شيئا لان اللا شيء ليس بحال شيء فلا يضاد
شيئا ويجاب بان العدم لا شيئا مطلقا بل هو عدم شيء مع القابلية في الموضوع له
وبلاحظة العقل كالصورة الواحدة للموضوع ولهذا قال المصنف في المتن الخامس عشر
من الكتاب الثاني في النباتية ان العدم يقال صورة ما البحث الثالث في ان مبادئ
الاجسام الطبيعية هل هي متضادة وجودا او عدما وفيه فصول ثلثة الفصل
الاول في اثبات انها متضادة وجودا اعلم ان الملكة او الصورة والعدم
لا يقابلان تقابل التضاد والوجود بل تقابل العدم والملكة لما قال المصنف في فصل التقابل
مما بعد المقولات ان تقابل الشيء شيئا على اربعة اوجه اما كالمتضايفين او كالضدين
او كالعدم والملكة او كالاثبات والسلب والمتضايفان كالضعف والنصف
والضدان كالخير والشر والعدم والملكة كالعمى والبصر والايجاب والسلب كيقعد
ولا يقعد وسببه ظاهر لان التضاد الوجودي يكون بين صورتين وجوديين كما في الخارج

والبرودة والبياض والسواد والتقابل بالعدم والملكة يكون بين صورة وعدمها
من موضوع قابل لها كالبصر والعمى والنور والظلمة فلما كان المبادئ للاجسام الطبيعية
الصورة والعدم على مذهب الشائين فهما ليا متضادين حقيقة وتضادا وجوديا
بل متقابلان تقابل العدم والملكة وقال بعضهم انهما متضادان حقيقة تضادا وجوديا
وقالوا لحفظ ذلك ان المصنف لم يرد بلفظ العدم الذي عينه مبدأ ثالثا للكون وحدا منه
له محض عدم الصورة في الموضوع بل اراد به صورة جوهرية وجودية مضادة بالوجود للصورة
اللاحقة التي ستكون بعدوها الصورة الموجودة في الهيولى قبل الصورة اللاحقة لكن
لا من حيث انها صورة على الاطلاق بل من حيث انها مقارنة مع عدم الصورة اللاحقة
مثلا لما كان من النار مستعدا بالقوة القريبة لصورة النارية كان عدم صورة
النارية صورة للماء لكن لا من حيث انها صورة على الاطلاق بل من حيث انها مقارنة
لهذا العدم اي لعدم صورة النارية التي ستكون وصورة الماء امر موجود قطعا
فهي مبدأ ثالث وحدا منه للكون الجوهري وهي المسماة بالعدم ومن هذا تعرف ظاهرا
ان المبدأ الثالث لتكون الاجسام الطبيعية امر موجود لا عدمي ولما لم يمكن ان يكون
جوهر ضد الجوهر على ما اتفق عليه كلمة القوم قالوا ان صورة الماء مثلا التي هي مبدأ ثالث
وحدا منه للكون ومسماة بالعدم للمناسبة المذكورة وصورة النار مثلا وان
لم تكونا متضادتين حقيقة لكن لما لم يمكن ان تجتمعا في مادة واحدة فيهما
لا يوجد الاخرى فيها سماهما متضادين بطريق الاستعارة لما بينهما بمتضادين
حقيقيين والى هذا الرأي ذهب سمبليقيوس على ما صرح في شرح المتن الخامس عشر
من ثاني الطبيعيات وقال والى هذا ذهب اسكندر الافروديسي في شرح المتن الثامن
والثمانين من هذا الكتاب وهكذا الجد في الفصل الحادي عشر من الكتاب الثاني
للاصولية الطبيعية لاسكندر الافروديسي وتبعهما ابن رشد القرطبي على ما صرح في الفصل
الثاني عشر من التعليم الثاني في كتابه خلاصة ما بعد الطبيعة وآبرتوس وزاباريلا
وكثير من النساخرين ويثبتون دعويهم نقلا وعقلا اما نقلا فما قال المصنف في المتن الثالث

والاربعين من هذا الكتاب ولا يكون كل شيئ في كل شيئ الا ان ياخذ احد بالعرض لانه
كيف يكون الابيض من الموسع الا ان كان الموسع عارضا على الابيض او الاسود لكن الابيض
يكون من الابيض لكن لا عن كل لا ابيض بل من الاسود او من المتوسطات بينهما فانه
قد اراده من الابيض بالامر الموجود وقال بل من الاسود او من المتوسط الموجودة في الخارج
وعين ظاهرا ان الحد منه للتبدل هي صورة موجودة مضادة للصورة اللاحقة مثل السواد
وسائر الالوان المتوسطة بين السواد والبياض ويقرب منه ان المص حين اراد ان يبين
في المتن الثاني والستين من هذا الكتاب الهيولى المخصوصة التي يتحقق فيها عدم الصورة المعينة
اللاحقة قال يوجد دائما شيئ موضوع يكون منه ما يكون كما يكون النباتات والحيوانات
من البذر فانه عين البذر ههنا مبداء للتكون الجوهري للنباتات والحيوانات لكن لا من حيث
انه حصل مطلقا من الهيولى وصورة البذر بل من حيث تحققه مع عدم النبات والحيوان
ايضا اللذين سيكونان لانه كل ما يكون يكون من الهيولى المتصفة بعدم الصورة التي
سيكون فالعدم الذي وضع لان يكون مبداء ثالثا وحدا منه للتكون الجوهري ليس هو
محض عدم صورة النباتات والحيوان بل هو صورة البذر من حيث تنسب الى صورة
النبات وهما تان الصورتان متضادتان وجودا ولهذا سماه المص في المتن الخامس عشر
من ثاني الثمانية صورة ما حيث قال فيه فالصورة طبيعة لكن الصورة والطبيعة
تقال على وجهين لان العدم صورة ما واما عقلا فبان الحد منه هو الشيئ المتعين الذي
يظهر منه كون الشيئ الذي يتكون وكل ما يظهر منه تكونات الاشياء التي تتكون هو
العدم المتعين الذي هو عين الصورة المقابلة للصورة اللاحقة الصادرة بعدها
بسبب الرفاقة الضرورية بينهما فالحد منه هو العدم الذي هو عين الصورة المقابلة
للصورة اللاحقة الصادرة بعدها فالعدم بهذا المعنى اي تلك الصورة هو الحد منه
فهو مبداء ثالث لتكونات الاشياء ويثبت الصغرى بما نقول انا قائلون
ان الدم يتكون في الطعام واللحم من الدم والنبات من البذر والكبد بانا لا نقول
ان شيئا من المذكورات يتكون من اي عدم كان ما كان كعدم الحجر او الحديد او النحاس او الاثر

بل من الاعدام المعينة لتكون الدم في عدم صورة الدم الذي هو عين صورة الطعام
المقابلة لصورة الدم وتكون اللحم في عدم صورته الذي هو عين صورة الدم المقابلة
لصورة اللحم ويبين هذا بان الهيولى تنتقل في التكون من صورة الى صورة اخرى
والصورة التي تنتقل منها هو الحد منه اي المبداء الهذا الانتقال وتسمى عدما من حيث
تتوجه الى صورة اخرى هو الحد اليه اي المنتهى فالصورة المتقدمة من حيث تنسب
الى الصورة التي ستكون تسمى عدما ومبداء ثالثا وبانه لو كان العدم الذي نتكلم
له هو عدم الصورة فقط في الهيولى للزم انه لو كان هيولى بلا صورة ما انه يمكن فيها
التكون لتحقق الموضوع والحد منه وهو مستحيل كما برهن عليه الفيلسوف في المتن الثالث
عشر في اول الكون والفساد وكما حقق ابن رشد في شرح الكتاب الثاني من السماع
الطبيع وكون التكون في الهيولى العارية عن كل صورة مستحيلا مسلم عند القوم
حتى قال فونسنه في الفصل الثاني في خامس ما بعد الطبيعة لو عريت الهيولى عن كل
صورة ووضعت على النار لا تفعل النار فيها شيئا ما اصلا لان الفاعل الطبيع
لا يفعل شيئا الا في الهيولى المكيفة وهل التكييف الا ان يكون لها صورة جوهرية
الفصل الثاني في ان العدم الذي هو الحد منه للتكون الجوهري المعين من المص مبداء ثالث
للاجسام الطبيعية ليس هو الصورة الجوهرية المتقدمة على الصورة اللاحقة وليس
اذا وجوديا ومن ثمة لا يكون المبادي متضادة بالتضاد الوجودي. بل العدم الذي
اقول وهذا مذهب كثير من المتاخرين ويثبت اما
اولا فبان كل عدم مقابل للصورة التي هو عدمها على ما قال المص في فصل التقابل
تما بعد المقولات وفي الفصل الرابع من الثاني عشر مما بعد الطبيعة فليس صورة
من الصور الجوهرية متقدمة في الصور اللاحقة المتكونة بمقابل لصورة اخرى فلا شيئ
من العدم بصورة جوهرية متقدمة من الصورة اللاحقة المتكونة ويثبت الكبرى
بان كلا من الصورة السابقة واللاحقة جوهر على ما قال المص في المتن الثاني من
ثاني النفس وفي المتن السابع من سابع الطبيعة ولا شيئ من الجواهر بمقابل

لا خروجودا وتضادا ولا عدما فلا شيئ من الصورة السابقة واللاحقة بمقابلة
لا خوى لا وجودا وتضادا ولا عدما ويثبت عدم كون جوهر مقابلا لا خروجودا وتضادا
بان التضاد الوجودى خاصة الاعراض اتفاقا وبان الجواهر لا تفعل بعضها فى بعض
ولا تنفعل بعضها من بعض بدون واسطة الاعراض ولهذا قال ارسطو فى الفصل
الرابع من كتاب الحس والمحسوس ان النار والتراب وسائر العناصر لا يمكن ان تفعل
شيئا من حيث انها جواهر بل من حيث كونها متصفة بالحرارة والبرودة وسائر الاعراض
والاضداد تضادا وجوديا تفعل بعضها فى بعض وتنفعل بعضها من بعض بدون واسطة
كما يمكن ان يعرف بالاستقراء فالجواهر ليست باضداد ويثبت عدم كونه مقابلا
لا خر تقابلا بالعدم بان جوهرا ليس بعدم الجوهر الاخر والمتقابلان بالعدم يكون احدهما
عدم الاخر كالعمى والبصر والظلمة والنور فلا شيئ من الجواهر بمقابل لا خر تقابل العدم
والملكة واما ثانيا فبانه لو كان العدم الذى عين لا يكون حدا منه ومبدأ ثانيا للمكون
هى الصورة الجوهرية الموجودة فى الهيولى المتقدمة من الصورة اللاحقة المكونة
بعدها لكان الصورة اللاحقة فى صورة اخرى لكونها من العدم الذى هو عين
الصورة الاولى عند هؤلاء القائلين بكون الصورة المتقدمة حدا منه ومبدأ
ثالثا للمكون الجوهرى فلزم ان يكون صورة جوهرية فى اخرى وهكذا وهكذا فيلزم
التسلسل فى الصور ولزم ايضا ان يكون مبدأ من مبدأ آخر فى جنس واحد ولزم
ان يكون من الغير وان لا يكون من الغير وهو محال وقال سمبليقيوس فى شرح المقالة الثانية
والثمنين من هذا الكتاب يلزم على الرأى السابق ان يكون للعدم عدم آخر وللآخر آخر
وهكذا الى غير النهاية وهو مستحيل لان المقابل للعدم هو الصورة لا عدم آخر والملازمة
ظاهرة لان صورة البذر عدم صورة النبات على راى هؤلاء وفيها هذا العدم
فيكون للعدم عدم واما ثالثا فبانه لو كان العدم الذى هو حد منه ومبدأ ثالث
على الصورة لكان الحد اليه الى المنتهى ايضا فى الفساد الجوهرى صورة جوهرية ينتهى
اليها الشئ الفاسد لان المكون والفاسد متقابلان فكما ان المكون تبدل



من اللاوجود الى الوجود كذلك الفاسد تبدل من الوجود الى اللاوجود كما بينه المصنف
فى المتن السابع والثامن من خامس الثمانية ولهذا كما يكون الحد منه للمكون العدم
على ما ذهبنا فى ان العدم هو الحد منه لا الصورة كذلك يكون الحد اليه للفاسد
هو العدم فكذلك الحد منه للمكون الجوهرى هى الصورة الجوهرية عند هؤلاء
الحكماء لزم ان يكون الحد اليه للفاسد الجوهرى ان الصورة الجوهرية المتعاقبة للشئ
والصورة الفاسدين ومن يقول يكون الحد اليه للفاسد هى الصورة الجوهرية
هل لا يكون التبدل حينئذ الا الكون لا الا الكون وهل لا يكون تكونا فاسدا واحدا
حماة الرأى السابق الذين منهم زيارتوس بان صورة البذر مثلا يمكن ان تلاحظ
بوجهين الاول من حيث انها صورة بها يكون البذر بذرا والثانى بالنسبة الى الصورة
المتكونة اى صورة الفرس مثلا وبالوجه الاول تقابل مضادة لعدمها المتقدم
لا الصورة المتكونة للفرس لانها بهذا الوجه ليست عدما بل صورة وهى بهذا
الوجه حد اليه للمكون لان بذر الفرس يتكون من الدم وبالوجه الثانى تقابل هذه الصورة
اى صورة البذر صورة الفرس لا كتقابل صورة صورة اخرى بل كتقابل العدم الصورة
من حيث تتعدن بعدم صورة الفرس وبهذا الوجه حد منه للمكون لان الفرس يتكون
من البذر الى آخر ما قول هذا الجواب لا يدفع ادلتنا المذكورة لان صورة البذر المنسوبة
الى صورة الفرس جوهر بلا ريب فبهذا الوجه لا يمكن ان يعين صورة ويقال انها
عدم لان جوهرا لا يقابل جوهرا كما قلنا فى الدليل الاول وايضا صورة البذر المنسوبة الى الصورة
الفرس لا تخرج عن كونها صورة فيلزم ان يكون صورة فى صورة كما قلنا فى الدليل الثانى
مع انه ليس لهم فى نفس الامر ان يقولوا على دليلنا الثالث شيئا ثم يرد الرأى والجواب
المذكوران بما قال ابن رشد فى شرح المقالة الثمانية عشر ومائة من الكتاب الرابع من الثمانية
وفى شرح المقالة الخامس والعشرين من ثالث النفس وفى مواضع اخر ان الاعدام
تتعين بالنظر الى ملكاتها لانه ليس للعدم من حيث انه عدم فصل انتهى وكذا قال المص
فى الفصل الاول من الكتاب الاول لاقسام الحيوانات ولهذا ذهب جمهور الفلاسفة

لان الاعدام ليست بانواع بل تنسب الى نوع ملكة او صورة تكون اعدامه وتفرق
بالنوع بسبب الملكة او الصورة المضافة هي اليها ولا يمكن هذا القول على راى هؤلاء
وجوابهم لان الاعدام على رايهم صور جوهرية موجودة في الخارج وانواع حقيقية لا تتعين
بصور اخرى بل تتفارق بينها بالذات وبما قال المص في المتن التاسع والسبعين فان
العدم بالذات ليس بجوهر وليس بموجود انتهى وعلى هذا لا يمكن ان يتحقق في الصورة الجوهرية
الموجودة في الخارج وبما فرق في المتن السادس عشر من عائشة ما بعد الطبيعة بين التوالد العرضي
كتولد الابيض من الاسود والحار من البارد والتولد الجوهري كتولد زيد من النطفة والفرس
من المني حيث قال وهذه التولدات الكائنة في الهيولى من الاضداد تكون اما من النوع
وحال النوع او من عدم النوع والصورة يعني ان التولد العرضي يكون من النوع وحال النوع
لانه وان كان الحادث منه كل تولد عرضيا كان او جوهريا هو العدم بالفعل لكن بينهما فرق
بان العدم في التولد العرضي يبتني على الموجود بالفعل ولهذا قال يكون من النوع وحال النوع
والعدم في التولد الجوهري يبتني على الموجود بالقوة فقط اي الهيولى الاولى ولهذا قال
يكون من عدم النوع والصورة فالعدم في التولد ليس على الصورة الجوهرية المتقدمة وظهر
مما حققنا انه لما لم يكن العدم عين الصورة الجوهرية الموجودة في الهيولى ولا جلم يكن
مقابلا للصورة المكونة بالتضاد الوجودي وجب ان يقوبانه يكون مقابلا لها تقابل
العدم والملكة لا تقابل التضاد الوجودي بالمعنى الاخص المقابل لتقابل العدم والملكة
وما قال الجمهور من انهما متقابلان تقابل التضاد فمرادهم من التضاد هو التضاد بالمعنى
الاعم اي عدم تحقق الشيئين في محل واحد معا على ما اعتاد ان يستعمله القدماء بهذا
المعنى ولان تعرف حقيقة الحال ينبغي ان تعلم ان الهيولى الاولى لما كان توجد ابدا مختمة
بصورة ما جوهرية فاذا تكون شيء تنتقل من عدم صورة ستتكون الى وجودها وعدم
الصورة المتكونة عدم متحقق في الهيولى وحدمنه ومبدا التكون وايضا هذه الهيولى
من حيث انها ملبسة بصورة ما ابدا تنتقل دائما من صورة الى صورة اخرى ومنه
تكون الصورة الاولى ايضا حدا منها ببتداء التكون لكن العدم حدمنه ومبدا بالذات

التكون والصورة حدمنه ومبدا له بالعرض فقط اما كون العدم حدا منه ومبدا
بالذات للتكون فظاهر من كلام المص في هذا الكتاب ولانه اذا وجد شيء بالعرض بالنسبة
الى فعل يمكن ان يوجد هذا الفعل بدونه لكنه لا يمكن ان يوجد تكون صورة بدون تحقق عدمها
مع الهيولى لان التكون هو الانتقال من العدم الى الوجود اي من عدم الصورة اليها واما
كون الصورة حدا منه ومبدا للتكون بالعرض فقط فهو ظاهر ايضا لانه يمكن ان يتحقق التكون
مع تحقق هذه الصورة او تلك ولهذا قال اصحاب هذا الراي لو وجدت الهيولى
بدون كل صورة واقترنت بالفاعل المناسب امكن ان يدخل فيها الاحوال المتقدمة
ثم يفعل فيها صورة قد تحقق فيها عدمها اولا ولما لم تكن الصورة مبدا بالذات
للتكون بل بالعرض فقط وكان العدم مبدا بالذات لا بالعرض لم يعد الصورة في مبادي
الاجسام بل انما عد منها العدم فلو كانت مبدا له بالذات كما العدم لعد منها وصارت
المبادي اربعة لا ثلثة فان قلت لما لم تكن المبادي متضادة بالوجود حقيقة بل متقابلة
تقابل العدم والملكة كما قررت لم لم يقل المص انها متقابلة تقابل العدم والملكة بل
قال انها اضداد مع انه يجب التكلم بالحقيقة لا بالمجاز والاشتراك قلت لحفظ استعمال
قدماء الحكماء المسمين للمبادي اضدادا لا متقابلة تقابل العدم والملكة قال انها
اضداد مع انه يجب التكلم بالحقيقة لا بالمجاز والاشتراك قلت لحفظ استعمال قدماء
الحكماء المسمين للمبادي اضدادا لا متقابلة تقابل العدم والملكة كما يظهر من المتن
الحادي والاربعين والثامن والاربعين من هذا الكتاب ومن الفصل الثاني والثالث
والرابع من اول ما بعد الطبيعة **الفصل الثالث في رد ادلة المورة لاثبات**
**الراي الثابع اولا** اعلم اولا ان العدم المتحقق في الهيولى اثنان احدهما عام وبعيد
والثاني خاص وقريب فانه لما كان العدم هو عدم صورة في الموضوع القابل لها يتحقق
فيه ان عدم الصورة فيه واستعداده لها يكون على الاختلاف
كذا العدم مثلا الاستعداد للبصر المتحقق في الببوع والعقرب مغاير لاستعداد البصر
المتحقق في ولد الكلب المتولد الان واستعداده المتحقق في الانسان الاعمى فيكون

العدم ايضا على الاختلاف لان عدم البصر لا يتحقق في الامثلة المذكورة بمعنى فان اليربوع
والعقرب اعمى بمعنى وولد الكلب المولود الان اعمى بمعنى آخر والانسان الاعمى بمعنى آخر
ويجيئ تفصيل هذا في آخر الكتاب في قول الهيولى الاولى المحوطة بالذات تنظر اولا
من حيث انها قابلة لكل صورة ولهذا تتعقل بلا صورة ما وانها فيها عدما ليس عاما
وبعيدا ثم تنظر من حيث انها متعينة ومستعدة بوجه ما لصورة متعينة بحيث
تكون بسبب صورة جوهرية اولا اقل بسبب استعدادات متقدمة اقبل لهذه
الصورة من اخرى ولهذا يتحقق ويتعقل فيها عدم آخر خاص مثلا الهيولى الاولى
قابلة من ذاتها لصورة المعدن والنبات والحيوان ثم اذا انضم اليها صورة المعدن
تكون اقبل الى صورة الحيوان من صورة اخرى وكذلك لو صورت هذه الهيولى
بصورة منى الانسان تكون اقبل الى صورة الانسان من غيرها وفي هذا يعرف تحقق عدمين
في الهيولى احدهما عام والثاني خاص واذا عرف هذا فاقول في الجواب عن التدليل
الاول انا لم نرد بقولنا لا يكون كل شئ من كل شئ والابيض لا يكون من كل لا ابيض
بل من الاسود او من المتوسطات انا نلتزم بالذات يستدعي صورة متقدمة متضادة
للصورة اللاحقة كالحد منه والمبداء بل يشير به الى الهيولى القريبة المتحققة بالعدم الخاص
الذي منه يجب ان يكون ذلك الكون ولهذا قال مشيرا الى ذلك انا لا ابيض لا يكون
من كل لا ابيض اي من كل عدم يتحقق في الهيولى باي وجه كان لان الانسان والخط والجسم
والحار والبارد وامثالها لا ابيض في نفس الامر مع انه لا يكون منها الابيض الا بالعرض
لما قال المصنف في القول المذكور كيف يكون الابيض من الموسقى الا ان يعرض الموسقى عليه
او على الاسود ثم الكون بالذات يجب ان يكون بين الاشياء التي تكون من مقولة
واحدة كما يقيدنا المعلم الاول في المقال الثالث عشر حيث قال لان الاشياء التي
تتخالف جنسا ليس لبعض منها طريق الى بعض آخر منها بل تتفارق ولا تجتمع لكن توجد
الكونات من الاضداد كما من الحدود في الاشياء التي تتخالف نوعا وتباعد الحدود
عظيم فكذا تباعد الاضداد وايضا اذا قال المصنف انا لا ابيض لا يكون من كل لا ابيض

بل من الاسود او المتوسطات لا يريد ان الابيض لا يكون بالذات من صورة موجودة
مضادة للصورة اللاحقة المكونة كما من الحد منه والمبداء بل يشير به الى الهيولى المتحققة
بالعدم الخاص فانه بين مراده بعده حيث قال والموسقى من اللاموسقى لكن لا من كل لاموسقى
بل من لاموسقى قابل للموسقى واللاموسقى لا يدل على صورة مضادة للموسقى بل على عدم
الموسقى في الموضوع القابل له قريبا وبهذا الوجه ينبغي ان يجاب عما قال في المتن الثاني
والستين من هذا الكتاب فان سبب هذا القول اي قوله ان النباتات والحيوانات
تتكونان من المني ظاهر مما قلنا ويجاب عن قولهم ولهذا سماه المصنف في المتن الخامس عشر
في ثاني الثمانية صورة ما بانه انما سماه كذلك لانه يؤخذ في الهيولى كصورة ما ولما قال
سمپلقيوس من ان العدم صورة ما من حيث انه يمتاز وينقسم في مقابلة الموضوع
ولانه لما كان متحققا في الموضوع كالصورة كان صورة ما للموضوع لان العوارض صور
لما تعرض عليه بوجه ما لانه ليس العدم الذي نتكلم بهنا له هو العدم المتحقق في الموضوع القابل
لصورة هو عدمها ويجاب عن اول الدليل العقلي بانا لم نرد بقولنا لا يكون بالذات
هو العدم المتعين لهذه الصورة او تلك واما الصورة المتقدمة فهي مبداء وحد منه
للكون بالعرض فقط كما حققنا انفا وعن الثاني بانا نكون الهيولى موجودة بالذات
في الخارج بلا كل صورة مستلزم على التناقض لانها حينئذ تكون بالفعل بلا فعل ولانه يلزم
ايضا ان تقدر بالذات ان تقبل فعل الفاعل في نفسها وهذا يثبت الدليل المذكور وايضا
اذا سلمت المقدمتان اي ان توجد بالذات وان يفعل فيها الفاعل الموافق اظن انه
يصدر منها صورة المتن الثالث والاربعون قال المصنف لكن يجب النظر ايضا بالدليل
كيف يقع هذا فينبغي ان يعلم اولا انه لا شئ من الموجودات بقابل ان يفعل ان شئ
كان ما كان وان ينفعل اي شئ كان ما كان ولا يتكون كل شئ من كل شئ الا ان يأخذ
احد بالعرض لانه لا يكون الابيض من الموسقى الا ان يعرض الموسقى على الابيض
او الاسود بل الابيض يكون من اللا ابيض وهذا لا من كل لا ابيض بل من الاسود
او من المتوسطات والموسقى من اللاموسقى لكن لا من كل لاموسقى بل من لاموسقى

او من المتوسط ان كان اقول اختلف الشراح في بيان مراد المص ههنا فذهب الاكثر
الا انه اراد ان يبين الجزء الثالث للصغرى من القياس المذكور في الملتن السابق والقياس
المذكور فيه هو ان الاضداد الاول لا يكون بعضها في بعض ولا في امور اخر وجميع الاجسام
الطبيعية منها وجميع ما لا يكون بعضها في بعض ولا في امور اخر وجميع الاجسام الطبيعية
منه يجب ان يعلن مبادي اول للاجسام الطبيعية وقد بين في الملتن السابق الجزئين
الاولين في الصغرى اعني ان الاضداد الاول لا يكون بعضها في بعض ولا في امور اخر
فاراد ان يبين ههنا الجزء الثالث منها اعني ان جميع الاجسام الطبيعية منها ومن
هذا البيان سيبين ظاهرا ان الاضداد باي معنى لا يتكون بعضها في بعض وبين هذا
في هذا الملتن الى الملتن السابع والاربعين ثم يستنتج فيه انه يتكون كل ما هو قابل
للتكون ويفسد كل ما هو قابل للفساد اما من الاضداد اولا الاضداد او متوسطاتها
ووضع في هذا الملتن اولا مقصوده ثم بعض المقدمات ثم يجيب عن سؤال مقدر
فقال لكن يجب ان ننظر ايضا بالدليل كيف يقع هذا يريد انا قد قلنا ان الاضداد الاول
لا يكون بعضها عن بعض ولا في امور اخر ومنها الجميع وقد بينا الجزئين الاولين في الملتن
السابع فالان نبين الجزء الثالث ونقول لكن يجب ان ننظر ايضا بالدليل كيف
يقع هذا اي ان الجميع منها اي يجب ان ننظر بالدليل كيف يتكون جميع المتكونات من
من الاضداد الاول لانا اذا علمنا بالدليل ان جميع المركبات تفعل من الاضداد كالابيض
من الابيض القابل للبياض والموسيقي من اللاموسيقي القابل للموسيقي واخواتها
المتنزعات البسيطة فانه لا يتكون البياض في السواد ولا الموسيقا في اللاموسيقا
نعلم هذا الجزء الثالث ان الكل الجميع يتكون من الاضداد الاول ونعلم ايضا ان الاضداد
الاول لا يكون بعضها في بعض وذهب البعض الى ما يخالف هذا المعنى والربط وقالوا
ان المص يتكلم ههنا للاضداد بغير ما تكلم في الملتن السابق فانه اذا قال فيه ومنها الجميع
اراد من الاضداد الاول الجميع ولم يذكر ههنا الاضداد الاول اصلا بل يتكلم لجميع الاضداد
على العموم وانه اخذ كلمة في هناك دالة على التركيب لا دالة على المبدأية لانه نسب

الاضداد الاول بعضها الى بعض حين قال فيه لا يكون بعضها من بعض ونسبتها
الى امور اخر حين قال ومنها الجميع وكلمة من في هذين الموضعين دالة على التركيب لان المراد
فيهما ان الاضداد الاول لا يتركب بعضها في بعض ويتركب الجميع منها واخذها ههنا
دالة على المبدأية لا على التركيب بمعنى ان كل ما يتكون يتكون من ضده اي بعد ضده واذا
كان مقصوده هذا فلا يمكن ان يكون هذا القول مثبتا للجزء الثالث من الصغرى فقالوا
مقصود المصنف في هذا الملتن وفي الملتنين الاربعة الاتية هو انه قد كان اثبت
في الملتن السابقة تضاد المبادي بشهادات القدماء وبالدليل المقنع الماخوذ
من كلامهم واراد الان ان يثبته ببرهان المخصوص الطبيعي اقول هؤلاء البعض
لم يفهموا كلام المص حق فهمه لانه ما قالوا ان المصنف اثبت تضاد المبادي الاول
في الملتن الحادي والاربعين بشهادات القدماء حتى لكنه اثبت راءيهم في الملتن الثاني
والاربعين بالدليل العقلي حيث قال وهذا معقول لانه يجب ان لا يكون المبادي
بعضها من بعض الاخره فانا قلت ان الدليل المذكور فيه جدلي او خطابي فلم ليس الامر
كذلك لان الدليل المذكور فيه وهو قوله لانها من حيث اول لا تكون من امور اخر
ومن حيث انها متضادة لا تكون بعضها عن بعض دليل برهاني بلا ريب لا جدلي
ولا خطابي وما قالوا ان المص لا يتكلم في هذا الملتن للاضداد الاول بل للجميع
الاضداد على العموم كذب لانا المص قال في هذا الملتن ان الابيض يتكون من اللاابيض
لكن لا من كل لا ابيض بل من الاسود اي من عدم الابيض على ما فسره هؤلاء البعض والموسيقي
يتكون من اللاموسيقي والاضداد الاول هي الصورة والعدم كما بينا انفا واما ما قالوا
من انه اخذ كلمة من هناك دالة على التركيب لا دالة على المبدأية فقد بينا معناها فيما سبق
وقلنا انها تؤخذ في الجزء الثالث من الصغرى بمعنى اعم شاملا للتركيب والمبدأية
فراءي هؤلاء ههنا باطل فيجب قبول الراي الاول ثم ذكر مقدمات ثلثة احديها للفاعل
والمنفعل والثاني للمعلول الخارج منهما الثالثة للحد منه للتكون فقال ينبغي ان يعلم
اولا انه لا شيء من الموجودات بقابل ان يفعل اي شيء كان ما كان وان ينفعل اي شيء

كان ما كان يعني ينبغي ان يعلم ويسلم اولا انه ما من موجود غير معين يقابل لا ينفعل في كل
موجود وما من موجود غير معين حابلا لا ينفعل من كل موجود بل الموجود المعين ينفعل في المعين
ينفعل من المتعين يعني ان الفاعل يفعل في ضده المعين ايضا لانه لو امكن ان يصدر كل شيء
من كل شيء لامكن ان يصدر من الانسان مثلا الفرس والحمار وامثالهما والارض والسماء
مثلا واستحالته ظاهر والمقدمة الثانية هي انه لا يكون كل شيء من كل شيء غير معين
لانه لا يكون الحيوان من الحجر او الشجر او النحاس ولا الابيض من الموسقى بل يكون من ضده
المعين لكن لما كان لاحد ان يقول ان الاشياء تكون من اشياء غير معين فانه اذا وقع احد
من ان يكون موسقيا وابتداء ان يكون ابيض يرى ان يكون الابيض من الموسقى وظاهر
ان الموسقى والابيض ليسا متضادين اجاب المصنف بقوله الا ان يا خذ احدهما بالعرض
يعني ان هذا الكون وامثاله ليس بالذات بل بالعرض لانه يعرض على الاسود الذي منه
يكون الابيض ان يكون موسقيا لانه يكون احد موسقيا وكونه اسود يمكن ان يتفارقا
في محل لان بعض الاسود لا يكون موسقيا والاشياء التي تكون كذلك تكون بالعرض
فلا يكون شيء ابيض بالذات الا من ضده المعين وبين هذا اذا قال لكن الابيض يكون
الى آخره يعني ان كل ما يكون تكون من ضده المعين كما ان الابيض يكون من الا ابيض
لكن لا من كل لا ابيض بل من ضده الذي هو الاسود ومن الملونات المتوسطة كذلك
الموسقى يكون من الا موسقى لكن لا من كل لا موسقى بل من ضده الذي هو الا موسقى
المقابل للموسقى او من المتوسط لو كان الماتن الرابع والاربعون قال المصنف ما
فلا يفد اولا الاى كان شيء كما ان الابيض لا يفد الا الموسقى الا بالعرض بل الا الا ابيض ما
ولا الا الا ابيض اي كان بل الا الاسود اولا المتوسط وكذلك الموسقى الا الا موسقى ولا الا
اي شيء كان بل الا الا موسقى المقابل للموسقى او الا المتوسط لو كان اقول لما بين في المتن
الثاني ان يكون المراد ان يبين ههنا الفساد وقال كما ان كل شيء لا يكون من كل شيء
كما ان الابيض لا يتكون من كل شيء بل من الا ابيض ولا من كل لا ابيض بل من الاسود
وكذلك لا يفد كل شيء الا الكل شيء كما ان الابيض لا يفد الا الموسقى بل الا الا ابيض

ولا الا الكل لا ابيض بل الا الاسود اولا المتوسطات وقوله اولا يعني بالذات على ما يا تي
عليه استثناء بالعرض يعني لا يفد اي شيء كان الا اي شيء كان فاذا كانتا
بالذات الا ان يقع ذلك بالعرض لانه لا مانع من ان يفد الابيض الا الموسقى احيانا
بالعرض ثم اورد مثالا آخر وقال وكذلك الموسقى الا الا موسقى الى آخره بعض ايرادات
على المتنين السابقين اورد اولا ان تكلم المصنف في المتن السابق للفاعل المنفعل تكلم
بما هو خارج عما نحن فيه لان كلامنا في هذا المقام للمبادي الاولية للكون والفاعل مبدا خارج
له ولان الكلام ههنا للمبادي المتضادة والفاعل والمنفعل ليسا بضدين لانهما قد يكونان
من نوع واحد كما ان النار الكبيرة تفعل في النار الصغيرة وتطفيها كما قال المصنف في الفصل
الخامس من كتاب الشهاب والشيخ خالفه مع ان النار الكبيرة ليست بضد للنار الصغيرة
وكذلك الاجرام الفلكية تفعل في هذه الاجرام السافلة على ما قال المصنف
في الفصل الثاني من المقالة الثانية وهما ليسا بمتضادين واجيب بان المصنف
يبين في حال الفاعل والمنفعل اصل تضاد كل تبدل وفي تضاد التبدل تضاد الحدود
ولان تفهم هذا على الكمال ينبغي ان تتذكر ما قال الفيلسوف في المتن السادس
والاربعين من اول الكون والفساد وفي المتن الثالث والاربعين من ثاني
النفس من ان دوام الاشياء يطلب ان يصدر كل فاعل طبيعي شيئا مثله
وبسيط لانه يصدره لانه حتى يكون ذا حصة في الدوام الالهي على ما قيل في المتن الرابع
والثلثين من هذا الكتاب ولان يحصل هذا يجب ان يجتمع مع المنفعل في الهيولى
على ما قال الفيلسوف في الكتاب الاول من الكون والفساد والثالث من
كتب النفس وان يكون مضادا له بحسب الصورة لانه لو كان صورة الفاعل
مماثلة لصورة المنفعل لكان سعي الفاعل عبثا وطلبا لاصدار ما هو حاصل في المنفعل
بالفعل بل انما يفعل فيه بسبب صورة المنفعل المضادة للصورة التي سيلحقها
فيه ورفعها من الهيولى فانه اذا رفعها منها يدخل صورته فيها ولهذا يكون الفاعل
في ابتداء الفعل مضادا بالصورة للمنفعل واما في نهاية الفعل فيفعله مماثلا لنفسه

وكذلك يكون المنفعل في اول الانفعال مضادا بالصورة للفاعل وفي نهايته يكون مماثلا
٢ ويتفرع ٢ له وفي هذا الاصل انه كل ما يتبدل يجب انه يتبدل من الضد الى الضد وكل ما يكون يجب
انه يكون من ضده وكذلك كل ما يفسد يفسد الى ضده لانه وان كان الذي ينفعل
ويتحول ويكون فانه ابتدا الانفعال والتبدل يكون له صورة مضادة لصورة الفاعل
لكنه اذا رفعت صورته حين ينتهي التبدل ياخذ صورة مماثلة لصورة الفاعل
ومضادة لصورته الاولى ومن الذي لا يعلم يقينا انه كل ما يكون ويتبدل يكون
ويتبدل من الضد الى الضد فانه جميع الناس يقولون انه شيئا صار الانه حارا فلم يكن
قبل حارا بالفعل والا لما قالوا صار الا انه ولكن كان فيه قوة انه يصير حارا فتكون من
الا حار اي البارد بالفعل القابل لانه يصير حارا والبارد ضد للحار فالحار صار من ضده
وكذلك يقولون فسد حوارة شيئ الانه وفي هبت فتحول الى عدم الحرارة اي البرودة لانه
لو لم يتحول اليه وكانت الحرارة محفوظة فيه بوجه ما لما صدق قولهم ومما حققنا تعلم
كيف تصدر تضاد الاطراف من تضاد التبدلات وتضاد التبدلات من حال الفاعل
والمنفعل ولهذا السبب شرع المصنف من الفاعل والمنفعل وفي هذا يعرف الجواب
عن الادلة المذكورة في مقابلة صنيع المصنف لان الفاعل والمنفعل وان كانا امرين
خارجين من المكون لكنهما اصل تضاد التبدل والاطراف كما بينا والنار الكبيرة
انما تطفئ النار الصغيرة بالعرض بسبب انه النار الكبيرة تجذب وتنهب الى نفسها
الكلاء الذي كان يكبر منه الصغيرة كما قال المصنف في الموضع الذي ذكر في الدليل والاجرام
الفلكية فواعل بعيدة لا قريبة والكلام ههنا للفاعل الطبيعي القريب وهو يجب
ان يكون مضادة للجنس الطبيعي بحسب الصورة واورد ثانيا بان ما قال المصنف
في هذين المتنين من ان الكون والفساد يكونان من الضد الى الضد تضادا وجوديا كما يعلم
من امثلة مخالف لما قال في المتن التاسع من انهما لا يكونان بين الاضداد بل
بين المتناقضين واجاب عنه ابن رشد القرطبي في شرح المتن الرابع والاربعين بانا
حدود الكون تنقسم الى ثلثة اقسام بعضها حدود بالذات واول وهذه الحدود

تكون متقابلة تقابل العدم والملكة في كل مكون جوهرا كان او عرضيا وعلى هذا يكون كل
مكون بالذات واول من العدم الى الملكة اي الوجود وكل فاسد بالذات واول يكون من
الملكة الى العدم وعلى هذا يكون الانسان في الآن انسان اي من الموضوع العديم الصورة
الانسانية والابيض من اللا ابيض اي من الموضوع العديم صورة البياض ويفسد
الانسان في الآن انسان اي الى موضوع عديم الصورة الانسانية والابيض الى اللا ابيض
اي الى موضوع عديم صورة البياض وبعضها حدود بالذات لا اول بل ثوان وهذه
الحدود متضادة تضادا وجوديا كما ان الابيض يكون من الاسود والحار البارد وبعضها
حدود بالعرض كما ان الابيض يكون من الموسيقي مكونا بالعرض والمصنف يتكلم ههنا في الحدود
الثواني للمكون وهي متضادة تضادا وجوديا كالابيض والاسود ويتكلم في الكتاب
الخامس في الحدود بالذات والاول للمكون وهي متقابلة تقابل العدم والملكة واقول
هذا الجواب ليس على راي المصنف ومخالف للصدق واما الاول فلان المصنف يتكلم ههنا
للضدين الذين يكونان مبدأين وهما العدم والملكة كما يدل عليه عبارة الموسيقي
والا فالموسيقي لا يتكلم ههنا للمبادي الوجودية التي هي مبادي بالذات وثوان على زعمه
واما الثاني فقط لان الحدود المتضادة لا تصدق في كل مكون وكل ما يكون بالذات
يصدق في كل ما يحاط تحت المحمول لانه ما بالذات متضمن للكل واحد على ما قال المصنف
في اول كتاب التحليل الثاني فالحدود المتضادة لا تكون بالذات في المكون ولا ثوان والصغر
ظاهرة في امثلة كثيرة لان النور يكون في الهواء مع انه لم يتحقق فيه ضده اولا تضادا
وجوديا لانه النور عديم الضد وكذلك يتولد في ذهن المتعلم علم ما كان لم يعلم اولا من غير
تحقق ضده تضادا وجوديا فيه اولا لانه ليس يعلم ضد حقيقة وكذلك الجواهر تكون
حقيقة لكن لانه الضد الموجود لانه الجوهر لا يضاد شيئا واقول في الجواب عن الايراد
المذكور انه حدود المكون بالذات تكون متضادة تضادا عدميا واما ما قال المصنف
كل ما يكون يكون من ضده فمراده من الضد هو الضد بالمعنى الاعم اي المعنى مطلق المقابل
تقابلا عدميا او وجوديا كما بينا في البحث الثالث على المتن الثاني والاربعين وقد تكلمنا

فيه ايضا مثال الابيض والاسود المورد في المص في المقال الثالث والاربعين
وقلنا ان المص وضع الاسود مقام اللاابيض لانه اذا قال انه الابيض يمكن ان
اللاابيض وكان يمكن ان يؤخذ هذا سلبا وعدما واذا اخذ سلبا يدل على جميع الموجودات
اللاابيض لان الواجب تعالى والعقول والافلاك والعناصر وكل ما ليس ابيض يصدق
عليها انه شيء منها ليس بابيض سلبا فرق هذا الفيلسوف وقال وهذا انما يكون
بل في الاسود واراد في الاسود مفهوم اللاابيض عدما فكانه قال مرادي من اللاابيض
هو اللاابيض عدما سلبا ويمكن ان يثبت هذا بان احد المتضادين متضمن بعدم الاخر
كما ان الاسود والبارد يكونان كذلك بالنسبة الى الابيض والحار كما علمنا المعلم الاول
في عاشر ما بعد الطبيعة وفي مواضع اخر وفي هذا تعرف انه ليس بين كلامي المصنف
تخالف لكنه نشاء في هذا الجواب مخالفة اخرى بين كلامي المص فانه قال في المقال الثالث
والاربعين والرابع والاربعين كل ما يمكن يمكن بالذات من ضده واذا كان مراده
من الضد ما قلنا اي العدم يلزم ان يمكن من العدم بالذات وقال في المقال الرابع والسبعين
والخامس والسبعين من هذا الكتاب ما نصه فيه لانه قال فيه الاشياء التي تمكن
لا تمكن بالذات من اللاموجود او من العدم الا بالعرض واقول في الجواب ان العدم
ينسب الى شيئين الى الممكن والى الشيء الممكن فاذا نسب الى الممكن يكون مبدأ
وحدا منه بالذات له ولهذا يكون مبادي الممكن بالذات ثلثة واذا نسب الى الشيء
الممكن يكون مبدأ بالعرض فقط كما شهد به المص في المقال السادس والستين لان
العدم لا يكون مركبا بشيء ولهذا يكون المبادي المركبة اثنين الهيولى والصورة والمص
يتكلم في هذا المقال للعدم بالنسبة الى الممكن ولهذا قال كل ما يمكن يمكن بالذات
من ضده اي من العدم وفي المقال الرابع والسبعين والخامس والسبعين للعدم بالنسبة
الى الشيء الممكن ولهذا قال لا تمكن الاشياء من العدم الا بالعرض واورد سمبليقيوس
نا قلا عن اسكندر الافروديسي على ما قال المص من ان كل ما يمكن يمكن من ضده
وكل ما يفسد يفسد الى ضده ان الجواهر الاول تمكن وتفسد حقيقة مع انها لا تمكن

من ضدها ولا تفسد الى ضدها لانه ليس للجوهر ضد كما قال في مقولة الجوهر واجاب
اسكندر وسمبليقيوس وتبعهما كثير من الشراح بان الجواهر الاول تلاحظ بوجهين اما
بحسب الذات او بحسب بعض الكيفيات المتصفة بها والجواهر الماخوذة بالوجه
الاول لا يكون لها ضد واما بالوجه الثاني فيكون لها ضد وبهذا الوجه تمكن وتفسد
فيكون قول المص كل ما يمكن يمكن من ضده وكل ما يفسد يفسد الى ضده صادقا
على الكلية والضد نا سب لما يمكن ويفسد بالذات ولما يمكن ويفسد بسبب
شيء آخر فبهذا الوجه الثاني تمكن الجواهر الاول وتفسد من الضد الى الضد اقول
هذا الجواب يرد بان الجواهر الاول من حيث انها جواهر اول تمكن وتفسد فهي من حيث
انها جواهر اول وبالنظر الى ذواتها اما ان يكون لها ضد او لا فان كان لها ضد يكون الجواب
باطلا وان لم يكن والحال انها تمكن وتفسد من حيث انها جواهر اول يكون قوله
كل ما يمكن يمكن من ضده وكل ما يفسد يفسد الى ضده كاذبا واقول في دفع الايراد
المذكور ان الجواهر الاول من حيث انها جواهر اول وان لم يكن لها ضد بالمعنى الاخص اي
تضادا وجوديا لكن يكون لها ضد بالمعنى الاعم اي بمعنى مطلق المقابل فان اعدامها
مقابلة لها تقابل العدم والملكة والمراد من الضد فيما قال في مقولة الجوهر ان الجوهر
ليس له ضد هو الضد بالمعنى الاخص لا الضد بالمعنى الاعم والمراد منه فيما قال كل ما
يمكن يمكن من ضده الى آخره هو الضد بالمعنى الاعم واورد على ما قال ان الابيض
يمكن من الاسود ومن المتوسطات بينهما والموسق يمكن من اللاموسق اقول
للموسق والمتوسط بينهما لو كان انه لم يجزم في الاول دون الثاني ويجاب بان وجود
المتوسطات بين الابيض والاسود من حيث انها طرفان معلوم عند كل احد بالبداهة
فان سائر الملونات مبصرة وقد بينها المص في فصل التقابل ثم بعد المقولات
واما وجود المتوسط بين الموسق واللاموسق فليس بمعلوم عند كل احد بل مشكوك
وليس هذا المقام مقام اثباته فلهذا ذكره بكلمة الشرط المفيدة للشك
وان اشتهيت ان تعرف حقيقة الحال ههنا فاستمع لما نسلق اليك في المبسوط

يكون على وجوه كثيرة والمناسب للمقام اثنان احدهما هو المتوسط المركب من الطرفين وبهذا
الوجه يكون الماء الفاتر الذى ليس بحار ولا بارد المعتدل بلغة التركية ايلجق متوسطا بين الحار
والبارد لحصوله من اختلاطهما بالفعل ومثل هذا المتوسط لا يمكن ان يوجد بين الملكة وعدمها
القابل لهما لان العدم ملاكان هو لا وجود شئ لا يمكن ان يكون مركبا من شئ والتركيب شئ
ان الموضوع يبتدئ ان يتباعد عن عدم تام عدم شئ ويتقارب الى وجوده بوجه ما حتى
يكون ذا حصة منه باقل درجة من درجاته واضعفها فعلى هذا الملكة والصورة طرف واحد
تام وعدمها طرف اخر تام والذى يبتدئ ان يتباعد عن هذا العدم ويقرب الى الصورة
تقربا قليلا يكون متوسطا مثلا البصر والعمى طرفان وضعف البصر متوسط والنور
والظلمة اى عدم النور طرفان وحصة الفجر والشفق متوسطان ومثل هذا المتوسط يوجد
بين الملكة وعدمها الثامن الخامس والاربعون قال المص وكذلك هذا فى امور اخر الا الموجودات
لا تكون بسائط بل مركبات تكون على هذا الوجه لكن لما لم يكن الاستعدادات المتقابلة مسماة
تحت هذا الواقع لانه يجب ان يكون كل موافق من اللاموافق واللاموافق من الموافق
وان يفيد الموافق الا اللاموافق ولا الامكيف ما اتفق بل الا المقابل اقول ان المصنف
فصل فى هذا الثامن امورا ثلثة بوضع مقصوده ومنه يظهر ارتباط هذا الثامن بما سبق وبجيب
عن سؤال مقدر ويثبت مقصوده فقال ان ما ذكرته بين فيما سبق البسائط فان كل
ما يمكن ان يكون من ضده المتعين اى فى عدم التابع وكل ما يفيد يفيد الا ضده المتعين
اى الاعدمه اللاحق كذلك يقع هذا فى المركبات ولما كان لسائل ان يسأل انه اشياء هذه
الاضداد او الاعدام التى تكون منها المركبات وتفيد اليها اجاب المص بانها تكون
كذلك وان كان تكونها كذلك خفيا لنا لان الاستعدادات المتقابلة اى الاعدام المضافة
ليست بمسماة باسماء مخصوصة تدل عليها مثلا لم يسم ضد البيت اى عدمه
باسم مخصوص حتى يقول ان البيت تكون منه او فد اليه كما سمى الابصر بالاعمى
والانور بالمظلم واللابيض بالاسود او بالمتوسطات كالاحمر والاصفر والاخضر
وامثالها ثم اثبت مقصوده اى قوله كما ان كل ما يمكن من البسائط يكون من ضده

وكل ما يفيد يفيد الا ضده كذلك يقع فى المركبات بقوله لانه يجب ان يكون كل موافق
من الا موافق المتعين وبالعكس اى ان يكون كل لا موافق من الموافق المتعين وكل
لا موافق الا الموافق المتعين اى كل مركب يكون من ضده المعين ويفيد الا ضده المعين
بالضرورة الثامن السادس والاربعون قال المصنف لانه لا فرق فى ان يقال الا الموافقة
او التركيب او التركيب لانه ظاهر ان الماء ل واحد لان البيت والصنم وكل مركب
اخر يكون كذلك لان البيت يكون من ان لا يكون هذه اى الاجزاء مركبة بل متفرقة هكذا والصنم
واحد من المركبات من الاشكال وواحد منها ترتيب بالنظر الى اخر وتركيب بالنظر الى اخر
اقول لما كان لاحد ان يقول لما كان الوجوه التى بها تتكون الاشياء هى التشكل والوضع
والاقتران والتركيب والاستحالة على ما سيقول فى الثامن الثالث والستين اهل يكون فعل الله
يجب ان يكون كل موافق من الا موافق كليا شاملا لهذه الاقسام اولا اجاب
فى هذا الثامن بانه كلى شامل لها فقال لانه لا فرق اصلا فى ان يقال الا الموافقة او التركيب
او التركيب بريد ان ما قررنا فى الثامن السابق للموافقة والا موافقة فان كل موافق يتكون
من الا موافق وبالعكس اى كل لا موافق يتكون من الموافق نقوله للترتيب يعنى الاشياء التى
يتولد من الترتيب وللتركيب يعنى الاشياء التى تتولد من التركيب وسائر الوجوه المذكورة
فى الثامن الثالث والستين واثبت ما قال بقوله لانه ظاهر ان الماء ل واحد فى جميع ما ذكرنا هنا
وفى السائر واثبت كون الماء ل واحدا بقوله لان البيت والصنم وكل مركب اخر يتكون
كذلك يعنى ان هذه كلها اى البيت والصنم وكل مركب تتكون بوجه ما اى يتكون الموافق
من الا موافق يعنى من ضده المتعين او قل من عدمه الخاص واثبت هذا بقوله لان البيت
يتكون ويجعل من كون الاحجار والخشب واللبن لا متلاصقة ومتراكبة بل من كونها متفرقة
ولا نشير انه لا يصنع من كل لا متلاصق الاجزاء قريبة كان او بعيدة بل من انفصالها
حاضرة قريبة الا اتصال والتركيب قال بل متفرقة هكذا وكذلك الصنم يفعل ويترتب
من الا ترتيب اى من عدم كون اجزائه موضوعة على الترتيب لان المادة التى يفعل منها
كالنحاس والرخام كانت بحيث لم يكن فيها راس ورقبة وظهر وصدر وسائر الاجزاء

بالفعل قبل ان يفعل بل بالقوة فقط لانه لا يمكن ان يكون الترتيب فيها في الاشياء ثم اذا
رتب هذه فيها بالفعل حصل الصنم بالفعل في الترتيب بالفعل وكذلك واحد من الاشكال
كالمربع والمدور فانها اذا تكونا وحدتا يتكونان من الآت كل المعين اي الآت بسيط والآت
ثم قال وكل واحد منها ترتيب بالنظر الى اخر وتركيب بالنظر الى آخر اقول هذا القول
يمكن ان يشرح على وجهين احدهما هو ان الاشياء التي ينشاء منها الترتيب كما اذا تكون الصنم
والتي ينتهي اليها اذا فسد ذلك الصنم تكون مغايرة ومختلفة للاشياء التي صار منها الترتيب
كما اذا تكون البيت وانتهى اليها اذا انهدم ذلك البيت لان الشيء الذي ينشاء منه
قريبا ترتيب اجزاء الصنم هو الآترتيب او قل عدم الترتيب القريب وكذلك
الشيء الذي ينتهي اليه الترتيب هو الآترتيب واما الاشياء التي تنشاء منها تركيب
البيت في الاشياء البعيدة المركبة او قل عدم التركيب البعيد للبيت والتي ينهدم اليها
اذا انهدم هي اجزاؤه الاركبة المنفصلة او قل عدم التركيب والانفصال المعين
وبهذا الوجه يكون الترتيب بالنظر الى امور اخر والتركيب بالنظر الى اخر وبهذا مثل
ان يقال ان شيئا انسان بالنظر الى امر وشيئا فرس او شجر بالنظر الى آخر لان الذي
يتكون منه الانسان هي الهيولى القريبة العديم الصورة الانسانية والذي يتكون منه
الفرس هي الهيولى القريبة العديم الصورة الفرسية وكذلك يحل اليه الانسان بالفساد
هي المادة الانسانية وهي البيت ما يفسد ويحل اليه الفرس او الشجر وهذا هو ما قال في المتن
السابع الموافق يفسد الآ موافق وهو للاي كان بل الى المقابل والثاني وهو ان كل
واحد منها اي البيت والصنم وغيرهما بالنظر الى امور يقال مرتبا وبالنظر الى اخر يقال مركبا
منها مثلا لو نظر الى البيت من حيث انه يحصل من الاجار والخشب والجص الداخلة فيه
المركبة له يقال مركبا لان التركيب حقيقة هو اجتماع الاشياء بعضها ببعض وان نظر اليه
من حيث ان بعضها مقدم كالبناء وبعضها متوسط كالجدار وبعضها متاخر كالسقف
يقال مرتبا وكذلك الصنم مركب بوجه ومرتب بوجه آخر والشرح الاول اولى من الثاني
المتن السابع والاربعون قال المصنف فلو كان هذا صادقا فكل ما يكون ويفسد



يكون ويفسد اما في الاضداد او الى الاضداد ومن متوسطاتها او اليها وللمتوسطات
تكون في الاضداد كالالوان من الابيض والاسود فجميع الاشياء التي تكون في الطبع تكون
اضدادا او من الاضداد اقول استنتج في هذا المتن مما قال في المتن الثالث والاربعين
الى ههنا ما شرع فيه انه يثبته اعني الجزء الثالث للصغرى اي منها يكون ويتكون جميع المتكونات
لانه اذا تكون كل ما يتكون كما قلنا في الآ موافق والآ مرتب والآ مركب وفسد الآ عدها
فظاهر ان كل ما يتكون يتكون من الاضداد ويستنتج مما ذكر قضيتين تنظر احديهما الا تكون
الاشياء المتكونة وفسادها والثانية تنظر بالواسطة الى المتكونات ويجيب
عن سؤال مقدر يستنتج الاولى حين قال اولا فلو كان ما قلنا الى ههنا صادقا فكل ما يكون
قابلا ومستعدا لان يتكون يتكون من الضد وكل ما يكون قابلا ومستعدا لان يفسد
يفسد الى الضد وهذه القضية كلية تشمل بتكون البسائط والمركبات وما يتكون
بالطبع او بالصنعة وفسادها وملاكها لاحدان يقول لا يتكون جميع المتكونات
من اضدادها لان الابيض مثلا كثيرا ما لا يتكون من الاسود الذي هو ضده بل من واحد
من المتوسطات كالاحمر والاخضر والاصفر ايض وكذلك الاسود لا يتكون كثيرا ما
من ضده الذي هو الابيض بل من واحد من المتوسطات ايضا اجاب بقوله ومن
متوسطاتها واليها ثم لما سئل من اي شيء يكون المتوسطات اجاب بقوله والمتوسطات
تكون من الاضداد كالالوان المتوسطة من الابيض والاسود يعني ان المتوسط يحصل
من الاطراف ولهذا يكون بينهما حتى اذا نسب الاطراف مثلا الى الابيض يقوم مقام
الاخر اي الاسود فيكون ضدا للابيض واذا نسب الى الاسود يقوم مقام الابيض
فيكون ضدا للاسود كالماء الفاتر الحارة والبرودة لانه بالنظر الى البارد حار وبالنسبة
الى الحار بارد ومن هذا يظهر اقسام ثلثة للتضاد الاول يكون بين الطرفين والثاني
بين الطرف والمتوسط والثالث بين المتوسطين والاول هو التضاد المطلق
والاخران بالنسبة وكذلك التكون والتبدل من الضد الى الضد يكون على اقسام ثلثة
ويستنتج الثانية حين يقول ثانيا لو كان ما قلنا الى الان صادقا في جميع الاشياء التي

تكون بالطبع تكون الاضداد او من الاضداد هذا قلت لم ذكر المصنف ههنا تكونها فقط
دون فسادها وغير اسلوب ما شرع لبيانه في الفن الثالث والاربعين فذكرهما معا
وانما الى هذا وثانيا لم قيد التكون ههنا بقوله بالطبع ولم يقيده اولا وثالثا لم ذكر النتيجة
بطريق الانفصال قلنا لنكتة لا تعرفها الا بعد معرفة غرض المصنف من الفن المذكور الى ههنا
وهو اثبات ان جميع المتكونات تتكون من المبادي الاول التي قال لها انها اضداد اول
اي اثبات الجزء الثالث من الصغرى الذي هو قوله ومنها الطبع الذي يظهر من بيانه بيان الجزء
الثاني منه ايضا ونور مقصوده هذا وصوره في المتكونات والمتبدلات العرضية
والبسيطة والصناعية والمركبة ولان يظهر معرفتها ضم اليها وبين فسادها
ايضا فلما لم يكن بعض المبادي ناظرا الى الفساد آتى بالصورة بل الى ما يتكون
منه لان المبدأ يضاف الى ذي المبدأ ولم ير مناسبا ان يذكر في محل ينتج فيه مقصوده
الاصلي ما ليس منه اي الفساد بل التكون فلهذا لم يذكره فيه وذكر التكون فقط وايضا
ان مقصوده في هذا المتن هو تعليم مبادي الاجسام الطبيعية وبعد ما بين كيف
يتكون كل ما يتكون من ضده بالتبدلات العرضية والصناعية الظاهرة لنا انتج ههنا
مقصوده للاشياء التي تتكون من المبادي الاول وهي لما كانت بحسب الطبع قيدها
به فقال والاشياء التي تتكون بالطبع ثم لما ذكر ههنا الطرفين والمتوسطات
والطرفان ضدين ويتكون كل من آخر والمتوسطات تتكون من الاضداد وذكر
النتيجة بطريق الانفصال ومما حققنا تعرف ان الدليل الذي ذكره المصنف من المتن
الثالث والاربعين الى هذا المحل لاثبات ان كل ما يتكون يتكون من ضده المعين
ليس برهانا من الاقدم اصلا كما زعم سمپليقيوس وتبعه كثير من الشراح بل هو
دليل استقرائي مركب من العرفيات لنا حسبما ارشدنا المعلم الاول منها
الى معرفة التكون الجوهري والمبادي على ما قال في مقدمة هذا الكتاب وانشاء الله
ان نرجع بعد ذلك في معرفة هذه القضية الكلية اي كل ما يتكون يتكون من ضده
تحصل يقينا في الاقدم ان هذا الشيء وذاك متكون من ضده كما يكون في رجوع

المبادي وغيره واعلم ان هذا التعليم الصادر من المصنف من المتن الثالث
والاربعين الى هذا المحل صادر من افلاطون ايضا مواضع كثيرة من كتبه وفي كتاب
فدون فانه بين فيه اولا ان كل ما يتكون يتكون من ضده وثانيا ان الاستعدادات
المتقابلة في بعض التبدلات غير مسماة باسمه وثالثا ان بعض الاشياء يتكون من
المتوسطات لانه اذا انتهت الطرف يقوم مقام الطرف الاخر فان قلت
لم غير اسلوب كلامه حيث قال اولا كل ما يتكون يتكون من الاضداد وثانيا والمتوسطات
تكون اضدادا فغير في الاول بعبارة يتكون وفي الثاني بعبارة تكون قلت لان كون
شيء من الغير يشعر بالتركيب منه كما من المركب له الباقي فيه كما يكون الانسان
من الهيولى والصورة والصنم من النحاس وكون شيء من اخر يشعر بكونه من الحد منه
الغير المركب له الاباقي فيه فلما كان يتكون الاضداد بعضها من بعض كما من الحد منه
ولا يتحقق احدهما في الاخر كالابيض المتكون من الاسود وبالعكس وكان لا يتكون
المتوسطات من الطرفين الضدين كما في الحد منه بقاؤهما فيها فان الاحمر مثلا ما كان
حاصلا من الابيض والاسود ومركبا منهما كانا متحققين فيه باقيين فيه قال اولا يتكون
وثانيا تكون وقد بينا فرقهما مفصلا في البحث الاول على المتن الثاني والاربعين
المتن الثامن والاربعون قال المصنف فكان اكثر الاخر تعاقب الى ههنا ايضا
كما قلنا اولا ان الكل وضعوا العناصر والمتميات من هؤلاء مبادي اضدادا وان كانوا
واضعين بلا دليل كانه اضطرهم الصدق ولكن يفترق كل من آخر من حيث ان البعض
وضع القديميات وبعضهم الاخريات وبعضهم العرفيات بالعقل وبعضهم
العرفيات بحسب الحس لان بعضهم وضعوا الحارة والبرودة وبعضهم الرطب
واليابس وبعضهم الغرد والزوج وبعضهم العداوة والمحبة عللا للتكون وهذه
متفارقة بالتعاكس بالوجه المذكور اقول وذكر المصنف ههنا ما اتفق اكثر الحكماء المتقدمين
وما اختلفوا فيه وانما فعل كذلك لينسب ما قال غيره اليه ولا يرى نفسه متحللا
وليظهر ما اصابوا فيه وما اخطأوا فيه حتى ما خذ الصدق ونرد الخطاء ولانه

لما رأى انه يلزم مما نقل عنهم ومما بيّنه لك الآن من ان كل ما يتكون يتكون من ضده
انه جميع المتضادات يجب ان تعين مبادى الاشياء الطبيعية لان كل ما يتكون منه
شيء يرى ان يكون مبدأ له وجب عليه ان يرجع جميع المتضادات الى تضاد واحد
ينبغي ان يتعين هو فقط لان يكون مبدأ للتكون فلهذه الاسباب ذكر اقوال
القدماء ونسبتها بينها في هذا المتن والمتن الاتي فقال مفرعا على ما ذكر اولا فحكاه
اكثر الاخر تعاقب لي ههنا ايضا كما قلنا اولا وشرح هذا القول عامة الشراح بان
المصنف يقول ان اكثر الحكماء المتقدمين كانوا واصلين الى ههنا الى الان الاضداد يجب ان
تعين مبادى للاشياء الطبيعية كما بينا اولا اي في المتن الحادي والاربعين وهذا
الشرح ليس مقبولا عندي اما اولا فلان كلمة ههنا يدل على ما ذكر اولا اقرب من هذا
المحل وكلام ان الاضداد تكون مبادى الاشياء الطبيعية بعيد في هذا المحل والاقرب
اليه هو قوله ان كل ما يتكون يتكون من ضده المعين وكل ما يفسد يفسد الى ضده
المعين وبهذا حكم اكثر المتقدمين واما ثانيا فلان المصنف قال ههنا واكثر الاخر ادرك
الى ههنا واذا كان يتكلم لتضاد المبادى فالجميع جعلوا الاضداد مبادى مع انه لم يقل
اكثر مطلقا بل كان اكثر ادرك وانا اقول ان المصنف يريد كان اكثر الحكماء المتقدمين
ايضا وصل الى ما بيناه في المتون القريبة المرور من ان كل ما يتكون يتكون من ضده المعين
وكل ما يفسد يفسد الى ضده المعين كما قلنا في هذه المتون لانهم وضعوا العناصر
والمسميات من هؤلاء مبادى اضدادا وان كانوا واضعين بلا دليل لكن جعلهم
الصدق مضطرين فحكموا بالاضداد ومن هذا يستنبط امور جمة للقدماء الاول
هو ذهاب اكثرهم الان كل ما يتكون يتكون من ضده الثاني ان جميع القدماء ما كانوا
يسمون اوائل الاجسام الطبيعية التي سماها افلاطون بعد والمصنف تارة
بالعناصر مبادى الثالث هو ان المبادى التي كانت توجد كانت يعتبر اضدادا
الرابع هو ان ما قالوا ان المبادى اضداد قالوه بلا دليل الخامس هو ان الصدق
جعلهم مضطرين الى هذا القول ثم ذكر بعد ذلك اختلافهم وبينه بالامثلة حيث قال

ولكن افترق كل من اخر من حيث ان البعض وضع القديمات وبعضهم الاخريات
وبعضهم العرفيات بالعقل وبعضهم العرفيات بحسب الحس الى اخره اعلم ان
الاضداد التي عينها القدماء مبادى بعضها كليات كلية ازيد وهي ايضا اقدم وبعضها
كلية اقل واخريات من الاول والاول محيطات للثانية وهذه محاطة بها كما قال
المصنف في المتن الاتي وكل منها اما اعرف بحسب الحس او بحسب العقل والاضداد العرفيات
بحسب الحس الكليات كلية اقل المعينة لانه تكون مبادى هو المتخلخل والمتكاثف
ويكون فوقهما الحار والبارد كالكليتين كلية ازيد لان المتخلخل والمتكاثف معلولان
لهما كما قال المصنف في الكتاب الثاني من الكون والفساد والافراط والتفريط فوق الحار
والبارد والاضداد العرفيات بحسب العقل الكلية كلية اقل المعينة لانه تكون مبادى
هو الاجتماع والافتراق والكلية كلية ازيد مثل العداوة والمحبة وفوقهما الكبير والصغير
وفوقهما الفرد والزوج ومن هذا تعرف ان قدماء الحكماء عينوا الاضداد بوجوه مختلفة
لانه تكون مبادى فان قدماء الطبيعيين عينوا لها المتخلخل والمتكاثف الضدين
والعرفيين بحسب الحس الكليتين كلية اقل وبارمندس وتابعيه عينوا الحار والبارد
اللذين هما ضدان وعرفيان بحسب الحس وكليان كلية ازيد وذموقريتوس واتباعه
عينوا الجسيمات الصغيرة الصلبة وافتراقها اللذين هما ضدان وعرفيان بحسب
العقل وكليان كلية اقل فان اجتماعها وافتراقها امر معقول لا محسوس وانبذوقليس
ومن تبعه عينوا العداوة والمحبة لهما اللتين هما ضدان وعرفيان بحسب العقل وكليان
كلية ازيد من الاجتماع والافتراق لان المحبة توحد والعداوة تفرق وافلاطون عين
الكبير والصغير لهما اللذين هما ضدان وكليان كلية ازيد لان العداوة والمحبة يمكن ان تكونا
كبيرتين وصغيرتين وفيثاغورس وتابعيه عينوا لها الفرد والزوج وهما ايضا
كليان زيادة كلية ومتضادان ولهذا اورد المصنف في المتن امثلة اربعة فقال
لانه بعضهم عينوا الحرارة والبرودة وبعضهم الرطب واليابس وبعضهم الفرد
الفرد والزوج وبعضهم العداوة والمحبة وهذان اي العداوة والمحبة منسوبتان

٢ اجتماع

الى ابندوقلس والحارة والبرودة الى ابارمندس والفرد والزوج الى فيثاغورثيين
ولم يعرف الشراح الى من ينسب الرطب واليابس وانا اقول بما منسوبان
الى قدماء الطبيعيين قال المراد منهما هو التخلخل والتكاثف لان الرطوبة سبب
التخلخل واليبوسة سبب التكاثف **المتن التاسع والاربعون** قال المصنف
فيقولون افرادا احدا بوجه ما ومختلفات بالتعاكس اما قولهم بالمختلفات فكما يرى
للاكثر واما قولهم بالواحد فبالنظر الى النسبة لانهم ياخذون فى ترتيب واحد لان بعض
الاضداد تحيط وبعضها تخاط فكذا يتفقون ويختلفون فى الادنى والاولى ايضا
فهذه عينوا العرفيات بحسب العقل كما ذكر اولا واما هم فالعرفيات بحسب الحس
لان الكل معروف بحسب العقل والجزئى بحسب الحس لان العقل للكلى والحس للجزئى كالكبير والصغير
بحسب العقل والمتخلخل والمتكاثف بحسب الحس فظهر ان المبادى يجب ان تكون اضدادا
**اقول** يذكر فى هذا المتن بعض الاشياء التى ذكرها قبل ثم يبين ما اتفق فيه القدماء
وما افترقوا فيه ثم يحصل مقصوده الاصلى الاول فقال ان كما ذكرنا سابقا
صادقا فظاهر ان هؤلاء الفلاسفة كانوا يقولون امورا متغايرة ومتخالفة
بالتعاكس كما يرى للاكثر يعنى كما يرى لاناس كثيرة استفادوا العلم من هؤلاء القدماء
او كما يرى للمبتدئين والجهلاء لان عبارة تس يلتس اى للاكثر يراد منها هذا المعنى
كثيرا اذ كل من سمع اقوالهم يفهم ان المبادى التى عينها بارمندس وتالس وديوتيس
وهراقليطوس وافلاطون وفيثاغورس وديموقريطوس وابندوقليس امور
متغايرة قطعا ولا يجوز ان تاخذ عبارة ما مقيدة للتغاير ايضا كما زعم اكثر الشراح
حتى يكون المعنى ان القدماء عينوا المبادى متغايرة بالتعاكس بوجه ما فيما بينهم
لانهم لم يعينوها متغايرة بوجه ما بل على الاطلاق بل هى مربوطة الى القسم الاول
فقط يعنى كما انهم كانوا يقولون ان الواحد بوجه ما لانهم كانوا يقولون ان المراد واحدا
بحسب النسبة يعنى جميع هؤلاء القدماء حفظوا فى تعيين المبادى نسبة ما قد
بينها حين قال لانهم ياخذون فى سلك واحد يعنى ان الدليل على قولهم المراد واحدا

بوجه ما فى المبادى هو انهم فى تعيينها يحفظون نسبة ما كونها ماخوذة فى سلك
واحد ثم قال لان بعض الاضداد تحيط وبعضها تخاط وهذا القول يمكن ان يشرح
بوجهين الاول بان يحصل منه مع ما تقدم سبب تام لوحدة النسبة والثانى بان
يحصل منه نسبة اخرى مستقلة ومغايرة لما تقدم ولان تعرف المناسبة المذكورة
كما ينبغى خذ فى خيالك صفين متقابلين وليكن الصف الاول من طرف اليمين والاخر
من طرف الشمال وليكن الاول للاشياء الكاملة الشريفة والثانى للاشياء
القليلة الكمال بحيث يكون فى الاول الحار كالاكمل وفى الثانى البارد كالادنى ويكون
فى احدهما المتخلخل وفى الاخر المتكاثف وفى احدهما المحبة وفى الاخر العداوة وفى
احدهما الكبير وفى الاخر الصغير وفى احدهما الفرد وفى الاخر الزوج وفى ذلك الافراط
وفى هذا التفريط وبالجملة يكون فى احدهما الصورة وفى الاخر العدم ومن هذا
تعرف انه كيف كان ياخذ جميع هؤلاء ومبادیهم من سلك صف واحد وكيف
كان يراعى فى تضاد المبادى الموضوعة منهم نسبة ما لان الاضداد الاول فى مذهب
كل واحد منهم تقوم كالكثافة مقام الشرف والكمال والاضداد الثانية فوقه تقوم
كالادانى مقام الزيادة والنقصان لان احد المتضادين يقال دائما بحسب العدم على
قال المصنف والمتن الثانى عشر من ثانى الفلكيات وفى المتن السابع عشر من عاشر
مابعد الطبيعة هكذا بين المصنف الاضداد التى عينها القدماء مبادى الاجسام
الطبيعية حيث قال فى المتن الخامس والخمسين فى هذا الكتاب هى الافراط والقلة
الفضل والازدياد والتفريط او قال النقصان والزيادة ووضع مقابلها على ما رأيه
الصورة والعدم ولما كانت الاحاطة خاصة الكمال والصورة لانها على ما والى طبيعة
خاصة الاكمال والعدم وضع بعده السبب وهو ان الاضداد الاول تكون
كالصورة والتاخرة كالعدم قائلا لان بعض الاضداد تحيط وبعضها تخاط
والوجه الثانى ان يحصل منه مناسبة اخرى مستقلة مغايرة لما يؤخذ من السلك
والصف هو ان جميع هؤلاء القدماء قد عينوا المبادى اضدادا وهذه الاضداد

تكون على وجوه مختلفة بعضها تكون كليات از كلية وبعضها تكون كليات
كلية اقل كما اشرنا في شرح الماتن السابق تلك تكون محيطة لانه الكل الاعم تكون
شاملا للكلي الاخص وهذا تكون كذلك هي تكون اقدم واعرف بحسب
العقل وهذه تكون اعرف واقدم بحسب الحس فالقدماء يقولون بمبادي متغايرة
بالتعاكس ومع كون بعضهم قائلين بانها كليات زيادة كلية وكون بعض آخر
قائلين بانها كليات قلة كلية يقولون امرا واحدا لانه كما ان الذين يعتبرون
مبادي كليات زيادة كلية يضعونها اضدادا متناسبة كذلك الذين يعتبرون
كليات قلة كلية يضعونها متناسبة ولان تعرف المقام كما هو حقه ينبغي لنا
ان نوضحه بنظير ما لوف فنقول انه يوجد في مقولة الجوهر فصول عالية ومتوسطة
وسافلة وهي متقابلة في نفس الامر ونقول انها متضادة لتكون مناسبة للماتن
فيه ومعينة لغرضه فالجسمي اي القابل للابعاد الثلثة والاحسي اي اللاقابل لها
يكونان ضدين وكذلك النفساني اي النامي واللانفساني اي اللانامي وكذلك الحساس واللاحساس
والناطق واللاناطق ولنفرض انها وضعت مبادي لشيء فمن كان وضع الجسمي واللاجسمي
مبادي كان قائلا بمايغاير وضع الاخر النفساني واللانفساني لها ووضع الحساس
واللاحساس والناطق واللاناطق وبالجملة كان كل واضع قائلا بمايغاير وضع الاخر
وقوله ومع ذلك يكون كل واحد منها مناسبة للاخر لانه كما تكون نسبة الجسمي الى اللاجسمي
كذلك تكون نسبة النفساني الى اللانفساني ونسبة الحساس الى اللاحساس ونسبة الناطق
الى اللاناطق لان الاول كالصورة والثاني كالعدم وكذلك قس للاضداد الثلثة ووضعها
القدماء مبادي الاجسام الطبيعية ثم قال فهكذا يتفقون ويختلفون في الادني والاولى
فالذين يعتبرون مبادي كليات كلية ازيد واعرف بحسب العقل يقولون قولا اولى
والذين يضعون مبادي كليات قلة كلية وعرفيات بحسب الحس يقولون قولا ادنى
ويثبت هذا بان الاضداد الكلية زيادة كلية والعرفيات بحسب العقل اقدم واعم
بحيث يحيط جميع الاشياء التي يتكون من المبادي والاتي هي اقدم واعم بحيث يحيط جميع

ما يتكون من المبادي الباقي من غيره لانه تكون مبادي الاجسام الطبيعية فالاضداد الكلية
زيادة كلية هي الباقي من غيره لانه تكون مبادي الاجسام الطبيعية والى هذا اشار بقوله
لان الكل معروف عقلا والجزئي حسا لان العقل للكل والحس للجزئي وقوله كالكبير والصغير
مثال للمعروف عقلا وهما متضادان وكليان زيادة كلية ووضعها افلاطون مبادي
الاجسام الطبيعية كما مر غير مرة وقوله المتخلخل والمتكاثف مثال للمعروف حسا وهما متضادان
وكليان اقل كلية من الكبير والصغير ووضعها ثالس وديوجنس وهرقليتوس وغيرهم
مبادي الاجسام الطبيعية وفيما ذكره اشار الى انه لما كان مذهب من وضع المبادي
المتضادة كليات كلية ازيد واعرف عقلا اولى واحسن من مذهب من وضعها
كليات اقل كلية واعرف حسا كان ما ذهب اليه من ان المبادي المتضادة هو
الصورة والعدم اولى واحسن لانها كليان كلية ازيد مما عين الاخرون واعرفان
بحسب العقل ثم استنبج اصل مقصوده فقال فظهر ان المبادي يجب ان تكون اضدادا

**بعض اشارات ومشكلات على المتنين المذكورين** اعلم ان كلمة كان في قوله قال ما ذكر
الى ههنا كانه تعاقب ايضا اكثر الاخر يمكن ان تسلط الى الاكثر وحينئذ يكون المعنى
كان اكثر الاخر ايضا تعاقب الى ههنا من ان كل ما يكون يكون من ضده المعين
وعلة وان تسلط الى قوله تعاقب وح يكون المعنى كانه تعاقب ايضا الى ما ذكر وعلة
علما ضعيفا سطحيا وفي عبارة تعاقب اشارة الى ان تصديقهم ما ذكر كان بتبعية
بعضهم بعضا لا بالبرهان قوله لان الجميع سموا العناصر مبادي يريد منه ان جميع القدماء
سموا اولا اوائل الاشياء الطبيعية مبادي ثم سمى فلاطون وبعده المصنف
المبادي عناصر كذا نقل سمبليقيوس عن اوذمون تلميذ المص والمصنف وان سمى
الاوائل بالعناصر كافلاطون لكن لم يترك استعمال لفظ المبادي بل كان يعتبر معانيها
غير محصورة بهذه العبارة ايضا ولما كان المص لا ينقل في هذا المقام المبادي
الداخلة فقط التي ذكرها القدماء فما نحن فيه بل مطلق المبادي متضادة كانت
اولا داخلة كانت او خارجة كالعلل الفاعلية مثل العداوة والمحبة اللتين ظنهما انبذوقليس

علتين فاعليتين لم يكيف ههنا بذكر المبادى والعناصر اللتين تريان ههنا انهما تكونا
علتين داخليتين مركبتين للجسم الطبيعى فقط على ما يستفاد من تعريف المص للعناصر فى
فى الفصل الاول من خامس مابعد الطبيعة بل ذكر العلل ايضا حيث قال لان بعضهم
وضعوا الحارة والبرودة وبعضهم الرطب واليابس وبعضهم الفرد والزوج وبعضهم
العداوة والمحبة علل لتكون لان العلة اعم من المبداء والعناصر شامل للعلل الداخلة
والخارجة وقد ذكرنا تعريف كل واحد مما قال بعض الشراح ذكر بارتولوس فى هذه الالفاظ الثلثة
اى المبادى والعناصر والعلل وذكرت معا لانها على معنى واحد كما كانوا يقولون فى شروحهم
للمتن الاول ايضا كذلك قوله وان كانوا واضعين بلا دليل قال ابن رشد مراده بلا دليل
تام لان القدماء اوردوا المبادى بلا دليل مطلقا بل بدليل ناقص لانهم ذكروها
بدليل الاستقراء الناقص الذى لم يدخل فيه جميع الجزئيات وقابله بعض آخر من الشراح
منهم بقولو منا وس وقال ان القدماء وان قالوا بان المبادى اضداد لكن لم يقولوا هذا
القول لا بدليل تام ولا بناقص ولا باستقراء تام او ناقص بل انما قالوه كيف ما اتفق
بالتفكر والنظر فهؤلاء فى هذا القول كاكثر الاطفال الذين يقولون باقوال كثيرة مطابقة
لمقتضى العقل ولما فى نفس الامر لكن بلا تفكر دليل تام او ناقص واستدلوا على ما ادعوا
بانهم لو قالوا ما قالوه بدليل بالنقلة منهم المص لكنه لم ينقل فلم يقولوه بدليل بل نقل عنهم
انهم لم يقولوا بدليل ولهذا استنبط هذا البعض من كلام المصنف ان حكم القدماء بتضاد
المبادى ليس حكما ممدوحا لصدوره عنهم بلا تفكر دليل وانا اقول ان القدماء الذين
نقل عنهم المص حكمهم بتضاد المبادى طائفتان احديهما كانت سابقين بالكلية على المص
والثانية لم تكن سابقين منه بالكلية بل كانوا قريبين بل اقرب اليه كافلاطون وديموقريطس
وامثالهما وهذا التقسيم يمكن ان يؤخذ من كلام المص فى المتن العشرين من هذا الكتاب
حيث قال لكن اضطر المتاخرون كالمتقدمين فالطائفة المتقدمون وان كانوا
حكموا بتضاد المبادى بلا دليل ما ولا استقراء تام او ناقص لانها الفلسفة كانت
اولا مشابهة بالاكل للكل كما قال المص فى الفصل الاخير من اول ما بعد الطبيعة و

وهذه القدماء الذين كانوا الفلسفة كالا لكن لهم انما عرفوا بمسائل كثيرة علتين فقط
الهيولى والحركة لكن اجمالا ومختلطا لا ظاهرا اصلا بل يرون انهم لا يعلموا ما يقولون
على ما قال المص ايضا فى الفصل الثالث من هذا الكتاب فانا اخذنا قول المصنف
لهؤلاء القدماء يكون شرح بعض الشراح المذكورين صحيحا وانا اخذناه للطائفة الثانية
القريبة من المص كان شرح ابن رشد حقا فان هذه الطائفة انما حكموا بتضاد المبادى
باستقراء ناقص كما يعرف من كتاب فذون لا فلاطون نعم لم يوردوا برهانا على
ما ادعوا ولهذا قرر سمپليقيوس قول المص بلا دليل بقوله اى بلا علة مبرهنة وقوله
لكن اضطرهم الصدق فقالوا بالاضداد على ان يشرح بوجهين الاول هو انه لما كان
كل علمنا ماخوذا من الحس فكل فكر وقياس نفعله انما يكون صادقا وموافقا لمقتضى
العقل الصريح اذا كان مطابقا للشئ المحسوس بلا غلط واذا لم يطابقه وكان
المحسوس يشهد على ما يقابل الفكر والقياس يقال حينئذ ان المحسوس اضطرنا وجذبنا
وساقنا الى ما هو صدق حقا كما ان زنون لما قاس انه لو تحقق الحركة لوجب
ان يقطع فى زمان متناه اجزاء غير متناهية من المسافة وهو مستحيل انكر وجود الحركة
ولما نظر الى المحسوسات ورأى بعينه الحركة اضطر باقراره بوجودها كذلك القدماء اذا نظروا
فى مبادى الاجسام مجردا التفكر ظنوا امورا مخالفة ولا مناسبة لها ولما راوا بعينهم
حصول التكون بين الاضداد اضطروهم الصدق الصريح الى ان قالوا ان المبادى يجب
ان تكون متضادة وكذلك يا رمندس لما قاس بمجرد ملاحظة جزم بان مبداء
الاجسام الطبيعية هو الموجود الواحد اللا متحرك ولما نظر الى حال الاجسام
الطبيعية اضطر وضم الحارة والبرودة وهذا الشرح اخذ من الفصل الثالث والخامس
من اول ما بعد الطبيعة الثانى هو ان جميع الاشياء يميل بالطبع الى ما هو خير لانه الجميع
يطلب الخير كما قال المص فى اول الاخلاق والصدق خير وكمال العقل الانسانى
كما قال سكندر الافروديسى انه الصدق خاصة عظيمة وخير كبير للانسان ويستدل
عليه بانه الصدق موضوع العقل وكل موضوع لقوة خير لها فالصدق خير للعقل

فيميل اليه بالطبع ميلا الى الخير والى ما هو مركزه ولهذا قد يصل اليه بالطبع وان كان
لم يعرفه اولا لانفسه ولا سببه فكما ان الحجر الثقيل يضطر بطبعه من المكان الاسفل
ويميل اليه بالطبع فينزل من الفوق فيصل اليه من غير شعور بما يفعل كذلك العقل
ينجذب ويجر من الصدق بالطبع فيميل اليه ويجده وبهذا الوجه جبر واضطر القدماء
وقالوا بالمبادي المتضادة ومنه يستنبط ان حكمهم بكون المبادي اضدادا ليكون
سببا لما حصل لكون ذلك جبرا واضطرارا وانه لما انطقهم الصدق بهذا كان هذا
صادقا بالضرورة وهذا دليل لطيف لاثبات المدعى اي تضاد المبادي وانه لما كان
ميل الانسان الى الصدق فطريا يمكن ان يكون هذا الميل في كل واحد منه عبثا
لانه يكون الميل الطبيعي لنوع عبثا ولا ثمرة في جميع افراده مستحيل ومنه يكون ان لواحظ
هذا او ذاك من الصدق لا يمكن ان يحيطي كلامهم منه بل بعضهم يذهب الى شيء وبعضهم
الى اخر وقد اشار المصنف الى ما قلنا في الملل الاول من اوائل ما بعد الطبيعة واعلم ان الفرد
والزوج المعينين من الفيثاغوريين لانهما مبادي الاجسام الطبيعية ليسا
من مقولة الكم كما زعم بعض الشراح لان مبادي الاجسام التي عينها الفيثاغوريون
ليست باعراض بل ماهيات الاجسام كما يستفاد من الفصل الخامس من اوائل ما بعد
الطبيعة وبينه بقولوميناس بيانا واضحا في الفصل السادس من كتابه المقبولات
قدماء الفلاسفة فان قلت لم قدم المصنف لفظ الفرد على الزوج في بيان هذا المذهب
مع انه مخالف للاستعمال المعروف قلنا لان الفرد يوضع في سلك اشرف من
السلسلة المذكورة ويقام مقام الصورة والزوج يوضع سلك ادنى منها ويقام
مقام العدم والصورة تقدم على العدم لانها وجودية فكذا ما يقوم مقامها فان
قلت لم لم يحفظ هذا الترتيب في نقل مذهب انبذوقلس من ان المبادي
المتضادة هما العداوة والمحبة فقدم العداوة على المحبة قلت لانه كما ان الفرد
علة لتكون الاشياء عند الفيثاغوريين وهذا كان كالصورة والزوج علة
فادها كذلك العداوة علة تكونها وظهور العالم والمحبة علة فادها



فلما كان المصنف في صدد بيان علل التكون كان تقديم العداوة مناسبا لصدده
فلهذا قدمها على المحبة واما كون العقل للكليات والحس للجزئيات فقد بيناه مفصلا
في البحث الاول المدرك

ولازم ان نقول هل تكون اثنين ام ثلثة ام اكثر لانه لا يمكن ان تكون واحدة لان الاضداد
لا تكون واحدة ولا غير متناهية لانه لما كان الموجود معلوما ولان لكل جنس واحد
وفي كل جنس واحد تضاد واحد ولانه يمكن ان تكون من المتناهية لكن تكون
متناهيا كما قال انبذقلس احسن منان تكون من غير المتناهية لانه يظن ان يؤدي سبب
الكل كاناقغورس من غير المتناهية ولان بعض الاضداد يكون اقدم من بعض
ويكون بعضها في بعض كالحلو والمر والابيض والاسود لكن المبادي يجب ان تبقى
وانما فظهر من هذه انها لا تكون واحدة ولا غير متناهية لما بين المصنف

الى ههنا كيفية المبادي حتى فرع في اخر الفصول اتباعه ظهور وجوب كونها
متضادة اراد ان يبين من ههنا كم واية تكون اي في هذا الفصل وبين ايضا ضرورة
ثبوت طبيعة ثالث موضوعة ما عدا المبادئين الظاهرين مما سبق وعدم
الاحتياج الى ما عدا هذه الثلثة لتكون الاشياء ومنه يعرف ان المبادي امور ثلثة
فقط وفي هذا البيان يظهر انه تكون المبادي ولكن يبحث عن هذا في الفصل الاتي
مستقلا ويبحث عن الاول ههنا فوضع مقصوده في اول هذا الملل ثم اثبت
عدم كون المبادي واحدا ثم بين عدم كونها غير متناهية ثم ذكر النتيجة فقال ولازم
ان نقول هل تكون اثنين ام ثلثة ام اكثر اعلم ان المبادي يحتمل ان تكون واحدا
او اثنين او ثلثة او اكثر متناهية او غير متناه والاول والخامس اي كون المبادي
واحدا او غير متناه امر باطل عند المصنف لانه برهن في الفصل الثالث على بطلان
كونها واحدا وفي الفصل الرابع على بطلان كونها غير متناهية فبقي الاحتمالات
الثلثة اي كونها اثنين او ثلثة او اكثر متناهيا لحاجة الى البحث عنها ولهذا

٢ المتضادين صح

ذكرهما فقط في التردد دون الاول والخامس وليقطع عرق جواز هذين الاحتمالين
بالكلية قال اولا لانه لا يمكن ان يكون واحدا لانه لا ضد له لا يكون واحدا يعني
انه المبادي اضداد والا ضداد لا يمكن ان تكون واحدة فالمبادي لا يمكن ان يكون
واحدة اما الكبرى فبينة لانه لا يكون شيء ضدا لنفسه ويمكن ان تثبت
بانه يقال الضدان هما الشيئان المتجاوزان المتباعدان غاية كمال التباعد المتمانعان
الرافع كل واحد لاخر من الموضوع القابل والواحد لا يمكن ان يباعد ويمانع نفسه
ولانه يرفع نفسه من الموضوع القابل فالا ضداد لا يمكن ان تكون واحدة بهذا
فان قلت الضدان يمكن ان يكونا واحدة لانهما داخلان في جنس واحد والداخلان
في جنس واحد واحد بالجنس فالضدان واحد بالجنس قلت الضدان الوجوديان
لما كانا داخلين في جنس واحد على مقتضى تعريفهما يكونان واحدا بالجنس
كما قلت لكن الا ضداد العدمية اي العدم والملكة لا يمكن ان تكون واحدة بالجنس
للاستحالة دخولها تحت جنس واحد بل تحت مقولة لانه العدم والملكة لا يمكن
ان يكونا من مقولة ما اصلا والكلام ههنا ليس للاضداد الوجودية بل للعدمية
وثانيا ولا غير متناهية وبينة اولا بقوله لانه لما كان الموجود معلوما وهذا
الدليل قد ذكر في المتن الخامس والثلثين مفصلا وتقريره انه غير المتناهي من
حيث انه غير متناه لا يمكن ان يعقل ويعلم لانه ما ليس له نهاية وغاية لا يمكن
ان يضبط ويحاط وكل ما يعقل ويعلم بعقولنا يضبط ويحاط بها كانه
داخل فيها فغير المتناهي لا يمكن ان يعقل فلو كانت المبادي غير متناهية
لما امكن ان تعلم ولو لم تعلم المبادي لما امكن ان تعلم دووها كما بينا في شرح
المتن الخامس والثلثين فلو كانت المبادي غير متناهية لما امكن ان تعلم دووها
والتالي بط فكذا المقدم ويثبت بطلان التالي بانه كل واحد منا يحب
ويميل بالطبع ان يعلم على ما قال المص في اول ما بعد الطبيعة ولو لم تقدر
ان تعلم الاشياء لكان هذا الحب والطلب الذاتي عبثا وبانه لو لم تعلم



لكان العقل الموضوع فينا عبثا والتالي بط فكذا المقدم وقال المص
في المتن السادس والثلثين من ثاني الكون والفساد لو كان تضاد
العناصر غير متناهية لما امكن ان تعلم العناصر وان تعرف ولما كان ان يكون
شيء معينا وان يتكون وثانيا بقوله ولان الجوهر جنس واحد وفي كل جنس
تضاد واحد اعلم ان الاقدمين قد اختلفوا في بيان هذا القول اختلافا عظيما
على ما نقله سمپليقيوس ويحيى النحوي وانا اذكر الذي اظن انه مقصود المص وهو ما قاله
اسكندر الافروديسي وثمستيوس وشرياتوس الكبير وابن رشد القرطبي وامهد لبيانه
اولا انه مقصود المص في هذا المقام هو ان يعطي مبادي الجوهر التام لان المطلوب
ههنا هو مبادي الكون والمكون لان المتكون حقيقة هو الجوهر التام فقط والاعراض
تابعة له لكن لما كان هذه المبادي خفية لنا تعلم بالاستحالات العرضية كما من
العرفيات لنا واذا علم مبادي الجوهر تطابق ايضا بمناسبة ما مبادي الاعراض ولهذا
قال ابن رشد في شرح هذا المتن من يعطي مبادي الجوهر يعطي مبادي كل مقولة وثانيا
ان الكلام ههنا للتضاد الاول وهو يكون بين الصورة والعدم لان المطلوب هو
تضاد المبادي الجوهرية ولا يوجد فيه الا تقابل العدم والملكة وثالثا ان مراد المصنف
بالجنس في العبارة المذكورة هو المقولة فانا نذكر الجنس كثيرا ونريد المقولة كما اعتدنا
ان نقول الجوهر احد اجناس الموجودات والكم جنس اخر مريدين ان الجوهر مقولة والكم مقولة
اخرى ثم تقرر الدليل هكذا ان الجوهر جنس واحد ومقولة واحدة وفي كل جنس واحد اي
في كل مقولة يكون تضاد واحد اول فقط يرجع اليه سائر التضادات الواقعة
في هذه المقولة ففي الجوهر تضاد اول واحد فقط يرجع اليه جميع سائر المتضادات
المتحققة في هذه المقولة ولتضاد واحد يكون طرفان فقط لانه ضد شيء واحد واحد
واذا كان كذلك فليس مبادي الاجسام الطبيعية غير متناهية بل لما كان التضاد الاول
للجوهر واحدا وطالبا لطرفين فقط اي الصورة والعدم وهما يحتاجان الى موضوع
كانت المبادي ثلثة فقط وانما قيد المصنف الجنس بالوحدة في قوله في كل جنس

واحد لنظهر انه تكلم للجنس المشترك معنى كما يكون كذلك جميع المقولات ولنخرج الجنس
المناسب الذى كما يكون له معنى مشترك شامل لجميع ما يطلق هو كذلك لا يكون له
تضاد اول ثم اعلم ان التضاد الوجودى لا يوجد فى كل مقولة لانه لا يوجد فى مقولة الجوهر
ولا فى مقولة الكم كما بين فى كتاب قاطغوريا واما التضاد العدمى اى تقابل العدم
والملكة فيوجد فى كل مقولة لان كل جنس منقسم بفصلين متقابلين غير متساويين
فى الكمال يدل على الكامل منهما بلفظ الملكة وعلى الناقص بلفظ عدم هذه الملكة مثلا
الحيوان ينقسم بالناطق والاناطق فالفصل الاول الكامل دل عليه بلفظ الناطق
الذى هو كامل وكذلك فى الكيف يظن الحار ملكة والبارد عدم تلك الملكة اى الحار كما قال
المص فى المتن الثامن عشر من ثانى الفلكيات وان احد المضادين يقال بحسب العدم
كما قال فى الفصل الثالث من عاشر ما بعد الطبيعة وهذا التضاد اقدم فى كل مقولة
على ما قال فى الفصل المذكور من ان التضاد الاول هو الملكة والعدم فاذا كان الامر كذلك
فجميع سائر المتضادات المتحققة فى مقولة يرجع الى التضاد العدمى الواقع فى هذه
المقولة لان المتاخرات ترجع الى الاول ومن هذا يظهر ان فى كل جنس اى مقولة يكون
تضاد واحد وتفكر ههنا ما قال سمپليقيوس من كم عدد تكون المقولات به يكون التضادات
الاول لكن كما ان مقولة الجوهر اول جميع سائر المقولات لتوقف وجودها عليه
كذلك التضاد العدمى الواقع فى مقولة الجوهر اى الصورة وعدمها اول جميع سائر
التضادات الواقعة فى جميع سائر المقولات ولنا ان نشرح المقدمة المذكورة اى
قول المص فى كل جنس واحد يوجد تضاد واحد شرحا مغايرا للشرح الاول اى لا نخصصا
بالتضاد العدمى بل اعم منه بان نقول يعنى فى كل جنس واحد يوجد تضاد اول واحد
فقط كيف ما يمكن ان يوجد فى هذه المقولة او فى تلك فلو كما فى المقولة تضاد وجودى
يكون فيها تضاد واحد وجودى اول يرجع سائر تضادات تلك المقولة اليه
مثلا فى مقولة الكيف يوجد تضاد واحد وجودى اول يعنى تضاد الحارة والبرودة
لانه وان كان يظن ان يكون الكيفيات الاول اربعة اى يوجد فيها تضادان اولان



تضاد الحارة والبرودة وتضاد الرطوبة واليبوسة لكن الحرارة والبرودة
تكونان اقدم من الرطوبة واليبوسة بسبب ان الاولين تكونان كيفيتين فاعليتين
والاخريين كيفيتين فاعليتين والاخريين كيفيتين منفعليتين والفاعل مقدم
بالطبع من المنفعل فالتضاد الاول الواقع فى مقولة الكيف ليس الا واحدا
فقط وهو تضاد الحارة والبرودة واليه يرجع التضاد الثانى وهكذا قس فى سائر
المقولات التى يوجد فيها تضاد وجودى واما فيما اذا لم يوجد كما فى مقولة الجوهر
والكم فيوجد فيه اولا تضاد واحد آخر هو تضاد الملكة والعدم وثالثا بقوله لانه
يمكن من المتناهية الاخره تصويره اذا كان يمكن ان يتكون شئ ويحفظ فى نفس الامر
كما ينبغى بمبادئ متناهية فمن غير احتياج الى مبادئ غير متناهية لا يجوز ان يوضع مبادئ
غير متناهية له لكنه يمكن ان يتكون ويحفظ الاشياء الطبيعية كما ينبغى فى نفس
الامر بمبادئ متناهية فمن غير احتياج الى مبادئ غير متناهية فلا يجوز ان يوضع مبادئ
غير متناهية له وبثبت المص صغرى الدليل بان انبذوقليس مع كونه واضعا
مبادئ ستة اى العناصر الاربعة والعداوة والمحبة يحفظ تكون الاشياء
الطبيعية بها كما ينبغى من احتياج الى وضع ما غير متناهية ويعطى اسباب
تكونها كما يحفظ ويعطيها اناقاغوراس بمبادئ غير متناهية واما التفصيل
الاول فمتوقف على قانونين طبيعيين صادقين فى نفس الامر احدهما هو
ما ذكره المص فى الفصل الاول من اول تولد الحيوانات من ان الطبيعة اعتادت
ان تجتنب من غير المتناهى لانه غير المتناهى بلا غاية والطبيعة تطلب الغاية دائما
والثانى هو ان الطبيعة لا تفعل بالكثير اذا قدرت ان تفعل بالقليل كما ينبغى
والطبيعة كانها اعقل الاشياء بخلق الله تعالى فلا تفعل ولا تخيط شيئا
زائدا على ما قال المص فى المتن الحادى والثلثين من اول الفلكيات وبينه ابن رشد
ايضا بالمثال المأخوذ من الصنعة فى شرح هذا المتن حيث قال فيه لانه من يقدر
ان يعمل بالعمل القليل يفعل بالفعل الصناعى وان يسع بالفعل الكثير يفعل

بالتعطيل والازدياد واوردا مثلة مناسبة في شرح المتن الثامن والاربعين
من ثامن الثمانية وفي شرح المتن الخامس والثلثين من ثاني الفلكيات وفي شرح المتن
الخامس والاربعين من اول كتب النفس ورابعا بقوله ولانه بعض الاضداد
يكون اقدم من بعض ويكون بعضها من بعض الى اخره تقريره لو كان المبادي التي هي
اضداد غير متناهية يلزم ان يكون جميع الاضداد مبادي واللازم بط فكذا الملزوم واللازمية
ظاهرة في حال غير المتناهي فانه يحيط في نفسه جميع ما كان من جنسه بحيث لا يخرج منه
شيء من جنسه واما بطلان اللازم فبينه المصنف بانه يوجد اضداد كثيرة بحيث يكون بعضها
اقدم وبعضها مؤخرا وبعضها يتكون من بعض اخر كالحلو والمر فانهما يتكونان
من الرطب واليابس وكالابيض والاسود المتكونين من النور والظلمة وهذه
الاضداد لا يمكن ان تكون مبادي لانه لا يتكون للمبادي مبادا اخر اقدم منها ولا يتكون شيء
حاصلة منها ولا تخلو المبادا اخرى لانها المبادي يجب ان تبقى دائما واستنتج مطلوبه
مما ذكر في اخر هذا المتن وقال فظهر من هذه انها لا تكون واحدة ولا غير متناهية
فان قلت ما اراد المصنف بالموجود في قوله لانه لما كان الموجود معلوما قلت قال
بعضهم اراد بمجموع الموجودات الشامل للمادياتات والمجردات لانه الموجود يطلق عليه
ولانه لو كان للمبادي غير متناهية لا يعلم مجموع الموجود المادي والمجرد ايضا لانه
الطبايع المجردة لا يمكن ان تعلم الا بحركة الافلاك واذا عين المبادي الغير المتناهية لا يعلم
تلك الطبايع المجردة كما لا يعلم المادياتات فلا يعلم مجموع الموجودات وهذا الجواب ليس
بصواب لانه المصنف لم يرد بلفظ الموجود مجموع الموجودات الشامل للمادياتات والمجردات
بل اراد ههنا ما يكون من المبادي الغير المتناهية المعينة في اناقغورس واتباعه
ودموقريتوس واتباعه والموجود الحاصل من هذه المبادي على رايهم كما انه هو الموجود
المادي فقط لا الموجود المجرد لانه اناقغورس لم يجعل العقل الذي اثبته مركبا
من الاجزاء المتناهية الى عينها لانه تكون مبادي لتكون الاجسام
الطبيعية بل جعله خارجا منفصلا عنها حتى يقدر ان يحركه كما نقل عنه المصنف في المتن



التاسع من ثامن الثمانية وفي المتن الثالث والعشرين من اول كتب النفس
وفي المتن الرابع من ثالث النفس وفي الفصل الرابع من اول ما بعد الطبيعة ودموقريتوس
واتباعه لم يجعلوا الطبايع المجردة مركبة من الذرات الغير المنقسمة فالمصنف
انما اراد به الموجود الطبيعي وايضا لما كان المصنف بحيث انه طبيعي
لا يجوز ان ينتقل من الموجود المابعد الطبيعي بلا مقتض وما استدل به على ما قال
فلا ينتج مطلوبا اما الاول اي قوله لانه للموجود يطلق عليه فلا يجديه نفعا لما عرفت
واما الثاني اي قوله لو كان المبادي غير متناهية الى اخره فردي لانه لو كانت
المبادي غير متناهية ولم تركب منها الحركة وان كنا لا نعلم حقيقة الحركة علما يقينيا
لما بطل لانها حينئذ غير متناهية لكنا نعلم وجوده في نفس الامر بشهادة الحس واذا
علمنا وجودها نقدر ان نبرهن به ونثبت وجود المجردات كما برهن المصنف بها على وجودها
في ثامن الثمانية لانه المصنف لم يبين فيه ماهية الحركة بل برهن عليه بعد تسليم وجودها
مستندا على ان كل متحرك يتحرك من آخر ولا ذهاب الى غير النهاية في المحركات المرتبة
بالذات فقوله واذا عين المبادي الغير المتناهية لا يعلم تلك الطبايع المجردة كذب
فلا يلزم قوله فلا يعلم مجموع الموجودات واظن ان المراد منه في هذا المقام هو الموجود
الطبيعي فيكون المعنى حينئذ لو كان مبادي الاجسام الطبيعية غير متناهية لما علمنا
شيئا من الموجودات الطبيعية ويؤيد هذا بقوله في الدليل الثالث لانه يظن ان
يؤدي الى ما لا يتناهى بالفعل كما ناقسا غوراس بغير المتناهية لان الكل الذي يظن ان يؤدي اليه
اليد وقلس ويعين عليه هو الاجسام الطبيعية بل اقول ان المراد منه هو المركبات
الطبيعية ويؤيد هذا بلفظ المركب الواقع في عين هذا الدليل المذكور في المتن الخامس
والثلثين حيث قال لانا اذا نظن ان نتيقن المركب حين علمنا من اية ومن
كم يكون وكذلك اخذ الموجود في المتن الحادي والثلثين في مقام المركب الطبيعي وان
قلت ثانيا اي اضداد اراد بالاقدم واتيها بالمؤخر قلت اراد بالاقدم الاضداد
الاعم وبالمؤخر الاضداد الاخص كما بينا في شرح المتن الثامن والاربعين

ولكن لما كان بعض الاضداد اقدم حسا وبعضها اقدم عقلا كما بينا فيلزم ايضا غاية اراد
منها ههنا قلنا اراد الاضداد القديمة بحسب الحس كما يستفاد من امثلته الحلو والمر والابيض
والاسود فانها من قبيل المحسوسات واعلم انه قد تحير واضطرب جميع الشراح من قوله لكن
المبادي يجب ان تبقى دائما لان المص يتكلم ههنا خاصة للمبادي المتضادة التي هي الصورة
والعدم وهما يصيران ويفسدان دائما فكيف يمكن ان يبقيا دائما مع انه قال في المتن
الحادي والستين مبادي الدائمات تكون دائمات ومبادي الفاسدات فاسدات
فكيف قال ههنا مبادي الاشياء الفاسدة يجب ان تبقى دائما وايضا كلامه ههنا ناقض
مع ما قال في المتن التاسع والخمسين من هذا الكتاب انما يبقى الموضوع فقط في التكون
واما غيره فليس كذلك قال يحيى النحوي ولما اورد عليه هذه سعى الشراح في دفعها بوجوه
ثلثة ورد كلها فقال قال بعضهم اراد المص بالمبادي التي يجب ان تبقى دائما المبادي الفلكية
التي تكون عللا فاعلية للاشياء التي تكون تحتها وهي باقية دائما لانها دائمة وزعم بعضهم
ان مراده بها هي المثل التي هي علل مثالية للاشياء السفلية وهي باقية بعينها دائما
وتوهم بعضهم ان مراده منها هو المقدار الثالث اي الصورة الجسمية وهي لكونها مقارنة
للهيولى غير منفكة منها تكون باقية دائما وهذه الاجوبة بعيدة عن مراد المص جدا اما الاول
فلان المص يتكلم ههنا للمبادي الداخلة والمبادي الفلكية والمثل ليست كذلك واما الثاني
فظاهر الكذب لان المقدار الثالث اي الصورة الجسمية اللازمة للهيولى لا يعطى في نقل الامر
كما بينت في محله ولان المص على ما قال يحيى النحوي يتكلم ههنا للمبادي المتضادة والصورة
الجسمية التي قال بها ليس لها ضد في الهيولى فالمعنى الصحيح لعبارة المذكورة ليس هو
ان المبادي المذكورة اي الصورة والعدم يبقيان بعدد واحد دائما ويحفظان متعينين
به فان هذا مستحيل والا لم يحدث تكون او عدم جديدان بل هو ان صورة ما وعدما
يبقيان في كل تكون وكل تكون وتبدل يكون بالنسبة اليهما وإلى هذا المعنى اشار
اسكندر الافروديسي في الفصل السادس عشر من كتابه الاول للاسولة الطبيعية
حيث سمى المبادي دائمة فانه قال فيه ويمكن ان تثبت دائمة ويثبت دوامها بوجهين



اما اولا فبان الهيولى لو وجد دائما وهي لا يمكن ان توجد بلا صورة معينة وحينئذ
يتحقق فيها عدم الصور الاخر فالصورة والعدم يكونان دائمين واما ثانيا فبان
الهيولى قابلة للصور المتقابلة فلما استحال ان تاخذ الجميع معا فاذا صورت مع واحدة
منها تكون مستعدة للاخرى واذا كانت مستعدة للاخرى يكون حينئذ مع عدمها فالهيولى
تكون دائما مع صورة ما وعدم اخرى فتكون الصورة والعدم دائمين كما تكون الهيولى
كذلك ومن هذا يظهر الجواب عن الاعتراضات المذكورة فانه وان كان تفسد هذه
الصورة وهذا العدم لكنه يبقى دائما صورة ما وعدم غير متعينين كما قال اسكندر
الافروديسي وبيناه في الجواب عن الدليل الاول من البحث الاول على المتن الثاني
والاربعين واما على الثاني فبان مبادي الدائمات تكون دائمة بعض ومبادي
الفاسدات تكون دائمة بعض اخر على ما قال المص في ثالث الفلكيات قال
مبادي الدائمات دائمات فبقي متعينة وواحدة بالعدد بخلاف مبادي
الفاسدات فانها لا تبقى متعينة وواحدة بالعدد بل انما تبقى وتدوم غير متعينة
ولا واحدة بالعدد ومن هذا يظهر الجواب عن الثالث ايضا **المتن الحادي والستون**
**قال المصنف** ولما كانت متناهية فلعدم كفاية الاثنين فقط دليل لانه
يسأل احد كيف يكون التكاثف قابلا بالطبع لانه يفعل التخلخل او هذا ذلك
التكاثف وكذلك كل ضد غيرهما لانه لا يجعل المحبة العداوة ولا تفعل منها شيئا
ولا العداوة المحبة ولا تفعل منها بل كلاهما طبيعة ما اخرى لكن بعضهم يأخذون امورا
كثيرة يفعلون منها طبيعة الموجودات **اقول** لما لم يمكن ان تكون المبادي واحدة
ولا غير متناهية كما بين في المتن السابق لزم ان تكون البتة معدودة ومحاطة بعدد
ولما لم يعلم بأي عدد تحاط الى ههنا اراد ان يبين من هذا المتن ولما كان بعد الواحد
عدد الاثنين وقال فيما مر يكفي في المبادي تضاد واحد ويكون للتضاد الواحد طرفان
فنقول ههنا هل يكفي هذان الضدان لان يكونا مبادي الاجسام الطبيعية او يجب
ان ينضم اليهما ثالث او اكثر منهما واستدل على عدم كفاية الاثنين بحجج دلائل وبرهن

في هذا المتن على عدم كفايتها للكون الاجسام الطبيعية وفي المتن الثاني على عدم
كفايتها للشيء المتكون فقال لما بينا ان المبادي يجب ان يكون متناهية ناسب
ان نبين انها لا تكون اثنين واستدل عليه بقوله لانه يستحيل احدهما اخوه تصور
ان الضدين فقط لا يمكن ان يكون بينهما الفعل والانفعال اللازمان لتكون الاجسام
الطبيعية وفسادها وكل شيئين لا يمكن ان يكون بينهما الفعل والانفعال اللازمان
لتكون الاجسام الطبيعية وفسادها لا يكفيان لان يكونا مبادي التكون
والفساد لان المبادي التي يكون منها التكون والفساد يجب ان تكون بحيث
يكون بينهما فعل وانفعال حتى يحصل التكون والفساد فالضدان فقط لا يكفيان
لان يكونا مبادي التكون والفساد واثبت الصغرى بانا نقدر ان نتصور وقوع
الفعل والانفعال بين الضدين لتكون شيء على وجهين الاول نتصوره بان يكون
لضد فعل توليد الضد الاخر وايجاده والثاني نتصوره بان يكون لضد فعل بحيث
يولد به من الضد الاخر ثالثا وبين كلا وجهي الايجاد بقوله لانه لا يجعل
المحبة العداوة وهذا اشارة الى الوجه الاول وبقوله ولا تفعل شيئا منها وهذا
اشارة الى الوجه الثاني ولكن لا يمكن ان يوجد الفعل بينهما بوجه منهما وبين هذه الصغرى
بامثلة الاضداد الى قال القدماء انها مبادي وقال المتكاثف لا يفعل التخلخل والعكس
وهذان مبادي التكون عند ثالس وديونيس وهرقليطوس وامثالهم من القدماء
وكذلك العداوة لا تفعل المحبة ولا بالعكس وهما مبدأن عند انبذوقلس
وكذلك لا يفعل ضد اخر ضده فلا يمكن الوجه الاول اي ان يفعل شيء من الاضداد
ضده ولا يمكن الثاني ايضا لان المتكاثف لا يفعل شيئا اخر من التخلخل ولا بالعكس
اي لا يفعل التخلخل من المتكاثف شيئا اخر وهذا كذلك فانه لا يقول احد بان الحرارة
تفعل شيئا ثالثا من البرودة فلم يمكن ان يكون بين الاضداد فعل وانفعال
لازمان لتكون الاجسام الطبيعية لا يجوز ان يكون ضدان فقط لان يكونا
مبادي الاجسام الطبيعية بل هما كلاهما يفعلان شيئا ثالثا يغايران

على موضوع ويفعلان منه بتعاقبهما عليه اشياء كثيرة وفيه اشارة خفية الى ان
ثالث ما عدا الضدين هو الموضوع ويثبت هذا باحكام قدماء الحكماء حيث
قال ولكن بعضهم ياخذون كثيرة يفعلون منه طبيعة الموجودات يعني انا قلنا
سنا متقدمين فيه بل وكذلك الفلاسفة وضعوا ما عدا الاضداد مبدأ اخر
بل لم يقنعوا بواحد بل وضعوا موضوعات كثيرة يجب ان يفعل عليها الاضداد
ليفعل طبيعة الموجودات اي المركبات كذا وضع انبذوقلس اربع عناصر للمبدأ
المادي وبارمنيدس النار والارض وثالس الماء وديونيس الهواء وما سواهم
غير هذه المتن الثاني والخمسون قال المص وما عدا هذا يسأل احد ايضا لم يضع
احد تحت الضدين طبيعة اخرى لانه لازم ان يكون الاضداد وجوهر الشيء من الموجودات
والمبدأ لا يجوز ان يقال على موضوع والا لكان مبدأ للمبدأ لان الموضوع مبدأ
ويرى ان يكون اقدم من المحمول ايضا قد قلنا ان الجوهر لا يكون ضد الجوهر فكيف يكون
الجوهر من غير الجوهر او كيف يكون غير الجوهر اقدم من الجوهر اقول يبرهن في هذا المتن
على ان لا يكون الضدان مبدأين كافيين لشيء المتكون باربع دلائل فقال اولا وما عدا
هذا يسأل احد ايضا لم يضع احد تحت الضدين طبيعة اخرى ومجرد هذا الكلام
ليست دليلا اخر على عدم الكفاية المذكورة كما زعم اسكندر على ما نقل عنه سمبليقيوس
بل ليست هذه الا منشاء السؤال والدليل يبتدأ في قوله لانه الا اخره على ما يدل
عليه حرف التعليل ومعنى قوله وما عدا هذا الى قوله طبيعة اخرى هو انه كما اشتبه في
المتن السابع واورد دليل على ان لا يكون الضدان كافيين لتكون الاشياء الطبيعية
كذلك يشتبه احد على انه لا يكون الضدان مبدأين كافيين لشيء المتكون ويورد
ادلة على عدم كفايتهما له الا ان يضع احد تحت الضدين طبيعة اخرى يعني لم يضع
ما عدا الضدين طبيعة اخرى اي الموضوع يرد السؤال ويستدل على ان لا يكون الضدان
مبدأين كافيين لشيء المتكون وان وضع فيدفع السؤال والادلة فيجب
ان يوضع والمراد من الطبيعة التي يجب ان يوضع تحتهما هي الهيولى فانها طبيعة مغايرة

للضدين وواقعة تحت كل واحد منهما ولهذا عرفها المص في المثل الثاني والثامن بانها موضع
اول واذا تمهد هذا فلنشرع في بيان الادلة فنقول زعم بعضهم كاسكندر وسمپليقيوس
ان الادلة الموردة ههنا ثلثة ونحن نظن انها اربعة كما سنبينها واعلم ان الدليل
الاول وقع في اكثر نسخ اليونان بهذه العبارة اذا اول عارض او يومن يون او تنوين
اسيانس تاتديا وترجم كلهم هذه العبارة بتراجم فاسدة بترجمة اريرو پولس
بقوله لانه لا ترى شيئ من الموجودات الجواهر الاضداد وكذا قال ثمستيوس وتبعهما
اقوناس ووقع عبارة الجوهر والضد في ترجمة قديمة معربة باعراب مغاير للاعراب
الترجمة الاولى والى هذه الترجمة قال ابن رشد والى اصلها ذهب سمپليقيوس ويحيى النحوي
وترجمها وفسرها بعضهم بترجمة اخرى وتفسيه آخر وبعضهم باخرى واخر ولا تعجب
ممن لم يكن يونانيا لانهم لم يكونوا عارفين بلغة اليونان وكيفية استعمالها واعرابها
لا يبعد منهم الخطاء فيها بل انما تعجب ممن كان عالما بها كاملا فيها مثل اريرو پولس
وسمپليقيوس وثمستيوس ويحيى النحوي فان خطاءهم امر قبيح جدا وقد اخطاوا حقا
فان لفظ اتاتديا ليس بمذكر ولا مؤنث في لغة اليونان فان اسماء اليونان تنقسم
الى مذكر ومؤنث والا ما ليس بمذكر ولا مؤنث ولفظ اسيا مؤنث ولا يجوز على مقتضى
قواعدهم ان يكون ما ليس بمذكر ومؤنث صفة لشيئ منهما ولا بالعكس وهم جعلوا
احدهما صفة للاخر فهو ان ترجمة اريرو پولس وعبارة ثمستيوس في كلام الاولين
خطاء محض وترجمة اخرى فان هذا القول يتوقف على لازم ولا يجوز ان يقال لانه لا ترى
الجوهر الاضداد على ما هو مؤدى كلامهم بل يجب ان يقال باعراب آخر واذا علم فساد
الترجمة والتفاسير المذكورة فخذ انت لفظ اتاتديا اي الاضداد موضوع
في القضية على ما يدل عليه حرف ما التعريف واعلم ان مراده من الموجودات
هي المركبات الطبيعية وقد عبارة ان يكون فان اخر عبارة اكثر نسخ
اليونان الواقع فيها لفظ اسيا آس فيمكن ان يقرء على وجهين اما اولا فبان
يؤخذ هذا اللفظ اي اسيا آس مفردا مجرورا فالمعنى حينئذ لانه لا ترى ان يكون الاضداد

مبادي الجوهر واحد من الموجودات اي المركبات الطبيعية واما ثانيا فبان يؤخذ جمعا
منصوبا بان يكون المقدر فالمعنى حينئذ لانه لا ترى ان يكون الاضداد جواهر لواحد
من الموجودات اي المركبات او انا اظن ان اللفظ المذكور ليس اسيا آس بل اسيانس
اي ليس جمعا بل مفردا خبر الان يكون المقدر في كلامه والمعنى حينئذ لانه لا ترى ان يكون الاضداد
جوهر الشيئ من الموجودات وتقرير الدليل على الاول ان الاضداد لا تكون مبادي
لجوهر ما من المركبات الطبيعية ونحن نطلب مبادي جوهر المركبات الطبيعية لمعرفتها
فالاضداد لا تكون مبادي له وعلى الثاني انه لا الاضداد لا تكون جواهر شيئ من
المركبات الطبيعية ومبادي كل مركب طبيعي جواهر فالاضداد لا تكون مبادي لشيئ
من المركبات الطبيعية وعلى الثالث انه لا الاضداد لا تكون جوهر اي ماهية لشيئ من
المركبات الطبيعية والمبادي جوهر كل مركب طبيعي وماهيته فالاضداد لا تكون
جوهر اي ماهية لشيئ من المركبات الطبيعية وانما ذكرنا من هذا الدليل صغراه وذكرها
كافيها بديهية فان كل احد يعلم قطعا انه مبادي كل شيئ يجب ان تجتمع في الوجود
وهو منافٍ للتضاد جزما والدليل الثاني هو قوله والمبدا لا يجوز ان يقال على
الموضوع والا لكان مبدا للمبدا لان الموضوع مبدا ويرى ان يكون اقدم
من المحمول وهذا القول يربطه بعضهم بالقول الاول بحيث يحصل من كليهما دليل
واحد لكنهم اخطاوا فيه فان هذا القول دليل آخر مستقل على عدم الكفاية المذكورة
بل هو دليل ذو حدين او سطين تقريره انه الاضداد يتقدم عليها شيئ آخر ويكون
في موضوع والمبادي المركبة لا يجوز ان يتقدم عليه شيئ وان يكون في موضوع فالاضداد
لا يجوز ان تكون مبادي مركبة وطي المص الصغرى كما ظاهرة لانه الضدين على ما
قال في الفصل الثالث من عاشر ما بعد الطبيعة لما كانا هما المفرقين المتباعدين
الواقعين تحت جنس واحد يكون هذا الجنس قبلهما البتة وايضا الضدان يستحيل
انه يكونا بطريق التعاقب في موضوع واحد بعينه وان تيمما منه فيكونان
في الموضوع وصدريين محمولين اليه قطعا واما الكبرى فاثبتها بكل قسميه

بقوله والا لكان مبدءا للمبدء اما اثبات القسم الاول فيصور هكذا لو كان المبدء
يتقدم عليه شيء آخر هذا الشيء المتقدم مبدء له وكان هو اي المبدء مبدء ولا مبدء
معا وهو ليس الا تناقض صريح اما الملازمة فظاهرة لانه كونه مبدء كان مفروضا
مسلما واما عدم كونه مبدء فظاهر ايضا لان المبدء هو الذي لا يكون قبله شيء كما علم
من تعريفه فلو كان المبدء يتقدم عليه لكان للمبدء مبدء واما اثبات القسم الثاني
فيصور هكذا لو كان المبدء في الموضوع لكان للمبدء مبدء لان الموضوع مبدء
ويرى ان يكون اقدم من الحمول فانظر هنا الى الحدين الاوسطين الذين احدهما هو ان الموضوع
اقدم من الحمول اي مما يكون فيه والاخر هو ان الموضوع مبدء لما يكون فيه وقارنهما
الى الكبرى كما صورنا ولاحظ كيف كان هذان الدليلان مثبتين للقضية الا وضعنا
في تقرير القياس فان المصنف اعتمادا انه يترك القضية كثيرا ما وان يذكرها ثم ذكر دليلين
اخرين حيث وابض قد علمنا ان الجوهر لا يكون ضد الجوهر فبأي وجه يكون الجوهر من غير الجوهر
لا اخزه وضع اولا قضية انه الجوهر لا يكون ضد الجوهر البرهن عليها في مقولة الجوهر
بل الجوهر لا يكون له ضد اصلا واستنتج منها هكذا انه الجوهر ليس ضد الجوهر فلو كانت
المبادي اضدادا لم تكن جواهر لا ريب وبعد وضع هذا يصور الدليل الثالث
هكذا الجواهر تتكون من المبادي فلو كانت المبادي اضدادا لا تكون جواهر فتتكون
الجواهر من غير الجواهر وهو مستحيل فالمبادي يستحيل ان تكون اضدادا والدليل
الرابع هو قوله او كيف يكون غير الجوهر اقدم من الجوهر تصويره ان المبادي تكون اقدم
مما تكون مبدءا له ومبادي الجوهر هو اقدم من الجوهر كل الاضداد لا تكون جواهر كما
عرفت من القضية فلو كانت المبادي اضدادا يكون غير الجوهر اقدم من الجوهر وهذا
مستحيل قطعا ولهذا قال المصنف في المتن الرابع من سابع ما بعد الطبيعة ان الجوهر
اقدم من غيره ادراكا وزمانا وطبعا من الكل فمن هذه يظهر عدم كفاية المبادي
المتضادة فقط بل يجب انضمام ثالث هو الهيولى والموضوع لو شئنا ان
نحفظ ان المبادي تكون اضدادا كما قلنا سابقا وان الاضداد فقط لا تكفي



كما نرى المصنف يستنتج في المتن الاتي هكذا واعترض على ما قيل في الدليل الاول من ان
الاضداد لا تكون جوهر الشيء من الموجودات بان الصورة ضد وهي جوهر الشيء وعلى ما قيل
فيه من ان المبادي جوهر الشيء بان العدم مبدء مع انه ليس بجوهر شيء واقول في
الجواب عن الاول بان المراد من ان الاضداد لا تكون جوهر الشيء من الموجودات
ان الاضداد لا تكون اجزاء مركبة لشيء لانه لا يمكن ان تجتمع معا كما ان الصورة والعدم
لا تكونان مركبين لشيء ولا يمكن ان يجتمعا معا وعن الثاني بان البحث ههنا لمبادي الشيء
لا لمبادي الكون ومنه يثبت المصرام وجود الهيولى كما سيجيء في المتن الاتي واورد
اولا على ما قيل في الدليل الثاني من ان المبدء لا يتقدم عليه شيء ان صورة النفس
مثلا يتقدم عليها الهيولى التي هي غير مكونة ولا فاسدة على ما قال المصنف في المتن الثاني
والثمانين فان الصورة تخرج من قوة الهيولى وثانيا على ما قيل فيه من ان المبادي
لا تكون في الموضوع انه كذب لان الصورة والعدم مبدءان مع انهما يكونان في
الهيولى التي هي موضوع على ما قال في المتن الثاني والثمانين وثالثا على ما قيل
فيه من انه ليس للمبدء مبدء انه كذب لوجوده كليا لان لجميع ما سوى الله تعالى مبدء
بالضرورة هو الله تعالى فان جميع ما سواه متوقف عليه ومرتبط به ولهذا قال
المصنف في المتن الثامن والثلثين من ثلثة عشر مما بعد الطبيعة ان الله تعالى مبدء
الكل ناط وتعلق به الفلك ما بعد الطبيعة ورابعا ان ما قيل فيه ان الموضوع اقدم من
المحمول كذب لان المحمول اعلى واعم من الموضوع ولهذا يحمل بالاستقامة عليه وما هو اعلى
واعم واقدم كما قال المصنف في فصل التقدم مما بعد المقولات اقول في الجواب عن الاول
ان الهيولى ليست بمتقدمة في الصورة لان الهيولى يمكن ان تلاحظ عامة فرجيع
انها هيولى لشيء في الاشياء اي شيء كان وخاصة فرجيث انها هيولى هذا
الشيء او ذاك والهيولى العامة ليست اقدم من الصورة بوجه من الوجوه لانها
لا توجد بدون صورة ما اصلا وكذا الخاصة لان هذا الهيولى تقال بالاضافة الى
هذه الصورة على ما قال المصنف في المتن السادس والعشرين من ثاني الثمانية

ل كما ان الهيولى التى هى فرش الصورة ترى ان تكون اقدم من الصورة تقدما طبيعيا
فى جنس العلة المادية كذلك الصورة ترى ان تتقدم فى جنسه من الهيولى لان العلل
يكون كل منها علة لاخر بالتعاكس كما بينه المصنف فى الفن السادس والعشرين من ثانى
الثمانية ثم اقول انا اذا قلنا ان المبداء لا يتقدم منه شئ اخر اعنى به انه لا يتقدم
شئ اخر من جنس هذا المبداء ولا نمنع ان يتقدم عليه امر آخر من جنس اخر فعلى هذا
لا مانع من ان يتقدم الهيولى من الصورة الجزئية الخارجة منها وعن الثانى انا نسلم
والعدم ليسا فى الموضوع فان هذا خاصة العرض كما بين فى فصل مقولة الجوهر
ولهذا لا يقال الجواهر الثانية موجودة فى الاول كما فى الموضوع وان كانت موجودة
فيها فالصورة موجودة فى الهيولى كالفعل المخصوص فى القوة المخصوصة لان
فعل كل شئ يكون فيما هو بالقوة فيه وتكون فى الهيولى المخصوصة القابلة لها
على ما قال المصنف فى المتن السادس والعشرين من ثانى النفس والعدم بحسب المادة
هو الهيولى على ما قال فى المتن الستين من هذا الكتاب والعدم صورة لا موجود
كما بينه المصنف فى المتن التاسع والسبعين فليس هو فى الموضوع اصلا وعن الثالث
انه خارج عن المقصود فان الكلام ههنا للمبادى الداخلة فى الجسم المركب والله تعالى ليس
بداخل فى شئ اصلا فليس عبدا بالغ البحوث عنه ههنا وعن الرابع انا الموضوع
نوعان احدهما موضوع اللاحق والاخر موضوع المقولة والاول اقدم من المحمول
اللاحق به والثانى مؤخر من محموله الذى لا يلزم من وجوده وجود الموضوع وكلام
المصنف ههنا لموضوع اللاحق وبهذا السؤال عن الثانى واعترض على ما قيل فى الدليل
الثالث من ان الجوهر لا يكون من غير الجوهر اى مبادى الجوهر يجب ان تكون جواهر
اولا ان المبداء يجب ان يكون مغايرا لذى المبداء فلو كانت مبادى الجوهر جواهر
لم تكن مخالفة له وثانيا انه لو كانت مبادى الجوهر جواهر لم يكن جوهر لوجود بل كان
قبل ان يكون وهو خلاف الواقع وثالثا انه قد تقرر فيما تقدم ان كل متكون
بسيطا كان او مركبا يكون من ضدة وضد الجوهر لا جوهر فبالضرورة يكون الجوهر

من غير الجوهر واقول فى الجواب عن الاول ان المبادى الداخلة المركبة لذى المبداء
يجب ان تكون بوجه ما مغايرة له لكنها يجب ان تكون متحدة مع ذى المبداء والا لا يمكن
ان يتركب الجوهر من الاعراض والكيف من الكم وهو من الاضافة وهى من مقولة
اخرى وكل شئ من اى شئ وهو مستحيل فالمبادى المركبة لشئ يجب ان تكون
متحدة معه كالبسائط الغير التامة اذا اتصلت بعضها مع بعض تفعل
جسما مركبا كما ان الهيولى والصورة بسيطتان غير تامتين تفعلان جوهرا تاما
اى الجسم ولهذا قال ايمليقيوس ان الهيولى والصورة ليستا جوهرين مثل
ما فعلاه لكنهما جوهر ما يتم منهما الجوهر ومن هذا يظهر الجواب عن الاعتراض الثانى
وعن الثالث بان تكون شئ من شئ يكون على وجهين الاول كما من حدمنه وحينئذ
يستحيل ان يكون الشئ من ضده والثانى كما فى الجزء المركب المحصل وعلى هذا الوجه لا يستحيل
من ضده لانه لا يمكن ان يتركب التكاثف من التخلخل والحرارة من البرودة وبالعكس
وبهذا الوجه قال المصنف فى هذا المقام الجوهر لا يتكون من غير الجوهر وهذا جواب مشترك
لكن تذكر ما قلنا سابقا من ان التكون من اخر مغاير للكون منه فان التكون يكون فى
من الحدمنه والكون يكون من الجزء المركب والمصنف لا يبطل ههنا تكون الجوهر من غير الجوهر
ولهذا قال فكيف يكون الجوهر من غير الجوهر ولم يقل فكيف يتكون ويعترض على ما قيل
فى الدليل الرابع وهذا اى كون غير الجوهر اقدم من الجوهر مستحيل انه ليس بمستحيل بل هو
واجب اما اولا فلان العدم ليس بجوهر وهو اقدم من الجوهر لانه مبداء الاجسام
الطبيعية الجوهرية والمبداء اقدم واما ثانيا فلان الجواهر تتكون تكونا حديثا لانها
كانت لم تكن قبل لكن تكون من الاستعدادات المتقدمة كما تتكون النار من الحطب
بسبب الحرارة واليبوسة المتقدمتين فما ليس بجوهر اقدم من الجوهر واقول فى الجواب
عن الاول ان العدم ان اخذ للمادة فهو جوهر لانه واحد بالعدد مع الهيولى واثنان
صورة ومعنى كما قال المصنف فى المتن الستين ولما كان لا موجودا صورة ومعنى
لا يمكن ان يكون اقدم من الجوهر وعن الثانى ان الاستعدادات الات لصدور

ومعدات للجواهر الصادرة عن قوة الجواهر التي احدثت قطعا **المتن الثالث والخمسون**

**قال المص** ومن ثم لو ظن احد ان الدليل الاول وهذا صادقان يجب ان يضع امرا ثالثا لو وجب ان يحفظ كلا منهما كما اثبت الذين قالوا ان المجموع طبيعة واحدة كالماء او النار او المتوسط بينهما **اقول** استنتج المص مما ذكر الى ههنا وجوب ثبوت مبداء ثالث اى الهيولى قال لو اردنا ان نحفظ الدليل الاول الذى اثبت به فى الفصل السابق كون المبادى اضدادا وان نحفظ ايضا هذا الدليل الذى اثبت به ان المبادى الممكنة ليست اضدادا نضطر ان نضع تحت المبادى المتضادة مبداء ثالثا هو كالموضوع للمبادى المتضادة بحيث اذا قيل احد الضدين يرتفع الاخر واذا قيل الاخر يرتفع هذا ويثبت ايضا وجوب ثبوت المبداء الثالث الذى هو الموضوع المسمى بالهيولى بما ذهب اليه قدماء الحكماء حيث قال كما اثبت الذين قالوا ان المجموع طبيعة واحدة كالماء والنار والمتوسط يعنى هكذا فعل قدماء الحكماء الذين اثبتوا طبيعة واحدة اى مادة لانها تكون مبداء الاجسام الطبيعية قائلين ان المجموع طبيعة واحدة لانهم وضعوا التكاثف والتخلخل مبادى لتكون الاجسام الطبيعية وضعوا ايضا امرا ثالثا كما وضع مالس الماء وذى يوسنيس الهواء وهرقليطوس النار وانا قد مر رؤس امر متوسطا بين النار والهواء وهذا الامر الثالث هو المجموع يعنى انه مبداء جميع الاجسام الطبيعية او هو هذه الاجسام الطبيعية وهو طبيعة الكل وقولهم ان المجموع طبيعة واحدة مبنى على عدم فرقهم بين كون شئ من هذا الشئ او كونه هذا الشئ ولهذا كان يقول الذين عينوا الماء لانه يكون مبداء ان مجموع الاجسام ماء والذين عينوا النار ان المجموع نار وانما كانوا يقولون كذلك لان الهيولى فقط كانت على راءيهم طبيعة كما نقل عنهم المص فى المتن السابع وما بعده من ثانى الطبيعيات فالذين عينوا الماء مثلا لانه يكون هيولى الاجسام الطبيعية كانوا يقولون ان طبيعة الاجسام الطبيعية هو الماء فعلى هذا كانوا يقولون ان هذه الطبيعة الواحدة هو المجموع اى مجموع الاجسام



الطبيعية

لكن المتوسط يرى اولى لانه النار والتراب والهواء والماء محاطة بالاضداد ولهذا لا يجعل الحاءلون الموضوع امرا اخر منها بالمناسبة ثم الهواء لانه فصوله الحسية تكون اقل من الاخر ثم الماء لما اثبت الى ههنا وجوب ثبوت المبداء الثالث اقتضى طريق التعليم ان يبين امرين اخرين الاول بالنظر الى طبيعة الموضوع المعين اى ان يبين انه على اى طبيعة وحال يكون والثانى عدد المبادى يعنى ان يبين ان المبادى منحصرة فى ثلثة لا تتجاوز عنها بين الاول فى هذا المتن وما يليه والثانى فيما بعدهما وليصل الى بيان الاول نقل راى القدماء فى طبيعة المبداء الثالث وحاله وبين اولوية بعضها من بعض ليتبع الذين اقتربوا الى الحق ويجتنب عن الذين بعدوا منه فبين فى هذا المتن نسبا ثلثا بين اولا النسبة بين راى القائلين بان المبداء الثالث الموضوع منهم مقام الهيولى هو المتوسط بين النار والهواء وراى القائلين بانه واحد من العناصر راى النار او الهواء او الماء ورجح راى القائلين بالمتوسط على الاراء الاخر وان كان كلها خطاء لان المتوسط بينهما يكون ازيد بلا فرق لقبول الاضداد من كل واحد من العناصر وكل ما يكون ازيد بلا فرق لقبول الاضداد من غيره اولى لانه يعين مبداء من غيره فالمتوسط اولى لانه يعين مبداء من غيره اى من كل واحد من العناصر والمص اعاد ذكر اثبات صغرى هذا الدليل حيث قال لان النار والتراب والهواء والماء محاطة لكن المتوسط المذكور اما لا يكون محاطا بالاضداد اصلا او باقل مما يحاط به العناصر فراى الذين عينوا المتوسط لانه يكون مبداء تاما وموضوعا اولى من راى الذين عينوا واحدا من العناصر وبين ثانيا بين اقوال الذين قالوا ان المبداء المادى هو واحد من العناصر حيث قال ثم الهواء يعنى لو سنا اقوال القائلين بان المبداء واحد منها فراى القائلين بانه الهواء اولى من راى القائلين بانه الماء او النار لان الهواء ازيد بلا فرق منهما والى هذا اشار المص بقوله لانه فصوله الحسية يكون اقل من الاخر ثم بين النسبة بين قولى القائلين بانه الماء او النار فقال

ثم الماء يعني لو نسبنا احد هذين الراءين الى الآخر لكون راى القائلين بانه الماء
ارجح من راى القائلين بانه النار لكونه ازيد فى لا فرق منها وهى بعيدة عن طبيعة المبدء
المادى والموضوع الاول جدا فعلى هذه النسبة يكون راى القائل بانه المتوسط
بين النار والهواء اولى من راى سائر القدماء القائلين بانه واحد من العناصر
ثم راى انا قسيمانس وذيوجنس القائلين بانه الهواء ثم راى ثالس القائل بانه الماء
وادنى الكل هو راى ايازوس وهرقليطوس القائلين بانه النار لانها متصفة بفصول
محددة ازيد من المتوسط والهواء والماء فصار ابعد عن طبيعة الموضوع الذى يجب ان
تكون بلا فرق من كل وجه لقبول الاضداد حتى يمكن ان يقبل جميع تغيرات الاشياء
المتكونة اعلم ان غرض المصنف من بيان النسبة بين اراء القدماء فى تعيين الموضوع
هو ان يعلمنا ان الموضوع المشترك بين جميع الاجسام يجب ان يكون بحسب طبعه
مطلقا ومجردا من جميع الاضداد فصول الصور وما يكون اعرى يكون اولى لان يعين
موضوعا لانه يكون ازيد بلا فرق ويكون اقبل للاضداد على قاعدة المصنف المذكورة
فى المتن الرابع من ثالث النفس ومن هذا يعلم ان راى اكثر المتاخرين الذين ذهبوا
الى ان الهيولى الاولى قوة صرفة حسان جدا فى راى البعض الاخر منهم الذين ذهبوا
الى انها متصفة بالصورة الجسمية او بالوجود بالفعل او بكم غير معين لانها على الراى
الاول تكون ازيد بلا فرق واقبل للقبول واعترض بان المصنف لم يذكر التراب
بين المبادى كما ذكر الماء والهواء والنار مع ان طبيعة الهيولى وحالها توجد فيه
ازيد مما توجد فى غيره ولان من خواص الهيولى ان توضع تحت اشياء اخر وتحاط
وتبقى فى التبدلات كذلك التراب موضوع تحت الاخر ومحاط بها وباق فى
التبدلات الكثيرة لصلابته وايضا ان التراب هو الذى يفعل ويصدر منه البذور
والنباتات والحيوانات والهيولى هى التى تفعل ويصدر منها الاجسام ولهذا
قال المصنف فى الفصل الثانى من ثانى تكون الحيوانات بعد ما قال ان المذكر يحفظ
اصل الحركة والتكون والمؤنث يحفظ المادة لان المذكر هو الحيوان الذى

انا قسيمانس وذيوجنس



يلد فى انثيه والمؤنث هو الذى يلد فى نفسه ولهذا عينوا الارض فى مجموع العالم
كالام وسموا الفلك والشمس وامثالهما باسم الاب وبانه لم يذكر انبذوقلس الذى
عين مبادى اربعة والذين عينوا مبادى غير متناهية مثل اناقاغورس وذيموقريطس
مع ان المناسب هو ذكرهم ايضا ويجاب عن الاول بانه لم يعين التراب احد من قدماء
الفلاسفة مبدءا كما قال المصنف فى الفصل التابع من اول ما بعد الطبيعة بل انما عينه
مبدء بعض قدماء الفلسفيين مثل هسيودوس كما قال فى الفصل الرابع من الكتاب
المذكور وسبب خروج التراب فقط من طبيعة المبدء ثلثة الاول هو ان التراب محاط
بالاطراف والكيفيات المحسوسة وهو مخالف لطبع الهيولى كما مر والثانى هو انه
اكثف الكل غير قابل لشئ الا بصعوبة وهو ايضا مخالف لطبعها والثالث هو ان الهيولى
تعين من الصورة والتراب غير قابل للتعين الخارجى الا بصعوبة لبيوسته كما قال المصنف
فى المتن التاسع من ثانى الكون والفساد واما ما قيل فى الاعتراض من ان التراب موضوع
تحت العناصر الاخر فلا يجدى شيئا لان الهيولى انما يجب ان توضع تحت الصورة
الجوهرية لا تحت الاجسام وكذلك انما يجب ان تحاط وتعين بها لا بالاجسام
الاخر والتراب يتبدل تبدلا جوهريا كما بينه المصنف فى الكتاب الثانى من الكون والفساد
فلا يبقى واما ما نقل من ثانى تكون الحيوانات فلا يفيد شيئا فان الكلام فيه للهيولى
الثانية لا للاولى والكلام ههنا انما هو للاولى وتسمية الارض اما والافلاك اباء
انما هو بالمجاز وعن الثانى بان عدم ذكره انبذوقلس القائل بان المبادى المادية هى
العناصر الاربعة وانا قاغورس وذيموقريطس القائلين بانها امور غير متناهية
هو المناسب للمقام فان المقصود ههنا ذكر الذين عينوا الطبيعة واحدة فقط لان
يكون مبداء الاجسام الطبيعية لانه المناسب لما سيضعه بعد واعترض ايضا
بان ترجيح المصنف راى القائلين بان المبداء هو المتوسط مخالف لترجيح راى القائلين بان
المبداء هو النار على ما يستفاد فى الفصل التابع من اول ما بعد الطبيعة واجيب
بان المصنف يتكلم ههنا للمبداء المنفصل فقط الذى يجب ان يوصف بالاضداد ويصير

توضيح

بالصور فعلى هذا تعيين النار المتصفة بالفصول المقابلة للوصف والتصوير
المذكورين ليس بمناسب جدا ويتكلم في الفصل التابع المذكور للمبداء الفاعل والنار
انسب لانه يكون فاعلا بالسبب المذكور في الفصل المذكور وايضا ان المصر
يذكر ههنا المبداء المادي والنار بين العناصر ترب ان يكون لها حال الصورة وسائر
العناصر ترب ان توضع تحتها كالهيولى ويكون غذاء وسبب ازديادها كما افاد المص
في ثاني النفس ولهذا قال بعض القدماء على ما صرح المص في المتن التاسع والعشرين
ان النفس التي هي صورة بلا ريب نار وان سئلت اي شيء اراد المص بالفصول المحسوسة
قلت يريد الكيفيات الملموسة التي تتصف بها العناصر ونرى النار زيادا تصافا
بها من الاخر لانها حارة دائما لا تكون باردة اصلا ولا تنفك عن كيفية الملموسة
التي هي الحرارة بخلاف سائر العناصر فانها قد تنفك عن كيفياتها الملموسة لان الماء
والتراب قد يتسخنان مع ان البرودة من كيفياتها الملموسة وكذا الهواء ينفك
عن كيفية الملموسة بسهولة ولا تكون محسوسة مثل كيفيات سائر العناصر على ما شهد به
الحس المتن الخامس والخمسون قال المص لكن الجميع يشكل هذا الواحد بالاضداد
كالتكاثف والتخلخل والكثرة والتقليل وهذه بالكلية تكون افراطا وتفريطا كما قلنا
اولا ويرب ان يكون هذا اي كون الواحد والافراط والتفريط مبادي الموجودات راسا يا
قديما لكن لا بطريق واحد بل القدماء عينوا الاثنين فاعلا والواحد منفعلا وبعض المتاخرين
واحدا فاعلا واثنين منفعلا اقول يبين ههنا ايضا الامر الاول اي على اي حال يكون
الموضوع من اتفاق القدماء ويشير ايضا الى بيان الامر الثاني اي عدد المبادي فقال
لكن الجميع يشكل هذا الواحد بالاضداد كالتكاثف والتخلخل والكثرة والتقليل ويستفاد
من تشكيل القدماء للموضوع الواحد المادي مسئلتان بان يستدل بانه لما كان جميع
القدماء يشكل الموضوع الواحد المشترك بالاضداد فهو نفسه خال وعار عن جميع
الاضداد اذ لو كان واحد منها ثابتا له بالقضاء ذاته لما امكن ان يثبت له اخر منها
لكن المقدم ثابت فكذا التالي وبانه لما كان جميع القدماء يشكل بالموضوع الواحد بالاضداد

كان مبادي الاجسام الطبيعية عندهم ثلثة الموضوع والضدان ثم ذكر جنب الضدين
على رايهم حيث قال كالتكاثف والتخلخل والكثرة والتقليل فان الاولين ضدان عينهما
بعض القدماء لان يكونا مبادي الاجسام الطبيعية كما مر في المتن الثاني والاربعين والاخيرين
ضدان ايضا عينهما بعض اخر منهم مبادي لها ايضا يعني ان بعض القدماء كان يشكل الواحد
المذكور بضدين احدهما الكثرة اي الصورة والاخر القليل اي العدم وتكلم لهذا ايضا
في المتن التابع والاربعين ثم قال وهذه بالكلية تكون افراطا وتفريطا كما قلنا
اولا اي بعضها كالتخلخل والكثرة يكون افراطا وبعضها كالتكاثف والقليل يكون
تفريطا كما قلنا اولا اي في المتن الثاني والثلثين فانه قال فيه جميع الاضداد التي
عينها القدماء داخلة بالكلية تحت الافراط والتفريط وانما قال لكن للجميع يشكل
اشارة الى ان طبيعة الاجسام وجوهرها عند القدماء انما هي الهيولى وما عداها
ليس الا اعراضا كما قال في المتن التاسع من ثاني الثمانية ولهذا لا يكون التكون عندهم
الا عرضيا على ما قال في المتن الثامن من اول الكون والفساد فعلى هذا لا يكون
الهيولى الا متشكلة باشكال عرضية لا بصور جوهرية ثم قال ويرب ان يكون هذا
اي كون الواحد والافراط والتفريط مبادي الموجودات راسا يا قديما يريد انه لما كان
هذا رايا قديما سالما غير مردود الى هذا الا ان كان كون عدد المبادي ثلثة صدقا
معقولا اذ لو كان كذبا لما قبله العقلاء طول الزمان لانه ما هو كذب يضمحل مرور الايام
وما هو صدق يزداد صدقه طول الزمان فانظر الى انصاف المص وتبعيته للقدماء
فيما لكلمة الحق فانه اثبت تضاد المبادي في المتن الحادي والاربعين باتفاقهم
عليه واثبت في المتن الثالث والخمسين والرابع والخمسين وحدة الموضوع
بشهادتهم واثبت ههنا بهما كليهما وكون المبادي ثلثة ثم قال لكن لا بطريق
واحد الى اخره يرفع ههنا ما يتوهم من الكلام السابق ان اتفاقهم فيه من كل وجه
وبين ما اختلفوا فيه بعد اتفاقهم المذكور يعني ان كون هذا رايا قديما ليس
بوجه واحد بل القدماء كطاليس وذيمقريطس وامثالهما ممن قال بان المبادي ثلثة

الموضوع والتكاثف والتخلخل عينوا الاثنين اى الضدين فاعلا او مصورا والثالث
اى الموضوع والهيولى منفعلا والماء خرون منهم كافلاطون عينوا فاعلا والاثنان
منفعلا ولهذا سمى الهيولى رحما وامّا وسمى كبيرة وصغيرة وكذا نقل عنه المص فى المتن
الثمانين فى هذا الكتاب ولما كان الانفعال يختصا بالهيولى قال ان المنفعل اثنان
وسمى الصورة واحدة لان حالها هو الفعل والتصوير ولما كانت واحدة قال ان
الفاعل واحد والمراد فى الفاعل ههنا اعم منه ومن المصور والمعين المتن الثالث
والخمسون قال المص فالقول بان العناصر ثلثة لاجل هذه وامثالها يرى للناظرين
ان يكون له سبب كما قلنا سابقا واما القول بانها اكثر من الثلثة فليس كذلك
لان الواحد كاف للانفعال ولو كان التضاد اثنين والاضداد اربعة لوجب ان
يوجد طبيعة اخرى منفردة من كل منهما وانى امكن ان يتكون من كل منهما مع الجميع
كان التضاد الاخر عبثا وايضا يستحيل ان يكون التضادات الاول كثيرة لان الجوهر
جنس واحد فى الموجودات وفى كل جنس واحد يكون دائما تضاد واحد لان
جميع التضادات يرى ان يرجع الى واحد فالمبادى يتميز بعضها من بعض بالتقدم والتاخر
لا بالجنس اقول يقرر ههنا كون عدد المبادى ثلثة بايراد دعويين وبيثبت المقصود
بدليل ابدعه من نفى الدعوى الاولى هى ان المبادى ثلثة واليها اشار بقوله فالقول
بان المبادى ثلثة لاجل هذه وامثالها يرى للناظرين ان يكون له سبب قوله لاجل
هذه اى لاجل الادلة المذكورة الى ههنا وقوله وامثالها اى ولاجل ادلة مماثلة لهذه
الادلة المذكورة فى اثبات انها ثلثة وسنذكر بعضها ان شاء الله تعالى والدعوى
الثانية هى ان المبادى ليست اكثر من ثلثة واثبتها بانه لو كانت اكثر من ثلثة
لوجب ان يتكثر اما الموضوع واما التضاد لكنه لا يمكن ان يتكثر شئ منهما واثبت
هذا بالنسبة الى الموضوع بقوله لان الواحد كاف للانفعال يعنى لو كان الموضوع
الواحد كافيا للانفعال لما يورد الكثير لانه يكون زائدا معطلا لكنه كاف له لان حال
الموضوع هو الانفعال والاتصاف بالضدين تعاقبا والواحد يكفى له فلا يمكن

واحد منهما



ان يكون المبادى اكثر من ثلثة فى جهة الموضوع وبالنسبة الى التضاد بادلة مماثلة لهذه
اولا بقوله ولو كان التضاد اثنين والاضداد اربعة الى اخره يعنى لو كان التضاد
اثنين والاضداد الاول المتباينة اربعة لوجب ان يكون طبيعتان متوسطتان بين كل
التضادين اى يجب ان يكون موضوعان او قل مادتان بينهما لان كل تضاد
يطلب موضوعه لكنه قد بين ان الواحد كاف فلا يمكن ان يكون التضاد اثنين وثانيا
بقوله وان امكن ان يتكون من كل منهما الجميع يعنى لو كان التضاد اثنين فاما ان يمكن
ان يتكون من كل منهما منفردا مع الموضوع الواحد المادى جميع الاجسام الطبيعية او
لا يمكن فان امكن يكون التضاد الاخر زائدا معطلا وهو باطل وان لم يمكن ان يتكون
جميعها منه بل بعضها من واحد منهما وبعضها من الاخر لم يكن شئ منهما مبدأ او
جميعها لان المبدأ الاول يجب ان يكون بحيث يتكون منه الجميع وثالثا بقوله
وايضا يستحيل ان تكون التضادات الاول كثيرة لان الجوهر جنس واحد فى الموجودات
قد ذكر المص هذا الدليل فى المتن الخمسين ايضا لكن ذكره هناك لاثبات عدم كون
المبادى غير متناهية وههنا لاثبات ان الاضداد الاول اثنان فقط لا اكثر لان
الجوهر جنس واحد وفى كل جنس واحد تضاد اول واحد فقط ففى الجوهر تضاد
اول واحد فقط فلما كان مطلوبنا فى هذا المقام التضاد الواقع فى مقولة الجوهر يجب
ان نقول انه واحد فقط لا اكثر ولما كان لاحد ان يقول كيف يصح ان يقال ان فى كل
جنس واحد يكون دائما تضاد واحد مع ان فى جنس الجوهر مثلا يكون تضادات
كثيرة فان للجسم واللاجسم ضدان والنفس واللانفس ضدان اخران وللحساس
واللاحساس ضدان اخران ايضا والناطق واللاناطق ضدان اخران ايضا
مع انها كلها من جنس واحد اى الجوهر دفعه بقوله لان جميع التضادات يرى ان يرجع
الى واحد يعنى ان المراد من التضاد الذى يكون دائما واحدا فى كل جنس ومقولة هو
التضاد الاول والتضادات السافلة والمتوسطة ترجع الى تضاد واحد وهو اقدم
منها كرجوع تضاد الجسم واللاجسم الى النفس واللانفس والحساس واللاحساس

والناطق والاناطق الى تضاد واحد اى الى تضاد واقع فى مقولة الجوهر واذا كان
الامر كذلك فالمبادى اى الفصول كالجنس والنفسى والحساس والناطق تتميز بالتقدم
والتاخر بالجنس فان الجنس اقدم طبعا من النفسى والحساس والناطق وهى متاخرة
عنه طبعا والنفسى متقدم على الحساس والناطق طبعا وهما متاخران عنه بالطبع والحساس
متقدم على الناطق طبعا وهو متاخر عنه كذلك ولا شئ منها بمتميز عن اخرى
بالجنس لان كلا منها فى مقولة الجوهر فان قلت لم وصف المصنف الطبيعة الواقعة
فى قوله ولو كان التضاد اثنين والاضداد اربعة لوجب ان يوجد طبيعة اخرى
متفردة عن كل منها متوسطة بالتوسط قلت اولا ان عبارة المتوسط ليست
مطابقة لعبارة الشيخ اليونانية بل المطابقة لطاهى عبارة بينهما فان العبارة اليونانية
هى متناقس اى بين طرفى كل تضاد بحيث تكون الطبيعة الواحدة متفردة
بين طرفى تضاد واحد والطبيعة الاخرى متفردة بين طرفى تضاد اخر فعبارة مس
اى المتوسط كما فى مزاج الاثنين فعلى هذا ليست الطبيعة متصفة به فى قول المصنف
حتى تحتاج الى بيان سببه ولئن وصفناها به تابعين لجميع الشراح الواصفين
اياها به فنقول فى الجواب ثانيا ان المتوسط يطلق على انحاء كثيرة كما اشرنا اليه
فى محل آخر ولنذكر ههنا بعضا منها فنقول بعض المتوسطات هو الذى يكون
ذا حصة بالفعل حقيقة من كل طرفين كالحلو الحامض المتوسط بين الحلو والحامض
والماء الفاتر الحرارة والبرودة المتوسط بين الحرارة والبرودة فان كلا منهما
ذو حصة من الطرفين بالفعل حقيقة واسمى مثل هذا المتوسط متوسطا انتهائيا
وبعضها هو الذى لا يمكن ان يكون ذا حصة من واحد من الطرفين كما ان الجزء متوسط
بين البصير والاعمى فانه لا يمكن ان يكون ذا حصة من واحد منهما واسمى هذا المتوسط
متوسطا سلبيا وبعضها هو الذى يكون بين الملكة والعدم وهو على ضربين احدهما
يتباعد عن العدم ويكون ذا حصة ضعيفة من الملكة كالارمض الذى يرى الاشياء
كالاشباح فانه متوسط بين البصير والاعمى وكحصة النجم فانها واسطة بين النور


من واحد من الطرفين بالفعل لكنه يمكن ان يكون كذلك كالطفل فانه متوسط بين
العادل والظالم فانه ليس بذى حصة من واحد من الطرفين بالفعل حال كونه طفلا
لكنه يمكن ان يكون ذا حصة من واحد منهما اذا كان شابا او شيخا واسمى هذا متوسطا
عدميا والرهيوى الاولى تقول متوسطة بهذين الوجهين الاخيرين اما كونها
متوسطة بالمعنى الثانى فلانها بالنظر الى ذاتها عارية من كل صورة ومن عدمها
لواخذ العدم صورة لكنها يمكن ان تقبل كلا منهما بالتعاقب واما كونها
متوسطة بالوجه الاول فلان الرهيوى ايضا متوسطة بالتباعد عن العدم والتقارب
الى الملكة ومن هذا يعلم ان الصورة اوقل للفعل وجودا حقيقة كما قال المصنف
فى الفصل التاسع والستين من هذا الكتاب وفى الفصل السابع من ثانى النفس
من ان الواحد والموجود يقال على وجوه كثيرة وما يقال عليه حقيقة هو الفعل
فالرهيوى لما كانت محض قوة وليس فى ذاتها فعل تكون واسطة بين العدم المحض
ليس له وجود وبين الصورة التى لها وجود حقيقة واعترض على قوله لو كان
التضاد اثنين والاضداد اربعة لوجب ان يوجد طبيعة اخرى متفردة من
منهما بينهما اى لوجب ان يوجد موضوعا بان هذه الملازمة كاذبة اما اولا فلانه
يمكن ان يوجد موضوع واحد يتحقق فيه تضادات كثيرة بين الصور والاعدام
كما يتحقق فى تفاح واحد تضاد صورة الحمرة وعدم صورة البياض للبياض
وتضاد صورة الحلاوة وعدم صورة المرارة للمرارة وتضاد صورة الرائحة
الطيبة وعدم صورة الرائحة الكريهة للرائحة الكريهة واما ثانيا فلان المصنف
عين فى الفصل الثانى من ثانى الكون والفساد اضدادا اربعة اول الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة التى يوجد بينها تضادان وهما لا يطلبان مادتين يكون
احديهما موضوعا لطرف تضاد واحد والاخرى لطرف تضاد اخر بل يوجد
كلاهما اى المتضادان فى مادة واحدة واما ثالثا فلان المقولات عشر وفى كل

منها يكون تضاد اول كما قال المص في هذا المتن فيكون التضادات الاول عشرة
ايضا مع انه ليس لها هيولات عشر لكنه لو كانت الملازمة المذكورة صادقة يلزم ذلك
اى وجود هيولات عشر واجاب بعضهم بان الملازمة المذكورة صادقة لان للاضداد
المتخالفة يكون وسائط متخالفة والهيولى واسطة بين الاضداد فلو كان التضاد الثنين
والاضداد اربعة لوجب ان يوجد هيولى اخرى مخالفة للاخرى ولكن لما كان الهيولى الاولى
موضوعا واحدا مشتركا والموضوع الواحد من حيث انه واحد لا يكون موضوعا الا لامر
واحد اى تضاد واحد وبعضهم بانها صادقة لان الهيولى تقبل الصورة مثل كمال الطبيع
وكالقابل للكملة الطبيعى والقابل الواحد للكمال يكون كماله الطبيعى واحدا وكملة الطبيعى
واحدا فالهيولى تقبل صورة واحدة فقط وللصورة الواحدة يكون ضد واحد فالهيولى
الواحدة يكون بين صورة واحدة وعدمها فقط فلو كان تضادات كثيرة لوجب
ان يكون ايضا هيولات كثيرة وانا اقول ان الملازمة المذكورة صادقة لان التضاد
الاول الذى عينه المص هو للصورة الجوهرية وعدمها الذين يطلبان موضوعا متوسطا
بينهما اى موجودا غير معين وقوة فقط فلو وجد ايضا تضاد اول اخر فهو اما تضاد
الصورة الجوهرية والعدم او تضادا آخر فلو كان الاول فلا يكون مغايرا للتضاد الاول
وهو ظاهر وان كان الثانى اى تضادا غير تضاد الصورة الجوهرية والعدم وجوديا كان
او عدميا فبالضرورة يطلب هيولى مغايرة للهيولى الاولى مناسبة له ومنه يحصل
انه لو وجد تضادان او اكثر لوجب ان يوجد موضوعان او اكثر ثم اقول فى دفع السؤال
الاول اولا ان بين الهيولى والصورة الجوهرية ارتباط طبيعى به تقالان بالاضافة كما
قال الفيلسوف فى المتن التاسع والعشرين من ثانى الطبيعيات ويكون للهيولى بالنسبة
الى العدم من حيث انه ضد الصورة وليس فى التفاح المذكور فى الاعتراض اولا هذا
الارتباط بالنسبة الى الحمرة والبياض والحلاوة والمرارة وهذا معلوم من ان الهيولى
لا يمكن ان توجد بدون المصورة وعدمها واما التفاح فيوجد بلا حمرة وبلا حلاوة
وبلا طيب رائحة ولهذا يمكن ان يوجد فى تفاح واحد تضادان او اكثر ولا يمكن



فى الهيولى الاولى وثانيا ان تضاد الحمرة وعدمها والحلاوة وعدمها وطيب
الرائحة وعدمه كثير مادة وواحد صورة يعنى تضاد الصورة وعدمها فيكون فى
التفاح تضاد اول واحد بالصورة فقط وفى دفع الثانى انا لا نضاد الاربعة اى
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ليست باضداد اول على الاطلاق لكنها
تقال اضدادا اول بالنسبة الى الكيفيات الملموسة لا على الاطلاق لان تضادها يرجع
الى تضاد اخر اقدم يعنى الى الملكة والعدم لان الحرارة صورة والبرودة عدم كما بين انه
فى محل آخر وكذا الرطوبة صورة واليبوسة عدم وليس فى هذه كلها الا ضدان
هما الصورة والعدم وبهذا الجواب يمكن ان يدفع الثالث ايضا فان جميع تضادات
جميع المقولات العشر يكون واحدا بالصورة اى الصورة والعدم واورد على
قول المص الواحد كاف للانفعال انه كذب اما اولا فلان المص حكم فى المتن الثالث
والاربعين كل شئ لا يفعل فى كل شئ ولا كل شئ ينفعل من كل شئ بل الضد فقط
يفعل فى ضده وينفعل من ضده المعين وهذا القول يكون كاذبا لو كفى الواحد للانفعال
لان هذا الواحد يمكن ان ينفعل من كل شئ ويمكن ان يفعل فيه كل شئ واما ثانيا فلان الفاعل
والمنفعل مضافان واذا كثر احد المضافين يكثر الاخر ايضا وظاهر ان الفواعل
كثيرة ومختلفة فتكون المنفعلات كثيرة ومختلفة ايضا فلا يكفى الواحد واجيب اولا
ان المنفعل على ضربين قريب وبعيد والقريب اقسام كثيرة مثل الماء والشجر
والحجر وهو يستدعى فواعل كثيرة ولهذا المنفعل تكلم المص فى بعض المواضع المذكور
واما المنفعل البعيد الذى هو الهيولى الاولى فيمكن ان يكون واحدا والفواعل كثيرة
لانه لا يقبل فعل الفاعل بلا واسطة بل من حيث انه متصف بصورة كذا او كذا
يعنى من حيث انه هذا الجزء او ذاك وثانيا ان فيما تكلم فيه يكون فاعل واحد فقط
بالنسبة الى منفعله الواحد وموضوعه لان الكلام هاهنا للتكون الجوهرى وجميع
الاشياء التى تبدل الهيولى الاولى بالجوهرية تعد كالفاعل الواحد ولهذا
يكون الموضوع الواحد كافيا لجميعها كما يكفى موضوع بارد لجميع التسخينات

بالتعاقب واورد ايضا على قوله المبادى يتميز بعضها من بعض بالتقدم والتاخر بالجنس
ان المبادى تكون من الجنس الذى يكون فيه التكون منها لكن ذوات المبادى تكون من
المقولات المختلفة لان جميع المقولات تكون ذوات المبادى وايضا ان المبادى هى الهيولى
والصورة والعدم لكن العدم ليس مجانسا للهيولى والصورة لانه لا موجود واجيب
من الاول بان الكلام ههنا للمبادى الجوهرية فقط كما اشير اليه اولا وبالمقايسة اليها
تعرف مبادى سائر المقولات ومن الثانى بان العدم واحد بالعدد مع الهيولى
كما قال المصنف فى المتن الرابع وبهذا المعنى يكون مجانسا مع الصورة لان الهيولى
والصورة من حيث انهما محاطان بالجوهرية ترجعان الى مقولة الجوهر هذا لكن بقى ان
المبدأ هل يعقل على هذه الثلثة بالاشتراك المعنوى او بوجه آخر وسيبين هذا فى
البحث عن العدم والان ينبغى ان نبحث عن ان المبادى هل تكون ثلثة لا اكثر ولا اقل
اولا فاقول هذا بحث واحد وان المبادى هل تكون ثلثة فقط لا اكثر ولا اقل
اولا وفيه فصول ثلثة الفصل الاول فى ان مبادى الاجسام الطبيعية ليست
بثلثة استدل اولا على انها اقل من الثلثة بوجوه اما اولا فبان الصورة ليست
بمبداء للمتكون ولا لشئ من المتكون لان الصورة ليست اقدم من المتكون ولان
المتكون وكل مبداء اقدم من ذى المبداء فى نفس الامر على ما قال المصنف فى الفصل الاول
من خامس ما بعد الطبيعة فالصورة ليست بمبداء لشئ منها وتثبت الصغرى
بالنظر الاقرب الاول بان الصورة تحصل بسبب المتكون لانها ليست قديمة
فليست اقدم منه والامكان المسبب اقدم من السبب وبالنظر الابعد منها
الثانى بان الصورة لا توجد الا بالكل المركب لانها جزؤه والجزء لا توجد الا بعد
من وجد الكل اولا ثم الصورة فليست اقدم منه فليست مبداء له واما ثانيا
فلانه لو كانت الصورة مبداء المتكون لكانت منتهى له بالذات والتالى
باطل فكذا المقدم واما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالى لان المنتهى له بالذات
هو المركب لا الصورة لان المنتهى له بالذات هو الذى يتكون بالذات ويكون



بالذات ويوجد بالذات لان المتكون ينتهى الى الموجود على ما قال فى المتن الثامن من خامس
الطبيعيات وما يكون كذلك هو المركب لا الصورة لانه الذى يكون جزئيا من جنس
الجوهر هو يكون ويوجد فقط بالذات واما ثالثا فلان المبداء والمنتهى متقابلان لان
المبداء هو الذى يبداء منه العمل والمنتهى هو الذى ينتهى اليه العمل فلو كانت الصورة
منتهى المتكون لما امكن ان يكون مبداه واما رابعا فلان العدم ليس بمبداء للمتكون
ولا للمتكون اما الاول فلان العدم لا يتحقق اذا تحقق المتكون فى الهيولى لانه اذا كان
انيا يتحقق فى هذا الان الصورة المتكونة بالضرورة لان ابتداء التكون والتكون
بالفعل متحدان فى الامور الانية فكما تحقق التكون فى الهيولى تحقق معه الصورة
فيها ايضا ففى هذه الحالة لا يتحقق فى الهيولى عدمها لانه لو تحقق فيها مع تحقق
الصورة لتحقق فيها الصورة وعدمها فى آن واحد وهو مستحيل قطعا والمبداء
يجب ان يتحقق اذا تحقق المتكون فالعدم ليس بمبداء للمتكون واما الثانى فلان
العدم على ما قال المصنف فى المتن الخامس والسبعين والتاسع والسبعين لا موجود
بالذات ولا شئ من الا موجود بالذات يمكن ان يكون مبداء للموجود بالذات لوجوب
وجود المناسبة بين المبداء وذى المبداء ولهذا قال المصنف فى المتن الثانى والسبعين
لا يتكون شئ من الا موجود فالعدم لا يمكن ان يكون مبداء المتكون واما خامسا
فبان الهيولى ليست مبداء الاشياء الطبيعية لانها ليست اعرف طبعا وان مبداء
الاشياء الطبيعية يجب ان يكون اعرف طبعا كما قال المصنف فى الفصل الاول
فالهيولى ليس بمبداء الاشياء الطبيعية وتثبت الصغرى بان الهيولى اقل
وجودا ولا شئ مما هو اقل وجودا اعرف طبعا لان الاعرف طبعا هو الذى يكون
اكثر واصدق وجودا كالواجب تعالى والعقول فانها لكونها اكثر واصدق وجودا
كانت اعرف طبعا كما قال الفيلسوف فى المتن الثانى من ثانى الطبيعيات واستدل
ثانيا على انها ليست مبداء الاشياء الطبيعية اما اولا فبان المتكون موقوف عليه للمتكون بالضرورة
كما ان الهيولى والصورة وعدمها موقوف عليها له كذلك فى كل موقوف عليه

المكوّن بالضرورة مبداء للتكوّن بالضرورة فالفاعل المكوّن مبداء التكوّن بالضرورة
وتثبت الصغرى بان التكوّن صدور وحدوث جديد والصدور والحدوث الجديد
لا يمكن ان يتحقق بلا مصدر ومحدث وهو ليس الا الفاعل المكوّن واذا كان الفاعل
مبداء للتكوّن المبادى ثلثة فقط بل اربعة لكن المقدم حق فكذا التالى واما ثانيا فبان
الزمان ايضا مبداء لانه المص قال في الفصل الاول من خامس الطبيعيات لا بدّ في كل
تكوّن وتبدّل من خمسة اشياء المتحرك المبدل والمتحرك والزمان والحدّ منه والحدّ اليه
وكلما كان الزمان مبداء كما لاربعة الباقية يكون المبادى خمسة لا ثلثة فقط والمقدم
حق فكذا التالى واما ثالثا فبان الصورة المتقدمة الكائنة في الهيولى مبداء
ايضا لانها حد ضرورى يبتداء منه التكوّن كما يبتداء من عدم الصورة اللاحقة
وكل حد ضرورى يبتداء منه التكوّن مبداء التكوّن فالصورة المتقدمة الكائنة
في الهيولى مبداء التكوّن واذا كانت مبداء التكوّن يكون المبادى ستة لا ثلثة
فقط لكنها مبداء التكوّن فالمبادى ستة واما رابعا فبان المراد من المبدء الجوهرى
اما المبداء بالذات او المبداء بالعرض والاول بط لانه العدم المعدوم وهما من
المبادى ليس مبداء بالذات كما قال المص في الملل السادس والاربعين والخامس
والسبعين والسادس والسبعين والسابع والسبعين فتعين الثانى فح يكون
مبادى التكوّن غير متناهية لا ثلثة فقط لان المبادى بالعرض غير متناهية على ما قال
الفيلسوف في الملل السادس من خامس الطبيعيات **الفصل الثانى في بيان**
**ان مبادى الاجسام الطبيعية ليست اقل ولا اكثر من الثلثة وانها**
**الهيولى الاولى والصورة الجوهرية وعدمها وبيان انها كيف تكون**
**اقول** استفيد من الفصل الخامس ان هذا ما ذكر المص في الادلة لكن لما اشار في الملل
السادس والخمسين حيث قال فالقول بان العناصر ثلثة لاجل هذه وامثالها
يرى للناظرين ان يكون له سببا ذا ان تكون العناصر ثلثة ادلة اخرى سوى
الادلة التي ذكرها اردنا ان نذكر بعض ما لم يذكره تاكيدا للصدق فنقول اولا

ان الاجسام الطبيعية اما ان يكون انفسها مبادى او يكون لها مبادى لا يجوز
ان يكون انفسها مبادى فيكون لها مبادى فمبدؤها اما واحد فقط او كثير
لا يجوز ان يكون واحدا والا لكان جميع الاجسام الطبيعية ذا طبيعة واحدة
لان جميع ما يحصل من واحد يكون ذا طبيعة واحدة بالضرورة كما ان جميع ما يحصل
من ماء واحد فقط يكون ذا طبيعة واحدة اى ذا طبيعة الماء والتالى بط فكذا المقدم
وانها تتكوّن وكل ما يتكوّن يتكوّن بالذات من ضده المعين والا لكان قبل ان يتكوّن
والاضداد لا يمكن ان تكون واحدة لانه لا يمكن ان يكون شئ واحد نفسه فلا يجوز
ان يكون المبداء واحدا فقط وان كان كثيرا فاما ان يكون متناهيا او غير متناه
لا يمكن ان يكون غير متناه والا لكانت المبادى مجهولة لان غير المتناهى من حيث
انه غير متناه ولا يمكن ان يحاط بشئ والا لما كان غير متناه واذا لم يعلم المبادى
لا يمكن ان يعلم ذوات المبادى كما بيّنا مع المصنف في الملل الخامس والثلثين
والخمسين فيلزم ان لا يعلم شئ من الاجسام الطبيعية وهو كذب فيكون كثيرا
متناهيا لكن لا يجوز ان يكون الضدين فقط لان المبادى يجب ان تجتمع معا حتى
يحصل منها المزاج والاضداد لا يمكن ان تجتمع حتى يحصل منها المزاج
فلا يحصل جسم طبيعى وهو مبداء يجب ان يتحقق موضوع يتصف تارة بضد
وتارة باخر وهذا الموضوع مبداء واحد وليس مبداء هيولانيا ومبداء ماديا
وهو الهيولى في نفس الامر وليس الضدان المذكوران مبدأين صوريين وهما
العدم والصورة الجوهرية فهذه المبادى الثلثة تكون واجبة للتكوّن
وللاجسام الطبيعية ولا يجوز ان تكون اكثر منها لان التكوّن والفساد
يحصلان حصولا ما يجرد هذه الثلثة فلو اعطى اخر منها لكان عبثا معطلا فمبادى
الاجسام الطبيعية ليست الا ثلثة لا اقل ولا اكثر وثانيا انه قد تحقق في نفس
الامر تكوّن بسيط جوهرى بفعله كل فاعل طبيعى بعيل ان تحفظ نفسه بحسب
النوع ويديمه بحيث يكون ذا حصة من الدوام الا ما بينه المص في الملل الرابع

والثلثين من ثاني النفس والمتن السادس والاربعين من اول الكون والفساد والمتن
السادس والخمسين من ثاني هذا التصنيع وكلما تحقق تكون بسيط جوهري كذا تحقق
الصورة الجوهرية التي بها توجد الاجسام الطبيعية وتكون ذوات حصة من الدوام
الا الحق لكن المقدم حق فكذا التالي فهذه الصورة الجوهرية التي هي خير الهي كما قال المص
في المتن الحادي والثمانين مبداء واحد ولما تحقق الصورة الجوهرية تحقق امر اخر مماثل
اليها بطبعه وهو الهيولى الاولى وهي مبداء اخر وميل الهيولى الطبيعي ليس بعيث
فيتصل الهيولى مع الصورة واذا تحقق هذا تحقق الجسم فيتحقق مبداءان مركبان
له وهذه الصورة كانت غير متحققة في الهيولى اولا ولا تتحقق بعد ذا فلها
عدم منه ابتداء ان تتكون في الهيولى وهو ضد هذه الصورة وهو للمبداء الثالث
وليس شيء اخر سوى الثالث مبداء للتكون ولا للمتكون لانه يتم بهذه الثلثة التكوين
والمتكونات فالمبادي هي هذه الثلثة لا اقل ولا اكثر ثم اعلم ان بعض المبادي مبداء
التكون والتبدل وليس مبداء في التكون وبعضها مبداء الشيء المتكون
بالفعل ومبداء التكون بالذات هو الهيولى والعدم والصورة لان التبدل بالذات
يكون من شيء الى شيء وكل ما يتكون يتكون بالذات من ضده وهذا الضد الذي يتكون
منه شيء بالذات هو العدم كما قلنا مع المص في المتن الثالث والاربعين وبينا
بعده ومبداء الشيء المتكون بالذات هي الهيولى والصورة فقط واما العدم فليس
مبداء بالذات للشيء المتكون بل بالعرض لان المبداء بالذات بالنسبة الى شيء هو الذي
يبقى معه ما دام يكون هو باقيا والعدم يبقى في حال ابتداء التكون وقبل ان يحصل التكون
بالفعل ولا يبقى حين حصول التكون بالفعل وحين حصول الصورة اللاحقة فالعدم
مبداء بالذات للتكون وليس مبداء بالذات لشيء المتكون ومنه تعرف ان المبادي
ثلثة بعض وبعض اخر اثنان والهيولى والعدم يكونان متحدين في الموضوع ونفس الامر
واثنين بحسب المفهوم والتعريف كما علمنا المعلم الاول في المتن السابع والعشرين ولهذا
يكون المبادي بالنسبة الى شيء المتكون اثنين فقط وبالنسبة الى المفهوم ثلثة فخذ ذكر المص



هذا ايضا في المتن الرابع والستين **الفصل الثالث في الجواب عن الادلة**
**المذكورة في الفصل الاول** اجيب اولا عن الادلة المورودة على ان المبادي اقل من الثلثة
اما عن الاول فبان حكم الصورة بالنسبة الى التكون مغاير لحكمها بالنسبة الى المتكون
لان الصورة المتكونة اذا نسبت الى التكون ليست مبداء له من حيث انها
صورة بل من حيث انها منتهاه وحد اليها له بالفعل لانها من حيث انها صورة
تكون فيما هي مبداء له وهي ليست في التكون بل في الموضوع فليست من حيث انها
صورة مبداء له بل هي حد له ينتهي هو اليها اي هي منتهى التكون لان التكون تبدل
وكل تبدل يكون من شيء الى شيء كما قال المص في المتن الرابع من خامس الثمانية والمتن
الثاني عشر من ثاني عشر ما بعد الطبيعة فالصورة المتكونة مبداء للتكون
كالحد اليه والمنتهى له فقط لا من حيث انها صورة كما ان العدم مبداء له كالحد منه
فقط وكلية كبرى هذا الدليل الاول القائلة بان كل مبداء اقدم من ذات المبداء في نفس
الامر باطل واذا ثبت الاول اي المتكون تكون اقدم منه لكن لا بالزمان لانها
معه بالزمان على ما قال المص في المتن السادس عشر من الثاني عشر مما بعد الطبيعة
واقدم منه تقدم المعلوم والمقرر لان الصورة وان كانت لا توجد الا بالكل لكن
من خاصتها ان تكون علة للكل والعلة مقدم من المعلول فالصورة متقدمة
من معلولها الذي هو الشيء المتكون فتقريع قوله في الدليل المذكور فيوجد الكل
اولا ثم الصورة فليست اقدم منه باطل واما عن الثاني فبان منتهى التكون
بالذات على قسمين احدهما تام وهو المركب والثاني صوري وهو الصورة
فلا زمة الدليل مسلمة وبطلان التالي بطل دليله مردود واما عن الثالث فبان
الصورة مبداء التكون كالحد اليه والمنتهى لا كالحد منه حتى يكون مقابلة لكونها
منتهى التكون لكن ينبغي ان تعلم ان الصورة ليست مبداء التكون والمتكون
بل لانها يتم المركب لكونه علة اخيرة لوجوده والمركب يحد التكون كذي المبداء
ومن حيث انه موجود بسبب الصورة فالمركب لا يحد التكون كالمبداء

الاول الذى نحن بصدده واما عن الرابع بحسب قسمه الاول فبان العدم اذا كان
مبداء التكون كالحد منه لا يجب ان يتحقق فى الهيولى حين يقع فيها التكون
والصورة المتكونة بل يزول فى هذا الحين كما يزول الظلمة حين يتحقق النور
ثم اقول ان التكون وان كان من حيث انه فعل انى مع الصورة فى نفس الامر
لكنه يمكن ان يلاحظ بالعقل على وجهين الاول فى حال ابتداءه الثانى فى حال انه
حصوله بالفعل كما يلاحظ اولا ان يبتداء ان يتكون شئ ثم يتكون بالفعل
وحين نلاحظ التكون بحيث شرع ان يجيئ على الهيولى نلاحظ فى هذا الحين العدم
بحيث ابتداء ان يزول منها واذا تحقق التكون بالفعل تكون الصورة حينئذ معه
وبزول العدم وبحسب قسمه الثانى ان المبداء بالذات للشئ المتكون والمركب له
يجب ان يكون موافقا للشئ المتكون قطعا وهذا المبداء يريد المص حين
قال فى المتن الثانى والاربعين لا يتكون شئ من اللا موجود لكن العدم ليس
مبداء بالذات للمتكون بل بالعرض كما بينا واما عن الخامس فبان الصغرى المذكورة
فيه العائلة بان الهيولى ليست اعرف طبعا باطلة لان المعرفيات طبعا
الة وضعها المص فى الفصل الاول من هذا الكتاب مقابلة للعرفيات لنا
هى الاشياء التى تكون متقدمة بالمبداء او قل هى الباقية بعد الغير المادية والمادية
والهيولى بسيطة فاعرف طبعا وايضا انها علة المركب وكل علة اعرف
طبعا فالهيولى اعرف طبعا فالهيولى اعرف طبعا وثانيا على الاول الصورة
على ان المبادى اكثر من الثلثة اما عن الاول فبان التكون يمكن ان يلاحظ على وجهين
من جهة انه تبدل بالصورة ومن جهة انه عمل وصدور والملحوظ بالوجه الاول لا ينظر
الا الى الموضوع والحد منه والحد اليه وهذه الثلثة فقط تكون بالتكون كما بينه
المص فى المتن الثالث والاربعين وفى المتن الرابع من خامس الطبيعيات
والمتن الثانى عشر من ثانى عشر ما بعد الطبيعة والملحوظ بالوجه الثانى
ينظر الى الفاعل بل الى الغاية ايضا وبحثنا هنا ليس الا فى التكون الملحوظ

بالوجه الاول فلهذا لم يعين الفاعل مبداء له ههنا واما عن الثانى فبهذا الوجه
ايضا لان التكون الملحوظ بالوجه الاول لا ينظر الى الزمان والفاعل كما الا الداخل فيه
بل انما ينظر كذلك الى الموضوع والحد منه والحد اليه فلا يكون الفاعل والزمان
مبداء له بهذا الوجه واما عن الثالث فبان الصورة المتقدمة فى الهيولى
حد منه بالعرض للتكون الذى سيحصل لا بالذات كما العدم كما بينا فى البحث
على المتن الثانى والاربعين فلا يكون المبادى بالذات للتكون اكثر مما نحن
عنها ستة واما عن الرابع فبان المراد من مبداء التكون هو المبداء بالذات له
والعدم كذلك كما بينا لا المبداء بالعرض حتى يكون المبادى غير متناهية

## الفصل التابع فى بيان اية اشياء تكون مبادى الاجسام الطبيعية

لما كان ينبغى ان يبين اولا ارتباط هذا الفصل بما تقدم اراد ان يبينه فيقول
بين الفيلسوف فى الفصل الخامس كيفية مبادى الاجسام الطبيعية حين بين
الاضداد ثم بين فى الفصل السادس عددها حين اثبت وجوب ثبوت
طبيعة ثالثة موضوعة للضدين ولهذا اشار اجمالا الى اية اشياء تكون وما هى
اى بالضدين والموضوع ومراده ههنا ان يبينها اية اشياء تكون وما هى
فرادا وملاءما وان يطلبوا الشئ اما من طلبا بسيطا يطلبون اولا
هل هو موجود وثانيا ما هو والمص بين الههنا انه يتحقق للتكون العدم الذى
هو حد منه والصورة التى هو حد اليه ومنتهى والهيولى احتاج ان يبين
اى شئ يكون كل واحد منها وما هو وحين يفعل هذا يبين ضرورة الهيولى
مفصلا ومنفردا لان القانون فى اكتساب معرفة شئ ما هو التقسيم كما علمنا
المعلم الاول فى الفصل العاشر من الكتاب الثانى لتحليل الثانى وبهذا القانون
عمل المص فى مواضع كثيرة من كتبه وسببه هو ان بالتقسيم نخلص فصل المطلوب
من سائره ثم فى فصله نعلم حده والحد بين ماهية فلان يحاط ههنا
معرفة ماهيات المبادى المذكورة ابتداء فى الفصل والفرق الواقع بين الهيولى

والعدم ولا يوجد هذا يجب ان يعلم هل العدم امر سوى الهيولى او متحد معها وان يعلم
باى وجه يكون غيرها وباى وجه يكون مغايرا لها وهذا يحتاج الى تامل كثير لانه خفى
فى غاية الخفاء ولانه كثيرا من سائر الحكماء سيما افلاطون لا يفرقون العدم عن الهيولى
كما سيظهر فى المقالة التاسعة والسبعين وهذا هو المشكل الذى يشير اليه المصنف
فى المقالة الاتى المقالة السابع والخمسون قال المصنف فظهر ان العناصر ليست
بواحدة ولا اكثر من اثنين او ثلثة واى منهما يكون فيه اشكال عظيم كما قلنا فنحن نقول هذا
الوجه اى معلمين او لا كل تكون لانه بيان العامات اولا ثم النظر الى جميع ما هو اخص
منها موافق للطبع اقول يفعل المص فى هذا القول ثلثة امور اذكر الاشياء المبينة
فى المقول السابقة وبعد ما سيقول ويشير الى اسلوب تعليمه الذى سيفعله بعد فيقول
فظهر مما ذكرنا الى ههنا انه لا يكون واحدا ولا اكثر من اثنين او ثلثة ثم قال واى منهما
يكون يعنى هل يكون اثنين او ثلثة بحيث يعين العدم مغايرا للهيولى اولا وهذا هو
المشكل ولهذا قال فيه اشكال عظيم وقال زابارتوس وبعض خرمن الشراح ان المص
لم يضع الاشكال للفرق بين العدم والهيولى لانه الاشكال للفرق بينهما لم يذكر فيما تقدم
من المقول وقد قال المصنف فيه اشكال كما قلنا ونحن نقول وان لم يكن مذكورا
فيما تقدم صريحا لكن كان مذكورا فيه ضمنا ومشارا اليه بالظهر احين وضع الدلائل
فانها تدل فى جهة من الملل الحادى والاربعين الى السابع والاربعين على ان المبادى اضداد
وفى جهة اخرى فى الملل الحادى والخمسين والثانى والخمسين على انها ليست باضداد
ثم كانه يقول المصنف فى الملل الثالث والخمسين لو اراد احد ان يحفظ كلا الدليلين
يجب ان يضع امرا ثالثا وحفظ كلا الدليلين هو ان يبين باى وجه يكون المبادى اضدادا
وباى وجه لا ثم ان يبين باى وجه تكون اثنين وباى وجه ثلثة وهذا التقرير لم يثبت
فيما مر بدليل ولم يبينه الاعتماد القدماء القائلين ان الكل طبيعة واحدة فالان
ابتداء ان يبين هذا خاصة ولهذا السبب قال بطريق الانفصال لا يكون واحدا
ولا اكثر من اثنين او ثلثة واستنتج فى الملل السابع والستين حين بين حال الهيولى والعدم

فى ذاتهما ولهذا يمكن ان يقال المبادى اثنان وثلثة الى اخره وكذا قال فى الملل الثامن
والستين والملل السبعين وفى مواضع اخرى قوله فنحن نقول بهذا الوجه اى معلمين
اولا كل تكون بيان لغرضه وترتيب ما سيقول وهو يعين ما قال فى المقدمة من ان
الشروع والابتداء يكون من المشتركات العامات اى فنحن نراعى هذا الترتيب
ونعلم اولا كل تكون اى نشرع ان نبين اولا المبادى التى تكون على العموم ثم نتحرك منه الى المبادى
التى تكون الجواهر سالكين من الاعم الى الاخص وعلل تعليمه بهذا الترتيب بقوله لان العامات
ثم بالنظر الى كل ما هو موافق للطبع وفى هذا اسوة ثلثة الاول ما مر المصنف بكل تكون
الثانى ما يريد من الطبع فى قوله موافق للطبع الثالث هل راعى المص هذا الترتيب اى
الشروع من الاعم الى الاخص وبيان المشترك اولا ثم المختص ولا بل يرى انه لم يراعه لان
موضوع الحكمة الطبيعية شامل لكل جسم طبيعى فلكيا كان او عنصريا فلو راعى المصنف
الترتيب المذكور لوجب عليه ان يبين اولا جميع المبادى الشاملة للفلكية والعنصرية ثم يبين
المبادى العنصرية كذلك لم يبين كذلك لانه بين فى هذا الكتاب اولا مبادى العنصريات
فقط اى مبادى الكون والفساد الذى اخص من مطلق المبادى والجواب عن الاول
انه اراد بكل تكون مطلق التكون الشامل للتكون الجوهرى والعرضى وهما هو اخص
الفصول والاشياء التى تختص بكل تكون وهى فيما نحن بصدده الامور المختصة
بالتكون الجوهرى اى المبادى التى ينبغى ان نتوخاها ههنا اما كون مراده بكل تكون
التكون الشامل للجوهرى والعرضى فظاهر من بيان المص فى الملل الاتى كل واحد
منهما حيث قال لانا نقول يكون الى اخره وهذا الترتيب حسن لان ادراك العامات
اقدم من ادراك الخاصات دائما وهكذا فعل المص حين اراد ان يبين فصول القياس
القياس فانه بين اولا ماهية القياس على الاطلاق لان من لا يعلم ماهية القياس
المطلق لا يقدر ان يعرف ماهية القياس البرهانى وقس على هذا ما نحن فيه
وبما حققنا تعرف فساد ما قال زابارتوس ان مراد المص من كل تكون هو التكون
العرضى وفساد ما قال ابن رشد ان مراده من كل تكون تكون امر واحد من واحد

ومن الاخص التكون الحاصل من الكثير وهو التركيب حتى قال ان المصنف بحث
عن الاول في هذه الكتب وعن الثاني انه اراد بالطبع طبعنا فانه فينا طريقا طبعيا
للحركة بحيث ينبغي اولا في تعليم الاشياء من العامات ثم في الخاصات لانا بنيا طبعا
الاشياء والتي تكون اعرف لنا حتى ينبغي انه نفيس ومتكلم صحيح والعامات
تكون اعرف لنا طبعا من الخاصات كما قال المص في المتن الثالث والرابع من المقدمة
او اراد به طبيعة الاشياء فانه ترتيب التعليم بحسب طبيعة الاشياء وهو ان يبين اولا
العامات والمشتركات ثم الخاصات لانه العامات توجد اولا بالطبع ثم الخاصات كما قال
المص في الفصل الثالث في ثاني تكون الحيوانات من انه الخصوص غاية كل تكون والغاية
متاخرة والاشياء ينبغي انه ترتب وتعلم اولا في العلوم كما توجد بالطبع لانه العلوم
هي هذه الاشياء بالتطابق فالعامات ينبغي انه ترتب وتعلم اولا في العلوم
ثم الخاصات كما توجد بالطبع واجيب عن الثالث باجوبة كثيرة ذكرها يعقوب منها ما
ذكره وهو الاولى عندي انه الكل هو ما ذكره فلوبونوس النحوي وهو ان المص يتكلم ههنا
بالمبادي القابلات التكون والفساد لان الافلاك لا تدخل تحت موضوع الحكمة الطبيعية
بل لان مبادي قابلات التكون والفساد اعرف لنا ثم ينقل الكلام بعد هذا الى المبادي
الدائمة ويثبت النحوي هذا في المتن الثامن والستين وهذا هو المرضي عند الاسكندر
الافروديسي على ما نقل عنه ابن رشد القرطبي في شرح المتن التاسع والعشرين من
ثاني عشر ما بعد الطبيعة لانه كان يقول يبين بالمناسبة في مبادي الممكنات وعللها
مبادي الدائمات وعللها ايضا لانه توجد العلل في الجواهر الدائمة ايضا وهي تقال بالمشابهة
مع علل قابلات التكون والفساد المتن الثامن والخمسون قال المص لانا نقول تكون
من المباين مباين ومن المغاير مغايرا اما اذا قلنا البسائط او المركبات وما قلنا
كذلك لانه يمكن ان يصير الانسان موسيقيا واللاموسيقي موسيقيا والانسان
اللاموسيقي انسانا موسيقيا واسمي الانسان الصائر واللاموسيقي والموسيقي
الكائن بسيطا والذي يتبدل والذي له التكون مركبا كما اذا قلنا الانسان اللاموسيقي



يصير انسانا موسيقيا لكن لا يقال لبعض من هذه فقط هذا يصير شيئا بل من هذا
ايضا كما يقال من اللاموسيقي يصير الموسيقي وهذا لا يقال في الكل لانه لا يصير الموسيقي
من الانسان بل الانسان يصير موسيقيا اقول يريد ان يجد الفرق بين الهيولى والعدم
ويلاحظ انه الموضوع والعدم يدخلان في الحد منه للتكون الجوهري مبدأ ان للاجسام
الطبيعية اي الهيولى والعدم ويجد الفرق بينهما بدليلين اي باختلاف وجه التعبير
وبطبعهما يذكر الاول في هذا المتن والثاني في المتن الاتي ولانه يبتدأ من التكون المشترك
العام كما قال في المتن السابق يقسم التكون بانه بعضه بسيط وجوهري اي تكوني
المباين من المباين كما قال يتكون من المباين مباين اذ قد تقرر انه الفصل الموضوع الذاتي
يفعل المباين كما قال بورفريوس في فصل الفصل وبعضه تكون عرضي وبالنظر الاثني
واليه اشار المص بقوله ومن المغاير مغايرا اذ قد تقرر ايضا ان التبدل بالاعراض لا يفعل
مباينا بل مغايرا قال اما اذا قلنا البسائط او المركبات هذا القول اشرحه
بوجهين الاول اخذه بمعنى بينا به ما قال في المتن الخامس والاربعين وكذلك هذا
في السائر لان الاشياء التي ليست بسائط بل تكون مركبات تجد نفسها بعضي
واحدا فانا قد فرقنا البسائط بالمكونات بالبساطة والجوهرية وفسرنا المركبات
بالمتبدلات بكل تبدل عرضي او صناعي وسبب هذا الشرح ظاهر لانه المص يبين
بقوله اما اذا قلنا البسائط او المركبات قسم المكون اي المباينات والمغايرات
والمباينات التي تصير بسائط وبالبساطة والمغايرات التي تتبدل بحسب العرض
بالطبع ولما كانت المركبات اعرف لنا اورد منها امثلة الانسان والموسيقي
واللاموسيقي والثاني انه المراد بالبسائط ههنا هو العدم فقط والموضوع فقط
والصورة اللاحقة فقط وبالمركبات العدم والموضوع معا او الصورة اللاحقة
والموضوع معا وهذا الشرح اولى من الاول ويمكن ان يؤخذ هذه من التي تكون
بالبساطة ومن التي تكون بالنظر الاشيئي لكل المص بينهما بمثال الجنس الثاني حيث
قال وما قلنا كذلك الاخره يريد انا نقدر ان نستعمل في بيان هذه التكونات

الكلمات البسيطة والمركبة من جانب الحد منه ومن الجانب الحد اليه واللفظ البسيط
من جانب الحد منه اما العدم فقط او الموضوع فقط ومن الجانب الحد اليه هو الصورة
في المركب وبين المص الحد منه حيث قال واسم الانسان الصائر والاموسقي بسيطا
فان الانسان يدل على الموضوع فقط الذي يتبدل والاموسقي على العدم فقط
ولهذا يسميان صائرين بسيطين كما اذا قلنا الاموسقي صار موسقيا والانسان
صار موسقيا والحد اليه حين قال والموسقي الكائن بسيطا لان الموسقي يدل على
صورة علم الموسقي الكائنة في المركب وبين الحدود المركبة في الحد منه اي الموضوع والعدم
او الحد اليه حين قال واسم الذي يتبدل والذي لا تكون مركبا ومثل بقوله كما اذا قلنا
الانسان الاموسقي يصير انسانا موسقيا وبعد تمهيد هذا يحصل مقصوده
اي الفرق بين الهيولى والعدم حين قال لكن لا يقال بعض من هذه فقط هذا
يصير شيئا الا اخره يعني انه يوجد عبارتان مشهورتان مستعملتان مقبولتان عند
جميع العوام والخواص احديهما هذا الذي يصير شيئا آخر بلا ذكر كلمة في او ما يؤدي
مؤداها في سائر الالسنة والاخرى من هذا الذي يصير شيئا آخر باستعمالها واختلاف
وجه التعبير ليس بلا سبب بل له سبب وحين نعبر فيما نحن فيه عن العدم نستعمل كلا من
في العبارتين بلا تفاوت فنقول تارة الاموسقي صار موسقيا واخرى من الاموسقي
صار الموسقي وعن الموضوع لا يجوز ان نستعمل كلا منهما في كل ما يوجد منه بلا فرق بل له
تعبير معين اذ لا يجوز ان نقول من الانسان صار الموسقي او الموسقي صار من الانسان
او صار الموسقي من الانسان بل انما نقول الانسان صار موسقيا او صار الانسان
موسقيا ويحصل من هذا انه يجوز ان نعبر للعدم بعبارة صحيحة مقبولة عند الكل
ولا يجوز ان نعبر للهيولى بها وكل امرين يجوز ان نعبر عن احديهما بعبارة صحيحة مقبولة
عند الكل ولا يجوز ان نعبر بهما عن الاخر متغايران مختلفان لان اختلاف العبارات
كذلك يدل على اختلاف ما يعبر بها فالعدم والهيولى متغايران مختلفان **المتن**
**التاسع والخمسون قال المص** وبعض الاشياء الذي قلنا انه يصير كالبسيط



والاخر لا يبقى لان الانسان يبقى اذا صار انسانا موسقيا واللاموسقي وعدم
الموسقي لا يبقى لا مفردا ولا مركبا **اقول** شرع المص اني بيان الفرق بين الهيولى والعدم
من طبعهما وهو بين فان الهيولى تبقى بعد التكون والعدم لا يبقى بعد التكون
فالهيولى ليس بعدم والا لكان شيئ واحد باقيا ولا باقيا معا واثبت المقدم
بقوله لان الانسان يبقى الاخره فان الانسان الذي صار موسقيا بعد ان لم يكن
موسقيا هو الهيولى وموضوع هذا التكون وهو باق حين كونه موسقيا
بالبديهة واللاموسقي وعدم الموسقي الذين اما عدم صورة علم الموسقي لا يبقيان
حين تكون صورة علم الموسقي والا لاجتمع الوجود والعدم في موضوع واحد
معا وهو مستحيل بل نقول كما لا يبقى عدم صورة علم الموسقي الذي هو مفرد كذلك
لا يبقى المركب من الموضوع وعدم صورة علم الموسقي اذا حصل التكون وان
بقي الموضوع لانه متى تركب شيئ من امور لحكم بفساده وعدمه عند فساد بعض
منها وانعدامه فقط وان لم يفسد كلها كما يحكم بفساد الجسم الذي فسد بعض اجزائه
اي الصورة وان بقي هيولاه وانما ذكر عديم الموسقي بعد قوله واللاموسقي
لان عبارة اللاموسقي الموضوع موضع قول موسقس يمكن ان يؤخذ سلبيا
كما يمكن ان يؤخذ عدميا اي بمعنى عدم الملكة عمن من شانه ان يكون صاحبها
كما ذكرنا في شرح المتن الثالث والاربعين فغير بعطف ابموسقس اي
عديم الموسقي القابل له علية ان مراده ههنا هو معناه العدمي القابل للموسقي لا السلبي
ومن هذا يعلم ان مراده من اللاموسقي في المتن الاتي هو العدم القابل للموسقي
لا السلبي اولا ان العدم اي عدم الملكة عما من شانه تلك الملكة قسمان بعيد وقريب
كما بيناه في البحث الثالث الواقع على المتن الثاني والاربعين فالمص اراد بلفظ اللاموسقي
العدم البعيد الذي يكون تحققه في الهيولى اقل كما انه قريب السلب يكون استعدادها
للملكة اقل وبعديم الموسقي العدم القريب الذي يكون تحققه فيه اكثر كما انه قريب
الى الايجاب يكون استعداده للملكة اكثر واورد اولا ان الفرق الذي سبق

في المتن السابق من العبارتين المذكورتين اى هذا يصير ذاك ومن هذا يصير ذاكا
تستعملان عند التعبير عن العدم دون التعبير عن الموضوع اذ لا يجوز ان يقال من الانسان
صار الموسقى لخالف لما قال في المتن الحادى والستين من انه قد يقال في الامور الباقية
اى الموضوعات كذلك لانا نقول الصنم يصير من النحاس ولا نقول النحاس صار صنما
وثانيا انه الهيولى اخذ في تعريفها انها هى التى يتكون منها شئ لانها على ما صح في
المتن الثانى والثمانين موضوع اول يصير منه شئ وكل ما يؤخذ في تعريف شئ يوجد
في كل فرد منه دائما فالهيولى يوجد في كل فرد منها انه يصير شئ فلا يصح ما قال في المتن
السابق وهذا لا يقال في الكل لانا الموسقى لا يصير من الانسان اقول في الجواب
عن الاول انا التعبير الاول اى هذا يصير ذاك يستعمل في الموضوع والعدم لكن باختلاف
المعنى فيهما فانه اذا استعمل في الموضوع يراد به الشئ الذى بقى بالفعل في كلا طرفى
التبدل كما يقع في التبدل العرضى مثلا اذا صار الانسان موسقيا والثوب ابيض
وحينئذ لا يجوز التعبير الثانى لانه لا يجوز ان يقال الموسقى صار من الانسان والابيض صار
من الثوب كما قال المص في المتن السابق لانه لا يصير الموضوع من الانسان بل الانسان
يصير موسقيا واذا استعمل في العدم لا يراد به مفهوم العدم لانه صورة علم الموسقى
لا يصير صورة الموسقى ولا المركب من الموسقى ومنها بل يراد به الذات العديم الصورة
فاذا قلنا مثلا الانسان موسقى او عديم الموسقى صار موسقيا يكون معناه الانسان
العديم صورة علم الموسقى صار موسقيا وكذا التعبير الثانى اى هذا الشئ
صار من ذاك الشئ يستعمل في الموضوع والعدم لكن باختلاف المعنيين
لانه اذا استعمل في العدم يراد به الحد منه للتكون وعلى هذا من الانسان موسقى يصير الموسقى
ولما كان كل عدم الصورة حدا منه للتكون جاز ان يقال دائما وبلا فرق هذا يصير
من ذاك واذا استعمل في الموضوع يراد به معان مختلفة بسبب ان الموضوع و
الهيولى تنظر بانظار مختلفة فانها تنظر اولا من حيث انها يخرج منها الصورة
وبهذا الصورة الجوهرية تصير من الهيولى وثانيا من حيث انها جزء يحصل المركب

ته او جه نقول ح

منه ومن جزء آخر وبهذا المعنى نقول الانسان صار وتركب من الهيولى وثالثا
من حيث انها مادة قريبة للتكون الجوهرى ولا تبقى في هذا التكون الجوهرى بل
تفسد وبهذا المعنى نقول الحيوان صار من المنى والمطر صار من السحاب ورابعا
من حيث انها موضوع بالفعل وفي هذا المعنى يكون استعمال التعبير الاول اولى
من الثانى ولما كان الصناعيات توافق الطبيعيات نحفظه فيها ايضا
هذا النظر والنسبة واذا لوحظ النحاس من حيث انه جزء مركب للصنم ومادة
يخرج منه شكل الصنم الى الفعل يقال النحاس شئ يصير منه الصنم وهكذا الماكان
الخشب والحجر اجزاء مركبة للبيت يقال البيت يصير من الخشب والحجر وبهذا المعنى
لوحظ المص النحاس في المتن الحادى والستين حين قال الصنم يصير من النحاس واما
لو لوحظ النحاس من حيث انه شئ موضوع باق بالفعل في حدى التبدل نستعمل
العبارة الاولى بان نقول صار النحاس صنما لا الثانية اى لا نقول صار الصنم
من النحاس والى هذا الاختلاف اشار المص في المتن السابق حيث قال لكن
لا يقال لبعض من هذه فقط هذا يصير شيئا بل من هذا ايضا مثلا من الاموسقى
يصير الموسقى وحكم ان العبارة الثانية لا تستعمل في التعبير عن الهيولى والموضوع
دائما وقال وهذا لا يقال في الجميع لانه لم يصر الموسقى من الانسان بل الانسان
صار موسقيا قال وهذا لا يقال في الجميع لانه يجوز ان تستعمل في البعض كما في
الامثلة المذكورة وفي البعض لا يجوز والى هذا اشار في المتن الحادى والستين
حيث قال فيه واما في الامور الباقية فيقال كذلك احيانا على ما يستفاد من
قوله احيانا ومن هذا تعرف كيف يجوز ان يستعمل كلا العبارتين في كل معدم
على الدوام وبلا فرق وان كان استعمال العبارة الثانية فيه ولى كما قال المص
في المتن الحادى والستين ولا يجوز ان يستعمل هذا في كل هيولى بل قد عين
فيها وجه التعبير عنها ومن هذا تعرف ان الفرق الذى وضعه المص بينهما سبب
اختلاف التعبير عنها حق ومن هذا يظهر الجواب عن الدليلين المذكورين اما عن الاول

فلانك قد عرفت باى وجه وفى اى زمان يجوز استعمال العبارة الثانية
للهيولى وباى وجه وفى اى زمان لا يجوز واما عن الثانى فلان المص انما عرفه
فى المتن الثانى والثمانين الهيولى من حيث تجرد عنها الصور الموجودة فيها بالفعل
ومن حيث انها جزء مركب وبهذا المعنى توجد فى كل هيولى ان يتكون منها شئ ما
لكن حينئذ لا يجوز استعمال العبارة الاولى فيها لانا لا نقول الهيولى صارت
ماء المتن الستون قال المصنف واذا تبين هذا فلو نظر احد ولو سطحيا
يمكن ان يعلم من النظر الى جميع المتكونات انه يجب ان يوضع دائما شئ ما يتكون
دائما وانه وان كان واحدا بالعدد لكنه ليس بواحد صورة واريد بالصورة
والمعنى امرا واحدا لان ماهية الانسان واللاموسقى ليست بواحدة وذلك
يبقى وهذا لا يبقى لان اللامقابل يبقى لان الانسان يبقى مع الموسقى وعديم
الموسقى لا يبقى ولا المركب منهما كالانسان اللاموسقى اقول قد حصل لك مما ذكر
الى ههنا الفرق بين الهيولى والعدم مع لزوم الهيولى ثم بين وجهه واوضح انهما متحدان فى الخارج
والموضوع واثنان صورة ومعنى فقال واذا تبين هذا فلو نظر احد ولو سطحيا
يمكن ان يعلم من النظر الى جميع المتكونات ايرين احدهما هو انه يجب ان يوضع فى جميع ما يتكون
شئ هو يتكون اى موضوع والاخران هذا الموضوع واحد بالعدد اى بالمبنى والموضوع
مع العدم ومتفارقان صورة وحدا اى ماهية لان حد الموضوع اى الهيولى انه
وماهيتها مفارق عن تعريف العدم ومفهومه ولما كان لفظ الصورة اشتهر
بين ما يريد منه ههنا فقال اريد بالصورة والمعنى امرا واحدا يعنى ما اردت بلفظ الصورة
ههنا المبداء الثالث للمتكون بل اردت به ماهية الشئ وتعريفه يعنى ان الهيولى
وان كان واحدا مع العدم بالعدد والموضوع لكنه ليس بواحد معه صورة وتعريفا
ويثبت هذه المفارقة بينهما بدليلين اما اولا فبما قال لان ماهية الانسان
واللاموسقى ليست بواحدة يعنى ان ماهية الانسان اى الموضوع وتعريفه ليست
هى عين ماهية عدم الموسقى وتعريفه لان ماهية الانسان وتعريفه وجودية



وماهية عدم الموسقى وتعريفه عدمية والوجودى ليس عين العدمى واما ثانيا فبما
قال وذلك يبقى وهذا لا يبقى يعنى ولان الانسان مثلا اى الموضوع يبقى بعد
التكون والعدم لا يبقى بعده وكل امرين يكونان كذلك ليس ماهية احدهما عين
الاخر فما هية الموضوع ليست عين ماهية العدم واثبت قوله وذلك يبقى
وهذا لا يبقى بقوله لان اللامقابل يبقى لان الانسان يبقى مع الموسقى وعديم الموسقى
لا يبقى معه يعنى لان الموضوع الذى لا يقابل الصورة المتكونة يبقى بعد تكون
الصورة لان الانسان يبقى بعد تكونها كما نشاهد باعيننا وعديم الموسقى
المقابل للموسقى لا يبقى اى عدم الصورة كعدم صورة الموسقى لا يبقى ولا يجتمع
مع الصورة كصورة الموسقى بل العدم والصورة فقط لا يبقيان بل المركب
منهما ايضا لا يبقى واليه اشار بقوله ولا المركب منهما كالانسان اللاموسقى كما قال
فى المتن السابق ونحن بينا سببه فيه ومما ذكر عرفت انه يجب ان يوضع فى كل
متكون موضوعا ما لا هيولى وهى وان كانت واحدة بالعدد مع احد المبدأين
الاخرين المتضادين اى مع عدم الصورة التى ستتكون لكنها مفارقة عنه
بحسب الصورة والتعريف فعلى هذا لا بد فى حدين منه للتكون واعترض
اولا على ما يفهم من ظاهر كلام المص من ان ماهية الهيولى والعدم وحدهما متفارقان
ان العدم لا موجود بحسب الذات كما قال الفيلسوف فى المتن الخامس والستين
والتاسع والستين ولا شئ من اللاموجود وماهية وتعريف لانه ليس
له ذاتيات واحوال ذاتية فالعدم ليس له ماهية وتعريف وثانيا ان العدم
والهيولى لا يمكن ان يعرف احدهما بدون الاخر لانه يؤخذ فى تعريف العدم
الهيولى لانه يعرف بانتفاء الصورة فى الهيولى القابلة لها وكذلك يؤخذ
فى تعريف الهيولى العدم لانها تعرف بانها موضوعة عديم الصورة قابلة لها
وكل ما لا يمكن ان يعرف احدهما بدون الاخر لا يفارق احدهما عن الاخر بالماهية
والتعريف فالعدم والهيولى لا يفارقان بالماهية والتعريف وثالثا

في قوله وان الموضوع وان كان واحدا بالعدد اي الموضوع على ما قررناه نحن وجميع
الشراح ان العدم والهيولى لا يمكن ان يتحققا في امر ثالث اي في الموضوع لانه
لم يتحقق امر ثالث ههنا وليس الهيولى قائمة بالعدم موجودة فيه وهو بين ولا العدم
قائما بها موجودا فيها والا لكان امرا موجودا وهو مستحيل لان العدم لا يجوز ان يتحد
بالموضوع هما الشيئان اللذان يوجدان في امر ثالث اي الموضوع ويقومان به
كالبياض والحلاوة والعسل او يوجد احدهما في الاخر ويقوم به كالحلاوة في العسل
فالعدم والهيولى ليسا بمتحدين بالموضوع ورابعا قوله لكنه ليس بواحد صورة
ان كل ما يفترق عن آخر بالصورة والتعريف يتخالفان نوعا كما علمنا المعلم الاول
في الفن الثاني عشر من خامس ما بعد الطبيعة حيث قال الاشياء التي تكون هيولاها
واحدة متحدة بالعدد والتي تكون تعريفه واحدا تكون متحدة بالنوع ويستحيل ان
يكون بعض الاشياء متحدة بالعدد ولا تكون متحدة بالنوع ويثبت هذا في فصل الفصل
في الفن المذكور حيث بين ان الواحد يقال على اربعة اوجه اي على الواحد بالعدد وبالنوع
وبالجنس وبالمناسبة فانه قال فيه والمتاخرات تتعاقب المتقدمات دائما كما ان
جميع ما يتحد بالعدد يكون متحدة بالنوع وجميع ما يتحد بالنوع ليس كذلك بالعدد بل جميع
ما يكون واحدا بالنوع يكون واحدا بالجنس وليس كل ما يكون واحدا بالجنس واحدا
بالنوع انتهى فلما كان تتعاقب المتاخرات المتقدمات والوحدة العددية متناحرة
عن جميع الوحدات فلو كان الهيولى والعدم واحدا بالعدد لما يمكن ان لا يكون واحدا
بالصورة والنوع فقوله ان الهيولى والعدم واحد بالعدد لا بالصورة كذب
واقول تحببا عن الاول ان التعريف الحدي ليس الا للموجودات الحقيقية المركبة
من الجنس والفصل واما التعريف الرسمي فيجوز ان يكون للمعدومات ايضا
وهو ليس الا بيان اجمالي للمعرف بحسب الاسم او بحسب الشيء وهو شامل
للبسائط وغير المتناهي والخلاء والملاء والعنقاء والعقول وجميع
الخياليات المعدومة والعدم يعرف بمثل هذا التعريف ويبين به وما يقال

العدم



مع ان العدم وان لم يكن موجودا خارجيا بالصورة وفي المستقيم لكنه يشير معه اليه
في المنحرف ولهذا قال ابن رشد القرطبي في مقدمته لاول كتاب التحليل الثاني ان
العدم يعرف بالملكة لانه موجود يرجع الى الملكة وعن الثاني ان الصغرى كاذبة
واقول على اثباتها بحسب جزئه الاول ان العدم يمكن ان يعرف تعريفا صحيحا
بلا اخذ الهيولى الاولى فيه فان العدم يوجد في امور كثيرة سوى الهيولى الاولى
وبحسب جزئه الثاني ان الهيولى يمكن ان تلاحظ على وجهين الاول على الاطلاق من
حيث انها جوهر لا تام وموجود ما بالقوة والثاني من حيث انها مضافة بسبب
نسبتها الى الصورة وكونها مضافا لها على ما قال المصنف في الفن الثاني عشر
من ثاني الطبيعيات والهيولى الملحوظة بهذا الوجه الثاني لا يمكن ان تعرف
بدون العدم لانها ما نسبت الى الصورة التي ليست فيها بالفعل تكون
في العدم بالفعل والاستعداد اليها وكلاهما يعينان العدم واما الملحوظة بالوجه الاول
فيمكن ان تعرف بدون العدم فالعدم يمكن ان يعرف بدون الهيولى وكذا الهيولى
بدون العدم وعن الثالث انما يقال انه متحد بالموضوع مع الهيولى على وجه يقال به البياض
والجدار متحدان بالموضوع اي بسبب ان البياض متحقق في الجدار لا ان البياض
صورة موجودة في الخارج ومغاير للجدار بالذات في الخارج بخلاف العدم فانه انما
يلاحظ بالعقل كعرض ما وصورة ما متحققة في الموضوع كما قال المصنف في الفن السادس
والسادس والفن الخامس من ثاني الثمانية وعن الرابع ان الواحد المتعلق بما كان
فيه انما يؤخذ لما يكون واحدا بالوجود والصورة او الاشياء التي تكون بالوجود
متحدة وبالصورة كثيرة لان المغايرة بالصورة اقل من المغايرة بالوجود او اقل
من المغايرة الخارجية والاشياء التي تكون متحدة بالوجه الاول تكون متحدة بالنوع
ايضا لانها بالذات تكون اسفل بالنسبة الى النوع في الخط المستقيم المرسوم في سلسلة
المقولات ولهذه تكلم المصنف في الفن الثاني من خامس ما بعد الطبيعة المذكور في الدليل
الرابع المذكور واذا كان بعض الاشياء متحدة بالوجود والذات فقط لا بالصورة

يمكن ان يكون واحدة بالعدد وكثيرة بالصورة وبالنوع وبالجنس العالى كالفعل
والانفعال فانهما متحدان بالعدد بهذا المعنى لانهما حركة واحدة بالعدد ومغيرة
بالصورة فكذلك البيعلى والعدم متحدان بالعدد لا بالصورة او قل الاشياء
التى تكون متحدة بالعدد بالذات تكون متحدة بالنوع ايضا كالحيوان والناطق فانهما
لما كانا متحدين بالعدد بالذات فى الانسان كانا متحدين بالنوع ايضا والاشياء التى
تكون متحدة بالعدد بالعرض لا تكون متحدة بالنوع كالانسان مع البياض العارض
عليه فانهما متحدان بالعدد والموضوع بالعرض وليسا متحدين بالنوع **الملن الحادى**
**والستون قال المصنف** لكن كيف يقال كثيرا فى غير الباقيات يصير شيئا فى شيئ
لا يصير شيئا شيئا كما يقال الموسيقى يصير من اللاموسيقى ولا يقال للموسيقى يصير من
الانسان واما فى الباقيات فقد يقال كذلك لانا نقول الصنم يصير من النحاس ولا نقول
النحاس يصير صنما ويقال كلا الوجهين من المقابل وغير الباقى فى هذا هذا وهذا هذا
لان الموسيقى يصير من اللاموسيقى واللاموسيقى يصير موسيقيا ولهذا يكون فى المركب
كذلك لانه يقال الموسيقى يصير من الانسان اللاموسيقى والانسان اللاموسيقى يصير موسيقيا
**اقول** لما بين المصنف فى الملن الثامن والخمسين الفرق بين الهيولى والعدم من اختلاف
التعبير عن ثم وضعه فى الملن التاسع والخمسين من طبعها وبينه فى الملن الستين رجع
ههنا ليبين الفرق الاول بينهما بيانا زيد تمامه مع استثناء ما فعلم فى هذا الملن
امور ثلثة بين اولا وجه التعبير عن العدم حيث قال لكن يقال فى غير الباقيات
يصير شيئ من شيئ لا يصير شيئ شيئا يعنى ان القاعدة فى التعبير عن الاعدام التى
بيناها فى الملن السابق انها لا تبقى فى التكون ان يقال انها لما فى شيئ يصير شيئ وقليلا
شيئ يصير شيئا الى التغيير الاول يستعمل فيها اكثر من الثانى فقولنا الموسيقى يصير
فى اللاموسيقى اولى من قولنا اللاموسيقى صار موسيقيا ثم اذا قال ولا يقال الموسيقى
يصير من الانسان وضع قاعدة فى التعبير عن الموضوع والهيولى قد كان وضعها
فى الملن الثامن والخمسين وهى ان التعبير بكلمة من لا يجوز فى الموضوع لانا لا نقول

الموسيقى يصير من الانسان بل نقول الانسان يصير موسيقيا كما قال فى الملن المذكور
واشار اليه ههنا وهذه القاعدة ليست كلية ولهذا قال واما فى الباقيات
فقد يقال كذلك اى قد تستعمل فى الموضوع والهيولى الباقى حين التكون هذه العبارة
كما تستعمل هاهنا فى العدم لانا نقول الصنم يصير من النحاس ولا نقول النحاس يصير صنما
وقد بينا هذا فى شرح الملن الثامن والخمسين فارجع اليه ثم بين الفرق بينهما بحسب
بحسب التعبير وقال ويقال كلا الوجهين من المقابل وغير الباقى من هذا هذا وهذا هذا
يعنى انا نستعمل كلا العبارتين اى من هذا صار هذا وهذا صار هذا فى العدم الذى
هو مقابل للملكة وغير باق لانا نقول الموسيقى يصير من اللاموسيقى واللاموسيقى يصير
موسيقيا ويستنتج من هذا انه لما كان يستعمل فى العدم كلا العبارتين استعمالا منا
دون الموضوع والهيولى الا احدهما ظهر انهما مفارقان لكنه كما ذكرنا فظهر
انهما مفارقان ثم قال ولهذا يكون فى المركب كذلك اى ولهذا يستعمل فى المركب
من الموضوع والعدم كلا العبارتين كما يستعمل فى العدم المقابل الغير الباقى لانا
نقول الموسيقى يصير من الانسان اللاموسيقى والانسان اللاموسيقى يصير موسيقيا
**الملن الثانى والستون قال المصنف** ولما كان التكون يقال على وجهين وبعض الاشياء
لا يقال يتكون على الاطلاق بل يصير شيئا والتكون على الاطلاق بالجواهر فقط ظهر انه
يجب ان يوضع فى غيرها شئ يتكون هولا الكم والكيف والاضافة والمتى والاين
تتكون اذا وضع تحتها شئ ولا الجواهر فقط لا يقال فى الموضوع وجميع ما سواه يقال
فى الجواهر واما الجواهر وجميع الموجودات الا فى على الاطلاق تتكون ومن موضوع ما
فظاهر للناظرين لانه يكون دائما شئ يوضع تحت التكون يتكون منه ما يتكون
كما يتكون النباتات والحيوانات من البذر **اقول** قد بين فى المتون السابقة ان يوجد
التكون من جانب الحد منه مبدأ ان الهيولى والعدم وبين باى وجه يكون اثنين
ولما كان سائل ان يسئل عن وجود هذان الاثنان فى جميع التكونات او فى بعضها
فقط اراد ان يبين فى هذا الملن والملن الاتى انهما يتحققان فى كل تكون ويبتنى

هكذا ان العدم مخد بالعدم مع الهيولى والهيولى يتحقق فى كل مكون وتبدل فهما تحققا
فى كل مكون وتبدل والصغرى ثابتة بما سبق وتثبت الكبرى بما قال ههنا
ولما كان مكون الاشياء يقال على وجهين بعضها تكون على الاطلاق وهى التى
تكون بالجوهرية وهذا الوجه مخصوص بالجواهر كما قال والتكون على الاطلاق للجواهر
فقط وبعضها لا تقال تكون على الاطلاق بل تكون بالنظر الى شئ اى تصير شيئا
وبهذا الوجه يكون جميع ما يتبدل بحسب عرض ما كما اذا صار زيد حارا او ابيض
او نائما او ذابلا فانا لا نقول حينئذ تكون او صار زيد كما نقول اذا تكون بالجوهرية
بل نقول صار حارا او ابيض او ذابلا والى هذا اشار المصنف حيث قال وبعض
الاشياء لا تتكون على الاطلاق بل تصير شيئا اى تكون الاعراض ليس تكونا على
الاطلاق وبعد تمهيد هذا التقسيم ثبت وجوب ان يوضع مادة ما تحت كل
تكون لا مطلقا كان او مطلقا اثبت الاول بعد ما قال ظهر انه يجب ان يوضع
فى غيرها اى غير الجواهر اى الاعراض شئ ما يكون هو بالاستقراء اولا اى بقوله لان الكم
والكيف والاضافة والمتى والاين تتكون اذا وجد موضوع ما يعنى ان التكون
لا على الاطلاق هو تكون الاعراض وكل تكون الاعراض لا بد من موضوع ما لان الكم
والكيف والاضافة والمتى والاين وسائر الاعراض انما تتكون اذا وجد موضوع ما
فكل تكون لا على الاطلاق لا بد له من موضوع ما وبالبرهان ثانيا اى بقوله ولان الجوهر
فقط لا يقال فى الموضوع وجميع ما سواه يقال فى الجوهر يعنى ان الجوهر فقط لا يوجد
فى الموضوع واما جميع ما عداه اى جميع الاعراض فيوجد فى الجوهر اى الموضوع تصوير
البرهان انه الاعراض لا توجد الا فى الموضوع وكل ما لا يوجد الا فى الموضوع يجب
ان تتكون فيه لان تكون الشئ انما يكون على مقتضى وجوده لان تكون الشئ
هو تحيثه الا الوجود فالاعراض يجب ان تتكون فى الموضوع واثبت الثانى بقوله
لانه يكون دائما شئ ما يوضع تحت التكون يتكون منه ما يتكون كما تتكون
النباتات والحيوانات من البذر بعد ما قال واما ان الجوهر وجميع الموجودات

الاخر على الاطلاق تتكون من موضوع ما فظاهر للناظرين يعنى اما ان الجوهر الذى يتكون
وجميع الموجودات على الاطلاق المغايرة للاعراض اى جميع الجواهر المتكونة تتكون من موضوع
ما فظاهر للناظرين تقريره ان الجواهر المتكونة انما تتكون بحيث صورة بعد ذهاب اخرى
وكل ما كان كذلك يستدعى شيئا موضوعا يذهب منه صورة ويجئ فيه اخرى فالجواهر
المتكونة تستدعى موضوعا يذهب منه صورة ويجئ فيه اخرى وصغرى هذا الدليل
مطوية والكبرى اشار اليها بقوله لانه كون دائما شئ ما يوضع تحت التكون يتكون
منه ما يتكون ويحصل مما ذكر ان كل تكون انما تكون الجواهر او تكون الاعراض وكل منها
يستدعى مادة موضوعة فكل تكون يستدعى مادة موضوعة **المتن الثالث**
**والستون قال المصنف** والمتكونات على الاطلاق بعضها يتكون بتبدل
الشكل كما تصنع من النحاس وبعضها بالانضمام كالاشياء التى تنمو وبعضها بالتنقيص
كهيكل العطار من الخشب وبعضها بالتركيب كالبيت وبعضها بالاستحالة كالاشياء
التى تتغير مادتها وظاهر ان جميع الاشياء التى تتكون كذلك تتكون من الموضوع
**اقول** زعم سمپليقيوس وتبعه وقوم قاش وبقوله مناش وبعض اخران
المصنف اراد ههنا ان يثبت على وجه الكمال ما قال فى اخر المتن السابق من ان التكون
على الاطلاق يستدعى دائما مادة موضوعة وبيانه بتعداخته وجوه بها يقال
تكون شئ على الاطلاق وبالجوهرية وهذا الزعم مؤيد بان لفظ على الاطلاق الواقع
فى قوله والمتكونات على الاطلاق بعضها تتكون الى اخره يجب ان يؤخذ بمعنى
اخذه فى المتن السابق والا لاخذ عنا المصنف باستعمال اللفظ المشترك فى موضع
بمعنى وفى اخر بمعنى آخر وقد اخذ فيما سبق بمعنى التكون الجوهرى فيجب ان يؤخذ ههنا
بهذا المعنى ايضا وبان المصنف يريد ان يقسم ههنا الاشياء التى تتكون بالجوهرية
فقط وبانه المصنف قد حكم فيما سبق بظهور وجوب الموضوع للتكون العرضى وحكم
فيه بظهور وجوبه للتكون الجوهرى للناظرين فيه فلو تكلم فى هذا المتن للتكون
العرضى لكان مستدركا لكن لما وجب النظر للتكون الجوهرى بسبب حوالته الى النظر

ذكره ههنا فقط وقسمه الاجسام اقسام وهذا الزعم لا ينبغي ان يقبل بل يرد بعض
الاقسام المذكورة ههنا الذي ليس يكون جوهريا اصلا كما ستعرف بعيد قراد
المص هو ما بينه اسكندر الافروديسي وسمر يانوس الكبير وتبعهما تميوس ويحيى
النحوي وابن رشد القرطبي وثوما اقوناتس وهو ان المص لما اثبت في الملتن السابق
وجوب موضوعية الهيولى لكل واحد من المكونات المطلق واللا مطلق على الانفراد اراد
ان يذكر ههنا برهانا اوسع شاملا للمكونين معا ويبين ان جميع المكونات مطلقا
اي جوهريا كان او عرضيا يستدعي مادة موضوعة واما ادلة سمبليقيوس على مازعم
فضعيفة جدا لانا نجيب عن الاول بان المص لم يرد بلفظه على الاطلاق ههنا معنى
الجوهرية كما اراد في الملتن السابق بل اراد به بمعونة دلالة التقسيم غير المقيد بشيء
المكون الجوهر او العرض اي جميع المكونات مطلقا سواء كان مكونا بالمكون الجوهر
او بالعرض ودلالته على هذا المعنى واقع في مواضع غير محصورة من كتب المص وعن الثاني
بان المص لا يرى ان يقسم ههنا المكونات بالجوهرية بل مطلق المكونات جوهرية
كانت او عرضية كما ستعرف وعن الثالث بان المص كما حكم فيما سبق بظهور وجوب
الموضوع للمكون العرض كذلك اثبته بعد بالاستقراء والبرهان فيه فما المانع ان يثبته
ههنا ايضا بدليل ثالث في ضمن اثبات الكل وهذا ليس باستدراك قطعا بل
استدلال من وجه آخر اذا عرفت هذا فاعلم ان المص فعل في هذا الملتن امرين بعد اولا
وجوها حتمة بها يكون جميع المكونات جوهريا او عرضيا طبيعيا او صناعيا و
يستنتج ثانيا وجوب ثبوت المادة الموضوعة الوجه الاول يكون بتبدل
الشكل اذا تبدل الموضوع بحسب النوع الرابع من الكيفي اي الصورة والشكل
كتكون الصنم من النحاس سواء كان بالضرب او بالذوب والافراغ وهذا الوجه
من المكون مختص بالصناعيات والوجه الثاني يكون بالانضمام كالاشياء التي
يزداد حجمها بانضمام مادة جديدة وهذا الوجه شامل للمكون الطبيعي والصناعي
لانه يوجد في صبرة الحنطة مثلا لو ضم اليها صبرة اخرى فانها تزداد حجمها بالضعف



ويوجد في الاجسام الطبيعية التي تقال في اول الكون والفساد نامية كالجار
النار تزداد بضم الحطب ويوجد في الاجسام التي تقال انها تنمو حقيقة كذوي النفس
من النباتات والحيوانات ولما كان ما ذكرنا حقا كان مازعم سمبليقيوس ووقوس
ويقولومنايوس باطلا بل اقول ان الاجسام التي تقال حقيقة تنمو كالطفل
مثلا لا يقال انها تكونت على الاطلاق بل يقال صارت كبيرة والوجه الثالث
يكون بالانتقاص كصنم العطارد الذي يفعله النجار من الحجر اللا مصور بالحك وهذا
الوجه يوجد ايضا في الصناعيات كهذا المثال وفي الطبيعيات كالاجسام التي
تصير صغيرة بانفصال بعض الاجزاء طبعا كالمشايخ والنباتات والاشجار
التي ذبلت وصغرت بعد كونها نامية كبيرة والوجه الرابع يكون بالتركيب كما ان البيت
ويكون البيت من الاحجار والجص والخشب وكذا نقول في الطبيعيات انها تركب
من الهيولى والصورة او من العناصر الاربعة والوجه الخامس يكون اذا تكون شيء
بالاستحالة كالاشياء التي تتغير مادتها ولفظ الاستحالة ههنا يؤخذ عم شاملا
للاستحالة الحقيقية التي تكون حين يتبدل الموضوع في احواله المتضادة او المتوسطة
مع كونه باقيا محسوسا كما بين في الملتن الثالث والعشرين من اول الكون والفساد
والمكون الجوهري وانما سماه المص استحالة لان المكون الجوهري يكون بعد الاستحالة
الحقيقية لانه لا يوجد المكون الجوهري بدون تقدم الاستحالة الحقيقية ولان كل
ما يكون يستحيل بالجوهرية فعلى هذا ينبغي ان يفهم من لفظ المادة في قول المصنف
كالاشياء التي تتغير مادتها ما يشمل المادة الموضوعة بالفعل التي تكون في الاستحالة
الحقيقية المحسوسة كما اذا استحال الماء من البرودة الى الحرارة والموضوعة
بالقوة اي الهيولى الاولى التي تتبدل في الاستحالة الجوهرية بحسب الجوهر من وجود شيء
الى وجوده وهذا الوجه الخامس مخصوص بالمكون الطبيعي غير شامل بالصناعي لان
الصنعة لا يحيل المادة وان كانت معينة للطبيعة في ان يحيلها وقد حققنا
ظهران جميع ما يكون في نفس الامر بوجه ما يجب ان يكون باحد هذه الوجوه الخمسة

لا بشيء اخر سواها وبعد تمهيد هذا احصل بقوله وظاهر ان جميع الاشياء التي تتكون
كذلك تتكون من الموضوعات وجب ثبوت الهيولى بطريق انه كل ما يتكون في العالم
يتكون اما بتبدل الاشكال او بالانضمام وبالانتقاض او بالتركيب او بالاستحالة وفي
كل ما يتكون كذلك يفرش تحته هيولى موضوعة بالضرورة كما لا يخفى على المتفحص المتتبع
لان جميع ما يتكون بتبدلات الاشكال يستدعي موضوعا يتبدل شكله وجميع ما ينمو
بالانضمام كالطفل يقتضي موضوعا يزداد ويكبر بسبب انضمام بعض الاشياء عليه
وجميع ما ينقص بالاخراج يستدعي موضوعا ينقص ويصغر بسبب اخراج بعض الاشياء
منه وجميع ما يتكون بالتركيب يطلب الاشياء التي تركبه وجميع ما يتكون بالاستحالة
يستدعي محلا يقع الاستحالة عليه بحسب الجوهر او الكيف فكل ما يتكون في العالم يفرش تحته
هيولى موضوعة بالضرورة وما ذكرناه ههنا تحققت وجوب ثبوت الهيولى والفرق
بينه وبين العدم واعلم انه قد علم من المتن الثاني والستين ان الاعراض تستدعي موضوعا
تتكون فيه لان الجوهر فقط لا يقال في موضوع وجميع ما سواه يقال في الجوهر وقد كما في
صور هذا الدليل في شرح المتن المذكور بان الاعراض لا توجد الا في الموضوع وكل ما لا يوجد
الا في الموضوع يجب ان تتكون فيه لان تكون الشيء انما يكون على مقتضى وجوده لان
تكون الشيء هو مجيئه الى الوجود فالاعراض يجب ان تتكون في الموضوع لكن هذا الدليل
منقوض بان يقال الجوهر ليس في الموضوع كما قال في هذا المتن وفي مقولة الجوهر وتكون
الشيء انما يكون بحسب وجوده فالجوهر لا يتكون في الموضوع لكن هذه النتيجة فاسدة
للجزء الثاني لهذا المتن فان الصورة التي هي جوهر تتكون في الموضوع التي هي الهيولى ويجاب
بان عدم كون شيء الا موضوع يكون على وجهين احدهما ان لا يكون الا موضوعا خارجا
يقوم به ويستند اليه واذا وجد فيه بالفعل يكون عارضا له خارجا عنه والثاني
ان لا يكون بدون موضوع هو جزء مركب معه بالذاتية للشيء والكون في الموضوع
بالوجه الاول تختص بالاعراض ولا تتحقق في الجوهر اصلا وبالوجه الثاني بالجواهر اي
الصورة فانها توجد في الموضوع اي الهيولى التي هو جزء مركب منها بالذاتية ويصور

الصورة تصوير اجوهريا ويكون معا جزء الجوهر المركب ولهذا يستدعي الصورة
الجوهرية في ان تتكون الجواهر مثل هذا الموضوع الذي تتكون فيه ومنه وايضا
الصورة تكون في الموضوع الذي تصوره والجوهر التام ليس في الموضوع فالصورة
ليست بجوهر تام ثم انه يفهم مما قال في المتن المذكور واما ان الجواهر وجميع الموجودات
الاخر على الاطلاق تتكون في موضوع ما فظاهر للناظرين الا اخره ان يكون عنده
بعض اشياء اخر سوى الجوهر موجودة على الاطلاق وهو مخالف لما في نفس الامر اذ
جميع ما سوى الجوهر هو الاعراض فقط وهي لا تكون موجودة على الاطلاق بل موجودات
الموجود كما قال في المتن الحادي والعشرين من رابع ما بعد الطبيعة ولانه لو كان سوى
الجوهر موجودات اخر على الاطلاق متكونة لتكون هي على الاطلاق وبالجوهرية وكل ما
يتكون على الاطلاق بالجوهرية جوهر فتلك الموجودات جواهر لا مغايرة لها اجاب عنه
وقوم منهم قاض وبعض اخرين ان المصارا د بقوله وجميع الموجودات على الاطلاق الاخر
الصناعيات التي تشابه الجواهر وتوجد بالذات ولهذا سميت موجودة على الاطلاق
وهذا الجواب ليس بصواب عندي لان الصناعيات ليست منظورة ههنا
ولان صنعة الصناع عرضي فلا تكون الصناعيات موجودة على الاطلاق بل بالنظر
الى شيء واجاب ابن رشد وتبعه زاباريلوس ويقول مناش بان الحرف الذي اقيم
في موقعه الواو ليس بعاطفة بل حرف تفسير لما قبله فعلى هذا يكون معنى العبارة
المذكورة واما ان الجواهر اي جميع الموجودات على الاطلاق الاخر المغايرة للاعراض
تتكون في موضوع ما فظاهر للناظرين وانا اقول في الجواب عنه ان المصارا د بالجواهر
ههنا الصورة الجوهرية وبجميع الموجودات على الاطلاق الاخر الاجسام المركبة
الطبيعية لان كلا منهما يتكون في نفس الامر من الموضوع وعلى هذا المراد تناقضا
المص الموجودة في جميع النسخ القديمة اليونانية وهو اوتذكر اي واما الاشياء التي الجواهر
فان حرف اي في اللغة اليونانية حرف تعريف يدل على المعهود الخارجي ويختص
مدخوله بامر معين كاللام في اللغة العربية فيكون المعنى واما الجواهر المعهود المعلوم

عندكم ايها الخاطبون اى الصورة فانها جوهر عند المص كما صرح فى مواضع غير
ثم ان المص حكم فى المتن المذكور ان كلا من الاضافة والمتى يكون فيلزم منه ان يقع فيهما
الحركة لانهما لا تكونا بالحركة قطعا ولكن حكم فى المتن الخامس وما بعده من الكتاب
الخامس ان لا يقع الحركة الا فى مقولات ثلثة اى الكم والكيف والاين وليس هذا
الا تناقض وايضا انه قال فى اخر كلام البذر موضوع ومادة تكون منه الحيوانات
والنباتات مع انه وضعه فى المتن الثانى والثلثين من ثمانى الثمنية فى العلل
الفاعلية وهما متنافيان اقول فى دفع الاول ان يكون الشئ يقع على وجهين
اولا وبالذات وثانيا وبالعرض والاضافة والمتى وسائر المقولات ما عدا الثلثة
المذكورة وان كانت لا تكون اولا وبالذات ولا تكون اولا حد التبدل والحركة
لكنها تكون ثانيا وبالعرض وتبعا لما سيبين فى الكتاب الخامس المذكور والمص
يأخذ التكون ههنا اعم من الذاتى والعرضى فيكون حكمهم ههنا بان الاضافة والمتى
يكون صحيحا وفى الكتاب المذكور يأخذ الحركة اخص اى الحركة اولا وبالذات فيكون
حكمه بانها لا تقع الا فى الكم والكيف والاين صحيحا فلا تناقض بين كلماته اصلا وفى
دفع الثانى ان المص سئل فى الفصل الثامن عشر من تكون الحيوانات ان البذر هل
يكون داخلا فى العلل المادية او فى العلل الفاعلية اى هو قابل ومنفعل او فاعل ومصور
واجاب بان للبذر نوعين من الاجزاء ثخينة غليظة ولطيفة رقيقة وهو بالنظر
الى اجزائه الاول مادة وموضوع بالنظر الى الثانية فاعل ومصور فالمص لاحظ البذر
بحسب اختلاف اجزائه فى حكم ههنا بكونه هيولى يتكون منه النباتات والحيوانات
وادخله فى ثانى ما بعد الطبيعة فى العلل الفاعلية فان قلت ان البذر لا يبقى فى كلا طرفى
التكون والهيولى يجب ان تبقى فى كلا طرفى التكون فالبذر ليس بهيولى وتثبت
الصغرى بان بذر النباتات والحيوانات لا يبقى فى النباتات والحيوانات المتكونة
قلت ان البذر مادة قريبة او قل مادة مقارنة مع عدم الشئ الذى سيتكون
وقد تكلمنا لهذا فى البحث الثالث على المتن الثانى والاربعين وبهذه الملاحظة

اورده المص مثالا ههنا والهيولى القريبة لا يجب ان تبقى فى كلا طرفى التكون
اى الحد منه والحد اليه وانما يجب ان تبقى لو كانت بعيدة وهيولى النباتات
والحيوانات البعيدة باقية فيهما قطعا واورد على المتن الثالث والستين ان المص
لم يستوف جميع وجوه التكونات فيه لانه قال فى المتن التاسع من خامس الثمانية
ان انواع التبدل والحركة اربعة يقع فى الجوهر والكم والكيف والمكان وفى هذا المقام
يذكر الثلثة فقط لان التبدل الذى يكون بحسب الكم يدخل فى الوجه الثانى للتكون
والذى يكون بحسب الكيف والجوهر يدخل فى وجهه الخامس على ما رأينا واما الذى يكون
بحسب المكان فليس يدخل فى وجه من الوجوه المذكورة واجيب اولا بان
المص لا يتكلم ههنا للاشياء التى تتبدل وتتحرك مطلقا بل الاشياء التى تتكون
فان التكون ليس سوى التبدل مطلقا بل هو مخرج لان التبدل اعم من التكون كما قال
المص فى المتن الخامس والاربعين من اول الكون والفساد وثانيا بان المصنف
قد ادخل الحركة فى المكان فى الوجوه المعدودة المذكورة لان الاشياء التى تتكون
بتبدل الشكل وبالضم او بالاخراج وبالتركيب الصناعية تتبدل وتتحرك
بحسب المكان لانه لا يمكن ان تتبدل كذلك الا بالحركة فى المكان وكذلك الاشياء
التى تزداد من الضم الطبيعى او تنقص من الاخراج الطبيعى تتحرك فى المكان قطعا
لان الاشياء التى تزداد من الضم الطبيعى او تنقص من الاخراج الطبيعى تتحرك
فى المكان قطعا لان الاشياء تزداد طبعا من الضم الطبيعى تستدعى مقدارا
ازيد فتطلب امكنة اكبر وهذا لا يمكن ان يكون الا بالحركة المكانية وكذلك الاشياء
التى تنقص وتذبل طبعا تستدعى مقدارا انقص فتطلب امكنة اصغر
المتن الرابع والستون قال المصنف فظهر مما ذكرنا ان كل ما يتكون مركب
دائما والمتكون بعض شئ ويوجد بعض شئ يصير هذا وهذا اثنان لانه اما موضوع
او مقابل ويقال المقابل للامر وسع والموضوع للانسان ويقال المقابل ايضا للامر
والاتصور او اللامرتب والموضوع للنحاس او الحجر او الذهب اقول

قد اثبت الى ههنا مبدأين الهيولى والعدم والان اراد ان يثبت الصورة بل وان يحصلها
مما ذكر وفعل في هذا الماتن امرين يثبت اولا وجود الصورة الجوهرية ويبين ثانيا على
اى حال يكون الهيولى والعدم بالنسبة الا التركيب الطبيعى استنتج انت اولا هكذا
لما اثبت بالبرهان انه يوجد في كل مكون مادة تبقى سالمة تامة غير زائلة فلو تكون
شيء بعد انه لم يكن وجب ان يوجد شيء آخر سوى الهيولى يحدث بسببه هذا الشيء او ذاك
وهذا الشيء الاخر هو الصورة الجوهرية التي بسببها يوجد الاجسام فلو كان ما تقدم
صادقا وجب انه يوجد في نفس صورة جوهر لكن المقدم حق فكذا التالي وهذه الصورة
لم تكن موجودة قبل في الهيولى بالفعل والا لكان الشيء الذي سيتكون موجودا
قبل ان يتكون وهو محال فيتكون في الهيولى بعد ان لم تكن فيها والهيولى والصورة
اذا اجتمعا يحصل المركب فكل ما يتكون هو المركب دائما وهذا قوة دليل المصنف
لكن صوره موصولا الى الماتن هكذا كل ما يتكون مركب دائما ولا شيء من المركب بهيولى
فقط بل يوجد امر آخر سواهما ايضا يوجد بسببه هذا الشيء او ذاك الشيء فيجب
ان يعني سوى الهيولى والعدم امرا خر هو الصورة فمراده من قوله ويوجد بعض شيء
يتكون هي الصورة التي لم تكن قبل وتكون بعد انه لم تكن ومن قوله ويوجد شيء يصير
هذا هي الهيولى التي لم تكون على الاطلاق بل صارت حجرا او شجرا او انسانا او فرسا
اذا صورت بصورة الحجر او الشجر او الانسان او الفرس والحال انها لم تكن قبل شيئا
منها ولما كان يقول سابقا ان الهيولى والعدم واحدة بالعدد كان سائل ان
يسأل هل هذا الكل الواحد المركب من الهيولى والعدم هو الشيء الذي صار هذا
الشيء او ذاك الشيء اولا وباى وجه صار اجاب المصنف بقوله وهذا اثنان لانه
اما موضوع او مقابل بريد ان هذا الواحد له معنيان معنى الموضوع ومعنى المقابل
اى العدم ويوضح هذا بالامثلة لانه اللا موسقى واللا متشكل واللا متصور واللا بناء
تكون اعداما والانسان الذي يصير من اللا موسقى موسقيا والنحاس والحجر والذهب
التي تتكون منها الاشياء الصناعية تكون موضوعات فذاك الواحد لا يصير

هذا الشيء او ذاك الشيء فحيث انه مقابل لان العدم بزول بحدوث الصورة
بل من حيث انه موضوع هذا واعترض بان في كلمات المصنف مخالفة معايرة فانه قال
اولا كل ما يتكون مركب دائما ثم قال للصورة والمتكون بعض شيء فلما كان كل
ما يتكون مركبا دائما فاما ان يكون الصورة مركبة لكونها متكونة واما ان تكون قوله
كل ما يتكون مركب دائما كاذبا وايضا لو تكلمنا على سبيل الحقيقة يرى ان تكون
الصورة متكونة لا المركب لانه ما يتكون حقيقة هو الذي يوجد الان بعد ان لم يكن اولا اصلا
وهذا انما يصدق في الصورة لانه اذا تكون النار مثلا انما يتكون صورتها التي لم تكن
شيئا لها موجودا قبل واما المركب اى النار مثلا فهو وان كان يرى انه يتكون الا انه
لكن لما كان بعض اجزائه اى هيولاه موجودة قبل لا يرى انه يكون متكونا حقيقة انه
فلو تكلمنا للتكون حقيقة يكون للتكون حقيقة هو الصورة فقط لا المركب
فيكون حينئذ قول المصنف وكل ما يتكون مركب دائما كذبا وايضا ان الاعراض ليست
بمركبة بل صور بسيطة وهي تتكون على ما قال في الماتن الثاني والثلاثين ولهذا حقق
في الماتن السادس والعشرين من الثاني عشر مما بعد الطبيعة ان مبادئ التكون شاملة
للاعراض ايضا فليس كل ما يتكون بمركب دائما واقول في الجواب عن الاول انه من ينظر
الى عبارة المصنف ولو بانظر الجليل يعرف منها فرقا جليا بين حصول المركب والصورة
لانه قال لبيان حصول المركب ما يتكون مركب على الاطلاق بلا تقييد وقال لبيان
حصول الصورة والمتكون بعض شيء اى بعض شيء من المركب لا على الاطلاق
بل بتقييده ببعض شيء من المركب لانه يتكون شيء على الاطلاق فيتكون البعض
من هذا الشيء امران متغايران لان القضية الثانية يدل بها فقط على ان الصورة
التي تتكون في الجديد بعض من المتكون الاول وعن الثاني ان الصورة والمركب
يصيران بالتركيب لكن الصورة تصير شيء به والمركب كهو وهي غاية صورته
للتكون وفي ترتيب السلوك اول وقد اشار المصنف الى هذا في الماتن الرابع عشر
من ماتني الطبيعيات حيث قال التكون طريق الى الطبيعة اى الصورة والمركب

غاية تامة لهذا المكون واول في ترتيب القصد لان طبيعة الشيء يجب ان
يفعل شيئا اخر مثل نفسه مثلا الحيوان حيوانا والنباتات نباتا كما قال
المصنف في الملل الرابع والثلثين من ثاني النفس فعلى هذا وان كان يمكن كل منهما
بهذا الوجه لكن للمكون حقيقة وبالذات هو المركب لان المكون حقيقة وبالذات
يكون موجودا حقيقة وبالذات والموجود حقيقة وبالذات هو المركب فقط
لانه الجوهر التام فقط وهذا شيء واما الصورة فليست موجودة حقيقة
وبالذات بل بسبب المركب فالمكون حقيقة وعلى الاطلاق هو المركب فقط واقول
على ما قيل في دليل الاعراض واما المركب فهو وان كان يرى ان يكون الا اخر انه
كاذب لان المركب يوجد الان بحيث لم يكن شيء له موجودا قبل ان يوجد هو
لان الموجودة الان في هذا الشيء لم يكن هيولى هذا الشيء قبل ان تكون هو فقابل
فيه ان ما تكون حقيقة هو الذي يوجد الان بعد ان لم يكن اولا انما يصدق على المركب
لا الصورة لانها وان لم يكن شيء لها قبل ان توجد لكنها كاذب في قوة الهيولى
وعن الثالث ان صورة الاعراض البسيطة لا تكون بل المركبات العرضية
كما بينه المصنف في سابع ما بعد الطبيعة الملل الخامس والسبعون قال المصنف
ولما كانت علل الاجسام الطبيعية ومبادئها الاشياء التي اذا وجدت
اولا توجد وتحصل هي منها لا بالعرض بل بحسب ما يقال كل منها بالجوهر فظاهر
ان الكل يحصل من الموضوع والصورة لان الانسان الموسيقي يتركب من الانسان
والموسيقي بوجه ما لانك تحلل المعاني الى معانيها اقول لما اثبت المصنف ان مبادئ
ثلثة للامور الحاصلة بالطبع اراد ان ينظر ههنا كيف يكون احوالها بالنسبة الى المركب
الطبيعي وبالنسبة الى انفسها وبين في هذا الملل ان الهيولى والصورة مبدأن
بالذات للشيء المكون وبين في الملل الاتي عدم كون العدم مبدأ بالذات له بل
بالعرض ومنه يظهر النسبة بين تلك المبادئ فوضع في هذا الملل دعواه واثباتها
فادعى انه ظاهر ان جميع المركبات الطبيعية تحصل من الموضوع والصورة لا بالعرض

بل بالذات ويمكن ان يعبر الدعوى بان يقال ظاهر ان الهيولى والصورة علتان
ومبدأن بالذات لجميع المركبات الطبيعية واثبت دعواه بانه لما كانت علل
الاجسام الطبيعية ومبادئها اولا وبالذات في الاشياء التي اذا وجدت اولا
توجد هذه الاجسام وتحصل منها كان الهيولى والصورة علتين ومبدأين بالذات
لا بالعرض للمركبات الطبيعية كتركيبها منهما كما من الاول كما ان الانسان الموسيقي
يتركب بوجه ما من الانسان والموسيقي لكن الاول حري فكذا الثاني وتقييد الاشياء
اي العلل والمبادئ بالتي اذا وجدت اولا حسن لان الهيولى والصورة اجزاء
ذاتية للاجسام ولا شيء اقدم من الاجزاء الذاتية ولان المركبات الطبيعية تتركب
من الاعراض ايضا لكن لا منها كما في الاول واراد بقوله اذا وجدت اولا توجد
وتحصل هي منها ان الامور الطبيعية توجد وتتركب وتحصل من هذه الاشياء
حال كونها موجودة كانه قال توجد وتتركب من هذه الاشياء الموجودة اولا
لكونها موجودة وتحصل منها لكونها حاصلة وبصور تمام دليل المصنف
تصويرا بينا هكذا ان الهيولى والصورة تتركب منهما بالذات لا بالعرض الاجسام
الطبيعية حين توجد ان كما من الاول وتحصل منها بالذات حين تكون كما من الاول
وكل ما يتركب منه الاجسام الطبيعية بالذات لا بالعرض كما من الاول وتحصل منه
بالذات حين تكون علل مبادئها فالهيولى والصورة علل ومبادئ للاجسام الطبيعية
واثبت الصغرى بالمثال حيث قال لان الانسان الموسيقي يتركب من الانسان
والموسيقي بوجه ما وانما قال بوجه ما لان هذا المركب اي الانسان الموسيقي ليس يتركب
من الهيولى والصورة الجوهرية كما من الاول وبالدليل حيث قال لانك
تحلل المعاني الى معانيها تصويره ان الهيولى والصورة تحلل اليهما الاجسام الطبيعية
المركبة كما تحلل الى الاول اي المبادئ والعلل وكل شيئين يحلل اليهما الاجسام المركبة
انحلالا اوليا اي المبادئ والعلل تتركب هي منها بالذات لا بالعرض كما من الاول
فالهيولى والصورة تتركب منهما الاجسام الطبيعية المركبة بالذات لا بالعرض

وانما قال المص لانك تحلل المعلن اى معانى المركبات الى معانيها اى الهيولى والصورة
ولم يقل لان المركبات الطبيعية تنحل الى الهيولى والصورة لان التحليل يكون على قسمين
الاول بالطبع والثانى بالعقل والتحليل الطبيعى يكون اذا انحل مركب الى اجزائه المركبة
التى توجد بالذات ومنفصلة وبهذا الوجه ينحل الانسان والثور مثلا الى العظم
وامثالها وبه ينحل الجسم المركب الى العناصر الاربعة وهذا الانحلال يسمى طبيعيا لان الطبيعة
تحلل بعض الاجزاء عن بعض والتحليل بالعقل يكون اذا قسمنا بالعقل مركبا الى اجزائه
التى لا يمكن ان توجد بالذات ومنفصلة كما تحلل الانسان بهذا التحليل الى الحيوان
والناطق اوالى الهيولى والصورة اوالان الى الموسق الى الان والموسق فان هذه
الاجزاء المحللة لا يمكن ان توجد بالذات ومنفصلة والعقل عال على الطبيعة فانه
يقدر ان يتصور بعض الاشياء التى لا تنفصل بحسب الطبع بعضها عن بعض فى الخارج
منفصلة عن بعض ويفصل بعضها عن بعض فلما امكن ان ينفصل الهيولى عن
الصورة بحسب العقل فقط لا بالطبع قال المص لانك تحلل معانى المركبات الى معانيها
المتن اى اس والستون قال فنظر ان الاشياء التى تكون تكون من شيئين
لكن الموضوع واحد بالعدد وبالصورة اثنان فان الانسان والذهب والهيولى
بالكلية قابل العدم لانها تكون هذا الشيء بالزيادة وما يكون منها يكون لا بالعرض
واما العدم والنضاد فعرض والصورة واحدة كالترتيب والموسق او شيء
اخر مما يحمل كذلك اقول لما كان سائل ان يسئل المص ويقول انك قد عينت الهيولى
والصورة ان تكونا علتين ومبدأين بالذات للمركبات الطبيعية فما تقول للعدم
هل تقول انه ايضا علة ومبدأ بالذات لها ام لا وكان له ايضا ان يستدل ويقول
انك قد قلت فى المتن السابق ان العدم واحد بالعدد مع الهيولى والهيولى
علة ومبدأ بالذات للجسم المتكون فالعدم ايضا علة ومبدأ بالذات والا لكان
الامر الواحد بالعدد علة ومبدأ بالذات له ولم يكن كذلك معاد هو مستحيل
بين فى هذا المتن حال العدم بالنسبة الى الهيولى وحاله بالنسبة الى المركب الطبيعى

ومنه يظهر ايضا النسبة بين تلك المبادى الثلثة فعال لكن الموضوع اى الهيولى
والعدم واحد بالعدد كما قلنا فى المتن السابق واثنان بالصورة اى الماهية والتعريف
فلو دخل الهيولى فى المركب الطبيعى وكان علة ومبدأ بالذات له لا يلزم منه ان
يدخل العدم فيه ايضا ويكون علة ومبدأ بالذات له لتغاير ماهيتهما واثبت كونهما
امرين متغايرين بادلة ثلثة اى بما قال اولا فان الانسان والذهب والهيولى
بالكلية قابل العدم يعنى ان الهيولى موجودة خارجية ولهذا يمكن ان تعد بين الموجودات
والعدم الماخوذ بالصورة ليس بموجود خارجى فلا يمكن ان تكون معدودا بين
الموجودات فهما متغايران وقوله والهيولى بالكلية اى كل هيولى قابل العدم
لبيان ان الهيولى مطلقا سواء كانت اولى او ثانية والعدم متغايران لان العدم
والهيولى الثانية علة لما يتبعهم من مثال الانسان والذهب فانه فى المواد الثانية
كانه قال ليس الهيولى الثانية فقط معدودة بين الموجودات الخارجية
بل كل هيولى اولى كانت او ثانية كذلك والعدم ليس كذلك فهما متغايران
وبما قال ثانيا لانها تكون هذا الشيء بالزيادة وهذا الكلام يمكن ان يبين على الطريقين
الاول ان يقال الهيولى تكون هذا الشيء اى جوهرا والعدم ليس هذا الشيء فيتغايران
وبالنسبة الى العدم ان يقال الهيولى زيد فى ان تكون هذا الشيء من العدم لان
الهيولى اقرب الى الجوهر وجوهرا على ما قال فى المتن التاسع والستين والعدم
ليس كذلك بوجه ما فيتغايران وبما قال ثالثا وما يكون منها يكون لا بالعرض
يعنى ان الاجسام المتكونة لا تتكون من الهيولى بالعرض بل بالذات فانها على ما
عرفت فى المتن الثانى والثمانين موضوع اول يتكون منه شيء لكونه فيه لا بالعرض
وهذا التعريف لا يصدق على العدم فهما اثنان متغايران مغنى وتعريفا وبهذين
الدليلين الاخيرين يثبت كونهما معدودة من الموجودات الخارجية ايضا
فان ما يكون هذا الشيء بالزيادة معدود وموجود خارجى وكذلك ما يتكون
منه الاجسام الطبيعية وانا اقول الصواب انه انما ثبت كونهما متغايرين

بقوله فان الانسان والذهب والهيولى بالكلية قابل العدم واثبت كونها قابل
العدم من الموجودات الخارجية بقوله لانها تكون هذا الشيء بالزيادة وبقوله وما
يتكون منها تكون لا بالعرض قال واما العدم والتضاد فعرض اقول هذا القول
يمكن ان يشرح بوجهين اما اولا فبان يكون فعرض بمعنى فبالعرض لان لفظ فعرض
ههنا مقابل بقوله لا بالعرض حتى يكون المعنى واما العدم والتضاد فمبداء بالعرض لا بالذات
كالهيولى وهذا الشرح وان كان لا يستفاد من ترجمتنا لكن يمكن ان يستفاد من
عبارته اليونانية واما ثانيا فبان يشرح على ما هو الظاهر من العبارة اى واما العدم
فعرض للهيولى لانه قد يتحقق وقد لا يتحقق فيها بسبب مجيئ الصوره عليها وذهابها
منها ويحصل مما ذكر ان كل شيء يكون مبداء بحسب ما يكون موجودا والهيولى والصورة
موجودتان بالذات فتكونان مبداءين بالذات للموجودات الطبيعية واما العدم
فليس بموجود بالذات بل عارض للهيولى فيكون مبداء بين بالعرض لا بالذات لها
ثم قال والصورة واحدة الى اخره وهذا القول ايضا يمكن ان يشرح بوجهين الاول
هو ان المصنف كان يقول ان بعض المبادى بالذات اى الهيولى واحد بالعدد
مع العدم واثنان بالماهية والتعريف فلئلا يتوهم احد ان البعض الاخر منها اى الصورة
ايضا كذلك واحد بالعدد واثنان بالماهية والتعريف قال والصورة واحدة
اى الصورة واحدة حقيقة وبالكلية وليست كالهيولى والثانى هو انه لما قال
ان الهيولى قابل العدم فكان سائلا سئال باى سبب تكون معدومة بالفعل فاجاب
بان الصورة واحدة حقيقة لما قال في المتن التاسع والستين من هذا الكتاب
وفي المتن السابع من ثاني الفصل الواحد والموجود مع انه يقال على الكثير فما يكون
حقيقة هو الفعل اى الصورة انتهى فتكون الهيولى واحدة بالفعل بسببها
ويوضح هذا بالامثلة حيث قال كالترتيب وقد بيناه في شرح المتن الثامن
والاربعين وفي مواضع اخر والعلم الموسيقا وشيء اخر مما يحمل كذا فانها صور منها
يأخذ الاشياء وحدة الطبيعة والتعريف المتن السابع والستون قال المصنف

ولهذا يجوز ان يقال ان المبادى اثنان وثلثة وان يقال مرة انها اضداد كما
لو قال احد الموسيقى والا موسيقى او الحار والبارد او الموافق واللا موافق واخرى
انها ليست باضداد لانه لا اضداد لا يمكن ان ينفعل بعضها من بعض ويحمل هذا بسبب
ان الموضوع امر اخر لانه ليس بضد فليس المبادى اكثر من الضدين على وجه بل
اثنان كما اقول كذا بالعدد وليس اثنين بالكلية لانه ماهياتها متغايرة قبل ثلثة
لانه ماهيات الاسطقس والا موسيقى والنحاس واللا متشكل متغايرة اقول
لما كان تعليم شيء انما يظن صحيحا اذا رفعت منه جميع الاشكالات الممكن الورود
عليه وكان بعض اشكالات يمكن الورود على مبادى الاجسام الطبيعية اشار
المصنف في المتن الحادى والاربعين وما يتلوه اليه اى لانه هل يكون اضدادا او لا
وفي المتن الحادى والخمسين والثانى والخمسين لانه هل يكفي الضدان فقط او يجب
ان ينضم اليهما امر ثالث ثم بين رايه فالان يبين كيف ينبغي ان يفهم ويحل الاشكالات
المذكورة فحل اولا تما ذكر الاشكال الثاني بقوله ولهذا يجوز ان يقال ان المبادى
اثنان وثلثة يعني يجوز ان يقال المبادى اثنان فقط بوجه وبوجه اخر ثلثة فانها
تكون اثنين بالعدد لانه قد بين في المتن الستين والسادس والستين ان الهيولى
والعدم متحدان بالعدد وتكون ثلثة بماهياتها وتعريفاتها لانه قد بين في المتنين
المذكورين ان الهيولى والعدم مختلفان بالماهية والتعريف وكذلك المبادى
بالذات تكون اثنين لما بين في المتن الخامس والستين ان الهيولى والصورة فقط
مبدأن بالذات وتكون المبادى على الاطلاق اى اعم مما بالذات ومما بالعرض ثلثة
لان العدم مبداء بالعرض فقط لشيء المتكون كما بين في المتن السادس والستين
وايضا مبادى الشيء المتكون تكون اثنين فقط ومبادى المتكون تكون ثلثة
كما علم مما سبق فعلى هذا يجوز ان يقال انها اثنان وثلثة ثم حل الاول اى هل
تكون المبادى اضدادا ام لا وقال تكون اضدادا اذا نظرت بوجه ولا تكون
اضدادا اذا نظرت بوجه اخر واوضح الجزء الاول بالامثلة حيث قال كما لو قال

احد الموسع والاموسع او الحار والبارد او الموافق والاموافق فانه ذكر هذه
الامثلة ههنا وفي مواضع اخر لبيان المبادي المتضادة اي الصورة والعدم
واثبت الجزء الثاني بقوله لانه لا اضداد ولا يمكن ان ينفعل بعضها من بعض وهذا
الدليل قد ذكر ايضا في الملل الحادي والخمسين ليبان ان الضدين فقط ليسا مبدأين
وقد بينا فيه ان الضدين فقط لا يمكن ان يكون بينهما فعل وانفعال والمبادي التي
يجب ان يكون منها الكون والفساد يجب ان تكون على حال بحيث يمكن ان يتحقق
بينهما فعل وانفعال لان التكون والفساد لا يمكن ان يكونا بدونهما فالضدان فقط
لا يمكن ان يكونا مبادي الكون والفساد والى هذا الدليل اشار ههنا حيث قال
ويحمل هذا بسبب ان الموضوع امر اخر لانه ليس بضد يغني بوقوع الاشكال المذكور
لان الموضوع امر متغاير للاضداد منفعل من كل واحد بالتناوب وهكذا يتحقق
الفعل والانفعال والكون والفساد وفرع على ما قال قوله فليس المبادي
اكثر من الضدين على وجه معناه هو ما وضعا ولا بعينه لكنه قيد بقيدين يعني يجوز
ان يقال ان المبادي ليس تكون اكثر من الضدين احدهما هو الصورة والاخر هو المجتمع
من الهيولى والعدم الكائن واحدا بالعدد مع الهيولى فالمبادي اثنان فقط بحسب
الامتياز العددي والفرق الخارجي وهما متضادان بهذا الوجه لكن لما كان بين
هذا المجتمع ابين بعبارة الهيولى اللاحق بها العدم في بيانه بعبارة العدم الذي
يفهم معه الهيولى ولهذا لا يظن هذا المجتمع ضد الصورة لعدم كون الهيولى
ضدا لها قيد القول المذكور بقيدين اي بقوله كما اقول كذا بالعدد ثم عقب
كالمصحح وقال وليست اثنين بالكلية اي حين نتكلم على الاطلاق ليست اثنين بالكلية
لان ماهية الهيولى والعدم تغايرهما متغايران لان ماهية الانسان شيء وماهية الاموسع
شيء وكذا ماهية النحاس وماهية الامتشكل اذ ان متغايران **المقال الثامن والستون**
**قال المصحح** فكم يكون مبادي الطبيعيات المكونة وباي وجه تكون كذا قد ذكر وقد ظهر
انه يجب ان يوضع تحت الاضداد اثنين وليس بواجب على وجه اخر لان احد

الضدين كاف فان يفعل التبدل غيبة وحضورا **اقول** يفعل في هذا المقال امورا
ثلثة يحصل اولا بهذا تمامة الاشياء التي قررها اولا للمبادي وبعد المبادي ثانيا
ويبين ثالثا وجه كفاية الصورة مع الهيولى للتبدل فقال قد ذكر كم تكون مبادي
الاجسام الطبيعية المتكونة وباي وجه تكون كذا ثم قال وقد ظهر انه يجب ان
يوضع تحت الاضداد شيء واحد ان يكون الاضداد اثنين وقد برهنا هكذا ثم قال
وليس بواجب على وجه اخر لانه يكفي احد الاضداد غيبة وحضورا في ان يفعل التبدل
ولم يبين هذا القول احد من الشراح حق بيانه فانه شرحه سمبليقيوس ويحيى النحوي وابن
رشد ويقولوميناس وغيرهم بان المصنف قال ليس بواجب بوجه ان يعين كلا الضدين
مبادي وعلل هذا بقوله لانه يكفي احد الضدين اي الواحد منهما اي الصورة التي تحصل بعدمها
الفساد وبوجودها الكون ومن هذا قال اقوميناس وفي وجه اخر ليس احد الاضداد
بواجب للتكون لانه يكفي الواحد منها فانه يفعل التبدل بعدمه ووجوده ثم اضطرب
وتحير هؤلاء الشراح وقالوا لو كفى احد الاضداد اي الصورة فقط في ان يفعل التبدل
كان ادخال الاخر اي العدم فيها زائدا عبثا وهؤلاء كلهم لم يفهموا مقصود المصنف
من عبارته اليونانية الآتنوية التي ترجمتها المطابقة هذه وليس بواجب على وجه
آخر وهذا الكلام مرتبط بما قبله ومعناه هكذا ان المبادي ينبغي ان يعين كما قلنا
اي ان يكون الاثنان ضدين متعاقبين وكانفاعلين والواحد موضوعا لهما
ومنفعلا وليس بواجب ان تعين على وجه اخر كما عينها بعضهم لا سيما افلاطون
القائل بان احد المبادي فاعل والاثنين منفعلان كما ذكر في المقال الخامس والخمسين
واثبت كون الاضداد اثنين متعاقبين كانفاعلين والواحد موضوعا لهما
منفعلا بقوله لان احد الاضداد كاف في ان يفعل التبدل غيبة وحضورا
ولا نعلم مراد المصنف من هذا الكلام ينبغي ان نعلم ان المصنف لم يرد باحد الاضداد واحدا
معينا منهما اي الصورة فقط بل هذه العبارة تدل على ان الصورة او العدم كاف
في ان يفعل التبدل حينئذ ان احد الضدين حال كونه حاضرا في الهيولى كاف في ان يفعل التبدل

والاخر منهما حال كونه حاضرا فيها كاف في ان يفعل الفاد وحال كونه غائبا عنها
كاف في ان يفعل الكون مثلا ان الصورة الحاضرة في الهيولى تفعل الكون والغائبة
عنها تفعل الفاد والعدم حاضرا فيها يفعل الفاد وغائبا عنها وغير متحقق معها
يفعل الكون وقد ذكرنا تعرف ان ذهاب الشراح الى ان العدم ليس بواجب للتكون
بل الصورة فقط يكفي له ليس مطابقا لرأي المص اصلا فما قال بعض المتأخرين من ان
الصورة فقط تقدر ان تفعل التكون بحضورها وغيبتها واما العدم فلا لانه ليس له
غيبة لان العدم غيبة الصورة وامثال هذا القول خارجة عن بيان مراد المص المتن
التاسع والستون قال المص والطبيعة الموضوعة يمكن ان تعلم بالتناسب
لانه كما يكون النحاس الى الصنم او الخشب الى السرير او الهيولى الى شيء من ذوي الصورة
والا مصور قبل ان يأخذ صورة كذلك يكون هذه الى الجوهر وهذا الشيء والموجود
فالبدء الواحد هذه وليست واحدة ولا موجودة كهذا الشيء لكن الواحد هو الوجه
وما عدا هذا العدم المضاد له اقول لما كان لا حد ان يستفسر بعد ما بين المص عدد
المبادي والفرق بين الهيولى والعدم ويقول بين لنا باي وجه وصلت الى معرفة الهيولى
الاولى حتى نقدر نحن ايضا ان نعرفها بين في هذا المتن وجه معرفتها اولا ثم حصل عدد
المبادي فقال الهيولى الاولى يمكن ان تعرف بانا نويا وفرثوما اقوناس و
وسقوتوس لفظ انا نويا باضافة الهيولى الى الصورة لانهما قالا لا تعرف الهيولى
الا بالصورة لان الصورة والفعل مبدأ معرفة شيء على ما قال المص في المتن الثامن
من تاسع ما بعد الطبيعة وهذا التفسير لين بجيد لان انا نويا لا يكون بين شيئين
فقط بل لا اقل بين اربعة بالضرورة فلا يمكن ان يكون بين الهيولى والصورة فقط
واضافة الهيولى الى الصورة تسمى لوغوس لا انا نويا فلان تفهم هذا يجب
ان نفرق بين لوغوس وانا نويا كما فرق اقليدس في صدر المقالة الخامسة
من اصوله فانه قال لوغوس هي النسبة اضافة ما بين مقدارين متجانسين بعضها
من بعض في القدر كالاثنين الى الاربعة او الاربعة الى الثمانية او الخمسة الى العشرة



فان نسبة الاثنين الى الاربعة او الاربعة الى الثمانية نسبة بسيطة الى الضعف
ثم يصدر بين نسبتي تلك المقدارات الاربعة انا نويا اي التناسب اي تشابه
النسب بين المقادير الاربعة حتى تكون نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الاربعة
الى الثمانية فعلى هذا لا يكون معرفة الهيولى بالتناسب معرفة لها بالاضافة الى الصورة
لان الاضافة نسبة لا تناسب فانظر كيف ياخذ المص لبيان التناسب الذي
يعلم به الهيولى حدود اربعة اي الهيولى الصناعية والمركب الصناعي كالنحاس
والصنم والخشب والسرير والهيولى الاولى والمركب الطبيعي حيث قال لانه
كما يكون النحاس الى الصنم او الخشب الى السرير الى قوله كذلك يكون هذه اي
الصورة الموضوعة والهيولى الى الجوهر وهذا الشيء والموجود وفي قوله او الهيولى
الى شيء من ذوي الصورة والا مصور قبل ان يأخذ الصورة الوجيز تفصيل
فانه اشار به الى انه يمكن ان يبين هذا بامثلة المركبات الصناعية الكثيرة مثل
نسبة الفضة الى الكاس والخشب الى السرير او السفينة والتراب الى الخزف
وغير مما يوجد عاريا من الصور الصناعية ولم يرد بقوله الى الجوهر وهذا الشيء والموجود
الا المركب الطبيعي على ما ذهب اليه جميع الشراح وسبب هذا ظاهر فان المصنف
حين كان يتكلم للصناعيات نسب الهيولى الصناعية الى المركب الصناعي حيث
قال يكون النحاس الى الصنم او الخشب الى السرير فان شاء ان يحفظ التناسب
واتحاد النسب يجب عليه ان ينسب في الطبيعيات ايضا الهيولى الاولى
الى المركب الطبيعي والا لم يكن التناسب محفوظا فاراد بالجوهر المركب الموضوع في
الخط المستقيم في سلسلة مقولة الجوهر وهو ملاكا شيئا ما يقال له هذا الشيء
ليكونه مشارا اليه بالاشارة الحسية كما بين في مقولة الجوهر والموجود لانه الذي
يمكن ويوجد واظن ان المص لم يرد بالجوهر ههنا الجوهر المركب الطبيعي على الصورة
الجوهرية التي سماها في مواضع غير محصورة جوهرا واراد بهذا الشيء والموجود
المركب الطبيعي فعلى هذا البيان يكون التناسب ههنا اثنين احدهما بين الهيولى

وكان العلم كاذبا صح

الصناعية والمركب الصناعي وبين الهيولى الاولى والمركب الطبيعي والثاني
بين الهيولى والصورة الصناعيتين وبين الهيولى الاولى والصورة الجوهرية
وهذا الشرح يظن ان يكون اولى من الاول لانه يدفع به التكرار ولان كلام المص
يدل على التناسبين دلالة ظاهرة لانه بين اولا نسبة الهيولى الصناعية الى
المركب الصناعي حيث قال كما يكون النحاس الى الصنم والخشب الى السرير وبين ثانيا
نسبة الهيولى الصناعية الى الصورة الصناعية حيث قال وكما يكون لها
الا مصور قبل ان ياخذ الصور وههنا يكون نسبة الهيولى الثانية الغير المصورة
الى الصورة الصناعية لا الى المركب الصناعي فهكذا ينبغي ان يكون نسبة الهيولى
الاولى اثنين اى المركب الطبيعي الذي يطلق عليه حقيقة هذا الشيء والموجود والى
الصورة الجوهرية ثم يحصل ان هذه الطبيعة الموضوعة اى الهيولى مبداء واحد
وليست واحدة وموجودة كهذا الشيء ويثبت هذا بان الهيولى ليست بفعل
وليست بموجودة بالفعل من طبعها وكل ما ليس فعلا وموجودا من طبعه ليس واحدا
واصلا وموجودا كهذا الشيء فالهيولى ليست واحدة وموجودة كهذا الشيء انه
اما الكبرى فلما قال المص في مواضع كثيرة وفي المتن السابع من ثاني النفس الواحد
والموجود مع كونه مقولا على الكثير فالذي يكون حقيقة هو الفعل واما الصغرى
فتثبت في هذا المتن فانه علم منه ان نسبة الهيولى الاولى الى الصورة الجوهرية
والمركب الجوهري كنسبة الهيولى الصناعية الى الصورة الصناعية والمركب
الصناعي فكما تكون الهيولى الصناعية بالقوة الصرفة بالنظر الى الصورة
الصناعية والمركب الصناعي كذلك تكون الهيولى الاولى قوة صرفة بالنظر
الى الصورة الجوهرية والمركب الطبيعي ثم يذكر الصورة التي سماها بالوجه الاول الصوري
وجه يصير المركب موجودا ولانها شيء يعطي وجود الشيء وماهية المركب والى تبيين
بالتعريف والتعريف يسمى عندهم وجها ولانها وجه وسبب للمركب الذي
يفيض منها ثم ذكر للعدم الذي هو مضاد للصورة واعلم انه يوجد في الوجود طرفان



احدهما فعل صرف وهو الله تعالى والاخر قوة صرفة وهي الهيولى الاولى ونعلم وجود
الاول اى الواجب تعالى بالحركة على ما برهن عليه المص في الكتاب الثاني من الثمانية
ووجود الثاني بالتبدل والكون الجوهري كما برهن عليه المص في هذا الكتاب
ثم اعلم ان معرفتنا ماهية الواجب تعالى وكيف يكون مشكل جدا بل متعذر بل عجز عقولنا
الية بالنسبة اليه كنسبة عين الخفاش الى نور الشمس على ما قال المصنف في المتن
من ثاني ما بعد الطبيعة وكذا معرفة ماهية الهيولى الاولى وكيف يكون متعسر
جدا لصغرها وحقارتها لانها في ادنى مراتب الجواهر القريبة الى العدم ولهذا تعرف
الواجب تعالى وكيف يكون والهيولى وكيف يكون بوجهين اى بالسلب والتناسب
اما معرفتنا الواجب تعالى بالسلب فبان نعلم انه ليس شيء من الممكنات
ولهذا قال بعض في القدماء ان الله تعالى يعلم غاية العلم بعدم العلم واجاب تمامونس
حين سئل عنه سقراط وقال اى شيء الله تعالى بانه قال اعلم انه ليس بشيء من
الاشياء اى الممكنة ولا اعلم اى شيء هو كذا نقل عنه افلاطون في كتاب تمامونس
واما معرفتنا الهيولى به فبان نعلم انها ليست هذا وليست كما وليست
شيئا اخر بها يتعين الموجود كما قال المص في المتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة
وفي المتن الرابع والعشرين من عاشره وقال افلاطون في تمامونس ان هيولى
جميع المكونات ليس بارض ولا هواء ولا نارا ولا ماء ولا جعلا منها او شيئا
من الاشياء التي هي بالحقيقة بل صورة ما غير محسوسة وجبيا لا مصورا وعاء
الكل وفي معرفتها سلبا فرق فانا نعرف الله تعالى سلبا بان نلاحظ انه ليس عنصرا
ليس معدنا ليس نباتا ليس حيوانا ليس انسانا ليس نوعا اخر من الحيوان ليس فلكا
ليس نفسا ليس ملكا بل فوق الكل ونعرف الهيولى سلبا بان نلاحظ انها
ليست ملكا ليست نفسا ليست فلكا ليست انسانا ليست حيوانا ليست
نباتا ليست معدنا ليست عنصرا بل اسفل وادنى من الجميع وهذا وجه ما قالوا
معرفة الشيء سلبا يمكن ان يبين بالكمال والنقصان ومعرفة الهيولى بالوجه

السلبي مخصوص بالحكيم الالهي لان معرفة ان الشيء موجود او جوهر او كم او كيف او مقولة
اخرى من المقولات والمعرفة المقابلة لهذه انما تكونان بما بعد الطبيعة فانها الباحثة عنها
واما معرفتنا الواجب تعالى انه واحد بالتناسب فكما قالوا كما ان الملك واحد يحكم ويتصرف
في ملكه وسلطنته كذلك الواجب تعالى واحد يحكم ويتصرف في ملكه الذي هو جميع
الكائنات ولهذا قال المصنف في خاتمة الكتاب الثاني عشر مما بعد الطبيعة الموجودات
ماينبغي ان توضع وضعا قبيحا فالملك واحد واما معرفتنا الهيولى به فكما قرر
وكما قال افلاطون في تماوس كما تكون نسبة المكان الى المتمكن كذلك تكون
نسبة الهيولى الى الصورة الجوهرية وكما يقولون كما يخرج الولد من بطن الام كذلك
تخرج الصورة من بطن الهيولى وبهذا المعنى سماها المصنف في الملتين الثمانين واما باقية
وسماها افلاطون استعارة امراة حاضنة قبيحة فان الاستعارة ترجع الى
التناسب كما قال المصنف في ثالث رطوريقا ومعرفة الهيولى بطريق التناسب
مخصوص بالطبيعي ولهذا اورد المصنف معرفتها بهذا الطريق في هذا الكتاب قال
سمپليقيوس اخذ المصنف هذا الطريق اي معرفة الهيولى بالتناسب عن تماوس
الفيثاغوري كما اخذ عنه ايضا افلاطون قائلا ان الهيولى تعرف بوجه التمويه
كذا قال تماوس في كتابه المخصوص ومعرفة الهيولى بوجه التمويه معرفتها بانها
لا تعرف بطريق مستقيم وحركة مستقيمة بل بالتشبيه والتناسب انتهى وان سئلت
لم لا تقدر ان تعرفها ايجابا وبالذات ونضطر الى معرفتها بامثال هذه الوجوه اقول
اجاب عنه ابن رشد القرطبي بان قال في شرح هذا الملتن لان الهيولى الاولى ليست
شيئا بالفعل ذا ماهية ومبدأ للعلم على ما قال الفيلسوف في الملتن العشرين
من تاسع مابعد الطبيعة هو الفعل لان الاشياء التي تكون بالقوة توجد اذا
رجعت الى الفعل وسببه ان العقل فعل فالقوة تعلم من الفعل واجاب سمپليقيوس
بان الهيولى الاولى مشابه بلابس صورة يصنعها الانوع ويضعها على وجهه
لئلا يعرف فلو ابصرها احد في مدة عمره ولم يطرحها فكما نعرف ان تحت هذه الصورة

جوهر ما ولا نعرف اي هو وما هو وكيف يكون كذلك يجب ان نتخيل للهيولى انتهى
ويمكن ان نعرف الهيولى من حيث تنسب الى الصورة لان لكل صورة هيولى على ما
قال المصنف في الملتن السادس والعشرين من ثالث الطبيعيات لكن انما نعرف بهذا
الوجه انها قوة موجودة ويمكن ان نعرف ايضا بحمل المركب وبالتبدل الجوهري لكن
انما نعرف بهذا الوجه انها قوة موجودة ولا نعرف ما هي وكيف تكون فلما كانت
الهيولى الاولى موجودة في القوة المحضة فهي وان كانت موجودة في ذاتها لا يمكن
ان تعلم بالذات ولا تقدر ان تحرك العقل بالذات لانه لا يحرك العقل شيء الا الذي
يكون في الفعل مصورا فلا تعرف الا بالغير فاذا عرفت انها لا تعرف بصورتها
المخصوصة بها بل بصورة اخر فلانها لما لم تقدر ان تحرك العقل بنفسها لم تقدر
ان تفعل صورتها فيها فتعرف بالغير مثلا بالتناسب فانا نعلم به انها
شيء يكون نسبته الى الموجود بالفعل كنسبة النحاس الى الصورة التصنم والصنم
وهذا التحقيق اراد افلاطون من قوله المنقول انفا ان الهيولى لا تعرف الا بوجه
التمويه والتلبيس واياه اراد الفيثاغوريون من قولهم ان الهيولى لا تعلم
بالنظر المستقيم بل الملتوي لان نور عقولنا لا يصل اليها مستقيما بل منحرفا بصورة
اخر آخر الملتن السبعون قال المصنف وقد ذكر فيما سبق باي وجه تكون هذه
اثنين وباي وجه اكثر ذكرا ولا ان الاضداد فقط تكون مبادي وبعده انه يجب
ان يوضع شيء اخر تحتها وتكون ثلثة وظهر من الى ذكرت الان ما فرق الاضداد
وكيف تكون المبادي بعضها الى بعض وما الموضوع واما ان الصورة او الموضوع
جوهر فليس بظاهر الان وما هو ظاهر هو ان المبادي ثلثة وباي وجه ثلثة وما وجهها
فلم تكون المبادي وايه لينظر في هذه اقول فعل ههنا خانه جميع ما ذكر في الملتن الحادي
والاربعين الى هذا الملتن وبينها على الترتيب السابق ثم سئل ولم يجب عنه فقال
وقد ذكر فيما سبق باي وجه هي المبادي اثنين وباي وجه اكثر لانه ذكر في الملتن
الحادي والاربعين الى الملتن الخمسين ان الاضداد فقط تكون مبادي وبهذا الوجه

يرى انه يكون المبادى اثنين فقط ثم ذكر في الفن الحادى والخمسين الى الفن السادس
والخمسين انه يجب ان يوضع تحت الاضداد اما اخر ويكون ثلثة ثم قال وظهر من الاشياء
التى ذكرت الان اى في هذا الفصل من الفن السابع والخمسين الى هذا الفن ما الفرق
بين الاضداد وكيف يكون نسبة كل مبدا الى اخر وما يكون الموضوع يعنى ظهر من الامور
الثلثة المذكورة لنا ههنا امور ثلثة اما اولا فظهر الفرق بين الاضداد بان احد المبادى
المتضادة هو الذى يكون منه الكون والاخر الى الصورة يكون لتكون لاجله وان الصورة
مبداء بالعرض وان الصورة دالة على احد الضدين واحدة بالكلية والضد الاخر الى العدم
مع الهيولى الكائن معها واحد بالعدد على ما علم من الفن السابع والستين وليس واحدا
بالكلية بل اثنين بالماهية والتعريف واما ثانيا فظهر نسبة المبادى بعضها الى بعض فان
الهيولى الاولى تبقى والعدم والصورة لا يبقيان والهيولى ليس بضد لشئ من
المبادى والصورة والعدم متضادان والهيولى موضوع والعدم عارض لها
واما ثالثا فظهر ما يكون للموضوع والهيولى وقد فصلنا هذا ثم سال بقوله واما
ان الصورة والموضع جوهر ولم يجب عنه ههنا بل قال ليس بظاهر الان من الكتب
الى ههنا بل ربما ينشا منها وقرر السؤال سمپليقيوس ويحيى النحوى وثوماقوتاس
وجميع شراح الاثنين بانه هل الصورة او الهيولى اريد في ان يكون جوهرا واختلفوا
في الجواب فقال سمپليقيوس ويحيى النحوى نجوابه سياتى في سابع ما بعد الطبيعة
وثامنه وقال ثوماسياتى في ثاني الطبيعيات وانا اقول ليس السؤال
ما ذكروه اصلا لان كلام المص لا يدل على ما اخذوا فيه من نسبة زيادة الجوهر بينهما
فان قوله ليس الا عبارة واما ان الصورة او الموضوع جوهر ولان السؤال الذى ذكروه
لا ينشاء مما تقدم فينبغى ان يقال ان المراد بالجوهر ههنا ماهية الشئ المركب وطبيعته
فانه يذكر لفظ الجوهر كثيرا ويراد به الماهية والطبيعة فتقرر ان هل الصورة او الموضوع
جوهر اى ماهية الشئ المركب وطبيعته وعلى هذا كان معنى العبارة ظاهر كذلك
منشاء السؤال لان القدماء كانوا يزعمون ان ماهية الاجسام الطبيعية وطبيعتها

سداء بالاتفاق



هى الهيولى فقط والمص يرد هذا الزعم في ثاني الطبيعيات ولان الهيولى والصورة
لما عينا فيما سبق ان يكونا جزئين مركبين ومبداءين بالذات للاجسام الطبيعية
نشاء منه سؤال هل الصورة تكون ماهية الجسم الطبيعى وطبيعتها او الهيولى
كما ذهب الى هذا القدماء فاجاب بانه هذا ليس بظاهر الان وما هو ظاهر هو
ان المبادى ثلثة وباى وجه ثلثة وما وجهها ثم قال فلكم تكون المبادى وابانه لينظر في هذه

## الفصل الثاني في حل مشكلات الحكماء المتقدمين وبيان طبيعة الهيولى

## الفن الحادى والستون قال المص وسنذكر بعد هذا الخلال شبهة القدماء

بهذا الوجه الواحد فقط لان اوائل الفلاسفة حال كونهم طالبين الصدق وطبيعة
الموجودات ضلوا اكثرهم مدفوعون الى طريق اخر من عدم التجربة فقالوا لا يكون
واحد من الموجودات ولا يفسد لانه يجب ان يتكون ما يتكون اما في الموجود او
في المعدوم لكن لا يمكن في شئ منهما لانه لا يمكن ان يتكون ما هو موجود لانه موجود
ولا يمكن ان يتكون شئ مما هو معدوم لانه يجب ان يوضع شئ اقول يمكن ان
يثبت ادعاى واحد بوجوه ثلثة بدليل مثبت له مسندا اياه الى سند قوى مستقيم
وبدليل مبين الكذب ما يخالفه وبابطال دليل ما ينافيه وهذان الاخيران يثبتانه
بطريق غريب وبهذه الوجوه يثبت المص دعاويه دائما وكذلك فعل في هذا
الموضع للمبادى لانه اثبت مقصوده اولا في الفن الحادى والاربعين الى السبعين
بذكر ادلة قوية مثبتة له ويكمل في هذا الفصل الوجهين الاخيرين يعنى يبين بطلان
الراى المخالف الذى كان رده مفصلا من الفصل الثاني وذكر دليله وابطاله وفصل
في هذا الفن امرين يذكر مقصوده وشبهة لم يقدر القدماء بحلها فوقعوا في الخطايا

وسنذكر بعد هذا ص

الغير المتناهية ثم يذكر في الفن الاتى خطاياهم فقال انحلال شبهة القدماء بهذا الوجه الواحد
فقط يعنى بما عينا نحن المبادى وهذا بمنزلة ان يقول انا رأينا في المبادى يندفع به فقط
جميع الخطايا ويرتفع به فقط جميع الشبه الممكن الورود على المبادى وكل ما يندفع به فقط
جميع الخطايا ويرتفع به جميع الشبه الممكن الورود على شئ حق صادق لان الصدق

قوة كالنور فكما اذا طلع النور يرفع به جميع الظلمات فكذا اذا ظهر الصدق يرتفع به
جميع الشبهات فراء يناحق صادق ثم قال لانه اوائل الفلاسفة حال كونهم طالبين الصدق
وطبيعة الموجودات ضلوا كانهم مدفوعون الى طريق اخر لم يرد بالاوائل الا وائل
على الاطلاق لانه لما كان العالم عندهم قديما لا يمكن ان يعطى الاوائل على الاطلاق
بل اراد الاقدمين الذين ليس فيهم افلاطون وسقراط وانبذوقلس وديموقريطس
وفيثاغورث وكانت اسامیهم وارائهم مشهورة فى زمان المص هكذا فرق
فى المتن الحسين من هذا الكتاب حيث قال فيه قد كان المتاخرون يضطربون
كالاوائل وبين الفرق مفصلا فى المتن الثانى والثالث فى اوائل بعد الطبيعة قال
مدفوعون لانهم دفعوا بقوة الشبهة التى لم يقدروا حلها جبرا وقهرا قال الى طريق اخر
اى ضلوا الى طريق مغاير لطريق الصدق والعلم وبقوا فيها مثلا كما ان بعض المتاخرين
يضلون عن تمام الطريق بحيث يدخلون فى غيره المخالف بالكلية وبعد الدور والسير
الكثير يضطرون ان يمكثوا فيه كذلك اوائل الحكماء ضلوا عن تمام الطريق الى العلم الحق
ودخلوا فى غيره بحيث لا يرجى عودهم اليه بل يبقون فيه ابدا وانما ضلوا منه ودفعوا
الى الطريق المخالف من عدم التجربة لا فى عدم علم المنطق كما زعم ابن رشد لان لفظ التجربة
لا يدل على المنطق بريدا نهم دفعوا اليه لانهم كانوا يعدون بالمشاهدات العامة
فى تحصيل الطبيعيات كالعين فى العلوم المتنزعة الغافلين عن اعمال الطبيعة
الجزئية التى يحصل منها التجربة التى هى للجزئيات كما قال الفيلسوف فى الفصل الاول
من اول ما بعد الطبيعة ولهذا كان يقول الفيلسوف فى معرفة المبادى ينبغى ان
يحصل من المكونات وبتحليل المركبات الطبيعية وكلتاهما مكونان من الجزئيات
وهكذا وصف المص سقراط وافلاطون بعدم التجربة فى المتن الرابع من اول الكون
والفساد فان افلاطون لما كان ساعيا غاية سعى فى الرياضيات المتنزعة
التى صعد بها الى المثل المجردة لم يقدر ان ينظر فى اعمال الطبيعة فورد المبادى
الطبيعيات الاشياء التى لا يمكن ان توافق بطبيعتها ولهذا قال فى سادس

الاخلاق الشاب يمكن ان يكون حكيما حكمة خلقية ولا طبيعيا لان حصول الحكمة
الخلقية وعلم الطبيعة يحتاجان الى التجربة ثم بين الطريق الذى دفعوا اليه فقال بطريق
التفريع فقالوا لا يكون واحد من الموجودات ولا يفسد ثم ذكر دليلهم الذى دفعهم من
الطريق الحق الى الطريق الباطل حتى كانوا يقولون لا يكون شئ من الموجودات ولا يفسد
كونا وفسادا جديدا وقال لانه يجب ان يكون اما من الموجود او من المعدوم لكن
اما من الموجود او من المعدوم ثم لا يمكن ان يكون من الموجود والا لكان موجودا قبل
ان يكون وايضا لتكون من نفسه وكلاهما مستحيلان ولا يمكن ان يكون من المعدوم
لانه يجب ان يوضع شئ فى التكون ولانه لا يتكون شئ فى المعدوم الصرف وعلى
هذا الوجه قس بفساد وقال لو فسد شئ فى الموجودات لانتهى اما الى الموجود او الى المعدوم
لا يمكن ان ينتهى الى الموجود والا لوجب بعد ان فسد او لكان فاسدا قبل ان يفسد كما
استدل الفيلسوف للهيولى فى المتن الثانى والثمانين ولا يمكن ان ينتهى الى العدم
لانه كما لا يتكون شئ من المعدوم فى التكون كذلك لا ينتهى الى العدم فى الفساد واذا
كان كلا الامرين مستحيلين كان كلا الملزومين مستحيلين ايضا فلا يمكن ان يتكون شئ
ولا ان يفسد المتن الثانى والبيعون قال المص وايضا قالوا ايضا تين ما يقع بعد ان
الاشياء ليست بكثيرة بل موجود واحد فقط فهؤلاء قبلوا هذا الراى الذى لله ذكرت
اقول ثم اعلم انه اذا اعطى بطلان واحد يعقبه بطلانات كثيرة ومتى وقع خطاء
فى المبادى التى هى المجموع بالقوة ينشاء بعده خطايا كثيرة وهذه الحال قد وقعت
على اوائل الفلاسفة ايضا لانهم لم يرفعوا التكون والفساد فقط فى العالم بل انكروا
كثرة الموجودات قائلين انها ليست بكثيرة بل موجود واحد وهذا مخالف
جدا لمقتضى الحس لانه ليس احد لا يعلم ان نفسه متفرق ومتميز عن جميع الاغيار
فان قلت من الذين قالوا بهذا القول اقول قال سمبليقيوس وبحيى النحوى وابن رشد
انهم بارمندس وملسوس فانهما كانا يقولان ان جميع الموجودات واحد كما مر
فى الفصل الثانى ونقل فى الفصل الثالث فى اول ما بعد الطبيعة وقال ثة ما افوناس

ويقول مناش وزاد رتوسل انهم اكثر القدماء فعلى هذا ينبغى ان يقرر الدليل لاثبات ان
الجميع واحد على هذا القول بوجه وعلى القول الاول بوجه اخر وينبغى ان يقدم لتقريره على هذا القول
مقدمتين احديهما ان اكثر القدماء عينوا هيولى واحدة لجميع الاجسام الطبيعية لامكونة
ولا فاسدة والاخرى بى انهم ظنوا ان يكون هذه الهيولى تمام ماهية الاجسام الطبيعية
وجوهرها فعلى هذا نقول جميع الاجسام الطبيعية تمام ماهيتها وجوهرها واحد لامتكونة
ولا فاسدة بحكم المقدمتين والاشياء التى تمام ماهيتها وجوهرها واحدة لامتكونة ولا فاسدة
واحدة لاكثيرة فجميع الاجسام الطبيعية واحد لاكثيرة وتقرير الدليل على القول الاول يكون
هكذا لو كانت الموجودات كثيرة ولا تكون واحدة لوجب ان يكون بينها فصل به
يمتاز موجود عن اخر لكنه ليس بين الموجودات فصل به يمتاز بعضها عن بعض فالموجودات
لا تكون كثيرة بل واحدة وتثبت الصغرى بعد وضع مقدمة هى ان كل ما يكون ماعدا
الموجود معدوم بان يقال الفصل المذكور اما موجود او غير موجود لا يمكن ان يكون موجودا
لانه الموجود لا يمتاز عن موجود بالموجود ولانه جميع الموجودات يتوافق فى الوجود ولا يمكن
ان يكون ما به التوافق ما به التخالف فالفصل المذكور ليس بموجود فيكون غير موجود لكن
لا يمكن ان يفرق موجود عن آخر بغير الموجود فثبت انه ليس بين الموجودات فصل به
يمتاز بعضها عن بعض **الملل الثالث والسبعون قال المص** لكن نحن نقول ان يقال
يكون شيئ من الموجود او من المعدوم او يفعل المعدوم او الموجود شيئا او ينفعل
او يصير اى شيئ كان هذا لا يتفارق بوجه واحد كما لا يتفارق ان يقال يفعل الطبيب
شيئا او ينفعل او يكون منه شيئ او يتكون **اقول** لما فرغ من ذكر دليل الاوائل
على مطلبهم شرع ان يرده ويرده بوجهين يفرق ما هو بالذات وما هو بالعرض ويفرق
ما هو فعل وما هو قوة وبيان الفرق الاول ويذكر دعواه من هذا الملل الى الملل السابع
والسبعين وبيان الثانى فى الملل الثامن والسبعين فيقول لكن نقول ان يقال
يكون شيئ من الموجود او من المعدوم او يفعل المعدوم او الموجود شيئا لا يتفارق
بوجه واحد اى ليس فرق بين عبارتى يتكون شيئ من الموجود ويتكون شيئ



من المعدوم وبين عبارتى يفعل المعدوم شيئا ويفعل الموجود شيئا وبين عبارتى
ينفعل المعدوم من شيئ وينفعل الموجود من شيئ اذا اخذ كل من العبارتين بوجه واحد
اى على الاطلاق اى بالذات او بالعرض وتتفارق اذا اخذ بوجه اخر اى اذا اخذ بعضها
بالذات وبعضها بالعرض لانه يتكون شيئ من الموجود او من المعدوم بالذات وتكونه بالعرض
متفارقان وكذلك انه يفعل المعدوم او الموجود شيئا او ينفعل شيئ منهما منه
بالذات ولانه يفعل او ينفعل بالعرض متفارقان ثم يعمم كلامه ويقول او يصير اى شيئ
كان هذا يعنى كذلك نقول على الكلية انه يقال يصير اى شيئ كان هذا او ذاك يقع على
وجهين اى بالذات وبالعرض ويوضح ما قال بالمثال حين يقول كما لا يتفارق ان
يفعل الطبيب شيئا او ينفعل او ان يكون منه شيئ او يتكون يعنى كما لا يتفارق
بوجه واحد انه يقال يفعل الطبيب شيئا او ينفعل او يكون منه شيئ او يتكون
ويتفارق بوجه آخر علمنا هذا الوجهان اى بالذات وبالعرض المبينان فى الملل
الاتى **الملل الرابع والسبعون قال المصنف** فلما كان يقال هذا على وجهين فظاهر
انه لا تكون من الموجود او الموجود او ان يفعل شيئا او انه ينفعل يقال على وجهين ايضا
فالطبيب يتجه لانه من حيث انه طبيب بل من حيث انه نجار ويصير ابيض لانه من
حيث انه طبيب بل من حيث انه اسود ويعالج ويصير لا طبيبا من حيث انه طبيب
وانما نقول زيادة حقيقة الطبيب يفعل شيئا او ينفعل او يصير من الطبيب
او انفعل او فعل من حيث انه طبيب فظاهر ان التكون يكون من المعدوم ويدل
عليه عبارة من حيث انه معدوم وهؤلاء لم يفرقوا هذا فضلوا ولاجل هذا الجهل
كانوا جاهلين غاية جهل حتى توهموا انه لا يتكون شيئ من سائر الاشياء او
يوجد شيئ بل كانوا يرفعون كل تكون **اقول** حصل اولا من النظير المذكور
دعواه المقصودة ثم بين وجهى القول المذكور ثم يذكر اجراء وقوع الاوائل فى
الخطاء لجهلهم بهذين الوجهين فقال فلما كان يقال هذا اى ما ذكرنا فى النظير على
وجهين اى بالذات وبالعرض كما مر وسيجئ فظاهر انه التكون من الموجود والموجود

او ان يفعل شيئا او ينفعل تقال على وجهين اى التكون من الموجود ويقال على وجهين
اى بالذات وبالعرض والموجود يقال على وجهين اى بالذات وبالعرض وكذا ان يفعل شيئا
او ان ينفعل يقالان ايضا بالذات وبالعرض ثم بين وجهى القول المذكور حيث قال
فالطبيب يتجر لا من حيث انه طبيب بل من حيث انه تجار الى اخره يعنى نقول
ان الفاعل يفعل شيئا ما بالذات اذا فعل من حيث انه متصف بعنوان الموضوع
وكذلك نقول الشيئ الفلان ينفعل بالذات حين ينفعل من حيث انه متصف
بعنوان الموضوع ايضا وكذلك نقول يصير شيئ من شيئ بالذات اذا صار منه
من حيث انه كذا مثلا يقال الطبيب يفعل شيئا بالذات او ينفعل او يصير من الطبيب
اذا انفعل او فعل من حيث انه طبيب انتهى وانما نقول الطبيب يفعل بالعرض
حين لا يفعل من حيث انه طبيب بل من حيث انه تجار مثلا لانه انما يقال يفعل
من حيث يقع ان يقارن مع طبابته صنعة التجارة لانه يتجر لا من حيث انه طبيب
بل من حيث انه تجار كما قال المص وعلى هذا الوجه اذ نقول يصير شيئ من شيئ يمكن ان
يفهم الصيرورة بالذات اذا صار الذى صار منه ومن حيث انه كذا مثلا اذا صار
اللاطبيب من الطبيب حين نسى الطب او الصيرورة بالعرض اذا صار منه ما صار
لا من حيث انه كذا مثلا اذا صار الابيض من الطبيب لانه صار ابيض لا من حيث انه
طبيب بل من حيث انه اسود ثم قال فظهر ان التكون من المعدوم الى اخره يعنى
ان كان ما ذكر حقا فظاهر ان التعليم المذكور اى حين نقول ان شيئا يتكون او يصير
من المعدوم يدل على هذا لانا نفهم منه انه يتكون او يصير منه بالعرض لا بالذات
بل يدل على هذا زيادة دلالة حين يقول من المعدوم من حيث انه معدوم لان
هذا اللفظ اى من حيث انه معدوم يجب ان يفهم بالعرض وعلى هذا يصير الكلام
من العدم الذى هو معدوم بالعرض ثم قال وهؤلاء لم يفرقوا هذا الى اخره يعنى
لما لم يعرف الاوائل هذا الفرق اى وجهى القول المذكور اخطأوا فى عدم تفرقهم
هذا صاروا جاهلين بمرتبة حتى حفظوا هذا الموجود الواحد الذى عينوه مبداء

مبداء التكون او الوجود لاشياء اخر ولهذا رفعوا من العالم كل تكون الملتن الخامس
والسبعون قال المص ونحن نقول ايضا لا يتكون شيئ من المعدوم على الاطلاق
ولكن يتكون منه بالعرض لانه يتكون من العدم الذى هو معدوم بالذات وليس
بموجود فيه لكن يتعجب هذا ويرى مستحيلا ان يتكون شيئ من المعدوم اقول يطلق
بما ادعاه الفرق المذكور ويشير باى وجه يدفع هذا الفرق شبهة الاوائل ولما كان
تجيئ الشبهة المذكورة بالتردد مثلا بان يقال لو صار شيئ من شيئ لصار ما من
الموجود او من المعدوم لكن التالى مستحيل بكلا قسميه فكذا المقدم حل المصنف فى
هذا الملتن الجزء الثانى اولا مبينا كيفية امكان صيرورة شيئ من المعدوم وعدم امكانها
وبين فى الملتن الاتى كيف يمكن ان يصير شيئ من الموجود وكيف لا فقال ونحن نقول
لا يتكون شيئ من المعدوم مطلقا اى بلا فرق اى سواء كان بالذات او بالعرض لكن
نضيف قولنا بالعرض ونقول يتكون شيئ من المعدوم بالعرض اى من العدم لانه يراد
من المعدوم كما بينه المص ههنا بقوله لانه يتكون من العدم الذى هو معدوم بالذات
وانما قال كذا ليميز من الهيولى كما ستعرف قريبا وظاهر ان العدم يتكون منه الاجسام
الطبيعية بالعرض لانه لا يدخل فى تركيب شيئ منها بالغ الذى عين فى الملتن السادس
والستين ان يكون مبداء بالعرض لها فعلى هذا يمكن ان يستنتج ويقال الاجسام
الطبيعية تتكون من العدم والعدم معدوم فالاجسام الطبيعية تتكون من المعدوم
بالعرض ولانا نعلم الحال المذكور كما ينبغى تذكر الفرق المذكور من الملتن السابق اى انه
تكون شيئ من شيئ بالذات هو التكون منه من حيث انه كذا وتكون شيئ من شيئ
بالعرض هو التكون من شيئ يعرض شيئ يتكون منه الشيئ بالذات كما يظهر فى الطبيب
فالاجسام الطبيعية تتكون من الهيولى من حيث انها هيولى يعرض لها العدم لان
العدم والتضاد عرض لها كما تعلمنا فى الملتن السادس والستين فالاجسام
الطبيعية تتكون بالذات من الهيولى التى هى موجودة ما وموعودة وهذا الشيئ
ازيد من العدم الذى هو معدوم بالذات بالعرض وفى هذا اظهر بيان اخر للتكون

بالذات والتكون بالعرض وهو انه اذا يقال تكون شيئ من شيئ بالذات حين يدخل الشيئ
الثاني في الاول المتكون ويبقى فيه وهذا القيد اي الدخول والبقاء لا يوجد في الشيئ
الذي يتكون منه شيئ اخر بالعرض فعلى هذا تكون الهيولى داخلة في الاجسام المتكونة
وتبقى فيها بعد تكونها واما العدم فلا يدخل فيها ولا يبقى معها اصلا والى هذا اشار
المصنف بقوله لانه يتكون من العدم الذي هو معدوم بالذات وليس بموجود فيه يعني ان
الموجود يتكون بالعرض من المعدوم لكن لما كان بعض المعدوم معدوما بالذات
وهو العدم وبعضه معدوما بالعرض فقط وهو الهيولى الى ان قال فيتكون منها الاجسام
بالذات بين من اي معدوم يتكون الشيئ بالعرض فقال يتكون من العدم الذي هو
معدوم بالذات وليس بموجود فيه اي المتكون وصرح بانه يتكون من العدم لئلا يتوهم
ان التكون بالعرض يكون ايضا من الهيولى التي هي معدومة ايضا ولو بالعرض مع ان
الاجسام تتكون منها بالذات فانها موجودة فيها وباقية معها وفي هذا عرفت
باي معنى يقال الموجود يتكون من المعدوم ثم قال لكن يتعجب هذا انما عبر عنا عبارته
اليونانية هكذا ولم نترجم كما ترجمها الآتيون بعبارة لكن هذا عجيب لانه بين العبارتين
فرقا فان عبارة هذا عجيب تدل على انه عجيب في ذاته وليس كذلك وعبارة اليونانية
وعبارة يتعجب هذا تدل على انه واقع التعجب من هذا اي تعجبوا الحكماء المعاصرين لنا
من هذا وهذا المدلول هو المطابق لعبارة اليونانية يريد انه قد وقع البحث
بيني وبينهم فحين قا[ل] الموجود يتكون من المعدوم تعجبوا منه وراوا الحكم مستحيل لجهلهم
بالفرق المذكور المتن السادس والسبعون قال المص وكذلك لا يتكون الموجود
الا بالعرض وهكذا يتكون هذا ايضا بهذا الوجه كما لو تكون الحيوان من الحيوان ولو تكون
بعض الحيوان من بعض الحيوان كما لو تكون الكلب من الفرس لانه لتكون الكلب لا من بعض
الحيوان فقط بل ومن الحيوان لكن لا من حيث انه حيوان لانه قد كان حيوانا ولو وجب
ان يصير شيئ حيوانا لا بالعرض لا يتكون من الحيوان اقول يحل في هذا المتن الجزء الاول
من صغرى دليل الاوائل اي بين كيف يتكون الموجود من الموجود ويفعل في هذا المتن امرين

من الموجود صح



يحل الشبهة اولا ثم يوضحه بالمثال فيقول في حلها وكذلك اي كما قلنا في المتن السابق
لا يتكون الموجود من المعدوم بالذات بل بالعرض كذلك يقول لا يتكون الموجود من
الموجود بالذات بل بالعرض ويوضح بما قال وهكذا يتكون هذا ايضا اي كما في المتن
السابق بهذا الوجه اي بالعرض واعلم ان المراد من الموجود هو الموجود بالفعل التام
اي المركب الطبيعي والهيولى ليست بموجودة كذا بل الاولى ان يقال لا موجودة والا معدوم
اي المعدوم على ضربين احدهما لا موجود ومعدوم بالذات ومطلقا كالعدم كما مر
في المتن السابق والاخر لا موجود ومعدوم بالنسبة الى الغير والهيولى معدوم بهذا
المعنى ومن ثمة قال الفيلسوف في المتن الثاني من سابع ما بعد الطبيعة ان الهيولى
الاولى بالذات ليس هذا الشيئ ولا الكما ولا كيفا الى اخره فالمصنف يريد ان الاجسام المركبة
الطبيعية التامة تتكون بالذات من المعدوم اي من الهيولى الاولى وتتكون بالعرض
من موجود طبيعي كذا كما اذا تكون الهواء من الماء فانه اي الهواء يتكون منه بالعرض وانما
يتكون بالذات من المعدوم اي الهيولى الاولى وسبب هذا ظاهر اما اولا فلان صورة
الماء وقع على الهيولى الاولى واما ثانيا فلانه لتكون بالذات يكون مما يدخل في تركيب
الشيئ المتكون ويبقى فيه بعد تكونه والتكون بالعرض يكون مما لا يدخل في تركيبه
ولا يبقى فيه بعد تكونه بل يرتفع والهيولى الاولى تدخل في تركيب الشيئ المتكون
وتبقى بعد تكونه فالهواء يتكون فيها بالذات واما الماء فلا يدخل في تركيب الشيئ
المتكون اي الهواء ولا يبقى فيه بعد تكونه فلا يتكون منه بالذات بل بالعرض وحاصل
قال كما لو تكون حيوان من الحيوان ولو تكون بعض الحيوان من بعض الحيوان كما لو تكون
الكلب من الفرس بين ما قال بالمثال يريد ليفرض ان الحيوان يتكون من الحيوان
وليس مراده بتكونه من الحيوان هو التكون منه كما في الفاعل بل كما في الموضوع
والمادة لان كلامنا هنا للتكون انما هو بهذا المعنى وهذا اي التكون من
الحيوان كما من الموضوع وان كان مستحيلا لكنه لا يضر هنا لانا نقدر ان نتصوره
ونفرضه للبيان وليفرض ايضا ان حيوانا معينا كالكلب مثلا يتكون من حيوان

معين آخر مثلا من الفرس كما من الموضوع والمادة فلو كان كذلك لا يكون هذا
الحيوان المعين اى الكلب من الحيوان المعين اى الفرس فقط بل يكون من الحيوان
ايضا لانه لا يوجد حيوان معين ليس بحيوان لكن الكلب يكون من الحيوان بوجه لا يكون
بهذا الوجه من الفرس لانه لا يكون من الحيوان بالذات لانه لا يكون منه من حيث انه حيوان
لانه لو كون بحسب هذا الوجه لكان حيوانا قبل ان يكون والمص اثبت هذا بقوله
لانه قد كان حيوانا يعنى ان الكلب لا يكون من الحيوان من حيث انه حيوان وكل شئ
انما يكون من شئ بالذات حين يكون منه من حيث انه كذلك فالكلب لا يكون
من الحيوان بالذات بل بالعرض فقط لكنه يكون بالذات من الحيوان المعين اى الفرس
الذى ليس بكلب لا المطلق والى هذا اشار المص حين قال لو وجب ان يصير شئ
حيوانا لا بالعرض لا يكون من الحيوان ومنه تعرف ان كل واحدة من هاتين القضيتين
اى الكلب لا يكون من الحيوان والكلب يكون من الحيوان صادقة لان الكلب لا يكون
من الحيوان من حيث انه حيوان ويكون منه لانه يكون من حيوان ليس بكلب
وكذلك قولنا الموجود لا يكون من الموجود والموجود يكون من الموجود صادق لان
الموجود لا يكون من الموجود من حيث انه موجود ويكون من موجود لم يكن هذا الكون
وعلى هذا فكما يكون الكلب بالعرض من الحيوان ويكون بالذات من اللا كلب
كذلك الموجود يكون بالعرض من الموجود ويكون بالذات من اللا موجود اى الهيولى
الاولى وبين المص هذا فى المتن الاتى **المتن السابع والسبعون قال المصنف**
وكذلك اذا كون موجودا لا يكون من الموجود ولا من اللا موجود لانا قد ذكرنا انه لا يكون
من اللا موجود بدل على ما يدل عليه [illegible] الكون من حيث انه موجود ولكن لما نرفع ان كل شئ
اما موجودا او معدوم **اقول** هذا مربوط بقوله كما لو كون حيوان من الحيوان بالشباهة
اى كما قلنا فى مثال الكلب نقول اذا كون موجودا لا يكون من الموجود بالذات ولا من
اللا موجود بالذات لانا قد ذكرنا الى اخره ولما كان لقائل ان يقول انك يا ارسطو
تسلم المتناقضين لان الموجود واللا موجود متناقضان وكذلك الكون من الموجود

والكون من اللا موجود متناقضان وانت تقول بهذا وتهدم القضية البديهية
عند الكل اى كل شئ اما موجودا ولا موجودا واجاب بقوله لكن لا نرفع ان كل شئ
اما موجودا او معدوما لانا نقض اثبات شئ لشئ وسلبه عنه بعينه بالنظر
الى وجه واحد بعينه وهذا لا يتحقق فيما نحن فيه لانا نقول الذى يكون من الموجود ومن
اللا موجود بالنظر الى شيئين واحد بل النظر الى شيئين مختلفين كما يرى فيما اذا كون الهواء
من الماء فانه يقال يكون من الموجود ويكون من اللا موجود وبهذا الوجه يقال الماء
موجود ولا موجود بحسب اختلاف وجهين لانه موجود بالنظر الى نفسه وليس
بموجود من حيث انه ليس بهواء وليس الموجود الذى يليق ان يكون فيما حققت
عرفت انه الفيلسوف المكمل حل شبهة القدماء الى القائلين بالخلا باكثرية بوجه
بفرق ما بالذات وما بالعرض وهذا هو الوجه الواحد كما سيقول فى المتن الاتى
**المتن الثامن والسبعون قال المصنف** وهذا هو الوجه الواحد والاخر
هو انه يقع ان يقال هذه بالقوة والفعل وهذا مبين فى مواضع اخر
بسعى بليغ فكما كنا نقول انحل الشبه التى بها اضطروا فانكروا بعض المذكورات
لانه لاجلها ضل الاوائل عن الطريق المؤصلة الا يكون والفساد والكثرة
لانه لو علم هذه الطبيعة لانحل جهلهم هذا بالكلية **اقول** هذا هو الوجه الثانى
لحل شبهة الحكماء الاوائل وهو يحصل بتقسيم آخر وهو بحسب القوة والفعل
وهذا الوجه يقلع الشبهة من اصلها لانه يستنبط من طبيعة الهيولى الاولى
وحالها واحال المص بيان هذا الفرق بكمال البيان الى مواضع اخر منها الكتاب
التاسع من الفلسفة الاولى ولم يضع اثر اخر هنا للحل المذكور لذلك وضع وقال
الموجود على قسمين احدهما هو الموجود بالفعل كالاجسام المركبة والاخر هو الموجود
بالقوة وهو الهيولى وكذلك الكون من الموجود او من المعدوم على قسمين
احدهما كون الموجود بالفعل والاخر كون الموجود بالفعل من الموجود بالقوة
فعلى هذا الهواء والنوع مثلا الموجودان بالفعل لا يكونان من الموجود

٢ من الموجود بالفعل صح

بالفعل بل من اللاموجود بالفعل والموجود بالقوة وهذا اللاموجود والموجود بالقوة هي الهيولى
الاولى التي تخرج منها جميع الاجسام الطبيعية وبما حققت عرفت انها الموجود لا يكون
من الموجود بحيث يكون قبل ان يكون ولا من اللاشيئ لانه لو يكون من اللاشيئ لكون من
اللاموجود بالفعل والقوة ثم قال منتجا فكما كنا نقول انحل الشبهة التي بها اضطروا
فانكروا بعض المذكورات يعني مما ذكرنا انحل الشبهة التي اضطر بسببها الاوائل فانكروا
بعض المذكورات اي الكون والفساد وكثرة الموجودات كما ذكرنا في المتن الثاني والسبعين
والثالث والسبعين وضلوا الاجلها عن الطريق الموصلة اليها لانهم كانوا لم يعرفوا طبيعة
الهيولى لانهم لو عرفوها لزال جهلهم بالكلية وبما حققت ظهر ما قلنا في المتن الحادي والسبعين
والخلال شبهة القدماء بمثل هذا الوجه الواحد فقط الفصل التاسع في الفرق بين
العدم والهيولى وبيان ما للصورة المتن التاسع والسبعون قال المصنف
نعم قد وصل ايضا بعض اخزائه لكن لا كافيا اما اولا فلانهم اعترفوا بانه ما قال بارمنيدس
انه الموجود يكون من اللاموجود على الاطلاق صادق واما ثانيا فلانهم يرون انها
لما كانت واحدة بالعدد تكون ايضا واحدة بالقوة لكن هذا يغاير كثيرا لانا نقول الهيولى
والعدم متغايران والهيولى لا موجودة بالعرض واما العدم فبالذات والهيولى
قريب الى الجوهر وجوهر ما واما العدم فليس كذلك اصلا اقول هذا المتن مربوط بما قال
في المتن التابع لانه لو علم هذه الطبيعة لانحل جهلهم هذا لانه لما قال المصنف كذلك كان
لاحدا ان يقول ان افلاطون وجد وعلم طبيعة الهيولى واحوالها تاما كافيا فموجبا
قادرا ايضا ان يحل شبهة الاوائل فليس وجد حلها واحدا وما ذكرته فقط معتمدها
ومتفاخرا فاردا ان يبين بالمتون الثلثة ان افلاطون لم يجد ولم يعلم طبيعة الهيولى
واحوالها تاما كافيا بل علم ما قاصرا ناقصا ففعل في هذا المتن امورا ثلثة يشير اولا الى
ويذكر ثانيا قصور افلاطون ويضع ثالثا رايه فقال نعم قد وصل بعض اخزائه هذه
لكن لا كافيا يعني بل قد وصل بعض اخزاء كما فلاطون الى هذه اي طبيعة الهيولى وحالها
كما يعرف في كتاب فيلبوس له وكتاب سوفسطاله لا سيما في اواسط كتاب ثاوس



له فانه كتب فيها امورا كثيرة للهيولى لكن لم يعلمها تاما وكافيا كما يستدعي البحث
عنها بل قصر ثم قال معللا لانهم اعترفوا بان ما قال بارمنيدس انه الموجود يكون من
اللاموجود على الاطلاق صادق يعني قصروا اولا لانهم اقروا بان الموجود يكون من
اللاموجود على الاطلاق وبالذات وانما قصروا لانهم زعموا انه ما قال بارمنيدس حتى
لعدم قدرتهم على دفع ما استدل على انه الموجود واحد وان كل ما عدا الموجود لا موجود
كما ان كل ما عدا الابيض لا ابيض وكل لا موجود لا شيئ فالموجود واحد فحين كان
يتكلم افلاطون للهيولى في كتبه المذكورة كما ذكر سلمها انها ما عدا الموجود بلا تقسيم ما
له فسلم انها لا موجودة وانها لا موجودة كما وضع بارمنيدس اي لا شيئ فلم يعلم انه
يكون في الهيولى امر لا موجود اي العدم ولكنها ليست في ذاتها معدومة على الاطلاق
موجودة ما في القوة كما بينا سابقا ويلزم من تسليم افلاطون هذا ان يتكون الاجسام
الطبيعية من الاموجود بالذات وعلى الاطلاق او قل من اللاشيئ وهذا يصور هكذا
الاجسام الطبيعية تتكون من الهيولى وهي معدومة على الاطلاق ولا شيئ فالاجسام
الطبيعية تتكون من المعدوم على الاطلاق واللاشيئ وهذا مستحيل كما بين في المتن
الخامس والسبعين فحين افلاطون قاصرا اولا ثم قال واما ثانيا فلانهم يرون الى اخره
يعني قصروا ثانيا لعدم فرقهم العدم من الهيولى بل زعموا انه لما كان الهيولى واحدة بالعدد
والموضوع مع العدم يجب ان تكون ايضا واحدة بالقوة فقط اي بالماهية والحد وقد
اخطأوا فيه كثيرا لان هذا اي كون شيئ واحدا بالعدد والموضوع شيئ وكونه واحدا
بالماهية والحد متغايران تغايرا كثيرا كما بين في المتن السادس والستين الا ترى ان اللبن والسياض
وكذا التفاح ورائحته وحلاوته وامثالها مما لا يحصى واحدة بالعدد والموضوع لكن مباينة
وحدودها متخالفة ثم اذا قال ونحن نقول انه الهيولى لا موجودة بالعرض الى اخره
وعين رايه فيما نحن بصدده وقال نحن نعتقد انه الهيولى مغايرة للعدم وبين التغاير
بينهما بوجهين احدهما هو ان الهيولى لا موجود بالعرض فقط والعدم لا موجود بالذات
والاخر هو انه الهيولى قريبة الى الجوهر وجوهر ما والعدم ليس كذلك اصلا وكما المصنف

استنبج مما ذكرناه طبيعة الهيولى وحالها تعرف من الفريقين الذين ذكرناهما وهؤلاء البعض
اى افلاطون واتباعه لم يعرفها اصلا فهؤلاء لم يعرفوا طبيعتها وحالها كما فيها ولهذا
لم يقدروا انه يجعلوا شعبة الاوائل المتن الثمانون قال المص لكن هؤلاء سموا اللاموجود كبيرا
وصغيرا على السوية اما مجتمعين او منفردين على السوية فوجه هذا التثليث وذلك مختلفان
بالكلية واوضحه بقوله لانهم وصلوا الى انه يجب الاخذه اى الى
افلاطون واتباعه علموا انه يجب ان يوضع تحت المكون طبيعة ما يظهر
منها المكونات لكن جعلوها واحدة فقط وهؤلاء وان كانوا يريدون ان يضعوا
فرقا ما وان يراعوا فى تلك الطبيعة الاثنينية حين سموها كبيرة وصغيرة لكنهم
فعلوا امرا واحدا ولم يضعوه ولم يراعوها ولم يريدوا بهذين اللفظين الدلالة
على الاثنينية لما قال لانه اذا افلاطون ثم اتباعه سالخ الاخر اى العدم كانه يعتذر
من قبل افلاطون يريد انه لم يميز العدم عن الهيولى لانه عده حقيقة الانه انما يبقى
فى المكون الهيولى وهى مع الصورة فقط علة تفعل المكونات بقبولها الصورة
فى نفسها وتخرج من بطنها كما تخرج من بطن الام الاولاد واما الطرف الاخر للتضاد
الاخره يعنى واما العدم الذى هو الطرف الاخر وضد الصورة لم يرد لافلاطون
مناسبا لانه يعطى له اسم المبداء لانه معدوم بالكلية وكل ما هو معدوم بالكلية
لا يناسب انه يعطى اسم المبداء فلا يناسب انه يعين مبداء اما انه معدوم
بالكلية فلانه لو نظر احد الى شره الذى هو الفساد الذى نهاية عدم الوجود يحكم
بانه معدوم بالكلية ومنه يحصل من قبل افلاطون انه الهيولى الاولى علة تفعل
مع الصورة المكونات وتبقى فى المكون معها وانها كالام وكل ما كان كذلك
يناسب بل يجب انه يعين مبداء لها فالهيولى يجب انه يعين مبداء لها
فلذلك عينها افلاطون ايضا مبداء لها وانه العدم شر محض ومعدوم بالذات
وكل ما كان كذلك لا يناسب انه يعين مبداء للمكونات فالعدم لا يناسب
انه يعين مبداء لها فلذلك لم يعينه افلاطون كذلك وسالخ المتن الحادى
والثمانون قال المص لانه اذا وجد امر الهى وخير ومرغوب نقول يوجد امر اخر
مضاد له واخر مستعد فى طبعه لانه يحبه ويشتاق اليه بحسب طبعه ويلزم
على هؤلاء انه يشتاق الضد الى فاعله لكن لا يمكن ان تشتاق الصورة



الى الهيولى والواحد الى الصورة والى هذا اشار المص حين قال فوجه هذا التثليث
وذلك مختلفان بالكلية واوضحه بقوله لانهم وصلوا الى انه يجب الاخذه اى الى
افلاطون واتباعه علموا انه يجب ان يوضع تحت المكون طبيعة ما يظهر
منها المكونات لكن جعلوها واحدة فقط وهؤلاء وان كانوا يريدون ان يضعوا
فرقا ما وان يراعوا فى تلك الطبيعة الاثنينية حين سموها كبيرة وصغيرة لكنهم
فعلوا امرا واحدا ولم يضعوه ولم يراعوها ولم يريدوا بهذين اللفظين الدلالة
على الاثنينية لما قال لانه اذا افلاطون ثم اتباعه سالخ الاخر اى العدم كانه يعتذر
من قبل افلاطون يريد انه لم يميز العدم عن الهيولى لانه عده حقيقة الانه انما يبقى
فى المكون الهيولى وهى مع الصورة فقط علة تفعل المكونات بقبولها الصورة
فى نفسها وتخرج من بطنها كما تخرج من بطن الام الاولاد واما الطرف الاخر للتضاد
الاخره يعنى واما العدم الذى هو الطرف الاخر وضد الصورة لم يرد لافلاطون
مناسبا لانه يعطى له اسم المبداء لانه معدوم بالكلية وكل ما هو معدوم بالكلية
لا يناسب انه يعطى اسم المبداء فلا يناسب انه يعين مبداء اما انه معدوم
بالكلية فلانه لو نظر احد الى شره الذى هو الفساد الذى نهاية عدم الوجود يحكم
بانه معدوم بالكلية ومنه يحصل من قبل افلاطون انه الهيولى الاولى علة تفعل
مع الصورة المكونات وتبقى فى المكون معها وانها كالام وكل ما كان كذلك
يناسب بل يجب انه يعين مبداء لها فالهيولى يجب انه يعين مبداء لها
فلذلك عينها افلاطون ايضا مبداء لها وانه العدم شر محض ومعدوم بالذات
وكل ما كان كذلك لا يناسب انه يعين مبداء للمكونات فالعدم لا يناسب
انه يعين مبداء لها فلذلك لم يعينه افلاطون كذلك وسالخ المتن الحادى
والثمانون قال المص لانه اذا وجد امر الهى وخير ومرغوب نقول يوجد امر اخر
مضاد له واخر مستعد فى طبعه لانه يحبه ويشتاق اليه بحسب طبعه ويلزم
على هؤلاء انه يشتاق الضد الى فاعله لكن لا يمكن ان تشتاق الصورة

استنبج مما ذكرناه طبيعة الهيولى وحالها تعرف من الفريقين الذين ذكرناهما وهؤلاء البعض
اى افلاطون واتباعه لم يعرفها اصلا فهؤلاء لم يعرفوا طبيعتها وحالها كما فيها ولهذا
لم يقدروا انه يجعلوا شعبة الاوائل المتن الثمانون قال المص لكن هؤلاء سموا اللاموجود كبيرا
وصغيرا على السوية اما مجتمعين او منفردين على السوية فوجه هذا التثليث وذلك مختلفان
بالكلية لانهم وصلوا الى انه يجب ان يوضع طبيعة ما لكن جعلوها واحدة لانه وان فعل احد
الاثنينية قائلا انها كبيرة وصغيرة لكنه فعل امرا واحدا لانه سالخ الاخر انما يبقى مع الصورة
علة المكونات كالام واما الطرف الاخر للتضاد فيرى لمن ينظر فى شره انه لا يكون اصلا
اقول لما قال فى المتن السابق انه بعض الحكماء اى افلاطون واتباعه وصلوا الى معرفة الهيولى
الاولى لكن لا كافيا لانهم لم يفرقوها فى العدم كان لاحد ان يقول من جانبهم انهم فرقوها
منه ايضا لانه افلاطون قد وضع امرين فى جانب الهيولى كما وضعت انت يا ارسطو
فانه عين اولا للمبادى الكبير والصغير والواحد فهذه مبادئ ثلثة متغايرة فلم قلت انهم
لم يفرقوا الهيولى عن العدم وايضا كما عينت انت فى جانب الموضوع مبدأين الهيولى
والعدم كذلك عين افلاطون فى جانبه مبدأين اى الكبير والصغير فانه كان يسمى اللاموجود
اى الهيولى الاولى بهذين الاسمين فقد كذبت فى نقلك عنه عدم الفرق اجاب فى
هذا المتن اولا ثم ذكر الاختلاف الواقع بين رأيه ورأى افلاطون ثم ذكر عذرا فى
جانب افلاطون فقال لكن هؤلاء سموا اللاموجود كبيرا وصغيرا على السوية يعنى نعم
انا افلاطون وتابعيه سموا اللاموجود اى الهيولى الاولى كبيرا وصغيرا لكن فعلوا هذا
على السوية اى بلا فرق وتمييز بين الهيولى والعدم اى لم يريدوا بهذين اللفظين متفرقين
او مجتمعين الا الهيولى فافلاطون وتوابعه لم يفرقوا العدم من الهيولى ولهذا
وضعوا مبادئ ثلثة بوجه مغاير بالكلية لما وضعنا لان تثليث المبادى الموضوع
منا معقول لكون كل مبداء عندنا مغايرا لاخر بالصورة والحد وتثليث المبادى
الموضوع من افلاطون واتباعه اى الكبير والصغير والواحد لفظى ومن ثمة يكون المبادى
عندهم حقيقة اثنين فقط اى الهيولى والصورة ولفظا ثلثة اى الكبير والصغير

الى نفسها لانها لا تحتاج ولا الضدين يفيد الاخر بل هذا هو الهيولى كما انثى
الى الذكر والقبيح الى الحسن لكن ليست قبيحة ولا انثى بالذات بل بالعرض اقول قد بين ارتباط
هذا القول بما سبق بوجوه مختلفة وابينه انا بان اقول ما بين في الملل السابق عدم
عد افلاطون العدم بين المبادى بسبب كونه شرا اراد ان يبين في هذا الملل انه وان
كان شرا يجب ان يعد منها ويكون مغايرا للهيولى الذى هو المقصود مما سبق وان كان
شرا حتى يظهر خطاء افلاطون بعدم فرقه من الهيولى وليس تعليلا لكون العدم شرا كما قال
اكثر الشراح فالمصنف اشار بقوله لانه اذا وجد امر الهى وخير ومرغوب الى اخره الى الدليلين يضيق
بهما افلاطون الاول هو انه يوجد في المبادى امر الهى اعلى وخير هو الصورة فيوجد
ايضا امر مضاد لها وهو ليس بهيولى لانها لا تمانعها فيوجد في المبادى العدم المغاير للهيولى
فعدم تمييز افلاطون اياه منها ردى والملازمة الاولى ظاهرة لان الاعلى والخير شئ افضل
من اخر وهو ناقص منه في المعلولية والخير يكما تكون الظلمة ناقصة من النور والبرودة من الحرارة
والسواد من البياض ولهذا تكون الظلمة ضد النور والبرودة ضد الحرارة والسواد ضد
البياض ولكون هذه الملازمة ظاهرة ومسلمة عند الحكماء قال يقول يوجد امر اخر مضاد له
بصيغة المتكلم مع الغير والدليل الثانى هو انه يوجد بين المبادى امر اخر مغلوب مشتاق
اليه لانه لما كان الهيولى خيرا يكون محبوبا ومشتاقا اليه فيوجد بينها امر اخر مستعد
في طبعه لان يعشق ويشتاق اليه بحسب طبعه وهذا العاشق المشتاق في طبعه
ليس هو الصورة ولا العدم بل هو الهيولى فظهر ان الهيولى والعدم ليسا امرا واحدا
قال ويلزم على هؤلاء اى على افلاطون واتباعه ان يشتاق الضد الى فاقد نفسه
لانهم لم يفرقوا الهيولى عن العدم ثم قال لكن لا يمكن ان يشتاق نفس الصورة الى نفسها
لانها ليست محتاجة لان الشئ لا يحتاج الى نفسه ولما لم يحتج الى نفسها لا تشتاق
اليها اذ اشتياق شئ الى شئ انما يكون لاحتياجه اليه فمن هذا ظهر ان العاشق المشتاق
الذى تكلم له ههنا ليس هو الصورة واما انه ليس هو العدم فبينه بقوله ولا الضد
لان الضدين يكون كل منهما مفيدا لاخر بغير ولا يمكن ان يشتاق ضد الصورة الى العدم



الى ملك الصورة لان كلا منهما مفيد لاخر وكل شيئين يكون كل منهما مفيدا لاخر لا يكون
شئ منهما عاشقا لاخر ومشتاقا اليه فالعدم الذى هو ضد الصورة لا يكون عاشقا
ومشتاقا الى الصورة فبقى ان يكون العاشق والمشتاق اليها هى الهيولى كما قال
المصنف بل هذا هو الهيولى واذا بين هذا كذلك يضيق افلاطون بما قال ويلزم
على هؤلاء ان يشتاق الى فاقد نفسه تصوير الدليل هكذا لو كان العدم والهيولى
امرا واحدا بالكلية كما قال افلاطون واتباعه يلزم ان يشتاق شئ الى فاقد نفسه
والتالى باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه قد ثبت ان الهيولى تشتاق في طبعها الى الصورة
فلو كان العدم عين الهيولى كما قال افلاطون كان مشتاقا الى الصورة لكن الصورة
مفيدة للعدم لانها كلما حصلت يزول العدم فلو كان العدم عين الهيولى لكان مشتاقا
الى فاقد نفسه واما بطلان التالى فلان كل شئ يجب تحققه ويسعى ان يحفظ
ولما قال ان الهيولى ان العاشقة للصورة والمشتاقة اليها اراد ان يبين كيفية عشقها
واشتياقها فقال كالانثى الى الذكر والقبيح الى الحسن وهذان الشبيهان ماخوذان من
افلاطون فانه شبه الهيولى في تمام وتأنس بالانثى المشتهية الى الذكر والقبيح المشتاق
الى الحسن ومعنى التشبيه الاول على ما ذكر الشراح اليونانيون هو ان الهيولى تحب الصورة
وتشتاق اليها كما يجب الانثى ان يجتمع مع المذكر وتشتاق اليه لكن لا لاجل اللذة
الجماع وان كانت مقصودة في طبعها بل لتكون كاملة طبعا في هذا الاجتماع وهذا
يعلم من ان زيادة كمال الانثى هو التوليد ولهذا قال بعض الحكماء ان الانثى لم تخلق
الا لاجل التوليد والنسل وهى مبدأ انفعالى اى قابلة له ولهذا تكون لا متعينة
بحسب طبعها وبلا فرق بالنسبة الى هذا الولد او ذاك كما بينت مفصلا في ثانى
النفس والقابل يحتاج في حصول المبدأ الفاعلى الى الفاعل وهو المذكر في التوليد
فالانثى تحتاج طبعا الى المذكر فتحبه وتشتاق اليه طبعا ليحصل منها التوليد
بالفعل وتصير متعينة بالفعل كذا وتجد كمال الطبيعى كذلك الهيولى مبدأ انفعالى
اى قابلة وغير متعينة لكنها تصير بالفعل ومتعينة في نفس الامر وتوحد بالصورة

ف الفعل الاصح

واذا اجتمعت معها يحصل منها المركب كالولد ولهذا تحب وتشتاق ان تجامع معها
كما تحب وتشتاق الانثى ان تجامع مع المذكر وبما حققنا يندفع ما قال بعض الشراح
من ان الانثى تحب المذكر وتشتاق اليها لتكون كاملة منه بل لذة الجماع والهيولى تحب
الصورة وتشتاق اليها لتصير كاملة فالتشبيه ليس بجيد ومن ان محبة الانثى واشتياقها
الى المذكر ليس ازيد من محبة المذكر واشتياقه اليها فلو كان تشبيه المص صحيحا جاز
ان يقال الهيولى تحب الصورة كما تحب الصورة اياها ولم يقل به احد ووجه الدفع ان
الانثى تحب المذكر وتشتاق اليه لتصير كاملة بحصول التوليد منها والمذكر يحب النسل
بالطبع كما قال المص في المتن الرابع والثلثين من ثاني النفس توليد كل ذي نفس ما يشابهه
طبيعي له ويلزم منه ان يحب ويشتاق طبعا الى الانثى التي لا يمكن ان يكون صاحب
النسل عدونها كما بينه المص في الفصل الثاني من اول السياسة المدنية لكنه لا تحبها
ولا يشتاق اليها كالمكمل لنفسه بل كالمكمل لها والاشتياق الطبيعي الصرف يكون
الى ما لا يجده احد ويكمل مركبه واشتياق الهيولى الى الصورة من هذا القبيل كما سيبينه
بعد مفصلا ومغالطة الشبيه الثاني اي قوله والقبيح لا الحسن ان القبيح يشتاق الى الحسن
ويحبه ليتزين منه فان قالوا اي الحسن هو الذي يجذب الغير الى نفسه وهو مشتق
على راي صوفي اليوناني من قالوا اي ادعوا سمي الحسن به لانه يدعو ما سواه اليه
فان قلت ان القبيح ضد الحسن والشيء من الاضداد يحب ضده ويشتاق اليه
كما قال المص في هذا المتن فالقبيح لا يحب الحسن ولا يشتاق اليه قلت احد الضدين
المتنزعين لا يحب الاخر كما ان الصورة والعدم كذلك وعلى هذا القبيح لا يحب الحسن
ولا يشتاق اليه واما المركبان فيحب احدهما الاخر كما قال المصنف في سادس الاخلاق
ان الارض تحب السحاب ثم صحح كل واحد من المثالين المذكورين وقال لكن ليست
قبيحة ولا انثى بالذات بل بالعرض فان افلاطون كما ليس الهيولى انثى وقبيحة
على الاطلاق بلا تقييد ما والمص يقول انها ليست انثى ولا قبيحة بالذات لانه ما يكون
بالذات كذا لا يمكن ان يتبدل منه الا بان يفسد فالهيولى لو كانت قبيحة بالذات

لما امكن ان تتزين بالصورة ولو كانت بالذات لا معينة ولا كاملة لما امكن ان
تتعين وتصير كاملة بالصورة بدون ان تفسد فهي تقال قبيحة وانثى بالعرض اي بسبب
العدم لانها طالبة للصورة العدمية فيها **المتن الثاني والثمانون قال المص**
لكنها قد تكون وتفسد من جهة وقد لا من جهة اخرى لانها من حيث انها تكون الشيء
الذي يكون فيها تفسد بالذات لانه ما يفسد فيها هو العدم ومن حيث انها قوة ليست
لا بالذات بل بحيث ان لا تكون ولا تفسد لانها لو تكونت يجب ان يوضع شيء اول
تتكون منه حال كونه موجودا ولكن هذا هو طبيعتها فيلزم ان يكون قبل ان تتكون
لانه اقول الهيولى هو الموضوع الاول لكل شيء يتكون منه شيء آخر اذا وجد
لا بالعرض ولو فرض شيء ينتهي اليه اخرا فيفرض قبل ان يفسد **اقول** يثبت في هذا
المتن بخامة تعليم الهيولى انها ليست متكونة وحادثة ولا فاسدة بالذات
وانما يثبت ليتبين ان الهيولى لا يمكن ان تتكون او تفسد بالنظر الى ذاتها
ولكن تتكون وتفسد من حيث يتحقق فيها عدم الصورة الاحقة اي تتكون ويفيد
استعدادها اليها ومن هذا يظهر انها والعدم ليسا واحدا بالكلية كما زعم
افلاطون وليتبين انه ذاهب الى انها قديمة ابدية ولانه لما قال فيما مر مرة بعد
اخرى انها تتولد وتتكون وجب عليه ان يبين باي وجه تتكون وباي وجه لا يفعل
فيه امور ثلثة يدعي اولا ان الهيولى قد تتكون وتفسد من جهة وقد لا من جهة اخرى
ثم يثبت في الجزء الاول بان العدم الذي يكون في الهيولى يفسد بالذات ثم يثبت
الثاني بقوله ومن حيث انها قوة لا بالذات بل يجب ان تتكون ولا تفسد ويثبت
هذا الوجود بكلا جزئيه بقوله لانها لو تكونت الى اخره فيقول لكنها يتكون وتفسد
الى اخره اي الهيولى او كل مركب من الهيولى والعدم تتكون وتفسد من جهة وقد
لا تتكون ولا تفسد من جهة اخرى ثم يثبت جزء الاول بقوله لانها من حيث انها
يكون الشيء الذي يوجد فيها تفسد بالذات يعني لان الهيولى اي المركب منها
ومن العدم من حيث انها تكون الشيء الذي توجد في الهيولى كالعرض اي

من حيث انها تكون عدما متحقق فيها كما عرض تقدر بالذات انها لا تكون ولا تقدر
ويثبت هذا الوجود بكلا جزئيه بقوله لانها لو تكونت لا اخره كما صرح بعيد هذا
حيث قال لانه ما يفقد فيها هو العدم وهذه الترجمة هي المطابقة لعبارة اليونانية
وجميع مترجمي اللاتين ترجموها بعبارات بعيدة عن مقصوده بل مفسدة له
فانهم ترجموها بعبارة ترجمتها هذه لانها من حيث انها شيء فيه تقدر بالذات
وهذه العبارة لا تؤدي مقصود المص بل تفسده لانه ليس شيئا فيه هو الهيولى
اي يوجد فيها شيء آخر اي العدم فعلى الترجمة اللاتينية يكون معنى كلام المص
الهيولى او قل المركب من الهيولى والعدم من حيث انها هيولى تقدر بالذات
وهذا المعنى ليس مقصود المص بل مناقض له فانه يحكم بانها لا تقدر بالذات وقد
اخطأ فيها لا سيما المتأخرون عنهم كوقوم قاشس وبندايس وزابارتوس
ويقولونيناس فانهم قالوا انه في كلمات المص تناقضا لم نذكر خطاياهم
لعدم الفائدة لكن الخطايا الواقعة منهم ومن المترجمين والشارحين في زمان
الملوك العباسية ليست بعجيبة فانهم كانوا غير عارفين بل باليونان
معرفة سطحية فضلا عن ان يعرفوا دقايق عبارات المص الموجزة المغلقة بل
لم يصل احد من الشراح الى مقصوده هنا سوى سمپليقيوس في كلامه هو ان
المركب من الهيولى والعدم يفقد بالذات من جهة ولا يفقد بالذات من جهة اخرى
يفقد بالذات من حيث انه عدم وكعرض في الهيولى اي يفقد العدم ولا يفقد بالذات
من حيث انه هيولى فعلم من هذا ان الهيولى والعدم متغايران تغايرا بينا
ولعدم معرفة افلاطون هذه المغايرة اخطأ فيما قال انهما واحد بالكلية هذا
هو الشرح الصحيح المطابق لرأي المص حقا وتعرف صحته بنقل شرح هذا الكلام
على ترجمة لانها من حيث انها شيء فيه تقدر بالذات قال بعض الشارحين له ان
الهيولى تلاحظ على وجهين تلاحظ اولا بحسب الوجود وثانيا بحسب الذات
وليس لها وجود مخصوص بل ناء خذ الوجود من الصورة والماذات وماهيته

مخصوصة لانها قوة جوهرية فالمص قال انما الهيولى من حيث انها شيء فيه اي من حيث انها شيء
توجد فيه الصورة اي من حيث انها توجد تقدر بالذات فانه اذا انعدم صورتها المعينة
ينعدم وجودها واذا انضم اليها وجود اخر ناء خذ وجودا اخر والذي ينعدم وجوده وناء خذ
وجودا اخر هو الذي يقال انه يفقد بالذات فكذلك يقال ههنا الهيولى من حيث انها شيء فيه
اي من حيث وجودها تقدر بالذات واما الهيولى بحسب ذاتها وماهيتها فلا تتكون
ولا تفقد كما سيقول المص انتهى اقول هذا الشرح وان كان دقيقا لكنه ليس بمطابق لمقصود
المص لانه لا يقول بفقدها بالذات ولان هذا الشرح مخالف لقوله لانه ما يفقد فيها
هو العدم اي لا الهيولى ولا وجودها ثم اثبت الجزء الثاني وقال ومن حيث انها قوة لا بالذات
بل يجب ان تكون لا متكونة ولا فاسدة يعني ان المركب من الهيولى والصورة من حيث
انه قوة اي من حيث انه هيولى ماهيتها القوة بالذات اي لا تقدر بالذات بل بهذه
الحيثية يجب ان يكون لا متكونة ولا فاسدا وتثبت هذا بكلا جزئيه بانه لو كان الهيولى
متكونة وفاسدة بحسب ذاتها وماهيتها لزم ان يكون هيولى قبل ان تصير هيولى وان
تكون فاسدة قبل ان تفقد وهو محال ففي لا يمكن ان تتكون ولا ان تفقد وتثبت بالملازمة
بانها لو تكونت لوجب ان يوجد في هذا التكون موضوع تتكون هي حال كونه موجودا
لان كل ما يتكون يجب ان يكون من امر موجود اولا لانه لا يتكون شيء من العدم لكن طبيعة
الهيولى تقتضي ان تكون موضوعا اول للتكون تتكون منه حال كونها موجودة جميع
الاجسام الطبيعية فلو تكونت الهيولى لكانت موضوعة اولى قبل ان تتكون وكذا
لو فسدت لكانت فاسدة قبل ان تفقد وبقيت بعد لان كل ما يفقد ينتهي الى الهيولى
لانه لا ينتهي الى العدم لكن طبيعة الهيولى تقتضي ان تكون باقية دائمة بحيث تنتهي اليها
الفاسدات ويثبت المص هذين الجزئين بتقديم تعريفها حيث قال لان اقول الهيولى
هو موضوع اول لكل شيء يتكون منه شيء اذا وجد لا بالعرض ولو فسد شيء ينتهي اليه
اخرا وكل جزء من اجزاء هذا التعريف يعلم ثبوته لها من المقولات السابقة اما كونها
موضوعة فلانها توضع تحت الصورة ولانه يكون التكون فيها وهذا الجزء بمنزلة الجنس

لانه اعم من الهيولى ولما كان الجوهر التام موضوعا ايضا كالجدار فانه موضوع للصور
العرضية وكان يتقدم جزؤه الذى هو الهيولى كالموضوع ولهذا سمى هيولى ثانية ووصف
الموضوع فى التعريف بالاول اى الهيولى هو الموضوع الاول الذى لا يحل فى موضوع اقدم ويكون
موضوعا للصورة الجوهرية وبهذين القطعين يمتاز الهيولى عن الصورة وعن الهيولى
الثانية قوله لكل شئ متعلق بقوله موضوع اى موضوع اول لكل شئ قوله يتكون
منه شئ حال كونه موجودا اى حال كون الموضوع الاول موجودا قال جميع شراح اللامع قوله
حال كونه موجودا قيد لشئ والمعنى يتكون منه شئ اى صورة حال كونها موجودة فى الموضوع
الاول لا بالعرض بل بالذات اى تصدر من الهيولى حين كون الصورة موجودة فيها بالذات
لانه الصور الجوهرية محاطة فى الهيولى بالذات لا بالعرض اقول ليس بقيد لشئ بل حال من
ضمير منه الراجع الى الموضوع الاول وح يكون المعنى الهيولى موضوع اول لكل شئ يتكون من
هذا الموضوع شئ حال كون هذا الموضوع موجودا وباقيا فى الشئ المتكون لانه المراد
فى الشئ ههنا هو الجسم الطبيعى الجزئى لان المتكونات هى الجزئيات وصور الاجسام توجد
بالقوة فى الهيولى دون الاجسام فالهيولى هو الموضوع الذى تتكون منه الاجسام حال
كونه موجودا فيها وبهذا يمتاز الهيولى عن العدم امتيازا ظاهرا لان الاجسام تتكون
ايضا من العدم كما مر فى المتن الثامن والخمسين والثالث والستين لكن لا حال كونه موجودا
وباقيا فى الجسم المتكون لانه لا يوجد ولا يبقى فى الجسم المتكون كما حقق فى المتنين المذكورين
بل الجسم يتكون منه كما فى الحد نفسه وقوله لا بالعرض يشرح على وجهين قال سمپليقيوس هو
يدل على ما دل عليه قوله يتكون منه شئ حال كونه موجودا لان المتبادر من تكون شئ
من شئ حال كونه موجودا وباقيا فى المتكون هو تكونه بالذات لا بالعرض فقوله لا بالعرض
كالمفسر لما فهم مما قبله فسره به ليتبين امتياز الهيولى عن العدم تبينا اظهر فتمام المعنى
ان الهيولى هو الموضوع الذى يتكون منه شئ حال كونه موجودا وباقيا بالذات لا بالعرض
كما يتكون فى العدم وقال سكندر الافرودیسى على ما نقل عنه سمپليقيوس ان هذا القول
لم يذكر لاخراج العدم وامتياز الهيولى عنه لانه خرج ووقع الامتياز بقوله حال كونه موجودا



ولانه لا ينبغى ان يذكر فى التعريفات الفاظ دالة على امر غير بين ذكرا لاخراج بعض اشياء
يبقى مع الهيولى فى الاجسام المتكونة لكنها تكون بالعرض مثلا لو صنع من الخشب الاحمر
صنم لا يصير صنما من لون الحمرة الا بالعرض وان كان يوجد ويبقى فى الصنم المتكون فالمصنف
يقول على ما قال اسكندر الهيولى هو الموضوع الاول لكل شئ اى صورة يتكون منه حال
كونه موجودا فى الشئ المتكون شئ بالذات لا بالعرض كما يوجد ويبقى حمرة الخشب
فى الصنم فان الصنم لا يقال انه يتكون من الحمرة بالذات والشرح الاول اولى عندى من الثانى
فان المصنف يتكلم ههنا للهيولى الاولى التى تميز عن الثانية بقوله اول ولا يبقى مع الهيولى الاولى
فى المتكون الجوهرى عرض ما لانه فى مثل هذا المتكون يكون الحال الكل كما سيبين فى محله فقوله
لا بالعرض لا يمكن ان يذكر لاجل اشياء يتكون منها الاشياء حال كون تلك الاشياء موجودة
باقية فيها شئ ولانه لا يخرج بقوله يتكون منه شئ حال كونه موجودا فيه العدم فقط بل يخرج به
ايضا الاشياء التى قال اسكندر انها تخرج بقوله لا بالعرض لان تكون شئ من شئ حال كونه
موجودا متكونا بالذات على ما هو المتبادر فبهذا القيد يخرج جميع الاشياء التى لا يتكون منه
شئ بالذات فيخرج الاشياء التى قال اسكندر لا يتكون منها شئ بالذات ايضا فما قال من انها
تخرج بقيد لا بالعرض ليس بصحيح وما قال من انه لا ينبغى ان يذكر فى التعريفات الفاظ دالة على
معنى واحد فانما هو فى الحدود ولا فى الرسوم لانه قد يذكر فيها الفاظ دالة على معنى زيادة بيان
الالفاظ المتقدمة كما فعل المصنف فى تعريف الطبيعة فى المتن الثالث فى تعاريف الطبيعيات
وفى تعريف المكان فى المتن الثانى والاربعين من رابعها وفى مواضع اخر حال واذا قد
شئ ينتهى اليه اخرا اى اذا قد مركب جوهرى ينتهى اليه اخرا لانها موضوع اول فطرة
ليس قبلها موضوع وكل ما كان كذلك يحل اليه المركبات اذا فسدت لان الفساد
لا ينتهى الا العدم فتنتهى اليها ولما كانت الهيولى امرا باقيا متاء خرا ينتهى اليه
الفاسدات يستحيل ان تفسد والا اما لكانت فاسدة قبل ان تفسد واما
لكانت باقية بعد ان تفسد والتالى بطل بكلا قسميه باطل كذا المقدم فالهيولى
للمتكونة ولا فاسدة هذا شرح هذا المتن واقول يمكن ان يورد على شرح قوله لانها

من حيث انها ممكون الشيء الذي يكون فيها تفد بالذات اي من حيث انها ممكونة
العدم الذي يكون فيها وتفد انه بطل لان العدم لا موجود والا موجود لا يفد
لانه لا يذهب الا العدم وما يفد بالذات يذهب الا العدم كما كان لم يكن اولا
فالعدم لا يفد ولان العدم فساد ما فلا يمكن ان يفد والا كان فساد للفساد
وانه يورد ايضا ان المص قال في اول هذا المتن ان الهيولى او المركب منها والعدم قد تكون
وتفد من جهة وقد لا تم بين وجه فساد العدم فقط فلم يتبين وجه تكونه ايضا واقول في الجواب
عن الاول ان ما قال المص من ان العدم يفد بالذات ليس على سبيل الحقيقة وعلى انه يفد
في نفس الامر بل نقول انه يفد بالذات بالنسبة الا الهيولى لان الفاد يليق العدم بسبب
معناه لا بالغير ولا يليق الهيولى بالذات وبسبب معناه اصلا بل بالعرض من حيث
انه يفد فيها هذا العدم او ذاك وهذا الوجود او ذاك اذ الوجود اذا فدت هذه الصورة
الجوهرية او ذاك وايضا ان العدم ليس بلا موجود بالكلية كما في التصريف بل هو امر دال على
قابلية واستعداد في الهيولى كما يعلم من المتن السابع والعشرين من خامس ما بعد الطبيعة
فيمكن ان يفد بالذات بوجه ما وعن الثاني ان الفاد ليس عدما بالصورة بل كالطريق
الا العدم الذي يستعقبه كصورة ما وبهذا المعنى قال المص في المتن الخامس عشر من ثاني
الطبيعيات ان العدم صورة ما وعن الثالث ان وجه التكون يعرف من معرفة وجه الفساد
فلهذا لم يبينه ويورد ايضا ان المص عرف ههنا الهيولى على الاطلاق وبالنسبة الا الشيء
والتعريف يفيد معرفة المعرف على الاطلاق وبالنسبة الا الشيء فتكون الهيولى معلومة
على الاطلاق وبالنسبة الا الشيء وهذا مخالف لما قال في المتن التاسع والستين من انها
انما تعلم بالتناسب وانه قال في المتن الحادي والستين من ثالث الفلكيات انه
يجب ان تكون مبادي المحسوسات محسوسة والدائمات دائمة والفاسدات
فاسدة وحكم ههنا بان مبادي الاجسام الطبيعية الفاسدة اي الهيولى ليس بقابل
الفاد بل دائما وهذا تناقض وانه حكم في المتن الثاني والعشرين من عاشر ما بعد الطبيعة
ان الفاد لا يكون بالعرض وحكم ههنا ان الهيولى تفد بالعرض وليس هذا الا تناقض

صريح وانه قال في المتن الاول من تاسع ما بعد الطبيعة ان الاشياء الدائمة تكون
اقدم طبعا واشرف من الفاسدة ولما كانت الهيولى دائمة ولا فاسدة كما قال
ههنا والصورة فاسدة ولا دائمة يجب ان يقال بان الهيولى اقدم واشرف من الصورة
وهو امر فاسد لا يقبله احد وان المركب يفد لكونه ذا هيولى كما قال في المتن الخامس
من سادس ما بعد الطبيعة فالهيولى تفد فسادا انه يد منه لان كل شيء يكون كذا بالحال
شيئا اخر يكون هذا الشيء الاخر ايد كذا منه اقول في الجواب عن الاول ان تعريف
الهيولى المذكور ههنا انما كان بالنسبة الا الصورة والجسم المركب واعطى بالتناسب
لانه لما كان الهيولى موضوعة فانما تكون كذا بالنسبة الى ما تكون موضوعة له وهو الصورة
ولما كان تتكون منه شيء حال كونها موجودة فانما تكون كذلك بالنسبة الا المركب لان الذي
يتكون منها هو المركب ولما كانت منتهى الفاد كان التعريف دالا على المركب الذي
يفد وبالجملة كان نسبة الهيولى الى الجوهر وهذا الشيء والموجود كنسبة النحاس الا التمثيل
او الخشب الا السرير او الهيولى الا شيء من ذوي الصورة والا مصور قبل ان وجد الصورة
كما قال المص في المتن التاسع والستين المذكور في السؤال وعن الثاني ان مبادي الدائما
يجب ان تكون دائمة كما قال في المتن الحادي والستين المذكور في السؤال واما مبادي
الفاسدات فبعضها فاسدة في الجزئي كالصورة والعدم وان كانت تحفظ دائمة
في الكل وبعضها اي الهيولى مبداء مشترك بين الاجسام الفلكية وما تحتها وان كان
مع فرق ما كما سيتبين في كتب الفلكيات وهذا لا يمنع كون الفلك غير قابل الفساد
ودائما وعن الثالث ان فساد شيء بالعرض وعدمه كذلك يمكن ان يلاحظ على وجهين
لانه يقال فسد شيء بالعرض اذا افسد بسبب فساد موضوعه الذي فيه لا بسبب
فساد نفسه وبهذا الوجه نقول الاعراض تفسد حين تفسد موضوعاتها لانها
تنقطع عند فسادها واستحالتها فسادا بالموضوع ويقال فسد شيء بالعرض اذا فسد
عرض في موضوعه الذي هو فيه وهذا الفساد يسمى بالقيوس وبعض اعراض
موضوعيا وبهذا المعنى نقول فسد الابيض اذا فسد البياض الذي فيه وبهذا المعنى

يقال تفد الهيولى بالعرض اذ فقد العدم بمجيئ الصورة والوجود الذى به كان يوجد
الهيولى بالصورة الموجودة اولا والمص لم يتكلم لهذين الفاسدين فى الكتاب العاشر
المذكور مما بعد الطبيعة بل كانه يتكلم شيئا بالذات فى نفس الامر فانه عين فى ذلك المحل
ان بعض الاضداد مع كونه كذا فى نفسه يمكن ان يصير ضده بالعرض كما انه يمكن ان يصير الذى
هو اسود فى ذاته يمكن ان يصير احمر بالعرض لو صبغ بلون احمر وبعضها لا يمكن كقابل
الفساد واللاقابل الفساد لانه ما يكون قابل الفساد فى ذاته لا يمكن ان يكون لا قابل
الفساد بالعرض قال لانه لا يفسد بالعرض لانه الكون قابل الفساد ولا قابل الفساد
من لوازم الطبيعة وماهيته التى لا يمكن ان تتبدل ولو بالعرض كما انه الانسان لا يمكن
ان يكون غير ناطق والى هذا اشار رحمه الله حيث قال فيه انه القابل الفساد من عداد الاشياء
التى يوصف فيها البتة ما يليق بها والا لكان شيئ واحد بعينه قابل الفساد ولا قابل
الفساد وقال اقونا تس فى شرح هذا القول وان كان هذا صدقا بحسب الطبيعة لكنه
لا يلزم منه ان لا يقدر الله تعالى ان يحفظ الفاسدات بالذات لانه قد هو قادر عليه
وعن الرابع انه الامور الدائمة انما تكون اقدم واشرف من الفاسدة اذا كان النسبة بين
الاشياء المتصفة بصفة وفى هذا السؤال الرابع انما نسبت الهيولى التى هى قوة
بطبعها وناقصة جدا الى الصورة والفعل فهذه النسبة ليست بشئ وعن الخامس
انه القاعدة القائمة انه كل شئ يكون كذا لاجل شئ اخر يكون الشئ الاخر يزيد كذا منه
لا يجرى فى الجسم والهيولى لانه ما هو محمول فى القضية المذكورة فى هذا السؤال اى قوله
الجسم المركب يفد لا يصدق على الهيولى والمركب مع انه يجب ان يصدق على
كل طرف حتى يجرى القاعدة المذكورة الفن الثالث والثمانون قال المصنف
واما المبداء بحسب الصورة هل يكون واحدا او كثيرا او كم يكون واما يكون فالبحث
عنه وبيانه بالاستقصاء من وظائف الفلسفة الاولى فليترك الان ذلك الوقت
واما الصور الطبيعية والفاسدة فنبحث عنها فيما سيبين بعد قال يكون
المبادى واية وكم يكون لكن مبينة منا بهذا الوجه لكن سنتكلم بعد اخذين مبدأ اخر



الفعل لما حكم المص بان مبادى الاجسام ثلثة الهيولى والصورة والعدم وبين
ان الهيولى الاولى والعدم الى ههنا وبين الصورة مع انها مبداء دخلا كالهيولى ومتضايف
لها على ما قال المص فى الفن السادس والعشرين من ثانى الطبيعيات واذا بين احد المتضايفين
ينبغى ان يبين الاخر فكان سائل ان يقول قد حصلنا ببيانك الدقيق معرفة الهيولى
الاولى المضايف للصورة فبين لنا الصورة كما بينت الهيولى حتى تحصل معرفتها ايضا فاجاب المص بما ترى وفعل فى هذا القول امورا اربعة عين اولا المحل المناسب لتعليم الصورة
وبين ثانيا انه سيبحث عن الصورة الطبيعية وفعل ثالثا خاتمة بيان المبادى ووعد
رابعا انه يتكلم بعد هذا المبداء اخر فقال اولا اما المبداء بحسب الصورة هل يكون واحدا او
كثيرا وكم وايا يكون فبيانه مع الدقة من وظائف الفلسفة الاولى يرى بالنظرة الاولى انه
اراد بالصورة ههنا الصورة الطبيعية لانها المناسب للهيولى الاولى ولانه الصورة
التى ينبغى ان يبين ههنا هى الصورة الموضوعة بين مبادى الاجسام الطبيعية واما الصورة
الطبيعية لكن يعلم بالنظر الدقيق ان الامر ليس كذلك بل اراد بالمبداء بحسب الصورة
جنس الصور المجردة ولا يتوقف هذا كما ينبغى تذكر ما قال فى الفن الثالث فى ثانى ما بعد
الطبيعة ما ان فى كل جنس العلة يوخذ واحدا اول بحسبه يكون اشتراك معنوى والبواقى
واعلم انه يوجد فى الخارج واحد اول هو فاعل الكل ومحركه وواحد اول هو هيولى الاولى
للكل وواحد اول هو الصورة الاولى وواحد اخير هو غاية الكل والاولان اى الفاعل
الاول والهيولى الاولى على ما بينه ابن رشد القرطبى فى مقدمة هذا الكتاب احسن بيان
يكون لنظر الطبيع لان الحكيم الطبيعى طلب ووجد كلا منها بالقصد ووجد الهيولى الاولى بالتكون
الجوهرى ووجد الفاعل الاول بالحركة كما وجده المص فى الكتاب الثانى من السماع الطبيعى واما
الاخيران اى الصورة الاولى والغاية الاخيرة فلا يناسبان لنظر الطبيعى بل لصاحب
الفلسفة الاولى فهذه الصورة الاولى اراد المص بقوله واما المبداء بحسب الصورة
لانها متضايف للهيولى الاولى ومبداء للاجسام الطبيعية ومركب مع الهيولى اياها
بل لبسيط الاصل الصور والطرف الاخر الذى يكون فى جنس الصورة صورة اولى على الاطلاق

منها يوجد الاستاك المعنوى فى سائر الصور ويكون بين الهيولى الاولى التى هى اولى على الاطلاق
فى جنسها والصورة الاولى على الاطلاق وان كانت واحدة بالعدد لانه العقل والوجود
الذى يرتبط به ويتوقف عليه الفلك وجملة الطبيعة كما قال المص فى المقالة السادسة والاربعين
لكن المص اراد بالمبداء بحسب الصورة بمناسبة ما الصور المجردة قوله فبيانه بالاستقصاء
لان ذلك الوقت والجزء الثانى عشر من الفلسفة الاولى وانما قيد البيان بالاستقصاء
لان الحكمة الطبيعية قد تبحث عنه ايضا لكن لا بالاستقصاء بل بالاجمال وبالنظر الى وجوده ثم قال
واما الصور الطبيعية والفاسدة فسنبحث عنها فيما سيبين بعد قال زارتوس وبعض
اخر ان كلمة الواو وههنا للتفسير لان كل صورة طبيعية قابلة الفساد فالمفتاح واما الصور
الطبيعية وهى القابلة للفساد فسنبحث عنها ومقصودهم من هذا التفسير ادخال النفس
الناطقة فى الصور الفاسدة واقول ان الواو ههنا ليس للتفسير بل لعطف الخاص على العام
ليشير الى ان بعض الصور الطبيعية كالنفوس الناطقة ليس بفاسد فيخصص كلامه انا سنبحث
بعد عن جنس الصور الطبيعية والفاسدة فان البحث عنها من وظايف الحكمة الطبيعية وهذه
الصورة هو المضايف للهيولى ومبداء الاجسام المكونة فان قلت الحكيم الطبيعى
يبحث عن الصور الفلكية المحركة كما يظهر من ثامن الطبيعيات مع انها ليست بقابلة
الفساد ولا طبيعية فما يستفاد من كلامه ههنا من ان الطبيعى انما يبحث عن الصور الطبيعية
والفاسدة ليس بصحيح قلت ان بحث الطبيعى عن صور الافلاك المحركة ليس على الاطلاق
من حيث انها صور مجردة عن كل مادة بل من حيث تكون مبادى الحركة وبهذه الحيثية
تكون طائفة الى الحركة والمحرك وهذا يكفى لان بحث الطبيعى بالقصد عنها كما سنبينه
فى اول الكتاب الثامن من الطبيعيات ثم قال فان تكون المبادى واية ولم تكون لتكن
مبينة منا بهذا الوجه يريد انه قد بين تحقق المبادى بما ذكر فى المتون السابقة لكن بيانه
هذا ليس بطريق الاستقامة وبالذات لان هذا العمل ليس من وظايف الطبيعى بل
فعل هذا تارة بطريق الانحراف بردّ المذاهب الاخر الفاسدة للعقدماء الذين وضعوا
بعض الاشياء التى لا يمكن ان تكون مبادى مبادى وتارة ملتبسا بلباس الجدل والفلسفة الاولى

وبين اية تكون هى وبين هذا حين وجد وجوب الهيولى والمتضادين اى الصورة
والعدم وبين كم عدا تكون اى ثلثة كما علم مما مر وهذه الخاتمة مطابقة للمتن الاول
فخرج من باب دخل منه اولا ثم قال لكن سنتكلم بعد اخذين مبداء اخر قال ابن رشد
لعل المراد من المبداء الاخر المحرك الاول الذى بحث فى هذه الكتب الثمانية لاجل ان
كل ما بحث عنه المص فيها كان لاجله غالبا او اراد به ابتداء تعليم العلم الطبيعى لان
ابتداء تعليمه بالحقيقة وعلى الاطلاق من الكتاب الثانى او اراد به الطبيعة التى هى
مبداء الحركة والتى شرع ان يبحث عنها فى الكتاب الثانى قال الشارح المراد الاول
كذب لان المص لم يبحث فى الكتب الثمانية لاجل المحرك الاول بل البحث عنه فيها لاجل
الحركة كما سنبينه فى اول الكتاب الثانى والثانى كذب ايضا كما سيعرف فى بيان ربط
الكتاب الثانى بما قبله والثالث ليس بشئ لان المص لم يقل سنقول بعد اخذين مبداء
على الاطلاق بل قيد المبداء بالاخر فمراده بالقول المذكور هو الاشارة الى تعليم اخر
للمبادى المذكورة ماخوذة بالوجه الاخر كما سنبينه فى بيان ارتباط الكتاب الثانى بما قبله
ونحن اردنا ان نذكر بعض ابحاث متعلقة بما سبق فنقول البحث الاول فى المبداء الاولى
سيبين المص فى اول الكون والفساد الهيولى الاولى بالقصد والتفصيل وسيكشف
فيه طبيعتها واحوالها بالتحقيق والتدقيق وفيه بحث الشراح عنها على وجه الكمال
ونحن سنبحث فيه ايضا على غاية التفصيل لكن لدفع انتظارك اليه اردنا ان نعلمها
ههنا على وجه الاجمال والاختصار وفيه فصول الفصل الاول فى ان الهيولى الاولى
موجودة بالذات فى الخارج بالقوة وجوهرا قص اعلم ان كونها موجودة فيه قد علم
مما ذكر المص فى هذا الكتاب الاول لانا نرى ان الاجسام الطبيعية تتبدل فى المزاج
تبدلا جوهريا بحيث لا يحفظ فيه اسم نوع الجسم المتبدل وتعريفه ولا يبقيان
بل تتغيران وتتبدلان قطعا وكل ما يتبدل فى الخارج كذلك يجب ان يوجد فيه
موضوع يفرش تحت التبدل والتكون كما يمكن ان يرى فى التبدلات العرضية
التى نرى فيها موضوعا يقع هى عليه فالاجسام الطبيعية يجب ان يوجد فيها موضوع

يقع هو عليه و موضوع هذا التبدل الجوهري هو الهيولى الاولى و يمكن ان تعلم
هذا من حال الفاعل الطبيعي فانه هو المبدأ المبدل شيئا آخر من انه آخر كما عرفه
المصنف في المتن الثاني من تاسع ما بعد الطبيعة و كل ما يبدله الفاعل الطبيعي اما هيولى
او شيئ له هيولى و الا لما امكن ان يقع عليه فعله فوجب ان يوجد الهيولى او ما له الهيولى
حتى يتبدل واحدا منهما فيتبدل و ايضا ان كل ما يكون حقيقة هو المركب الطبيعي كما قال
المصنف في المتن الرابع و الستين من اوائل الطبيعيات و في المتن السابع عشر من سابع ما بعد
الطبيعة و في المتن الرابع عشر من الثامن منه و كل مركب طبيعي يحصل في الهيولى بالصورة
و الصورة الداخلتان فيه و ايضا لو لم يوجد الهيولى لما كثرت الافراد الداخلة
تحت نوع لانها اى العلة الرئيسة لتكثرها لان كل كثير بالعدد يجب ان يكون له
هيولى كما قال المصنف في المتن التاسع و الاربعين من الثاني عشر من ما بعد الطبيعة و لهذا
عرف الواحد بالعدد في سابع ما بعد الطبيعة بانه الذي يكون مادته واحدة و ايضا
يوجد في جنس الموجودات فعل محض هو طرف اعلى كالباري تعالى الذي هو اعلى جميعها
كما برهن عليه المصنف في ثاني الطبيعيات و التاسع و الثاني عشر من ما بعد الطبيعة و يوجد
افعال مختلطة مع القوة كالمركبات فيجب ان يوجد قوة في جنسها ايضا
و هذه القوة من حيث انها طرف ادنى تكون في ذاتها عارية من كل فعل لانه
كلما وجد في الخارج احد المتضادين يجب ان يوجد فيه الاخر ايضا كما برهن في المتن
الثامن عشر من ثاني الفلكيات و لما كان الهيولى امرا كذلك يكون بلا شبهة
موجودة اى موجودة بالقوة لا موجودة بالفعل كما بينا في المتن الثامن و السبعين
من اول الطبيعيات و موجودة بالذات و لا موجودة بالعرض بسبب قوة انها بالعدم
على ما علم في المتن التاسع و السبعين منه اما كونها موجودة بالذات فيعلم
من كونها جزء الاجسام الطبيعية الموجودة بالذات و مبدأ لها بالذات
و قسم الموجود بالذات المنقسم الى الفعل و القوة و من كونها موضوعة اولى
للتكون الجوهري حتى ظن اوائل الحكماء ان الهيولى فقط موجودة على الاطلاق و انها

الجوهر و طبيعة الاشياء كما سيجيئ في المتن الثامن من ثاني الطبيعيات و خالفهم
افلاطون فقال في تماووس و في سوفستا و في مواضع اخر انها الهيولى
لا موجودة و المصنف اخذ المتوسط اى قال انها لا موجودة بالفعل و موجودة
بالقوة فقط و لهذا قال في المتن الثاني عشر من اول الكون و الفساد الهيولى
تكون هذا و موجودة بالقوة فقط و اما على الاطلاق فليست هذا و لا موجودة
لا اخره و هي اى الهيولى الاولى جوهر لانها قسم من الجوهر و كل قسم من الجوهر جوهر فالهيولى
الاولى جوهر و تثبت الصغرى بانه كلما قسم المصنف الجوهر قسمه اليها و الا الصورة
و الا الحاصل منهما كما قال قسمه في المتن الثاني من ثاني النفس و في المتن السابع من
سابع ما بعد الطبيعة و في المتن الثاني من الثاني منه و لانها لو لم تكن جوهرا كان
الجوهر مما لين بجوهر فكان ما لين بجوهر اقدم من الجوهر و التالي بط فكذا المقدم و لانها
طبيعة على ما بين في الفصل الاول من ثاني الطبيعيات و الطبيعة جوهر و لانها
تقبل الصورة الجوهرية بلا واسطة و جميع الاعراض بالواسطة و كل ما كان كذلك
جوهر فالهيولى جوهر و لهذا قال الفيلسوف في المتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة
الهيولى جوهر لانها لو لم تكن جوهرا فاما شيئ غيره تكون لا تعرف لان غيرها يحيى عليها
و يذهب منها و هي تبقى و اعلم ان بعض الخطوط تام و مركب و هي التي توضع في
الخط المستقيم في سلسلة مقولة الجوهر و بعضها تام و بسيط و هي التي توضع
في الخطوط الجنبية في السلسلة المذكورة و الهيولى الاولى ليست من القسم الاول
بل من الثاني و الا لما حصل منها و من الصورة واحد بالذات و لانه لما كان الجوهر
المركب التام هو الجوهر لياقة و اصالة كما يستفاد من فصل مقولة الجوهر و لهذا
يقال في المتن الثالث من ثاني النفس الاجسام ترى انها تكون جواهر ازيد لزم ان يحكم
بكون الهيولى تحت الجوهر دائما كالمنسوبة اليه و لهذا قال في المتن التاسع و السبعين
من اول الطبيعيات انها قريبة الا الجوهر و جوهر بوجه ما و في المتن الثامن من ثاني
ما بعد الطبيعة ان الهيولى ليست شيئا اى جوهرا و قال سمبليقيوس في شرح المتن الثاني

والثمنين من اول الطبيعيات الهيولى والصورة مبدءان حقيقيان للجوهر الذى
هو الجسم المركب وكل منهما اى الهيولى والصورة ليست بجوهر بالذات بل جوهر بالقوة
وليس بجسم بل جسميا والى هذا اشار رأوذ موس تلميذ المصنف حيث سمى الهيولى جسميا
انتهى والجوهر البسيط الاتام قسمان احدهما قوة والاخر فعل كذا نقلتم من الملتن الثانى من
ثانى النفس والهيولى جوهر بالقوة فقط والصورة جوهر هو فعل وفى تركبهما يحصل الجوهر
التام ويكون واحدا بالذات كما علمنا المصنف فى الملتن الخامس عشر من ثانى ما بعد الطبيعة
وفى الملتن السابع من ثانى النفس ومما بينت الى ههنا تفهم عدم فهمها اى الهيولى بحسب
المعقول الشهرورى وعدم ورودما اورده على المباحث فى المطارحات على ما
فهمها فانه اذا لم يبق من رسم الهيولى الا الوجود كانت ماهيتها نفس الوجود بل واجبة
الوجود وما اورده عليهم فى حكمة الاشراق من ان حاصل ما سموه هيولى يرجع الى انه بوجود
وجوهرية سلب الموضوع عنه وهو ليس بامر وجودى وقولنا موجود ما اى ذهنى
لانه لا صورة له فى الاعيان وما كان كذلك لا يوجد الا فى الذهن فالهيولى لا يوجد الا فيه
فما سموه هيولى ليس شيئا اى موجودة فى الخارج بل هو امر عدمى اعتبارى وتفهم ايضا
كلا تعريفى الهيولى المعطيين من المصنف الاول هو ما ذكر فى الملتن الثانى والثمنين من الكتاب
السابق وهو ان الهيولى الاولى هو الموضوع الاول لكل شئ يتكون منه حال كونه
موجودا شيئا لا بالعرض ولو قد يفيد اليه اخرا وقد سر حناه فيه والاخر هو ما ذكره
فى الملتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة اى قوله فيه الهيولى هى التى ليست فى ذاتها
شيئا ولا كما ولا شيئا اخر اصلا مما يحدد به الموجود وسبب هذا ان الموضوع
امر مغاير لما يوجد فيه كما علم من الملتن الثانى والاربعين من الكتاب السابق والهيولى
الاولى موضوع اخر لجميع المقولات البسيطة لانها المقولة البسيطة اما جوهر او واحد
من الاعراض التسعة والاعراض تحمل على الجوهر اى توجد فيه والمراد فى لفظ الجوهر
ههنا هو الصورة الجوهرية التى هى الشئ الذى يوجد منه الاعراض فى الكل والجوهر
اى الصورة تحمل على الهيولى اى يوجد فيها فكما ان الجوهر من حيث انه جوهر امر مغاير

للاعراض كذلك الهيولى اولى من الموضوع الاخير للكل امر مغاير للجوهر اى الصورة
والكم والكيف ولسائر الاعراض فلهذا ليست فى ذاتها شيئا اى جوهرا ولا كما اخره
وعلل فيه بقوله لانها الهيولى شئ يحمل عليه كل واحد من هذه وذاتها وذات كل مقولة تخالف
لانها غيرها تحمل على الجوهر وهو على الهيولى فما هو اخير بالذات ليس شيئا ولا كما
ولا شيئا اخر فمفاد التعريف هو ان الهيولى الاولى بحسب ماهيتها ليست بجوهر
تام ولا صورة وفعلا وليست كما بالفعل ولا كيفا بالفعل ولا شيئا من بواقى
المقولات بل هى مقولات عشر بالقوة كما قال ابن رشد فى بيانه والى هذا اشار
المصنف فى الملتن الثانى والثمنين من الكتاب السابق حيث قال وفى حيث انها قوة لا بالذات
بل بحسب ان تتكون ولا تفد الفصل الثانى فى ان الهيولى الاولى هل يشبه
وجودها فى الخارج الطبيعية او لا نقل ابن رشد فى اخر شرح الكتاب الاول من الطبيعيات وفى شرح
الملتن الثانى والعشرين من الثانى منها ان ابن سينا زعم انه ليس من وظيفة
الحكيم الطبيعى ان يبحث ويبرهن على ان الهيولى الاولى توجد فى الخارج بل هو من وظائف
الفيلسوف الاول والحكيم الطبيعى ياخذها مسلمة الثبوت ويبحث عنها بعد ذلك
كما زعم ان اثبات الصورة الاولى اى الواجب تعالى ليس من وظائف الحكيم الطبيعى
بل من وظائف ما بعد الطبيعى وعلى هذا الراى كان سمبليقيوس فانه قال
فى شرح الملتن الخامس من اول الطبيعيات ليس من وظائف الحكيم الطبيعى ان يبين انه
يكون للاجسام الطبيعية مبادئ وعناصر ولهذا لم يهتم المصنف لهذا البحث بل هو من
وظائف الفيلسوف الاول والى هذا الراى ذهب بعض المتاخرين ايضا منهم فرنجشقوس
يقول مناقشا فانه قال فى شرح الملتن الحادى والثمنين من اول الطبيعيات انه ان اسطو
لم يبين ان الهيولى موجودة بل بين كونها من المبادئ وانه وكيف تكون واستدل ابن سينا
عليه بان الهيولى الاولى مبدا اول للاجسام الطبيعية والمبدا الاول لعلم الا يبرهن
صاحب هذا العلم على وجوده فى ذلك العلم كما علم المعلم الاول فى الكتاب الاول
من التحليل الاول لان البرهان لما وجب ان يتركب من المقدمات الاول الغير ذوات

٢٢٢

الواسطة القدمى العرف وليس في علم من العلوم مبداء اقدم من مبادية يستحيل ان يبرهن
عليها فيه فالهيولى الاولى لا يبرهن للحكيم الطبيعي على وجودها وبانه كما يكون الصنعة الى
المصنوعات كذلك يكون الطبيعة الى الاجسام الطبيعية كما علمنا المعلم الاول في
مواضع كثيرة لكن لا ينظر صنعة في الصنايع الا الى المادة الاولى التي هي المصنوعات
بل الى مادة المخصوصة كما ينظر الحداد الى الحديد والنجار الى الخشب والطبيب الى بدن
الانسان القابل للصحة فالحكيم الطبيعي لا ينظر الا الهيولى الاولى للاجسام الطبيعية
لا سيما وجودها كما نقل ابن رشد عنه في الموضعين المذكورين وقال قال ابن سينا الطبيعي
لا يتكلم الا للمادة القريبة لكل شيء ولا يتكلم لاولى ولا ينظر اليها الا الفيلسوف الاول
واما كون اثبات وجودها من وظايف الفلسفة الاولى فثبت بان الهيولى الاولى
علة الجوهر ومبدؤه وكل علة الجوهر ومبدئه يبحث عنه الفلسفة الاولى كما قال المص
في الاول الثاني عشر مما بعد الطبيعة فالهيولى الاولى يبحث عنها الفلسفة الاولى
ولهذا البحث المص عنها بالقصد في الملن الثامن من سابع الفلسفة الاولى وفي
الملن الرابع من ثامنها واثبت وجودها فيها واقول الحق هو ان اثبات الهيولى
الاولى من وظايف الحكيم الطبيعي لان الحكيم الطبيعي ينظر قصدا في وجدان الحد الاوسط
الاول القوي الذي به يبرهن على وجودها وكل من ينظر قصدا في وجدان الحد الاوسط
الاول القوي الذي يبرهن على وجودها فمن وظايفه ان يثبتها ويبرهن على وجودها
واثبت الصغرى بانه لا يمكن ان تثبت الا بالتبدل الجوهري لانه به يثبت انه يوجد سوى
الصور الجوهرية المتعاقبة بعضها بعضا امر اخر يكون موضوعا لها ويوجد مع كل واحد
منها كما علم من الكتاب السابق فلما كان النظر الى هذا التبدل الجوهري من اصول انظار الحكيم
الطبيعي وراءسها وكان هو الحد الاوسط القوي لاثبات الهيولى كان اثباتها
من وظايفه قطعا ولا ينبغي ان يستبعد احد على ما قلنا بل يجب عليه ان ينظر الى ما كتب
المص من الملن الثاني والاربعين من الكتاب السابق الى اخره والى ما كتب في الفصل
الاول من اول الكون والفساد فانه بين في الاول انه يجب ان يوجد تحت كل تبدل

موضوع يقع عليه التبدل وبين في الثاني انه يوجد بكون على الاطلاق يوضع تحته
مادة ما والى هذا ذهب اكثر المتأخرين ولهذا قال ابن رشد في مقدمة الكتاب
السابع للحكيم الطبيعي ان يعلم الهيولى الاولى الموضوعة والمحرك الاول والحكيم
الاول ان يعلم الصورة الاولى والغاية الاولى للحكيم نعم قد يبحث عنها الحكيم الاول
ايضا لكن بحيثية مغايرة للحيثية التي بها يبحث عنها الطبيعي كما فصلنا في الفصل
الثالث من البحث الاول للمقدمة وما ذكره المخصوم لاثبات دعويهم من الادلة فمدفوع
واما الاول فلان العلم انما يبرهن على وجود موضوعه ببرهان لمي لانه ليس له مبداء
اقدم منه لكنه يبرهن عليه ويثبته ببرهان انى واما الثاني فلان الهيولى الاولى
ليست مبداء الجواهر المبحوثة عنها في الفلسفة الاولى لانها مجردة عن كل مادة بل هي
مبداء الاجسام الطبيعية نعم قد يبحث فيها عنها بطريق التبعية وبحيثية اخرى
ولهذا ليس بامر غريب ان يبحث عنها في الكتاب السابع والثامن منها كما ذكر في الدليل
الثالث بل اقول انما ذكر المص فيهما ما ذكره في الطبيعيات على ما يدل عليه الحد الاوسط
المذكور اي التبدل فانه اثبات طبيعي بلا ريب **الفصل الثالث في ان الهيولى**
**الاولى هل يكون لها بالنظر الى ذاتها فعل ام لا** قسم بعض العلماء الفعل الى الفعل
الصوري وهو الصورة الجوهرية الكاملة الطبيعية التي بها يقال شيء هذا كما قال
المص في الملن الثاني من ثاني النفس كصورة الحجر والنبات والفرس والانسان الجوهرية
الى الفعل الجاوز والى الفعل الوجودي ولا يريد بهذا يقولون ان القوة على ثلثة
اقسام احدها قوة فاعلة وثانيها قوة منفعلة وثالثها قوة امكانية وقالوا
هذه الاخيرة ليست الا ان يكون شيء غير موجود في الخارج قابلا لان يوجد فيه بايجاد
العلة القادرة لايجاده بان يكون اصدارة في قوتها ولهذا قالوا ان عدم امتناع
كالوجود في ايام الستا فانه في قوة امكانية سيوجد بها في الربيع من علته وكالعالم
قبل ان خلقه الله تعالى فانه كان في قوة امكانية وقابلا لان يوجد فاوجده الله
تعالى بقدرته ولما كان يقابل لكل قوة فعل يقابل هذه القوة الامكانية الفعل

الوجودى الذى به يوضع شئ بعد ما كان اولا فى تلك القوة وفى قوة علها خارجا عنها
ويقال وجد بالفعل فى نفس الامر ويعد فى سلسلة الموجودات فالهيولى فيما نحن فيه
تكون الآن فى قوة منفعلة او موضوعية بالنسبة الى الفعل الصورى الذى يقبل
فيها كما فى الموضوع وليست فى القوة الامكانية لكونها صادرة وموجودة فى نفس
الامر من علتها فتكون فى الفعل الوجودى المقابل للقوة الامكانية او قل يكون لها
فعل به تكون موجودة فى الخارج موضوعة بالفعل خارج علتها كذا قال شقوتوس
فى مواضع فى شرحه لكتب الطبيعى وتلاميذه وكثيرون اخرون ممن ليس من تلاميذه ذكرهم
شارح الآراء ورهابين قونبرجينس وماشريس وبكريس ومبنى هؤلاء هو
ان الهيولى الاولى بالنظر الى ذاتها موجودة بالفعل الا انها خارج علتها بوجود خارجى مغاير لوجود
كل موجود اخر وكل ما يكون موجودا بالفعل خارج علته بوجود خارجى مغاير لوجود كل موجود
آخر يكون له فعل بالضرورة به يكون بالفعل ولا يكون فى القوة الامكانية وقوة المصدر
فقط كما كان قبل فالهيولى الاولى بالنظر الى ذاتها يكون لها فعل به تكون الآن خارج علتها
ولا تكون فى القوة الامكانية وقوة المصدر فقط وهذا فعل وجودى وقال بعض اخر
ان الهيولى الاولى منظورة بذاتها فعلا ما بعد طبيعيا اى فصلا ذاتيا فى ذاتها متميزة
عن الصورة والهيولى الفلكية وكل ما يمتاز عن شئ يمتاز عنه بفعل بالضرورة لان
المميز والفاصل هو الفعل كما قال الشارح فى المتن التاسع والاربعين من سابع ما بعد الطبيعة
فالهيولى الاولى منظورة فى ذاتها فعل ما بعد طبيعى اى فصل ذاتى والحق بعض الشراح
من النصارى بالهيولى الاولى سوى الصورة النوعية الجوهرية صورة جوهرية اخرى
مقارنة لها دائما وتبعه ابن سينا وفصلها وقال انها صورة جوهرية بل جوهر مقارنة
للهيولى دائما غير مفارقة عنها ابدا مشتركة بين جميع الاجسام الفلكية والعنصرية
هى ماهية نوعية لافرادها الخارجية لا متعينة فى نفسها متعينة بالصور المنوعة بها
يوجد الهيولى فى الخارج بالفعل وبها يحصل الجسم المطلق وسماها صورة جسمية
ومقدارا واتصالا وامتدادا وزعم ان الجسم المطلق متصل فى نفسه مع قطع النظر

عن الصورة النوعية والمقدار وان صورة الجسمية الجوهرية جزء منه وتبعه جميع
من جاء بعده من حكمائنا الاسلام الا ابن رشد ويحيى المقتول السهروردى وتوابعهما
وزعم اكثر علمائنا ان هذا مذهب ارسطو ومن جاء بعده من الحكماء المشائين
حتى زعموا انهم اثبتوا الهيولى بان الجسم المطلق متصل قابل للاتصال والانفصال
والاتصال اى الصورة الجسمية لا يقبل نقيضه ولا ضده فالجسم ليس باتصال فقط
ففيه ما يقبلهما وهو الهيولى وتبعه ايضا من علماء الاتراك سقوتوس فى تلاميذه فى
مجرد الحاق الصورة الجسمية بالهيولى لما فى اثبات الهيولى بما اثبتها ابن سينا وسائر
حكمائنا الاسلام فانه وبعض الشراح المتبوع لابن سينا اثبتوها بما اثبتها ارسطو
وسائر المشائين كما عرفته فى الكتاب الاول المشروح مفصلا قال ابن سينا فى
الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثانى من منطق الشفاء يجب ان يعلم
ان كل جسم فهو متناه ولكن حد الجسم من حيث هو جسم غير الجسم المتناهى من حيث هو
متناه والتناهى يلزم كل جسم بعد ما يقوم حد الجسمية جسما ولذلك قد يعقل جسم
جسما ولا يعقل تناهيه ما لم يوضح بالبرهان فالتناهى ليس داخلا فى ماهية الجسم
فالسطح ليس جزء حد الجسم ومع ذلك فانه وان كان كل جسم متناهيا فان الابعاد
ليس يوجب حصولها فى الجسم بالفعل فان الكرة من حيث هى كرة جسم وليس يحيط
بها الا نهاية واحدة وليس يفرض فيها ابعاد بالفعل متميزة بل الجسم انما هو جسم
لانه من شانه وفى طباعه بحيث يمكن ان يفرض فيه ثلثة ابعاد على الاطلاق متقاطعة
على حد واحد مشترك تقاطعا على قوائم وهذه صورة الجسمية فالشئ الذى
يمكنك ان تفرض فيه بعدا ثم بعدا اخر يقاطعه على قائمة ثم ثالثا تقاطع الاولين
على التقاطع الاول على قوائم فهو الجسم ثم اذا اختلف الجسمان بان احدهما يقبل احد
الابعاد او الاثنين منها او ثلاثتها اكبر او اصغر من الابعاد التى فى الجسم الاخر فانه
لا يخالفه فى ان يقبل ثلثة ابعاد على الاطلاق البتة ويخالفه فيما قبل من الابعاد
على ما ذكر فهو من حيث يقبل ثلثة ابعاد على الاطلاق جسم ومن حيث يقبل ثلثة ابعاد

بعينها او ثلثة هي موجودة فيه بالفعل ان امكن فهو بحيث يقدر وذلك له من حيث انه
يقدر سواء كان التقدير بالعينها ان امكن او بعينه والصورة الجسمية التي هي صورة تكون جوهرا
التي لا يزيد فيها جسم على جسم فهي من جملة القسم الاول وهي صورة جوهرية بل جوهر وليست
عرضا والمعين للعرض لتقدير في الابعاد الثلثة تقدير الحدود اما او غير محدود فهو العرض الذي
من باب الكم والجسم الواحد قد يوجد بحيث يعرض له ان يختلف بحسب الكمية ولا
ولا يختلف بحسب الصورة فان الشمعة باي شكل شكلتها يحفظ عليها ان يكون بحيث
يصح فرض ابعاد ثلثة مطلقة فيها على الصورة المذكورة ولا يختلف ذلك فيها ويختلف
مع كل شكل ما يتحدد ويتعين فيها من الابعاد طولا وعرضا وعمقا بالفعل او بالقوة
اذا حدد ذلك الشكل فانه ان شكل بشكل كرة كان معرضا لنسبة ابعاد محدودة
هي غير المحدودات المعينة التي يقبلها اذا كان شكله شكل مكعب وذلك كمية والماء
قد يحفظ جوهره ما دام يزيد حجمه عند التخلخل فيكون قد ثبت لجوهرية النوعية فضلا
عن الجسمية الجنسية وتغير مقداره للجسم ثم قال والجسمية بالمعنى الاول لا يقدر شيئ
البتة لان المقدر يجب ان يكون مساويا للمقدر او مخالفا له اصغر منه والمساوي للمقدر
لا يقدر بالمساواة بجميع بل بما يخالف المقدر والاصغر يكون مخالفا لما يقدره فما يقدر
لا يكون غير مخالف بجميع ما يجانس مقدره بل لا بد من ان يكون مخالفا لبعض ما يجانس
مقدره وكذلك ما يقدر فلا يتقدر بهذا المعنى الذي لا يخالف به جسم جسما ان يكون مقدرا او
مقدرا فاذن انما يقع تقدير الاجسام بذلك المعنى الاخر فذلك هو الكمية وان كان ما يقع
فيه المساواة والتفاوت والتقدير غير المعنى الذي به يصير الجسم جسما فليست الصورة
الجسمية هي الجسمية التي هي الكمية بل الجسمية التي هي عرض هي جسمية بمعنى آخر وقال في الفصل
الثاني من المقالة الاولى من طبيعيات الشفا الجسم الطبيعي هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض
فيه امتدادات خط مقاطع له على قوائم وامتدادات ثالث مقاطع لها جميعا على قوائم وكونه
بهذه الصفة هو الصورة التي بها صار الجسم جسما وليس الجسم جسما بانه ذو امتدادات
ثلثة مفروضة فان الجسم يكون موجودا وثابتا وان غيرت الامتدادات الموجودة فيه



بالفعل فان الشمعة او قطعة من الماء قد يحصل فيها ابعاد بالفعل طولا وعرضا وعمقا
محدودة باطرافها ثم اذا استبدلت شكلا بطل كل واحد من اعيان تلك الابعاد المحدودة
وحصلت ابعاد وامتدادات اخرى والجسم باق بجسميته لم يفد ولم يتبدل والصورة
التي اوجبناها له وهي كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه تلك الامتدادات ثابتة لا تبطل
وقد اشير لك الى هذا في غير هذا الموضع وعلمت ان هذه الامتدادات المعينة هي
كمية اقطاره وهي تلحقه وتتبدل وصورته وجوهره لا يتبدل وهذه الكمية ربما تبعت
تبدل اعراض فيه او صور كالماء يسخن فيزداد حجما لكن هذا الجسم الطبيعي من حيث هو جسم
طبيعي له مبادئ ومن حيث هو كائن فاسد بل متغير بالجملة له زيادة في المبادئ فالمبادئ التي
بها يحصل جسميته منها ما هي اجزاء في وجوده وحاصلة في ذاته وهذه اولى عندهم بان يسمى
مبادئ وهي اثنان احدهما منه قائم مقام الخشب من السرير والاخر منه قائم مقام صورة
السرير وشكله فمن السرير فالقائم منه مقام الخشب من السرير يسمى هيولى والقائم
منه مقام الصورة السريرية يسمى صورة فاذن صورة الجسمية اما متقدمة لسائر
الصور التي للطبيعيات اجناسها وانواعها واما مقارنة لها لا تنفك هي عنها فيكون
هذا الذي هو الجسم كالخشب للسرير هو ايضا لسائر ذوات تلك الصور بهذه
المنزلة اذ كلها متقررة الوجود مع الجسمية فيه فيكون ذلك جوهرا اذا نظر الى ذاته غير مضاف
الى شيء وجد خاليا في نفسه عن هذه الصور بالفعل ويكون من شانه ان يقبل هذه
الصور او يقترن بها ثم قال فليوضع للطبيعي ان الجسم ما هو جسم مبدأ هو هيولى
ومبدأ هو صورة ان شئت صورة جسمية مطلقة او شئت صورة نوعية من
صور الاجسام وان شئت صورة عرضية اذا اخذت الجسم من حيث هو كالابيض
او القعود والصحيح وليوضع له ان هذا الذي هو هيولى لا تتجرد عن الصورة قائمة
بنفسها البتة ولا تكون موجودة بالفعل الا بان يحصل الصورة فيوجد بها بالفعل
وتكون الصورة التي تزول عنها لولا ان زوالها انما هو مع حصول صورة اخرى تخلف
عنها وتقوم مقامها لقد معها الهيولى بالفعل وقال في الفصل الثاني من المقالة

الاول من الهيات الشفاء واما المقدار فلفظة اسم مشترك فمنه ما يقال له مقدار
ويعنى به البعد المقوم للجسم الطبيعى اى الصورة الجسمية ومنه ما يقال له مقدار ويعنى به
كمية متصلة تقال على الخط والسطح والجسم المحدود وقد عرفت الفرق بينهما اى فى الفصل
الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثانى من المنطق وفى الفصل الثانى من المقالة الاولى
من طبيعيات الشفاء كما عرفت آنفا وليس ولا واحد منهما مفارقا للمادة ولكن المقدار
بالمعنى الاول وان كان لا يفارق المادة فانه ايضا مبداء لوجود الاجسام الطبيعية اذ
فاذا كان مبداء لوجودها يلزم بجواز ان يكون متعلق القوام بها بمعنى انه يستفيد القوام من
المحسوسات بل المحسوسيات تستفيد منه القوام فهو اذن متقدم بالذات على المحسوسات
وقال فى الفصل الثانى من المقالة الثانية من الهيات الشفاء انى معنى هذا الرسم للجسم
اى ما يقال من انه جوهر طويل عريض عميق هو ان الجسم هو الجوهر الذى يمكن ان تفرض فيه
بعدا كيف شئت ابتداء فيكون ذلك المبتداء هو الطول ثم يمكنك ان تفرض ايضا
بعدا اخر مقاطعا لذلك البعد على قوائم فيكون ذلك البعد الثانى هو العرض ويمكنك
ان تفرض بعدا ثالثا مقاطعا لهذين على قوائم بتلافى الثلثة على موضع واحد
ولا يمكنك ان تفرض فيه بعدا عموديا بهذه الصفة غير هذه الثلثة عليه ثم قال وهكذا
يجب ان يعرف الجسم وهو ان الجوهر الذى كذا صورته وهو بها هو ما هو ثم سائر
الابعاد المفروضة فيه بين نهاياته ونهاياته ايضا واشكاله واوضاعه امور ليست
مقومة له بل هى تابعة لجوهره ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل افرض لها ابعادا
بالفعل بين تلك النهايات معدودة مقدرة محدودة ثم اذا غيرت ذلك الشكل
لم يبق شئ منها بالفعل واحدا بالشخص بذلك الحد وبذلك القدر بل حدثت ابعاد اخرى
مخالفة لتلك بالعدد فهذه الابعاد هى التى فى باب الكم فان اتفق ان كان جسما
كالفلك مثلا يلزم ابعاد واحدة فليس ذلك له بما هو جسم بل لطبيعة اخرى اى
لصورته النوعية حافظة لكماله الثانية فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال
القابل لما قلنا فى فرض الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية



فان هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما آخر بانه اكبر او اصغر وليس
بانه مساو او معدود به او عاد له او مشارك او مباين وانما ذلك له من حيث
هو مقدر ومن حيث جوهر منه بعده وهذا الاعتبار له غير اعتبار الجسمية التى ذكرنا
ولهذا ما يكون للجسم الواحد تخالخل وتكاثف بالتشخين والتبريد فيختلف مقدار
جسميته التى ذكرناها ولا تتغير وقال السعد التفتازانى فى شرح المقاصد ناقلا
عنهم احتج المأمون على ان كل جسم مركب من الهيولى والصورة الجسمية الجوهريتين
بانه لما بطل كون الجسم متناهيا فى جزء لا يتجزى اصلا او يتجزى وهما لا فعلا ثبت انه
متصل فى نفسه كما هو قابل عند الحس قابل للانفصال نظرا الى ذاته وكل ما كان كذلك
فله امتداد جوهرى يتبدل عليه المقادير المختلفة اعنى الجسم التعليمى الذى هو من قبيل
الكميات كالشمعة التى تجعل تارة مدورا واخرى مكعبا وتارة صفيحة رقيقة الى
غير ذلك وزعموا ان حقيقة الجسم لا يعقل بدون تعقله بل لا يدرك فى بادى النظر من الجسم
غير هذا الامتداد الجوهرى الذى له الامتدادات العرضية الاخذة فى الجهات الثلث
فليس هو خارجا عن حقيقة الجسم بل هو عند افلاطون واتباعه نفس الجسم ويقبل
الانفصال لذاته وعند ارسطو واتباعه جزء منه وحال فى جزء آخر هو القابل للانفصال
لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول والاتصال يمتنع ان يبقى مع الانفصال
فلا بد من جوهر قابل للاتصال والانفصال يبقى معهما ويتبدل عليه الهويات الاتصالية
المختلفة بالتشخص وهو المسمى بالهيولى والجوهر الحال بالصورة الجسمية وتحقيق
ذلك ان اول ما يدرك من الجسم هويته امتدادية لا تنعدم بانعدام مقدار عنها
وحدوث اخر ولا يعقل الجسم بدون تعقلها بل ربما لا يعقل فى بادى النظر من الجسم
سواها وهم يسمونها بالاتصال المتصل عن الجوهر الذى شانه الاتصال
ويعنون بالاتصال الذى هو شان ذلك الجوهر كونه بحيث يفرض فيه الابعاد
الثلثة المتقاطعة الاخذة فى الجهات الثلث وان كان لفظ الاتصال يطلق
على معان اخر عرضية اضافية كقولهم الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر وكقولهم

المقدار متحد النهاية بمقدار اخر كضلعي الزاوية او غير اضافية فيكون الشيئ بحيث
اذا فرض انفصاله حدث مشترك هو بداية لاحد قسميه ونهاية للاخر كالسطح للقسم
الجسم والخط للقسم السطح والنقطة لقسم الخط والمتصل بهذا المعنى حصل للكم بتميز
احد نوعيه وهو المقدار عن الاخر وهو العدد ويقع على الجسم التعليمي لانه ذو اتصال
بهذا المعنى على الصورة الجسمية لانها ذات اتصال بمعنى الجسم التعليمي وعلى الجسم
الطبيعي لانه ذو اتصال بمعنى الصورة الجسمية ثم لا خفاء في ان تلك الهوية له
الاتصالية لا تبقى بعينها عند طريان الانفصال بل تنعدم ويحدث هويتان اخريان
مع القطع بانه يبقى في حالة الاتصال والانفصال امر واحد هو القابل لهما بالذات
بفرق الضروري بين ان ينعدم جسم بكليته ويحدث جسمان اخران او ينعدم جسمان
ويحدث جسم ثالث وبين ان ينفصل جسم فيصير جسمين او يتصل جسمان فيصير جسما
واحدا كما ذا اجرة يجعل في كوزين او ماء الكوزين يجعل في جرة فذلك الامر الباقي في الحالين
هو المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس في نفسه بواحد ومتصل ليمتنع طريان
الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بحاله ولا كثرة ومنفصل ليمتنع طريان الاتصال عليه
بل وحدة واتصاله لحلول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله وكثرته بطريان الانفصال
عليه واثبت سقوطس وتلاميذه ما ادعوه من انه يوجد في الهيولى صورة
جسمية جوهرية ماعدا الصورة النوعية الجوهرية بان النفس على ما عزاها المص في المتن
السابع من ثاني النفس فعل اول لجسم طبيعي الى فوضع للجسم الذي من فعل له مقدما عليها
وهذا الجسم حاصل من الصورة الجسمية وبانه يتحقق في الانسان ان يكون جسما وهذا
لا يمكن ان ينشأ من نفسه الناطقة لانها لا جسمية ولا هيولانية ولا يمكن ان يعطى الا ما هو
والا هيولانى شيئا ان يكون هيولانيا وجسميا انتهى ما قالوا قال الشارح
ينبغي ان تعرف اولا ان التكلم لذات الهيولى الاولى مغاير للتكلم لوجود موجودية لها
اى لوجود يوجد به الهيولى والان نتكلم لذات الهيولى ثم سنتكلم لوجود موجودية لها
فذات الهيولى الاولى موجودة في الخارج وجوهر لا تام كما بين سابقا وموجودة

خارج قوة عليها لكنها موجودة بريئة من كل فعل بالكلية ولهذا سميت قوة
محضة وموجودة بالقوة فقط لانه بهذا الوجه يحصل منها ومن الصورة الجوهرية معا
واحد بالذات اى الجسم الطبيعي كذا علمنا المعلم الاول حيث سمى ماهيتها قوة كما قال في المقالة
الثالثة والثمانين من الكتاب الاول السابع وفي المقالة الحادية عشر من اول الكون والفساد
وفي المقالة الثانية من ثاني كتب النفس وفي المقالة الثالثة من ثامن كتب ما بعد الطبيعة
وفي المقالة الخامسة عشر والسادسة عشر منه وفي مواضع اخر غير محصورة وقد فصلنا
هذا المقام في كتب الكون والفساد ثم قال ثم اقول اولا انى الرأى الاول لا يرانى مثبتا
لان الفعل الوجودي فيما نحن فيه ليس الا الهيولى الاولى وكل فعل يكون لذى فعل فيلزم
ان يكون الهيولى فعل الهيولى وايضا ان الفعل الوجودي هو الهيولى الاولى فما قالوا
من ان الهيولى الاولى يكون لها فعل وجودي هذيان لانه لا يجوز ان يقال الشيئ يكون
لنفسه لانه ما يكون له الفعل يجب ان يكون امرا والفعل الذي يكون له امرا اخر مغايرا
له مع انه اذا كان الفعل الوجودي هو هذه الهيولى الاولى كان قولنا الهيولى الاولى
يكون لها فعل وجودي وقولنا الهيولى الاولى يكون لها الهيولى الاولى بمعنى واحد
والتالي ظاهر الفساد كذا المقدم وايضا ان اطلاق الفعل على الهيولى الاولى مخالف
لراى الفيلسوف المص لها دائما قوة صرفة لان الفعل مضاد للقوة كما قال في
المقالة الثامنة من سادس ما بعد الطبيعة لانه كان يقول الهيولى الاولى موجودة بالقوة
ولا موجودة بالفعل قال في المقالة الحادية عشر من اول الكون والفساد ونقول
الان بالاختصار انه يكون من اللا موجود على الاطلاق بوجه ومن اللا موجود دائما
لان هذه اى الهيولى الاولى موجودة بالقوة ولا موجودة بالفعل فما ذهب اليه
سقوطس وتابعه مخالف لراى المص فانهم قالوا ان الهيولى موجودة بالفعل
وفعل واما ما استدلوا به على رأيهم فهو استدلال بوجود الاعم لاثبات الاخص وهو
فاسد لان الموجود الخارجي لما كان ينقسم الى الفعل والقوة كما علمنا المعلم الاول
في المقالة الثالثة من ثالث الطبيعيات وفي المقالة الحادية عشر من اول الكون والفساد

و في المتن العشرين من رابع الطبيعيات و في المتن السابع من الثاني عشر
مما بعد الطبيعة و في الفصل الثالث من الثالث عشر منه و في مواضع اخر كما ان
الاستدلال المذكور هكذا الهيولى موجودة بوجود خارجي خارج عللها فتكون فعلا
او يكون لها فصل و هذا ليس الا كان يقال هذا الشيء حيوان فيكون انسانا
و هذا فاسد فكذا ما ذكروه بل كان يجب ان يقال الهيولى موجودة بوجود خارجي خارج
عللها فيكون اما فعلا او قوة او قل فتكون اما بالفعل او بالقوة فان هذا الاستدلال
صحيح لان الهيولى قوة و بالقوة هذا ثم اعلم ان بعض سقوطيين مثلا مثل ما شرين
و بلتس قالوا المراد بالفعل الوجودي او بالهيولى المتصفة به هو الوجود بالفعل
المقابل للوجود بالقوة و هو الوجود الخارجي فان للاشياء وجودين حقيقة وجود بالفعل
اي وجود خارجي و وجود بالقوة اي وجود في قوة العلل و الهيولى المتصفة بالوجود
بالفعل و الوجود الخارجي لا المتصفة بالوجود بالقوة بان تكون في قوة امكانية اي
في قوة عللها فقط غير صادر عنها بل الموجودة في الخارج بوجود خارجي اي الموجودة
خارج علله الصادرة عنها المغايرة لما عداها و اثبتوا كون المراد كذلك بذكر نتيجة
سقوطيوس الازمة من ادلته التي ذكرها في كتابه و هي هذه فثبت ان الهيولى
شيء ليس في قوة امكانية فقط على ما دل عليه الادلة المذكورة انفا و قالوا انه لم يرد
ان يثبت شيئا الا ان يكون في الهيولى في قوة امكانية فقط قال الشارح
لو بين المراد من الفعل الوجودي هكذا لا اخالفهم في هذا بل نقول ان الهيولى الاولى موجودة
في الخارج و ليست في قوة امكانية اي في قوة علته فقط غير صادرة و لا خارج عنها
كالامور المستقبلة بل موجودة خارج علته و جوهرية و مغايرة للصورة و لكل
ما عداها لكن المصنف لم يسم الهيولى الاولى فعلا او شيئا يكون له فعل او شيئا
يكون بالذات بالفعل في موضع من كتبه بل انما سماها قوة و موجودة بالقوة
في مواضع كثيرة كما مر و لهذا كلما بين حصول الواحد بالذات بينه بانه يحصل من
القوة و الفعل كما قال في المتن الخامس عشر و السادس عشر من ثاني ما بعد الطبيعة

و في مواضع اخر و لو كان الهيولى فعلا كما ذهب اليه سقوطوس لجاز ان يقال
في بيان حصوله انه يحصل من الفعل و الفعل مع انه لم يقل كذلك احد و لا ينبغي ان يقال
اصلا ثم قال و قالوا ان الفعل الوجودي مما قال به الفيلسوف في المتن الحادي عشر
من تاسع ما بعد الطبيعة فانه قال فيه لكن الفعل هو ان يوجد شيء لا كما نقول
بالقوة قالوا انه المص حكم ههنا حكما ظاهرا بان الفعل هو وجود شيء و هذا ليس
الا الفعل الوجودي يوجد الاشياء خارج عللها و استفاد من قوله الفعل هو ان
يوجد شيء بالفعل الوجودي و من قوله لا كما نقول بالقوة اي القوة الامكانية
المقابلة للوجود الفعلي ثم قالوا بل المص كانه قال ما اعطيت القوة الفاعلة و القوة
المنفعلة فقط بل اعطيت ايضا قوة اخرى ظاهرة من تقسيم الفعل الى القوة
الامكانية حيث قال لا نقول الممكن لهذا الشيء الذي يستعد طبعا لان يدرك شيئا
او يحرك منه او فقط بل امر آخر ايضا قال الشارح عبارة المصنف الاولى
و ان كانت في اكثر تراجم اللاتين و في النسخ الكثيرة اليونانية كما نقلوا من
ان الفعل هو ان يوجد شيء لا كما نقول بالقوة لكن اظن ان هذه العبارة
سقيمة كما قال باريون قبل و ان سلم انها صحيحة لا يستفاد منها شيء الفعل
الوجودي و العبارة الصحيحة لكن يوجد شيء بالفعل لا كما نقول بالقوة كما ترجمها
قوده حسن البارسي لان مقصود المص هناك هو اني بين الفعل و لاني بينية بين
الوجود بالفعل و الوجود بالقوة لان القوم يقولون بعض الاشياء يوجد بالفعل
و بعضها بالقوة يبين المص الثاني حيث يقول لا نا نقول بالقوة كما في الخشب
العطارد و في الكل النصف اي في كل الخط مثلا نصفه بسبب انه يمكن
ان يخرج و كذا العالم شيء لم يتفكره لكن يقدر ان يتفكره ثم يبين الاول حيث يقول
و يكون بالفعل كالباني بالنسبة الى المبني و المتيقظ الى النائم و المبصر الى الغامض
و ظاهر انه انما يبين بهذا الكلام الاشياء التي توجد بالقوة و التي توجد بالفعل
لان الباني و المتيقظ و المبصر ليسوا فعلا بل يوجدون بالفعل و المص بين هذا

بالفصل لان الشيئ اذا كان في القوة يوجد بوجه واذا كان في الفعل يوجد بوجه
آخر ثم يعلم من هذا ان الفعل علما ظاهرا لانه يعلم ان الفعل حال مقابل للقوة والا شيئ
الا ان يكون هذه الحال لها تقال موجودة بالفعل والا ان يكون مقابلها لها تقال موجودة
بالقوة وايضا لو كان العبارة الصحيحة كما نقلوا لما اعتذر المص من عدم تعريفه
الفعل حين قال ولا ينبغي ان يطلب تعريف جميع الاشياء انتهى فان الفعل
والقوة بسيطان والبسائط لا تعرف كما قالوا لكنه اعتذر فالعبارة
المنقولة ليست بصحيحة وتثبت الملازمة بان العبارة المنقولة لو كانت
صحيحة لكان المصنف معرفا له بانه هو الذي يوجد شيئا واحدا او رسما فلم يكن اعتذاره
في عدم تعريفه صحيحا وايضا ان العبارة المقابلة لهذه العبارة اي قوله بالقوة
ويؤيد كون هذه بالفعل ان الفعل على ان عبارة بالقوة وقعت في الموقع المذكور
في ستة مواضع وعبارة بالفعل وقعت في اربعة مواضع تكون بهذه العبارة في
الواقعة اولا ستة كما وقعت في اربعة مواضع عبارة بالفعل مقابلة لعبارة
بالقوة فكذلك ينبغي ان يقع هذه العبارة الاولى مقابلة لعبارة بالقوة
وايضا يستفاد صحة ما ذكرنا من النتيجة التي ذكرها المص في الموقع المذكور حيث قال
فما يكون وكيف يكون ما يوجد بالفعل ليكن ظاهرا لنا من هذه ومن امثاله واذا
كان ما ذكرنا حقا يكون ما قالوا من الفعل الوجودي يستفاد من المتن المذكور لغوا
ثم قال وسلم صحة العبارة المنقولة عنهم لا يستفاد منها الفعل الوجودي والقوة
الامكانية كما لا يخفى ثم قال نرد ما قالوا من انه يظهر من تقسيم المص الفعل قوة
اخرى سوى القوة الفاعلة والمنفعلة هي القوة الامكانية انه لا يستفاد منه
هذه القوة الاخرى اي القوة الامكانية بل يقول المص ان ما عدا القوة الفاعلة
والمنفعلة الكائنتين مع الحركة المعلومتين لنا في عملها كالكون بانيا والكون
مبنيا يوجد ايضا قوة فاعلة ومنفعلة اخريين بلا حركة كالابصار والتعقل
والكون مبصرا والكون متعقلا كما بين في اخر فصل المذكور انتهى ونحن نقول

يمكن ان يجاب عن بعض ما قال الشارح في الرد عليهم تركنا ذكره مخافة الاطناب
واحالة الى فطانة الناظرين ثم قال الشارح ان الرأي الثاني اي كون الهيولى الاولى
منظورة بذاتها ذات فصل ما بعد طبيعي اي ذات فصل ذاتي كذب لان الفصل موقوف
على الجنس ولا يكون بدونها فلو كان في الهيولى فصل لكان فيها ايضا جنس بالضرورة
فكانت مركبة من الجنس والفصل وكل مركب من الجنس والفصل مركب تام فتكون
الهيولى الاولى الملحوظة بذاتها جوهرا مركبا تاما موضوعة في الخط المستقيم المرسوم في سلسلة
معقولة الجوهر وهذا مما لا يقبله احد من اولي الالباب واما الدليل المورد لاثبات
هذا الرأي المزور من عدم معرفة الفرق بين المنفصل والمتفرق الاصطلاحي ايضا لان
كون شيئ ممتازا عن آخر لان كل ما ينفصل ويتفرق من آخر يجب ان يتحقق فيه حالان
احديهما ان يشارك مع ما ينفصل منه في امر مشترك بينهما والاخرى ان ينفصل
فاصل مختص به مثلا الانسان ينفصل ويتفرق من الفرس فهو يشارك له في الحيوان
وذي النفس والجسم وينفصل ويتفرق منه بفصل فاصل مختص به اي الناطق ولهذا
يكون كل منفصل ومتفرق من آخر مركبا من المشترك بينهما والفصل المختص به والممتاز
عن آخر لا يجب ان يكون ممتازا منه بفصل مختص به بل يكفي ان يكون هو ممتازا بنفسه
من آخر كامتياز البسائط بعضها من بعض كالمعقولات العشرة وما قلنا مستفاد
مما قال المص في المتن الثاني عشر من عاشر ما بعد الطبيعة حيث قال فيه الانفصال
والامتياز متغايران لان الممتاز قد يكون شيئا وما يمتاز هو منه لا يجب ان يتميز منه شيئ
والمنفصل من شيئ ينفصل منه بشيئ انتهى والهيولى الاولى لعناصر تمتاز بنفسها
من الصورة وهيولى الافلاك ومما عداها وقد جهل هذا الفرق فذهب الكسندروس
الى ما يقوى على ما قال ابو نوس الكبير ابو داود الدنانيري ان الهيولى غير ممتاز عن الواجب
بل عينه تعالى عما يقول الجاهلون واستدل على ما ادعاه بانه قال اما ان يكون الواجب
تعالى والهيولى واحدا او يكونا منفصلين بالفصل لا يجوز ان يتفصلا بفصل والا لكانا مركبا
وهو محال لانهما بسيطان لا جزء لشيئ منهما اصلا فيكونان واحدا وعينا انتهى وهذا الدليل

فاسد غير منتج للاداء على لانه لا يلزم من عدم كونهما متفصلين بفصل كونهما واحدا لانهما
متلازمان بالذات فان الواجب تعالى فعل محض ثم عند جميع الحكماء الهيولى قوة محضة
انقص من الكل انتهى وانا اقول ان ما قال ابن سينا في الفصل الرابع من المقالة الثانية
من الفن الثاني من منطق الشفاء يجب ان يعلم لا قوله بل الجسم انما هو جسم حق
واما هذا القول اى الجسم انما هو جسم لانه ذو امتداد وذو طباع بحيث يمكن ان
يفرض فيه ثلثة ابعاد على الاطلاق الى آخره فهو للجسم فلا يخلوا اما ان يريد به
تحديد الجسم الطبيعي وصورة الجسمية حدا حقيقيا كما هو المتبادر من سياق الكلام
او رسمها رسما حقيقيا او تعريفهما تعريفا لفظيا فان اراد الاول فيعترض عليه
اولا بانه امكان فرض بعد فيه ثم بعدا خر يقاطعه على قائمة ثم ثالثا يقاطعه على قوائم
ان اعتباري فكيف يحد به امر موجود في الخارج حقا اى الجسم الطبيعي وامر موجود فيه
على زعمه اى الصورة الجسمية الموجودة في الخارج على زعمه وثانيا بانه تحديد الشيء حدا
حقيقيا انما يكون بعد ان يعلم وجوده لانه مطلب اصلي هو موجود مقدم على
مطلب ما هو كما افادنا المعلم الاول في الكتاب الاول من كتابي البرهان وفي مواضع
اخر وقبله من جاء بعده من الحكماء وابن سينا ايضا والصورة الجوهرية ليس
وجودها معلوما فكيف تحد فان قلت وجودها معلوم بالضرورة كما صرح
اكثر حكماء الاسلام في كتبهم قلت لو كان معلوما بالضرورة ايضا اولا لما قل
بالاستدلال احد من طوائف الحكماء كالفيثاغوريين والافلاطونيين والرواقيين
والكلبيين والقورنيين واصحاب اللذة والمثائيين لكنه لم يعلم احد منهم
كما يعلم في كتب ارسطو وشروحه القديمة والحادثة واما بعض المتاخرين
القائلين بوجودها فليس من الحكماء بل في علماء نصارى اليونان واما سقفوس
فهو ليس من الحكماء من علماء نصارى اللاتين جاء بعد ابن سينا بعدة مضاربة
سنة وتبعه كما تبعه اكثر علماء الاسلام واذا لم يعلم احد من هذه الحكماء
مع كمال جودة ذهنهم وتمام اشتغالهم في معرفة الموجودات يكون الحكم بان وجودها



معلوم بالضرورة حكما باطلا قطعا واما ان اراد الثاني فرسم الجسم الطبيعي بما ذكره
رسما حقيقيا صحيح لكن رسمه صورة الجسمية بما ذكره رسما حقيقيا باطل لانه رسم شيء
رسما حقيقيا انما يكون بعد علم وجوده كما صرح به اكثر الحكماء والعلماء بل ابن سينا
ايضا في اول منطق الشفاء والصورة غير معلومة الوجود فلا ترسم رسما حقيقيا
بلا مراء وان اراد الثالث فهو مع كونه غير محتمل لانه مراد من كلامه هذا يكون سعيه
عبثا وضلالا فانه لا يتوقع على تعريفها اللفظي فرقها من الكم المتصل فرقا حقيقيا
مع انه انما هو بصدده ثم اراد ان يدفع بما قال ثانيا ثم اذا اختلف الجسمان
بان احدهما يقبل احد الابعاد او الاثنين منها او ثلثتها اكبر او اصغر من الابعاد
التي في الجسم الاخر لا يخالفه في انه يقبل ثلثة ابعاد على الاطلاق البتة ويخالفه
فيما قبل من الابعاد على ما ذكر فهو من حيث يقبل ثلثة ابعاد على الاطلاق جسم
على الاطلاق ومن حيث يقبل ثلثة ابعاد بعينها او هي موجودة فيه بالفعل
انما امكن او بعينه والصورة الجسمية التي هي صورتها الجوهرية التي لا يزيد فيها
جسم على جسم فرض من جملة القسم الاول وهي صورة جوهرية بل جوهر وليست
عرضا والمعين المعرض للتقدير في الابعاد الثلثة تقدير المحدود اما غير محدود
فهو العرض الذي من باب الكم والجسم الواحد قد يعرض لانه يختلف بحسب
الكمية ولا يختلف بحسب الصورة ما يمكن ان يرد عليه من ان ما قلت من ان
كون الجسم بحيث يمكن ان يفرض فيه ثلثة ابعاد على الاطلاق على حد واحد
مشترك تقاطعا على قوائم هي صورة الجسمية ليس كذلك بل هو الجسم التعليمي
من مقولة الكم المتصل والا فما الفرق بينهما فاجاب بما حاصله انا الابعاد
نوخذ في الصورة الجسمية الجوهرية بطريق الابهام والاطلاق ولا يخالف
جسم يتحقق هذه الابعاد المطلقة المبهمة فيه لا خر لتحققها فيه ايضا بلا فرق
ولا يقدر هذه الابعاد شيئا ولا تقدر بشيء والابعاد نوخذ في الكم المتصل

العرضي بطريق التعين ويخالف بتحققها جسم لاخر وتقدر لكن لايخفى عليك
ان ذلك انما يصح بعد اثبات الصورة الجسمية لكنه فرارها عنه كفرار العنقاء
مثلا غير مفيد لشيء وان لم تثبت مع انه ماقال من ان الابعاد الماخوذة في الصورة
الجسمية الجوهرية مطلقة مبهمة والابعاد الماخوذة في الجسم التعليمي معينة وكون
الجسم غير زائد على جسم آخر في الصورة الجسمية وزائدا عليه في الجسم التعليمي
مع ان كلا منهما ماهية نوعية على ماقالوا وكون افرادهما متميزة بحسب التعينات
النوعية والشخصية تحكم قوله والجسم الواحد قد يوجد بحيث يعرض له ان يختلف
بحسب الكمية ولا يختلف بحسب الصورة فان الشمعة باي شكل شكلتها يحفظ
عليها ان يكون بحيث يصح فرض ابعاد ثلثة مطلقة ويختلف مع كل شكل مايتحدد
ويتعين فيها من الابعاد طولا وعرضا وعمقا بالفعل او بالقوة اذا حددت ذلك
الشكل الاخر مانقلنا عنه لايجديه نفعا فان كون الشمعة بحيث يصح فرض ابعاد
ثلثة مطلقة محفوظة عليها حين شكل باشكال مختلفة بطريق التعاقب في اختلاف
مايتحدد ويتعين فيها من الابعاد طولا وعرضا وعمقا مع كل شكل يتحدد فيها ليس
الا لبقاء نوع جسمية التعليمي فيها اللازم الغير المفارق عن جسمها الطبيعي ابدا
وتوارد تشخصاته الشخصية عليها لانه فيها بعد جوهر مسمى بالصورة
الجوهرية فانه لابعد ولا امتداد في جوهر ما مالم ينضم اليه الكم على ماصرح به الفيلسوف
في الفن الخامس من الكتاب الاول من الثمانية حين رد على ملسوس القائل بكون
الموجود واحدا غير متناه حيث قال وان كان الموجود الواحد جوهرا لايكون غير متناه
ولا يملك امتدادا ما اذ لو ملك لكان كميا وقبله جميع سراحه والماء انما يحفظ
جوهره ماء ويزيد حجمه عند التخلخل لبقاء صورته النوعية ومطلق كمه المتصل اللازم
لجسم الماء لبقاء صورته الجسمية كما تعلم وهما فاسدا لانه لو صار هواء
او زال عنه مطلق كمه المتصل وبقي صورته الجسمية على حالها لما حفظ جوهره
ماء اصلا ومما قررنا يعلم فساد كلامه الباقي فيه قطعا ومما حققنا اولا لايرد

ما يرد على تعريف الجسم والصورة الواقعين في الفصل الثاني من المقالة الاولى من
طبيعيات الشفاء وما قال فيه فان الشمعة او قطعة من الماء قد يحصل فيهما ابعاد
بالفعل طولا وعرضا وعمقا محدودة باطرافها ثم اذا استبدلت بطل كل واحد من اعيان
تلك الابعاد المحدودة والجسم باقيا بجسميته حق لكن لما توهم من بقاء الصورة
الجسمية الخ او جيه بل لبقاء صورتها النوعية ومطلق الكم المتصل اللازم لكل جسم طبيعي
فانه لو فقد صورتها النوعية لم يبق جسم واحد منهما بجسمية اصلا فان انعدام الجزء
يستلزم انعدام الكل بديهة حتى ظن البعض ان انعدام الجزء عين انعدام الكل والا لتعدد
مطلق الكم المتصل بانعدام جسم كل واحد منهما ولم يبق جسم واحد منهما بجسمية اصلا
لان انعدام اللازم يستلزم انعدام الملزوم وما قال والصورة الخ اوجبناها وفي
انه بحيث يمكن ان يفرض فيه تلك الامتدادات ثابتة لا تبطل فان اراد الصورة
الخ اوجبها الحكماء على ما هو المتبادر من ضمير المتكلم مع الغير ومن قوله بعيد هذا
وهذه اولى عندهم فكذب لانك قد عرفت انه لم يثبتها احد من الحكماء فان قلت
قد اثبتها الاقدمون وافلاطون ولو منفردة لا جزءا من الجسم كما نقل عنهم
يحيى السهروردي في حكمة الاشراق قلت هذا افتراء عليهم فان قلت
هو قد عرف بالكشف كما يدعي في اول كتابه انهم قالوا كذلك قلت كشفه
حلم وخيال باطل لان افلاطون صرح في كتبه مذهبه ونقل مذهب الاقدمين
بما يخالف نقل السهروردي عنهم وكذا نقل ارسطو وشراحه مذهب افلاطون
والاقدمين بما يخالف نقله ايضا فان افلاطون ذهب الى ان الجسم البسيط مركب
من الهيولى الاولى والصورة النوعية والمتقدمين منه وان لم يقفوا الى الهيولى الاولى
وقال بعضهم ان الماء هو هيولى جميع الاجسام وبعضهم ان الهواء هو هيولى جميعها
وبعضهم ان الامر متوسط بين النار والهواء هو هيولى جميعها وبعضهم ان النار
هو هيولى جميعها وبعضهم ان التراب هو هيولى جميعها لكن قال كلهم ان جسمانية هذه
الاجسام المذكورة ليس بممتد ومتصل في ذاته وان امتداده ليس الا بسبب الكم

المتصل العارض ولهذا سلم الشارح قول المصنف المنقول انفا ان كان الموجود الواحد
جوهرا لا يملك امتدادا ما اذ لو ملك لكان كميا وان اراد الصورة التي اوجبها نفسه
فنقول اوجبت شيئا لم يوجبه احد قبلك فثبت العرش ثم انقشه قال فيه وعلمت
ان هذه الامتدادات المعينة هي كمية اقطاره وهي ملحقة وتتبدل اقول نعم لكن قد علمنا
ايضا ان مطلق الكم المتصل لا يتبدل قال فيه وصورته وجوهره لا يتبدل اقول جوهره
المركب من الهيولى والصورة النوعية لا يتبدل وكذا مطلق الكم المتصل اللازم له واما
ان صورته الجسمية لا تتبدل فاضافتها الى الجسم والحكم عليها بهذا الحكم اي بانها لا تتبدل
موقوف على اثباتها وهو لم يثبتها فهذا ليس الا كلاما بالتحكم وقال فيه لكن هذا
الجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي له مبادئ من حيث هو كائن فاسد بل متغير
بالجملة له زيادة في المبادئ التي بها يحصل جسميته منها ما هي اجزاء من وجوده
وحاصلة في ذاته وهذه اولى عندهم بان تسمى مبادئ وهي اثنان اقول اراد
لكن هذا الجسم الذي يكون له هذه الصورة الجسمية الجوهرية من حيث هو جسم طبيعي
له مبادئ من حيث هو كائن فاسد بل متغير بالجملة له زيادة في المبادئ كما هو المتبادر
من اسم الاشارة وسياق كلامه فيقال عليه ان هذا الحكم يحتاج الى التحقيق مثل
هذا الجسم وهو لم يتحقق وان اراد ان هذا الجسم المرئي لنا من حيث هو جسم طبيعي
له مبادئ اخر فهذا حق لكن ان اراد حينئذ بقوله فالمبادئ التي بها يحصل جسميته
منها ما هي اجزاء من وجوده وحاصلة في ذاته المبادئ التي بها يحصل جسمية الطبيعية
النوعية فلا يصح على رأيه قوله في مقام التعيين والبيان وهي اثنان فالمبادئ
والاجزاء التي بها يحصل الجسمية الطبيعية النوعية عنده ثلثة الهيولى
والصورة الجسمية والصورة النوعية الجوهريتان وان اراد المبادئ التي بها
يحصل جسمية الطبيعية الجنسية اثنان فقط اي الهيولى والصورة الجسمية
لان الجسمية الطبيعية الجنسية انما تحصل بهما فقط ولا دخل في حصولها للصورة
النوعية فيقال ان الجسم الطبيعي موجود خارجي ولا شيء من الموجود الخارجي يحاصل



وتركب من الموجود والمعدوم فالجسم الطبيعي ليس بحاصل من الموجود والمعدوم ولما
كانت الصورة الجسمية التي يقول بها ابن سينا معدومة كما سيجيء لا يمكن
ان يتركب منها الجسم الموجود في الخارج ثم قال احدهما منه قائم مقام الخشب من
السرير والاخر منه قائم مقام صورة السرير وشكلها في السرير فالقائم
منه مقام الخشب من السرير يسمى هيولى والقائم منه مقام الصورة السريرية
يسمى صورة يريد به ان يبين الهيولى والصورة الجسمية كانه قال كما يوجد
في المركب الصناعي مثلا في السرير ان احدهما الخشب الذي هو مادة السرير
والاخر صورته الصناعية وشكله كذلك يوجد في المركب الطبيعي ان احدهما قائم
مقام مادة المركب الصناعي وهو الهيولى والاخر قائم مقام صورته الصناعية وهو
الصورة الجسمية لكن نحن نقول انما نعلم به الهيولى الاولى والصورة النوعية
الجوهرية لا الصورة الجسمية الجوهرية لان الصورة النوعية يمتاز بها المركب منها
ومن الهيولى من المركب من صورة نوعية اخرى ومن الهيولى كما يمتاز
السرير المركب من الخشب والصورة السريرية بصورته السريرية من كل مركب
صناعي اخر معمول من الخشب وصورة صناعية مغايرة لصورة السرير واما
الصورة الجسمية التي قال بها ابن سينا فلا يمتاز المركب منها ومن الهيولى من
المركب من صورة جسمية اخرى ومن الهيولى لكونها ماهية نوعية مشتركة
بين جميع الاجسام الفلكية والعنصرية على رأيه كما قال في الاشارة الرابعة من
النمط الاول من طبيعيات الاشارات ولما قال في الفصل الرابع المنقول من منطق
الشفاء في مواضع عديدة من ان الجسم لا يخالف بها جسما اخر ثم قال فاذن صورة
الجسمية اما متقدرا الى قوله فليوضع للطبيعي اقول الاحكام التي حكم بها على الصورة
الجسمية محتاجة الى بيان وجودها فلا تقبل قبل بيانه قوله فليوضع للطبيعي ان
الجسم بما هو جسم مبدأ هو هيولى اقول لا حاجة له الى هذا الوضع فانه علم
وجوده بما اثبته المصنف في الكتاب الاول من الثمانية قوله ومبدأ هو صورة اي تشبث

صورة جسمية اقول لانشاء ولا نضعها لعدم ثبوتها قوله وان شئت صورة نوعية
اقول لاحاجة لك الى وضعه لعلمه وجودها باثبات المصنف اياها قوله وليوضع لك هذا الذى
لا يتجرد عن الصورة قائمة بنفسها البتة اقول عدم تجرده عن الصورة الجسمية لا يضعه
لما عرفت وعدم تجرده عن صورة ما نوعية يثبته قوله ولا يكون موجودة بالفعل الا قوله
لقد معها الهيولى اقول ان اريد بالصورة الصورة الجسمية لا يسلم قوله الا ان يحصل
الصورة لا اخوه وان اريد الصورة النوعية يكون قوله صحيحا كما مر وسيجئ ما قال
فى الفصل الثانى من المقالة الاولى من الهيات الشفاء واما المقدار فلفظة اسم مشترك
فمنه ما يقال له مقدار ويعنى به البعد المقوم للجسم الطبيعى فيرد عليه انا المقدار لا يعنى به البعد
المقوم للجسم الطبيعى لانه لا بعد مقوم للجسم الطبيعى عند الحكماء كما مر وسيجئ تفصيلا
وفى نفس الامر كما سنبرهن عليه بعد قال ومنه ما يقال له مقدار الا قوله وقد عرفت
الفرق بينهما قد عرفت ما اورد عليه وستعرف بعد ما سيرد قال وليس ولا واحدا
منهما مفارقا للمادة اقول عدم مفارقة الكمية المتصلة مسلم واما عدم مفارقة البعد
المقوم للجسم الطبيعى فانما يصح بعد ان كان موجودا ولم يثبت قال ولكن المقدار بالمعنى
الاول وان كان لا يفارق المادة فانه ايضا مبدأ لوجود الاجسام الطبيعية اقول
قد عرفت ما عليه قال فاذا كان مبدأ لوجود الى قوله فاذن متقدم بالذات على
المحسوسات اقول انما يصح ما قال بعد اثبات وجوده ولم يثبت ثم قال فى الفصل
الثانى من المقالة الثانية من الهيات الشفاء ان معنى الرسم للجسم الى اخره صحيح جيد واما
ما قال فهكذا يجب ان يعرف الجسم وهو انه الجوهر الذى له صورته وهو بها هو ما هو
فاقول لا يجوز هذا التعريف لان الجسم لا يكون بالصورة الجسمية هو ما هو ثم ما قال
ثم سائر الابعاد المفروضة الى قوله الكمالات الثانية حق واما ما قال فالجسمية بالحقيقة
صورة الاتصال القابل لما قلنا من فرض الابعاد الثلثة فليس بحق كما عرفت
وستعرف ثم قال وهذا المعنى غير المقدار الى اخره اقول قد عرفت ما اورد عليه
هذا واما ما زعموا من ان الجسم المطلق متصل فى نفسه كما هو كذلك عند الحس مع قطع



مع قطع النظر عن الصورة النوعية والمقدار وان الصورة الجسمية الجوهرية جزء
منه وزعموا ان هذا هو مذهب ارسطو ومن جاء بعده من الحكماء المشائين
حتى زعموا ان ارسطو وسائر المشائين اثبتوا الهيولى بان الجسم المطلق متصل
فى نفسه قابل للاتصال والانفصال والاتصال اى الصورة الجسمية لا تقبل
نفسها اى الاتصال ولا ضدها اى الانفصال فالجسم ليس باتصال فقط اى صورة
جسمية ففيه ما يقبلهما وهو الهيولى فكل ذلك فاسد اما اولا فلانه لم يقل ارسطو
ولا واحد من الحكماء المشائين بكون الصورة الجسمية الجوهرية جزءا منه بل هم انما قالوا
ان الجسم الطبيعى مركب من الهيولى والصورة النوعية الجوهريتين فقط والاتصال
والانفصال انما يعرضان له بواسطة الكم المتصل العارض بواسطة الصورة
النوعية كما صرحوا به فى مواضع كثيرة وقالوا ان مبادى الجسم الطبيعى المتكون الداخلة
فيه اثنان فقط الهيولى والصورة النوعية ومبادى تكون الاجسام الطبيعية
المتكونة ثلثة فقط الهيولى والصورة النوعية والعدم كما علم ذلك فى الكتاب
الاول المشروح من الكتب الثمانية المعمول لبيان مبادى الاجسام الطبيعية وما
نقل فى هذا الشرح من سائر الحكماء المشائين ومن كتب الكون والفساد
وشروحها مفصلا واما بعض الشراح وسقوتوس فليسوا من الحكماء بل من علماء نصارى
كما قلنا سابقا بل لم يقل احد من طوائف الحكماء بوجود الصورة الجسمية لا بكونها
جزءا من الجسم ولا بكونها منفردة كما نقل السهروردى وسائر حكمائنا الاسلام
واكثر علماء المشتغلين بالحكمة كما يعلم من كتب ارسطو وشروحه القديمة
والحادثة واما ثانيا فلانه لم يقل ارسطو ولا احد من سائر الحكماء ان الجسم الطبيعى
المطلق متصل فى نفسه مع قطع النظر عن الصورة النوعية والكم المتصل
بل ذهبوا الى انه لو لم يكن فيه كم متصل ولم يكن منقسما ولا ممتدا اصلا كما نقلنا
عن الفيلسوف فانه قال فى المقالة الخامسة عشر من الكتاب الاول فى رد ملسوس
القائل بكون جميع الموجودات واحدا غير متناه وان كان الموجود الواحد جوهرا لا يكون

غير متناه ولا يملك امتدادا ما اذ لو ملك لكان كميا وقبله جميع شراحه ولم يجب احد
منهم من عارف فلسوس بانه اذا كان الموجودات جوهرا واحدا كمون متصلة وممتدة
في نفسها اتصالا وامتدادا جوهريا لا كميا ولانهم ذهبوا الى ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة النوعية فقط واذا كان كذلك فلو لوحظ الجسم بدون الصورة النوعية
والكم المتصل يبقى الملحوظ هو الهيولى فقط على رايهم والهيولى الملحوظ فقط لا تكون لها
في ذاتها امتدادا ما اصلا لانها في ذاتها بسيط لا مركبة اصلا وكل بسيط لا مركب في ذاتها
لا ينقسم في ذاته اصلا وكل ما لا ينقسم في ذاته اصلا لا يكون له امتداد ما في ذاته
اصلا فالهيولى الملحوظة فقط لا يكون لها امتداد ما في ذاتها اصلا اما الصغرى
فتثبت بان الهيولى الملحوظة كذلك لو كانت مركبة لكانت اما مركبة كصبرة
الاحجار او كالعسكر المرتب او كالبيت او مركبة جوهرية او عرضية والتالي بطل
بجميع اقسامه فكذا المقدم فالهيولى بسيطة لا مركبة اصلا وتثبت بطلان التالي
بان عدم كونها مركبة كصبرة الاحجار او كالعسكر المرتب او كالبيت ظاهر غنى البيان
واما عدم كونها مركبة جوهرية فلان المركب الجوهري هو الحاصل من القوة والفعل
اي الهيولى والصورة كما افاده المعلم الاول في الثامن والعشرين من
خامس ما بعد الطبيعة وفي مواضع اخر وصرح به ثوما اقوناس في مواضع
كثيرة من كتبه وهو مما ذهب اليه جمهور الفلاسفة فلو كانت الهيولى الملحوظة بدون
الصورة النوعية مركبة جوهرية لكانت مركبة نفسها ومن الصورة النوعية
الملحوظة هي بدونها والتالي بطل لانه شيئا ما لا يتركب من نفسه ولانه خلاف
المفروض فكذا المقدم واما عدم كونها مركبة عرضية فلان المركب العرضي هو الحاصل
في الجسم الموضوع والعرض كما صرحوا به كالنار الحار والجدار الابيض ولو كانت الهيولى
الملحوظة بدون الصورة النوعية مركبة عرضية لكانت مركبة مما هو كل بالنسبة
اليها اي الجسم الموضوع ومما هو خارج عنها وهو مستحيل بديهة واما الكبرى الاولى
اي قولنا كل بسيط لا مركب اصلا فلانها لو انقسمت في ذاتها لم تكن بسيطة



لا مركبة في ذاتها اصلا هل مركبة فيلزم اجتماع المتناقضين واللازم مستحيل
قطعا فكذا الملزوم واما الكبرى الثانية فلانه لو كان ما لا ينقسم في ذاته اصلا
امرا ممتدا لانقسم واجتمع المتناقضان والتالي باطل فكذا المقدم ولو لوحظ الجسم
المركب عندهم من الهيولى والصورة النوعية بدون الكم المتصل لا يكون له امتداد
اصلا كما علمت من الفن الخامس عشر من الكتاب الاول المنقول فيما سبق ولانه
سبب امتداد الجسم الطبيعي انما هو الكم عندهم على ما صرح به المعلم الاول في الفن
الثالث عشر من خامس ما بعد الطبيعة فعلم مما حققنا انه لا يوجد في شيء من الهيولى
والصورة النوعية والمركب منهما بالنظر الى ذاتها اتصال وامتداد ما بالفعل
اصلا وهو مذهب الفلاسفة كما نقل رهابين قومنمر جنيس عنهم واليه
ذهب اكثر فحول علماء الاوائل نعم قد ذهب بعض علماء نصارى اليونان والاوائل
الى انه يوجد في الهيولى امتداد جوهري لكنه لا يضرنا واما ثالثا فلان ما زعموا
ان المشائين اثبتوا الهيولى بان الجسم المطلق لما لم يكن مركبا من اجزاء لا تتجزى
اصلا وفعلا كان متصلا في نفسه قابلا للاتصال والانفصال والاتصال
الى الصورة الجسمية لا تقبل نفسها ولا ضدها فالجسم المطلق ليس بصورة
جسمية فقط ففيه امر آخر باق وهو الهيولى زعم فاسد لانه ليس لهذا الدليل
اثر في كتبهم بل انما اثبتوها بدليل الكون والفساد على ما علم من الكتاب الاول
من الكتب الثمانية وكيف يمكن ان يشبههم بما نقلوا عنهم مع ان الجسم الطبيعي ليس
في ذاته متصلا وممتدا عندهم فان الاتصال والامتداد انما يوجد فيه بواسطة
الكم المتصل كما عرفت ثم اقول اجمالا ان المدعى والدليل الذي نقلها السعد
عن المشائين ليس شيء منها لهم لانهم لم يدعوا ان الجسم الطبيعي مركب من الهيولى
والصورة الجسمية حتى يحتاجوا الى ايراد مثل هذا الدليل بل هذا الدليل من
تلويحات ابن سينا في نفس الامر ذكرها في اكثر كتبه وان كان الظاهر في كلامه
انه اخذه من المشائين ثم من جاء بعده اخذه من كتبه زاعما انه اخذه

من اثنين لكن لما كانوا موردين هذا الدليل لاثبات تركب الجسم منهما ولم يكن متبنا
لما ادعوه ناسب ان يتكلم عليه وعليه تفصيلا فنقول ان ارادوا بقولهم ما يطلق
كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى اصلا او تتجزى وهميا لا فعليا ثبت انه متصل في نفسه
كما هو عند الحس قابل للانفصال نظرا الى ذاته ثبت انه متصل في نفسه بالاتصال ذاتي
جوهري غير خارج عن ذاته قابل للانفصال بقبول جوهري ذاتي لم ينشأ من امر خارج فمع
قطع النظر من كذب المقدم لا يلزم التالي للمقدم لانه لا يلزم لعدم تركبه من اجزاء لا تتجزى اصلا
او فعلا كونه متصلا اتصالا مطلقا ذاتيا كان او عرضيا وقابلا للانفصال قبولا
مطلقا ذاتيا كان او عرضيا وان ارادوا به ثبت انه متصل في نفسه بالاتصال عرضي
وقابل للانفصال قبولا عرضيا فكذلك لا يلزم التالي للمقدم بعين ما مر ولو سلم اللزوم
لا يتفرع عليه قوله فلا امتداد جوهري بل المتفرع كونه ذو امتداد عرضي وان ارادوا مطلق
الاتصال والقبول فالتالي يلزم المقدم قطعا لكن لا يتفرع على هذا قوله فلا امتداد جوهري
بل المتفرع عليه كونه ذو امتداد مطلقا يتبدل عليه المقادير المختلفة المخصوصة قال وغيرهما
ان حقيقة الجسم لا يعقل بدون تعقله المادة قوله بل هو عند افلاطون اقول مع قطع النظر
عن كون زعم زعمهم هذا باطلا ما عرفت مرارا ان الحكم بان حقيقة الجسم لا يعقل بدون تعقله
وان كان مسلما عند ابن سينا واتباعه لكنه محتاج الى البيان فان حكماء اليونان تعقلوا
حقيقته بانه هو مجموع الهيولى والصورة النوعية فيجوز ان يلاحظوا الامتداد الجوهري
قال فلا عندهم لا يدرك في بادي النظر من الجسم غيره اقول ان اراد ادراكا حقا مطابقا للواقع
فيحتاج الى وجوده وهو غير ثابت وان اراد ادراكا مطلقا حقا كان او كذبا فبعد التسليم
يكون ذكره حشوا لغوا وبادكرناه عرفت انه لا يتفرع على ما قالوا قوله فليس هو خارجا
عن حقيقة الجسم قال بل هو عند افلاطون واتباعه نفس الجسم ويقبل الانفصال لذاته
وعند ارسطو واتباعه جزء منه حال في جزء آخر هو القابل للانفصال اقول هذا كذب
وافتراء عليهم كما عرفت قال لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول والاتصال الى الصورة
الجسمية يمتنع ان يبقى مع الانفصال الى القابل ليس باتصال واذا كان كذلك فلا بد

من جوهر قابل للاتصال الى الوضع والانفصال يبقى معهما ويتبدل عليه الهويات الاتصالية
المختلفة بالتشخص وهو المسمى بالهيولى اقول الصغرى مسلمة لوجوب اجتماع الموصوف
مع صفته اللاحقة لكن الكبرى غير مسلمة لان مرادهم ان الاتصال الى الصورة الجسمية
الموجودة في الخارج يمتنع ان يبقى مع الانفصال وكون الصورة الجسمية موجودة
في الخارج غير معلوم لا بديهة ولا نظريا بل هي من توهمات بعض الشراح وابن سينا
فان قلت هم قالوا لا نزاع في ثبوت جوهر شأنه الامتداد والاتصال وانما النزاع
في انه بالفعل هو في نفس الامر متصل واحد كما هو عند الحس ام لا وعلى الاول بالفعل هو تمام
الجسم ام لا بل يفتقر الى اجزاء اخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال قلت ان ارادوا انه
لا نزاع في ثبوت شأنه الامتداد والاتصال الجوهري ففيه نزاع كثير لانه لم يقل به
احد من الحكماء بل قالوا لا شيء من الجواهر بمتصل ومتصل في نفسه مع قطع النظر عن الكم
المتصل وانما قال به بعض الشراح وابن سينا واتباعه وان ارادوا انه لا نزاع في
ثبوت جوهر شأنه الامتداد والاتصال المطلق او العرضي فسلم لان الجسم الطبيعي
جوهر شأنه ان يلحق به الامتداد والاتصال العرضي اعني الكم المتصل لكن لا يلزم منه
وجود الصورة الجسمية الجوهرية ثم اقول ان ارادوا بقولهم انما النزاع في انه هل هو
في نفس الامر متصل واحد كما هو عند الحس انه متصل بالاتصال ذاتي جوهري كما ذهب
اليه الحكماء او لا كما ذهب اليه المتكلمون ففيه انه لم يذهب احد من الحكماء الى انه
في نفس الامر متصل واحد بالاتصال ذاتي جوهري غير خارج عرضي وان ارادوا انه في نفس
الامر متصل واحد بالاتصال خارج عن حقيقة الجسم عارض له اي متصف بالكم المتصل
فلا يفيد وجود الصورة الجسمية الجوهرية نعم لا نزاع بين الحكماء في وجود الكم المتصل
فان انواع الكم المتصل موضوع علم الهندسة من الرياضيات الذي يكون موضوعها
من الموجودات الخارجية المحتاجة في الخارج الى المادة لا في الذهن عندهم نعم قد نازع
فيه بعض العلماء المتأخرين من غير الحكماء لكن قد اجبنا لهم في شرح فصل الكم من كتاب
المقولات العشر وبرهنا على وجودها ببرهان صحيح واجب القبول وان ارادوا

انه في نفس الامر متصل واحدي غير مركب من اجزاء لا يتجزى اصلا او فعلا فانه اراد والجوهر
الموضوع في هذه القضية الصورة الجسمية الجوهرية كما دل عليه قولهم وعلى الاول هو تمام
الجسم ام لا فيقال عليهم هذا الحكم انما يصح بعد اثبات وجودها ولم يثبت وليس
ببديهي ولا العلمة الحكماء ايضا وان اراد وا به تمام الجسم الطبيعي فلا يكون لقولهم وعلى
الاول هل هو تمام الجسم ام لا اي يتقرر الاجزاء اخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال محض
ولو سلمنا ان الصورة الجسمية موجودة نقول ان اردتم بالصورة الجسمية الواقعة موضوعا
في الكبرى اي قولهم والاتصال اي الصورة الجسمية يمتنع ان يبقى مع الانفصال الصورة
الجسمية المتشخصة بالمقدار المعين فلا يتفرع عليها مع الصغرى قولهم فلا بد في جوهر
قابل للانفصال والاتصال يبقى معها ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة
بالتشخص وهو المسمى بالهيولى لانه يجوز ان يبقى مع الانفصال الصورة الجسمية
الكلية التي هي ماهية نوعية عندهم ويكون هو الجوهر القابل لها الباقي معها المسمى
بالهيولى وان اردتم بها الصورة الجسمية الكلية فامتناع بقائها مع الانفصال نظري
يحتاج في اثباته الى اقامة البرهان فان قلتم نبرهن عليه بان الاتصال العرض لازم
لماهية الصورة الجسمية واذا انعدم بالانفصال تنعدم تلك الماهية قلنا انا نختار
بالاتصال العرض اللازم لها الاتصال الشخصي فنمنع لانه يلزم ان يكون جميع الاجسام متصلا
باتصال واحد شخصي وان اردتم به الاتصال الكلي فهو مسلم لانهم قالوا ان الاتصال
الكلي لازم للجسم قطعا لكن نقول ان المسلم هو الاتصال الجزئي المخصوص وهو ليس بلازم
والملازم هو الاتصال الكلي وهو ليس بزائل مع ان الحكم بانعدام ذات الصورة الجسمية
الجوهرية على تقدير وجودها بمجرد الانفصال مع كون حقيقة الاقسام الحاصلة به كالمياه
الموضوعة في الكيزان الحاصلة من تقسيم الماء الكائن في الجب على حقيقة الماء الكائن
في الجب وكون تلك الاقسام مسماة باسم الكل اي باسم الماء خارج عن مقتضى العقل
ولهذا قال السعد والانصاف ان انفصال الماء الى المياه ليس بانعدام جوهره وحدوث
آخر وان الباقي في الحالين هو الماء بحقيقته ثم لنتقل حاصل ما قال شمس الدين محمد بن محمود الشهير

في الفصل الثالث من طبيعيات الشجرة الالهية فنقول قال فيه ذهب المعلم
الاول واتباعه وهم المشاؤن الى ان الجسم مركب من الهيولى والصورة الجسمية
واحتجوا بوجهين الاول مبتنى على امرين احدهما نفي الجزء الذي لا يتجزى وثانيهما كون الجسم
البسيط شيئا واحدا في نفس كما هو عند الحس واذا ثبت هذا فنقول الجسم البسيط
في حقيقة ذاته شيئ واحد اي هو متصل كما هو عند الحس وقابل للانفصال وذلك
الاتصال اي الصورة الجسمية اما نفس حقيقة ماهية الجسم او داخل فيها او خارج
عنها والاول باطل لانه لو كان نفس حقيقته لكان ذلك الاتصال قابلا للاتصال
والانفصال والتالي بقسميه اما الاول فلان الشيئ لا يكون قابلا لنفسه واما الثاني
فلان شيئا لا يكون قابلا لضده لو كان الانفصال ضدا للاتصال او لعدمه لو كان
بينهما تقابل العدم والملكة ولانه لو كان الاتصال المذكور اي الصورة الجسمية نفس حقيقة
الجسم المتصل لزم ان يكون الجسم متصلا بذاته لا بالاتصال زائد على ذاته وما من
ذات الشيئ لا ينعدم عنه ولما انعدم اتصاله وحدث اتصالان اخران بعد الانفصال
علم ان الجسم ليس متصلا لذاته وكذا الثالث فانه لو كان خارجا عن ماهية الجسم
لم يتوقف تعقله على تعقل الاتصال والتالي باطل فكذا المقدم واذا لم يكن عينه وخارجا
عنه فهو جزؤه واذا كان جزؤه فله بالضرورة جزء آخر هو قابل للاتصال
والانفصال وهو الهيولى والاتصال المقبول هو الصورة فالجسم مركب من الهيولى
والصورة وهذا الاتصال الصوري الجوهري ليس هو المتبدل على الشمعة الواحدة
من امتدادات مختلفة متغيرة فانها اعراض لا تتبدل الشمعة به عن حقيقتها بتغيرها
وهذا الاتصال المذكور ثابت غير متغير اصلا وهو الصورة الجسمية وصورة الفيل
المنتج لعدم كون الاتصال نفس حقيقة الجسم بهذا الجسم قابل للاتصال والانفصال
والاتصال اي الصورة الجسمية ليس بقابل لشيئ منهما فالجسم ليس بصورة جسمية
والثاني هو قولهم الجسم من حيث هو متصل يكون بالفعل ومن حيث انه قوة
قبول ابعاد متبدلة واتصالات وانفصالات يكون بالقوة واشيئ الواحد

من حيث هو بالفعل لا يمكن ان يكون بالقوة فلو كان الاتصال اى الصورة المصححة للاعراضية نفس هذه القوة على الاشياء للجسم لوجب ان يعقل الابعاد المبدئة لجميع ما يعرض للجسم عند تعقل الجسم وكان تعقل الاتصال ممتنعا بدون هذه الاشياء التى هى نفس القوة عليها والتالى باطل فكذا المقدم وصورة القياس هكذا الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالقوة من جهة ذاته لا يقارنه بالفعل ينتج من الاول ان الجسم لا يقارنه قوة ثم يجعل النتيجة صغرى ويلى الاشياء من الجسم يقارنه القوة والهيولى مقارنة للقوة لينتج من الثانى لاشىء من الجسم بهيولى فيجب ان يكون الحامل للقوة التى يعرض للجسم غير الاتصال وغير المتصل من حيث هو متصل بالفعل بل الحامل لتلك القوة هو الذى فيه قوة الاتصال والانفصال من الصور والاعراض وذلك هو الهيولى فيجب ان يكون الجسم مركبا من امرين احدهما ما عنه الفعل وهو الصورة والثانى ما عنه القوة وهو الهيولى انتهى ولما كان هذا الفاضل ذاهبا الى مذهب الاوائل اى الذين كانوا قبل افلاطون وافلاطون على زعمه الباطل الناشئ من تقليده لما قال يحيى السهروردى فى حكمة الاشراق وغيرها من ان الجسم هو الهيولى الاولى الحاملة لجميع الصور والاعراض الساعى لحجة المتحدة فى الجهات وهو على زعمها متصل واحد وصورة واحدانية لا تركيب فيه اصلا لكنه قابل للانقسام الى غير النهاية وهو من حيث جوهرية للجسمية سمى جسما ومن حيث انه يقبل الصور والهيئات سمى هيولى وهو امر واحد فى حقيقة ذاته شرع ان يرد على الحجة الاولى فى طرف الاوائل فقال اما الحجة الاولى فالاعتراض عليها فى وجوه الاول انها مبنية على وجود اتصال جوهرى فى الجسم مغاير له ونحن نمنع وجودها فيه وانه لا يكون فيه الا الاتصال الذى زعمتم انه من عوارض الكم لا غير وقولكم ان الابعاد والامتدادات يتبدل على الشمعة مع بقاء الاتصال الواحد الجوهرى ممنوع لان الشمعة اذا كانت طويلة فجعلت مستديرة فانه يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة وبالعكس يتفرق فيها اجزاء كانت متصلة فالاتصالات المتعينة المختلفة والامتدادات المتغيرة تكون فى الشمعة

حاصلة على سبيل البدل فاتصال واحد ثابت واما امتداد متعين غير متغير فغير مسلم اصلا وجوده الثانى انا لا نسلم الاتصال المذكور فى الحجة انه جوهر بل هو عرض لانه ذلك هو الذى يقابله الانفصال ويبطله لوروده عليه ثم يعود الجسم الذى بطل عنه الاتصال الاول متصلا باتصال اخر مثله ثم يبطل هذا ايضا بانفصال اخر الى غير النهاية فهذه الاتصالات المتجددة متبدلة متغيرة مع بقاء الحقيقة الجسمية النوعية واستغنائها فى قوامها عنها فيكون اعراضا واما الاتصال الذى بين فى الحجة انه غير الجسم فهو ما يقابل الانفصال والاتصال المحكوم بالجوهرية فهو الجسم لا غير وقولكم ان الاتصال لا يبقى مع الانفصال ولو كان نفس الجسم لوجب بقاء الاتصال مع الانفصال كما بقى الجسم مع الانفصال قلنا الاتصال الذى يبطل بالانفصال هو الاتصال العارض لا الاتصال الجوهرى ولو كان الاتصال الجوهرى يبطل بالانفصال لزم انه لا يبقى الحقيقة الجسمية مع الانفصال وليس كذلك وايضا نقول من طريق آخر فيما يتعلق بهذا الوجه انه لو لا وجود المقدار ما امكن الانفصال على المادة ولو لا الاتصال الجوهرى الذى ادعيتم انه مصحح للابعاد الثلثة ما امكن وقوع الابعاد الثلثة ولا الانفصال فيكون القابل للانفصال الجسم لا المادة ثم لما كان الاتصال الجوهرى جزء الجسم على رايكم فاذا كان الجسم يبقى مع الانفصال والاتصال الجوهرى جزء الجسم كما زعمتم وجب ان يبقى الانفصال مع الاتصال الجوهرى الذى هو جزؤه ايضا فعلم ان الاتصال الجوهرى يبقى مع الانفصال على ما فرضتم فيكون الاتصال مصححا للانفصال وجزء القابلة ولكن لقائل ان يقول انا لا نسلم الاتصال الجوهرى وهو الجسم اذا كان قابلا للاتصال العرضى والانفصال فلا يحتاج الحامل اى هو الهيولى فبطل ما ذكروه والثالث انكم زعمتم انه فى الجسم امتدادا جوهريا وهو الصورة الجسمية وامتدادا اخر عرضيا هو الابعاد الثلثة والامتداد من حيث ماهية الامتداد طبيعة واحدة غير مختلفة فلا ينبغى ان يختلف مقتضاها فان اقتضى بعض تلك الطبيعة ان يكون جوهرا وجب ان يكون

الكل جوهرا وان اقتضى شيئ منها الوضعية وجب ان يكون الكل كذا الرابع ان الاتصال
اذا كان بمعنى الامتداد اصطلاحا فلقائل ان يقول الامتداد لا يقابل الانفصال
فيكون الامتداد نفس الجسم وهو القابل للاتصال والانفصال والخامس الامتداد
الجوهري ان لم يكن واقعا في الاعيان يمتنع ان يكون جزء للجسم الموجود في الاعيان بيانه
لامتناع كون الذهني مقوما للعيني وان كان واقعا في الاعيان فهو موجود والا امتداد في
المعينة العرضية موجودة ايضا فيكون في المادة الواحدة امتدادان وذلك قبيح
وايضا اذا كان في المادة الواحدة امتدادان متناهيان فهما مقداران لكون كل
منهما حاصلا بالفعل فيكونان مقدارا بالضرورة واحد المقدارين جوهر والاخر عرض
فاذا فضل احدهما على الاخر فيكون في المادة الواحدة امتدادان صغير وكبير فان
تقدرت المادة باحدهما فيفضل احدهما على المادة او ينقص عنها فيكون بعض
الامتداد لا في مادة او بعض المادة لا امتداد لها وهما محالان وان تساويا
في جميع اقطارها فلا يكون بينهما امتياز البتة فيكونان واحدا فرجهة الامتداد يقبل
الحل وخصوص المقدار وايضا الامتدادات الثلثة اذا تبدلت على السمعة ان يتبدل
الامتداد الجوهري الى الجهات المختلفة بطل ما ذكروه من تبدل الاعراض وبقاء اتصال
واحد وثباته بل الثابت ليس الا نفس المقدار فان السمعة لان لها مقدار معين
اذا بدلنا طولها وعرضها وعمقها فكلما زاد في الطول نقص من العرض والعمق وبالعكس
فالذهاب في الجهات المختلفة عرضي المقدار والمقدار مقدار ثابت لم يتغير
في السمعة وانما التغير في الاوضاع والذهاب في الجهات المختلفة وح لا يمكنك
ان تحكم بعرضية المقدار المحسوس لاجل التبدل المتغير فان الامتداد الجوهري المفروض
تبدله حكمه هكذا وان لم يتبدل الامتداد الجوهري الى الجهات فهو حينئذ يمتنع
ان يكون الجسم الذي فيه ذلك الامتداد الى جهة لا يكون الامتداد المتناهي الى جهة
ولا اذا طرف ثم الامتداد الجوهري المتشخص المتناهي اذا لم يتبدل بل بقي كما كان
قبل التبدل في قطر في حال صغره كما كان في حال كبره فيكون للقطر الصغير امتداد اخر



فاصل عليه وهو محال واما الحجة الثانية فالاعتراض عليها ان قولكم الجسم ليس نفس القوة
على اشياء فنحن نسلم ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون القوة تابعة له ولا يلزم من ذلك
ان تكون القوة نفس الجسم فان ادعيت ان القوة لو كانت نفس الاتصال فقط
وفي الجسم قوة الانفصال فكان ان يبقى الاتصال مع الانفصال فهو رجوع الى الحجة الاولى
وقد فرغنا من الكلام عليها فان الاتصال اذا كان هو الامتداد فيجب ان يبقى
مع الانفصال لما يرد ما ذكرناه هناك وقولكم ان القوة لو كانت للجسم فمن حيث
هو جسم للزم من ذلك ان يكون الشيئ الواحد بالفعل والقوة معا وهو محال ولما كان
الجسم من حيث هو جسم بالفعل فيكون القوة لغيره قلت الممتنع ان يكون الشيئ
الواحد من جهة واحدة بالفعل والقوة معا اما اذا كان ذاته وحقيقته بالفعل
وله مع ذلك قوة شيئ او اشياء اخرى فليس ذلك بممتنع والوجود مشحون بامثاله
فان النفس ذاتها بالفعل ولها قوة قبول العلوم العقلية وجميع الاجسام من حيث
الجسمية بالفعل ومن حيث انها قوة قبول امور غير متناهية من الصور والاعراض
بالقوة والهيولى التي اثبتها المشاؤن يجب ان يكون ذاتها وجوهرها بالفعل
فانها حاملة للصور والاعراض ويمتنع ان يكون حاملها ليس لجوهر موجود بالفعل
وذات الهيولى ليست نفس القوة لان نفس القوة لا تكون امرا جوهريا فحينئذ ان
يكون ليس نفس القوة بل هي شيئ مع قوة ويكون ذلك الشيئ مع القوة شيئا
غير نفس القوة فيكون موجودا بالفعل الا انه يجوز ان يكون ذلك الحصول بسبب
الغير وليس ذلك بممتنع فان جميع الممكنات الموجودة حصولها يكون بغيرها مع كونها
حاصلة بالفعل فعلم من هذا التقرير ان الهيولى التي اثبت المشاؤن بالفعل
لا نفس القوة بل فيها قوة على امور اخرى وبهذا تبطل الكبرى القياس الاول وهي
كل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يقارنه قوة وصورة القياس هكذا النفس بالفعل
من جهة ذاتها وكل نفس يقارنها قوة امرا ينتج من الثالث بعض ما هو بالفعل من
جهة ذاته يقارنه قوة امرا انتهى قول الفاضل المذكور وانا اقول على سبيل الاختصار

انه لم يذهب المعلم الاول واتباعه ولا احد من الحكماء الى ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة الجسمية ولم يذكر احد منهم شيئا من الجزئين اللتين ظن الناقل انهم احتجوا بهما
وهذا القائل كثيرا ما ينقل عن الحكماء المتقدمين والمتأخرين كأنه جالس معهم ورأى كتبهم فكيف
يكذب في كثير من نقوله قوله وثانيهما كون الجسم البسيط شيئا واحدا في نفسه اى
كون الجسم البسيط متصلا بالاتصال الجوهري في نفسه اقول لم يبين المشاؤن حجة بحجهم
لاثبات الهيولى على هذا كيف وهم لم يقولوا بالاتصال الجوهري اى الصورة الجسمية
الجوهرية قوله وذلك الاتصال اى الصورة الجسمية انما تفرض حقيقة مابية للجسم الاخره
هذا الحكم موقوف على وجود مثل ذلك الاتصال ولم يثبت وليس ببديهي ولم يقل به
احد من الحكماء وعلى تقدير وجوده نقول على قوله لانه لو كان نفس حقيقته لكان ذلك الاتصال
قابلا للاتصال والانفصال والتالي باطل بقسميه الاول فلان شيئا لا يكون قابلا لنفسه
واما الثاني فلان شيئا لا يكون قابلا لضده لو كان الانفصال ضد الاتصال او لعدمه
لو كان بينهما تقابل العدم والملكة انه ذلك الاتصال جوهر على ما زعموا والمقبول عرض فلا يكون
قابلا لنفسه وانه ليس بضد للانفصال او مقابلا له تقابل العدم والملكة بل ضد الانفصال
ومقابله هو الاتصال التقوي قوله ولانه لو كان الاتصال المذكور الاخره اقول ولو كان
جزء على ما ادعوه لزم ان يكون متصلا بجزئه لا بالاتصال زائد على ذاته وما فرض جزء الشيء
لا ينعدم عنه ولما انعدم اتصاله وحدث اتصالان بآخران بعد الانفصال علم ان الجسم
ليس متصلا بجزئه مع انهم قالوا ان الجسم البسيط متصل بجزئه وقد عرف فيما مر حال
قوله وكذا الثالث الى اخره وحال صورة القياس قوله والثاني هو قولهم الجسم
من حيث هو متصل الى اخره اقول هذا ليس بقولهم فانهم انما يقولون ان الجسم
مركب من الهيولى والصورة النوعية والهيولى قوة والصورة النوعية فعل
وبنظر الصورة النوعية من بطن الهيولى فيحصل للجسم بالفعل فيعرض عليه
الاعراض بحسب اقتضاء هذه الصورة وقابلية الهيولى فالجسم عندهم بالفعل
مجرد نظر عن تلك الصورة من الهيولى مع قطع النظر عن كونه متصلا نعم الاتصال



المطلق من لوازمه فهذا القول ليس قول حكماء اليونان بل هو قول ابن سينا واتباعه
فهؤلاء ان اراد وا بقولهم الجسم من حيث هو متصل يكون بالفعل الجسم من حيث هو متصل
بالاتصال الجوهري اى بالصورة الجسمية يكون بالفعل فيحتاج الى اثبات وجودها وان اراد وا به
الجسم من حيث هو متصل بالاتصال العرضي يكون بالفعل فحينئذ ان اراد وا بقولهم يكون بالفعل موجودا
بالفعل او جسما بالفعل فاقول الجسم موجود بالفعل وجسم بالفعل مجرد تركيبه من الهيولى والصورة
النوعية مع قطع النظر عن كونه متصلا بالاتصال العرضي وان اراد وا يكون بسبب عروض
هذا الاتصال العرضي محلا وموضوعا للاعراض بالفعل فاقول مع قطع النظر عن عدم مساعدة
هذه العبارة لا يكون هذا القول مقابلا لقولهم ومن حيث ان له قوة قبول ابعاد متبدلة
واتصالات وانفعالات يكون بالقوة على انه لا يجديهم نفعا في مطلوبهم اصلا قولهم فلو كان
الاتصال اى الصورة الجسمية الاخره اقول هذا ان قبيل تخيل المعدومات على الموجودات
بالسفسطاء مرض مالخوليا مع ان هذه الشرطية ليست بلزومية لان الهيولى قوة للصور
وجميع المعقولات العرضية على ما قال الفيلسوف وابن رشد وسلمه جميع المتأخرين مع انه
لا يجب ان ينقل جميع الصور والمعقولات عند تعقلها ولا يمتنع تعقلها بدونها ثم يرد على
كبرى دليلهم اى قولهم وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يقارنه قوة ان اراد وا لا يقارنه قوة
من جهة ذاته فمسلم لكن يمكن ان يمنع من جانب الشرطية وردي كبرى القياس المذكور اى قولهم
والهيولى مقارنة للصورة كيف والهيولى هو الجسم البسيط الموجود بالفعل غير مقارنة
للقوة من جهة ذاتها وان اراد وا لا يقارنه قوة اصلا لا من جهة ذاته ولا من جهة غيره فكذبها
ظاهرة ومما اورد نا من الاعتراضات على ادلة تركب الجسم الطبيعي من الهيولى و
الصورة الجسمية ومما اورد الفاضل المذكور وان كان بعض ايراداته مدفوعة وبعض
ما ادعاها غير مثبتة علم انه لم يثبت تركبه منهما ثم لنبرهن على عدم وجود الصورة الجسمية
التي ادعوا انها ماهية نوعية وجزء الجسم الطبيعي فنقول اولا ان هذه الصورة الجسمية
الجوهرية التي هي ماهية نوعية ليست بموجودة لانها لو كانت موجودة لكانت اما ماهية
نوعية اضافية او ماهية نوعية حقيقية لكنها ليست باضافية على ما علم من كتبهم فتكون حقيقية

واذا كانت ماهية حقيقية فاما بسيطة او مركبة والتالي باطل بكلا قسميه فكذا المقدم
فليست بموجودة ويثبت بطلان التالي بانها لو كانت ماهية نوعية بسيطة او مركبة
لوجدت في الخارج بمجرد انضمام الشخصات المميزة بها من غير احتياج الى انضمام الصور
النوعية ووجدت افرادها الشخصية متميزة عن سائر انواع الجوهر كما يكون شان
سائر الماهيات النوعية كذلك كما يعلم من كتبهم والتالي باطل لانها لا توجد بدون انضمام
الصورة النوعية فكذا المقدم وايضا لو كانت مركبة لزم ان يكون الجسم الطبيعي مركبا
من اجزاء اربعة عندهم والتالي خلاف مذهبهم فكذا المقدم وثانيا انها لو كانت
موجودة في الخارج لكانت اما فعلا وقوة او لا فعلا ولا قوة فان كانت فعلا
والصورة النوعية ايضا فعل فيكون جسم واحد فعلا وهو مستحيل وان كانت قوة
فتكون هيولى وان كانت فعلا وقوة تكون معدومة لان الموجود اما قوة او فعل
وثالثا لو كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية كما قالوا لزم ان يكون
الحد التام المنطبق الذي هو اجزاء الجسم الطبيعي المحدود مركبا من ثلثة اجزاء ماخوذة من
الاجزاء الثلثة الخارجية مع انه ليس كذلك فانه مركب من الجنس والفصل فقط
وقالوا ان الجنس ماخوذ من الهيولى والفصل من الصورة النوعية فلو كانت
الصورة الجسمية جزوا لاخذ شيء منه فكان حده التام مركبا من الجنس والفصل
وهذا الشيء فليس المركب من الجنس والفصل فقط حدا تاما والتالي باطل فكذا المقدم
ورابعا انهم قالوا ان الجسم التعليمي موجود فحينئذ ان كان الصورة الجسمية كما فيه
في كون الجسم الطبيعي ممتدا في الجهات الثلث او لا كما فيه فان كانت كما فيه
فيكون الجسم التعليمي عبثا لان ما يحصل به يحصل بما هو جزء من الجسم وان كانت
لا كما فيه فاما ان يكون الجسم التعليمي كما فيا او لا كما فيا لا جائز ان لا يكون كما فيا
لكونه امتدادا في الجهات الثلث حتى قالوا انما سمي امتدادا لكونه سببا لامتداد
الجسم الطبيعي كما فصلنا في فصل الكم من كتاب ما تعورنا فيه ان يكون كما فيا
فح تكون الصورة الجسمية عبثا خارجة عن مقتضى طبيعة الجسم الطبيعي لا يقال الامتداد

٢ يلزم التناقض وان كانت لا فعلا ولا قوة

الحاصل بالصورة الجسمية مطلق ومبهم والحاصل بالجسم التعليمي متعين لا مبهم
فلا يكون شيء منهما عبثا لانا نقول الامتداد الحاصل بمطلق الجسم التعليمي مطلق
كالامتداد الحاصل من مطلق الصورة الجسمية والامتداد الحاصل بفرد الجسم التعليمي
متعين فكلا الامتدادين حاصلان به فيكون الصورة الجسمية عبثا خارجة
عن مقتضى طبيعة الجسم الطبيعي لا يقال يجوز ان يكون رابطة جوهرية لاتحاد الهيولى
بصورة من الصور النوعية فلا تكون عبثا لانا نقول قد عرفت فيما سبق
ان اتحاد الهيولى بالصورة النوعية ليس بواسطة داخلة لان الهيولى قوة
جوهرية والصورة النوعية فعل جوهري والقوة والفعل الجوهريان يتحدان
بالذات ويحصل منهما واحد بالذات بلا ريب وايضا ان الصورة النوعية
لا تنضم الى الهيولى من خارج الهيولى حتى تحتاج الى رابط مثلا بان تكون موجودة
اولا في خارجها ثم ترتبط بها بل تظهر بايجاد الفاعل من بطن الهيولى وقوتها
بحسب استعدادها كما قال الفيلسوف في المقالة السادس والعشرين من الكتاب
الثاني من كتب النفس وبما عرفت من ايراد ابن سينا واتباعه لاثبات الهيولى
مردودة وان الصورة الجسمية الجوهرية ليست بموجودة عرفت ان المسائل المذكورة
في كتبهم الموقوفة على الهيولى او الصورة الجسمية او عليهما غير ثابتة وبهذا يبقى اكثر
الايرادات التي يوردها العلماء عليها وعلى ادلتها او عليها غير مندفعة وانما اطنبنا
الكلام تحقيقا للمقام قال الشارح ان هذا الراي الثالث اي كون الصورة الجسمية
الجوهرية لاحقة بالهيولى الاولى خال عن التصديق لانه الخ قال في المقالة التاسعة والستين
من الكتاب السابق ان نسبة الهيولى الاولى الى الصورة النوعية والمركب الطبيعي كنسبة
النحاس والخشب الى الصورة الصناعية الصنمية والسريرية صورة صناعية
اخرى فكذلك ليس في الهيولى صورة جوهرية اخرى ولانه لو كان يحل في الهيولى مثل
هذه الصورة الجسمية الجوهرية لكان في كل جسم طبيعي صورتان جوهريتان بالفعل
فاذا كان كذلك فهل يكون الجسم بكل واحدة منهما ماهية نوعية او يكون باحدهما

ماهية جنسية وبالاخرى ماهية نوعية فان كان الاول يلزم ان يكون جسم واحد
بعينه فرد النوعين سافلين وهو محال وان كان الثاني فهو مستحيل ايضا لان الصورة
الجسمية صورة لا يمكن ان يفيد صورة ما وجودا جنسيا لشيء فالصورة الجسمية
لا يمكن ان تفيد وجودا جنسيا بل كل صورة انما تفيده وجودا نوعيا كما يرى ظاهرا
في الصور العرضية لانه لا نرى ان يكون شيء ما ملونا ولا يكون ابيض او اسود او احمر او اصفر
او شيئا اخر من الملونات بل ولا يمكن ان يكون كذلك لان الجنس لا يمكن ان يوجد بدون
النوع ولانه لو كان تلك الصورة موجودة في الخارج لحصل منها ومما اتصلت معه طبعا
بمجرد انضمام العارض المشخصة مركب جزئي داخل في نوع والا لكانت صورة كلية
كالمثل الافلاطونية وهي لا يمكن ان توجد لكنه لا يحصل منها ومما اتصلت معه جزئي داخل
في نوع فليست موجودة في الخارج وهذا الدليل مثل دليلنا الاول قد وقع توارد
ثم اجاب عن الدليل الذي ذكره سقوتوس بان تعريف الم بانها فعل اول الجسم الآلي
ليس لان للجسم تقدم عليها وهي تتعلق به حين ما يوجد فيه صورة اخرى والا لما حصل
واحد بالذات بل منع كونها فعلا للجسم كونها سببا للجملة الكائنة معها والا لوكان ٢ لكان
مقدما عليها كيف كانت فعاله وعن الثاني بان النفس النباتية محيطة بالقوة النفس
النباتية والحيوانية كما يحيط العدد المؤخر للمقدم والشكل المؤخر للمقدم على ما قال
المصنف في الفن الثاني والعشرين من ثاني النفس فبهذا الوجه يتبين منها الجسمية
وتعطي شيئا وجودا جسميا بالصورة وان كانت لا جسمية وهيولانية الفصل
الرابع في انه هل يوجد كم ما في الهيولى الاولى ملحوظة بذاتها ام لا اعلم ان بعض العلماء
قسموا الكم الى المعين وغير المعين والاول هو الكم المرئي في كل جسم الذي فيه على حسب
اقتضاء صورته الجوهرية لانه من خواص الصورة على ما قال الفيلسوف في الفن الحادي
والتسعين من اول كتب النفس انه يقوم ويحدد وانما يحدد ويشكل الانسان بحسب
يقتضيه صورته الانسانية ويحدد ويشكل الفرس بحسب ما يقتضيه صورته النوعية
والثاني هو الكم المتقدم في الهيولى في قبول الصورة وهو لا كائن ولا فاسد

غير مغاير عن الهيولى ابدا ثم يتعين في الصور هكذا قسمه ابن رشد القرطبي في شرح
الفن السادس والثلثين من اول الطبيعيات وفي الفصل الاول من كتاب جوهر العالم
وفي مواضع اخر وتبعه كثير من علماء الآتين منهم الراهب بنوقتس بن بريش
ويعقوب زارا برتوس ويرى يحيى النحوي ان يكون على هذا الراي على ما يستفاد من
شرح الفن الثالث والثلثين من الكتاب الاول للكون والفساد ويتبعون دعويهم
بانه لو كان الهيولى بالكم ما في نفسها لما كان ما حصل منها ومن الصورة الجوهرية
كميا بل صار غير منقسم كالنقطة ويتبعون هذه الملازمة بتقديم مقدمات
ثلثة احديها ما ذكروه في الفن الثاني عشر من اول ما بعد الطبيعة وهي ان الانقسام
خاصة مخصوصة بالكم بحيث لا يمكن ان ينقسم شيء ليس بكمي ولو كان قابل الانقسام
يكون البتة وثانيها تؤخذ من الفن الثاني من اول الكون والفساد ومن الفن الثاني
من سادس الثمانية ومن الفن الثامن من اول الكون والفساد وهي انه لا يمكن ان
يصير شيء من الاكميات والا منقسمات كميا وثالثتها تستفاد في الفن العاشر من
ثامن ما بعد الطبيعة وهي ان الصورة الجوهرية لا تقبل الزيادة والانفصال هي
غير منقسمة فيقولون لو لم يكن الهيولى قبل قبول الصورة منقسمة بكم ما كانت
لا منقسمة بمقتضى المقدمة الاولى والصورة الجوهرية ايضا غير منقسمة بحكم المقدمة
الثالثة فلا يحصل منهما شيء منقسم بكمي بحكم المقدمة الثانية فلما كانت الاجسام
الطبيعية كمية ومنقسمة وجب ان نقر بان الهيولى ذات كم ما في نفسها
اقول هذا الراي مخالف لمخالفة بينة لما قال المصنف في الفن الثامن من سابع
ما بعد الطبيعة من ان الهيولى في نفسها ليست كمية لا يقال انها ليست في
نفسها كمية بكم متعين لانها بكم غير متعين لانه قال انها ليست في نفسها كمية على
الاطلاق ولو وجد في نفسها كم ما غير متعين لكانت في نفسها كمية به لا كمية مطلقا
ومخالف لمقتضى البرهان لانه لو كان في نفسها كم ما يحصل من جنسين مختلفين
اي الهيولى الجوهرية والكم العرضي واحد بالعرض ثم حصل من الهيولى والصورة الجوهرية

واحد بالذات ويستحيل ان يكون الواحد بالعرض مقدما في الواحد بالذات كما
يستحيل ان يحصل اولا البيت الابيض ثم يحصل البيت فلا يمكن ان يوجد في نفس الهيولى
كم ما قبل قبول الصورة واجيب عن دليلهم المذكور بان الهيولى الاولى منظورة في
نفسها لا منقسمة ولا كمية بالفعل كما يكون كل جوهر كذلك ومنقسمة وكمية بالقوة
لانها تكون بالقوة جميع المقولات كما قال المصنف في الفن الثاني عشر من اصول الكون
والفساد وما يكون بالقوة يكون بعد بالفعل وهكذا يعاقب الاعراض المتعينة
الصورة لان الصورة تفيد الوجود للهيولى الاولى وما يفيد وجودها يفيد ايضا ما يتعاقبه
فما قالوا لو لم يكن الهيولى قبل قبول الصورة كمية لكانت لا منقسمة والصورة
الجوهرية ايضا غير منقسمة فلا يحصل هاتين الغير المنقسمتين شيء منقسم كما فانه اذا اراد
لو لم يكن الهيولى في نفسها قبل قبول الصورة كمية لا بالفعل ولا بالقوة لكانت لا منقسمة
لا بالفعل ولا بالقوة فاللازمة مسلمة لكن الهيولى ليست في نفسها لا كمية بالقوة بل
كمية في نفسها جميع المقولات بالقوة كما عرفت وان اراد لو لم يكن الهيولى في نفسها
كمية بالفعل لكانت في نفسها لا منقسمة بالفعل فاللازمة مسلمة لكن لا يلزم ان
لا يحصل منها ومن الصورة الغير المنقسمة شيء منقسم لان الصورة لما افادها الوجود
وكان في قوتها ان تكون كمية يفيدها ان تكون كمية ايضا **الفصل الخامس في ان هل**
**تكون للهيولى الاولى منظورة بذاتها موجودية حقيقية ام تاخذ كل وجود**
**في الصورة** اقول فيه اختلاف عظيم بين العلماء قال بعضهم ليس للهيولى الاولى
في نفسها مع قطع النظر عن الصورة موجودية اصلا بل انما ياخذ الموجودية من
الصورة الجوهرية ولهذا قال افلاطون الهيولى لا توجد في الخارج بنفسها لانها
ليست بموجودة بالفعل بل بالقوة فقط ولهذا تكون مجعولة مع شيء لا بالاستقلال
وقال في موضع اخر كل ما يوجد في طبيعة الاشياء اي في الخارج يوجد بالفعل
ولا يكون هذا للهيولى الاولى الا بالصورة التي هي فعل لها ويرسان يكون هذا
هو راي الفيلسوف لا بمجرد انه يسميها لا موجودة او موجودة بالقوة او جوهرا



بوجه ما كما سبق بل وكذلك لما قرر في الفن الخامس عشر فرخامس من بعد الطبيعة
ان الصورة علة للوجود توجد الاجسام بسببها لانه بعد ما قال الاجسام البسيطة كالنار
والتراب والماء والهواء تكون كذلك والاجسام بالكلية والتي تتركب منها الحيوانات والاجسام
واجزاؤها كلها تقال جواهر لانها لا توجد في الموضوع بل توجد فيها غيرها اي الاعراض قال
للصورة وبوجه آخر كل ما يكون علة الوجود وموجودا في مثل هذه الاشياء التي لا توجد
في الموضوع كنفس الحيوان وهذا الراي مسلم دائما في المدارسة الشمسية وقبلوه
كما قبله قاتيرا اول وقاتيانس وفارابيوس وباولوس سنجنس ودوروثيوس باشس
وناز ارس وبعض آخر من محول المدارسة المذكورة واستدلوا عليه بانه لو وجدت
الهيولى في نفسها مع قطع النظر عن الصورة لكانت موجودة بالفعل لان كل ما يوجد
من نفسه موجود بالفعل فكان الصورة جائية اليها حال كونها موجودة بالفعل ومشهور
ان ما يجيء الى الموجود بالفعل لا يفعل واحدا بالذات بل واحدا بالعرض فلو كانت الهيولى
موجودة من نفسها بوجود حقيقي لما حصل منها ومن الصورة واحد بالذات وهو باطل
فانه قلت هذا الدليل انما يتم لو كان وجود الهيولى الحاصل في نفسها تاما كاملا وهو ليس كذلك
بل هو ناقص يكمل من الوجود الذي يفيده الصورة بعد ولهذا يحصل من الهيولى والصورة
واحد بالذات اي المركب الطبيعي قلنا اجابوا عنه اصحاب هذا الراي بانه لا يمكن ان يكون شيء
في سلسلة وترتيب واحد بعينه فعلا وقوة وان كان يمكن ان يكون في ترتيبين وسلسلتين
لان الفعل والقوة متقابلان ولهذا لما كان الصورة في ترتيب الذات فعلا لا يمكن
ان يكون في هذا الترتيب بعينه قوة بوجه ما لكن يكون قوة في ترتيب الموجودية لانها
تنسب الى فعل الوجود بوجه القوة لكن كل وجود فعل في ترتيب الوجود فلو تحقق وجود
الهيولى الناقص لكان فعلا البتة لان الوجود فعل وكان في عين هذا الترتيب قوة
بالنسبة الى الوجود العام المتعاقب وايضا الوجود انما يتحقق يكون ظرفا متاخرا على
مقتضى مفهومه للحقيقي فلو تحقق في الهيولى من نفسها لما افادها الصورة وجودا بعد
لانه لا يمكن ان يكون اثر موخر من المؤخر في جنس واحد بعينه وبعضهم قسم الوجود الى

التام والناقص كما مر في السؤال المورد من قبلهم والهيولى الاولى توجد في نفسها
مع قطع النظر عن الصورة بوجود ناقص لا بوجود تام ولاجل هذا الراى ذهب كثير
من الفحول مثل انبزقلس وسقراطوس والراهب سارح وبرريس وتبعهم انبون
رويس وهرتادس وآريانا وديودورو وماسترريس وبلبس واستدلوا
على راءيهم بان ذات الهيولى الاولى مغايرة لذات الصورة فيكون للهيولى وجود
مغاير للوجود الذى يفيده الصورة لان الذات والوجود واحد لا سيما في البسائط
وبانه لو اخذت الهيولى كل وجود من الصورة والمركب لوجدت وفدت بمقدار العدد
الذى يوجد ويفد الصور والمركبات بهذا العدد لان الفاد ليس الا زوال الوجود
لان الاشياء عند الفاد تنتقل من الوجود الى اللاوجود فلو لم يكن الهيولى موجودة
في نفسها كما هو الراى الاول لوجدت وفدت بمقدار ما يوجد ويفد الصور والمركبات
بهذا المقدار والتالى بطل فكذا المقدم وهذا شارح مقدمة لما ذهب اليه وقال
كما ان الفعل مشترك بالاسم لانه يطلق ويراد به الجوهر اى الصورة الجوهرية كما قال المص
في المتن السابع من ثانى النفس ويطلق ويراد به العرض مثل الحركة كما قال في المتن السادس
من ثالث الثمانية ويطلق ويراد به علة جميع الاشياء اى الواجب الوجود بالذات
كما قال في المتن التاسع والاربعين من الثانى عشر مما بعد الطبيعة كذلك لفظ الوجود
او الموجودية مشترك بالاسم وكما يكون الانفعال والتغير والتبدل مشتركات بالاسم
لان بعض الانفعال والتغير والتبدل فاد من المقابل وبعضه زيادة سلامة
الشئ الذى يكون بالقوة مما كان بالفعل كما قال المص في المتن السابع والخمسين
من ثانى النفس ولانه يظهر ايضا من ان الانفعال والتغير والتبدل فاد من المقابل
المكمل الباعث للصحة والسلامة مع كونه اخذا لمعنى الانفعال والتغير والتبدل
اخذا خفيا ضعيفا جدا اضطررنا ان نسميه بهذه الاسامى كما قال المص
في المتن الثانى والستين منه ايضا لما كان فصول هذه غير مسماة وجب ان
يستعمل الانفعال والاستحالة كالاسماء المخصوصة كذلك تفكر واحكم الوجود

والموجودية وقيل بعض الوجود والموجودية حقيقى وهو الذى به يوجد شئ في طبيعة
الاشياء بالذات واسمى هذا الوجود والموجودية صوريا وفعليا ووجودا بالفعل
وهو فعلية ما وفعل لما وجد بالوجه المذكور وبعضها مجازى لا يراد به معناه المصطلح
وهو بسيط الماهية التى يوذاته بحيث انه يكون خارج علله وبه يمتاز هذا الشئ
من كل شئ يكون في قوة الفاعل فقط مثلا الهيولى فيما نحن فيه وان كانت موجودة
بالقوة لكنها لما كانت لان صادرة في نفس الامر خارج علة ما تسمى في هذه الحال موجودة
بوجه مغاير للوجه الذى كانت تسمى به موجودة حال كونها في قوة المصدر فقط واسمى
هذا الوجود والموجودية ذاتيا ووجودا بالقوة ومما قررنا تعرف افتراق هذين الوجودين
اى الصورى والوجود بالقوة فان الاول يكون من جانب سلسلة الفعل والصورة
والثانى لا يتبع صورة ما بالضرورة بل يكون في مجرد الذات ففى سلسلة القوة المحضة
ولا يمكن ان يبين هذا الفرق الذين كانوا يقولون ان الهيولى الاولى ملحوظة في نفسها
بلا صورة ما توجد بالوجود الناقص لانها التام والناقص يكونان من سلسلة واحدة
ويفيد قال بالزيادة والنقصان فقط ولهذا يريان يكون كل وجود تاما كان او ناقصا
صادر من فعل وهذا الفعل لما لم يوجد في الهيولى الملحوظة في نفسها وبلا صورة ما
لا تكون موجودة بالوجود الناقص والوجود الذاتى وبالقوة لا يجب ان يتعاقب فعلا
واذا عرفت هذا فاقول اولا ان الهيولى الاولى ملحوظة في نفسها بلا صورة ما ليس لها
ليس لها وجود صورى لان الوجود الصورى هو الذى به يوجد شئ بالذات في طبيعة
الاشياء والهيولى الاولى ملحوظة بذاتها وبلا صورة جوهرية لا توجد اصلا في طبيعة الاشياء
وليست قابلة لان توجد بالذات بالوجود الحقيقى وهكذا ينفهم من كلام افوناس حيث
قال الهيولى لا توجد بذاتها في طبيعة الاشياء اى لا توجد ما خوذة بنفسها وبلا صورة ما
كما توجد الاجسام وهذا الوجود هو الوجود الصورى ولهذا يسلبه عن الهيولى الاولى
ولا تكون بهذا الوجود موجودة بالاستقلال بل موجبة مع امر آخر كما قال افوناس ايضا
لان الايجاد بالاستقلال انما يكون لشئ يوجد حقيقة وبالذات وهى ليست كذلك بهذا

ولهذا الوجود الصوري يتكلم المص في المتن الخامس عشر من خامس ما بعد الطبيعة حين
قال الصورة علة الوجود لانه المص واقوناتس يتكلمان الوجود المعقول حقيقة وهو الوجود
الصوري ولهذا الوجود اقيم ادلة الراي الاول لانه لو كانت الهيولى موجودة بمثل هذا الوجود
لكانت موجودة بالفعل بلاريب فلما حصل منها ومن الصورة امر واحد بالذات
ولا يرد عليه السؤال الوارد على الراي الثاني لان الوجود الصوري والوجود بالقوة يكونان
من سلسلتين مختلفتين كما قلنا وثانيا ان الهيولى الاولى ملحوظة بذاتها وبلا صورة يكون
لها وجود ذاتي وبالقوة لان ذات الهيولى الملحوظة في نفسها اما يكون لها وجود وذات
بعمل العقل وفي ذوات علتها فقط او يكون لها وجود وذات في نفسها بلا عمل العقل
ولا في ذات علتها فقط والاول بط لانها يلزم ان لا توجد اصلا فتعين الثاني اي يكون لها
وجود وذات من غير عمل العقل ولا في ذات علتها فقط وهذا الوجود ووجودها الذاتي
ووجودها بالقوة لا يقال نعم الهيولى الملحوظة بذاتها يكون لها وجود من نفسها بلا عمل العقل
لكن هذا الوجود وجود ماهيتها لانه يكون لها ماهية ذاتية ممتازة من كل شيء اخر وليس
وجود الموجودية اي ليس وجودا يوجد به الهيولى لانه وجود الموجودية يصدر من العقل الذي
ليس يتحقق في الهيولى الملاحوظة بنفسها لانا نقول هذا لا يقدح دليلنا لان الهيولى
الملحوظة في نفسها توجد بدون عمل العقل وكل ما يوجد بدون عمل العقل يتحقق في نفسه
فالهيولى تتحقق في نفسها وكل ما يتحقق في نفسه يوجد بهذا الوجود الذي يتحقق به في
فالهيولى توجد بهذا الوجود الذي تتحقق به في نفسها كما يقال الافلاك والعناصر
والمركبات توجد بدون عمل العقل وكل ما يوجد بدون عمل العقل يتحقق في نفسه فالافلاك
والعناصر والمركبات تتحقق في نفسها وكل ما يتحقق في نفسه يوجد بهذا الوجود الذي
يتحقق به في نفسه فالافلاك والعناصر والمركبات توجد بهذا الوجود الذي تتحقق به في
نفسها وكما يقال الصورة توجد بتعلقها بالهيولى فالصورة وكل ما يوجد بتعلقها
بالهيولى تتحقق مع تعلقها بالهيولى فالصورة تتحقق مع تعلقها بالهيولى وكل ما تتحقق
مع تعلقه بالهيولى يوجد مع تعلقه بها فالصورة توجد مع تعلقها بالهيولى وايضا

ان وجود الهيولى عين ذاتها فلو كان لها ذات بدون تعقل العقل ومن غير توقف
على الصورة كان لها وجود بالضرورة لكن لها ذات فلها وجود بالضرورة ويثبت كون
وجود الهيولى عين ذاتها اولا بان المص بعد ما قال اولا في المتن التاسع من ثالث النفس
ان المقدار وماهيته والماء وماهيته متغايران يعني ان هذه الاشياء الخارجية
رياضية كانت او طبيعية وماهيتها متغايرتان ومن هذا استنبط اتباع اقوناتس
الفرق بين الماهية والوجود عقبه بقوله وكذلك في اشياء اخرى لكن لا ذكر لها لانه
في بعضها ماهية اللحم واللحم واحد انتهى والهيولى الاولى وكذا الصورة في البعض الذي
يكون ماهيته عين هذا الشيء كما ستحققه في شرح المتن المذكور وثانيا بان الماهية والذات
تمتاز عن الوجود امتياز المحيط والاخذ من المحاط والماخوذ كما حققه اقوناتس
في مواضع كثيرة وظاهر انه ليس في الهيولى الاولى لا محاط وماخوذ ولا قوة وفعل
لانها بسيطة فليس فيها وجود مغاير لذاتها وحد بين المص هذا في المتن الثامن من ثالث
ما بعد الطبيعة حيث قال النفس وماهيتها واحدة والانسان وماهيته ليسا بواحد
فان الهيولى كالنفس وستفصل هذا في مقامه المناسب وهذه المقدمة التي
استعملها اصحاب الراي الثاني ايضا لوجود الهيولى اظنها قوية لكن المبنى الثاني
لهذا الراي وان قبله واستحسنه كثير من فحول الرجال لكنه اظن انه ليس بشيء في نفس الامر
لانا الهيولى الاولى لو لم تكن موجودة في نفسها واخذ كل وجود من الصورة والمركب
لا يلزم ان يقال انها تفقد بعد ما يفقد الصورة والمركب لانا الشيء حينئذ انما يفقد
اذا زال عنه الوجود بحيث لا يكتسب الاخر والهيولى اذا خلعت صورة ليست
صورة اخرى في آن الخلع واذا رفع منها وجود ما اخذ وجودا آخر وحال الرفع فلا يفقد
كذا اجاب الذين يسلبون كل وجود عن الهيولى الاولى **الفصل السادس في انه هل**
**تشتاق الهيولى الى الصورة ام لا** اعلم ان بعض الشوق نفساني ويستنبط
من الخارج وبعضه طبيعي كما بينهما ثوما اقوناتس في مواضع كثيرة من كتبه
والاول يحصل بعد الادراك به ينتقل الى ما هو حسن وخير عند المنتقل فان كان

الانتقال بالادراك العقلي يسمى ارادة وان كان بالادراك الحسي يسمى شوقا والمتعلق
به شوقا حسيا والهيولى لا اشتياق بمثل هذا الاشتياق لكونها عديمة الادراك
والشوق الطبيعي ليس الا ميل طبيعي به يميل كل جسم طبيعي بلا ادراك ملائما هو موافق
لطبعه وخيرا غير حاصل فيه بالفعل كميل الحجر الى جهة التحت والنار الى الفوق وبحثنا ههنا
عن هذا الشوق وانكر بسنوس والمتكلم النصراني في رد قولهما ان ارسطوطاليس انما يكون
الهيولى الاولى سابقة بهذا الشوق لانها الهيولى الاسعى ولا تجهد لوجدان الصورة
لان السعي عمل والعمل يكون من الصورة كما قال المصنف في المقالة الخامس والخمسين من اول
الكون والفساد وصاحب هذا الشوق يسعى ويجهد لوجدان ما يشتاق اليه
كما يمكن ان ينظر في الحجر المرفوع من الارض فانه يميل بطبعه ويسعى بثقله ان ينزل ويصل
اليها فالهيولى الاولى ليست صاحبة هذا الشوق ولانها لو كانت مشتاقة الا
صورة ما سوى الصورة الحاصلة فيها لاشتاقت الى فساد المركب الذي هي جزؤه
لانها لو اشتاقت يجب ان يخرج ما تشتاق اليه الا الفعل ولا يمكن ان يخرج اليه الا
بزوال الصورة الكائنة فيها وفساد المركب لكن الجزء لا يشتاق الى فساد المركب
لانا نرى كل جزء يميل الى حفظ الكل بل ان يحك ويحفظ لخير الكل المركب من غير نظر الى خيره
الخصوص فالهيولى لا تشتاق الا الصورة ما وتبعه ابن سينا وقال في الفصل الثاني
من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء قد يذكر في مثل هذا الموضع حال شوق
الهيولى الى الصورة وتشبيهها بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر وهذا شيء ليست
افهمه اما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى واما الشوق التسخيري
الطبيعي الذي يكون ابتغائه على سبيل الانسياق كما للحجر الا السفل ليتكمل بعد نقصه
في اينه الطبيعي فهذا الشوق ايضا بعيد عنه ولقد كان يجوز ان يكون الهيولى
مشتاقة الى الصورة لكانها خلوة عن الصور كلها او ملابسة لصورة فارقتها
او فقدان القناعة بما يحصل من الصورة الكملة اياها نوعا وكانها لها ان تحرك
الى الصورة كما للحجر في كتاب الاين انه كان فيها قوة محركة وليست خالية عن الصور



كلها ولا يليق بها الملال للصورة الحاصلة فيعمل في نقضها ورفعها فان حصول
هذه الصورة انما كان موجبا للملال لنفس حصولها وجب انها لا يشتاق اليها وان كان
لمدة طالت فيكون الشوق عارضا لها بعد حين لا ذاتيا في جوهرها فيكون هناك سبب
يوجبه ولا يجوز ايضا ان تكون غير قانعة بما يحصل بل مشتاقة لاجتماع الاضداد فيها
فانه هذا محال والمحال ربما ظن انه يشتاق اليه بالاشتياق النفساني واما الاشتياق
التسخيري فانما يكون الغاية في الطبيعة المكملة والغايات الطبيعية غير محالة ومع هذا
فكيف يجوز ان يكون الهيولى تتحرك الى الصورة وانما يأتيها الصورة الطارية من
سبب يبطل صورتها الموجودة لانها مكتسبة بحركتها ولو لم يجعلوا هذا الشوق
الا الصور المقومة التي هي كمالات اولى بل الكمالات الثانية اللاحقة لكان تصور مثل هذا
الشوق من المتعذر فكيف وقد جعلوا ذلك شوقا الى الصور المقومة فمن هذه
الاشياء تتعرف فهم هذا الكلام حق الفهم الذي هو اشبه بكلام الصوفية من كلام
الفلاسفة وعسى ان يكون غيري يفهم هذا الكلام حق الفهم انتهى والحق انها تشتاق
اليها بمعنى سنذكره على ما ذهب اليه افلاطون والمصنف وتبعهما كل من جاء بعدهما
لان الهيولى الاولى من نفسها خالية عن جميع الصور تكمل باكتسابها بها نقصه جسمه
وتوجد في طبيعة الاشياء وتصير هذا الشيء وجوهرا في الخارج وكل ما كان كذلك
يسعى سعيا طبيعيا لتحصيل كماله والخير المناسب له الغير الحاصل فيه بالفعل من نفسه
لان الكل يشتاق الى الخير كما قال المصنف في اول الاخلاق فالهيولى الاولى تسعى سعيا
طبيعيا لتحصيل كمالها والخير المناسب لها الغير الحاصل فيها بالفعل من نفسها وهي انما تكمل
بالصور النوعية فتسعى طبعا لتحصيلها فتشتاق اليها اشتياقا طبيعيا لان الشوق
الطبيعي هو هذا السعي الطبيعي فان قلت اي شيء اشتياق الهيولى الطبيعي قلت
ليس بعرض لانه لا يقوم عرضا بها بلا واسطة وليس امرا ممتازا عنها في الخارج والا لما
كانت الهيولى بسيطة بل هو عين ذاتها فيه من حيث تسعى بذاتها وتميل الى الصور
التي هي خير وكمال لها ومغاير لها بالمفهوم كما اعتيد ان يقال لقوة الهيولى الاولى انها

عينها في الخارج ومغايرتها بالمفهوم ثم ان قلت الى اى صورة تشتاق الهيولى تشتاق
الى الصور الكلية ام الى الصور الجزئية قلت هي تشتاق اولا وبالتساوى الى الصورة
الكلية يعني انها حال كونها تحت صورة قابلة للزوال تشتاق وتسعى الى تحصيل سعي صورة
بلا فرق ثم اذا اتصفت ببعض الاستعدادات الجزئية تشتاق باللاتساوى الى الصور
الجزئية اى الى هذه الصورة او تلك لانها بحسب ذاتها تكون ميلها الى هذه او تلك
بلا فرق لكن اذا استعدت باستعداد متعين يميل الى هذه اولى من ميلها الى تلك ثم ان
قلت هل تميل الهيولى الى الصورة الزائلة عنها ام لا بل الى التي كانت لم تحصلها قبل فقط قلت
هي من حيث ذاتها تميل ايضا الى الصورة التي قد كانت لها وانخلعت عنها لانها من
حيث ذاتها تكون نسبتها الان الى الصورة التي زالت عنها كنسبتها اليها في زمان
كانت لم تحصلها فكما كانت قبل تشتاقها اليها تكون بعد ايضا كذلك ولهذا يقال اذا
فسدت صورة الماء مثلا وصورت الهيولى بصورة اخرى انها انعدمت
بالكلية فانها وان زالت ولا توجد بعد بعينها لكنها لم تصر لا شيئا محضا بل بقيت
موجودة في قوة الهيولى وكل ما يوجد بالقوة فيها تشوق اليه لانه كون شيء في
قوتها هو اشتياقها اليه وما قلنا هو راى عامة الفلاسفة ولا يكون قوة الهيولى
واشتياقها الى الصورة الزائلة عبثا بسبب انها لا يمكن ان تحصل فيها بعد لان هذا امر
لم ينشأ من ذات الهيولى بل من غيرها لانه لا يوجد فاعل طبيعي معط للهيولى عين الاستعداد
السابقة ويخرج تلك الصورة بعينها من قوتها الى الفعل لكن هذا لا يبدل ذات الهيولى
وطبيعتها فتبقى شايقة اليها بالطبع على انه وان لم يمكن ان تعود هي بعينها لكن يكفي لانه
يكون ما عينا انها تخرج الى الفعل بصور اخرى من هذا النوع او يشابهه وهذا
يرى ظاهرا لان حصة الهيولى من الخطب قبل ان تصير خطبا كانت ذات قوة ان تصور
بصورة الجر وشايقة اليها مع انها لم تصور بها ولا تصوره لا نقول ان قوتها و
واشتياقها اليها عبث فكذا لا نقول في القوة والاشتياق بالنسبة الى الصورة
الزائلة ثم ان قلت هل تشتاق الى الصورة الحاصلة فيها بالفعل قلت الشوق قسمان



احدهما يسمى شوق الطلب والثاني شوق الرضا وكلاهما ظاهران في الافعال
الاختيارية فان شوق الطلب يوقفنا لاطلب غير الحاصل لنا وتحصيله وشوق
الرضا يكون للشيء الحاصل لنا الا انه غير الحاصل والمطلوب لنا اولا وبهذا الوجه يمكن
ان نلاحظ هذين القسمين في الاشياء الطبيعية وفي الهيولى ايضا والى هذين القسمين
اشار المصنف في المتن الحادي والثمانين حيث قال واما مستعد لانه يحبه ويشتاق والعدم
امكان تحقق اشتياق الرضا في العدم لم يذكره في المتن المذكور حين تكلم للعدم
بل انما ذكر الاشتياق فقط المراد منه الاشتياق الطلبي ويجاب عن الدليل الاول الذي
ويستانس بانه ان اراد بالصغرى انها الهيولى الساعي سعيا عمليا كما يسعى الصورة
فسلم لكن نقول انما اراد بالكبرى ان كل صاحب هذا الشوق يسعى ويجهد سعيا وجهدا
عمليا لوجدان ما يشتاق اليه فغير مسلمة لانه يكفي لصاحب الشوق الطبيعي ان يسعى
سعيا ذاتيا بدون عمل بان يكون بالقوة ويميل ويجهد ميلا وجهدا باطنيا لا يصير
بالفعل والحاصل يكفي كونه ذا استعداد وقوة لان يكمل وان اراد بها ان بعض صاحب
الشوق يسعى الى اخره فلا ينتج مع الصغرى لفقدان كلية الكبرى التي هي شرط انتاج الشكل
الثاني وعن الثاني بان الهيولى التي هي جزء من المركب لا تشتاق الى افساد المركب
بالذات بل بالعرض ولاجل حصول الخير العظيم والكمال التام وهذا الاشتياق مناسب
لا كرة الاجزاء لا يسلب عنها ولان تعرف هذا على وجه التام ينبغي ان تعلم ان لكل صورة
نوعية للاجسام الفاسدة انما تصور الهيولى بتصوير زائل بعد لا دائم لان كلا منها
قابل الفساد وسبب هذا ان شيئا منها لا يشبع الهيولى ولا يخرج تمام قابليتها
الى الفعل ولما لم تكن واحدة منها مشبعة لها ومخرجة تمام قابليتها الى الفعل وكان
كل ما حصل فيها في معرض الزوال فلذلك تبقى عارية وتفقد فيها بالكلية
تشتاق طبعا الى صورة اخرى وتميل ميلا باطنيا اليها اعني انها قوة لها
ولا يملكها الا بزوال الحاصلة فيها وفساد الكل فتشتاق حين الزوالها وفساده
بالتبع والعرض وايضا ان الخير العظيم والكمال الذي تنتهي له بقصد طبعها هو الخير الكل

بمجموع الفاسدات وكمالها وهو يحصل بالتكونات الجديدة لان الاشياء التي تكون تحت
فلك القمر من حيث انها فاسدة سيالة لا تدوم الا بها والتكونات الجديدة يحصل بها
الفسادات الجديدة لان تكون هذه الصورة يكون فساد الاخرى ولهذا يحتاج به
الهيولى الى الصورة الجديدة ولما لم يكن ان تصور بها الا بزوال الحاصلة فيها وفساد المركب
تحتاج بالعرض الى افسادها لانها منتهية للخير الكل والكمال التام ومن حققنا تعرف
الجواب عما قال ابن سينا ايضا ولقد اصاب فيما قال وهذا شيء لست افهمه وفيما قال
وعسى ان يكون غيري يفهم هذا الكلام حق الفهم وما ذكرنا الى ههنا يكفي للمبدا الهيولاني وسيأتي
ابحاث اخرى متعلقة به في كتب الكون والفساد ثم لنذكر بعض ابحاث للمبدا الصوري
فنقول البحث الثاني في المبدا الصوري وفيه اربعة عشر فصلا الفصل الاول في
بيان ان الصورة الجوهرية من اي قدماء الحكماء كانت مجهولة وفي ايهم صارت
معلومة لما كانت الصورة الجوهرية مبدأ ثانيا للاجسام الطبيعية ولم يعلمها المصنف
في الكتاب السابق تفصيلا ولا يعلمها في كتاب اخر قصدا وبالذات بل يعلمها بحسب المناسبة
تعليما متعرفا فانا سبب لنا ان نعلمها تعليما ازيد من تعليم الهيولى الاولى فنقول ان احدا من
قدماء الحكماء لم يعلمها علما تاما ولم يعينها واضحا كما قال المصنف في الفصل السادس من اول
مابعد الطبيعة لانهم انما وجدوا العلة المادية والفاعلية اما الصورية والغائية فلم يجاوزوا
الى زمان سقراط كما نقل ابن رشد عن الفصل الاول من اول اقسام الحيوانات للمصنف
ويعرف هذا ايضا من ان المصنف نقل اراءهم المتخالفة في الهيولى في الكتاب السابق واول
الكون والفساد واول مابعد الطبيعة ولم ينقل عنهم فيها ولا في مواضع اخر شيئا للصورة
فاكثر القدماء كانوا ذاهبين الى ان مجموع طبيعة الاجسام الطبيعية وذاتها هو الهيولى لكن اختلفوا
في تعيينها فقال بعضهم هو الماء وبعضهم هو الهواء وبعضهم هو النار وبعضهم هو امر متوسط
بين النار والهواء وبعض الفيثاغوريين انها هو التراب وقال بعضهم هي النار والتراب
وبعضهم هي النار والهواء وبعضهم هي العناصر الاربعة وبعضهم المتضادات العشرة
وبعضهم الجسيمات الصغيرة الغير المتناهية وبعضهم اجسام الاجزاء المتشابهة المتخالطة

الغير المتناهية كما فصلناه في شرح الملل السادس من الكتاب السابق الاول وسيجيء في
الفصل الاول من اول الكون والفساد وفي الفصل الثاني من اول مابعد الطبيعة وقالوا
جميع الامور الباقية الموجودة في الاشياء اعراض وملكات وهيئات لها قال المصنف
في الملل السادس من ثاني الثمانية كما كان يضع كل واحد منهم المبادي واحدة او كثيرة كان
يقول هذه او تلك المقدار جوهر جميع الاشياء وجميع ما عداه انفعالاتها وملكاتها واحوالها
وانما سلب المصنف من كل واحد من القدماء تمام العلم ووضوح التعيين لا مطلقها وقال ابن رشد
لم يجد القدماء الى زمان سقراط العلة الصورية لان البعض سموها في زمان سقراط ونالوا اليها
نيلا ضعيفا خفيا ولهذا قال المصنف في الملل الثاني والعشرين من ثاني الثمانية انا نجد قليلا
وذا معرفة وصلا قليلا الى الصورة ولانها موجودة انتهى ثم علمها معينة تماووس
ثم علمها افلاطون وستجيء في مكالمة تماووس صور الموجودات الدائمة الى الملل اصناما وتماثيل
وهياكل واولادا لانه كان يقول ان الهيولى تبقى بعينها في التبدلات مع فساد الصور كما يبقى
النحاس والذهب بعينهما مع تغير الاشكال قال في تماووس الاشياء التي تدخل وتخرج اي اصنام
الاشياء الموجودة حقا ودائما تكون متكلمة بوجه متعجب عن البيان جدا ان هذه الاشياء
الموجودة حقا ودائما كما ستقرر بعد ويجب ان نوخذ الان ثلثة اجناس الاول ما يتولد
الثاني ما منه يتولد الثالث هو الذي منه ماخذ المتولد الى ما به ولهذا يليق ان
نشبهها ونسميها القابل اما وما نقبل منه والدا او الطبيعة المتوسطة بينهما ولدا انتهى وهو
دل على الصورة الجوهرية بلفظ الواحد كما نقل عنه المصنف في الملل الخامس والخمسين من الكتاب
السابق وفي الملل السادس من اول مابعد الطبيعة وقد فصل ما قلنا بقوله وآنا دس
وما رسلين فجنس ويونانس قارينانس فان قلت لاي حكيم يليق ان يبحث عن الصورة
الجوهرية المطبيعي ام للفيزيقي قلت ذهب بعضهم الى انه يليق للفلسفي اما اولا فلان الفلسفي
يبحث عن الصورة الاولى للكل كما يظهر من الكتاب الثاني عشر مما بعد الطبيعة وكل من
يبحث عن علة اولى لترتيب يليق ان يبحث عن بواقي علل هذا الترتيب المرتبطة بها
فالفلسفي يليق ان يبحث عنها واما ثانيا فلان الفلسفي يجب ان يبحث عن الماهية والصورة

ماهية فيبحث عنها وتثبت الصغرى بان مجموع سابع مابعد الطبيعة معمول لبيان
الماهية وتحقيق الحق في هذا المقام يحصل بتقرير مسائل ثلثة الاولى ان الطبيع
لاينا سب له ان يبحث عن الصورة من حيث عمومها الثانية ان الطبيعي يجب
عليه ان يبحث عن الصور الطبيعية والفاسدة الثالثة ان الطبيع يبحث عن الصور
المجردة عن الهيولى لا عن ماهيتها وذاتها او يبحث عنها من حيث انها مبداء الحركة بعد
يفتش وجودها ولا يفتش ماهيتها والبحث عن ماهياتها من وظائف الفلسفي والمسئلتان
الاوليان تظهران من الملتن الاخير من الكتاب السابع حيث قال واما المبداء الصورة
هل يكون واحدا او كثيرا وكم او ايا يكون فالبحث عنه وبيانه بالاستقصاء من وظائف
الفلسفة الاولى واما الصور الطبيعية والفاسدة فنبحث عنها فيما سيبين بعد
وكذا قال في الملتن الثاني من ثالث الفلكيات وسبب هذا ظاهر لان الصورة اما توجد
على العموم تشمل على معان صورية مختلفة لانها محيطة بالصور الفاسدة والصور المجردة
اللامادية وكل ما كان كذلك لا يليق ان يبحث عنه صاحب علم واحد فالصورة المادية الموجودة
لا يليق ان يبحث عنها صاحب علم واحد فلا يليق ان يبحث عنها الطبيع ويظهر المقدمة
الثانية ايضا بان كل صورة طبيعية وفاسدة توجد في الهيولى وتكون مبداء الحركة
وكل صورة جوهرية توجد في الهيولى وتكون مبداء الحركة يليق ان يبحث عنها الطبيعي
فالصور الطبيعية والفاسدة يليق ان يبحث عنها الطبيع اما الصغرى فمعلومة من
الكتاب الاول والثاني من الثمانية واما الكبرى فلان الطبيعي يبحث عن الهيولى قصدا
وبالذات فيبحث ايضا عما يوجد فيها اى الصورة لان الهيولى والصورة الطبيعية والفاسدة
متضايفان كما قال المصنف في الملتن السادس والعشرين من ثاني الطبيعيات وكل متضايفين
يبحث عنهما في علم واحد ولانه يبحث عن الحركة بالقصد فيبحث عن مبدئها الذي تصدر
هي منه اى الصورة فانها مبداء الحركة كما قال الفيلسوف في الملتن الثالث من ثاني
الطبيعيات والثالثة بحسب جزئيها ظاهرة مما قال المصنف في الملتن المذكور من
ان البحث عن المبداء الصوري اى عن الصورة المجردة عن الهيولى وبيانه بالاستقصا



من وظائف الفلسفة لانه يستفاد منه ان الطبيعة يبحث عن الصور المجردة
ايضا لكن لا بالاستقصاء لانه انما يبحث عن وجودها فقط والفلسفي يبحث
عن ذاتها وكيفيتها وعددها ولما كان هذا البحث اعظم من الاول جدا وكان
العنوان يؤخذ من الاعظم الاكثر كما قال المصنف في الملتن الثاني من ثالث النفس اعطى
المصنف الفلسفي البحث عن الصور المجردة عن الهيولى مطلقا كما قال المصنف في الملتن
الحادي والسبعين من ثاني الطبيعيات وفي الفصل الاول والسابع من اول الفلسفة الاولى
وفي مواضع اخر ولهذا عين صريحا في الملتن الخامس من الكتاب الثاني عشر من هذا الصنع
الجوهر المحسوس الفاسد والدائم ان يكون نظر الطبيع والجوهر الغير المحسوس نظر الفلسفي والدليل
على ان الطبيع يبحث عن وجود الصورة المجردة وكونها مبداء الحركة هو الكتاب الثامن من الثمانية
الذي يعلم فيه من الحركة الدائمة ووجود المحرك الغير المتحرك ثم يعلم بواقي محركات الافلاك ويرد الدليل
الاول بانه انما يليق ان يبحث من يبحث عن علة اولى من ترتيب العلل عن بواقي علل هذا
الترتيب اذا كان حال بواقي الترتيب كحال اوله كما يظهر في العقل الاول وبواقي العقول
فانه لما كان حالها واحدة يبحث عن جميعها الفلسفي وان كانت البواقي مختلفة بالطبع
من اول هذا الترتيب كما نحن فيه فان الصورة الاولى المجردة عن كل هيولى والصور الطبيعية
مقارنة لها دائما فلا يليق ان يبحث عن بواقي الترتيب من يبحث عن اوله ويرد الثاني بانه
الصورة كما يبحث عنها الفلسفي من حيثية كذلك يبحث عنها الطبيع من حيثية
اخرى قال الفلسفي يبحث عنها من حيث انها موجودة والطبيع يبحث عنها من حيث
انها مبداء التكون ومن حيث انها جزء الجسم الطبيعي ومن حيث انها مبداء الحركة ومن
حيث كونها حاصلة في الهيولى والبحث عن شيء واحد في علوم كثيرة بحسب اختلاف
الجهات ليس بامر محدث لانه قال الفيلسوف في الملتن الرابع من رابع ما بعد الطبيعة قد تكون
موضوعات كثيرة لعلم واحد وقد يكون واحد الكثير **الفصل الثاني في انه هل يعطى**
**صورة جوهرية في طبيعة الاشياء ام لا** اعلم ان جمهور المتأخرين وبعض المتقدمين
ذهبوا الى انها معطاة في طبيعة الاشياء وبينها المصنف في الفصل الاول من ثاني الهيئة

حين قال انها طبيعة لانه الطبيعة جوهر ولانه قسم للجوهر في مواضع كثيرة الى الهيولى والصورة
والمركب منهما ويعلم صدق هذا من طرق ثلثة من تقوم الاجسام ومن التبدل الجوهري ومن افعال
الاجسام اما علمه بالطريق الاول فبان يلاحظ ان جميع الاجسام اما متحدة بالماهية والنوع او
مختلفة بهما لكنها ليست متحدة بهما لان الانسان والفرس والبقر والحمار والطير والسمك
والحجل والبقة والنبات والمعدن والتراب والنار والهواء والماء المتخالفة المتباينة
تخالفا وتباينا بينا ليست متحدة بالماهية جزما كما يشهد به الفطرة الانسانية ومن
يقول ان الجزاطيق كالانسان وهو جماد كالحجر وان هذا النحاس مثلا لا يمتاز عن زيد بالذات
والماهية كما لا يمتاز عمرو عنها ليس هذا خروج عن الفطرة الانسانية بل عن الحيوانية ايضا
فتعين انها متخالفة فيها ولا يمكن ان تتخالف فيها بالهيولى الاولى لانها شئ بسيط
وواحدة في كل ما تحت فلك القمر فتتخالف بامر آخر وهذا الامر الاخر ليس عرضا لان العرض
لا يمكن ان يكون مقوما للجوهر بقوته العرضية والا لرفع شيئا فوق قوته وهو يشتمل
التناقض ولتركب الجوهر التام من العرض وهو مستحيل لانه لا يحصل الجوهر من اللاجوهر كما قال
المصنف في الملل الثاني والخمسين من الكتاب السابق ولانه لو كان عرضا لما كان جسم ما موجودا
بالذات وواحدا بالذات ولما كان واحدا في مقولة واحدة بل كان كل جسم طبيعي
موجودا بالعرض وواحدا بالعرض لتركبه حينئذ من جنسين مختلفين اي الهيولى الجوهر والعرض
ولان الصور العرضية لا تجعل شيئا بالفعل على الاطلاق بل تكيفا بالفعل او كما
بالفعل او مضافا بالفعل او ذا اين بالفعل او ذا وضع اخر مثلا تجعله ابيض او كبيرا
او ابا او متمكنا كما بين في الملل الثاني عشر من اوائل الكون والفساد وسببه ظاهر
فان العرض يلحق الموضوع الموجود بالفعل قبل ان يلحق فيلزم ان يكون الامر الذي به يقوم
الجسم الطبيعي ويكون جزءا داخلا فيه ويمتاز عن اخر بالماهية والنوع جوهرا وهو متحد
بالذات مع الهيولى حاصل منهما فقط الجسم الطبيعي وهو ليس بواحد بل كثير يتميز كل
نوع الجسم الطبيعي عن اخر بما له من هذه الصور وهذه الصور تسمى صورا جوهرية
مقومة واما علمه بالطريق الثاني فبان يلاحظ ان التبدل المحقق في الخارج قسمان الاول



عرضي والثاني جوهري به يتولد جوهر ويفسد اخر وهذان التبدلان بينهما المصنف في الملل الثاني عشر
من اوائل الكون والفساد من اتفاق اراء جميع الناس لانهم يرون ان بعض الاشياء يتبدل ولا يقولون
انه يكون على الاطلاق وبلا قيد بل يقولون انه صار كيفا او كميا مثلا اذا صار الماء حارا او
باردا لا يقولون على الاطلاق يكون الماء بل يقولون صار حارا او باردا ويسمى هذا تبدلا عرضيا
ويرون ايضا ان بعضها يتبدل بتبدل آخر ويقولون انه يكون على الاطلاق وبلا قيد او يفسد
كذلك كما اذا تولد انسان او فساد وصار هواء ويسمى هذا تبدلا جوهريا وايضا
نرى ان بعض الاشياء يتبدل ويكون اسمه وحده الاولان محفوظين كالماء اذا سخن
وبعضها يتبدل ويتبدل ايضا اسمه وحقيقته كالماء اذا صار هواء وايضا ان بعض التبدلات
يفعل بعد التبدل الافعال التي كان يفعلها اولا وبعضها لا وهذا الفرق لا يمكن ان يكون
الا بان يتبدل ويتكون ويفسد في هذا التبدل الذي نسميه تكونا جوهريا امر جوهري وهذا الامر
الجوهري لا يمكن ان يكون هو الهيولى فيكون جزءا اخر سميناه صورة نوعية جوهرية واما
علمه بالطريق الثالث فبان يلاحظ ان افعال بعض العناصر تخالف لافعال بعضها الاخر ولافعال
سائر الاجسام وكذا افعال بعض المعادن تخالف لافعال بعضها الاخر ولافعال سائر الاجسام
وكذا افعال بعض النباتات والاشجار تخالف لافعال بعضها الاخر ولافعال سائر الاجسام وكذا
افعال بعض الحيوانات تخالف لافعال بعضها الاخر ولافعال سائر الاجسام وافعال الانسان
تخالف لافعال سائر الاجسام وهذه الافعال الغريبة العجيبة المتخالفة جدا لا يمكن ان تصدر
عن الهيولى الاولى لانها واحدة في الاجسام التي تحت فلك القمر وبلا فرق بالنسبة الى
جميع الافعال ولانه ليس لها تاثير اصلا ولا عن الاعراض لانها لو صدرت عنها لصدرت
اما عن الكيفيات الاول الاربع اي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة او عن الاعراض
الثانية كالالوان والطعوم والروائح وامثالها لانها بعدها معلولات فقط فلا يعمل
لا جائز ان تصدر عن الاول لان بعض الافعال اكمل منها والاكمل لا يصدر عن الناقص
لان المعلول لا يمكن ان يكون اكمل من العلة فبعض الافعال لا تصدر عنها ولان بعض الاجسام
اذا تبدل كيفية الاولى يصدر عنه فعله الاول كما اذا سخن المغناطيس فانه يجذب الحديد

بجذبه الاول حين كان باردا فلو كان قوة الجذب من كيفية البرودة لبطلت وقت تسخنه
وكان لا اقل بعض باردات اخر كالتراب جاذبا له ايضا ولا على الاعراض الثانية وما بعدها
بعين ما ذكرنا ولانها تصدر من الاجسام وانه بطلت اعراضها الثانية وما بعدها فيجب
ان يوجد في الاجسام امر اخر اكمل واشرف طبعا من جميع الاعراض تكون علة لهذه الافعال
والاعمال وهذه الامور هي المسماة بالصور الجوهرية المنوعة كالماء الذي يرجع الماء الى
البرودة بعد تسخنه والذي يكون سببا لبرودة التراب ويبوسته والذي يكون سببا
لحرارة الهواء ورطوبته والذي يكون سببا لحرارة النار ويبوسته والاتي تكون
سببا لخواص المعادن والنباتات والحيوانات والى حاصل كالامور التي تكون سببا
للامتياز الذاتي بين العناصر مع اتحاد هيولاها وللامتياز بين المواليد الثلثة فان
قلت انا لا افعال والاعمال المذكورة الظاهرة من الاجسام وان كانت لا يمكن
ان تصدر من الكيفيات والاعراض المذكورة الظاهرة لنا لكنها تكون صادرة
من اعراض اخر اول واقدم من المذكورات خفية لنا وغير محسوسة بسبب كونها
مستورة تحت الاعراض المحسوسة قلت هذا لا يدفع الدليل المذكور لان هذه الاعراض
الاول المستورة الخفية لنا ليست مبينة بدليل حتى يصح ان يقال انها مبادي
تلك الافعال والاعمال الظاهرة المحجبة للمتفكرين فيها ولا يجوز ان تبنى الموجودات
الخارجية على المحملات العقلية الصرفة ولانها لو وجدت لكانت اكل طبعا من جميع
الاعراض الظاهرة وكل ما هو اكمل واعلى طبعا منها جوهر لا عرض فالاعراض المذكورة
جواهر لا اعراض بل هي الصور الجوهرية التي نتكلم لها الان المستورة تحت انواع
الاعراض المزينة بها المختفية عن حسنا لان الجواهر لا تحس بنفسها كما قال المصنف
في المتن الرابع والثلثين والمائة من ثاني النفس وهذا تفعل بالاعراض ونقول ايضا
في بيان صدقه لما كانت الهيولى الاولى قوة جوهرية يجب ان يكون فعلها ايضا
جوهريا حتى تكون مناسبة لها والا لكان المفيد ادنى من المستفاد ولان بعض
الخواص تترتب دائما بالاختصاص على بعض انواع الاجسام المتعينة وسببه

ليس الا صورها الجوهرية ولانه يرى ان يتولد في الاجسام احوالها متوافقة
ومتخالفة لا يمكن ان يكون مبداها الا امور جوهرية مكنونة فيها متمايزة بذواتها
ولان النفس الناطقة صورة بدن الانسان وهي اذا فارقته توجد بالذات فهي جوهر
واذا كان جميع ما ذكرنا حقا يكون ما ذهب اليه جميع المشائين وبعض الاقدمين حقا
ولك ان تخالف وتقول اولا انا لم نجد في المتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة
انه لا هيولى فقط جوهر وما عداها انفعالات الجسم واحواله وقواه لانه اذا ارتفع ما عداها
لا يرى ان يبقى الا الهيولى وقال في المتن السابع من الكتاب الثاني للنفس وفي المتن الخامس
عشر من ثامن ما بعد الطبيعة انه المركب من الهيولى والصورة واحد كما ان الشمعة والشكل
واحد والنحاس والاستدارة واحدة فكما ان الشكل والاستدارة عرض فكذلك الصورة
والنفس الناطقة ولنا ان نقول قد ظهر ان المصنف ذاهب الى ان الصورة جوهرية كما يدل
عليه ما نقلنا عنه آنفا وكما يشهد ايضا في المتن السابع المقدم من المتن المذكور من
سابع ما بعد الطبيعة حيث قال ان الصورة اقدم وموجود اكثر من الهيولى واذا
عرفت هذا فنجيب عن الاول بانا لم نذكر في المتن الثامن المذكور رأي الاقدمين
ان الجواهر هي الهيولى فقط ودليلهم الذي ذكره فيه وهو انه اذا ارتفع ما عداها
لا يرى ان يبقى الا الهيولى كذا شرح هذا المتن اسكندر الافروديسي وابن رشد وثوما
اقوناس وما اخطأوا في تعيين الهيولى حين قال بعضهم انها الهواء وبعضهم
انها النار وبعضهم انها المتوسط بين النار والهواء رد عليهم المصنف وبين آرائهم
المذكورة ناشئة من جعل الهيولى بمعنى يتبادر الى ما هي عليه في نفس الامر وقال انها ليست
بصورة ولا كم الى آخره كذا قال ثوما اقوناس في شرح المتن المذكور وبين المصنف هذا
مفصلا في الفصل الاول من ثاني الطبيعيات وفي الفصل الاول من الكتاب الاول
لاقسام الحيوانات وما نقل عنهم لاثبات ما ادعوه من انه اذا ارتفع ما عداها
لا يرى ان يبقى الا الهيولى فالجواب عنه ظاهر وعن الثاني بان مراد المصنف من التشبيه
المذكور في المتن السابع من الكتاب الثاني للنفس وفي المتن الخامس من ثامن ما بعد الطبيعة

هو انه كما لانسان ما يوجد حصل من الشمعة والشكل ومن النحاس والاستدارة
امر واحد لان احدهما مادة والاخر صورة كذلك لا ينبغي ان نقول بل المركب من
النفس والبدن واحد كما قال المصنف في المتن السابع المذكور وذكر هذا القول ليبين
ان تعريف النفس بانه فعل للبدن صحيح وليس مراده منه ان الصورة والنفس الناطقة
عرض كما ان الشكل والاستدارة كذلك بل بين فيها وحدة المركب الجوهري كالانسان
المركب من والنفس بما هو اظهر لنا اي بوحدة المركب العرضي كالمركب من الشمعة والشكل
والنحاس والاستدارة وتقول ثانيا ان الصورة الجوهرية ليس لها فعل طبيعي
مخصوص بل جميع الافعال الطبيعية تصدر عن الصور العرضية ولا شيء مما ليس
له فعل طبيعي بوجود في الخارج لانه لا تعطيل في الطبيعة كما قال المصنف في المتن الثاني
والثلثين من اول الفلكيات وفي المتن الخمسين والسادس والخمسين من ثانيها
وفي المتن الخامس والاربعين من ثالث النفس فالصور الجوهرية ليست بموجودة
في الخارج وتثبت الصغرى بان الصور الجوهرية انما تثبت لمركب ويتقوم منها
الاجسام وتكون مبادي لصدور الافعال والاعمال وكلاهما يحصلان من الصور العرضية
المعلومة الوجود بلا احتياج ما الى الصور الجوهرية كما ذهب اليه بعض العلماء السالكين
في طريق المشائين وصور المركبات بل النفوس لا ترى ان يكون شيئا الا انواع اثبتها
الكيفيات المذكورة والافعال والاعمال انما تصدر من الصور العرضية فغير احتياج
الى الصور الجوهرية اصلا فانها مبداء ها قطعا ولهذا تتغير افعالها اذا تغيرت به
بالازدياد والانتقاص ولنا ان نجيب بان صغرى الدليل المذكور كاذبة ونقول
على اثباتها بالنظر الى القسم الاول ان الكيفيات الاول لا تركب الاجسام ولا تقومها
اصلا كما بين في كتب الكون والفساد على ان العلماء المذكورين خالفوا قول المشائين
وقالوا ان الكيفيات المذكورة الحاصلة منها العناصر عندهم جواهر لا اعراض لانهم
تعلموا من المتن الثاني والخمسين من الكتاب السابق انه لا يمكن ان يحصل من
اللاجواهر جوهر وانه انما اجابت الكيفيات المذكورة ليست صور المركبات ونفوسها

كما برهن المصنف في الكتاب الاول من كتب النفس وتقول عليه بالنظر الى القسم
الثاني ان المبادي القريبة للافعال والاعمال الصادرة من الاجسام هي كيفياتها
المذكورة والا لزم اما كون المبادي الاول والاصول هي الصور الجوهرية كما بين في المتن
الرابع والعشرين من ثاني النفس بل نفس الانسان تعمل بها اولا وورد في المتن الاربعين
منه على الذين حكموا بان علة النماء والكبر في النباتات والحيوانات هي النار والحرارة
ولم يذكروا النفس وحكم بان النار ضميمة العلة ومعناه ان لها دخل وسببية في
نمو النباتات والحيوانات وكبرهما بوجه ما لكنها ليست علة على الاطلاق بل النفس
ازيد منها في العلية وليس تغير الافعال يجب اذا ثبت الكيفيات المذكورة ووقوفها
وضعفت لانها اذا تغيرت بتغير الات الجسمانية والمبادي القريبة التي بها تفعل
النفوس وسائر الصور الجوهرية افعالها واذا تغيرت هذه الالات يتبدل
افعال جميع الصور الفاعلة اياها بسببها وان تقول ثالثا ان كون شيء جوهرا
وكونه صورة متنافيان لان كل صورة متنوعة توجد في الموضوع بالضرورة
لانها لا يمكن ان تقوم وتوجد بنفسها ولهذا قال المصنف في المتن الثاني عشر من ثاني الطبيعيات
ان الصورة لا توجد منفصلة الا بالعقل انتهى لوجودها دائما في الهيولى ولهذا سمى المشائي
في المتن الثاني والثمانين من الكتاب السابق موضوعا اولا ولا شيء في الجوهر بموجود
في الموضوع لما قال المصنف في فصل الجوهر من كتاب المقولات فلا شيء من الصورة
النوعية بجوهر وان تقول رابعا ان الصورة لا تقبل الاضداد والجوهر يقبل الاضداد
كما قال المصنف في فصل الجوهر المذكور فالصورة ليست بجوهر ولهذا لا يسمى بعض متاخري
علماء الاوائل الصورة جوهرا بل فعلا جوهريا وبعضهم بسميتها كيفية جوهرية وبعضهم
لا يسمي اياها ولا الهيولى جوهرا بل جوهريا وما واستدل بان الصورة والهيولى
جزءان للجوهر ولا شيء من جزء الجوهر بجوهر اذ لو كان جوهرا لحصل الجوهر قبل ان يحصل وهو
محال ولنا ان نجيب اما عن الثالث فبانا نقول ان الصورة المنوعة لا توجد
في الموضوع حقيقة لانها هذا المخصوص بالعرض كما قال كبار الحكماء مثل اسكندر الافروديسي

٢ من مبداء ج

وسمپلقيوس وامثالها ولا يفهم المقام كما ينبغي يجب ان يقال ان الوجود في الموضوع
قسمان احدهما بالاستناد اليه والقيام به حقيقة وهذا المعنى الاول هو الموضوع له
حقيقة للوجود في الموضوع والاخر بالتصوير للجوهر وافادة الوجود والاعراض
موجودة في الموضوع بالمعنى الاول والصور المنوعة موجودة في الموضوع بالمعنى الثاني
لانها بالصور الهيولى التي ليست بموضوع توجد بالفعل اولا لها كما ان الجسم موضوع
موجود بالفعل اولا للاعراض بل بالقوة فاذا قيل ان الصورة موجودة في الموضوع
يجب ان يفهم بمعنى انها مصورة لها تصويرا جوهريا وسبب لوجودها في الخارج
وكذا اذا قيل انها قائمة بالموضوع ومستند اليه يجب ان لا يؤخذ القيام والاستناد
بمعناهما الحقيقي فما قال المصنف في فصل الجوهر من انه لا شيء من الجوهر بموجود في الموضوع
يجب ان يفهم ان الجوهر لا يوجد في الموضوع وجود العرض فيه وانه لا يوجد فيه حقيقة
وانه لا يوجد في الموضوع الموجود بالفعل كما يوجد العرض او يقال ان مراد المصنف من الجوهر
فيه هو الجوهر المركب الكامل واما عن الرابع فبيان المراد من الجوهر الواقع في قول المصنف
الجوهر يقبل الاضداد هو الجوهر المركب الكامل وعدم تسمية المحدثين المذكورين اياها
جوهرا لا يضرنا لما قد اثبتنا انها جواهر نقلا وعقلا وما قال بعض منهم من ان الهيولى
والصورة ليستا بجوهر لانهما جزءان للجوهر ولا شيء من جزء الجوهر بجوهر فقول قد دفعه
انك قد عرفت مرارا ان الجوهر المادي قسمان احدهما كامل مركب كالاجسام الطبيعية
والاخر ناقص لا مركب كالهيولى والصورة فعلى هذا ان اراد من الكبرى لا شيء من
جزء الجوهر بجوهر مركب كامل فمسلم لكن لا يجدي نفعا وان اراد لا شيء من جزء الجوهر بجوهر
ناقص فباطل لان الجوهر المركب الكامل انما يحصل من الجواهر الناقصة لما قال المصنف
ان الجواهر لا تحصل من اللا جواهر **الفصل الثالث في تقسيم الصورة على الاطلاق**
**وبيان اسمائها التي سماها المصنف بها** اعلم ان الصورة تنقسم اولا الى الصور
الجوهرية والى الصور العرضية ثم ينقسم الجوهرية الى الصور العارية عن كل مادة
كالجواهر المفارقة وتسميتها بالصور ليست لكونها فاعلة لفعل سائر الصور

ومصورة لشيء بل لكونها بالفعل ولحسنها فان فورما الذي يعبر به عن الصورة في
لغتهم بمعنى الحسن والا الصور والصور الساكنة في الهيولى وهي تنقسم الى ثلثة
اقسام احدها الصورة الناطقة كالنفس فانه صورة السفينة كما قال المصنف
في الفصل الحادي عشر من ثاني النفس وهكذا تكون العقول المحركة للافلاك لانهم ناطقون
لان كراتهم مشغولون بها ومرتبطون اياها بالطبع على راي المصنف كما بين في الفلكيات
وثانيها هي الصورة المصورة المخرجة من قوة الهيولى وبطنها ومرتبطة في وجودها
بها وتكون ومحفوظة فيها بحيث لا يمكن ان توجد بدونها اصلا كجميع الصور النباتية
للنفس وثالثتها هي الصور التي لا تخرج من قوة الهيولى وبطنها ولهذا تتعلق بالمادة
زمانا ما واذا فارقتها توجد وتكون قائمة بنفسها كالنفوس الناطقة الانسانية
فانها تبقى وتوجد بنفسها بعد خراب البدن ومن هذا يعلم سبب امتداد الصورة
المخرجة من قوة الهيولى وبطنها وانقسامها بامتداد الجسم وانقسامه وعدم
امتداد الصور الغير المخرجة من قوتها او انقسامها وكذلك الصور العرضية بعضها
خارجة كالمثل والانموذجات فان المصنف قد عدها في الثامن والعشرين من
ثاني الثمانية من العلل الصورية لانها انموذج سبب للشيء المصنوع لانه انما صنع
هذا الشيء كذا وذاك كذا لكون صورتهما في خيال الصانع كذا او كذا وبعضها
صور داخلة وهي اما صناعية كصورة السرير والبيت او طبيعية وهي على
ضربين احدهما لازمة لموضوعها طبعا كحرارة النار والاخرى غير لازمة طبعا كبياض
الجدار ومراتب الصور الجوهرية سبع الاول صور الاجسام البسيطة كصورة
النار والهواء والثانية صور المركبات المتشابهة الاجزاء كصورة المعادن
وبهذه الصور تتحقق ماهية البسائط والمركبات المتشابهة وتوجد بالفعل
والثالثة صور النباتات وهي النفوس النباتية بها تنمو النباتات كما بين في
الفصل الرابع عشر من ثاني النفس وبعده والرابعة صور الحيوان والنباتية
المعطية للحيوان قوة اللمس كما بينها المصنف في الفصل الاخير من ثالث النفس

والخامسة صور الحيوانات الكاملة الغير الناطقة بها تكون هذه الحيوانات ذوات
الحواس السائرة ومتحركة لا القدام كما بين في الفن الثاني والاربعين من ثالث النفس
والسادسة الصورة العاقلة الانسانية وهي ملك جميع ما تحت فلك القمر واعلاه
وهي معطية للتكلم والتعقل والارادة والتابعة هي الصور اللاهيولانية والعقول العشرة
الى اعلاها هو الموجود الاول الواجب الوجود بالذات من الذات الذي يرتبط ويتعلق
به الافلاك وبجموع الطبيعة كما قال المص في الفن التاسع والاربعين من الثاني عشر
مما بعد الطبيعة ورابع الصور العرضية سبع ايضا الاولى صورة الكم لانها اقرب
من الجوهر ولهذا يقبلها بلا واسطة وبواسطتها يقبل العوارض الاخر والثانية
هي الكيفيات الاول الملموسة مع ما الحق بها كالخشونة والملاسة والصلابة واللينة
والثالثة الكيفيات الثانية كالالوان والطعوم والروايح والرابعة الاشكال كالمثلث
والمربع والدائرة والخامسة صورة الفعل والانفعال والسادسة صورة الاضافة
كالابوة والبنوة والسابعة الصورة المعنوية والنفسانية كالقيافات المبصرة
والضروب المسموعة والنور والصور العقلية ونحن لا نتكلم ههنا الا الصور الجوهرية اللاهيولانية
بل اللائقة بالمادة وتصورها ثم نتكلم قليلا للصور العرضية ثم اعلم ان المص سمى الصورة
الجوهرية باسماء مختلفة سماها فعلا في مواضع كثيرة لانها تجعل الهيولى التي هي قوة
والكاملة من نفسها بالفعل وتكملها ولانها ليست بالقوة وبالنظر الى صورة اقوى طبيعية
ولانها بها يكون الجسم بالفعل وفورما اي صورة لانها تزين الهيولى وتحسنها بتصورها
وايدوس ايضا نوعا لانها حسن الهيولى وجمالها فان ايدوس في نفسهم يعني الحسن والجمال كفورما
كما قال فورفوريوس في فصل النوع ولانها تخصص الهيولى الغير المتعينة في نفسها
بنوع معين وتجعل الاشياء نوعية ولهذا سميناها منوعة وسماها ماهية للجسم
وسماها سببا وعلة لانه بها يصير الجسم جسما ولانها علة الخواص اللاحقة بالجسم وقد
يسميها سبب ماهية الجسم ووجوده وسماها ذاتا وجوهرا وسماها غاية لان الفاعل
يفعل لاجلها لان كل فاعل طبيعي يريد ان يصدر مايا به وانما يكون مشابها

بالصورة ولانها نهاية فعل الفاعل وسماها حدا لانها تحد الهيولى الغير المحدودة في نفسها
ولانها تحد افعال الفاعل وسماها مبدأ صوريا وفرقا لها من الهيولى والعدم وسماها
انموذجا لانها تؤدي فعل الفاعل لاصدار صورة مشابهة للصورة كما انه ينظر في اعماله على
الى مثال ولان الصادرة مماثلة ومشابهة للفاعل وسماها الهية وخيرا ومحبوبا قال
الشارح انما سميت الهية لانها امر عجيب لان ثاؤن اي الامر في لسان اليونان يجيء بمعنى
ثاؤما سثون اي بمعنى الامر العجيب ولانها لكونها فعلا مشابهة للفعل الاول الذي
هو الواجب تعالى عندهم ولانه كما يعطي الباري تعالى شانه وجودا وحيوة لجميع الاشياء
لكن بعضها انوارا وبعضها مظلما كما قال المص في الفن المائة من اوائل الفلكيات كذلك
الصورة تكون سببا لوجود بعض الاشياء فتكون مشابهة له تعالى في الجملة على ما يهم سميت
خيرا لانها كمال وكل كمال خير وسميت محبوبة لانها تحبها الهيولى وتشتاق اليها كما مر

**الفصل الرابع في بيان ماهية الصور الجوهرية** قال سمبليقيوس في شرح الفن التاسع والستين
من الكتاب السابع وبلوثس افلاطون في الفصل الخامس من الكتاب السادس من كتابه
ومارسيليوس فيجنوس في الفصل الثاني من شرحه لبوئيا افلاطون ذهب الاقدمون
الى ان الصورة الجوهرية صورة المثال والانموذج الالهي المنطبعة في الهيولى قال مارسيليوس
في الموضع المذكور الصور في الاجسام ليست شيئا الا تصاوير المثل الالهية كما
ان الاشكال المنطبعة في الشمعة ليس الا صور الخاتم قالوا كما ينعكس في المرآة صورة
الشيء المقابل كذلك تنعكس من المثل صور الاجسام الفاسدة ولهذا تكون هذه
الصور اشباحها صغيرة فانية وتكون تسميتها باظلال الصور الدائمة اولى في تسميتها
بالصور قال يوانس بقس مراندوس الصورة طبعا ليس الا صورة صغيرة للخير
وشعبة ظلي انتهى قالوا وهي نور ظاهر في الهيولى كما ينعكس النور من الجسم النير
الى الجسم المقابل كذلك تنعكس الصورة وتطلع من المثال الى الهيولى القابلة لها
ومنه قال مارسيليوس فيجنوس كل صورة نور بصير بالعين او بالعقل وبما كانت
متناهية فهو ظل بالنسبة الى صورة الله تعالى ونوره انتهى ونقل الشارح عن ثوماثيوس

ثوماثيوس

ناقلا عن بعض علمائنا الاعلام رحمهم الله تعالى ان الصورة حصة الخير الاول المنطبعة
في الاجسام لانها لازمة ان تكون شيئا الا تجلي الواجب تعالى وظهوره في الهيولى
قال الشارح لكن راى الافاضل مردود عند علماء الاليين واقوال علماء الاسلام
رحمهم الله تعالى محمولة على المجاز وانا اقول تسمية المص اياها بالالهية مشعرة بما قال
بعض علمائنا العظام لابطاله المثل الافلاطونية وتوجيه وجهها بما مر خلاف ظاهر
التسمية بلا ريب وتحقيق الحق لا يليق بهذا المقام فانه طور وراء طور العقل
لا يمكن الوصول اليه الا بافاضة المقدس من فيض الخير والجود قال الشارح عرفها
المص بتعريفين عرفها في المثل الثامن والعشرين من ثاني الثمانية بانها سبب لماهية
الشيء وفي المثل الثاني من ثاني النفس بانها التي بها يقال شيء هذا الشيء ومضى
هذين التعريفين عرف من بيان وجوه اسمائها وعرفها في شراح الاليين بتعريفات
اخرى عرفها شارح بانها جوهر بسيط لا كامل فعل للهيولى يفعل معها ماهية الجوهر
المركب لفظ الجوهر قائم مقام الجنس شامل لها ولسائر الجواهر وبالبسيط خرج
الجواهر المركبة وبالاكامل خرجت الصور المفارقة الكاملة التي هي جواهر بسيطة
وبقوله فعل للهيولى الى اخره يخرج الهيولى التي هي جوهر بسيط لا كامل ايضا لكنها ليست
فعلا لنفسها وعرفها رهابين قوم بنمرجينسس بانها فعل بسيط جوهري جاعل مع الهيولى
امرا واحدا بالذات قالوا بكونها فعلا تمتاز من الهيولى من اول الامر وبالبسيط تمتاز
من المركب من الافعال المتخالفة كالابيض والحار والحلو فانه ليس فعلا بسيطا وبالجوهر
تمتاز عن العرضيات وبالقيد الاخير يتميز عن الصور الجوهرية المجردة والعقول فانها
لا تجعل مع الهيولى امرا واحدا بالذات وهذان التعريفان وان كانا برهانيين صحيحين
لكنهما لا يخلو عن قبح فانه كما يجب ان يذكر في التعريفات ما يجب ذكره على قوانين التعريف
كذلك يجب ان يترك الزوائد والتعريف الاول لا يخلو عن الزوائد على ما لا يخفى فانك
لو قلت الصورة هي الجوهر الفاعل مع الهيولى جوهرا مركبا لامتازت من كل ما امتازت
منه بالتعريف الاول فانها تمتاز بالجوهر من الاعراض وبلفظ الفاعل مع الهيولى جوهرا

جوهرا مركبا تمتاز من الهيولى فانها لا تفعل مع نفسها جوهرا مركبا ومن الجوهر المركب
فانه لا يفعل مع الهيولى جوهرا مركبا ومن الجواهر المفارقة فانها لا تفعل مع الهيولى
جوهرا مركبا والتعريف الثاني لا يخلو عن النقصان فان بعض الافعال ما كان اول
كالعلم وبعضها ثان كالنطق كما قال المص في المثل الثالث والخامس من ثاني النفس
كان ينبغي ان يقال فيه فعل اول كما عرف المص النفس في المثل الرابع من الكتاب
المذكور بانها فعل اول الجسم ولفظ البسيط يرد ان يكون مستدركا لانه يتم التعريف
بمجرد ان يقال الصورة فعل جوهري جاعل مع الهيولى امرا واحدا بالذات فانها
تمتاز بمجرد هذا القول من جميع الاغيار فانها تمتاز من المركب الجوهري لانه لا يقال
انه فعل وانما يقال بالفعل ومن المركب من الافعال المتخالفة فانه لا يقال فعلا وكذا
لفظ الجوهري ليس بواجب الذكر لانه القيد الاخير اي قولهم جاعل مع الهيولى
امرا واحدا بالذات يفيد كونها جوهرية فانه ظاهر عند الكل ان العرض مع الهيولى لا يجعل
امرا واحدا بالذات فلما كانت الصورة فعلا جاعلا مع الهيولى امرا واحدا بالذات
يظهر منه انها جوهرية فيكون لفظ الجوهرية غير لازم الذكر وعرفها رهابين قوم بنمرجينسس
بانها فعل اول بالجسم وهذا التعريف في الصورة الناطقة كالنوعي فانها فعل البسيطة
كما قال المص في الحادي عشر من ثاني النفس ولا في الصور العرضية فانها البياض فعل
اول الجسم وهذا التعريف ايضا لا يخلو عن خلل فانه الصورة التي نتكلم لها في هذا المقام
لا تمتاز بهذا التعريف في الصورة الناطقة اما انه فعل فظاهر واما انه اول فلانه فعل
يحصل به امتياز فعلي واما انه للجسم فلانه يكفيه ولا في الصور الصناعية فانها ايضا
افعال اول للجسم الصناعي واعترض على هذا التعريف ايضا ثوماجيانس ويقول متاس
بوجوه اخر وانا ارسمها برسمين ارسمها اولا بانها جزء للمركب الجوهري اذا وجد يوجد هو
واذا انعدم ينعدم وقولنا جزء للمركب مع كونه قائما مقام الجنس لان الجزء والمركب يشاركان
لامور كثيرة يمتاز به الصورة من المركب الذي ليس بجزء للمركب وبالجوهري من الاعراض
فانها ليست اجزاء للمركب الجوهري بل للمركب العرضي ومن الصور المجردة والناطقة فانه

لا يحصل من العقل والفلك ولا من النوى والسفينة مركب جوهري وبالقيد الاخير عن الهيولى
فانها وان كانت جزء المركب الجوهري لكنها اذا وجدت لا يلزم ان يوجد المركب الجوهري
فان الانسان اذا مات يوجد جثته بدنه التي هي الهيولى الانسان ولا يوجد الانسان لكن متى
ما وجدت الصورة يلزم ان يوجد المركب لانها مفيدة لوجوده وثانيا بانها الفعل الاول
الجوهر المصور بالجسم الطبيعي وهذا الرسم ايضا ممتاز عن جميع الاغيار فانها تمتاز
بلفظ الفعل عن الهيولى والمركب وبالاول من الفعل الثاني وبالجوهري عن الفعل الاول
العرض كالعلم والكل وبالمصور من الصورة الناطرة وبين بالقيد الاخير موضوعها
الذي توجد فيه لانه الصورة تعرف بوجه العوارض وتوخذ في تعريف الموضوع كما قال
المص في المتن الرابع من ثاني ما بعد الطبيعة وبينه ثوما قونا تس هذا فان قلت
الصورة ليست بفعل اما اولا فلانها لو كانت فعلا فاما تكون فعلا بحيث
لا توجد فيها قوة ما اولا فان كان الاول فتكون فعلا محضا فان ما لا يوجد فيه
قوة ما فعل صرف والثاني مستحيل لانها لو كانت كذلك لكان كل صورة واجب
الوجود بالذات فان ما هو فعل محض ليس الا الواجب تع عند اهل الملل وان كان
الثاني فتكون مركبة من القوة والفعل فلا يحمل عليها الفعل لانه الفعل ح جزء
منها ولا شيء من الاجزاء يحمل على الكل وايضا لو كانت الصورة فعلا مختلطا
مع قوة بحيث تتركب هي منها لكان لاحد ان يسال انه هذا الفعل الداخل فيها هل هو
فعل محض لا قوة فيه اصلا ام فيه قوة فان كان الاول لزم ان يكون واجبا بالذات
وهو محال وان كان الثاني يكون هذا الفعل ايضا مركبا وهكذا يسال فيلزم اما كون
جزء الجسم الطبيعي واجبا بالذات او التسلسل وكلاهما مستحيلان واما ثانيا فلانها
لو كانت فعلا شيء لا تكون جوهرا لان الفعل شيء لا يوجد بالذات لان الفعل
والكمال شيء لا يمكن ان يوجد بدون ان يجعله بالفعل ويكمله ولا يوضع تحت شيء بل يوضع
تحت اخر وكل جوهر يوجد بالذات ويوضع تحت شيء قلنا في الجواب عن الاول اولا
انا الصورة منظورة في نفسها امر بسيط ليست بمركبة اصلا لان الفعل والقوة



كما من الاجزاء ولا من اشياء اخر لكن لا يجوز ان يقال انها فعل محض لانها وان كانت
بهذا الوجه فعلا فقط ليس فيها قوة اصلا لانها بالنظر الى الهيولى التي تكون فعلا لها ليس
بقوة اصلا لكنها قوة بالنظر الى امور اخر اما اولا فلانها قوة بالنسبة الى الكل فان
الكل لما كان يحصل منها ومن الهيولى يكون كل منهما بالقوة كقابلي الاتحاد بحيث اذا
اتحدا يفعلان الكل كذا يؤخذ في الفن الحادي والثلثين من ثاني الثمانية فان المص
حال كونه مقررا العلة المادية عد الاجزاء ايضا حيث قال بعض العلل يكون كالموضوع
كالاجزاء ثم قال لان حروف الهجاء ومادة المصنوعات والنار والاجسام المماثلة
لها واجزاء الكل تكون علة كالذي منه انتهى فانه يفهم منه انه كما تكون الحروف بالنسبة
الى الهجاء والمادة الثانية الى المصنعات ومادة العناصر الى المركبات كذلك تكون
الاجزاء بالنسبة الى الكل ولهذا يكون الكل بمنزلة الصورة بالنسبة الى الاجزاء والاجزاء
بمنزلة المادة وهكذا قال في الفن الثاني من خامس ما بعد الطبيعة وثانيا انه الصورة
بالقوة بالنسبة الى العوارض لانه كانت او مفارقة فانها تقبلها كالموضوع
به وثالثا انه الصورة التامية اي النفس بالقوة بالنسبة الى افعالها ورابعا انها
بالقوة الى الموجودية ويفيد ههنا ما قال ثوما قونا تس من انه وان لم يكن في
الملك تركيب الصورة والهيولى لكن يوجد فيه قوة وفعل ثم قال ويمكن ان
يكون هذا ظاهرا من نظر الاشياء المادية التي يوجد فيها نوعان من التركيب الاول
من الصورة والهيولى الحاصلة منهما طبيعة ما والطبيعة المركبة كذا ليست
وجود النفس بل الوجود فعل لها ولهذا تنسب هذه الطبيعة الى وجودها كما تنسب
القوة الى الفعل فاذا تجردت عن الهيولى ووضع انها توجد بلا هيولى تبقى
نسبة الصورة الى الوجود كنسبة القوة الى الفعل انتهى فالصورة ح وان كانت
فعلا لكنها قوة ايضا والواجب تع الذي هو فعل صرف عندهم هو فعل بحيث
لا يكون بالقوة بالنسبة الى شيء ما اصلا قال الشارح ومن هذا اندفع ما قال
علماؤنا من ان الواجب تعالى لا يمكن ان يكون علة صورية لشيء ما وان يقوم مقام صنوما

واذا عرفت هذا فنقول على ما قيل من ان الجزء لا يحمل على الكل ان هذا مخصوص بالجزء والكل
الطبيعيين واما الجزء والكل المابعد الطبيعيان فيحمل الجزء على الكل فانا نحمل الحيوان والانسان
حملا صحيحا صادقا ونقول الانسان حيوان والانسان ناطق وسره ان الاجزاء المابعد
الطبيعية اجزاء عقلية والاجزاء العقلية تحمل على كلاتها حملا صادقا وعلى ما قيل من انه
لو كانت الصورة فعلا للمختلط لزم ان ذات الصورة بسيطة لا مركبة لكنها فعل
بالنسبة الى الهيولى وقوة بالنسبة الى الوجود والشيء اخر فلا يلزم التسلسل ولا كون
جزئها واجبا بالذات اذ لا جزء لها وفي الجواب عن الثاني ان الموجودية بالذات
والموضوعية تحت شيء اخر انما يلزم ان يتحققا في الجوهر المركب الكامل لان كل جوهر
تاما كان او ناقصا لان الهيولى جوهر مع انها لا يمكن ان توجد بالذات بلا واسطة الصورة

الفصل الخامس في ان الصور الجوهرية هل توجد في الهيولى بكليتها او شيء
منها او تكون محدثة بالكلية قد عرفت مما مر ان الصور الجوهرية موجودة في الخارج وحينئذ
فالاولى ينبغي ان نعرف اولا منها كيف تتكون وتحدث وهذا البحث مشكل
جدا لكن ينبغي ان تعرف اولا انا لا نبحث ههنا عن النفس الناطقة انها توجد اولا
قبل الجسم وتحدث معه كالصورة الناطقة والكاتبة مع المتحرك على مذهب بعض
الاوائل مثل فرفوريوس وفيثاغورث وافلاطون وعلى ما اظن على رأي
المص ايضا على ما يستفاد مما قال في الفصل الثالث من ثاني تكون الحيوانات
من انها تتقرب من الخارج وقد فصلنا هذا البحث في البحث الرابع من كتابنا
للاحوال الثلثة للنفس وفي شرح المتن العشرين من ثالث النفس فهؤلاء
واتباعهم لما حكموا بانها موجودة قبل البدن ثم تعلقت به لا ينبغي ان يسألوا
هل هي موجودة قبل البدن اولا وكذا لا ينبغي ان السؤال المذكور من اكثر اهل العلل
القائلين بانها حادثة عند تسوية البدن واعتداله فانها عندهم تكون مفاضة
من الواجب تعالى الى البدن ومحدثة بعده من غير ان يكون لها شيء فيه اصلا
لانه تعالى خلقها دفعة وتامة بعد ان تكون معدومة في الخارج ثابتة في علمه القديم

ف ان يصدر ح



وايضا هذا البحث كلما تداول بين المتأخرين يستثنون من الصور صور الافلاك والعناصر
لانهم لما ذهبوا الى قدمها لا معنى لان يسئل هل توجد في هيولاها بكليتها او شيء
منها او تكون محدثة وسبب البحث والاشكال هو انه لما كان بعض الصور الجوهرية
حادثة موجودة في الخارج مغايرة للهيولى ناسب ان يسئل هل كانت موجودة
في الهيولى قبل حدوثها ام لا فان كانت موجودة فيها قبله لكانت بتمامها موجودة
فيها لانها لا منقسمة بالذات والتالي محال لانها لو كانت بتمامها موجودة فيها لكانت
الاجسام الحادثة موجودة قبل ان تحدث لانه متى ما توجد هيولى جسم وصورته
يوجد الجسم ايضا ولما حدث جسم ما ولوجدت معا في الهيولى الواحدة الصور
الغير المصورة المتنافية المقابلة للخروج من الهيولى والتالي مستحيلة فكذا المقدم
وان لم تكن موجودة فيها قبل حدوثها يلزم ان تحدث من العدم والتالي محال عند الفلاسفة
فكذا المقدم لا يقال ان الصورة لم تتكون ولم تحدث بل المركب لانه كل ما يحدث مركب
كما قال الفيلسوف في الفن الرابع والستين من الكتاب السابع وهو حدوث من الهيولى
فلا يلزم ان يحدث شيء من العدم لانا نقول وان كان المركب حادثا حقيقة لكنه لا يجوز
ان ينكر حدوث الصورة بوجه ما بل هي حادثة ايضا كما حققنا في شرح المتن المذكور
وايضا اذا خذ صورة معينة مثلا صورة هذا الثور الخارج في حيث انها مغايرة
للهيولى ونقول هذه الصورة الموجودة لم تكن موجودة ثم وجدت بعد فتكون
حادثة وايضا اذا فسد المركب فسد الصورة الموجودة فاذا احدث حدثت الصورة
حال حدوثه لانها لم تكن قبل فتكون حادثة وفي قوة هذا الاشكال اخطاء القدماء
فضلوا ولاجل هذا الجهل كانوا جاهلين غاية جهل حتى توهموا ان لا يكون شيء في شيء
اخر بل كانوا يرفعون محل كون كما قال المص في المتن الرابع والسبعين وهؤلاء
الاوائل لما عجزوا في دفع هذا الاشكال صاروا مضطرين لدفعه الى انكار التكون
والحدوث الجوهري والصور الجوهرية لكنهم وان زعموا دفعه بما قالوا لكنه لا يندفع
الا ان ينكروا جميع التبدلات بأسرها والصور العرضية والحركة الاينية وهم لم ينكروها

والآلكانوا مجانين وفي هذه المسئلة افترق الحكماء على فرق ثلث فذهب بعضهم الى ان
صورة ما لجسم ما لم يتكون ولم تحدث بل قد كانت بتمامها موجودة بالعقل اولا وذهب
وبعضهم الى ان الصور القابلة للحدوث قد كانت موجودة في الهيولى اولا لكنها لم تكن
بتمامها موجودة بالفعل فيها بل شيئ منها وبعضهم الى ان صورة ما لم تكن موجودة بالفعل
فيها اصلا بل انما تحدث تامة اذا تكون الجسم والى الراى الاول ذهب اناقاغورس
فانه على ما قال المصنف في المقالة الخامس والثلثين وفي الفصل الاول من اول الكون والفساد
وفي الفصل السادس من اول الطبيعة ظن بما قال ان البذر الكل المتشابه الاجزاء انما
يكون كل جسم مختلطا بكل جسم وانه يوجد كل جسم في كل جسم ولاجل هذا يكون جميع صور
جميع الاجسام موجودة في جميع الاجسام نعم اكثر الاجسام والصور خفية لنا وانما يظهر
لنا الجسم الذي يكون جسيماته المتجانسة اكثر ولهذا تسميه باسم واحد قال المصنف في المقالة الرابعة
والثلثين من الكتاب السابع ظهور المتفرقات وتميزها مختلفات يكون بما يزيد
غلبته بسبب كثرة غير المتناهيات في الاختلاط انتهى وانما اعتمد كذا للاشكال
المذكور لانه كان يقول مرى كل جسم يصير من كل جسم واحد الضدين من الاخر فصورة
الابيض مثلا الصائرة الان من الاسود اما كانت اولا موجودة في الاسود اولا
فان لم تكن اولا موجودة فيه بل حدثت جديدة فاما تكونت من نفس الاسود وهو
محال بديهة اذ لا يعقل احد ان يصير البياض من نفس السواد والحرارة من نفس البرودة
والنار من الماء او تكونت من العدم وهو ايضا مع فيقبح انها كانت اولا موجودا
في الاسود ولنذكر ههنا ما ذهب ذموقريتوس وانبذوقليس الواصلين الى الصورة
في الجملة كما قال المصنف في المقالة الثانية والعشرين من ثاني الثمانية فاعلم ان ذموقريتوس
ذهب الى ان الاجسام تتكون من تجامع الذرات وانبذوقليس بتكاثف العناصر
وتخلخلها على ما قال الاوائل وقد ابطل المصنف مذهب اناقاغورس في المقالة المنقولة
من الكتاب السابق ومذهب ذموقريتوس في الفصل الثاني من اول الكون والفساد
وانما تمام بضعا الصور التي هي احد جزئي المركب على انها توجد اولا لكن وضعا جسيمات



تامة وضع اناقاغورس جسيمات متشابهة الاجزاء ووضع ذموقريتوس ذرات
متخالفة بالوضع والشكل والترتيب وهي اذا تجامعت وتقارنت بتظهر هذه الطبيعة
اي الصورة او تلك واذا تفارقت وتفاصلت بتظهر الفساد وانما ابطلهما المصنف
لانه تشتغل بعد ذلك بهما ببيان مذهب الذين عينوا في الهيولى مبادي الصور وذكر
اولا انهم ذهب الفرقة الثانية الى ان الصور الجوهرية كانت اولا موجودة في الهيولى
بالفعل لكن لا بتمامها وكمالها بل شيئ ما منها وهو مبداء ومشرع ما للصور وبزرها
الذي يتحرك بعد ويصير صورة كاملة وهذا الراى يبين بوجوه مختلفة قال بعضهم
يوجد في الهيولى الاولى قوتان احديهما انفعالية بها تكون الهيولى قابلة للصور
الجوهرية المتعاقبة ولهذا السبب سميت الهيولى موضوعا اول لكل شيئ والاخرى
قوة صورية صادرة في صورة غير منفكة عنها اصلا حالة فيها دائما مالكة ما وهي بالفعل
الصورة التي صورة الجسمية وهي والقوة الصورية تكونان في الهيولى بالفعل
وتكونا مبداين لجميع الصور التي ستكون بعد على السوية والصور الجوهرية تحاط
في تلك الصورة بلا امتياز ما ثم يخرجها الفاعل الطبيعي منها متميزة متفرقة قالوا
لانه هكذا نقدر ان نفهم بسهولة احاطة صورة واصدارها الصورة المشابهة
ولنفسها وعدم تكون الصور من العدم والى هذا الراى ذهب بعض متاخري
علماء اللاتين كلفقوس نيمنس وبعض آخر وبعضهم بوضعوا مشرعا ومبداء واحدا
فقط لجميع الصور كما وضعه اصحاب الراى السابق بل قالوا يوجد في الهيولى بالفعل
مشرع ومبداء مخصوص لكل صورة حادثة ثم افترق هؤلاء في بيان المشرع
المذكور قال بعضهم ان الصور الجوهرية تكون صاحبة درجات كثيرة كانها تتركب
وتجتمع منها وتكمل قالوا ويوجد دائما موجودة من تلك الدرجات لكل صورة
حادثة في الهيولى ثم تكمل بقوة الفاعل الطبيعي حتى يصدر تمام الصورة وتكمل
فتلك الدرجة الاولى الدائمة لكل صورة حادثة هو مبداء الصورة فكما ان الكيف
كالحرارة يشتد بسبب ان درجته الموجودة اولا في الموضوع بتناصل فيه زيادة ما

ويكمل ويخرج الى الفعل لان العدم كذلك حال هذه الصورة وتلك فلا تكون من
العدم كذا قال باقس وسوتوس وبعض اخر وقال بعضهم انه شرع الصورة
ومبداءها الموجود اولا في الهيولى ليس الا امكان الصورة اى قوتها واستعدادها
وهو ينقلب في التكون الى الصورة التي كان لها قوة واستعداد في الهيولى
وعلى هذا الوجه اذا عرض الفساد يحل الصورة وتنقلب الى هذا الامكان والاستعداد
كذا نقل سارح عن درآندس وقال يوانس مانيشقوس الذي لا يسلم انه تحدث
الصور من العدم انه يوجد في الهيولى الاولى وفي كل جزء من اجزائها دائما ماهية
روحانية حالة فيها غير مفارقة عنها اصلا صادرة من الباري تعالى مع الهيولى وهي
من حيث ذاتها الكاملة مبهمة غير معينة محيطة في بطنها درجات كثيرة وهذه
الدرجات هي الصور المتعينة المتحصلة طبايع المركبات والمستترة في هذه الماهية
الروحانية كما في البذر واذا اثرت الهيولى من قوة الفاعل الخارج باستعداد
معد وهي تتحرك وتتصور درجة تلك الطبيعة المتهيئة اى صورتها وتصور
الهيولى تصويرا معينا بحسب فعل طبعها واورد مثالا وقال مثلا اذا اثر
موضوع كالشجر في الحرارة واليبوسة واستعد منه لقبول صورة النار يخرج
في الحال من البذر الروحاني المتصل به درجة كانت مستترة فيه وتتصور وتزداد حتى
تغلب درجة الشجر المصورة له وتخفيها ويؤتى هذا الجسم طبيعة النار واذا انفعل
وانقلب الموضوع المذكور الى طبيعة اخرى مثلا اذا انجذب في هذا الموضوع
اى في موضوع النار باستعداد الحرارة والرطوبة صورة الهواء لا ينعدم درجة
النار التي كانت تصور وتعين الموضوع اولا لكن تسقط من حال التصوير
والتعيين وتستتر في محل البذر المذكور الى ان تجد استعدادا ما به
لما كان اولا فتزداد وتشتعل مصورة له ايضا وزعم ان هذه الدرجات
اى الصورة المندرجة في البذر الروحاني تكون بمقدار الطبايع الهيولانية الممكنة
الوجود ذكر الادلة الرئيسة لمبادي الصور المتحققة في الهيولى استدلوا اولا

بما قال الفيلسوف في المقالة التاسع والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة انه لا فرق
بين تكون الاشياء الطبيعية والصناعية هو ان مبداء الطبيعيات داخل فيها
ومبداء الصناعيات خارج عنها قالوا ان المص لم يرد بهذا المبداء المبداء المنفعل
اى الهيولى لانها داخلة في كل منهما بل اراد المبداء الفاعل فلما وجب ان يكون مثل
مثل هذا المبداء الفاعل داخلا في المتكون الطبيعي لا يمكن ان يكون هو شيئا الا صورة
او شيئا لها لان الفعل للصورة والانفعال الهيولى فقط كما علمنا المص في المقالة
الثالث والخمسين من اول الكون والفساد وزادوا عليه انه يستفاد من كلام المص
انه يوجد في هيولى الطبيعيات جزء من الشيء الذي سيتكون ومثل هذا الجزء لا يوجد في
هيولى الصناعيات ثم يتحرك هذا الجزء حتى قال بصير الصحة من الصنعة والاتفاق ان
لانه قد يوجد فيها جزء الشيء بحيث يتحرك من ذاتها وقد لا يوجد لان الشيء الصادر
بالصنعة لا يوجد جزؤه في الصناعيات وثانيا بانه لو لم يوجد في الهيولى صورة ما
غير الصورة التي توجد فيها بتمامها اى مسرعها ومبدؤها لزم ان يكون التكون الطبيعي
تبدلا جبريا والتالي بط فكذا المقدم وتثبت الملازمة بان الجبري على ما عرفه في الفصل
الاول من ثالث كتب الاخلاق هو المجعول الذي يكون مبدؤه امرا خارجا بحيث
لا يقدر ان يقاومه فلو لم يكن في الهيولى صورة ما اى مسرعها لكان المبداء الفاعل
للتكون امرا خارجا ولم تكن الهيولى مقاومة له لان الهيولى من حيث انها هيولى ليس
لها فعل اصلا فكان التكون جبريا وثالثا بان الصورة تتكون وكل ما يتكون يجب
ان يكون اولا في القوة حتى يتكون فالصورة كانت اولا في القوة فتكون في الهيولى
شيء كان اولا في القوة ثم يصير بالفعل وما يكون في القوة لا يمكن ان يكون هيولى
لان الهيولى وقوتها ليستا ما يصير صورة بل هي التي تقبل الصورة لان هذا هو
طبيعة الموضوع فهو مسرع الصورة ومبداؤها واستدل يوانس بانيشقوس
بان الصور الجوهرية لا يوجد شيء يمكن ان تحدث هي منه متعينة الا ان تقارن ذواتها
موضوعا متعينا وكل ما كان كذلك لا يمكن ان يصدر من الفاعل الطبيعي الا ان يقارن

ذواتها موضوعا معينا فالصور الجوهرية لا يمكن ان يتصور من الفاعل الا انه تقارن
ذواتها موضوعا معينا لكنها صدرت فتكون ذواتها مقارنة بالهيولى دائما اما
الصغرى فتثبت بانه الشيء الذي يمكن ان تصدر منه الصور متعينة اما هيولى او صورة
او مركب او عرض لكنه لا يمكن ان تصدر وتكون من الهيولى لانها مخالفة لها بالذات
ولانها موجودة بالقوة فلا يمكن ان يصدر ويتكون منها امر موجود بالفعل بوجه ما ولانها
المبادي لا يصير بعضها من بعض كما قال المص في الفن الثاني والاربعين من الكتاب الاول
ولا يمكن ان تصدر من الصورة لانها هذه الصورة اما صورة المولد وهو محال لانه المولد
لا يصب كل صورته في البذر او الصورة المتقدمة وهو ايضا محال لانها غير قابلة للانقسام
ولا يمكن ان تصدر من المركب والا لم يكن مبداء الاجسام الطبيعية بل ذات مبداء ولا
من العرض لانه الجوهر لا تصير من العرض واما الكبرى فتثبت بانه الذي يحدث صورة
مجددة لانه موضوع ما يجب ان يكون له قوة غير متناهية وهي لا توجد في فاعل طبيعي
اصلا وبانه المص بهذا المعنى وضع ان كل ما يحدث يحدث من اخر مخالف للاشيء وستقف
في الفن الثالث والثلثين والرابع والثلثين من الكتاب السابق ما اتفق عليه الحكماء
من ان شيئا لا يصير من الاشيء واثبت في الفن الخامس والسبعين انه يستحيل ان
يتكون شيء من الا موجود وحصل في الفن الثاني والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة
انه كل ما يحدث يحدث من شيء وعن شيء ويصير شيئا فلما لم يمكن ان تحدث الصور
الطبيعية كذلك فيجب ان يعترف بانها موجودة دائما ولما لم يمكن ان يكون لها
وجود متعين وكامل يجب ان يكون لها وجود مجمل غير متعين بالقوة مادام كانت
مستترة في بطن الذات الروحانية المستفاد الهيولى الاولى دائما التي هو مرجع
الصور الحادثة ومفرزعها بحيث اذا ظهر فيها صورة جديدة بالحدوث لا تظهر كما من
الذات المتخالفة بل انما تظهر بسبب ترجيح درجة ما لهذه الذات الروحانية تغلب
على سائر الدرجات الكائنة فيها وتتحرك غالبة وفاضلة عليها فتتعين وتصور
الشيء الحادث بحسب حقيقة طبعها **الفصل السادس في ابطال ابداء الصور**

**المستترة بالفعل في الهيولى الاولى** اعلموا انه لا يوجد في الهيولى الاولى شيء ما ٢٨٣
مغاير لها صورة جسمية كما زعم قوة صورية او درجة دائمة لكل صورة حادثة او استعداد
او ماهية روحانية صاحبة درجات كثيرة بالفعل اولا قبل تكون الصورة والى هذا ذهب
اكثر علماء اللاتين وذكر اكثرهم باسامهم آمقس الراهب وماسترس وبلتس واليه
ذهب ثوما اقوناتس افضلهم وسقوتوس قال اقوناتس في مقابلة معنونة بانه
هل يختلط الخلق في اعمال الطبيعة والصنعة ام لا انه ينبغي ان يقال ان هذا السؤال يرد
للصور التي ظنها بعضهم انها تحدث بفعل الطبيعة بل انها توجد اولا في الهيولى مستترة
وانما وقعوا في هذا فيما جعلهم بالهيولى لانهم لم يعلموا الفرق بين القوة والفعل لانها الصور
تكون في الهيولى بالقوة وهم يزعمون انها توجد فيها بالفعل والى هذا الراي ذهب
الشارح ايضا وقال واثبته اولا بانها المذكورة لا تعقل فضلا عن ان يبين اي شيء
هي وكيف تكون لانه لو وجد شيء منها في الهيولى الاولى لكانت اما جوهرا بالفعل او عرضا
كذلك لكنه ليس بجوهر اما اولا فلانها الجوهر على ما قال الفيلسوف في الفن الثاني منه
ثاني النفس اما هيولى او صورة نوعية او مركب منهما والامور المذكورة السابقة
بالفعل في الهيولى ليست بهيولى والا لكانت الهيولى في الهيولى وهو امر ظاهر البطلان
ولا صورة نوعية والا لكانت قبل ان تكونت ولا مركبا منهما وهو بين فليست
بجوهر واما ثانيا فلانه لو كان جوهرا لما كان موضوع الاول لئلا يكون هو الهيولى فقط
بل الهيولى وهذا الجوهر الموجود فيه بالفعل وهو باطل على راي هم ايضا واما ثالثا فلان ابداء
الشيء الذي يحدث بعد وبذره يجب ان يكون متفقا بالطبع مع ذلك الشيء انه
والصور التي تحدث بمرور الزمان متقابلة ومتباينة فتكون ابداءاتها وبذورها
ايضا متقابلة متباينة واذا كان الامر كذلك يلزم ان يوجد في الهيولى البسيطة ابداءات
متخالفة ومتباينة غير معدودة فلا يكون الهيولى هي الهيولى المعروفة بل يكون
خليطا اناقسا غوراس ويكون جميع الاجسام موجودة ومتخالطة فيها واللازم
باطل فكذا الملزوم واما رابعا فلان الصور الحاصلة في الهيولى بطريق التعاقب

غير متناهية فلو كانت ابتدآ انما موجودة بالفعل في الهيولى لوجدت بالفعل في الهيولى
جواهر غير متناهية وهو حق قطعا ولو قال الفرقة الاولى منهم ان ابتداء جميع الصور الجزئية
اى صورة الجسمية والقوة الصورية الكائنة فيها قلنا يلزم حينئذ ان يكون ابتداء صور
البسائط والمعادن والنباتات والحيوانات افرادا فجاز ان يكون الماء البسيط
مثلا بدون التركيب معدنا او نباتا او حيوانا وهو حق عندهم وايضا قد عرفت فيما سبق
عدم الحاجة صورة الجسمية فلا توجد القوة الصورية الكائنة فيها ايضا وليس بعرض لاعتراف
العاقلين به انه ليس بعرض ولان العرض يستدعى معروضا موجودا بالفعل كما قال
ابن رشد في شرح الثلث التاسع والستين من الكتاب السابع وسلمه كل من جاء بعده
فلو كان عارضا لها بالفعل بلا واسطة لزم التناقض لان الهيولى قوة صرفة في نفسها
وايضا لو كان عرضا لما امكن ان يكون شروعا وبدء الصور الجوهرية لان الجوهر لا يمكن ان يحدث
من الاعراض فيلزم ان تتكون من لا شئ فلا يدفع الاشكال المذكور مع انهم انما ذهبوا
الى ما ذهبوا الا حل دفعه فان قلت ان ابتداء الصور وشروعها هو صورة في ذاتها موجودة
بالفعل في الهيولى بالوجود الاكمل متوارية بحجاب الاجسام ثم تصير كاملة بفعل الفاعل الطبيعي
وتمتاز فتظهر كاملة قلت هذا مردود بالادلة المذكورة ثم البحث ههنا للابتداء الموجود
بالفعل في الخارج المغاير للمتميز في الهيولى فلو كان هذا صورة لكان صورة بعض الصورة
التي بها يصير شيئا هذا جسما طبيعيا كما عرفت فيما سبق والتالي باطل لانه لا يصير شيئا فالابتداء
المذكور جسما فكذا المقدم وايضا ان الابتداء المذكور اى الصورة الاكاملة اما متفق
بالنوع مع الصورة التي تكون ابتداء لها او مختلف بالنوع لما فان كان متفقا بالنوع
معها يكون سعى الطبيعة لاخراج تلك الصورة عبثا لانه يكفيها الصورة الاولى المتفقة
بالنوع مع الصورة التي تسعى لان قصدها مع ان غرض الطبيعة في اصدار الجزئيات
هو حفظ النوع ودوامه وهو يحفظ بالاولى فيكون سعيها عبثا وان كان مختلفا بالنوع
لها فلا يمكن ان يكون ابتداء او شروعا لها لان شيئا في النوعين المتباينين لا يكون
ابتداء او شروعا لاخر وايضا لو كان الشروع المذكور صورة بالفعل لاكاملة بالوجود

ثم تكمل فهذه الكمال يمكن ان يفهم على وجهين اما ان يتم ويكمل بقوته بعد ما كان لا كاملا بالفعل
او بان ينقلب الى صورة كاملة والاحتمال بوجه آخر منهما لانه اما ان يبقى حين الكمال
او بان يتحرك بقوته فيصير هو بعينه صورة كاملة او لا يبقى بل يفيد ويحصل منه صورة
كاملة اى ينقلب الى صورة كاملة وكلا الوجهين مستحيلان اما الاول فلان الصورة
الجوهرية لا تقبل الزيادة والنقصان واما الثاني فلانه لو فقدت الصورة المذكورة
بحسب وجودها اللاكامل فلا تبقى كاملة وايضا ان الراى المذكور مردود لانه
يلزم منه ان يتحقق في هيولى واحدة الصور واعدامها معا والا لزم بطلان الصور
واعدامها تتقابل تقابل العدم والملكة واما تقابلا تقابل العدم والملكة لا يمكن
ان يجتمعا في موضوع واحد فكذا الملزوم وايضا ان الصور الجوهرية للاجسام
الطبيعية المتخالفة بالنوع كصورة النار والذهب والنبات والحيوان
وامثالها متباينة بالذات والمتباينات بالذات لا يمكن ان تجتمع في موضوع
واحد بسيط فالصور الجوهرية للاجسام الطبيعية المتخالفة بالنوع لا يمكن
ان تجتمع في موضوع واحد بسيط فلو كانت الصور المتباينة بالذات
موجودة فيها والتالي باطل قطعا فكذا المقدم لا يقال ان العدم والصورة المنظورة
بحسب الذات الكاملة او بحسب الدرجة المبعثة في الهيولى بحسب الوجود
متقابلان قطعا بحيث لا يمكن ان يتحققا في محل واحد فان واحد لكل العدم والصورة
اللاكاملة بحسب الذات والدرجة والوجود ليسا بمتقابلين بل يجتمعان في محل
واحد فان واحد ولهذا لا يتكون الصورة لانه توجد نفسها بل لانه توجد في
شئ لانا نقول هذا ليس بشئ اما اولا فلان الصورة الجوهرية ليست لها
جزء ولا درجة بل هي ذات بسيطة لا منقسمة بالذات غير قابل للزيادة والنقصان
فلا يجوز ان يقال انها كاملة في وقت لاكاملة في وقت اخرى وانها بحسب
جزء او درجة يتكون كذا ويجب جزء او درجة اخرى تكون كذا ويثبت هذا

بما قال الفيلسوف في المتن العاشر من ثامن ما بعد الطبيعة انّ الصور الجوهرية كالعدد الذي
لو ضم اليه شيئ ما اقل قليل او نقص لم يكن هو العدد الاوّل بل غيره مع انّ اصحاب الراي المذكور
يضمون على الصورة ويقولون انّها تصير كاملة وانها درجة صادرة وانها توجد بالوجود
الكامل ويقولون انها صورة واحدة بعينها واما ثانيا فلانّ ذوات جميع الصور تكون في الهيولى
واحدة على الراي المذكور ووجود الاشياء البسيطة عين ذواتها كما بيّنا سابقا في
تحقيق ذات الهيولى ووجودها وهذا يتحقق في ذات الصورة ووجودها بالطريق الاولى
لما حقق المص في المتن الثامن من ثامن ما بعد الطبيعة من انّ وجودها عين ذاتها فيلزم انّ
يتحقق صور غير متناهية في هيولى واحدة بحسب وجودها وهذا امر ظاهر البطلان فانّ
قلت الصور الجوهرية ليست بمتباينة بالذات بل بالعرض والاحوال فقط اذا كملت
قلت هذا ليس بشيئ ايضا فانّ الصورة الّتي هي ذات تغنّ بالذات والصورة الّتي ليست
بتغنّ بالذات متباينتان بالذات فانّ صورة النار تمتنع بالذات انّ تكون صورة
الفرس وكذا صورة الفرس تمتنع بالذات انّ تكون صورة النار ثم اقول لو سلّم الابتداآت
والشروعات المذكورة لا يدفع بها الاشكال المذكور مع انهم اذا ذهبوا اليها ليدفعوه
بها لانّ الجزء ودرجة الصورة الّتي لم تكن اوّلا موجودة بالفعل في الهيولى بل حدثت من الايراد
او من الدرجة المتبعثة او من وجه اخر يحدث بعد انّ لم يكن من الاشياء الّتي لم تكن اي من العدم
لانّ جزء الصورة ودرجتها كان لم يوجدا اوّلا في الهيولى بالفعل وجزءها ودرجتها فيما
بالذات لما كان موجودا في الهيولى اولا لانّ هذا كان بدون ذاك فهذا صار من العدم
والا لوجدا اوّلا ومنه يلزم انّ تكون تمام الصورة من الاشياء الّتي لم تكن اي من العدم
كما في الجزء والدرجة في رداد له اصحاب الراي المخالف يجيب عن الدليل الاوّل بانّ المصنّف
لم يفرق في المتن المذكور بين تكون الاشياء الطبيعية والصناعية بل بين الصناعيات
فقط فانه سئل في اوّل المتن بانه لم يصير بعض الاشياء الّتي تكون بالصنعة بالاتفاق
ايضا وبلا صنعة كالصحة فانها اذا زالت قد تحصل بالعلاج وقد لا تحصل به وبعضها
لا تصير بلا صنعة اصلا واجاب بانه يقع هذا لانه قد يتقدم في الهيولى الّتي عليها يعمل الصنعة

جزء الشيئ الذي سيصدر وهذا الجزء مبدأ يحرك ذلك الهيولى بلا فاعل خارجي
ايضا كما يقع كذلك في الصحة العائدة فانه يتقدم في الانسان حرارة غريزية بها تهيّئ
المزاج زيادة تهيئ وتقويه زيادة تقوية حتى يحصل الصحة بسببها طبعا بلا صنعة
العلاج اصلا وقد لا يتقدم فيها مبدأ كذا وقوة فاعلة كما لا يتقدم في مواد الاحجار
والخشب والطينات قوة فاعلة يحصل بها البيت بلا صنعة النجارة ويظهر
من الكلام المنقول من المص انّ في المص انّ احدهما كذب العلماء الذين قالوا انّ المص
فرق في المتن المذكور بين تكون الامور الطبيعية والصناعية والثاني انّ المص
لم يرد بجزء الشيئ ابتداء الصور وشروعها كما شرحه ثوما اقوناس بل انما اراد به
القوة الفاعلة الّتي توجد في الهيولى على ما شرحه اسكندر وابن رشد ثم وضع المص
في المتن الحادي والثلثين هذا الفرق بين الاشياء الطبيعية ايضا لانّ القابل
الذي يتولد منه الشيئ قد يكون قوة منفعلة فقط وح لا يمكن انّ يتولد منه شيئ
الا بفعل الفاعل الخارج الخ اياه الى الفعل كما لا يمكن انّ يصير من الخشب نارا الّا اذا
اقترب النار الخارجي وقد يوجد في القابل قوة بذرية فاعلة كما انها جزء من مادّته
وجزء الشيئ المتكوّن بعد كما يقع في البذر والبصل وحينئذ يمكن انّ يحدث بالفعل
بدون الفاعل الاخر الخارج وعن الثاني بانّ الجبري هو الذي يمانعه القابل في حصوله
فيه والهيولى الاولى لا يمانع الفاعل في التكون الجوهري بل يميل اليه من حيث
انها قابلة ومشاقة الى حصول الصورة فيها وعن الثالث بانّ الصورة تكون
في قوة الهيولى وكون شيئ في قوة شيئ لا يكون بان يكون تمام الشيئ الاول او شيئ
منه في الشيئ الثاني بالفعل بان يكون بحيث يمكن انّ يخرج من الثاني في الخارج كما
سنبين بعد وعن الرابع الذي ذكره يوانس بانّ الصغرى اي قوله الصورة
الجوهرية لا يوجد من موجود يمكن انّ تحدث هي منه باطل لانّ الصورة الحالّة في
الهيولى اوّلا بالقوة ثم تخرج منها وتصير بالفعل كما سنبيّنه بعد ولهذا قال الفيلسوف
في المتن السادس عشر من تاسع ما بعد الطبيعة انّ الهيولى قوة لانها متقدمة

من الصورة قوله لانها مخالفة لها بالذات لانها موجودة بالقوة فلا يمكن ان يصدر
ويتكون منها امر موجود بالفعل بوجه ما مدفوع بانه لو كان صادقا لانهدم القوة
المنفعلة بالكلية لانها مغايرة للفعل لان كل ما ينفعل يكون بالقوة وهي مغايرة
للفعل بلا ريب لان القوة المنفعلة في المنفعل مبداء التبدل الانفعالي في الغير
من حيث انه غير كما قال المصنف في المتن الثاني من تاسع ما بعد الطبيعة فلا يصدق ما قال
من ان الهيولى قوة فلا يمكن ان يخرج منها الصورة وقوله ولان المبادي لا تصير
بعضها من بعض كما قال المصنف في المتن الثاني والاربعين من الكتاب السابق مدفوع
بان المصنف لم يقل كذلك فيه بل انما قال لا يكون اي لا يتركب بعضها من بعض كما بينا
في البحث الاول على المتن المذكور وقد ذكره الفصل السابع في تفتيش راي القائلين
بان الصور الجوهرية تحدث حين تكون الاجسام التي هي صورها من فاعل اعلى رتبة وذهب الفرقة الثانية
لان الصور الجوهرية وشيئا منها لا توجد في الهيولى اولا اصلا بل يكون حادثة بتمامها
حين يكون الاجسام التي هذه الصور صورها وهذه الفرقة افترقت ايضا الى ثلثة
فرق فمن بعضهم قالوا ان جميع الصور الجوهرية الحادثة تحدث في الهيولى من المبداء
الخارج الذي هو في سلسلة علية من سلسلتها ودخولها منه في الهيولى اولى من
خروجها منها وقال بعضهم انها تكون من العدم وقال بعضهم انها تكون وتحدث من الهيولى
وسموا هذا التكون صدورا وخروجا من الهيولى وبحثنا ههنا اولا انما هو مع الراي الاول
فاقول هذا الراي الاول هو راي افلاطون على ما يستفاد من كتاب فدون ونقل
عنه ابن رشد في شرح المتن الحادي والثلثين من سابع ما بعد الطبيعة وكذا نقل البرقلس
الكبير وهو راي ابن سينا وابو نصر الفارابي على ما نقل عنهما ابن رشد في شرح المتن
المذكور ويستفاد ايضا من الفصل العاشر من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء ومن الفصل
الرابع من المقالة التاسعة من الهيات الشفاء وهذه الرجال الثلثة اتفقوا معا من وجه
واختلفوا من وجه آخر اتفقوا في ان كل صورة جوهرية صادرة في الهيولى من مبداء
خارجي وهذه الصدور هو خلقها قال الشارح هذا الراي مثل ما ذهب اليه النصارى

في النفوس الانسانية فقط من انها فقط يخلقها الله تعالى عند استعداد المادة فافهم
ذهبوا الا ان المبداء الفاعلي لها فقط امر خارجي هو الله تعالى والرجال المذكورون الى
انه لكل صورة امر خارجي وافقوا بالنظر الى تعيين المبداء المصدر الخارجي فانه افلاطون
زعم ان الصور الصحيحة الصادقة هي المثل فقط وصور الاجسام الفاسدة هي اشباه
هذه المثل واظلالها واصنامها انبعثت وتحركت عنها وانطبعت في الهيولى
كما انطبعت النقش من الخاتم في الشمعة وكما انعكست صورة الجسم في المراة
ولهذا كان يسمي هو وسائر الالهيين هذه الصور اولادا متولدة من المثل
كما من الذكر ومقبولة في الهيولى كالمنفي الانثى وابن سينا زعم ان صور الافلاك التسعة
صادرة من العقول التسعة وصور ما تحت فلك القمر صادرة من العقل العاشر
المسمى بالعقل الفعال وواهب الصور الصادر من العقل التاسع وكان هذا العقل
محيطا بالقوة جميع الصور الكائنة تحت فلك القمر فيفيضها الى الهيولى بحسب
تهيئها واستعدادها من الفواعل الطبيعية ويدخلها فيها وقال بعضهم منهم
ثوماجيانس قد وقع الاختلاف ايضا بين افلاطون وابن سينا بوجه اخر وهو
ان افلاطون قد كان يظن ان ابتعاث هذه الصور الفاسدة ودخولها في الهيولى
من المثل الدائمة يكون بلا تحول الهيولى وتغيرها اولا بوجه من الوجوه واما ابن سينا
فكان يقول ان الهيولى تتحول وتتغير من الفواعل الطبيعية فتستعد لقبول الصور
فيفيض العقل الفعال صورا مناسبة لاستعداداتها قالوا وانما قلنا كذلك
لانا هكذا فهمنا من كتب افلاطون لانه كان يعتقد ان يتكون الصور في الهيولى
مثل صور الاجسام الكثيفة في المرايا وانعكاس صور الاجسام فيها يكون بدون
تحولها وتغير احوالها فتكون الصور الجوهرية في الهيولى يكون بدون تحولها
وتغير حالها ولان الهيولى لا تتباعد من القوة المخصوصة ولا تتقرب الى الفعل
كما قال افلاطون فيما ووس وكل ما يتحول ويتغير يتباعد من القوة التي
كانت فيه ويتقرب الى فعل التحول والتغير فالهيولى لا تتحول ولا تتغير اقول

لكن هذا الاختلاف ليس بواقع بينهما بل هما متفقان في ان الهيولى تتغير وتتحول
وتستعد وتتهيأ من الفاعل الطبيعي لقبول الصور المكونة وانما اختلفا في واهب
الصور فقط فقال ابن سينا انه العقل العاشر وقال افلاطون هو المثل الدائم الوجود
وما قلنا هو المستفاد من كلامه المفصل في تماوس وما قال فيه من انها لا تتباعد
من القوة المخصوصة فمراده من القوة المخصوصة هي ما هيتها المخصوصة عبر عنها بالقوة
لانها قوة صرفة وكذا سماها المصنف في المثل الثاني والثمانين لانه بعد ما قال انها تفسد
بالنظر الى العدم قال لكن بالنظر الى القوة لا بالذات بل يجب ان تكون لا قابلة الفساد
ولا متكونة والمشابهة فيما قال الافلاطونيون من ان الصور تنطبع في الهيولى من المثل
كما تنطبع عكوس الاجسام الكثيفة في المرايا ليست في انه كما لا تتغير ولا تتحول ولا تستعد
ولا تتهيأ المرايا من الفاعل الخارجي لقبول العكوس كذلك لا تتغير ولا تتحول ولا تستعد
ولا تتهيأ الهيولى لقبول الصور من الفاعل الطبيعي بل في ذاته كما ان صور الاجسام
المرئية في المرايا ليست باجسام حقيقة كذلك الصور الحاصلة في الهيولى المنعكسة
فيها في المثل ليست صورا حقيقة بل عكوس المثل واشباهها **الفصل الثامن**
**في بيان مبنى افلاطون وابن سينا الصدور الصور من مبدإ خارج**
قال ابن رشد في شرح المثل الحادي والثلثين من سابع ما بعد الطبيعة
ان مبنى افلاطون اثنان الاول هو ان كل ما يكون في القوة يصير بالفعل حتى
يكون من نوعه او جنسه في الفعل وهو هذه القاعدة تؤخذ من كلام المصنف
في المثل المذكور وهي ان كل ما يتكون يتكون مما يكون في الفعل مماثلا له كالانسان
من الانسان والفرس من الفرس او مجانسا له كما بالفعل تصوير وليلا ان كثيرا من النباتات
والحيوانات تنمو وتصدر من القوة الى الفعل بالبذر صادر مما يشابهه صورة
وكل ما كان كذلك يجب ان تعطى صورته من صورة اخرى موجودة بالفعل
مماثلة او مجانسة مع الصادرة وتلك الصورة الموجودة هو المثل الدائم الوجود
والمبنى الثاني يؤخذ من الاشياء التي تتولد بالتولد البذري فانه ظاهر ان



ان الصورة الجوهرية مغايرة للكيفيات والمزاج فاذا تكونت هذه الصورة
اما ان تكون من ذاتها وهو مستحيل لانه لو كان كذلك لكان التكون من لا تكون
او تتكون من امر خارجي وهو اما امر جزئي مماثل او مجانس صورته لتلك الصورة
او صورة منفصلة لكنه ليس هو الامر الجزئي لانه اذا تكون شيء من البذر
لا يرى ان يتكون مما يماثله او يجانسه لان الفاعل القريب هو البذر وهو
لم يكن ذا نفس ليس بمماثل ومجانس له فبقي ان يكون هو الصورة المنفصلة
والمبنى الاول يؤخذ من المتكونات من المادة والمنعفنة والثاني من المتكونات
بالتكون البذري وكلاهما يستندان الى مبنى آخر هو ان كل موجود بالقوة
لا يخرج الى الفعل الا من موجود اخر بالفعل مماثل او مجانس لما قبل ثم ذكر ابن رشد
مبنيين لابن سينا احدهما هو ان ما يكون في القوة لا يوجد بالفعل الا من
مصدر مماثل او مجانس والاخر هو ان الصور الجوهرية الهيولانية لا تكون
فاعلة ولا منفعلة بالذات والفاعلة والمنفعلة هي الكيفيات للاول ويلزم
مما ذكر ان يكون فاعل هذه الصور مبدأ لا ماديا انتهى تصوير الدليل لو صدرت
الصور الجوهرية الهيولانية من الفاعل الطبيعي لوجب ان تصدر في صورته
التي هي جوهر لان بالقوة يجب ان يصدر من الجوهر بالفعل المماثل والمجانس له
لكن لا يمكن ان تصدر منها لانا نرى كثيرا ما تكون الصور الجوهرية حيث لا يوجد
فاعل طبيعي حتى يصدرانها كما قلنا في دليل افلاطون ولانه لو صدر الصور
الجوهرية من الصور الجوهرية للفاعل الطبيعي لوجب ان تكون تلك الصورة
فاعلة لكنها لا تكون فاعلة بل الفاعلة هي الكيفيات وهي لا يمكن ان تصدر
وتفعل الصور الجوهرية والا لفعلت ما ليس في قوتها ان تفعل وما هو
ازيد درجة منها فالصور الجوهرية الهيولانية يجب ان تصدر في صورة
منفصلة وهو العقل العاشر **ابطال** راي افلاطون وابن سينا
قال الشارح وهذان الرأيان مردودان من عامة العلماء الذين جاؤا بعدهما

اما مثل افلاطون فابطلها المص في مواضع كثيرة من كتبه ومر جاء بعده واما العقل
الفعال الذي قال به ابن سينا فهو من مستقلاته ومزخرفاته ورد ابن رشد في الموضع
المذكور كل واحد من الرايين المذكورين بانه لو كونت الصور الجوهرية الهيولانية
من الصورة المجردة مثالا كان او عقلا فعالا لصار التكون بلا تقدم الهيولى واللازم
باطل فكذا الملزوم وتثبت الملازمة بان الصورة المنفصلة لا تتوقف في وجودها الى
الهيولى فلا تتوقف في علمه الى الهيولى لانها تعقل كما توجد لان وجه العقل تابع لوجه الوجود
فجاز ان تصدر الصورة من غير توقف الا الهيولى ولان كل مصدر يصدر ما يشابهه
اما نوعا او جنسا فلو كان المصدر صورة منفصلة او عقلا مجردا لا جسمانيا لاصدر
صورة اخرى مجردة لا جسمانية لا الصور الهيولانية الجسمانية والتالي باطل عندهم
وفي نفس الامر فكذا المقدم وبان الفاعل المجرد لا يغير الهيولى وكل ما يولد صورة هيولانية
وجسمانية يجب ان يغير الهيولى فالفاعل المجرد لا يولد الصورة ولا يكونها وتثبت الصغرى
بان الفاعل المجرد ليس بجسم ولا قوة جسمانية وكل مغير ومحول للهيولى جسم او قوة جسمانية
البتة لان التغير والتحول يصير بالكيفيات المحركة المغيرة فالفاعل المجرد حيث انه لا جسم
ولا كيفية مغيرة لا يغير الهيولى فلا يصدر الصورة الجسمانية فيها ولما كان لاحد ان
يقول من طرف افلاطون وابن سينا ان الفاعل المجرد يغير الهيولى ويجعلها مستعدة
والفاعل الكلي يفعل الصورة ويدخلها فيها عاما قال سعي ابن رشد ان رشدا يبين ان فاعلا
واحدا بعينه يغير الهيولى ويجعلها مستعدة فيفعل الصورة ويدخلها فيها وليس المغير
امرا مخالفا للفاعل قال الشارح وهذه القضية صادقة اذا كانت الصورة متفقة
الترتيب مع التغير والاستعدادات اي اذا كانت هيولانية جسمانية كالتغير
والاستعدادات اما اذا كانت من ترتيب عال وسلسلة عالية كما يقع في النفوس
النفوس الناطقة فليست بصادقة فمراد ابن رشد من الصورة في قوله
فيفعل الصورة هي الهيولانية الجسمانية على ما يدل عليه المقام وقد رد بعض
الشراح على ابن رشد واجاب بعض عنه وانا لم نرض بما قال ابن رشد فهذا



البيان الذي اورده المص في المتن السادس والعشرين والسابع والعشرين والثاني
والثلثين ولخصه ثوما اقوناس في مواضع كثيرة من كتبه وقال ان ارا الراي افلاطون
وابن سينا ان هذين الرايين ان تناقضا من اصل واحد لانهما يطلبان علة الصور كما انها
تتكون اصالة وبالذات لكن اثبت ارسطو في سابع ما بعد الطبيعة انه ما يتكون
حقيقة هو المركب فقط واما صور الاجسام الفاسدة فقد تكون وقد لا تكون
بل تكون وفاسد بل تكون اذ تكون المركبات ولا تكون اذا فسدت لانه ليس لها
وجود مستقل بل المركبات توجد بسببها ولما لم تكن متكونة اصالة لا ينبغي ان يطلب
علة تكونها ويقال ان علتها هي صورة لا هيولانية مع ان الصورة اللاهيولانية ليست
مماثلة ومجانسة لها فلا تكون علة لها بل لما كان المركب متكونا والمتكون انما يتكون
مما يشابهه في النوع او الجنس ينبغي ان يطلب علة تكونه المشابهة في احدهما ويمكن
ان يضم ان المعلول اي الصورة الحادثة جزئية فيجب ان يكون المحدث ايضا جزئيا
لما قال الفيلسوف في المتن الثامن والثلثين من ثاني الطبيعيات ان علل المعلولات
الجزئية جزئية وعلل الكليات كلية وقال ابن رشد في شرح هذا المتن قال كذا ليحترز
من راي افلاطون من ان الكليات تكون علل الجزئيات ابطال ادلة افلاطون
وابن سينا وبيان كيفية تكون النباتيات من المادة المتعفنة باخبار اعلم اولا
ان اليونانيين واللاتينيين يطلقون الحي بمعنى اعم على النباتات والحيوانات
ولا يطلقون الحيوان على النبات بل يخصونه بما هو ذو حس ويقولون ان في النبات
حيا تا بلا حس ثم اعلم انه اجاب الشارح عن الدليل الاول لافلاطون بان العقل
الفعالية للحيوانات المتكونة من بعض المادة هو الفلك مع العقل المقارن به
بالطبع الذي هو حي ذو روح بهذا العقل على ما صرح به المص في مواضع كثيرة فهذا
الفلك الحي ذو الروح يسخن بحركاته واوضاعه واشعة الكواكب واقترانها
والنسب الواقعة بينها التي هي كالالات لاحداث جميع ما يكون تحت فلك
القمر كما بينت في الدرس الثامن من جو الكائنات لكن بوجوه مختلفة لانه ليس

لتكون الحيوانات المتولدة من المنى كالعلة المشتركة لانه منه ينشاء وينتظم قوة
هذا العالم المائت الفاسد وكماله كما قال المص في الفصل الثاني من اول جوالكائنات
ولانه يكون لهذا المعلول سوى الفلك اب هو علة المخصوصة الاصلية ويكون له ايضا
علة مادية هو المنى وبهذا المعنى الشمل الانسان يلد الانسان كما قال المص في المقالة السادسة
والعشرين من ثاني الطبيعيات ولا يمكن ان تكون الاحياء المتولدة من الهيولى المتعفنة
كالعلة العامة بل هو علة مخصوصة من حيث يفيض بالالات المذكورة قوة مسخنة
محيية سماها المص في مواضع كثيرة روحا وهذه القوة تفيض حياة من الفلك والكل
حتى تصير ذات حياة لكن لانا نجد هذه القوة الحياة من الفلك من حيث انه فلك بحيث
يصدر ههنا حيانا وههنا ك حيانا اخرى مثلا بحيث تصدر ههنا ضفدعا وههنا ك
صبيا لان الفلك بلا فرق بالنسبة الى الكل من هذا الوجه بل انما يكون لها ذلك من حيث
تؤخذ في مادة مستعدة باستعداد كذا او باستعداد آخر كذا ومن حيث يكون في
مقدار كذا معين او مقدار كذا مناسبين لهذا النوع او ذاك وسنذكر انا تعرف كيف
يكون الفلك علة للحيوانات المتولدة من المنى ومن الهيولى المتعفنة وتعرف انه لا يطلب
ما عدا هذه العلة علة اخرى مثالا كان كما قال افلاطون او عقلا فعالا كما قال ابن سينا
وقال ثوماقوناس يكفي لتكون الحيوانات اللا كاملة الفاعل الكلي وهو قوة الفلك
الذي تشابهه لا بالنوع بل بتناسب ما ولا يجوز ان يقال انه صورها تتكون من
الفاعل المجرد اللا هيولاني انتهى قلت الفلك ليس مماثلا ولا مجانسا للحيوانات
الصادرة من الهيولى المتعفنة فينبغي ان يعين علة فاعلية اخرى لها مماثلا او مجانسا
لها لانه كل ما يكون في القوة يصير في الفعل مما كان مماثلا او مجانسا له قلت اجاب
الشارح بان عدم كون الفلك مماثلا او مجانسا للحيوانات الصادرة من الهيولى
المتعفنة مردود فانه الفلك مشابه لها بالجنس فانه حي تمثلها وان لم يكن مشابها
لها بالنوع وبما قال ثوماقوناس ان الحيوانات اللا كاملة الصادرة من قوة الفلك
مشابهة له لا بحسب النوع بل بحسب تناسب ما وهذه المشابهة تكفي لانه يصدر منه



وهذا الدليل ضيق افلاطون وابن سينا كمال التضييق لان الفلك الذي هو جسم
حي ذو روح عندهما ايضا يشابه النباتات النفسية والحيوانات مشابهة ازيد من
مشابهة المثل والعقل الفعال المجردين اللا هيولانيين لها وان شئت ان تعرف
كيفية صدور الحيوانات من تعفن الهيولى والقوة المحيية المسخنة الفائضة من
الافلاك فاعلم ان الجسم يتعفن ويرم لان حرارته الطبيعية تحلل وتتبخر وتزول في
رطوبته المخصوصة التي يختلط معها الحرارة الطبيعية فتغلب بالاخرة حتى تحلل
الرطوبة وتنتشر لانه اذا خرجت الحرارة الذاتية بتبخر الذي يكون رطبا بحسب طبعه
كما قال المص في الفصل الثاني من رابع جوالكائنات ولا اذا غريت الرطوبة عن الحرارة الذاتية
الممسكة الحافظة اياها اولا تنتشر بالضرورة تجمع كالشيء المايع بلا مانع ثم يزداد الحرارة
الخارجية في الجسم الرطيم فتشرع ان تتصرف فيه فتغلب بقوتها ذلك الرطب السائل
فيه وتطبخه ويغلظ هذا الرطب بالطبخ فيجمد فيضبط فيصير جسما محدودا متصفا
بالحرارة الغالبة ويصير كما قال المص في الفصل الحادي عشر من ثالث تكون الحيوانات
كالحباب المتزبد ويصير جسما مناسبا لهذا الحيوان او ذاك الحيوان الذي يليق ان
يتولد من تلك المادة المتعفنة فاذا كمل هذا الجسم من الحرارة يصير حيوانا معينا
ومن ثمة قال في الفصل الخامس من كتاب بطول الحياة وقصرها ان الحيوان رطب
وحار بالصبح وان يكون حيا يكون كذا ولننقل ههنا كلامه المذكور في الفصل الحادي
عشر من ثالث تكون الحيوانات قال فيه تتكون الحيوانات والنباتات في الارض
لان الرطبة لان الرطوبة توجد في الارض والروح في الرطوبة وفي مجموع الحرارة والحيوانية
بحيث يكون كانه مملوء من الروح ولاجل هذا تتقوم سريعا اذا امسكت تلك الحرارة
وقبلت وتمسك واذا تسخنت بالرطوبات الجسمية تكون كالحباب المتزبد
وفرق جمعي بعضها على بعضها او في واشتمال المبدأ الحيواني وسبب هذا
الشيء يكون هو المكان والجسم الماء خوذ واجاب عن الثاني بان الصورة تتكون
وبعبارة اولى بان المركب تتولد من البذر كما من الالة التي تفعل بقوة الفاعل

ولهذا لايجب ان يكون المعلول مشابها للبذر بل للفاعل المستقل كما ان السرير
لايشابه المنشار بل الصورة الموجودة في عقل النجار لان البذر يفعل كالاشياء
التي تكون من الصنعة لانه توجد فيه الصورة بالقوة ومن هذا يكون البذر آلة
على ما قال المص في الفص الحادي والثلثين من سابع ما بعد الطبيعة ومن هذا يظهر
الجواب عما قال ابن سينا فنقول على ما قال من ان الصور الجوهرية ليست
فاعلة الا آخره انها فواعل بعيدة كامنة واصلية والكيفيات الاول فواعل
ايضا كامنة وقريبة والمركبات مبادئ تعمل بالحقيقة كما قال المص في الفصل الاول
من اول الفلسفة الاولى وعلى هذا النار يفعل نارا والفرس فرسا **الفصل التاسع**
**في بيان مذهب يحيى النحوي في خروج الصور من الاشيء الفرقة الثانية**
ان تكون الصور اذا استعدت الهيولى وتهيئت تنقسم الى فرق ثلث
كما واحد بها ظنت انها تدخل في الهيولى من الفاعل الخارجي الذي هو في ترتيب
اعلى منها وهو علة الفاعلية لاغير وقد باحثنا معهم الى ههنا والثانية زعمت
ان الصور الجوهرية تكون من الفاعل الطبيعي وهو علتها الفاعلية لاغير اذ تكون
الاجسام لكن تكون من العدم لا من قوة الهيولى وبحثنا الآن معهم اعلم
ان سمپليقيوس نقل عن يحيى النحوي في شرح المتن السادس من ثامن السماع انه يحيى النحوي
زعم ان جميع صور الاجسام الطبيعية بل الصناعية ايضا اذا تكونت تكون من العدم
والاشيء لا من قوة الهيولى واذا فسدت تفسد وتذهب اليه ولهذا سمع انه يبين
انه ما قال الحكماء من انه لا يكون شيء من العدم والاشيء كذب ثم نقل سمپليقيوس
ادلة ثلثة ليحيى النحوي ذكرها يحيى في مقابلة پروقلوس الاول والثاني تنظران
الى خلق العالم والهيولى الاولى من الباري تعالى شانه وسنفتش عنهما في ثامن
الطبيعيات وسنفتش ايضا فيه قولهم المشهور من انه لا يكون شيء من
العدم والاشيء والثالث الى خروج الصور من العدم وكلامنا ههنا انما هو
لهذا فاعلم ان يحيى النحوي ادعى ان الاشياء التي تكون من الطبيعة او من الصنعة تكون

من العدم وتفسد وتذهب الى العدم واستدل عليه بانه الاشياء التي تكون من الطبيعة
او الصنعة اذا تفسد هي الصورة فقط وهي تكون من العدم والاشيء وتفسد وتذهب
اليه فالاشياء التي تكون تكون من العدم وتفسد وتذهب اليه واثبت الصغرى
بانه الهيولى لا تكون لانها ليست بحادثة ولا تفسد لانها توجد دائما وكذلك
قس الهيولى الثانية بالنظر الى الصناعيات وكذلك لا تكون تمام المركب فقط
لانه لا يكون تمام المركب لانه لا يكون كل جزء من جزئيه فبقي الصورة فهي متكونة
وبسبب تكونها يقال تكون المركب واثبت الكبرى بان الصور الجوهرية تكون
بعد انه لم يوجد لها شيء وكل ما كان كذلك يكون من العدم والاشيء فالصور
تكون من العدم والاشيء وكذا يقاس فسادها لانها تفسد بحيث لا تبقى
شيئا لها فتفسد وتذهب الى العدم وتبعه پورفوس رض وقال الصور
تكون من العدم لكن لا يقال انها مخلوقة لان الخلق لا يتقدم استعدادات الشيء
الذي سيكون وكل ما يخلق يوجده الله تعالى بدون قوة سبب ما وصدور الصور
يتقدم عليه استعداداتها المهيئة لها اليه فانها تخرج الا الوجود من فاعل الطبع
بسبب الاستعدادات الكائنة في الهيولى ثم قال انه اخذ هذا التعليم من فرنالس
وقال متفقا معه ان الصورة تصدر من الاجرام الفلكية الى الهيولى القابلة كالنور
الصادر من الشمس الى الجسم القابل له والاجرام الفلكية علتها الفاعلية في بيان
ان راي يحيى النحوي مخالف للواقع ولراي ارسطوطاليس كون راية مخالفا
لراي ارسطوليس بالعجيب لانه انما ذهب اليه ليبين مخالفا لراي ارسطو ان
العالم والحركة ليسا بقديمين كما ذهب ارسطو اليه واستدل عليه في ثامن الطبيعيات
وانما خالفه وسائر الثانين ليظهر انه معتقد بما يعتقده اهل الملل فانه كما ان
نصرانيا بطرك اسكندريه رده سمپليقيوس في شرح الكتاب الثامن من
الثمانية قال الشارح لكن اعتقادنا الصادق لا يتوقف على راي ارسطو وانما
نتكلم ههنا على مقتضى القواعد الحكمية وانا اقول آراء ارسطو وجميع الحكماء المتقدمين

والماء خزين انما تكون صادقة اذا طابقت بشريعتنا الحقة فطلما الآن كاذبة
بلا ريب الستدل الشارح على ان الصورة الجوهرية لا تكون من العدم والاشيء بالمعنى
الذي استدل به يحيى المذكور كما نقل عنه سمپليقيوس في الموضع المذكور على ان الله تعالى
يجعل الاشياء من الاشيء فانه استدل عليه اولا بان كل ما يكون ذاته ووجوده بعد
~~ذاته اولا بان كل ما يكون~~ هيولانيا يتوقف فعله على الهيولى مثل ذاته ووجوده وكل ما
يكون ذاته ووجوده لا هيولانيا لا يتوقف فعله وايجاده شيئا عليها كما لا يتوقف
ذاته ووجوده عليها ويقدر ان يوجد الاشياء من الاشيء بان قال ذات الواجب
تعالى ووجوده لا يتوقف على الهيولى وكل ما لا يتوقف ذاته ووجوده على الهيولى
لا يتوقف فعله وايجاده عليها ويقدر ان يوجد الاشياء من الاشيء وكل ما كان
كذلك يوجدها ويخلقها منه اذا اراد فالواجب تعالى يوجد الاشياء ويخلقها
من الاشيء اذا اراد بخلاف الفاعل الطبيعي فانه اذا تردد وجوده متوقف على الهيولى
فيتوقف فعله عليها ايضا وقال اذا سلم هذا الدليل نقول انى قال انه ان الصور
الجوهرية تتكون متوقفة على الهيولى لانها تتكون من الفواعل الطبيعية كما قال يحيى النحوي
ومن طبعها ان تفعل غيرها كما تكون انفسها الحيوان حيوانا والنبات نباتا وجميع
الفاعل الطبيعية تتوقف فعلها على الهيولى لانها هيولانية وكل هيولانى يتوقف
فعله على الهيولى كما قال يحيى النحوي وكل ما يتكون متوقفا على الهيولى لا يتكون من الاشيء
كما هو ظاهر مما قال يحيى المذكور فالصور الجوهرية لا تتكون من الاشيء والعدم ولا
الفاعل الطبيعي منه ثم قال وهذا الدليل يكون حجة عليه وملزما له واورد عليه ايضا
ان ما قال من ان كل ما يكون ذاته ووجوده لا هيولانيا لا يتوقف فعله على الهيولى
ويقدر ان يفعل شيئا من الاشيء اذا اراد كاذب اذا اخذ على الاطلاق والا
لقدرت الملائكة ان يفعلوا ويخلق شيئا من الاشيء ثم استدل الشارح على ما ادعاه
من ان الصور الجوهرية لا تتكون من الاشيء بان الصور الجوهرية تكون اولا بالقوة
في الهيولى ثم تصير من الفاعل الطبيعي بالفعل والاشيء مما يكون اولا في قوة

الهيولى ثم يصير من الفاعل الطبيعي بالفعل يتكون من الاشيء لانه ما يتكون
من القوة يتقدمه تلك القوة التي هي امر خارجي والذي يوجد فيه تلك القوة
وما يتكون من الاشيء يجب ان يتقدمه الاشيء المحض فالصور الجوهرية
لا تتكون من الاشيء الصغرى مما حكم بها المص في مواضع غير محصورة منها ما قال
في الفصل الثالث من ثاني تكون الحيوانات متفحصا كيفية صيرورة الصور
والنفوس في الحيوانات التي ستتولد من ان النفس النباتية التي هي صورة
تكون اولا بالقوة في البذر والمني الماء خوذ في الرحم ثم تصير بالفعل اذا صدر افعالها
ثم قال لان الجميع اى النفوس يجب ان تؤخذ اولا بالقوة قبل ان توجد بالفعل
ثم فرق في الفصل المذكور بين النفوس بان النفوس النباتية والحيوانية لا تأتيان
من الخارج لانهما مبدأن لا يمكن ان تفعل افعالها كالتغذي والنماء والحركة في الاين
والكم بلا جسم والمبادي التي لا يمكن ان تفعل افعالها بلا جسم لا يمكن ان تاتي
من الخارج بل تتكون من الهيولى بالضرورة فالنفوس النباتية والحيوانية لا يمكن
ان يأتي من الخارج بل تنظهر من الهيولى المفروشة اولا والنفس الناطقة فقط
تاتي من الخارج وهي الهية فقط فلو تكون جميع الصور الحادثة من العدم والاشيء
لكان هذا الفرق غير معقول لانه ما يتكون من العدم لا يتكون من الهيولى وان تكون
في الهيولى كما يتكون النفس الناطقة من العدم فانها تكون منه في الهيولى كما
عند اهل الملل وقال سائلا في الفصل الاول من الكتاب المذكور باى وجه تتولد النبات
والحيوانات من البذر لان ما يتولد لا بد ان يتولد من شيء وعن شيء فمن شيء هو
الهيولى ثم قال فيه انه ما يكون بالقوة يحصل عما هو بالفعل من افعال الطبيعة والصنعة
ويجب ان يكون الصورة فيه وكل ما يفعل بالطبع او بالصنعة عما يكون بالفعل
يفعل مما يكون بالقوة ثم قال فيه البذر والثمرة جسم كذلك بالقوة اى نفسيا
انتهى فمقصود يحيى المذكور من ان كل صورة نفسا كان او لا تتكون من العدم
غير معقول لانه لو كان كذلك لما وجب ان توجد بالقوة اولا وينتهي

ان يذكر ههنا ما حقق ابن رشد في شرح الفن الثامن عشر من عاشر الطبيعة
من ان التكون متوسط بين الخلق وستر اناقاغوراس فان القائلين بالستر
يقولون ان كل شيء يكون في كل شيء وان التكون هو خروج الاجسام بعضها
من بعض وان الفاعل ليس الا المخرج والفاصل اياها بعضها من بعض والقائلين بالخلق
يقولون ان الفاعل يخلق كل شيء من العدم وهو لا يحتاج الى مادة يعمل عليها افعاله
بل يخلق كل شيء من غير احتياج الامر ثم قال والثالث راى ارسطوطليس وهو
ان الفاعل لا يفعل الا المركب من الهيولى والصورة وهذا يصير تحريك الهيولى وتغيرها
حتى يخرج منها ما يكون بالقوة فيها الى تلك الصورة بالفعل ثم قال فيه ان الفاعل عند
ارسطوطليس ليس يجامع بين شيئين في نفس الامر بل هو مخرج ما يكون في القوة
الى الفعل وكما يجامع بين القوة والفعل اى بين الهيولى والصورة من حيث انه
يخرج القوة الى الفعل من غير افساد الموضوع القابل للقوة وهو يفعل في المركب اثنان
الهيولى والصورة ويأبى الخلق من حيث ان ما كان في القوة صار بالفعل وغير ق
منه الاخرة لكن لقائل ان يقول ان الصور الجوهرية تكون بحيث لم تكن نفسها واياتي
لها تكون اى منه موجودة في الهيولى اولا وكل ما يتكون كذلك يتكون من
اللاشيء والعدم فالصور الجوهرية تتكون من اللاشيء والعدم ويجاب بان ما يتكون
من العدم يجب ان لا يوجد نفسه ولا شيء له لا بالفعل ولا بالقوة فالصور الجوهرية
وان لم توجد ولا نفسها ولا شيء لها في الهيولى بالفعل تتكون هي منه لكن كانت
نفسها فيها بالقوة كما مر مرارا وبان الصور لا يتقدمها اللاشيء والعدم بل
امر موجود اى الهيولى وما يتكون من اللاشيء والعدم يتقدمها اللاشيء والعدم
فالصور لا تتكون من اللاشيء وان ورثم كما ذكر ان جميع الصور العرضية
والصناعية ايضا يتكون من اللاشيء والعدم بل امر موجود اى الهيولى وما يتكون
من اللاشيء والعدم يتقدمها اللاشيء والعدم فالصور لا تتكون من اللاشيء
والعدم زعم يحيى المذكور ان جميع الصور العرضية والصناعية ايضا يتكون من اللاشيء

والعدم ولكن هذا تحكم وقول بلا دليل فلا يقبل بل نحكم بانها صارت بعد ما كانت
في الموضوع بالقوة بدلالة الادلة الدالة على تكون الصور الجوهرية في قوة الهيولى
ونقل يوآنس باتيسقس عن بعضهم المقرين بتكون الصور الجوهرية في العدم
عن الفاعل الطبيعي انه لا يتكون فرد من الاعراض من اللاشيء والعدم قالوا لان
الاعراض تتصدر بالترشح من الجواهر لانها ادانى الموجودات كذا يتكون النور الذي
ليس شيئا الا اشعة جرم نير لامعة في الجسم القريب الشفاف وكذلك
جميع الكيفيات كالحرارة والبرودة والبياض والسواد والرائحة وامثالها
فانها تصدر بالترشح من بعض الجواهر الموجودة بالفعل واما موضوعها كجواهر النار
بالنسبة الى الحرارة او فاعل خارجي كالنار بالنسبة الى الحديد الملتهب لكن كلام
هؤلاء ليس بمناسب اما اولا فلانه لما تكونت الصور الجوهرية في العدم
عندهم لعدم كون شيء لها بالفعل اولا في الهيولى فلما لم يكن شيء للاعراض
بالفعل اولا في الموضوع ولم يكن شيء للصور الصناعية اولا بالفعل فيه وجب
ان يعترف انها اى الاعراض الطبيعية والصور الصناعية ايضا تتكون من العدم كما تصور
الجوهرية او لم تتكون هذه من العدم لم تتكون الصور الجوهرية ايضا من العدم ثم اذا
لم تتكون الاعراض الا من الموجودات في العدم يلزم بالطريق الاولى ان لا تتكون
الصور الجوهرية ايضا من العدم واما ثانيا فلان جعل شيء من العدم هو جعله بلا تقدم
الهيولى او الموضوع منه وهذا ظاهر من تعريف الخلق الذي هو خروج الشيء تمامه
من العدم من غير ان تتقدمه الهيولى او الموضوع عندهم ومن راى يحيى المذكور القائل
بان الهيولى الاولى خلقها الله تعالى من العدم من غير ان تتقدم منها هيولى اخرى او موضوع
والفواعل الطبيعية لا تقدر ان تفعل شيئا ما بدون ان تتقدم عليه الهيولى او
الموضوع لانها من حيث انها هيولانية جسمانية لا تقدر ان تصدر شيئا الا بان تتم
فذو تغير طبيعي وظاهر ان الشيء الناقد والتغير الطبيعي يستدعيان امرا موضوعا
يفعل فيه الفعل ويتغير فظهر ان الفواعل الطبيعية لا تقدر ان تفعل الصور الجوهرية

من العدم واما ثانيا فلانه يجب ان يتحقق في الفاعل المستقل المصدر شيئا
من اللاموجود والعدم الا لوجود قدرة وقوة غير متناهية كما ذهب اليه ماكسيمس
وثوما اقوناس والبرتوس الكبير وسقوتوس وقايتانوس وبانس وفرارينس
وقايراوول وساريح قال الشارح وانا وسائر العلماء واستدلوا عليه بان
قوة الفاعل وكمالها لا يعلم من الشيء المفعول فقط بل ومن الاصدار ايضا
واصدار شيء في اللاموجود والعدم يدل على قوة غير متناهية كائنة في الفاعل
لانه يجب ان يوجد في الفاعل لاصدار صورة ما من القوة الا الفعل قوة يصدرها
بها منها ومتى كانت القوة البعد من الصورة يجب ان يوجد فيه قوة ازيد مثلا
يجب ان يوجد فيه اذا اخرج من الماء النار قوة ازيد مما اذا اخرج منه الهواء لكن
اللاموجود متباعد من الموجود بتباعد غير متناه لانه ليس بينهما تناسب
وتقارب ما وحينئذ يقال ان كل فاعل طبيعي مستقل ذو قوة متناهية
ولا شيء ذو قوة متناهية بمصدر شيء ما من اللاشيء والعدم الى الوجود
فلا شيء من الفاعل الطبيعي المستقل بمصدر شيء ما من اللاشيء والعدم الى الوجود
فلا شيء من الفاعل الطبيعي المستقل بمصدر شيء ما من اللاشيء والعدم الى الوجود

جواب البعض وبيان ان التباعد بين الموجود والمعدوم غير متناه اعلم ان بعضهم
جر الدليل المذكور الى ما وضع فيه قوته اي ان بين الموجود والمعدوم تباعدا غير متناه
لانهم قالوا ان المعدوم يتباعد عن الموجود بوجه والموجود يتباعد عنه بوجه اخر
المعدوم يتباعد عن الموجود تباعدا بلا حد ونهاية لانه لا يمكن ان يتباعد شيء من
الموجود تباعدا ازيد من تباعد المعدوم منه ولانه ليس لتباعد المعدوم مرتبة
متعينة بل يكون تباعد منه ازيد فازيد فازيد بحسب درجات الموجودات
ومراتبها واما الموجود فلا يتباعد كل واحد منه من المعدوم بتباعد غير متناه بل
بتباعد منه بحسب درجات الوجود المالك هو لها فان كان درجات وجوده
غير متناهية كما يكون للموجود الغير المتناهي وجوده يتباعد منه بتباعد غير متناه

والا فلا واستدلوا عليه بان احد المتقابلين انما يتباعد عن الاخر بحسب
تحقق درجات المقابل له فيه فلا يتباعد منه بتباعد غير متناه الا الموجود
الغير المتناهي ولهذا قالوا ان الهيولى الاولى وقوبة الى العدم كما قال اوغسطوس
المتكلم ولا شيء مما هو قريب الى العدم يتباعد منه بتباعد غير متناه كذا نقل
الراهب ساريح عن هرقس وكذا قال برقارديس وسقوتوس وثوما اقوناس
قال الشارح وانا اقول ان بين كل موجود مخلوق وان كان ادنى الموجودات
واحقرها كالهيولى الاولى وبين المعدوم حين نتكلم على الاطلاق تباعدا غير
متناه وان بين كل موجود مخلوق وبين الواجب تعالى شانه الموجود بوجود
غير متناه تباعدا غير متناه ايضا وان كل واحد من التباعدين الماخوذين بالفعل
لو اخذ في طرف الموجود المخلوق مثلا من الهيولى الاولى ليس غير متناه من
طرفها بل متناه ومحدود واثبت الاول بانه اذا وقعت الحركة مثلا من
الهيولى الموجودة الى جهة العدم لا يمكن ان يسار الى تباعد لم يكن غيره اكبر الى
غير النهاية لانه لما لم يمكن ان نصل الى نهاية العدم لا يمكن ان يوجد او يلاحظ تباعد
لا يوجد ولا يلاحظ بعده اخر والتباعد الغير المتناهي يكون اذا لم يمكن ان يسار
الى تباعد لا يكون غيره اكبر فاكبر الى غير النهاية لانه غير المتناهي على ما قال المصنف
في المتن الثالث من ثالث الطبيعيات هو ما يبقى لاخذه ما يمكن اخذه دائما فالتباعد
الماخوذ من الهيولى الاولى الى جهة العدم على الاطلاق غير متناه وايضا التباعد
الماخوذ من الهيولى الموجودة الى جهة العدم ليس له حد وغاية لانه ليس للعدم
حد وغاية وغير المتناهي هو الذي ليس له حد وغاية اما من الطرفين او من طرف
واحد فتباعد الهيولى الاولى الموجودة من العدم غير متناه وبهذا الوجه يثبت
الثاني لانا اذا صعدنا من الهيولى الاولى الموجودة الى جهة الواجب الموجود
اولا الغير المتناهي بالوجود يكون التباعد غير متناه لان بعض الموجودات
اكمل من بعض لانه اقرب الى الاول لكن لا يمكن ان يوجد مخلوق كامل بحيث

لا يمكن ان يخلوا كل منه الى غير النهاية والا لما كان قدرة الواجب تعالى غير متناهية
فبين المخلوق والخالق تباعد غير متناه والثالث ظاهر لانا لو تركنا بالتصور
من العدم الى جانب المخلوق الذى اخذناه ناوى الى هذا الموجود بالفعل الذى هو ظرف
بالفعل فتباعد الحركة فينتهى التباعد من جانب هذا المخلوق فلا يكون غير متناه
وكذلك اذا تركنا من الموجود الغير المتناهى بالوجود الى هذا الموجود الماضى حدث تنتهى الحركة
فكذلك التباعد من حيث ينسب الى الموجود المخلوق الذى وضعناه ان يكون بالفعل
متناهيا ولعل هذا اراد اقوناتس بقوله ليس بين الموجود والعدم تباعد غير متناه
من جانب الموجود الا اذا كان الموجود غير متناه وانما قال من جانب الموجود
ووصفت انا التباعدين بقولنا الماضى حدث بالفعل لانه يمكن ان يختلف
التباعد وعسى لو اخذ موجودا آخر اكمل من المعدوم تباعدا ازيد ولا اقل بالمادة
ويقرب كذلك الى الموجود الاول الغير المتناهى وابين ما قلنا بالامثلة ليمتد خط
من نقطة ا الى جهة ب الى غير النهاية فاذا فرض هذا الخط غير متناه فظاهر انه اذا وقع
الحركة من ا الى ب يحصل تباعد غير متناه لانها متباعدان مع الخط المذكور
لكن اذا وقع الحركة من ب الى ا ينتهى ثم امدد خطا آخر غير متناه من النقطة الاولى
اى نقطة ا الى ج يكون التباعد ايضا غير متناه لو حركت من ا الى ج ولو حركت
بالعكس اى من ج الى ا تصل الى الحد المحدود ا ولكن الالف موجودا مخلوقا اى
الهيولى الاولى والباء هو العدم والجسم هو الموجود الغير المتناهى بالوجود ولما
امكن ان يختلف الموجودات بالكمال واللاكمال بالتقرب الكثير او القليل فى الموجود
الغير المتناهى يختلف التباعد ويصير ازيد او اقل لكن بالمادة ولا يختلف بحسب
مع عدم التباعد كما يختلف الخط المذكور الغير المتناهى بين ا وب لو زيد عليه
طرف آخر مثلا مقداره ذراع وتفكر ما نحن فيه هكذا اى نحو وسلم ما قال
الفيلسوف فى ان الحركة والزمان غير متناهيان من الطرفين فشبه العدم بجزء الحركة
الماضى وجزء الزمان الماضى والموجود بجزء منها الآتى ثم خذ هذا اليوم فهو يبعد بلا نهاية

فى المتقدم لانك اذا ابتداءت منه الى جهة الزمان الماضى لا تصل الى يوم قبله
لم يتقدم عليه يوم آخر وكذلك يبعد بلا نهاية من الزمان المتأخر فلانك اذا ابتدأت
منه الى جهة الزمان الآتى لا تصل الى يوم لا يأتى بعده آخر فهذا اليوم يتباعد من
القسم المتقدم والمتأخر يتباعد غير متناه كذلك الموجود المخلوق مثلا الهيولى
الاولى تتباعد بلا انتهاء من طرف العدم لانك لا تصل الى حد من هذا الطرف
وكذلك تتباعد بلا غاية فى الموجود الغير المتناهى وجودا وايضا اليوم الآتى بعد مضى
الف سنة فى هذا اليوم يتباعد من المتقدم الغير المتناهى تباعدا ازيد من تباعد
هذا اليوم منه ويتقارب الى المتأخر منه تقاربا ازيد من تقارب هذا اليوم اليه
كذلك يكون فيما نحن فيه فان بعض الموجودات يتباعد من العدم تباعدا ازيد
من تباعد آخر منه ويقرب الى الموجود الغير المتناهى قربا ازيد من قرب الآخر اليه
لكونه اكمل منه فالحركة الى الموجود الغير المتناهى والى العدم غير متناهية ويعلم
مما ذكرنا بالاستلزام ان الذى يمنع ان يخرج شيئا من العدم الى الوجود يجب ان يكون
له قوة غير متناهية وهى لا توجد فى فاعل طبيعى لا يقدر ان يفعل شيئا
من العدم اصلا واما دليل يحيى المذكور من انه لا يكون المركبات فمقابل الرأى الفيلسوف
من ان كل ما يكون مركب دائما كما قال فى المتن الرابع والستين من اول الطبيعيات
وكذا قال فى المتن السابع والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة وقد بينا فى
البحث الاول على المتن الثانى والاربعين بأى معنى يقال الصورة متكونة او
ليست بمتكونة وايضا الصور لا تقال متكونة حقيقة لانها موجودة بالقوة
فى الهيولى فتصدر من قوتها الى الفعل كما سيبين بعد بل ما يكون حقيقة
هو المركب فقط وكذا لا يقال تفسد الصور حقيقة لانها لا تعدم بالكلية بل تبقى
فى قوة الهيولى وما لا يعدم ويبقى بالقوة لا يقال حقيقة انه يفسد بل ما يقال
يفسد حقيقة انما هو المركب ومنه يتحل ما استدل بعضهم بان الصور الجوهرية
تكون بعد ان لا يوجد شئ منها وكل ما كان كذلك يكون من العدم فالصور

الجوهرية تتكون من العدم لانه ما يتكون من العدم هو الذي يتكون بعد انه لا يوجد
شيء لا بالفعل ولا بالقوة اصلا واما ما يتكون بعد انه يوجد شيء لها بالقوة كما
يكون الصور الجوهرية كذلك فلا يتكون من العدم واما ما استدل به آخرون من
ان الصور تتكون من العدم لكنها لا تخلق لانها تتكون بسبب استعدادات متقدمة
في الهيولى والمخلوق لا تتكون بسبب الاستعدادات المتقدمة فالصور ليست
بمخلوقة فكذب محض فان النفس الناطقة مخلوقة بعد كون المادة مستعدة باستعدادات
متقدمة ثم اعلم ان هذه الاراء وامثالها مردودة عند المحققين فاذا لم يدخل
الصورة الجوهرية في الهيولى من فاعل خارجي في سلسلة عالية منها ولم توجد فيها
شيء لها ولم تكن من الاشياء والعدم يجب ان تتكون من قوة الهيولى بقوة الفاعل
الطبيعي انتهى ما قال الشارح ثم قال الفصل العاشر في بيان مخرجية الصورة الجوهرية
في الهيولى اعلم ان الراسخين ينتوا ورسموا مخرجية الصورة الجوهرية من قوة الهيولى
بوجوه مختلفة بينها الراهب شارح منها بوجهين الاول هو ان مخرجية الصورة من
قوة الهيولى هو ان تصير بفعل يصير به المركب من الهيولى المتقدمة الى ان لا تصير بهذا
الفعل قال ولاجل هذا الرسم اشار ثوما اقوناس حيث قال انه الصورة غير مخلوقة بل
مخرجة لانه ما يوجد بالذات ليس صورة بل الموجد بالذات انما هو المركب والصورة توجد
مع المركب من الهيولى المفروضة اولا واثبته شارح بالاستقراء وقال لانه ظاهر
ان يكون الحال كذلك في جميع الصور الصادرة عن الهيولى وبان المخرجية انما تتوقف
على فعل الفاعل بالذات المتعلق بالهيولى بالذات وبهذا الفعل يتكون الصورة
مع تكون المركب وتحد بالهيولى ولهذا يتكون به المركب اولا بالذات ويتكون معه
الصورة بالتبع وهذا الرسم ليس بجيد لانه ناقص من وجه ومشتمل على الزائد من
وجه اخر اما انه ناقص فلانه ان كان رسما لمخرجية الصور الجوهرية كما قال الراهب
المذكور يدخل فيه مخرجية الصور العرضية ايضا لصدقه عليها لانها الاعراض الازمة تتكون
بفعل يتكون به المركب من الهيولى المتقدمة لانها النار مثلا اذا صدرت نارا



فكما اصدرت معها صورة النار كذلك اصدرت معها حرارتها فكما يجب ان يتعلق
هو ان يتكون بفعل يتكون به المركب الجوهري من الهيولى وان كان رسما لمخرجية
الصور مطلقا جوهرية كانت او عرضية لا يصدق على مخرجية الصور العرضية
التي هي عرضية لانها لا تتكون بفعل يتكون به المركب من الهيولى المتقدمة لان
المتبادر من الهيولى المتقدمة هي الهيولى الاولى بل تتكون بفعل يتكون به المركب
في الهيولى الثانوية اي الموضوع بالفعل واما انه مشتمل على الزائد فلان تقدم
الهيولى على الصورة بالذات لا تتكون بهذا الفعل مما لا حاجة اليه لانه لما وجب ان يتقدم الهيولى
في هذا الفعل والاصدار على ما يتبادر من التعريف يستفاد منه بديهة انه لا تتكون
بهذا الفعل فلا حاجة الى التصريح به والثاني هو ان مخرجية الصورة في قوة الهيولى
هو تكونها منها مع توقفها عليها في وجودها وتكونها وذكر هذا الرسم كثيرون
اخرون مع تعاير ما قال بعض منهم مخرجية الصورة من قوة الهيولى ليس في نفس الامر
شيئا الا انها تتكون بالارتباط بالهيولى المقومة لها وقال بعض اخر مخرجية الصورة
من قوة الهيولى هو ان تتوقف على الهيولى في الوجود والتكون والتحفظ ومن
هذا الحق بعض المتاخرين مع الراهب بررئيس خواص واحوالا خمة لها
كما سيجيء وهذه البيانات صحيحة لكنهم لم يذكروا سبب مخرجية الصورة هكذا
واشار اليه ثوما اقوناس حيث قال لمخرجية الفعل من قوة الهيولى ليس شيئا
الا ان يصير شيئا كان في الهيولى اولا بالقوة وهذا هو راي المصنف فانه حين
كان يقرر في المتن الخامس عشر من ثاني ما بعد الطبيعة كيفية تكون الصورة واتحادها
بالهيولى قال الفاعل هو العلة لانه يصير ما هو بالقوة بالفعل ولانه تفهم هذا على وجه
الكمال ينبغي ان تعلم ان كل معلول محاط بالقوة في علته والا لكان العلة مصدرة
لما لا يحيط لا بالقوة ولا بالفعل ولا صدر ما لا يقدر ان يصدره وهو مستحيل
ومن هذا يعلم ان شيئا يمكن ان يكون في قوة اخر بوجهين الاول ان يكون في
قوة الفاعل كما يكون الولد في قوة والده قبل ان تولد وكما يكون المصنوع في قوة

الصانع قبل ان يصنع بالفعل وكما يكون كل صورة في قوة فاعلها هكذا يستفاد
من المتن الثاني من تاسع ما بعد الطبيعة وسبب هذا هو ان كل علة محيطة بمعلولها
على مقتضى عليتها المختصة بها ولما كان الفاعل يؤثر من حيث انه بالفعل يحيط معلوله
بوجه الفاعلية والتاثير ولما كان للهيولى ان تكون علة من حيث انها قوة صرفة تحيط
معلولها بجهة القوة والقابلية ففعل هذا المخرجية الصورة من قوة الهيولى هو ان
تخرج الى الفعل باخراج الفاعل اياها من قوة الهيولى التي كانت هي محاطة فيها واذا
كان الامر كذلك فالصور التي كانت محاطة في قوة الهيولى هي فقط مخرجة منها لا غيرها
فلو لم تكن واحدة منها محاطة فيها لا يقال انها خارجة منها كالنفس الناطقة على راي اهل
العلل فانها لا تخرج من قوة الهيولى بل يخلقها الله تعالى فيها اذا استعدت وسويت
وقال المصنف في الفصل الثالث من ثاني تكون الحيوانات انها تاتي من الخارج انتهى ونعلم
اي صورة محاطة في الهيولى واية لا من افعالها لانا الصورة الغير المخرجة من بطن ما يكون
لها فعل مخصوص لا يشاركها فيه الهيولى ولا فعل جسماني كتعقل الكليات والصورة
المخرجة منه يكون جميع افعالها متعلقة بالهيولى ومرتبطة بها ومما ذكر تعرف ظاهرا
حقيقة مخرجية الصور من قوة الهيولى وان سببها هو الذي اشار اليه المصنف بقوله
اقوناتس كما فصلناه وكون الصور متوقفة على الهيولى في ان توجد وتكون وتحفظ
تنشاء من هذا السبب فان الصور المصدرة قد كانت اولا بالقوة في الهيولى ثم صيرت
بالفعل وهذه الصور معلولات الهيولى لانها كانت محاطة فيها وكل معلول يتوقف
على علته في ان يوجد فالصور المذكورة تتوقف عليها في ان توجد ولما كان يكون وتحفظ
كل شيء كما يوجد فيتوقف عليها في ان تكون وتحفظ ومن هذا الاصل يتفرع الخاصة
الخمس التي اوردها بعض الشراح ولا سيما الراهب بدريس وزعموا انهم سبقوا بها حقيقة
مخرجية الصور من قوة الهيولى الاولى هي ان تلك الصور الهيولانية المخرجة من الهيولى
يصدرها الفاعل الطبيعي منها بسبب الاستعدادات والحالات الهيولانية
الثانية هي ان تلك الصور تتوقف في تكونها على الهيولى يعني لا يمكن ان تصدر الا من

من بطن الهيولى الثالثة هي انها تتوقف عليها في وجودها لانه لا يمكن ان توجد بدون
الهيولى التي صدرت منها ولو آنا بل انفصالها منها عين فسادها الرابعة هي
انها تتوقف عليها في افعالها الخاصة هي انها تتوقف عليها بالماهية ولهذا
لا يمكن ان تحد وتعلم علما تاما بدونها لكن لا يعلم بهذه المذكورات سبب مخرجيتها
واصله بل هي امارات وعلامات تعلم بها الصور المصدرة وتكون اثار العلة
التي ذكرناها لان تكون امثال هذه الصور مخرجة عن الفواعل الهيولانية بسبب
الاحوال والاستعدادات الهيولانية كما يدل عليه الخاصة الاولى اعني انشاءها
من كونها اولا في قوة الهيولى لان كل قوة وانفعالية لما كان يحاذيها فاعل
مناسب لها كما قال المصنف في المتن السابع عشر من خامس ما بعد الطبيعة
في المتن الثاني من تاسعه وكل ما يكون في قوة شيء يجب ان يخرج الى الفعل
بتاثير مناسب له وللموضوع الذي هو فيه وكان تلك الصورة في الهيولى
هيولانية لزم ان تخرج الى الفعل من الفاعل الطبيعي بالافعال الطبيعية ومن
هذا الاصل يتفرع الخاصة الثانية والثالثة يعني ان هذه الصور تتوقف في ان
تتكون وان توجد على الهيولى لانها لما كانت في الهيولى كما في العلة المادية
يجب ان تتوقف فيها عليها لان كل معلول يتوقف على علته واذا توقف
عليها في وجودها يجب ان تتوقف عليها في افعالها ايضا لان الفعل والعمل
يتوقف على الوجود فتفرع منه الخاصة الرابعة ايضا واما الخاصة الاخيرة اي
كون ماهيتها موقوفة عليها نعلم مما سبق ومنه تعلم ان ما قيل ان المخرجية
من قوة الهيولى الى صيرورة شيء ما كان بالقوة بالفعل حق وتعلم ايضا ان
جميع الصور الهيولانية والفاسدة تخرج من بطن الهيولى واما النفوس الناطقة
الانسانية فليست كذلك وتقدر ان تجيب عما يسأل لم لا تقال الصور
مخلوقة مع انه لم يكن شيء لها اولا موجودا في الهيولى بان تقول لان هذه الصور
تتكون من الموضوع المتقدم الذي كانت هي محاطة بالقوة فيه والخلق

هو اصدار تمام الشئ من العدم يعني من غير ان يكون اولا محاطا و موجودا في الموضوع
بالقوة لان النفس انما طقة وان كان تتكون في المادة لانها فعل لها وفعل
كل شئ توجد فيما كان فيه بالقوة ويستعد بالطبع ان تتكون في الهيولى المخصوصة
كما قال المص في الفن السادس والعشرين من ثاني النفس لكنها لم تتكون من المادة
هذا ما قالوا ونحن نقول ان جميع ما سوى الله تعالى وصفاته العلى مجعولة ومخلوقة
بقدرة الله تعالى على ما دل عليه الايات القرانية قطعا ولنا براهين عقلية يقينية
تركنا ذكرها لمخافة الاطناب ومن يعتقد غير ما قلنا فقد ضل ضلالا بعيدا

الفصل الحادي عشر في ان جميع الصور العرضية هل تخرج من قوة الموضوع ام لا

انما قلنا من قوة الموضوع ولم نقل من قوة الهيولى كما قلنا في مخرجية الصور
الجوهرية لان الهيولى انما تقال حقيقة بالنسبة الى الصور الجوهرية والموضوع
بالنسبة الى الصور العرضية وهو المركب كذا يستفاد من المتن العاشر من ثلاث
الكون والفساد ومن المتن الثاني عشر من ثامن ما بعد الطبيعة ومن المتن الرابع
من ثاني النفس وبهذا المعنى لا يقال الصور الجوهرية توجد من الموضوع كما قال في
فصل الجوهر من كتاب المقولات نعم قد يطلق الموضوع ويراد به الهيولى كما اطلقه
المص في المتن الثاني والثمانين من الكتاب السابع لكن لا حقيقة بل مجازا وايضا
الظاهر من مخرجية شئ من القوة الانفعالية هو صدوره من قوة انفعالية لشئ
يوجد هو فيه بعد بالفعل والصور العرضية توجد في الموضوع فلهذا قلنا من قوة
الموضوع وللصور العرضية اجناس بعضها يتعلق بموضوعها ويصفه بلا احتياج
الى التعلق بامر خارج كالبياض والحرارة وبعضها يتعلق به ويصفه بسبب امر خارج
مع احتياجه الى تعلقه به كالفعل والتاثير فانه انما يسمى شيئا ما فاعلا ومؤثرا
بسبب تعلق فعله وتاثيره الى شئ آخر اي المفعول والمتاثر وكالمكان
والتقرب وبعض اعراض القسم الاول جسمانية وبعضها نفسانية او قل
معنوية كالنور والصور المعقولة والاعراض الجسمانية تنقسم الى اربعة اقسام



بعضها خواص وطبيعية كحرارة النار وبرودة الماء وقابلية الضحك للانسان
وبعضها تكون من غير ميل طبيعي للموضوع وتسمى قسرية كالحرارة في الماء
وبعضها تكون كالمتوسطة بينهما كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
الحاصلة في الخشب من الفاعل الخارج لانه وان حصلت الحرارة في الماء والخشب
من الفاعل الخارج جبرا وقسرا لكن استعداد الانفعال مختلف فيهما فان الماء لرخاوته
انه بسيط وبارد شديد برودة من الخشب فخالف الحرارة ويمانعها اشد مخالفة
ومانعة من مخالفة الخشب اياها لانه مركب من العناصر وليس بارد كالماء وبعضها
يكون صورا صناعية كصورة البيت والصنم والسرير وصورا نباتها
في ان الاعراض الجسمانية طبيعية كانت اولا هل تصدر من قوة الموضوع
ام لا قد بينت ان بعض الاعراض الجسمانية خواص وطبيعية وبعضها ليس
كذلك والاعراض الاول تصدر مع اصدار يصدر به الصور الجوهرية وتمام المركب
لانه مثل هذه الاعراض تفيض من الذات في الشئ الطبيعي بفيضان مائية
واعراض القسم الثاني تفعل بفعل مغاير لفعل به فعل الموضوع كما يفعل النار
الحرارة في الخشب واذا عرفت هذا فاعلم انه ذهب بعض المتاخرين منهم
سوجنس وسباريج واورسس الى ان الصور الجسمانية الطبيعية ينبغي ان يقال
على الاطلاق انها تصدر في قوة الموضوع لانه لا يمكن ان يثبت تكونها من العدم
وخلقها ولا يمكن ان تسمى مخرجيتها باسم اخر مخصوص قال الشارح لكن لا ينبغي ان يقال
انها مصدرة على الاطلاق بل اللايق ان يقال انها مصدرة مع مصدريته
الصورة الجوهرية لان هذه الصور لا تتكون بفعل مخصوص اخر بل تتكون
بفعل يصدر به الصور الجوهرية بوجهها وتتكون فتصدر مع مصدرية
الصور الجوهرية فلا ينبغي ان يقال انها تصدر على الاطلاق بل ينبغي ان يقال
انها تصدر مع مصدرية الصور الجوهرية وايضا الذي يعطي الصور الجوهرية
يعطي لوازمها ايضا والاعراض المذكورة لازمة للصور الجوهرية فمن يعطي الهيولى

فهو اصدر هذه الاعراض معها بهذا الاصدار ومن هذا عرفت بای اسم ینبغی ان یسمی
محرخیة هذه الاعراض وکذا الکیفیات الثانیة کاللون والرائحة والطعم الطبیعیة
فجسم الموضوع تصدر باصدار الصدر الجوهریة واما القسم الثانی الذی یکون بتوسط
میل طبیعی کالحرارة فی الماء فاختلفوا فی انه هل یصدر من قوة الموضوع ام لا
قال بعضهم ان مثل هذه الاعراض لا تصدر من قوة الهیولی لانه مثل هذه الاعراض
لا تحاط من قوة الموضوع لانه کیف یعقل ان تکون الحرارة محاطة فی قوة الماء مع انه
بارد بالطبع بل علی مراتب البرودة وکل ما لا یحاط فی قوة شیئ لا یصدر من قوته
کما قرر فی الفصل السابق فامثال هذه الاعراض لا تصدر من قوة الموضوع
انتهی لکن حقق بعضهم انها مصدرة من قوة الموضوع الذی حصلت فیه بفعل
الفاعل الخارج مثلا ان الحرارة الحاصلة فی الماء من النار اصدرت من قوة الماء
لانها لا تکون من العدم لانها تکون من الفاعل الطبیعی ومن الموضوع المتقدم
والفاعل الطبیعی لا یخرج شیئا من العدم الی الوجود ولا تکون من الانقلاب الکلی
لشیئ آخر الیها ولا تنتقل من الفاعل او من شیئ آخر الیها لان العرض لا ینتقل
من معروض الی معروض آخر ولا تصدر مع امر آخر فبقی ان تصدر بسبب الفاعل
من قوة موضوعها وایضا ان امثال هذه الاعراض تتوقف فی ابتداء تکونها
ووجودها علی موضوعها وکل ما یتوقف فی ابتداء تکونه ووجوده علی موضوعه
یصدر من قوة موضوعه فامثال هذه الاعراض تصدر من قوة موضوعها
واجابوا عن دلیل اصحاب الرای الاول بان الحرارة تحاط فی قوة الماء لکن
لا بوجه صوریة بل بوجه مادیة لان الهیولی بذر کل شیئ وکما قال الفیلسوف
فی المتن الثانی عشر من اوائل الکون والفساد من انها تکون کل شیئ بالقوة ولما
قال فی المتن الرابع والعشرین من ثانیه ان العناصر تتولد من هیولی واحدة
بالتبادل واذا کان الامر کذلک کانت الحرارة ایضا فی قوة هیولی الماء فتکون
فی قوته فاذا کانت فی قوته تصدر من قوته ایضا لکن المقدم حق فکذا التالی

واما القسم الثالث ای الاعراض المتوسطة کالحرارة فی الخشب فتصدر من قوة
الموضوع بسبب الفاعل الخارج للدلیل الذی ذکر لاثبات صدور القسم الثانی منها
من قوته واما القسم الرابع ای الصور الصناعیة فالعلماء اختلفوا فی انها هل
تصدر من قوة موضوعاتها ام لا فذهب بعضهم الی انها لا تصدر منها لکن لا بطریق
واحد ولا بدلیل واحد لان الذاهب منهم زعم انها لیست الا بعض صور عرضیة
ولما لم یکن لاجلها عمل طبیعی بالذات وبلا واسطة تحصل بالتعاقب والتبعیة فقط
ولا یکون لها مخرجیة مخصوصة منها وبین هذا بان الصانع یمیل الی صورة بالصنعة قیدوا
بالصنعة عمله لیفعل الصورة المقصودة لکن هذا العمل الذی یصل به الی مقصوده
لا ینتهی بالذات وبلا واسطة الی هذه الصورة بل الی وجه آخر تنشاء هی منه لان
امثال هذه الصور تحصل دائما بالحرکة المکانیة التی تنتهی الی المکان ومنها تنشاء
اشکال المصنوعات اما بقطع الاجزاء وتفریقها وخرقها او بترکیبها ووضعها
مرتبة ولهذا لیس فی عمل هذه الصور مخرجیة مخصوصة کما یکون فی الظهور
الطبیعی وحصل من هذا ان لا یکون هذا مختصا بالصور الصناعیة من حیث انها
صارت بالصنعة بل یکون شاملا لجمیع الاشکال وان حصلت بصرف عمل
طبیعی لانها تصیر دائما بالتعاقب والتبعیة فقط اما المخرجیة المقدار او تخلخله
او تکاثفه او عدل وضعه وذهب رهابین قومنر جنیس الی ان الصور الصناعیة
لا تخرج من قوة الموضوع لان الصور الصناعیة لا یکون للموضوع بالنسبة الیها قوة
طبیعیة ولا یمیل الیها میلا طبیعیا بل یکون فی قوة مطیعة لاصنعة الان
وکل ما یخرج من قوة الموضوع یکون للموضوع قوة طبیعیة وکل میل طبیعی بالنسبة الیه
لان مثل هذا الموضوع یکون علة مادیة وکل علة مادیة تمیل بالطبع الی معلوله
فالصور الصناعیة لا تخرج من قوة الموضوع ووافقهم نوما یاس وبعض
آخر فی انها لا تصدر من قوة الموضوع لکن لا لان القوة التی تکون فی مادتها
مطیعة لا طبیعیة بل لان هذه الصور تحصل بدون استحالة الموضوع لانه

ليس للصنعة قوة محولة للموضوع ولا يصدر صورة بدون الاستحالة في قوة
المادة وهكذا يعتقدون للحركات الجبرية قال الشارح ان جميع الصور الصناعية
والاشكال الحادثة في موضوعها مصدرة في قوة موضوعها واثبت دعواه اولا
بان الصور الصناعية تكون في الموضوع بعد عدمها وتغير موضوعها لان النحاس
الذي لم يكن صنما يصير بعده صنما وحين تصير صورته في الموضوع متوقفة عليه بعد عدمها
بتغير الصنعة اياه فان الصنايع مبادي مبدلة لا خرى حيث انه آخر كما قال المص
في الفن الثالث في تاسع ما بعد الطبيعة وكل ما يكون من الموضوع بعد عدمه وتغير
موضوعه متوقفا في وجوده عليه يصدر في قوة موضوعه فالصور الصناعية
تصدر في قوة موضوعها وثانيا بانها موجودات خارجية مطلقة بلا ريب
وهي لا تنتقل الى المصنوعات من موضوع آخر لان العرض لا ينتقل من معروض
الى معروض ولا يمكن ان تصير من موضوعاتها بمجرد التعاقب والتبعية كما سيجئ
فبقي انها تصدر من قوة الموضوع بالصنعة ثم قال ان الاشكال الحادثة في الموضوع
تصدر ايضا من قوة الموضوع لان الاشكال التي يقبلها الموضوع وتلازمه بالطبع
تصدر مع صدوره مثلا شكلا الفرس والبيضة لما كانا ملازمين لصورتهما الصورية
من قوة الهيولى مع اصدار صورتهما الجوهرية في هيولاهما كما قلنا للاعراض الطبيعية
وكذا اذا صنع صنم من الحجر تصدر شكله في قوة الحجر بالصنعة التي حصلت بها الصنم ثم رد
ما قال سابقا من انه لما لم يكن لاجل حصول الصور الصناعية عمل طبيعي بالذات وبلا واسطة
تحصل بالتعاقب والتبعية فقط ولا يكون لحصولها فاعلية خاصة منها بانه
خطاء فاحش لان ما لا يحصل بالذات وبلا واسطة بفعل الصنعة لا يلزم ان لا يصدر
في قوة المادة والا لما اصدرت الصور الجوهرية ولا العوارض الطبيعية من قوتها
لانه ليس لاجل حصولها فعل طبيعي بالذات وبلا واسطة لانها الصور على الاطلاق
لا تتكون بالذات كما قال الفيلسوف في المقالة السادسة والعشرين من سابع ما بعد
الطبيعة لانه لم تتكون صورة الفرس بالذات بل الفرس ولم تتكون البياض بالذات

بل الابيض مع ان هذه الصورة مصدرة في قوة المادة قطعا فالملازمة
المذكورة اي قوله لما لم يكن لحصول الصور الصناعية فعل وعمل طبيعي بالذات
وبلا واسطة تحصل بالتعاقب والتبعية فقط باطلة لا يقال ان الصور الصناعية
حاصلة بالتعاقب فلهذا لا يكون لها فاعلية مخصوصة بخلاف الصور الجوهرية
والعرضية الطبيعية ولهذا يكون لها فاعلية مخصوصة لانا نقول ان الصور الجوهرية
العرضية الطبيعية ايضا حاصلة بالتعاقب وبعد الاستعدادات الحاصلة
في المادة فلو كان التعاقب مانعا لصدورها في قوة شيء لما كانتا صادرتين
من قوة المادة والتالي باطل فكذا المقدم وردا ما قال قوم من جنس بان للموضوع
الصناعي قوة مطيعة لصنعة الانسان وهذه القوة ليست خارجة في ذات
صنعه قوته الطبيعية لانها يمكن ان يخرجها الفاعل الطبيعي الى الفعل سواء كان
هذا الفعل مناسبا لها طبعا او لا ولهذا اذا فعل الصانع هذه الصورة يفعلها
بالقوة المحركة الطبيعية وان كان يحركها بالارادة ويشدها بالصنعة ولهذا
يقع كثيرا ان تعمل هذه الصورة باجتماع الاسباب الكثيرة وقليلا ما بالاتفاق به
والبخت ورد ما قال جماعة وبعض آخرين قولهم لان هذه الصور تحصل بدون
استحالة الموضوع كاذب ان اخذت الاستحالة اعم من الحقيقية والمجازية
لظهور تغير حال الموضوع بها وغير مفيد لهم ان اخذت حقيقة لانها الاستحالة الحقيقية
ليست بلازمة في تكون الصور الصناعية الفصل الثاني عشر في ان الكيفيات
المعنوية كالنور والصور المعنوية والصور العقلية هل تصدر من قوة موضوعها
ام لا قال بعض المتاخرين انها لا تصدر منها لان هذه الصور تتكون في آن
واحد بلا مقابلة ضدها وبلا تبدل الموضوع ولهذا سمي صور الامادية به
والصور المصدرة من قوة موضوعها يجب ان تتكون تدريجا ومع مقابلة
ضدها وتغير الموضوع تغيرا طبيعيا فالصور المذكورة لا تصدر من قوة
موضوعها ولانها لا توجد في الاجسام التي تحت فلك القمر فقط بل توجد

ان تبدل طبيعيا ح

في الافلاك ايضا فظاهر انه صورة ما لا يمكن ان تصدر من قوة الفلك والا لكان
منفعلات وتغيرات خارجية وكان معرضا للفساد وهو محال لرأي المشائين
فلا يجوز ان يقال انها مخرجة من قوة موضوعها على رأيهم انتهى لكن ينبغي ان يقال
ان النور والصور المعنوية كيفما تكون كيفيات موجودة لا مادية بل نفسانية كذا
تصدر من موضوعها القابلة لها بوجهها المخصوص بها ولاثبات هذه الدعوى
نضع مقدمة ونثبت اخرى نضع ان الكيفيات المذكورة موجودات خارجية
لا طبيعية ولا هيولانية بل روحانية ومعنوية ولهذا تكون موجودة في موضوعها
بوجه آخر لان الاعراض الطبيعية الهيولانية توجد في موضوعاتها بالاستناد
اليها والاعراض النفسانية توجد في موضوعاتها كما في الحامل ولهذا لا يجوز
ان يقال انها تصدر من موضوعاتها بوجه تصدر به الاعراض الهيولانية
بل بوجهها المخصوص بها وينبغي ان نبين ما قلنا بان نتكلم لهذه الصور مع ملاحظة
نسبتها الى الصور الطبيعية فنقول جميع الاشياء التي تجتمع في مخرجية الصور
الطبيعية الهيولانية توجد في النور والصور المعنوية على وجه مناسب
لها فكما يوجد في مخرجية الصور الطبيعية فاعل مخرج اياها كذلك يوجد ههنا
جسم نير لان النور على ما قال الفيلسوف في الفن التاسع والاربعين من كتاب
النفس هو حضور الجسم النير كما يوجد هناك هيولى اي موضوع يقبل
فيه الصور الطبيعية التي هي افعال له كذلك يوجد ههنا بوجه مناسب موضوع حامل
اي جسم مبصر يقبل فيه النور الذي هو فعل له لما قال في الفن المذكور والفن الثالث
والاربعين من الكتاب المذكور ان النور فعل المبصر وهو كالتلون للمبصر وكما يكون
الموضوع هناك خاليا عن الصورة اولا ثم تخرج من قوته كذلك ههنا يكون الموضوع
والمتوسط الحامل للنور والصور خاليا عن النور والالوان بالفعل وقابلا
لانها ياخذها لما قال في الفن الحادي والاربعين من الكتاب المذكور قابل اللون يكون
بلا لون وقابل الصوت بلا صوت وايضا كما ان الاعراض الطبيعية تتوقف



في وجودها وبقائها على الموضوع كذلك النور والصور تتوقف على موضوعاتها
الحامل لها ولهذا شنع المصنف في الفن الرابع والاربعين من الكتاب المذكور على
من توهم القائل بانه لو توسط الخلاء بيننا وبين الفلك لابصرنا ابصارا
عيانا لو كان فيه نملة بان هذا ينبغي ان يظن محالا لان صور الالوان يجب
ان توصل بواسطة والخلاء ليس كذلك لانه لا يكون حاملا موصلا لها وايضا
ليس كل منهما يكون تبدل الموضوع اما الصور الهيولانية فما تتحول الا تتبدل الفساد
واما هذه فبالتحول المكمل المفيد وايضا كل منهما يكون بعد عدمه الخاص ويفيدنا
فائدة تامة ما قال المصنف في الفن الثاني والعشرين من الثاني عشر مما بعد الطبيعة
من انه كما يوجد في التكون والتبدل الطبيعي امور ثلثة اعني الحد منه كالاسود
والحد اليه كالابيض والموضوع كالسطح كذلك يكون الظلمة في تكون النهار كالحد منه
والهواء كالموضوع والنور كالحد اليه ومن هذه الثلثة يتكون الليل والنهار لكن
في تكون الليل يكون الحد منه هو النور وفي تكون النهار يكون الحد منه هو الظلمة فاذا
تحقق في تكون النور والصور المعنوية هذه الامور التي تكون في الصور العرضية
الهيولانية اما اولا فلمخرجيتها من قوة الموضوع يكونان اما ايضا لمخرجين من قوة موضوعها
بوجهها المخصوص ثم قال ويثبت ايضا بان النور والصور المعنوية موجودات
خارجية واعراض مطلقة وهي لا تخلقان ولا يتكونان في شيء واحد اي في القابل او
في الموضوع بحيث اذا تكونا تدخلان في الموضوع الذي يكونان فيه هذا القابل
الان بل يجعلان في القابل الذي يكونان فيه وتتوقفان بحاملها المخصوصة على هذا
القابل الذي هو علتهما المادية كما بينا آنفا فتخرج من قوة موضوعها ثم رد الدليل الاول
لاصحاب الراي المقابل بان ما قالوا ان الصور المصدرة يجب ان تكون تدريجا لانها
انما كذب لان الصورة الجوهرية تكون في ان واحد كما يستفاد من اول خامس
الثمانية وبان ما قالوا ان صدور الصورة يجب ان يكون برد الضد من الموضوع
كذب ايضا لان الصور الجوهرية تصدر من الهيولى مع انها لا ترد عند مصدريتها

صورة جوهرية اخرى مضادة لها لان الجوهر لا يضاد شيئا وبان ما قالوا من
ان مصدرية الصور تستدعى تغير الموضوع وتبدله الطبيعى كذب نعم مصدرية
الصورة الطبيعية تستدعى تغيرا طبيعيا مفردا وبكفى لصدور الصور المعنوية
تبدل موضوعها المكمل لان الهواء مثلا اوجسما اخر شفافا كذلك فى قبول النور
بالذات وان كان يتبدل قليلا لانه يعود من القوة الى الفعل ويتحول من عدم صورة
الى وجودها ولانه يأخذ فى نفسه امرا موجودا لكن لما لم يكن مثل هذا التغير طبيعيا
وهيولانيا سميت هذه الصور صورا بلا مادة وكونها كونا بلا مادة ومما
ذكر يحل الدليل الثانى ايضا لان الفلك قابل للتبدل والتغير المكمل الذى لا يأبى الفساد
بل الكمال **الفصل الثالث عشر فى ان الصور الرفيعة من الطبع هل تصدر فى قوة
موضوعها ام لا** قال الشارح قد بحث علماء النصارى فى ان الصور العالية عن
الطبيعة المسماة بالفائضة بالذات كالكرم واللطف والايمان والشفقة وسائر
الفضائل هل تصدر من قوة موضوعاتها ام توجد بوجه آخر فذهب بعض
متكلميهم الى انها لا تصدر من قوته لان النفس الانسانية لا تحيط الفضائل
احاطة العلة بالمعلول وكل ما يصدر من شئ انما تصدر عنه بعد ما كان هذا الشئ
محيطا به احاطة العلة بالمعلول لان صدور شئ من شئ اى خروجه منه هو
صيرورته بالفعل بعد ما كان بالقوة فيه فالفضائل لا تصدر من قوة موضوعها
اى النفس الناطقة وتثبت الصغرى بان الكيفيات العالية من
الطبيعية ليست منتظمة فى سلك ترتيب النفس الناطقة بل اعلى منها
ومن قوتها بمراتب غير متناهية اى ليس بينهما مناسبة وكل ما يحاط
فى شئ احاطة المعلول فى العلة يجب ان يكون منتظما فى سلك ترتيب
النفس الناطقة بل اعلى منها ومن قوتها بمراتب غير متناهية اى ليس
والا لتخالف العلة والمعلول ولم يكونا متناسبين وبان النفس الناطقة
لا تميل الى امثال هذه الكيفيات العالية لكونها اطرا طبيعيا والعلة تعمل



بالطبع الى معلوله واثبتوا ما قالوا ايضا بان النفس الناطقة وقواها اى العقل
والارادة التى تقوم بها الكيفيات المذكورة ليست لها قوة طبيعية بالنسبة
اليها وكل موضوع يصدر شئ من قوته يجب ان يكون له قوة طبيعية بالنسبة
الى ما يخرج منه فالنفس الناطقة ليست بموضوع يصدر منها تلك الكيفيات المذكورة
انتهى ما قالوا وذهب جمهورهم الى انه وان لم يكن صدور الصور العالية صدورا
طبيعيا لكنه ليس خارجا من سعة دائرة صدور الصور من قوة الموضوع
فلهذا يجب ان يقال على الاطلاق ان هذه الكيفيات توجد بالصدور من
قوة موضوعها المطيعة قال كذا قال ثم اقول ويأتى ما يدل
ويأتى ما يرجح ويأتى ما يدل على ان بعض الصور المذكورة
تتوقف على موضوعها فى وجودها وبقائها لانها اعراض وكل ما يتوقف على
موضوعه فى وجوده وبقائه يصدر من قوته فالصور المذكورة تصدر من قوة
موضوعها وبان الصور المذكورة لا تخلق لانها اعراض والمخلوقية فى عرفهم
تكون للجواهر كما تكون التكوين والتولد لها كذلك فكما ان تلك الاعراض لا تتكون
ولا تتولد كذلك لا تخلق ولا تخلق ايضا بالمعية لان المخلوق بالمعية يقال له مخلوق
مع الغير تعالى وهى لم تخلق مع النفس الناطقة فلما لم تكن مخلوقة مستقلة ومخلوقة
بالتبع يجب ان يعترف بانها صادرة من قوة الموضوع لان صدور الصور
فى الاشياء المطلقة يكون مساويا لعدم المخلوقية بحيث يصدق ان يقال
هذه الصورة غير مخلوقة بالاستقلال ولا بالتبع فصادرة من الموضوع لا يقال
ان الصور وان كانت لا تتكون حقيقة واصالة كجواهر غيرة لكن لما كانت
النفس الناطقة التى هى صورة ايضا مخلوقة على ما ذهب اليه اهل الملل يجوز
ان يكون الصور الرفيعة ايضا مخلوقة لانا نقول النفس الناطقة موجودة بنا
بالذات وساكنة فى البدن كالجواهر المستقلة والصور العالية ليست كذلك
بل لا يمكن ان تكون كذلك لانها اعراض والى هذا الراى ذهب الشارح واجاب

اصحاب هذا الراى عن الدليل الاول لاصحاب الراى الاول بان يكون شيء محاطا
بالقوة في شيء كما في الهيولى والموضوع يقع على وجهين الاول ان يحاط في قوته الطبيعي
كما يحاط الصور في الهيولى واذا كان كذلك يكون العلة والمعلول من سلك
ترتيب واحد وتعيل العلة الا المعلول بالطبع والثاني ان يحاط في قوته المطيعة
والمحيط بهذا الوجه لا يجب ان يكون من سلك ترتيب واحد مع المحاط ولا ان يميل
بالطبع الا المعلول بل يكفي ان يكون له قابلية فقط لان يستعمله فاعل الترتيب
العالي على مقتضى ارادته وبهذه الاحاطة تحاط الصور العالية في النفس الناطقة
لانه لها استعدادا وقابلية لا يوجد في غيرها ومن هذا قال اوغسطوس قوة
اخذ الانس الكرم والمجد طبيعي له واما اخذها من الله تعالى وعن الثاني بان الكبرى
اي كل موضوع يصدر من قوته شيء يجب ان يكون له قوة طبيعية بالنسبة الا ما
يخرج منه كاذبة ان اخذ موضوعها اعم لانه لا يجب ان يكون لكل موضوع مادي
كان اولا يصدر منه صورة قوة طبيعية لانه يكفي ان يكون له قوة طبيعية
او قوة اخرى وان اخذ اخص اي بمعنى كل موضوع طبيعي فلا يستلزم المدعى
ونعم ما قال سارح ان الموضوع لا يبقى مع القوة الطبيعية للصور العالية
وهذه الحال تطلبها اصحاب الراى الاول في الموضوع ليصح ان يقال ان الصورة
العالية صدرت من قوته ولما لم يجدوها حكموا بانها لا تصدر منه لكن هذه
الحال وان كانت واجبة للصدور الطبيعي لكنها ليست بواجبة للصدور
المطلوب الداخل تحته صدور الصور العالية وقال فايانس ان القوة المطيعة
وان كان من طرف الموضوع طبيعية لانها استعداد النفس الناطقة لكنها من
طرف الفاعل والحالية فوق الطبيعية وسببه ظاهر لان معنى القوة للمنفعل
لا تعلم من موضوعها الذي هي فيها لانه توجد في موضوع واحد قوى كثيرة بل
تعلم من النسبة الى الفعل المقبول والفاعل لما قال المصنف في المتن الثاني والعشرين
من ثاني النفس وان القوى تتنوع بالفعل ومن هذا تعرف تحقق نسبة كاذبة



بين القوة المطيعة للنفس الناطقة والصور العالية الخارجة من تلك القوة لها
وعن الثالث بان صدور امثال هذه الصور ليس خلقا على مقتضى علم الاخلاق
من حيث انها لا تكون من الاستعدادات وتسمى فائضة من حيث انها لا تحاط
في القوة الطبيعية للنفس الناطقة وتصدر من الفاعل الاعلى

## الفصل الرابع عشر

### في ان صور الافلاك والعناصر هل صدرت في ابتداء خلق العالم من قوة الهيولى ام لا

هذا البحث لا يجري بين القائلين بقدم العالم بل بين القائلين بحدوثه وتركب الجسم من الهيولى والصورة على ما ذهب اليه
بعض المتكلمين قال الشارح افترقت النصارى الى فرقتين فذهب بارثولس
مولنا وواسقوح واتباعهما الى انهما تصدران من قوة هيولاهما لان صور
الافلاك والعناصر تتوقف في ابتداء ايجادهما على هيولاهما وكل ما يتوقف
في ابتداء ايجاده على الهيولى يصدر من قوة الهيولى فصور الافلاك والعناصر
تصدر من قوة الهيولى فصور الافلاك والعناصر تصدر من قوة الهيولى اما
وتثبت الصغرى بان الصور المذكورة تتوقف الان في وجودها وبقائها
على الهيولى وكل ما يتوقف الان في وجوده وبقائه على شيء يتوقف في ابتداء
ايجاده عليه لان كل شيء يحدث كما يوجد فالصور المذكورة تتوقف في
ابتداء ايجادهما على هيولاهما ولان صور العناصر في ابتداء خلقها لما لم يجعل
بجعل جعل به هيولاها الاولى بل بعد ما جعلت الهيولى اولا جعلت هي
فيها بجعل مغاير لجعل الهيولى صارت مصدرة من قوة هيولاها لكن المقدم
حق فكذا التالي اما الملازمة فظاهرة واما حقية التالي فلان الجعل الذي اوجدت
به هيولاها قد بقي الى هذا الان لانه مبقى لوجود الهيولى وابقاء الشيء هو
دوام جعله والجعل الذي اوجدت به بعض صورها لم يبق الان لانها قد
فانقطع الجعل الموجد اياها عن ايجادها فلما كانت الجعل المبقي لوجود هيولاها
متحققة الان والجعل المبقي لوجود صورها غير متحققة الان وكان الابقاء

والجعل ايراد واحدا بالذات فظاهران الهيولى اوجدت بجعل والصورة بجعل
اخر ولما لم يمكن ان يوجد فى الايجاد الصورة قبل خلق الهيولى لتوقفها فى
وجودها عليها يجب ان يعترف بان الهيولى اوجدت اولا كما هو موضوع به
فاخرجت منها وجعلت فيها فى الحال الصور فقبلتها وذهب ثوما اقوناس
واتباعه الى ان صور الافلاك والعناصر ليست بمخرجة من قوة هيولاها بل
خلقت مع خلق الافلاك والعناصر واستدلوا بان هيولى الافلاك والعناصر
وصورهما ليس لهما وجود مستقل بالذات بل فى الكل وتوجدان بسبب
الكل المركب وكل شئ يتكون كما يوجد لان التكون يرتب للوجود فهما فى ابتداء
خلقهما لا تخلقان بخلق مستقل بالذات بل مع خلق الافلاك والعناصر وبان
صور الافلاك والعناصر ليست متاخرة بالزمان فى ابتداء خلق العالم من الهيولى
وكل ما تصدر من قوة شئ يجب ان يتاخر منه بالزمان فصور الافلاك
والعناصر ليست بمخرجة من قوة هيولاهما اما الكبرى فلان كل ما يكون فيه قوة
وفعل وكل ما ينتقل من القوة الى الفعل يكون الفعل متاخرا بالزمان دائما من القوة
كما يظهر من المتن السادس من ثانى النفس ومن المتن العشرين من ثالث النفس
وفى المتن الثالث عشر من تاسع ما بعد الطبيعة فلو كانت صورهما فى ابتداء
خلق العالم من قوة هيولاهما وما صدرت منها الى الفعل لكانت متاخرة من
هيولاهما واما الصغرى فلان الهيولى الاولى لم تكن فى ابتداء خلق العالم مخلوقة
اولا فقط ثم صورت بالصورة بل هى والصورة خلقتا معا فيه فانه اذا خلق الله
تعالى اولا الفلك والارض على ما فى اول سفر التوراة انما خلقهما تامين مشتملين
على هيولاهما وصورتهما معا وبانه متى ما اصدرت صورة من قوة موضوع
يجب ان يكون هذا الموضوع فى عدمها الخارجى اى عديم الصورة فى الخارج وما يكون
فى عدمها الخارجى يكون اقدم منها فالهيولى يكون اقدم منها ولو كان اقدم منها
لا يمكن ان تبدع منفردة بقوة مالانها فى ذاتها امر بالقوة فلو ابدعت منفردة كانت

بالقوة وبالفعل معا والتالى باطل فكذا المقدم فاذا لم تكن هيولاهما اقدم لا تكون
صورهما مخرجة منها واجاب الشارح فى الدليل الاول لاصحاب الراى الاول بردّ
صغراه فان صورهما لا تتوقف فى ابتداء ايجادهما على هيولاهما فانهما خلقتا
معا تبعا لخلق الافلاك والعناصر وعن الثانى بان ابقاء الشئ ليس فعلا
مغايرا فى الخارج لجعله بل هو بقاء جعله كما ان ابقاء النور فى الهواء هو بقاء
الفيض من الشمس على ما قال ثوما اقوناس وسببه ظاهر لانه يحصل بجعل الفاعل
المؤثر شئ فى المفعول فلو كان الابقاء فعلا مغايرا فى الخارج للجعل لوجب
ان يحصل بفعل الباقى شئ فى الشئ المخلوق وهو محال لانه لا يمكن ان يحصل بمثل هذا
الفعل وجود الشئ لانه ما حصل لا يحصل بعد ما حصل ولا امر زائد والا لما بقى وجود
مستمرا وما لا ينضم الى الشئ المخلوق شئ آخر والتالى باطل فكذا المقدم قال اذا عرفت
هذا اقول فى رده ان كان الكلام فى بقاء الفلك فاقول انه يبقى بعينه ويبقى
الجعل الذى خلق به من اول الامر بعينه لان جعله هو جعله الاول وكذا جعل
هيولاه وصورته معه باق الى الآن لان الجعل المستمر الباقى اولا وبالذات
يبقى باقى شئ واذا كان كذلك لا يمكن ان يجرى الدليل المذكور عليه وان كان فى بقاء
العناصر فاقول اذا فرض بعض العنصر الواحد اولا اذا انقلب بعض الهواء
الى الماء وصار بعض صورة الهواء فاسدة ينقطع ابقاء الله هذا البعض
من الصور وابقاؤه بعض هيولاه لان ابقاءهما معا كان عين خلقهما معا تبعا
لخلق كل الهواء وابقاء اخر هو عين ايجاده تعالى الماء المذكور قال الشارح
هذا المقدار كاف لبيان احوال الصور فلنبحث بعد عن العدم الذى هو الحد منه
والمبداء الثالث لتكون الاجسام الطبيعية وحدوثها **البحث الثالث**
**فى بيان العدم الذى هو مبداء ثالث لتكون الاجسام الطبيعية وحدوثها**
وفيه فصول ستة **الفصل الاول فى بيان مفهوم العدم واقسامه** قد
عرفت ان المبداء الثالث لحدوث الاجسام الطبيعية هو العدم على راى

٢ للفلك هم

الفيلسوف وجميع المائين ولما كان معرفة ماهية مشكلا ينبغي ان نتبع
ما قال الفيلسوف في كتبه لبيانه فاعلم انه قال في الفن الرابع من رابع ما بعد الطبيعة
وفي الفن الخامس عشر من عاشره ان العدم اي عدم الملكة هو عدم الصورة
في الموضوع القابل لها بالطبع انتهى ومن ثمة يستدعي مفهوم هذا العدم امرين
عدم الصورة وقابلية الموضوع لها بحيث لو نقص شيء منهما لا يتحقق العدم
اي عدم الملكة حقيقة ومن هذا تعرف الفرق بين هذا العدم اي عدم الملكة والعدم
المطلق اي العدم بمعنى السلب المطلق فان عدم الملكة يدل على عدم الصورة
في الموضوع مع قابليته لها والعدم المطلق يدل على عدم الصورة في الموضوع
لكن مع قابليته لها ولهذا لا يقال بالمعنى الاول للحجر عديم البصر بل بالمعنى الثاني وهذا
بعينه هو ما قال بعض العلماء منهم يقولون مناس ان السلب والنفي المطلق بمعنى
ولا يضع شيئا ولهذا يعدونه المصنفون من الاشياء التي لا توجد والعدم بالمعنى الاول
يعد الصورة ويضع القابلية ثم اعلم ان الفيلسوف قال في الفصل الثاني
والعشرين من خامس ما بعد الطبيعة ان العدم يستعمل على وجوه مختلفة منها طرف
القابلية ومنها طرف سلب الصورة وبينه اولا من طرف القابلية وعد وجوها
خمسة الاول تراعى من طرف الشيء المعدوم لانه من طرف الموضوع لانه يقال بهذا
الوجه هذا الشيء عديم الفلان اذا لم يتصف به هذا الشيء ويمكن ان يتصف
به الاخر ويقبله قال فيه العدم يقال بوجه واحد اذا لم يكن في شيء امر من الامور التي
تكون قابلة ومستعدة بالطبع ان يقبلها شيء اخر وان لم يكن الشيء الذي لا يوجد
فيه امر منها قابلا لان يأخذ شيئا منها وبهذا الوجه يقال النبات عديم العين
انتهى لان العين لما كانت قابلة ومستعدة لان يأخذها موجودا اخر اي
الحيوان يقال بهذا الوجه النبات عديم العين وان لم يكن قابلا لان يأخذها
والثاني تراعى من جنس الموضوع لانه نوعان العدم امر من شيء لا يكون قابلا
له بالذات لكن يكون جنسه قابلا له وبهذا الوجه يقال اليربوع عديم البصر لانه



وان لم يكن نوعه قابلا له لكن يكون جنسه اي الحيوان قابلا له بل يكون اكثر انواعه
مالكا له بالفعل وانما يكون بعض عديمه بسبب اقتضاء فصله لا بسبب جنسه
بل بسبب جنسه يكون قابلا له والثالث تراعى من نوع الموضوع لان شخصا
ما ربما عدم امرا من شيء يكون قابلا له بالذات ولا يأخذه وبهذا الوجه يقال
بعض الاناس عديم البصر وبين هذين الوجهين الفرق فيه والرابع تراعى من نفس الموضوع
بالنظر الى بعض اجزاء الازمنة والامكنة او بالنظر الى بعض اجزاء الموضوع او بالنظر الى
شيء آخر اما بالنظر الى الزمان فكما اذا كان شيء قابلا بالطبع لان يأخذ صورة لكنه
ليس في بعض اجزاء الزمان قابلا لان يأخذها بالفعل لكن حق لا ينبغي ان يقال عديم
الصورة بل ينبغي ان يعبر بعبارة اخرى مناسبة مثلا لا يقال للاولاد الكلاب
في ابتداء ولادتهم انها اعمى وعديم البصر بل يقال انها لا تبصر واما بالنظر الى المكان
فكما ان الليل الذي هو عدم النور لا يقال في كل مكان لا يوجد فيه النور لكن انما
يقال في مكان قابل ومتهيء لان يوجد فيه النور ولهذا لا ينبغي ان يقال يوجد
الليل في جوف الارض ومغاراتها وكذا بالنظر الى جزء من اجزاء الجسم وبهذا الوجه
لا يقال الانسان ادرم اي عديم السن بسبب عدم كونه ذا سن في اليد او الرجل
بل انما يقال كذلك اذا لم يكن ذا سن في جزئه القابل له وكذا بالنظر الى شيء آخر كما
اذا لم يكن شيء متصفا شيء كما يتصف به الاخر لان زيدا مثلا لا يقال قصير
وعديم القدر والكبر لاجل انه ليس له قد مثل قد الطويل وكبره بل انما يقال كذلك اذا لم
يكن له طول وقد يكون طبع الانسان قابلا ومستعدا له والخامس تراعى من الموضوع
المقسور وارفع شيء بالقسر لانه لما كان كل قسر وجبر مخالفا لمقتضى فعل
طبيعة الشيء المقسور فظاهر ان الرفع بالقسر يكون بالنظر الى ما يكون قابلا ومستعدا
لان يأخذ شيئا لكنه يبعده عنه كما يرى في الحجر المرفوع من الارض هذا ما ذكره المصنف
للعدم من طرف قابلية الصورة المحل القبول والموضوع ثم بينه من طرف سلب
الصورة وقال انه يستعمل على وجوه كثيرة لا يفيدنا ذكرها ههنا ومما ذكرنا

الى ههنا تعرف ان تعريف العدم المشهور بانه هو لا وجود الصورة فى الموضوع القابل
بالطبع لها وان كان بيين العدم من وجه لكن لا يبينه بيانا تاما وتعريفه التام هو ان
العدم هو لا وجود صورة فى الموضوع القابل لها بالطبع بحيث لو اراد اخذها
كان قابلا وسهلا لان اراد اخذها ثم اعلم ان بعض الاعدام يكون فى الموضوع بالفعل
كما يكون عدم السواد فى الجدار الابيض وبعضها يكون فى الموضوع بالقوة كما يكون
الهيولى الاولى كذلك وبعضها قبل الصورة وبعضها بعد الصورة وفاد ها
والعدم قبل الصورة يبعد الصورة عن الموضوع القابل لها ويرفعها منه ولا يرفع
قابلية اخذها وقوته والعدم بعد الصورة وفاد ها لا يرفع الصورة فقط
بل قوة اخذها بعينها ايضا ولا يقال الصورة تعادت ولا تعاد من العدم الاول
لانها لم تكن قبل لكن يقال الصورة صارت وهذا العدم فى الهيولى الاولى هو
الحد منه للكون ومبداء الاجسام الحادثة ولا تعاد الصورة بعينها من العدم
اللاحق بالطبع وهذا هو المراد مما قال المصنف لا يعيد العود من العدم الى الملكة والوجود
وهذا العدم هو الحد اليه للفساد وهذا ما قال المصنف والشارح اقول العقل بان
الصورة بعينها لا تعاد من العدم بالطبع يشعر بانه يمكن ان تعاد لا بالطبع بان
يعيدها الفعال الغالب على الاطلاق وبان امتناع الاعادة على الاطلاق
ليس مذهبا للحكماء **الفصل الثانى** فى ان العدم هل هو امر موجود ام لا وكيف
يكون موجودا فيه العدم يرى ان يكون موجودا خارجيا اما اولا فلان العدم
ملكة ما كما يستفاد من المتن السابع عشر من خامس ما بعد الطبيعة من ان من
يملك شيئا نفعا عدما يملك شيئا وانه يمكن ان يؤدى بملكة ما ومما قال بعده
من انه لما كان العدم ملكة ما تصير جميع الاشياء المذكورة شيئا وصورة ما على ما
قال المصنف فى المتن الخامس عشر من ثانى الثمانية وعرض الهيولى كما قال فى المتن السادس
والستين من اولها وكل ملكة وصورة وعرض موجود فى الخارج فالعدم موجود فى الخارج
وايضا ان العدم يقال عليه الموجود فانه يقال بالتناسب على الجوهر وعلى عالمه وعلى الاطلاق

اليه وعلى انفعالاته وكيفياته وعلى العدم كما قال المصنف فى المتن الثانى من رابع ما بعد الطبيعة
وكل ما يقال عليه الموجود موجود فالعدم موجود واما ثانيا فلان العدم محسوس
بالبصر لما قال المصنف فى المتن الثامن والثلثين والمائة من ثانى النفس انه الظلمة اى
عدم النور مبصر وكل محسوس بحاسة موجود فى الخارج بل وموجود جسمانى لان
المحل لا يتعلق الا اليه فالعدم موجود فى الخارج بل وموجود جسمانى واما ثالثا
فلان العدم يعمل فى الخارج لانه يفيد الصورة فى الخارج كما يفيد العمل صورة
البصر فيه وكل ما يفيد فيه يعمل الفاد فيه فالعدم يعمل الفاد فيه وكل ما يعمل
فى الخارج موجود فى الخارج لان ما لا يوجد فيه لا يعمل شيئا فيه فالعدم موجود فى الخارج
واما رابعا فلان الطبيعة تحرك الى التكون والفاد بحركة ما وكل حركة من حركاته
تكون بقصد امر موجود لانها تتحرك لغاية ومنفعة كما قال المصنف فى الفصل السابع
من ثانى الثمانية فالطبيعة تتحرك بقصد امر موجود فتقصد بالتكون الصورة التى
وبالفاد العدم فالعدم موجود ما كالصورة واما خامسا فلان العدم محبوب
ومشتاق اليه لانا نحب عدم جميع ما يضرنا ونشتاق اليه وكذلك الغنم يحب
عدم الذئب ويشتاق اليه وكذا الفارة تحب عدم البرة وتشتاق
اليه وكل محبوب او مشتاق او موجود وخير لان محبة الا شئ والشر واشتياقها
امر غير معقول فالعدم موجود وخير **نقل اراء العلماء فى هذا البحث وبيان رأى**
**الفيلسوف فيه** قال بعضهم ان المراد من العدم الذى وضعه الفيلسوف
مبداء الاجسام المتكونة هى الصورة الاولى من حيث اقترانها بعدم الصورة
اللاحقة ولا شك انه بهذا المعنى امر موجود فى الخارج وقد فصلنا هذا الراى
مع ادلتها وردها فى البحث الثالث على المتن الثالث والاربعين فلا حاجة
الى ان نفيدهما ههنا وقال بعضهم ان العدم صورة ما موجودة فى الموضوع مغايرة
له بالذات حتى نقل سمپليقيوس عن اسكندر الافروديسى قال انه كيف وان كان
نقل عنه زيارتوس ما يغايره وبعضهم قسم الموجود الخارجى الى الموجود الموضوعى

والى الموجود العدمى اللاوضعى ثم قالوا العدم ليس موجودا خارجيا وضعيا
بل هو موجود خارجى عدمى لاوضعى واليه ذهب كثير من المتاخرين كما قال به
ماسترويس وبلتنس وقسم بعضهم السلوب ناقلا عن شقوتوس الى قسمين
بعضها سلوب عقلية وبعضها سلوب خارجية والسلوب العقلية هى التى
تتحقق فى الاشياء بمجرد ملاحظة العقل كسلب مفهوم الموضوع فى الانسان
المحمول فى قولنا زيد انسان فانه انما يتحقق فيه بمجرد ملاحظة العقل والسلوب الخارجية
هى التى تتحقق فى الاشياء بدون الاحتياج الى ملاحظة العقل كسلب الحجر فى الانسان
فان الانسان ليس بحجر فى نفس الامر بالطبع بلا ملاحظة كذلك والاعدام تدخل
فى هذا القسم ويقرون انها الاعدام امور خارجية وتبعهم ماسترليس وبلتنس
وانه كما يقولان بعدا السلب والعدم موجود فى الخارج لكن لا يستعمل لفظ
الوجود فيه استعمالا فصيحا كما يستعمل فى الوجودات الوضعية للاشياء الموجودة
بل استعمالا قبيحا وهذه الاراء متفقة فى انه امر موجود فى الخارج وظن بعضهم ان العدم
والسلب ملحوظا بالصورة موجود عقلى وحاصل سبب العقل ليس موجودا
فى الخارج الا مادته ومبناه اى مادته ومبناه موجود فيه فقط كما يكون سائر
الموجودات بسبب العقل كذلك والى هذا الراى ذهب سوخنس والراهب
برريس ودومنس سوتوس وكذا يفهم من كلام ابن رشد واقوناس
وبعضهم ذهبوا الى امر متوسط فانهم يقولون ان العدم ليس موجودا فى الخارج
بالوجود الوضعى ولا موجودا بالعقل فقط بل له وجود خارجى عدمى فى الموضوع
والى هذا ذهب سارج ويقولومنانس وفابرا ولوفا يتانس وقوجنيس
ورويس وآدوس وبعض آخر قال السارج وانا اظن ان العدم يمكن ان يلاحظ
بثلثة اوجه لانه قد يذكر ويراد به المادة الموضوع وقد يذكر ويراد به قابلية موضوعه
وقد يذكر ويراد به صورته ومفهومه اى محض لاوجود الصورة فى الموضوع وهذه
الوجوه تلاحظ فى العمى لانه قد يذكر ويراد به مادته اى العين العديم البصر لان العين من

حيث انه عين ينبغى ان يكون لها بصر وقد يذكر ويراد به قابلية العين للبصر
لان العين قابل له بالطبع وقد يذكر ويراد به صورته ومفهومه اى لاوجود البصر
وكذا الظلمة التى هو عدم النور وقد يذكر ويراد بها موضوعه الذى هو الهواء
المظلم وقد يذكر ويراد بها قابلية الهواء التى بها يأخذ النور وقد يذكر ويراد
بها صورتها ومفهومها اى عرف لاوجود النور واذا عرف هذا فاقول
العدم الملحوظ به المادة والملحوظ به قابلية موضوعه للملكة امر موجود فى الخارج
اما الاول فلانه لما كان العدم لاوجود الصورة فى الموضوع القابل لها يجب
ان يتقدم الموضوع منه وهو امر موجود فى الخارج بلا ريب فيكون العدم الملحوظ
بهذا الوجه موجودا فى الخارج وبهذا الوجه لاحظ المصنف العدم حيث قال فى الثمن
الستين والسابع والستين من الكتاب السابع انه واحد بالعدد مع الهيولى
فكما ان الهيولى موجود فى الخارج كذلك العدم بهذا الوجه موجود فيه واما الثانى
فلانه قابلية الموضوع للصورة العدمية امر طبيعى كقابلية العين للبصر والهواء
للنور وقابلية الهيولى الاولى للصورة الانية لان قابلية الهيولى فى نفس الامر
ليست الا ملك الهيولى كما بيناه فى تعليم الهيولى والعدم الملحوظ بالوجه الثالث
اى بالصورة ومن حيث انه محض لاوجود الصورة فى الموضوع ليس بصورة
خارجية ولا امر موجودا فى الموضوع بوجود خارجى لان العدم الملحوظ بهذا الوجه
محض لاوجود الصورة فى الموضوع ولا شئ من لاوجود الصورة فيه بصورة
خارجية وامر موجود فى الخارج فالعدم الملحوظ بهذا الوجه ليس صورة خارجية
وامرا موجودا فى الخارج وبهذا الفى لاحظ المصنف العدم حيث يقول فى مواضع كثيرة
انه معدوم بالذات ومما حققنا يرد راى الذين قسموا الموجود الخارجى الى الوضعى
والعدمى اللاوضعى وقالوا وان لم يكن العدم موجودا فى الخارج بوجود خارجى
وضعى لكنه موجود فيه بوجود خارجى عدمى لانهم لو ارادوا به ان العدم الملحوظ به
المادة والقابلية موجود فى الخارج بوجود خارجى عدمى فقط لانه ظاهر لان العدم

الملحوظ به هذان المعنيان موجود في الخارج بوجود خارجي وضعي لا عدمي كما عرفت
وان اراد ان صورة العدم اي محض لا وجود الصورة في الموضوع موجود في الخارج
بوجود خارجي عدمي ففاده بين لان صورة العدم اي محض لا وجود الصورة
في الموضوع ليس بموجود في الخارج بوجود خارجي اصلا لا بوضعي ولا عدمي
كما عرفت وايضا ان الموجود الخارجي متقوم بمعنى الوجود الوضعي الذي به يمتاز من
المعدوم الخارجي وموجود العقل فكون شيء موجودا خارجيا وعدم كونه موجودا
بوجود وضعي مشتمل على التناقض وايضا ان شيئا ان العدم لا يزيد ادراك شيء
في الخارج بل يبعده عنه فيه وكل موجود خارجي يزيد ادراكه عليه فيه فلو كان العدم
الملحوظ بالصورة موجودا خارجيا عدميا لكان ضاما على شيء ادراكه في الخارج وضاما
وليس هذا الا تناقض صريح وايضا يتحقق في الهيولى الاولى اعدام الصور الغير المتناهية
لانها على ما قال الفيلسوف قابلة لان تاخذ بالتناوب صورا غير متناهية
وهذه الاعدام على مقتضى هذا الراي تكون موجودات خارجية عدمية فتكون
في الهيولى الاولى موجودات خارجية غير متناهية والتالي باطل فكذا المقدم
ثم اقول وان لم تكن العدم المراد به صورته امرا موجودا في الخارج لكنه يؤخذ بسببين
كالموجود اما اولا فلانه بلاحظة العقل في الموضوع كالمكيف له واما ثانيا فمن حيث
انه يرفع صورة في الخارج من الموضوع رفعا صادقا والوجه الاول موافق لما
لما قال المصنف في المتن الثاني من رابع ما بعد الطبيعة حيث ذكر فيه حين عد معاني
الموجود ومفهوماته الاعدام والسلوب ايضا بسبب انها لما كانت دالة
على النسبة الى الجوهر التي ينظر فيها الفيلسوف تناسب له ان يبحث عنها ولهذا
ينظر اليها كما ينظر الى الموجودات ويفعل ويصور منها قضايا صادقة كما
يفعل الا موجود معدوم ومنه استنتج الفيلسوف وقال فالمعدوم نقول
انه لا موجود انتهى وتصوير الدليل هكذا الاعدام ينظر اليها العقل ويصور منها
قضايا صادقة في نفس الامر كما ينظر الى الموجودات ويصور منها قضايا صادقة

في نفس الامر وكل ما ينظر اليه العقل ويصور منه قضايا صادقة في نفس الامر
كما ينظر الى الموجودات ويصور منها قضايا صادقة في نفس الامر كالموجودات
الخارجية وموجودات ذهنية لانه ليس ببعيد ان يكون ما يعلم ويصور منه
قضايا موجبة صادقة كقولنا العمى متحقق موجودا بالذهن او قل موجودا
في الذهن وان لم يوجد في الخارج وبهذا المعنى يجب ان يفهم تقسيم موجود العقل
الى السلب والعدم والاضافة فبهذا الوجه يقال ان العدم بالصورة شيء وموجود
والوجه الثاني ظاهر لان العمى مثلا متحقق في الاعمى مع قطع النظر عن تعقله بل
ومع تعقل عدم تحققه فيه ولهذا قد يقال قد حدث العمى وعدم صورة وقد
يقال ارتفع عدم الصورة وتحققت هي في رد ادلة اثبات ان العدم موجود
في الخارج بوجود وضعي فمما ذكرنا يعرف فساد الادلة الموردة على خلاف ما قلنا
اما الدليل الاول فمورد بالنظر الى العدم الملحوظ بالوجه الثالث من الوجوه الثلثة
التي ذكرناها لان من يملك العدم بهذا الوجه يقال ملك شيئا لانه ملك لا وجود
الصورة الخارجية في نفس الامر لان العدم الملحوظ بهذا الوجه يقال ملكه ما وصورة ما
وعرض الهيولى لانه يؤخذ في الموضوع كصفة موجودة ويتصف به في الخارج كالصفة
بالصفة الخارجية كما بينا في تحقيق هذا الوجه ولكن لان تعرف مفهوم المتن السابع
من خامس ما بعد الطبيعة المنقول في هذا الدليل الاول ينبغي ان تعلم ان المصنف عد في
ذلك الموضع معاني القوة وفرق القوة الفاعلة من المنفعلة بان القوة الفاعلة
تتولد دائما من ملكة وصورة والمنفعلة تتولد منها قليلا لان الموضوع المتصف
بالمنفعلة يملك في نفسه استعدادا هو علة ومبدأ لانفعاله وهذه العلة والمبدأ
يمكن ان توجد في شيء عاريا وحينئذ توجد فيه بسبب ان الموضوع يملك في نفسه شيئا
موجودا توجد فيه بسبب انه ينعدم منه شيء وبالوجه الاول يمرض الانسان
ويتفعل بسبب انه يملك في نفسه اخلاطا فاسدة مؤدية الى المرض وبالوجه
الثاني يقال الانسان مريض بسبب انه انعدم منه قوة القوة الطبيعية المانعة

الواقعة للعرض وبين المصر هذا حيث قال لانه يمكن ان يكون كذلك لاجل انه يملك احيانا
ولاجل انه ينعدم منه شيء احيانا ومعنى قوله فيه ولو كان العدم ملكة ما تصير الاشياء
المالكة له شيئا بسببه هو انه لو قلنا ان العدم ملكة بوجه ما وملكة ما كما في المتن
الثاني من الرابع منه يكون جميع الموضوعات المتصفة بمثل هذه القوة المنفعلة اي العدم
شيئا اي قابلة الانفعال بسبب انها مالكة شيء اي العدم وح يرجع كلا وجهي الانفعال
لا واحد اي انه شيئا ينفعل بسبب انه يملك في نفسه شيئا اي العدم وما سمى العدم
ملكة بوجه ما وقال انها تملكه فلئلا يتخدع احد قال بعد هذا لانا نقول الموجود بالتناسب
يعني سميت العدم ملكة بوجه ما لان الموجود لفظ متناسب ولا يلزم منه ان يكون العدم
موجودا في الخارج ثم قال ولو امكن ان يملك العدم انتهى وما حققنا تعرف ان المحل المذكور
لا يدل على ان العدم الملحوظ بالصورة امر موجود في الخارج واما الدليل الثاني فيندفع بان البصر
يميز ويفرق الظلمة لكن لا بالذات ووضعا بحيث ينتهي فعل الابصار اليها بل بالعرض وسلبا
لعدم وصول النور الى الجسم الشفاف وفي ثمة قال المصنف في المتن الخامس والعشرين
من ثالث النفس ان العدم يعرف بوجه ما بالضد كالشر بالخير وهذا الفرق اي فرق ابصار
النور والظلمة بينه المصنف في المتن الثامن والثلثين والمائة المنقول في هذا الدليل
لانه بعدما قال فيه تميز بالبصر النور والظلمة قال لكن لا على السوية ولهذا لم يقل ان البصر
يبصر الظلمة بل قال اذا لم نبصر تميز بالبصر الظلمة والنور واثبت هذا في جميع الحواس
الظاهرة فانه قال في المتن التاسع والستين من ثاني النفس ان كل حاسة تميز
موضوعه وعدمه واما الدليل الثالث فيندفع بان العدم لا يعمل شيئا في الخارج قولهم
لانه يفيد الصورة مردود فان المفيد هو الفاعل الخارج كالنار المفيد لصورة المسخن
مثلا واذا افاد الفاعل صورة موضوع يكون تلك الصورة معدومة فاسدة
وذلك الموضوع عديم تلك الصورة فالعمى لا يفيد البصر بل المفسد له انما هو امر اخر فانا
افاده يحدث عدمه لان افاده الصورة ليس الا اعدامها واما الدليل الرابع
فيندفع بان الطبيعة تقصد الصورة اولا وبالذات والعدم ثانيا وبالعرض

بسبب ان الصورة الاخصة لا تلحق بدون انعدام الصورة السابقة
فما يقصد اولا وبالذات اي الصورة هو موجود وخير لان الموجود والخير متساويان
لا ما يقصد بالتبع اي العدم واما الدليل الخامس فيندفع بان العدم ليس
بمحبوب ومشتاق اليه اولا وبالذات بل بالتبع فقط ولحفظ امر موجود
كما نشتاق الى زوال المرض لاجل تحصيل الصحة وكما يشتاق الغنم الى عدم الذئب
والغارة الى عدم الهرة لحفظ وجودهما الفصل الثالث في ان معنى عدم الملكة
هل هو استعداد الموضوع للصورة قابلية لها او هو لا وجود الصورة
لما كان عدم الصورة الذي هو مبدأ للتكون المطلق لا وجود الصورة في
الموضوع القابل لانه يأباه خذها بالفعل ولم يأباه خذها ناسب ان ينظر فيه ان
احدهما قابلية الموضوع بالطبع لها والثاني لا وجود الصورة ولهذا ناسب
ان يفتش العلماء ان معنى هذا العدم الصوري وماهيته بحسب حاله هل يكون
كليهما او واحدا منهما فذهب وانيس الى انه مركب منهما اي من لا وجود
الصورة وقابلية الموضوع لها كالمركب من جزئين وذهب سوجنس وسائر
وعامة المتأخرين الى انه لا وجود الصورة لا المركب منه ومن قابلية الموضوع
لها واستدلوا عليه اولا بانه يعرف به ويحمل عليه انه لا وجود الصورة
وقيد في الموضوع القابل له بيان للمحل لتحقق هذا اللا وجود ليس بمحمول عليه
كحمل المعرف او جزئه على المعرف وثانيا بوجه التبعية فانه يقال قولا صحيحا
ان العمى لا وجود قوة المبصر ولا يقال قولا صحيحا ان العمى قابلية قوة البصر
ثم يقال قولا صحيحا ان العمى لا وجود قوة البصر في الموضوع القابل لها وثالثا
بان لا وجود الصورة لا يمكن ان يجتمع مع الصورة بل ترفع به من الموضوع والقابلية
يمكن ان تجتمع معها ولا ترفع بها فالمعنى الصوري لعدم الصورة ليس هي
قابلية الموضوع لها بل انما هو قيد مبين للمحل تحققه **بيان راي المصنف**
قال الشارح لكن اظن ان المعنى الصوري لعدم الملكة وماهيته بحسب حاله

اى فصله لا يستقر فى لا وجود الصورة فى الموضوع على الاطلاق بل يستقر
فى قابلية الموضوع لتلك الصورة واثبته اولا بان عدم الملكة يتميز فى العدم
المطلق بلا وجود الصورة فى الموضوع بل بقابلية الموضوع لها على ما اعرف
كلهم به وبينه المص فى المتن السابع والعشرين من خامس مابعد الطبيعة حيث
يعلم ان السلب فى عدم الملكة يقال بوجه واحد بالنسبة الى ارتفاع الصورة
الذى يعبر عنه فى لغة اليونان بحرف آ اى لا وتميز عدم الملكة منه بقابلية
الموضوع للصورة وكل ما يميز شيئا بالصورة فى آخر يعينه لان المميز والمعين
امر واحد وكل ما يعين شيئا هو معنى ذلك الشئ وماهيته فقابلية الموضوع
هو معنى العدم المذكور وماهيته اى فصله لا وجود الصورة وارتفاعها وقد اضطرب
ههنا كثير من العلماء فقال بعضهم ان عدم الملكة لا يتميز عن السلب بامر داخل فيه
بل عدوله التبعى الى الموضوع فقط والقاعدة القائلة بان المميز عين المعين انما
تصدق فى الوجوديات لا فى العدميات وقال عامة المتاخرين ان القاعدة
المذكورة عامة صادقة فى المدلولات الرئيسية لا فى المدلولات بالتبعية والمعية
لانها لا تتمايز بالذات وبالمدلول الرئيس بل بالمدلول بالتبعية والمعية لكن القول
الاول لا يكون جوابا عن دليلنا بل يرجع عند التحقيق اليه لانه اذا لم يتميز العدم
فى السلب المطلق بامر داخل فيه اى بلا وجود الصورة بل بالموضوع كما قال ذلك
البعض لا يكون معنى عدم الملكة الصورى ماخوذا من لا وجود الصورة لانه مشترك
بينه وبين السلب المطلق بل فى قابلية الموضوع للصورة ومن هذا يعلم ان تخصيصهم
القاعدة بالوجوديات تخصيص بلا موجب لان المميز فى العدميات ايضا هو المعين
واما القول الثانى فكذب لان البياض والسواد من الاسماء الدالة بالمعية
لكن لا يغرنك قال بعدلولها المعى الذى هو موضوعها فانا قد بينا ان المدلولات بالمعية
لا تتميز بالذات وبالمدلول الرئيس بل بالمدلول المعى فقط كذب اما كون الابيض
والاسود من الاسماء الدالة بالمعية فظاهر ولهذا يقول عامة العلماء ان الابيض

يدل بالصورة على الصورة فقط ويدل مع الدلالة عليها على الموضوع وقالوا
ايضا ان البسيط هو بعينه ما يسميه نحاة اليونان واللاتين اسما جوهريا وذاتيا
وهو الذى يدل بوجه القيام بالذات والدال بالمعية هو بعينه ما سموه صفاتيا
وهو الذى يدل بوجه القيام بالغير واما عدم افتراقهما بعد لولهما المعى فبين من
ذاته لان البياض والسواد لا يتميزان بمعنى الموضوع بل بمعنى السواد والبياض
فقط لانه قد يكون موضوعهما امرا واحدا بطريق التناوب والتعاقب وثانيا
بان لا وجود الصورة فى الموضوع عام مشترك بين السلب المطلق وعدم الملكة
لانه يتحقق فى الحجر الذى يكون فيه سلب البصر كما يتحقق فى الانسان الاعمى
الذى يكون فيه عدم البصر وكل ما يكون عاما مشتركا بين الشيئين لا يمكن
ان يكون معنى صوريا وماهية لشئ منهما فلا وجود الصورة فى الموضوع
لا يمكن ان يكون معنى صوريا وماهية لشئ فى السلب المطلق وعدم الملكة
وثالثا بانه لو كان المعنى الصورى للعدم المذكور هو لا وجود الصورة فى الموضوع
يلزم ان يتحقق العدم المذكور كلما تحقق هذا المعنى الصورى بالبديهة ولما بينه
المص فى المتن الثامن والتاسع من ثانى النفس واللازم بطلان عدم البصر
يتحقق فى الحجر ولا يتحقق فيه العدم المذكور ورابعا بان لا وجود الصورة قائم
مقام الجنس فى تعريف العدم المذكور وقابلية الموضوع لها قائم مقام الفصل
والمعنى الصورى لكل شئ وماهيته يؤخذ من فصله لان جنسه لان الانسانية ليس
بانسان لكونه حيوانا بل لكونه ناطقا فالمعنى الصورى للعدم المذكور تعرف
من قانون تعريف الاعراض المنتزعة والمركبة فانه اذا عرفت المركبة يوضع
الموضوع مقام الجنس والصورة او قل العرض مقام الفصل واذا عرفت المنتزعة
يوضع الصورة مقام الجنس والموضوع مقام الفصل كما قال المص ونقوما قوما
وبينه رسما بين قوميتشنس ولنبينه بمثال اورده المص وهو الافطس
والفطسة لان الافطس مركب وعديم الانف المستقيمة ويعرف بانه انف

مقعرة والالف الذى هو الموضوع وضع موضع الجنس والتقعر الذى هو صورتها
وضع موضع الفصل والنقطة صورة ما وعرض منتزع وعدم ونعرف بانه
تقعر الالف فوضع التقعر الذى هو صورة وعرض مقام الجنس فيه والالف
الذى هو الموضوع مقام الفصل لانه التقعر كما يوجد فى الالف يوجد فى اشياء
كثيرة اخرى والالف تخصيصه بها فتصير فصلا للنقطة ومنه يظهر صدق القضية
القائلة بانه لا وجود للصورة فى تعريف العدم قائم مقام الجنس وقابلية الموضوع
لها قائمة مقام الفصل ثم اجاب عن الدليل الاول لاصحاب الراى المخالف بانه
العدم يعرف كالعرض المنتزع ولهذا يقوم لا وجود الصورة يعلم بوجه الصورة
الواضعة للموضوع فى التعريف مقام الجنس والموضوع مقام الفصل وظاهر انه
المعنى الصورى الكلى شئ يوخذ من فصله لا من جنسه وعن الثانى بنفى كون تعريف
العمى سلب القوة البصرية ولا وجودها صحيحا لانه هذا التعريف يصدق
فى الجمع مع انه لا يتحقق فيه العمى لكن يمكن ان يعرف تعريفا صحيحا بانه يقال العمى هو
قابلية الموضوع للقوة البصرية لانا اذا قلنا قابلية الموضوع نفهم امرين احدهما
هو نفس قابلية الموضوع والاخر هو لا وجود القوة البصرية لانه قابلية
الموضوع واستعداده يكون بالنسبة الى شئ لا يوجد فيه ويمكن ان يوجد
وعن الثالث بانه بعض القابلية بعيد وكل كما ان قابلية الهيولى تكون
كلية وبلا فرق بالنسبة الى الصور وبعضها قريبة وجزئية وهى تكون بالنظر
الى صورة معينة وترتفع بحصولها ولا يجتمع معها **الفصل الرابع فى الفرق**
**بين العدم الذى هو المبداء للتكون وبين الموضوع** ذهب افلاطون الى انه
عين الهيولى بالكلية وليس بينهما فرق اصلا كذا نقل عنه المصنف فى المتن التاسع والستين
وفى التعليقين من الكتاب السابع وارباب هذا الراى فهب الافلاطونيون لا سيما تيوتنس
حتى يظن ان يثبت هذا ببعض كلمات الفيلسوف فانه قال فى المتن الستين والسادس
والستين من الكتاب السابع ان الهيولى والعدم متحدان بالعدد وكل شيئين

يكونان متحدين بالعدد لا يتغايران لانهما الوحدة العددية كما قال المصنف فى المتن الثانى عشر
من خامس ما بعد الطبيعة اكبر الوحدات واعظمها فالهيولى والعدم لا يتغايران بل هما اواحد
وذهب سوجنس وكثير من المتاخرين الى ان العدم ليس عين الهيولى العديم الصورة
بل مغايرا لها مغايرة خارجية عدمية ولانه يفهم المقام كما ينبغى ويحل الشبهة ينبغى ان
يتذكر الوجوه الثلثة الملحوظة للعدم المذكورة فى الفصل الثانى من هذا البحث فان العدم
يوخذ بمعنى المادة والموضوع وبمعنى قابلية الموضوع للصورة وبمعنى نفس لا وجود الصورة
فى الموضوع وانه يعلم ان المغايرة قسمان احدهما مغايرة ذاتية والاخر مغايرة
عقلية والمغايرة الذاتية ايضا قسمان احدهما تسمى ذاتية على الاطلاق ومغايرة
خارجية كمغايرة موجود خارجى لموجود خارجى آخر وبهذا الوجه بغاير زيد لعمرو والثانى
يسمى مغايرة ذاتية صورية ومغايرة صورية فقط وبهذا الوجه تتغاير الاشياء
الآتية تكون واحدة بالذات والوجود فى الخارج وتكون تعريفاتها متغايرة وبهذا الوجه
يغاير الفعل الانفعال فانهما حركة واحدة بالذات والوجود فى الخارج لان حركة الواحد
من حيث تصدر من الفاعل تسمى فعلا ومن حيث تتعلق بالمنفعل تسمى انفعالا لكنه
يكون تعريفاهما متغايرين لان الفعل يعرف بالتاثير والانفعال بالتاثر وبهذا الوجه
يتميزان تميزا صوريا والمغايرة العقلية تنقسم ايضا الى قسمين احدهما يسمى مغايرة عقلية
معتبرة بالفتح الباء وهى تكون بين الشيئين الذين يكونان امرا واحدا بحسب الذات
والصورة ونفس الامر لكن يكون على حال يمكن ان تكون مبنى قريبا يمكن ان يبنى العقل
عليها مفهومين مغايرين وبهذا الوجه يغاير فينا النفس الناطقة النفس الحيوانية وبهذا
الشبابية والثانى يسمى مغايرة عقلية اعتبارية صرفة وهى تكون بين الشيئين
الذين يكونان امرا واحدا بحسب الذات والصورة فى نفس الامر ولا يكون على حال
يمكن ان تكون مبنى قريبا يمكن ان يبنى العقل عليها مفهومين مغايرين بل يكون المغايرة
بحسب صرف العقل واختراعه وبهذا الوجه يغاير زيد لفظه بحسب صرف العقل
وتصوره اياه مغايرا للفظه واذا تذكر ما مر وعلم هذا يعلم انحلال شبهة بتقرير

ثمنة الاول هو ان العدم الماخوذ بمعنى المادة والموضوع لا يكون مغايرا للهيولى
بقسم من قسمى المغايرة الذاتية ولا بالمغايرة العقلية المعتبرة بل بالمغايرة العقلية
بحسب صرف العقل وتصوره فقط والثانى هو ان العدم الملحوظ بمعنى اصل
قابلية الموضوع للصورة التى تكون بلا فرق بالنسبة الى كل صورة ولا يكون مغايرا
للهيولى بقسم من قسمى المغايرة الذاتية لكن يغايرها بالمغايرة العقلية المعتبرة
والثالث ان العدم الملحوظ بمعنى نفس لا وجود الصورة للموضوع لا يكون مغايرا للهيولى
فى نفس الامر لكن لا مغايرة ذاتية حقيقية كمغايرة موجود لموجود بل يغايرها
بمغايرة ذاتية بمجازية من حيث قد يتحقق فى الهيولى وقد لا يتحقق مع بقائها
وهذه المغايرة يسميها علماء اللاتين مغايرة خارجية عدمية ثم لنبين كل واحد
على التفصيل فنقول ان العدم الملحوظ بمعنى المادة والموضوع والهيولى ليسا امرين
موجودين فى الخارج بل واحدا فيه فقط وكل متغايرين تغايرا ذاتيا على الاطلاق اى تغايرا خارجيا
وتغاير موجود لموجود فثبت ما قلنا فى الجزء الاول وان العدم الملحوظ بمعنى
الهيولى والهيولى ليس لهما تعريفا صوريان مغايران بل لهما تعريف واحد صورى
وكل متغايرين تغايرا صوريا يكفى اثنان اللذان يكون تعريفا هما الصوريان
مغايرين وان كان لهما ذات وجود واحد فى الخارج فالعدم الملحوظ بمعنى الهيولى
والهيولى ليسا بمتغايرين تغايرا صوريا فثبت ما ادعينا فى الجزء الثانى
فى التقرير الاول وان العدم الملحوظ بمعنى الهيولى والهيولى ليس لهما حال يمكن
ان يكون منى قريبا يمكن ان يبنى عليها العقل مفهومين متغايرين احدهما للهيولى
والاخر للعدم لان العدم الملحوظ بمعنى الهيولى عين الهيولى مفهوما وكل شيئين متغايرين
تغايرا عقليا معتبرا يكونان امرا واحدا بالذات والوجود فى الخارج لكن يمكن ان
يكون لهما منى قريب يمكن ان يبنى عليه العقل مفهومين متغايرين فالعدم

الملحوظ بمعنى الهيولى والهيولى ليسا متغايرين تغايرا عقليا معتبرا فثبت
ما ادعينا فى الجزء الثالث من التقرير الاول لكنهما متغايران مغايرة عقلية صرفة
لان المغايرة العقلية الصرفة تكون بين الشيئين الذين لا يوجد فيهما حال فى نفس
الامر يمكن ان يبنى عليها العقل مفهومين متغايرين بل كل المتغايرين بصرف تصور
العقل واختراعه كما نتصور زيدا مغايرا لنفسه فكذا يتصور العقل العدم
الملحوظ بمعنى الهيولى الذى هو عينها مغايرا لها وهذا هو ما ادعينا فى الجزء الرابع
من التقرير الاول ومما ذكرنا تحصل وتعرف الجزء الاول والثانى من التقرير الثانى
اعنى ان العدم الملحوظ بمعنى اصل قابلية الهيولى للصورة ليس بمغايرها تغايرا
عقليا على الاطلاق ومغايرة موجود لموجود ولا مغايرة صورية لان اصل قابلية
الهيولى لما لم تكن موجودا مغايرا لها وللصورة اخرى والا لما كانت الهيولى بسيطة
فظاهر انه لا يكون مغايرا لها بوجه من هذين الوجهين ولكنه يكون مغايرا لها مغايرة
عقلية معتبرة كما ادعينا فى الجزء الثالث من هذا التقرير لان اصل قابلية الهيولى
وان كان عين الهيولى لكنه يفهم تحت مفهوم اخر كما قررنا سابقا فى بيان
الفرق بين قوة الهيولى والهيولى وانما اخذنا اصل القابلية دون القابلية مطلقا
لان القابلية والاستعداد القريب ليس عين الهيولى بل يحدث فيها من بعض الاسباب
واما اذا اخذ العدم بالصورة فيكون مغايرا للهيولى بالمعنى الذى ذكرناه فى
التقرير الثالث وهذا ظاهر مما قال المصنف فى الفصل السابع من الكتاب السابع
من ان ماهية الان واللا موسقى ليست بواحدة وتلك تبقى وهذا لا يبقى
لان اللا مقابل يبقى لان الان يبقى والموسقى وعديم الموسقى لا يبقيان
ولا المركب منهما كالان اللا موسقى وقال فى الفصل السادس والخمسين منه
وبعض الاشياء الذى قلنا انه يكون كالباقى يبقى وبعضها لا يبقى لان
الان يبقى اذا صار انانا موسقيا واللا موسقى وعديم الموسقى لا يبقى
مفردا كان او مركبا فانه يؤخذ من هذين الفصلين برهان تغاير العدم الملحوظ

بالصورة والهيولى لانه اذا بقى احد الامرين مع انتفاء الاخر يكون مغايرا له
قطعا ولهذا قال في المتن التاسع والسبعين ان الهيولى والعدم متغايران
وان الهيولى لا موجودة بالعرض واما العدم فلا موجود بالذات والهيولى
قريب الا الجوهر وجوهرها واما العدم فليس كذلك اصلا وكذلك اثبت في
المتن السادس والستين ان الهيولى والعدم اثنان بالغير والصورة فالعدم
الملحوظ بهذا الوجه وان لم يكن موجودا لكن يقال انه مغاير للهيولى مغايرة ذاتية
عدمية بسبب انه قد يتحقق فيها بزوال عنها وبهذا الوجه يقولون ان الظلمة
مغايرة للهواء لكن اشتبه ههنا بوجهين الاول هو انه لو كان يقال العدم
مغايرا للهيولى من حيث انه قد يتحقق في الهيولى وقد لا يتحقق فيها مع بقائها
كما قد تتحقق الصورة فيها وقد لا تتحقق مع بقائها يلزم منه انه كما يبقى عدم
الصورة في الهيولى اذا زالت عنها الصورة ان يبقى فيها كذلك عدم العدم
اذا زال عنها العدم فيلزم ان يتحقق في الهيولى اعدام غير متناهية والآزم
غير معقول فكذا اللازوم والثاني هو انه اذا تغاير العدم الملحوظ بالصورة والهيولى
بالوجه المذكور في التقرير الثالث كما بينت يسئال باي وجه تتغاير الاعدام
بعضها لبعض ويدفع الشبهة الاولى ببطلان الملازمة فان العدم ليس مماثلا
للصورة لان الصورة ملكة فيكون لها عدم واما العدم فلا وجود فلا يكون له
عدم كما لا يكون للا وجود للوجود ولوجود وجود وتحقيقه ان عدم العدم هو
الصورة فمن قال ان العدم اذا زال من الهيولى يتحقق عدم العدم يريد
ان يدل به ان العدم اذا زال من الهيولى يتحقق الصورة ان كانت متعدمة
بهذا العدم ويدفع الثانية بان الاعدام على ما بين المصنف في المتن الخامس عشر
في عاشر ما بعد الطبيعة تتماسح مما اضيفت اليه من الملكات والصور
ولهذا يغاير بعضها لبعض بسبب تغاير ملكاتها التي اضيفت هي
اليها بحيث لو تغاير الصور بحسب العدد تغاير اعدامها ايضا كذلك

كعمى زيد وعمى عمرو ولو بحسب النوع تغاير اعدامها ايضا بحسبه كالعمى والصمم
ولو بحسب الجنس كصورة الانسان وصورة النار تغاير اعدامها بحسبه كعدم
صورة الانسان وعدم صورة النار ومنه يستنبط اولا ان عدم الملكة لا يمكن
ان يعرف الا بما اضيف اليه من الصور والملكات ولهذا قال المصنف في الفصل
السادس من ثامن الجدل بعض اجناس المتقابلات يعرف كل منه باخر منه
كالمتضايفات وبعضها يعرف واحد منه باخر لا بالعكس كالاعدام والملكات
لان الملكة توضع في تعريف العدم والعدم لا يوضع في تعريف الملكة لانا نعرف
الظلمة تعريفا صحيحا بانه غيبوبة النور ولا نعرف النور تعريفا صحيحا بانه غيبوبة
الظلمة وثانيا ان عدم الملكة اي لا وجود الصورة لا يدرك الا بملكة كما علمت المصنف
في مواضع كثيرة بل لا يدرك الا بصورة المعدومة ومن ثمة لا يمكن ان يدرك الا بعد
ادراك الصورة ولهذا قالوا ان الجنين الذي لا يبصر النور في الرحم لا يبصر الظلمة ومن
لا يعرف البصر لا يعرف العمى ومما ذكرنا تعرف بطلان ظن اثبات ان العدم
والهيولى واحد بكلمات المصنف لان العدم الملحوظ بالمادة عين الهيولى واما العدم
الملحوظ صورة فمغاير لها قطعا كما بينا انفا والى هذا ذهب المصنف في المتن الستين
والسادس والستين لانه بعد ما قال ان العدم والهيولى واحد بالعدد حكم بانهما
ليسا متحدين بالصورة والى الفصل الخامس في بيان ان العدم باي وجه يكون
مبداء للتكون والمتكون قد بينا في البحث الثالث على المتن الثاني والاربعين
ان استعداد الهيولى واي عدم عين حدا منه للتكون ومبداء فاعليا للاجسام
الطبيعية الحادثة وبينا ايضا في بحث واحد على المتن السادس والخمسين ان
اشياء تكون مبداء بالذات للتكون وايا تكون ايضا مبداء بالذات للمتكون بالفعل
ولا ينبغي ان نكرر ههنا تفصيلا بل نقول اجمالا ان العدم مبداء بالذات للتكون
وهذه الدعوى مسلم عند الكل وبينها المصنف في المتن الثالث والاربعين وفي
المتن السادس والستين من الكتاب السابق بان كل ما يتكون يتكون من ضده

لانه لايكون اى شيئ كان ما كان فزاى شيئ كان ما كان الا ان يأخذ احد بالجواز
لانه لايكون الابيض فى الموسق الا ان يعرض الموسق على الابيض او الاسود بل الابيض
يكون من الاابيض وهذا لان الكل بل من الاسود والموسق فى الاموسق لكل لان من
كل لاموسق بل من الاموسق القابل للموسق ونبين ايضا ان العدم لايمكن ان يتحقق
ويعلم التكون بدونه لان كل تبدل يكون من شئ الى شئ وكل ما كان كذلك
يكون مبدأ بالذات للتكون فالعدم مبدأ بالذات للتكون ولا بد ان منه
يكون حد امنه له ثم اقول ان العدم الملحوظ بمعنى الهيولى والموضوع ليس مبدأ ثالثا
نتكلم له ههنا لان العدم الملحوظ بمعنى الهيولى والموضوع ليس حدا منه للتكون لان
العدم الملحوظ بهذا الوجه عين الهيولى التى هى موضوع التكون الباقية بعد التكون
والحد منه لا يبقى حين التكون والعدم انما يكون مبدأ ثالثا فحيث انه حد
منه للتكون فالعدم ليس مبدأ ثالثا نتكلم له ههنا وكذا العدم الملحوظ بمعنى
الاستعداد الكلى البعيد ليس مبدأ ثالثا لان العدم الملحوظ بهذا الوجه عين
الاستعداد الكلى البعيد والاستعداد الكلى البعيد عين الهيولى ويكون نسبته
الى جميع الصور على السوية ولا ينعدم بحصول الصورة المعينة بل يبقى دائما به
فليس حدا منه للتكون فليس مبدأ ثالثا واما العدم الملحوظ بمعنى الاستعداد الجزئى
القريب اى هذا الاستعداد القريب لصورة معينة فهو نهيو الهيولى وميلها
وتخصصها الى حصول الفعل بحيث يكون بالهيولى متعينة لان تصور بهذه الصورة
لا بتلك وبزوال هذا حصل التكون وكل ما كان كذلك فهو مبدأ ثالث فالعدم
الملحوظ بمعنى الاستعداد الجزئى القريب مبدأ ثالث وقد بينا هذين الاستعدادين
فى البحث الثالث على المتن الثانى والاربعين وكذلك العدم الملحوظ بالصورة اى
بمعنى لاوجود الصورة مبدأ ثالث لانه حد منه للتكون بزوال دائم التكون وكل
ما كان كذلك فهو مبدأ ثالث فالعدم الملحوظ بهذا المعنى مبدأ ثالث وبهذا
يستفاد من المتن الثالث والاربعين والسادس والخمسين والسبعين انه

والسادس والستين من الكتاب السابق ثم اقول ان العدم ليس مبدأ بالذات
لشئ من المتكون بالفعل لكن بالعرض وهذا المدعى متفق عليه ويثبت من المتن
الخامس والستين والسادس والستين اما انه ليس مبدأ بالذات للشئ
المتكون فلان العدم لا يتركب منه الجسم المتكون ولا يوجد اذا وجد وكل مبدأ
بالذات له هو ما يتركب هو منه ويوجد اذا وجد فالعدم ليس بمبدأ بالذات
للجسم المتكون ولان العدم لا يبقى فى الجسم المتكون وكل مبدأ بالذات يبقى فيه
فالعدم ليس بمبدأ بالذات للجسم المتكون واما انه مبدأ له بالعرض فيتبين
بما قال المصنف فى المتن السادس والستين من الكتاب السابق فان الهيولى
والصورة اما ان موجودان بالذات والعدم موجود بالعرض فقط لانه عارض
على الهيولى بان يقال انها عدم الصورة ومغايرا لها وكل شئ يكون مبدأ
على حسب ما يوجد فالعدم مبدأ للجسم المتكون بالعرض فقط وبما قال فى المتن
الخامس والسبعين والسادس والسبعين من الكتاب المذكور ان العدم لا يوجد
والا موجودا لا يكون الا بالعرض الفصل السادس فى بيان ان العدم هل يبتدئ
للتكون هل اذا تحقق فى الموضوع ام اذا لم يتحقق فيه اعلم ان علماء الاثنين قد كتبوا
لهذا البحث امورا كثيرة وشوشوه تشويشا عظيما ونحن نعمل ان نختصر الكلام
ونبين المقام بيانا ظاهرا فنقول حاصل الاشكال هو انه اذا سلم ان التكون
والحدوث الجوهرى انى وابتداء التكون والتكون بالفعل امر واحد ذو الانيات
يرد انه لو قلت ان العدم يبتدئ بالفعل للتكون اذا تحقق فى الموضوع يلزم ان
يتحقق التكون ايضا فى هذا الآن وان يتحقق الصورة ايضا فيه لانها تكون فى آن
واحد مع التكون فيلزم ان يتحقق الصورة وعدمها معا فى موضوع واحد
فى آن واحد معا وان لا تكون وان لا تكون والا لزم مستحيل بالبديهة ومخالف
للكلام المشهور المسلم عند الكل الذى حكم به المصنف فى المتن السابع والاربعين
من رابع ما بعد الطبيعة من انه يصدق الايجاب او السلب على كل شئ ولا يصدق

كلاهما معا على شئ ولو قلت في المقابلة انه يبتدئ بالفعل للتكون اذا لم يتحقق
في الموضوع بعد ما تحقق فيه اذ لا يرد عليك ان الابتدائية بالفعل للتكون متضائف
العدم واذا تحقق احد المتضائفين يجب ان يتحقق الاخر ايضا لانهما يكونان
معا بالطبع ويعلمان معا على ما حقق في فصل الاضافة من كتاب المقولات
فحين ما يتحقق الابتدائية بالفعل للتكون والتكون يتحقق فيه العدم بالفعل
بالضرورة وايضا ان التكون والتبدل معلول العدم لانه يتوقف عليه توقف
ذي المبداء على المبداء وذو المبداء معلول المبداء والمعلول بالفعل يطلب علته
بالفعل فحيث تحقق التبدل والتكون بالفعل يجب ان يتحقق العدم بالفعل ايضا
ولما كان يكون الصورة في ان التكون لان ابتداء التكون والتكون بالفعل
يكونان في ان واحد نفع فيما فررت منه قال بعض علماء اللاتين على الاطلاق
ان العدم مبداء للتكون ويبتدئ له حين يكون في الموضوع ولهذا سلموا
تحقق الصورة والعدم في الهيولى المعينة الواحدة في ان التكون والى
هذا ذهب بوا قونس وباريس وقونمبريسس على ما مر حوالي البحث الثاني
من الفصل السادس من اول الطبيعيات لكن قالوا مطلقا في البحث الثاني من
الفصل الثامن من اول الطبيعيات لا يتحقق في آن واحد وجود شئ وعدمه وقال
بعض المتاخرين في دفع المستحيل المذكور ان العدم يتحقق في الهيولى الواحدة
المعينة في ان واحد مع الصورة وعنوا فيها درجتين يكون في احديهما العدم
لا الصورة وفي الاخرى الصورة لا العدم وقال اكثر المتاخرين على الاطلاق
ان العدم يبتدئ للتكون اذا لم يوجد لكن كان متحققا قبل الابتداء بلا توسط
زمان والى هذا الراي ذهب نوما قونانس وفاينانس وقاپر اول
وهذا الراي مشهور ومعتبر الان قال الشارح وانا اقول ان كون العدم
في الموضوع حين يتحقق التكون والصورة بالفعل يمكن ان يلاحظ بوجهين
اي بان يلاحظ ان العدم يكون في الموضوع كصورة ما مستند او حالا فيه او اضافة



ولو اذا لوحظ بالعقل وهو بعد ذلك يقال ابتداء للتكون كما ان الحرارة تتحقق
اذا ابتدأت بالفعل للتسخين وبان يلاحظ ان العدم يتحقق في الموضوع بوجه
التباعد اذا حصل التكون بالفعل يعني انه كان في جميع الزمان المتقدم في هذا
الموضوع كصورة ما وكان الموضوع به عديم الصورة ويتباعد في الان الذي
يكون التكون فيه اذا عرف هذا فاقول في حل الشبهة لو اخذ العدم بالوجه
الاول اي بوجه الصورة الحالة والمستندة في الموضوع يبتدئ للتكون اذا
لم يتحقق بل في حيث كان قبله بلا واسطة ولو اخذ بالوجه الثاني يبتدئ له اذا
تحقق ويثبت الاول بانه لو كان العدم التاعت للموضوع بكونه عديم الصورة
اذا تحقق التكون والصورة لاجتمع في هذا الموضوع الواحد الصورة وعدمها
فيلزم ان توجد هي بعينها وان لا توجد وهو تناقض مستحيل ويثبت الثاني بان
العدم مبداء للتكون بان يكون حدا منه له وكل حد منه للتكون فحيث انه حد منه
له يكون على حال بحيث يبتدئ له بان يتباعد في الموضوع فمثل هذا الحد يتحقق
في الموضوع وبالتباعد فالعدم الملحوظ بالتباعد يتحقق في الموضوع اذا تحقق
التكون والصورة نظيره ان الظلمة فحيث انها عدمية لو اخذت كما مر ما
في الهواء وفي حيث ان ناعت له بالمظلمية لا يتحقق في الهواء حين يتحقق
فيه النور والا كان هذا الهواء مظلما ومنورا معا في ان واحد ولو اخذت
ولوحظت كالبعيد منه تكون فيه بالتباعد اذا تحقق فيه النور فلا يلزم ان يكون
الهواء مظلما ومنورا معا لان الظلمة تكون بالتباعد والنور بالتقارب
حتى صدق ان يقال تحقق النور فيه في ان بعد الظلمة فيه والسبهة المذكورة
تاتي في تكون الصورة وفاده ايضا فانه اذا فقد الماء وتكون الهواء فاذا
تحقق في الهيولى تكون الهواء فما يكون فيها صورة الماء اولا يكون فان كان
الاول فلما كان تكون الهواء في الماء فعلا آنيا يلزم ان يتحقق في الهيولى الواحدة
صورة الماء والهواء معا وهو مستحيل على التناقض وان كان الثاني يعني اذا تحقق

يتحقق فيها الهيولى تكون الهواء من الماء لا يتحقق فيها صورة الماء بل كانت في الزمان
الاول فاذا كانت بينهما عدة في الان المتقدم صورة الماء من الهيولى وكان يكون
تكون الهواء في ان اخر يكون بين الآنين زمان بالضرورة والا لكان مركبا
من الآنات وهو ليس كذلك كما بينه المصنف في الفصل الاول من الكتاب السادس
من الثمانية فيلزم ان يوجد الهيولى في ذلك الزمان بلا صورة ما وهو مستحيل قطعا
واقول في دفعها ان صورة الماء المتقدمة يمكن ان تلاحظ كصورة وجودية
باقية في الهيولى ناعتة لها ومكتسبا عدة عنها والحد منه وهي غير متحققة بالوجه الاول
حتى يحصل التكون وصورة الهواء لكن بالوجه الثاني بحيث نقدر ان نقول صدقا
ان صورة الماء متباعدة في هذا الان ففيه يجيء صورة الهواء وهذا تم
خاتمة شرح الكتاب الاول من السماع الطبيعي والحمد لله رب العالمين على
على الاختتام والصلوة والسلام على سيد الانام وعلى آله
واصحابه الكرام العظام وبعد شروع
في شرح الكتب الباقية
بفضل الله المنعام