

الفصل الثاني

في المصادرات التي يجب تقديمها على العلم الطبيعي^(١)

وتفاريع هذا الباب

قال الشيخ: «كل واحد من العلوم الجزئية - وهي المتعلقة ببعض الأمور الموجودة - فإنه يفتقر المتعلم فيه إلى أن يتسلم أصولاً ومبادئ تبرهن في غير علمه، وتكون في علمه مستعملة على سبيل الأصول الموضوعية. والعلم الطبيعي علم جزئي، فله أصول موضوعية، فنعدها عداً، وبرهن عليها في الحكمة الأولى».

التفسير: العلم الطبيعي علم يبحث عن الموجودات. فيكون علماً جزئياً. وكل علم جزئي فلا بد له من مبادئ، بها تبرهن مسائله. ثم إن تلك المبادئ قد تكون بينة بنفسها،

(١) العلم الطبيعي: الذي يتولّى النظر فيما لا يستغني عن الموادّ المعيّنة هو الطبيعي. (مقاصد الفلاسفة/١٣٧) هو الذي ينظر في الموجود المتغيّر. (رسائل ابن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة/ ٣) العلم هو المعرفة الفاضلة. وهي ثلاث: طبيعيّ وخلقيّ ومنطقيّ، فالعلم الطبيعيّ هو الذي يبحث عن العالم. والعلم الخلقيّ هو الذي يصرف الإنسان في أموره.

والعلم المنطقيّ هو الذي يعنى بمنطق الإنسان. وهو الذي يسمّونه الخطابة. (في النفس/ ٩٥) المعلوم إمّا أن يفتقر إلى مقارنة المادة الجسميّة في الوجود العينيّ أولاً، والأوّل إن لم يتجرّد عنها في الذهن فهو الطبيعيّ. (شرح حكمة الإشراق/ ٣٣) أصناف العلوم إمّا أن تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي في حركة تصوّراً وقواماً وتتعلّق بموادّ مخصوصة الأنواع، وإمّا أن تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي مفارقة لتلك تصوّراً لا قواماً.

فالقسم الأوّل من العلوم هو العلم الطبيعيّ. (تعليقة على الشفاء لصدر الدّين/ ٣) إمّا يبحث عن أحوال الجسم من حيث أنّه يتغيّر وليست الماهيّات ولا نحو وجودها من العوارض الدّائيّة للجسم من الحيثيّة المذكورة بل إنّها من عوارض الموجود من حيث هو موجود. (الحكمة المتعالية ٦/ ٢٦) هو معرفة كيفيّات العناصر وحرّكاتها وانفعالاتها وامتزاجات بعضها مع بعض، ومعرفة المزاج، وتولّد المركّبات التّامة وغيرها. (الرسائل لصدر الدّين/ ٢٨١) هو علم بأحوال ما يفتقر إلى المادة في الوجودين. علم يبحث فيه عن أحوال الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتّغير في الأحوال والثّبات فيها. (كشاف اصطلاحات الفنون/ ٤٣).

وقد تكون محتاجة إلى أن تبين في علم آخر وهذا يقتضي أن العلم الطبيعي قد يكون له مبادئ بما تبرهن مسأله. ثم إن تلك المبادئ قد تكون بينة بنفسها، وقد تحتاج إلى أن يبرهن عليها في علم آخر. ونحن نريد أن نعد تلك المبادئ ههنا عدًا، وتبرهن عليها في الحكمة الأولى.

قال الشيخ: «إن كل جسم طبيعي فهو متقوم الذات من جزئين: أحدهما: يقوم فيه مقام الخشب في السرير، ويقال له: هيولى^(١) ومادة.

(١) قوة موضوعة لحمل الصّور منفعة. (رسائل الكندي الفلسفية/ ١٦٦) كلّ جسم هو الحامل لصورته. (مفاتيح العلوم/ ١٣٦) جوهر بسيط قابل للصّورة. (رسائل إخوان الصّفا ٣/ ٣٨٥) الهيولى وحقيقتها هو جوهر ساذج، لا كَيْفِيَّة له، ولا النَّقش، ولا الصّورة، ولا الأشكال، ولا الأصباغ، ولا الأعراض، بل هو مهتئ لقبولها ولا يقبلها إلا بقصد قاصد، وجعل جاعل. (نفس المصدر ٣/ ٤٦٠) هو الجوهر، والطول والعرض والعمق. (نفس المصدر ٣/ ٣٣٤) هي جوهر بسيطة، روحانية، معقولة، غير علامة ولا فعّالة، بل قابلة آثار النفس بالزّمان منفعة لها. (نفس المصدر ٣/ ١٩٧) كلّ جوهر قابل للصّورة. (نفس المصدر ٢/ ٦، ٣/ ١٨٣) قوة موضوعة لحمل الصّور، منفعة. (المقاييسات/ ٣٧١) معنى قائم بنفسه وليس موجودا بالفعل، وإنّما يوجد بالفعل بالصّورة. (التعليقات/ ٣٩) إنّ السّبب للشيء لا يخلو إمّا أن يكون داخلا في قوامه وجزءا من وجوده، أو لا يكون. فإن كان داخلا في قوامه وجزءا من وجوده فإنّما أن يكون الجزء الذي ليس يجب من وجوده وحده له أن يكون بالفعل، بل أن يكون بالقوة فقط. ويسمّى هيولى... (الهيئات الشّفاء/ ٢٥٨) هي التي ليست بواحد من الموجودات ذوات الصّور. ويحدّ بأنّها القابلة لسائر الصّور.

وأرسطاطاليس يسمها بأنّها الموضوع الأوّل لسائر الموجودات الكائنة عنها. (الحدود والفروق/ ٤٥) كلّ شيء من شأنه أن يقبل كمّالا وأمرًا ما ليس فيه، فيكون بالقياس إلى ما ليس فيه هيولى، وبالقياس إلى ما فيه موضوع. (تهافت الفلاسفة/ ٢٩٨) يقال على الشيء الذي هو محلّ قابل للأحوال المتبدّلة، وللأعراض المختلفة في الكون والفساد، والتّغير والاستحالة... ما جرى مجرى الخشب للسرير، والتّطفة للجنين، والبيضة للفرخ يسمّى هيولى. (المعتبر في الحكمة ٢/ ١٠) شيء غير محسوس في ذاته يقبل الأبعاد والتّقدير، فيصير بذلك جسما. (نفس المصدر ٣/ ١٩٦) الجوهر الذي يتبدّل عليه هذه الصّور (الهيئات التي بها صارت التّطفة نطفة)، هو المسمّى «هيولى» فإذا أخذ مع اعتبار امتدادات طولية وعرضية وعمقية فهو الجسم. وإذا أخذ بالنّسبة إلى الهيئات التي فيه، فهو الحّل. وإذا أخذ بالنّسبة إلى ما يحصل منه من الأنواع ويتبدّل عليه من الصّور، فهو الهيولى. (سه رساله شيخ إشراق/ ١٦) الموجودات المحسوسة فيها شيء غير متغيّر بالذات بل ثابت، وهي الصّورة، وفيها ما يتغيّر دائما وهو الهيولى. (تفسير ما بعد الطّبيعة/ ٦٩) هي جوهر من حيث هي موضوعة للصّورة. (نفس المصدر/ ٧٦٩) هي

والآخر: يقوم فيه مقام صورة السرير من السرير ويسمى صورة».

علّة شخص الجوهر المحسوس فقط. هي علّة الجوهر. (نفس المصدر/ ٧٧٣) إنّ كلّ متغيّر فإنّما يتغيّر من شيء وإلى شيء وعن شيء.

فأمّا الذي عنه يتغيّر فهو المحرّك، وأمّا منه يتحرّك فهو الهيوّل... (نفس المصدر/ ١٤٥٤) هيوّل الجوهر هي علّة هيوّل سائر المقالات. (نفس المصدر/ ١٥٥٢) إنّ كان المحلّ غنيّاً عن الحالّ فيه مطلقاً سمّي موضوعاً، ويسمى الحالّ فيه عرضاً، وإن كان له حاجة من وجه يسمّى هيوّل. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ١٢٤) الجوهر إمّا أن يكون محلاً وهو الهيوّل أو حالاً وهو الصّورة، أو مركّباً منهما وهو الجسم أو لا كذلك وهو المفارق. (مطالع الأنظار/ ١٠٩) الجوهر إنّ كان محلاً للحالّ فهو الهيوّل. الجوهر إمّا متحيّز وهو الجسم أو لا، وهو إمّا أن يكون جزءاً من المتحيّز أو لا، والأوّل إمّا محلاً وهو الهيوّل... (شرح حكمة العين/ ٢١٢) الجوهر إنّ كان حالاً في جوهر آخر فصورة إمّا جسميّة أو نوعيّة، وإن كان محلاً لها، أي للصّورة فهيوّل. (شرح المواقف/ ٣٥٠) ما به الشّيء بالقوّة. (حاشية المحاكمات/ ١٢٤) الجوهر إمّا أن يكون حالاً وهو الصّورة، أو محلاً وهو الهيوّل. (نفس المصدر/ ٤٠٠) إنّ الجوهر المستعدّ بذاته لألّة صورة وصفة جسمانيّة. جوهر بالقوّة مندمج فيه النقص والحاجة إلى التّمام ليست فيها جهة الفعلية والكمال إلا فعلية القوّة وكمال النقص. (نفس المصدر/ ٥٥) جوهر بالقوّة لا صورة لها. (نفس المصدر/ ١٢٩) مقدار جوهر قائم بنفسه. (الحكمة المتعالية ٦/ ١٨) هو الجزء الذي به يكون الجسم قابلاً منتهيّاً لحصول الأشياء له. (نفس المصدر ٦/ ١٤) الجوهر القابل للصّور الحسيّة. جوهر قابل للصّور الجسمانيّة. (نفس المصدر ٦/ ٧٧) المحلّ إمّا أن يكون مفتقراً في وجوده الشّخصي إلى الوجود المطلق العامي للحالّ بأيّ تشخّص يكون، فيسمّى عند هؤلاء (الجمهور) بالهيوّل. (نفس المصدر ١/ ٢٣٢) الجوهر إمّا أن يكون في محلّ أو لا يكون فيه والكائن في المحلّ هو الصّورة الماديّة. وغير الكائن فيه إمّا أن يكون محلاً لشيء يتقوّم به أو لا يكون، والأوّل الهيوّل، والثّاني لا يخلو إمّا أن يكون مركّباً من الهيوّل والصّورة وهو الجسم، أو لا يكون، وحينئذ لا يخلو إمّا ذا علاقة انفعاليّة بالجسم بوجه من الوجوه وهو النّفس، أو لا يكون وهو العقل. (نفس المصدر ١/ ٢٣٤) الجوهر منهما (أي العرض والجسم) هو الهيوّل على مصطلح التّلوّيات. (نفس المصدر ٦/ ١٧) يكون امتداداً جوهريّاً ممتداً بذاته أو مقداراً قائماً بنفسه. (نفس المصدر ٦/ ١٨) الجوهر إنّ كان محلاً لجوهر آخر بحيث يتحصّل منها وحدة طبيعيّة، ونوع طبيعيّ فهو الهيوّل. (شرح الهداية الأثريّة/ ٢٦١) الجوهر إنّ كان محلاً لجوهر آخر فهيوّل. (كشاف اصطلاحات الفنون/ ٢٠٦) شيء قابل للصّور مطلقاً من غير تخصيص بصورة معيّنة. (نفس المصدر/ ١٥٣٤).

التفسير: إنما قال: كل جسم طبيعي. احترازاً عن الجسم التعليمي، فإننا قد ذكرنا في فصل «قاطيغورياس» أن المقدار يسمى بالجسم التعليمي. وهو عرض. وأما الجسم القائم بالنفس فهو الجسم الطبيعي. والجسم المركب من المادة والصورة هو الجسم بهذا المعنى، فلا جرم قيد هذا الكلام بالجسم الطبيعي تمييزاً له عن المقدار الذي هو مسمى بالجسم التعليمي.

واعلم: أن هذا الكلام يحتمل وجهين:

الأول: أن مذهب «الشيخ» أن الجسم الطبيعي مركب من الهوى والصورة. ومراده منه: أن حقيقة الجسمية والتحيز ليست حقيقة قائمة بنفسها، بل هي حالة في جوهر قائم بالنفس. وهذا المحل ليس له في حد ذاته المخصوصة مقدار ولا اختصاص بحيز. وهنا هو مراده من قوله: الجسم مركب من الهوى والصورة.

واعلم: أن هذا المذهب باطل عندنا - على ما سيأتي تقريره في أول العلم الإلهي من هذا الكتاب - وبتقدير أن يكون حقاً، فإنه لا تعلق لهذا الأصل بشيء من من مباحث العلم الطبيعي، إلا القليل النادر. وهي مسألتان في الطبيعيات، ومسألتان في الإلهيات:

المسألة الأولى: من الطبيعيات في إثبات التخلخل^(١)

(١) التخلخل: هو تباعد أجزاء الجسم في وضعها بعضها عن بعض حتى يوجد فيما بين تلك الأجزاء أجزاء أخرى من جسم آخر. (رسائل الفارابي، مسائل متفرقة/ ٤) اسم مشترك، فيقال تخلخل: الحركة الحرم من مقدار إلى مقدار أكبر يلزمه أن يصير قوامه أرقّ مع وجود اتّصاله. ويقال تخلخل لكيفية هذا القوام. ويقال تخلخل لحركة أجزاء الجسم عن تقارب فيها إلى تباعد، فيتخللها جرم أرقّ منها. وهذه حركة في الوضع، والأولى في الكيف. ويقال تخلخل لهيئة وضع أجزاء على هذه الصّفة. (الحدود لابن سينا/ ٣٧، رسائل ابن سينا/ ١١٣) هو اسم واقع على معنيين: أحدهما أن تكون المادّة انبسطت في الكمّ مترقّقة، وأمّا الآخر فكالماء للهواء. ويقال تخلخل لتباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرج يشغلها ما هو أطف من الجسم. (طبيعيات الشفاء، الفن الثاني/ ١٥٠) الحركة في الكمّ قد تكون من دون انضيف مادّة أخرى إلى المتحرّك. وهو التخلخل. إن التخلخل يقع على معنيين: أحدهما أن تكون المادّة انبسطت في الكمّ، كالماء إذا استحال هواء. وهذا يكون مع عدم الجسم الأول وحدوث جسم آخر.

ويقال تخلخل لتباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرج يملأها جسم أطف من الجسم الأول ويكون جملة الاتّصال بينهما لم يبعد بل بين أجزائهما تعلق ثابت فلا يتبرأ بعضها عن بعض تبرّوا تاماً.

ومعناه: أن الجسم قد يصير حجمه أعظم، من غير أن ينضم إليه شيء آخر، أو يقع في داخله شيء من الفرج، وضده التكاثف. وهذا المذهب لا يصح القول به، إلا إذا اعتقدنا أن الحجمية قائمة بمحل لا حجم له في ذاته. فانا إذا اعتقدنا ذلك، أمكننا أن نعتقد أنه تزول عن ذلك المحل تلك الحجمية العظيمة، ويحدث فيها حجمية صغيرة. وبالعكس. ثم زعموا: أن إثبات التخلخل والتكاثف إنما ينتفع به في دفع دليل مثبتى الخلاء. فإنهم احتجوا على القول بالخلاء.

بأن قالوا: المتحرك إذا تحرك إلى مكان، فالمكان المتحرك إليه إما أن يقال: أنه كان خالياً قبل انتقال هذا المتحرك إليه، أو ما كان خالياً - وهو المطلوب - وأن قلنا: أنه ما كان خالياً، فعند انتقال هذا المتحرك إليه، إما أن يقال: أنه بقي ذلك الجسم هناك أو انتقل عنه. فإن بقي هناك، فحال انتقال هذا المتحرك إليه، قد اجتمع حجمان في حيز واحد. وهو محال. وإن انتقل ذلك الجسم، فإما أن ينتقل إلى الحيز الذي عنه انتقل هذا المتحرك، أو إلى حيز آخر. فإن كان الأول لزم الدور، لأن المتحرك الأول لا يمكنه أن يتحرك، إلا إذا صار الحيز المنتقل إليه فارغاً. ولا يصير فارغاً إلا إذا انتقل الجسم الذي كان فيه إلى حيز هذا المتحرك. وانما يمكنه أن ينتقل إليه لو تحرك هذا المتحرك عنه.

فثبت: أنه يلزم منه الدور. والدور باطل.

(التحصيل/ ٦٧٩) تباعد أجزاء الجسم بعضها من بعض. (الحدود والفروق/ ١٧) هو أن يزداد مقدار الجسم من غير أن يزود عليه شيء من خارج. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ٢٨٠) هو أن يزيد مقدار الجسم من غير أن تنضم إليه مادة من خارج. (شرح حكمة الإشراف/ ٢٠٧، مطالع الأنظار/ ١٠٢) هو ازدياد مقدار الجسم من غير أن ينضم إليه غيره. (مطالع الأنظار/ ١٠٢) التخلخل الحقيقي هو أن يزداد مقدار الجسم من غير أن يزداد عليه شيء من الخارج. (شرح حكمة العين/ ٤٣٢) من باب الكيف. وهو رقة القوام. (شرح المواقف/ ٢٣٧) هو ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم إليه جسم آخر. (نفس المصدر/ ٣٢٨) قال الشيخ الرئيس في قاطيغورياس: يقال التخلخل: الانتفاش كالصوف المنفوش.

ويقال: لما إذا صار الجسم إلى قوام أقبل للتقطيع والتشكيل من انفعال يقع فيه.

ويقال: لقبول المادة حجماً أكبر، فالأول من الوضع والثاني من الكيف والثالث من الإضافة في الكم أو كم ذو إضافة. وقد يقال التخلخل ويراد به تباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرج يشغلها ما هو ألطف منها. (الحكمة المتعالية ١/ ٧٦).

وإن كان الثاني - وهو أن ذلك الجسم ينتقل إلى حيز آخر - يكون الكلام فيه كما في الأول، ويلزم أن يقال: إنه إذا تحركت «البتة» أن تتدافع جملة السماوات والأرضين. وذلك محال. وعند هذا قال منكرو الخلاء: مذهبنا: أن الجسم مركب من الهيولى والحجمية، وأنه لا يمنع أن تزول عن المادة حجمية عظيمة، ويحدث فيها حجمية صغيرة، وبالعكس. وإذا كان كذلك لم يبعد أن يقال: أن المتحرك إذا انتقل من جهة إلى جهة، فإنه تزداد الحجمية في الجانب المنتقل عنه وتصعد الحجمية في الجانب المنتقل إليه، وحينئذ يمكنه الحركة من غير وقوع الخلاء، ومن غير لزوم سائر المحالات.

فثبت: أن القول بكون الجسم مركباً من الهيولى والصورة، ظهرت فائدته في هذه المسألة.

المسألة الثانية من المسائل الطبيعية المبنية على هذا الأصل

في أن الأجرام الفلكية هل تقبل الخرق والالتئام، أم لا؟

أن الحكماء قالوا: أن الأجرام الفلكية لا تقبل الخرق والالتئام. ف قيل لهم: الأجسام متساوية في الجسمية. والأشياء المتساوية في تمام الماهية، يجب أن يصح على كل واحد منها ما صح على الآخر، ولما صح الخرق والالتئام على بعض الأجسام، وجب صحتها على الأفلاك. وعند هذا قالت الفلاسفة: الأجسام عندنا مؤلفة من الهيولى والصورة، ولا يتمتع أن يكون هيولى كل فلك مخالفة بالماهية لهيولى الفلك الآخر. ثم أن هيولى ذلك الفلك مستلزمة لذاتها لذلك الشكل وذلك المقدار، فلا جرم يتمتع زوال الشكل وذلك المقدار عنه. ومعلوم أن هذا الجواب لا يصح إلا إذا قلنا: الأجسام مركبة من الهيولى والصورة.

والمسألة الأولى من الإلهيات

أنا إذا أردنا بيان أن الأجسام ممكنة في ذواتها قلنا: أنها مركبة من الهيولى والصورة. وكل ما كانت ماهيته مركبة من جزئين فهو ممكن. ثم نقيم الدلالة على أن الهيولى لا ينفك عن الصورة، والصورة لا تنفك عن الهيولى. ثم نقيم الدلالة على أن هذه الملازمة لا يعقل ثبوتها إلا إذا وجد موجود مفارق يستبقى أحدهما بالآخر. وعند هذا يتبين أن الجسم ممكن الوجود بحسب ذاته، وبحسب جمع أجزاء ماهيته، وأنه معلول موجود ليس بجسم ولا جسماني.

والمسألة الثانية من الإلهيات

أنا إذا دللنا على أن المعلول القريب لواجب الوجود لا يمكن أن يكون أكثر من واحد، فحينئذ نقول: ذلك الواحد وذلك المعلول لا يمكن أن يكون جسمًا، لأن الجسم ماهية مركبة من الهيولى والصورة. فلو كان واجب الوجود علة لجسم، لزم أن يكون علة لجزئه معًا. فيكون الصادر عنه أكثر من واحد. وذلك محال.

فثبت: أن المعلول الأول لا يكون جسمًا.

هذا مجموع المسائل المبنية في العلم الطبيعي، وفي العلم الإلهي على هذا الأصل. وإذا عرفت هذا فنقول: هذا الشيء الذي يجعل مبدأ للعلم الطبيعي، لا بد وأن يكون شيئًا تتفرع عليه جميع مسائله وإن لم يكن كذلك، فلا أقل من أن تتفرع عليه أكثر مسائله. ولما لم يتفرع من مسائل العلم الطبيعي على هذا الأصل، إلا المسألتان النادرتان، كان جعل هذه المسألة مبدأ للعلم الطبيعي مستدركًا.

والاحتمال الثاني لهذه المصادرة: أن لا يكون المراد منها: أن الجسم في نفسه وفي ماهيته مركب من الهيولى والصورة. بل يكون المراد منه: أن كل جسم مخصوص فهو مركب من هيولى وصورة. وهذا حق. وذلك لأن كل جسم يشار إليه. فإنه لا بد وأن يكون جسمًا مخصوصًا ممتازًا عن سائر الأجسام بشكله المخصوص وصفته المخصوصة فالمفهوم من كونه جسمًا - الذي هو القدر المشترك بينه وبين سائر الأجسام - هو مادته. وأما شكله المعين وصفته المعينة وطبيعته المعينة، فهو بالنسبة إلى ذلك الجسم المعين المخصوص، صورته التي باعتبارها دخل ذلك الجسم المخصوص في الوجود بهذا التقدير، وظهر أن كل جسم معين، فإنه لا بد وأن يكون مركبًا من الهيولى والصورة.

وهذا المعنى أمر لا بد وأن يبحث صاحب العلم الطبيعي عنه، لأنه إذا كان موضوع هذا العلم هو الجسم من حيث أنه يتحرك ويسكن، فإنه يجب عليه معرفة أن الجسم ما هو؟ وذلك هو المادة. ويجب عليه معرفة ما به يمتاز كل جسم عن غيره في ذاته. وهو الصورة. ولهذا المعنى يجب على صاحب هذا العلم البحث عن الهيولى والصورة.

قال الشيخ: «فكل جسم حادث أو متغير، فيفتقر من حيث هو كذلك، إلى عدم سبقه، لولاه لكان أزلي الوجود».

التفسير: هذه هي المصادرة الثانية من الأمور التي زعم «الشيخ» أنها مبادئ العلم الطبيعي.

واعلم: أن الحادث هو الذي وجد بعد العدم. ولا شك أن هذا المفهوم لا يتقرر إلا بسبق العدم، فإن كان المراد من كون العدم مبدأ: هذا القدر، فهذا حق. وإن كان المراد: أن ذلك العدم له تأثير في هذا الوجود: فهذا لا يقوله عاقل.

ويدل عليه وجوه:

الأول: أن عدم الشيء، مناقض لوجوده ومناف له. وأحد النقيضين لا يكون له معرفة في حصول الآخر.

الثاني: أن العدم نفي محض. فكيف يعقل جعل النفي المحض مؤثراً في الوجود؟ وإن عقل ذلك، فحينئذ لا يمكننا أن نستدل بوجود الممكنات على وجود واجب الوجود.

الثالث: أن هذا العدم سابق على هذا الوجود، وممتنع البقاء عند حصول هذا الوجود، فكيف يعقل جعله مؤثراً فيه؟

الرابع: أنه لو كان الأمر على ما قالوه، يلزم أن يكون للشيء الواحد أسباب لا نهاية لها من العدميات. وذلك لأن كل حقيقة، فإنه يصدق عليها سلب كل ما عداها عنها، وما عداها أمور غير متناهية.

وهذا الشيء الواحد من حيث أنه ليس بمثلث مثلاً يكون هذا العدم مبدأ له. ومن حيث أنه ليس بمربع، يكون هذا العدم الآخر مبدأ له.

وهكذا القول في العدميات التي لا نهاية لها.

والخامس: أنه جعل هذا العدم مبدأ لهذا الوجود، من حيث أن يكون هذا الوجود ذا أول، لا يتقرر إلا بهذا العدم، فلم لا يجعل هذا الوجود مبدأ لذلك العدم، من حيث أن يكون ذلك العدم ذا آخر، لا يتقرر إلا بهذا الوجود؟

واعلم: أنه لولا أن هذا البحث خسيس جداً، وإلا لكان للإطناب فيه مجال.

قال الشيخ: «كل جسم يتحرك، فحركته إما من سبب خارج، وتسمى حركة قسرية^(١). وإما من سبب في نفس الجسم، إذ الجسم لا يتحرك بذاته.

(١) الحركة القسرية: هي أن يحرك الجسم إلى خلاف ما يقتضيه طبعه. (التحصيل/ ٣٨٧) هي التي محرّكها خارج عن المتحرك وليس بمقتضى طبعه. وذلك قد يكون بالجذب وقد يكون بالدفع. (نفس

وذلك السبب إن كان محرّكاً على جهة واحدة على سبيل التسخير، فيسمى طبيعية، وإن كان محرّكاً حركات شتى بارادة أو غير إرادة، أو محرّكاً حركة واحدة بارادة. فيسمى نفساً».

التفسير: هذه هي المصادرة الثالثة. وأقول: الجسم المتحرك لا بد له من محرك. ومحركه إما ذاته وإما غيره. وذلك الغير إما أن يكون حاصلًا فيه أو يكون مباينًا عنه. فنقول: إما أنه لا بد لكل متحرك من محرك. فلنسلم هذا في هذا العلم. إلى أن يقوم البرهان في الفلسفة الأولى على أن كل ممكن لا بد له من مؤثر. وأما أنه يمتنع أن يكون الجسم متحركاً لذاته، فهو مقدمة برهنوا عليها في العلم الطبيعي. وحينئذ يثبت لنا: أن كل جسم فإنه يتحرك لأمر مغاير لذاته. ثم نقول: ذلك المغاير إن كان مباينًا عن المتحرك، فذلك هو التحريك القسري. وإما أن يكون موجودًا في ذات ذلك الجسم. فنقول: ذلك المحرك إما أن يكون له شعور بذلك الأمر الذي يصدر عنه، أو لا يكون له به شعور. وعلى التقديرين فالأثر الصادر عنه إما أن يكون أثرًا واقعًا على نهج واحد، وإما أن يكون آثارًا مختلفة واقعة على مناهج مختلفة، فيحصل من ضرب اثنين في اثنين: أقسام أربعة:

الأول: للقوة الموجودة في الجسم التي لا شعور لها بما يصدر عنها. ويكون المصادر عنها أثرًا واحدًا واقعًا على نهج واحد. وهذا هو المسمى بالطبيعة ومثاله الطبيعة الأرضية فإنها تقتضى الاستقرار بشرط حصول ذلك الجسم في مكانه الطبيعي وهو الأرض والحركة إليه بشرط كونه خارجًا عن ذلك المكان فالقوة الموجودة لهذا الأثر قوة ليس لها شعور ولا إدراك البتة بهذا الأثر ثم إن هذا الأثر أثر واحد واقع على طريقة واحدة.

القسم الثاني: القوة التي لا شعور لها بما يصدر عنها. ثم أنه تصدر عنها آثار مختلفة واقعة على مناهج مختلفة وهذه هي المسماة بالنفس النباتية فإنها تفعل أفعالًا مختلفة ما بها تزيد في طول الأعضاء. وعرضها وعمقها وتعيدها صورًا مختلفة وأشكالًا متباينة، فإن بعضها لحم وبعضها قلب وبعضها دماغ.

(المصدر/ ٥٩٣) حركة يتحرك بها المحرك لا من ذاته ولا بحسب صورته الخاصّة به. (الحدود والفروق/ ١٦) هي التي محرّكها خارج عن المتحرك بها. (المعتبر في الحكمة ٢ / ١١٢).

القسم الثالث: القوة التي لها شعور بما يصدر عنها ويكون الأثر الصادر عنها أثرًا واحدًا واقعيًا على نهج واحد وهذه القوة هي المسماة بالنفس الفلكية الجسمانية وهي القوة المباشرة لتحريك الفلكي.

والقسم الرابع: القوة التي لها شعور بما يصدر عنها ويكون الأثر الصادر عنها آثارًا مختلفة واقعة على مناهج مختلفة وهي النفس الحيوانية الحالة في أبدان الحيوانات الموجودة في هذا العالم. فهذا تلخيص ما في هذا الموضوع وإذا عرفت هذا.

فلنرجع إلى تفسير ألفاظ الكتاب:

فأما قوله: كل جسم متحرك فحركته إما من سبب من خارج ويسمى حركة قسرية وإما من سبب في نفس الجسم، إذا الجسم لا يتحرك بذاته فتلخيصه أن يقال الجسم يستحيل أن يتحرك بذاته بل لا بد من شيء آخر يحركه وذلك المحرك إما أن يكون خارجًا عن ذاته وإما أن يكون موجودًا فيه والأول هو الحركة القسرية. وأما الثاني وهو أن يكون ذلك المحرك موجودًا فيه فهو الذي يسمى متحركًا من تلقاء نفسه.

وأما قوله: وذلك السبب إن كان محركًا على جهة واحدة على سبيل التسخير فيسمى طبيعة وإن كان محركًا حركات شتى بارادة أو غير إرادة أو محركًا حركة واحدة بارادة فيسمى نفسًا.

واعلم: أن الأقسام الأربعة التي ذكرناها مذكورة في هذا الكلام. وذلك لأن قوله إن كان محركًا على جهة واحدة على سبيل التسخير فيسمى طبيعة. فالمراد منه: ما ذكرناه وهو أن القوة التي تفيد أثرًا واحدًا مع أنها لا تكون شاعرة بذلك الأثر، فهي الطبيعة. فعبر عن عدم الشعور بالتسخير، وأما قوله وإن كان محركًا حركات شتى فهذا إشارة إلى القوة التي يصدر عنها إشارة مختلفة سواء كانت تلك القوة عديمة الشعور، كالقوى النباتية أو كانت واجدة الشعور كالقوى الحيوانية.

فثبت: أن هذا الكلام مشتمل على القسم الثاني والقسم الثالث. وأما قوله أو محركًا حركة واحدة بارادة. فهذا هو القسم الرابع وهو النفس الفلكية.

والحاصل: أنه سمي القسم الأول بالطبيعة، والأقسام الثلاثة للباقية بالنفس.

فثبت: أن الكلام المذكور في الكتاب مشتمل على الأقسام الأربعة التي ذكرناها.

قال الشيخ: «أسباب الأشياء أربعة: مبدأ الحركة مثل البناء للبيت، المادة مثل الخشب واللبن للبيت، الصورة مثل هيئة البيت للبيت، الغاية مثل الاستكنان للبيت».

التفسير: هذه هي المصادرة الرابعة. وفيهما مسألتان:

المسألة الأولى: في تفسير العلل الأربع

اعلم: أن تحقيق الكلام في هذا الباب أن يقال: الذي يحتاج الشيء إليه إما أن يكون جزءاً من ماهيته أو لا يكون. أما الأول فإما أن يكون جزءاً به يكون ممكن الوجود وهو المادة كالطين للكوز، فإن عند وجود الطين يكون الكوز ممكن الوجود وإما أن يكون جزءاً، به يكون الشيء واجب الوجود وهو الصورة مثل شكل الكوز فإن هذا الشكل متى حصل كان الكوز واجب الحصول. وأما المحتاج إليه الذي لا يكون جزءاً من ماهية المحتاج فهو قسمان أحدهما العلة الفاعلية مثل الرجل الذي يدخل الكوز في الوجود، والثاني العلة الغائية وهي الغرض الذي لأجله يقصد الفاعل ادخال ذلك الفعل في الوجود. وهو كون الكوز بحيث يصلح أن يشرب الماء منه.

واعلم: أن الشيخ ذكر في «الإشارات» أن العلة الغائية علة فاعلية العلية الفاعلية. وهذا هو الحق الذي لا محيص عنه.

المسألة الثانية

في تقسيم كل واحد من هذه العلل الأربع إلى الأقسام الكثيرة

قال الشيخ: «كل واحد من ذلك إما قريب وإما بعيد، وإما عام وإما خاص، وإما بالقوة وإما بالفعل، وإما بالحقيقة وإما بالعرض».

التفسير: اعلم أن كل واحدة من العلل الأربع المذكورة يمكن اعتبارها بحسب الأوجه الثمانية المذكورة في هذا الكتاب. وزاد في «الشفاء» أربعة أخرى، وهي أنها قد تكون كلية وقد تكون جزئية وقد تكون بسيطة وقد تكون مركبة. فيكون المجموع اثني عشر وجهاً. فلنعتبر هذه الأمور أولاً في العلة الفاعلية فنقول: الفاعل القريب هو الذي لا واسطة بينه وبين المفعول، كالوتر لتحريك الأعضاء. والبعيد هو الذي بينه وبين المفعول واسطة.

وهو مثل النفس لتحريك الأعضاء. والفاعل العام هو الذي يشترك في الأفعال عنه أشياء كثيرة. مثل الهواء المغير لأشياء كثيرة.

والفاعل الخاص هو الذي لا يفعل عنه إلا شيء واحد، كالدواء الذي يتناوله «زيد» فيؤثر في بدنه الخاص لا في بدن غيره. وأما الذي بالقوة، فمثل النار، بالقياس إلى ما لم تشتعل فيه. ويصح اشتعالها فيه. والقوة قد تكون قريية كقوة الكاتب على الكتابة، وقد تكون بعيدة كقوة الصبي على الكتابة. وأما الذي بالفعل فكالنار بالقياس إلى ما اشتعلت فيه.

وأما الفاعل بالحقيقة والذات، فكالطبيب إذا عالج، والنار إذا سخنت. وهو أن تكون العلة مبدأ بالذات لوجود ذلك الفعل، وأخذت من حيث هي مبدأ له.

والعلة الفاعلة بالعرض: ما خالف ذلك. وهي على أصناف:

فأحدها: أن يكون أثر هذا الفاعل في إزالة الضد فقط. مثل «السقمونيا»^(١) فإنه يزيل الصفراء فيحصل البرد، فتكون السقمونيا مبردة بالعرض من هذا الوجه.

وثانيها: أن يوجد ما يمنع المؤثر عن أثره. والذي يزيل ذلك المانع ينسب إليه ذلك الأثر بالعرض. مثل: من أزال الدعامة حتى ينهدم السقف. فإنه يقال: هو الذي هدم السقف.

وثالثها: مثل أن يقال: الطبيب يبني، فإنه يبني لا من حيث هو طبيب، بل من حيث أنه بناء.

ورابعها: أن يكون الفاعل بالطبع أو بالإرادة متوجهاً إلى غاية يبلغها أو لا يبلغها. لكن يعرض معها غاية أخرى. مثل الحجر يشج، وإنما عرض ذلك لأنه هابط الطبع، فلما اتفق أن وقع رأس إنسان في مهبطة، ووقع ذلك الحجر على ذلك الرأس بثقله، لا جرم شحه. وأما الفاعل الكلي فهو مثل الطبيب للعلاج، وأما الجزئي فمثل هذا الطبيب لهذا العلاج. وأما الفاعل البسيط، فإن يكون صدور الفاعل عن قوة فاعلية واحدة، مثل الجذب والدفع عن القوة الجاذبة والقوة الدافعة. وأما المركب فإن يكون صدور الفعل عن عدة قوى، أما متفقة النوع كقوم يحركون سفينة، أو مختلفة النوع، كالجوع الكائن عن القوة الجاذبة والحساسة.

(١) نبات يستخرج من تجاويفه رطوبة دقيقة تجفف وتدعى باسم نباتها.

ولما ذكر «الشيخ» هذه التفاصيل في «الشفاء» قال: وقد يمكنك أن تتركب بعض هذه مع بعض. ثم قال: ولنورد هذه الاعتبارات أيضاً في المبدأ المادي. فالمادة الترية مثل الأعضاء للبدن. والبعيدة مثل الأخلاط بل الأركان. والعام مثل الخشب للسريـر والكرسى ولغيرهما. والخاص فهو مثل جسم الإنسان بمزاجه المخصوص لصورته المخصوصة.

قال: وفرق بين القريب وبين الخاص، فقد يكون السبب المادي قريباً وعاماً. وأما السبب المادي بالقوة: فهو مثل النطفة لبدن الإنسان، والخشب الغير المصور بالصناعة لهذا الكرسي. والمسبب المادي بالفعل فهو مثل بدن الإنسان لصورته. والسبب المادي بالذات فهو الذي لذاته المخصوصة يقبل صورة الشيء. مثل الدهن للاشتعال. والذي بالعرض فكما يقال: الماء موضوع للهواء. وفي الحقيقة مادة الماء هي الموضوع للهوائية. وأما المادة الكلية فهي كالخشب للسريـر والمادة الجزئية، فهي كهذا الخشب لهذا السريـر. وأما المادة البسيطة فهي كالهوى الأولى للأشياء كلها. وأما الحركية فكما لأخلاط للبدن. وأما هذه الاعتبارات من جهة الصورة. فالصورة القرية مثل التريـع للمربع، والبعيدة مثل ذى الزاوية له، والصورة العامة والكلية واحدة. وهي مثل الجنس للنوع.

وكذا الخاصة والجزئية واحدة. وهي مثل حد الشيء أو فصله أو خاصته. والصورة بالقوة فهي القوة مع العدم. والصورة بالفعل فهي معروفة.

والصورة البسيطة تمثل صورة الماء والنار، فإنها حقيقة واحدة، ولم تتكون حقيقتها من اجتماع عدة أمور. والصورة المركبة فهي مثل الصورة الحيوانية التي إنما تحصل من اجتماع عدة أمور.

وأما اعتبار هذه المعاني من جهة الغاية فالغاية القرية كالصحة للدواء، والبعيدة فكما السعادة للدواء. وأما العامة فهي الغاية التي هي غاية لسببين مختلفين، مثل اسهال الصغير، فإنه غاية لشرب النرجيين ولشرب البنفسج أيضاً. وأما الخاصة فمثل «أما زيد صديقه فلانا» وأما الغاية بالفعل وبالقوة وأما الغاية بالذات، فهي المعنى الذي تطلبه الحركة الطبيعية أو الإرادية لنفسها. مثل الصحة. وأما الغاية بالعرض، فعلى أصناف فمن ذلك ما يقصد لكن لا لأجل نفسه. مثل دق الهاون لأجل شرب الدواء. ومن ذلك ما يلزم الغاية أو يعرض لها.

أما ما يلزم الغاية فهو الأكل، فإن غايته التغوط. وذلك لازم الغاية لا نفس الغاية. بل الغاية هي دفع الجوع. وأما ما يعرض للغاية. فمثل الجمال للرياضة، فإن الرياضة قد

تستعقب حصول الجمال، ولكن المقصود من الرياضة ليس حصول الجمال. وأما الغاية الجزئية، فمقبض «زيد» على فلان الغريم. الذي كان القبض عليه هو المقصود من السفر. وأما الغاية الكلية. فكانتصافه من الظالم مطلقاً. وأما الغاية البسيطة فمثل الشبع للاكل، والغاية المركبة فمثل لبس الحرير لأجل الجمال، ولقتل القمل. وهذا في الحقيقة غايتان.

هذا هو الكلام في بيان هذه الأقسام. وهذا الفصل من أوله إلى آخره منقول من كتاب «الشفاء».

قال الشيخ: «الطبيعة سبب على أنه مبدأ الحركة بما هي فيه، ومبدأ لسكونه بالذات لا بالعرض».

التفسير: إنا في المصادر المتقدمة لخصنا الكلام في تعريف ماهيته الطبيعية، إلا أن التعريف المذكور في هذا الموضع، هو المنقول عن الحكيم الكبير «أرسطاطاليس» ولعل «الشيخ» إنما أعاده لهذا السبب. ولو أنه ذكره في غير ذلك الموضع لكان أولى. **واعلم:** أن ظاهر الكلام يقتضي كون القوة الواحدة علة لحركة محلها، ولسكون محلها. وذلك باطل.

أما أولاً: فلأن الجمع بينهما محال. فالقوة الواحدة كيف تكون موجبة لهما معاً؟ **وأما ثانياً:** فلأن السكون عدم الحركة، فكيف يعقل كون المبدأ مبدأ لعدم أثره؟ **والجواب عن الأول:** أنه لا يبعد كون الأول للشيء الواحد موجباً لأثرين متنافين بحسب شرطين مختلفين. فالطبيعة توجب الحركة بشرط كون الجسم حاصلًا في الحيز القريب، وتوجب السكون بشرط كون الجسم حاصلًا في الحيز الطبيعي.

والجواب عن الثاني: أن الجسم إذا سكن فهناك أمران:

أحدهما: عدم تلك الحركة.

والآخر: استقراره في ذلك الحيز، وحصوله فيه. وهذا المعنى باتفاق الفلاسفة أمر ثبوتي، فإنهم أجمعوا على أن «الأين» عبارة عن حصول الجسم في مكانه. واتفقوا على أن هذا المعنى صفة موجودة وعرض حال في الجسم.

وإذا عرفت هذا فنقول: ان أريد بالسكون عدم الحركة فذاك لا يمكن جعله أثراً للطبيعة وإما أن أريد كونه مستقراً في ذلك الحيز، فذاك يمكن جعله أثراً للطبيعة ومعلولاً لها.

واعلم: أنك لما علمت في الفصل المتقدم: أن العلة قد تكون علة بالذات، وقد تكون علة بالعرض، لا جرم بين ههنا: أن الطبيعة في كونها موجبة للحركة والسكون على الوجه الذي لخصناه، موجبة بالذات لا بالعرض.

واعلم: أنه متى صدق على الطبيعة أنها مبدأ بالذات لهذا الأمر، قد صدق عليها أنها ليست بالعرض لذلك، فيشبه أن يكون قوله بالعرض كالتكرير الذي يذكر لأجل التوكيد. ونظيره قولهم في حد القياس: انه قول مؤلف من أقوال، إذا سلمت لزم عنها قول بالذات لا بالعرض.

قال الشيخ: «الحركة»^(١) كمال أول لما بالقوة، من حيث هو بالقوة. وهو كون الشيء على حال لم يكن قبله ولا بعده فيه.

التفسير: هذه هي المصادرة الخامسة. **واعلم:** أن هذا البحث إنما جعله من مبادئ العلم الطبيعي، لأن موضوع العلم الطبيعي هو الجسم من حيث أنه يتحرك ويسكن. وإذا كان كذلك، كان تصور الحركة والسكون جزءاً من أجزاء هذا العلم، فلا جرم كان من المبادئ.

ثم يقول: الحكماء ذكروا في تعريف الحركة وجوها:

التعريف الأول: أن يقال: اعلم أن الشيء إما أن يكون بالفعل من كل الوجوه، أو بالقوة من كل الوجوه، أو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر.

(١) الحركة: تبدل حال الذات. (رسائل الكندي الفلسفية/ ١٦٧) إن الكون والفساد وغيرهما إنما يكون بقرب العلل وبعدها وذلك هو الحركة. إن الأجرام السماوية لها تعقّلات كلية وتعقّلات جزئية. وهي قابلة لنوع من التغيّر التحيلي يتبعه التخيّل الجسماني. وهي الحركة. (رسائل الفارابي، الدعاوي القلبية/ ٥) إنها خروج ما هو بالقوة إلى الفعل. هي مقولة على الثقل والاستحالة والكون والفساد. (رسائل الفارابي، مسائل متفرقة/ ١٢) الخروج من مكان إلى مكان. (رسائل إخوان الصفا ٢/ ١٣) هي الثقل من مكان إلى مكان في زمان ثان. (نفس المصدر ٣/ ١٣٦) هي صورة روحانية تجعلها النفس في الأجسام، فيها تكون الأجسام متحركة. هي صورة تجعلها النفس في الجسم، بما يكون الجسم متحركاً. (نفس المصدر ٣/ ٣٢٢).

أما الأول وهو الذي بالفعل من كل الوجوه فهو الله سبحانه، فإنه متزه عن طبيعة القوة والإمكان وضرب من الملائكة.

وأما الثاني وهو الذي بالقوة من كل الوجوه فهذا محال لأنه في كونه بالقوة ليس بالقوة بل بالفعل.

وأما الثالث وهو الذي بالفعل من وجهه وبالقوة من وجه آخر فإنه لا يتمتع خروجه إلى الفعل ثم إن خروجه إلى الفعل إما أن يكون دفعة وإما أن يكون على التدرج.

والأول يسمى كونا لما حدث وفساداً لما زال وبطل. والثاني هو الحركة فعلى هذا الحركة: عبارة عن خروج الشيء في أمر من الأمور، من القوة إلى الفعل يسيراً أو على التدرج أو لا دفعة.

وطعن الحكيم في هذا التعريف فقال: لا يمكن تعريف قولنا يسيراً يسيراً. وقولنا على التدرج، إلا بالزمان الذي لا يمكن تعريفه إلا بالحركة فيلزم الدور. وأيضاً: قولنا لا دفعة لا يمكن تعريفه إلا بالدفعة المعرفة بالآن المعرف، بالزمان المعرف بالحركة. فيلزم الدور.

والجواب: أن بناء هذا السؤال على أنه لا يمكن تعريف المدة والزمان إلا بالحركة، وذلك بناء على أن الزمان مقدار الحركة. وهو عندنا باطل على ما سيأتي تقريره.

والدليل على صحة ما قلناه: أن تصور المدة وتصور الماضي والحاضر والمستقبل تصورات بديهية غنية عن التعريف بدليل أنه حاصل لكل العقلاء، ولمن لا يعلم شيئاً من مباحث الحكماء.

ونقول: السؤال الواقع على هذا الكلام: أن نقول: الحادث على سبيل التدرج غير معقول. وذلك لأنه إذا حصل تغير فلا بد أن يكون قد حدث أمر أو زال أمر والا فالحال عند التغير كما قبل التغير فيلزم أن يقال انه لا تغير عند حصول التغير. وذلك خلف. محال. وإذا ثبت هذا فلنفرض أنه حدث أمر. وذلك الذي حدث هو إما عين ما سيحدث بعده أو غيره. والأول باطل، لأن الذي حدث الآن، فهو موجود الآن. والذي سيحدث بعد ذلك ما حدث الآن فهو معدوم الآن فلو كان هذا هو عين ذلك لكان الشيء الواحد موجوداً معدوماً معاً. وهو محال.

فثبت: أن الذي حدث الآن مغاير لما سيحدث بعد ذلك، وأن الذي حدث الآن فقد حدث دفعة، وأن الذي سيحدث بعد ذلك لم يحدث فيه شيء البتة.

فثبت: أن الحدوث على سبيل التدريج في الشيء الواحد محال في العقول.
والتعريف الثاني للحركة: ما ذكره الحكيم: «أرسطاطاليس» فقال: الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة.

وتقريره: أن الحركة أمر ممكن الحصول للجسم، والشيء إذا كان ممكناً ثم صار موجوداً فذلك الوجود كمال له فالحركة إذن من الكمالات لكنها تفارق سائر الكمالات من حيث أنه لا حقيقة لها، إلا التأدي إلى الغير.

وما كان كذلك فله خاصتان:

أحدهما: أنه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول؛ ليكون هذا التأدي تأدياً إليه.
والثانية: أن ذلك التأدي ما دام باقياً، فإنه إن بقي منه شيء بالقوة، فإن المتحرك إنما يكون متحركاً بالفعل، إذا لم يصل إلى المقصود وما دام كذلك فقد بقي من كونه متحركاً أمر بالقوة.

فثبت: أن هوية الحركة متعلقة بأن يبقى منه شيء بالقوة، وبأن لا يكون ما هو المطلوب من الحركة حاصلًا بالفعل.

وأما سائر الكمالات فلا يحصل فيها واحد من هذين الوصفين فإن الشيء إذا كان مربعاً بالقوة ثم صار مربعاً بالفعل، فحصول المربعة من حيث هو هو، لا يوجب أن يستعقب شيئاً آخر. وأيضاً: فعند حصولها لا يبقى فيها شيء بالقوة.

وإذا عرفت هذا فنقول: الجسم إذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر ففيه إمكان أمرين:

أحدهما: إمكان حصوله في ذلك المكان الآخر.

والثاني: إمكان التوجه إليه. فهذان أمران إذا حصل كانا كمالين. لكن التوجه إليه مقدم على الوصول إليه، وإلا لكان ذلك الوصول دفعة لا على التدريج. وقد فرضناه حاصلًا.

فثبت: أن هذا التوجه كمال أول للشيء الذي هو بالقوة، لكن لا من كل وجه. فإن الحركة تكون كمالاً للجسم، لا من حيث أنه جسم، ولا من حيث أنه إنسان، وإنما هو كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة. فالحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة.

واعلم: أن هذا البيان لطيف دقيق، إلا أن السؤال عليه قائم من وجوه:

الأول: أن هذا التعريف للشيء بما هو أخفى منه، لأن كل إنسان عاقل يدرك ببديهة العقل التفرقة بين كون الشيء متحركاً وساكناً، والأمور التي ذكرتموها لا يتصورها إنسان، إلا الأذكى من الناس. وتعريف الواضح بالخفى مستنكر في المنطق.

والثاني: أنه لا يمكنكم بيان كون الحركة كمالات أولاً، إلا إذا بينتم، أن هذا الحدوث لا يكون دفعة بل يكون يسيراً يسيراً. فصار هذا التعريف محتاجاً إلى تقدم العلم بأن الشيء قد يحدث يسيراً يسيراً، فإن كان تصور الحدوث على سبيل التدرج متوقفاً على تصور أصل الحركة على ما يقوله أصحاب هذا «الحكيم» فقد فسد هذا التعريف. وإن لم يتوقف عليه، فحينئذ يكون تعريف الحركة خروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً، أولى.

الثالث: أن الجسم حال كونه متحركاً هل هو في المكان أم لا؟ فإن لم يكن في المكان، مع أنه جسم متحيز فذلك محال، وإن كان في المكان فهل هو في المكان الذي انتقل عنه أو في مكان آخر؟ فإن كان الأول فهو بعد لم يتحرك، وإن كان الثاني فحينئذ لا معنى لكونه متحركاً، ألا أنه حصل في مكان بعد إن كان حاصلًا في مكان آخر، فيرجع حاصل القول إلى أنه عبارة عن حصولات متوالية في أحياء متلاحقة، وحينئذ لا تكون الحركة كمالات أولاً، يتبعه كمال ثاني. بل هو عين ذلك الذي سميتموه بالكمال الثاني، ولا يبقى لهذا الذي سميتموه بالكمال الأول معقول ومحصل البتة.

والتعريف الثالث للحركة: ما ذكره «الإمام أفلاطون الإلهي» وهو أن الحركة عبارة عن الخروج عن المساواة. ومعناه: كون الجسم بحيث لا يفرض له آن من الآنات، إلا وحاله في ذلك الآن خلاف حاله قبل ذلك وبعده.

والتعريف الرابع للحركة: ما ذكره «فيثاغورس» وهو أن الحركة عبارة عن الغيرية. وهذا قريب مما ذكره «أفلاطون»^(١) لأنه إذا كان حاله في كل آن يفرض مخالفاً لحاله قبل

(١) أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م). فيلسوف ومعلم يوناني قديم يُعدُّ واحدًا من أهم المفكرين في تاريخ الثقافة الغربية.

حياته: وُلد أفلاطون في واحدة من أعرق العائلات في أثينا، وتنحدر أمه من نسل المشرع الأثيني الكبير سولون. وكلمة أفلاطون كنية تعني ذا الكتفين العريضتين، أما اسمه الحقيقي فهو أرسطوكليس.

كان أفلاطون يرغب في شبابه أن يكون رجل سياسة. وفي عام ٤٠٤ ق.م، نصَّب مجموعة من الأثرياء أنفسهم حكاماً مستبدين على أثينا، ودعوه للانضمام إليهم إلا أنه رفض لاشتمازه من ممارساتهم

ذلك الآن، كانت هذه الأحوال المتعاقبة المتتالية أموراً متغيرة. فأفلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة، وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية. والمقصود من الكل: واحد.

والتعريف الخامس للحركة: ما ذكره المتأخرون وهو أنها عبارة عن الحصول الأول في الحيز الثاني. وتقرير هذا الكلام سيأتي عن قريب على سبيل الاستقصاء.

قال الشيخ: «سواء كان تلك الحال أيّناً أو كيفاً أو كمّاً أو وضعاً، كالشيء يكون على وضع في مكانه لم يكن قبله ولا بعده فيه، ولا يفارق كلية مكانه»^(١).

القاسية للأخلاقية. وعندما أطاح الأثينيون بالحكام المستبدين في عام ٤٠٣ ق.م. وأقاموا حكومة ديمقراطية أعاد أفلاطون النظر في الدخول إلى ميدان السياسة، لكنه تراجع عن ذلك بعد الحكم بإعدام صديقه سقراط في عام ٣٩٩ ق.م. وبعدها غادر أثينا في أسفار امتدت عدة سنين.

عاد أفلاطون إلى أثينا عام ٣٨٧ ق.م. حيث أسس مدرسة للفلسفة والعلوم عُرفت باسم الأكاديمية، وكان الفيلسوف الشهير أرسطو أبرز تلاميذه.

أشهر مؤلفاته: المحاورات. المحاوراة محادثة بين شخصين أو أكثر. وقد اهتمت محاورات أفلاطون باستعراض ونقد الآراء الفلسفية، حيث كانت شخصيات محاوراته تتناول المسائل الفلسفية وتجادل حول الجوانب المتعارضة لموضوع ما. وقد تميزت المحاورات بقيمة أدبية عالية إلى الحد الذي جعل الكثيرين من العلماء يعدون أفلاطون أعظم من كتب بالنشر في اللغة اليونانية وواحدًا من أعظمهم في أي لغة أخرى.

المحاورات المبكرة. هيمنت شخصية سقراط على المحاورات المبكرة، حيث يظهر فيها كشخصية رئيسية. وفي هذه المحاورات يسأل سقراط الناس عن أشياء يدعون معرفتها ويدّعي هو الجهل بها. ومن خلال الحوار يوضح سقراط أن هؤلاء الناس حقًا لا يعلمون ما يدّعون معرفته. لا يعطي سقراط إجابات عن الأسئلة، لكنه يكشف أن الإجابات التي تقدمها الشخصيات الأخرى ليست كافية.

المحاورات المتأخرة. تضم هذه المحاورات الجمهورية؛ السوفسطائي؛ ثياتيتوس (نظرية المعرفة). ويستخدم أفلاطون في هذه المحاورات شخصية سقراط كمجرد متحدّث باسمه هو ذاته، حيث تنتقد شخصية سقراط آراء الآخرين وتقدم نظريات فلسفية معقدة. وهذه النظريات ترجع في حقيقتها إلى أفلاطون وليس إلى سقراط. [دائرة المعارف ٤١٨/١].

(١) الحركة تقع في الكمّ والكيف والأين والوضع، أمّا في الكمّ، بالتخلخل والتكاثف والتّموّ والذبّول...

التفسير: لما ذكر حد الحركة وحقيقتها، بين في هذا الفصل: أن الحركة لا تقع الا في هذه المقولات الأربع. وهي الأين والكيف والكم والوضع فهنا نفتقر إلى بيان أمرين: أحدهما: أن هذه المقولات الأربع قابلة للحركة.

والثاني: أن ما سواها غير قابل للحركة.

أما الأمر الأول ففيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: في تقرير الحركة في الأين^(١)

وأما في الكيف فكانتقال الماء من البرودة الى الحرارة على التدرج وبالعكس، وكانتقال الجسم من البياض إلى السواد على التدرج. وتسمى هذه الحركة استحالة...
وأما في الأين، فكالحركة من مكان إلى آخر، المسماة بالنقلة.

وأما في الوضع فكحركة الكرة في مكانها. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ٢٨٢) أما الحركة في الكم فهي إما أن تكون إلى الازدياد أو إلى الانتقاص. والتي إلى الازدياد إما أن يكون لو رود مادة اخرى وهو التّمؤ والسّمّن أو لا يكون كذلك وهو التّخلخل. والتي إلى الانتقاص إما أن يكون بإفناء شيء من المادة وهو الذّبول أو لا يكون كذلك وهو التّكاثف.

والحركة في الكيف كتسخّن الماء وتبرّده مع بقاء صورته التّوعيّة وتسمى هذه الحركة استحالة. والحركة في الأين هي انتقال الجسم من مكان إلى مكان، بل من أين إلى أين آخر على سبيل التدرج ويسمى نقلة.

والحركة في الوضع هي أن تكون في الجسم المتحرّك حركة على سبيل الاستدارة فإنّ كل أجزائه تباين أجزاء مكانه أو ما في حكم مكانه من نسبة إلى غيره من الأجسام. (شرح الهداية الأثيريّة/ ٩٨).

(١) الأين: كلّ ما سبيله أن يجاب به عن سؤال «أين»، يسمّونه الفلاسفة بلفظة «أين». (الحروف/ ٦٢) أعلى جنس يعمّ جميع الأنواع التي تعرّفنا في مشار مشار إليه «أين هو»، يسمّى الأين. (نفس المصدر/ ٧٢) هي نسبة الشّيء إلى مكانه. (مفاتيح العلوم/ ١٤٤) هو كون الشّيء في المكان. ومعناه وجوده فيه. (التعليقات/ ٤٣) هو كون الشّيء في مكانه. (نفس المصدر/ ١٧٤) إنّه كون الشّيء في المكان. (التّحصيل/ ٤١٣، مقاصد الفلاسفة/ ٩٨، مجموعة مصنّفات شيخ اشراق ١ / ١١ و ١٤٤ و ٢٧٣، القبسات/ ٨) إنّه عبارة عن كون الجوهر في المكان. (مجموعه مصنّفات شيخ إشراق ١ / ١١) هو عبارة عن حصول الشّيء في مكانه. (المباحث المشرقيّة ١ / ٤٥١، شرح حكمة العين/ ٢٤١، مطالع الأنظار/ ٧١ و ٧٢) هو حالة تحصل للشّيء بسبب حصوله في المكان. (شرح الهداية الأثيريّة/ ٢٧١) هو انتقال جسم من مكان إلى مكان. (مصارع المصارع/ ١٢) هو حصول الشّيء في المكان. ومفهومه إنّما يتمّ بنسبة الشّيء إلى المكان الذي هو فيه، لا أنّه نفس هذه النّسبة إلى المكان. (مطالع الأنظار/ ٧٢) هو

وهي المسماة بالنقلة.

اعلم: أن الجسم إذا حصل في حيز فكونه حاصلًا في ذلك الحيز لا يقبل التفاوت. وذلك لأنه إما أن يكون حاصلًا فيه، وإما أن لا يكون حاصلًا فيه، وليس بين حصوله فيه واسطة. ولا يقال: أنه إذا خرج عنه بعضه، وبقي فيه بعضه، كان ذلك واسطة. لأننا نقول: هو عبارة عن جموعه. فإذا لم يبق في ذلك الحيز بعضه، فمجموع ذلك التمكن ما بقي في ذلك المكان كما كان.

فثبت: أنه لا واسطة بين هذين القسمين البتة.

وإذا ثبت هذا وجب أن يكون حدوث هذا الحصول، وحدث اللاحصول دفعة. ولا يمكن أن يكون ذلك على سبيل التدرج البتة.

وإذا عرفت هذا فنقول: الجسم ما دام يكون حاصلًا في ذلك الحيز، فإنه لا يكون متحركًا. فإذا صار لا حاصلًا فيه فحدث هذا اللاحصول إنما يكون دفعة. ففي الآن الذي هو أول آتات اللاحصول، لا بد وأن يكون قد حصل في حيز آخر. ثم الكلام فيه كما في الأول، وحينئذ يرجع حاصل الكلام إلى أن الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في أحياز متلاحقة.

وهذا هو المراد من قولنا: الحركة عبارة عن الحصول الأول في الحيز الثاني. وهذا كلام معقول مفهوم، إلا أنه يتوجه عليه سؤالان:

الأول: حصول الجسم في الحيز الثاني نهاية الحركة ومقطعها، وإنما الحركة هو انتقاله في الحيز الأول إلى الحيز الثاني.

السؤال الثاني: هو أنه لو كانت الحركة عبارة عن هذه الحصولات المتعاقبة، وكل واحد منها لا يقبل القسمة. ولو كان الأمر كذلك لوجب أن يكون الجسم مركبًا من أجزاء كل واحد منها لا يقبل القسمة. وذلك يوجب القول بالجواهر الفرد.

=

حصول الجسم في المكان، أي في الحيز الذي يخصه. (شرح المواقف / ١٩٣) النسبة إما للأجزاء فهو الوضع أولًا. وهي إما إلى كم، فإن كان قارًا - لجواز اجتماع أجزائه معًا - فإن انتقل ذلك الكم القار به فهو الملك، وإلا فهو الأين. (نفس المصدر / ١٩٥) هو كون الشيء حاصلًا في مكانه. (الحكمة المتعالية ١ / ٢١٥) هو نسبة الجسم إلى مكانه. (الشواهد الربوبية / ٢٣).

والجواب عن السؤال الأول: أنه لا معنى لانتقال الجسم من حيز إلى حيز إلا هذا الذي ذكرناه. وهو أنه كان حاصلًا في الحيز الأول، ثم صار حاصلًا في الحيز الثاني، وليس بين هذين الحيزين مغاير للحوصل له في الحيز الثاني، فهو عمل الوهم الكاذب والخيال الباطل. وذلك مما لا يلتفت إليه.

والذي يقوي هذا الكلام ويقطع مادة هذا الخيال: أنا نقول: أنه حال كونه متحركًا، هل هو حاصل في حيز أم لا؟ لم يكن حاصلًا في حيز البتة مع كونه متحيزًا أو حجمًا. فهذا عجيب. وأن حاصل في حيز فهو حاصل في حيز غير معين، أو في حيز معين. والأول باطل، لأن ما لا تعين له في نفسه فهو غير موجود، وما لا يكون موجودًا، امتنع حصول الجسم فيه.

فثبت: أنه حال كونه متحركًا لا بد وأن يكون حاصلًا في حيز معين. وذلك يبطل قولهم: أنه حال كونه متحركًا لا يكون حاصلًا في الحيز. ولهذا التحقيق قال المحققون: الخروج عن الحيز الأول عبارة عن الدخول في الحيز الثاني.

وأما الجواب عن السؤال الثاني وهو أنه متى كانت الحركة عبارة عن هذه الحمولات المتعاقبة، وجب أن يكون القول بالجوهر الفرد حقًا: فهذا الكلام حق لا دافع له.

المسألة الثانية: في قبول الكم للزيادة والنقصان

اعلم أن قولنا: الكم يقبل الزيادة والنقصان هو بناء على أن الكمية عرض قائم بالجواهر. وقد عرفت في فصل قاطيغورياس: أن ذلك لم يثبت بالدليل. وأما الآن فانا نسلم هذا الأصل، وننظر في هذا الفرع. قالوا: الحركة في الكم تقع على وجهين: أحدهما: التخلخل والتكاثف. والثاني: النمو والذبول.

أما النوع الأول وهو التخلخل والتكاثف: فقالوا: المراد من التخلخل: هو أن يزداد مقدار الجسم من غير أن ينضم إليه من الخارج شيء ومن غير أن يحدث في داخله شيء من الفرج. والتكاثف هو أن ينتقص مقدار الجسم من غير أن يفصل عنه شيء، ومن غير أن يحدث في باطنه شيء من الاكتناز.

واحتجوا على صحة هذا المذهب بأمرين:

الأول: قالوا: أنه ثبت أن المقدار حال في محل، وأن ذلك المحل من حيث هو هو، لا مقدار له ولا حجمية له. وإذا كان كذلك كانت نسبة ذلك المحل إلى جميع المقادير على السوية، وكما يقبل القدر الكبير، وجب أن يكون هو بعينه قابلاً. للقدر الصغير، وبالعكس. ولقائل أن يقول: لا نسلم أن المقدار حال في محل. ودلائلكم على ذلك قد سبق إبطاها، سلمنا ذلك. لكن لا يلزم من هذا القدر صحة مطلوبكم. وذلك لأن مقدار الفلك المعين حال في هوى لا مقدار لها في حد ذاتها، مع أن توارد المقادير المختلفة على الفلك ممتنع. فكذا ههنا.

والثاني: قالوا: الماء إذا سخن في الآنية المسدودة الرأس، فإنها تنشق وما ذاك إلا أن مقدار الماء الذي كان في داخل الآنية ازداد، فانشقت الآنية. ولقائل أن يقول: لم قلت: أن السبب ما ذكرتم؟ ولم لا يجوز أن يكون السبب فيه شيئاً آخر مجهولاً عندنا وعندكم؟ أو نقول: لم لا يجوز أن يقال أن أجزاء النارية والهوائية نفذت في جرم الماء، فازداد جرم الماء لهذا السبب، ولهذا المعنى انشقت الآنية. أو نقول: لم لا يجوز أن يقال: الأجزاء المائية لما سخنت تصاعدت، وذهب كل جزء منها إلى جانب آخر، فلما قوى هذا المعنى عرض انشقاق الآنية؟

ثم نقول: الذي يدل على فساد هذا المذهب وجوه:

الحجة الأولى: أنا بينا أنه يمتنع أن يكون المقدار حالاً في محل، بل هو جوهر قائم بنفسه فزواله يكون فناء لذلك الجسم المخصوص.

الحجة الثانية: أن نسبة المادة إلى المقادير الصغيرة والكبيرة، لما كانت على السوية، كان بقاء الجسم على مقداره المخصوص ممكناً متساوياً، والممكن المتساوي لا يكون دائماً ولا أكثرياً. فيلزم أن يكون بقاء كل جسم على مقداره المعين غير دائم وغير أكثرى.

الحجة الثالثة: أن الآنية إذا كانت ضيقة الرأس، ثم مصصناها وبالغنا في المص، فإنها ربما انكسرت إلى الداخل. ومذهبكم أنها إنما انكسرت لأنه بالمص خرج بعض ما كان فيها من الهواء، إلى أن صار بحيث لو خرجت البقية لزم الخلاء. ولو كان التخلخل على الوجه الذي ذكرتم ممكناً، لوجب أن لا تنكسر القارورة البتة، إذا مصصنا بعض ما كان فيها من الهواء، فالقدر الباقي ينبسط ويصير داخل القارورة بذلك المنبسط مملوءاً. فإذا مصصنا مرة

أخرى بعض ذلك المنبسط، صارت البقية منبسطة مرة أخرى. وعلى هذا التقدير لا يلزم الخلاء البتة، فوجب أن لا تنكسر القارورة البتة.

الحجة الرابعة: أن الجسم إذا زاد مقداره فإنما يعلم أن القدر الزائد ذات قائمة بالنفس، فالقول بأن الزائد مجرد الصفة مكابرة في البديهيات.

وأما النوع الثاني من الحركة في الكم، وهو النمو والذبول. فهنا قد سلموا أن النمو لا يحصل، إلا إذا اتصلت أجزاء الغذاء بالمغذي، وأن الذبول لا يحصل إلا عند انفصال بعض الأجزاء عنه. فإن كان المراد من هذه الحركة هو هذا الاتصال وهذا الانفصال، فهذا معقول. وإن كان المراد غيره، فهو غير معلوم.

المسألة الثالثة: في بيان الحركة في الكيف^(١)

اعلم: أن الحركة في الكيف هو مثل أن يظهر الضوء الضعيف في الصباح، ثم لا يزال يتزايد ويقوى إلى أن يظهر الضوء الكامل. ومثل أن يأخذ الحصرم في الحموضة إلى الحلاوة قليلا قليلا، إلى أن تحصل الحلاوة الكاملة.

واعلم: أن هذا وإن كان كما قالوه في ظاهر الأمر إلا أنه في الحقيقة عبارة عن كيفيات متعاقبة وكل واحد منها فهو في نفسه لا يقبل الأشد والأضعف.

وبرهانه: أن الضوء إذا ازداد. فهل حصل عند الازدياد شيء أو لم يحصل؟ فإن لم يحصل البتة فهو عند الازدياد كما هو قبل الازدياد. هذا خلف. وإن حصل أمر زائد فهذا الذي حصل الآن هل هو عين ما كان حاصلًا قبل ذلك أو غيره؟

فالأول محال؛ لأن الذي حدث الآن ما كان حاصلًا قبل ذلك والذي كان موجودًا قبل ذلك كان حاصلًا قبل ذلك فلو كان هذا الذي حدث الآن، عين ما كان حاصلًا قبل ذلك، لزم أن يصدق على الشيء الواحد أنه كان حاصلًا قبل ذلك وأنه ما كان حاصلًا قبل ذلك. وهذا محال.

وأما إن كان هذا الذي حدث الآن شيئًا مغايرًا لما كان حاصلًا قبل ذلك فهذا الذي حدث الآن له ماهية مخصوصة والذي كان حاصلًا قبل ذلك له أيضًا ماهية مخصوصة. فهما ماهيتان حدثتا وتعاقبتا.

(١) الحركة في الكيف: عبارة عن تنالي أنواع آنية الوجود. (المباحث المشرقية ٢ / ٢٧) أمّا الحركة في الكيف فهو اشتداده أو تضعّفه. (الحكمة المتعالية ٤ / ٨١).

فثبت: أن هذا الذي يظن به في الظاهر أنه يتزايد ويتكامل قليلا قليلا، فإن معناه في الحقيقة يرجع إلى تعاقب ماهيات مختلفة في آفات متعاقبة. وذلك أيضا يوجب القول بالجواهر الفرد.

المسألة الرابعة: في جسم الفلك

قد ذكرنا: أن الوضع عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين تلك الأجزاء الحاصلة فيه من النسب. وإذا عرفت هذا فنقول الفلك جسم يمكن فرض الأجزاء الكثيرة فيه. وحيث يكون لكل واحد من تلك الأجزاء نسبة مخصوصة إلى سائر الأجزاء وأيضا يكون لكل واحد من تلك الأجزاء نسبة مخصوصة إلى الأمور الخارجة عنه فنقول أما النسب الحاصلة بين أجزائها فإنها لا تبطل لما ثبت أن الخرق على الفلك محال. وأما النسب الحاصلة بين أجزائها وبين الأمور الخارجة عنها، فإنها تتبدل بسبب حركة الفلك على الاستدارة. ولا معنى للوضع إلا الهيئة الحاصلة بسبب مجموع هاتين النسبتين. وإذا حصل التبدل في العلة، فقد حصل التبدل أيضا في المعلول.

وهذا هو إثبات الحركة في الوضع.

وإذ قد لخصنا الكلام في هذه المباحث، فلنرجع إلى تفسير ألفاظ الكتاب:

أما قوله: الحركة التي من كم إلى كم تسمى حركة نمو وتخلخل، إن كان إلى زيادة، وتسمى حركة ذبول أو تكاثف، إن كان إلى نقصان.

فاعلم: أن عندهم الكم يقبل الزيادة والنقصان. والزيادة تارة تكون بالتخلخل وتارة بالنمو. وطريق الحصر أن يقال: ازدياد الكم إما أن يكون بسبب انضمام شيء من الخارج إليه وهو حركة النمو أو لا بهذا السبب وهو حركة التخلخل. وأيضا: انتقاص الكم إما أن يكون بسبب انفصال شيء عنه وهو الذبول، أو لا بهذا السبب. وهو التكاثف.

وأما قوله: الحركة التي من كيف إلى كيف تسمى استحالة مثل الاسوداد والابيضاض. فاعلم: أنا قد تكلمنا في وقوع الحركة في الكيف.

وههنا دقيقة لا بد من الوقوف عليها، وهي: أن السواد والبياض غير، والاسوداد والابيضاض غير، فالسواد والبياض من مقولة الكيف، والاسوداد والابيضاض هو الحركة. فإن الاسوداد عبارة عن صيرورة الجسم متصفاً بالسواد بعد أن لم يكن كذلك.

وهذه الموصوفية المخصوصة هي الحركة في السواد، واتصاف الجسم بالسواد، يكون أمراً مغايراً لنفس السواد. وهذا هو المراد من قوله: مثل الاسوداد والابيضاض. وأما قوله: والحركة التي من أين إلى أين تسمى نقلة. فهذا منه إشارة إلى أن هذه الحركة ليست عبارة عن الحصول في الأين الثاني، بل هي عبارة عن الانتقال من الأين الأول إلى الأين الثاني. وقد علمت ما في هذا المقام من الصعوبة. وأما قوله والحركة الوضعية هي التي من وضع إلى وضع، والجسم في مكانه الواحد مثل الاستدارة على نفسه. فهذا منه إشارة إلى ما قررناه من إثبات الحركة الوضعية.

المسألة الخامسة

في بيان أن التغير الذي يكون دفعة لا يسمى حركة

قال الشيخ: «وكل تغير دفعة؛ فإنه لا يسمى حركة».

التفسير: قد ذكرنا أن خروج الشيء من القوة إلى الفعل عندهم. قد يكون دفعة وقد يكون بالتدريج. فالأول يسمى كوناً لما حدث وفساداً، لما عدم. والثاني هو المسمى بالحركة. وقد ذكرنا ما فيه من السؤالات.

المسألة السادسة: في الفرق بين الحركة والتحريك والمتحرك

قال الشيخ: «كل حركة تصدر عن محرك من متحرك، فهي بالقياس إلى

ما فيه تحرك، وبالقياس إلى ما عنه تحرك».

التفسير: ظاهر هذا الكلام مشعر بأن الحركة إذا أخذت بالقياس إلى المحرك، فهي تحريك. وإذا أخذت بالقياس إلى المتحرك فهو التحريك.

وهذا الكلام باطل. و«الشيخ» نقل هذا المذهب في الفصل الأول من المقالة الثانية من السماع الطبيعي من كتاب «الشفاء» عن قوم ثم بالغ في ابطاله، ولا أدري كيف اختاره في هذا الكتاب؟

قال في «الشفاء»: «ثم من المشهور أن الحركة والتحريك والتحرك شيء واحد، فإذا أخذت الحركة باعتبار نفسها كانت حركة، وإذا أخذت بالقياس إلى ما فيه سمي تحركاً وإذا أخذت بالقياس إلى ما عنه سميت تحريكاً» ثم انه بالغ في ابطال هذا الكلام وأظن.

وأنا أقول: الذي يدل على فساد هذا المذهب: أن التحريك عبارة عن كون الفاعل مؤثراً في وجود الحركة. ومؤثرية الشيء في وجود الحركة مغايرة لنفس الحركة.

ويدل عليه وجوه:

الأول: أن مؤثرية الشيء في شيء آخر صفة لمؤثر، وذلك الأثر قد يكون صفة للمؤثر.

الثاني: أنه يصح أن نعقل ذات الأثر مع الشك في أن ذلك المؤثر هل أثر فيه أم لا، والمعلوم غير المشكوك.

الثالث: أن مؤثرية الشيء في الشيء نسبة مخصوصة بين ذات المؤثر وذات الأثر. والنسبة بين الشئيين مغايرة لهما.

الرابع: أن المؤثرية في السواد، والمؤثرية في البياض، والمؤثرية في الجوهر: متساوية في كون الكل مؤثرية. وخصوص كون الأثر سواداً وبياضاً وجوهرًا، غير مشترك فيه. فالمؤثرية مغايرة للأثر.

فثبت: أن الحركة غير التحريك. وبهذا الدليل عينه يظهر أن الحركة غير التحرك، وهو قبول الحركة.

واعلم: ان هذه المسألة ضعيفة أيضًا. وحاصلها يرجع إلى أن كون المؤثر مؤثرًا في الأثر وكون القابل قابلاً للأثر. هل هو نفس ذلك الأثر؟ ولنا فيه أبحاث طويلة. والذي ذكرناه كاف في هذا المختصر.

المسألة السابعة: في أقسام الحركات

قال الشيخ: «كل محرك لمتحرك فإما أن يكون قوة في جسم وإما أن يكون شيئاً خارجاً وتحرك بحركته في نفسه. مثل الذي تحرك باللماسة، وينتهى المحركون والمتحركون في كل ترتيب إلى محرك غير متحرك؛ لاستحالة توالي أجسام متحركة يحرك بعضها لبعض إلى ما لا نهاية له».

التفسير: هذا الفصل شديد الالتباس عندي. وتلخيصه بحسب الممكن أن يقال: كل متحرك فلا بد له من محرك وذلك المحرك إما أن يكون قوة موجودة فيه، وإما بأن يكون شيئاً مبايناً عنه. ثم هذا المباين إما أن يحرك غيره بأن يتحرك أو لا في نفسه، ثم يحرك ذلك المتحرك، مثل إنا إذا أردنا تحريك جسم باليد فإننا نحرك اليد أولاً ثم بواسطة تحريك اليد نحرك ذلك الجسم. وإما أن يكون هذا المباين تحرك بأن لا يتحرك في نفسه، فخرج من هذا التقسيم أقسام ثلاثة:

أما القسم الأول، فإن «الشيخ» لم يتعرض إليه البتة. وأما القسم الثاني، فقد قال فيه: ان هذه الأشياء إلى أن تتحرك أولا ثم تحرك غيرها ثانيا لا بد من انتهائها إلى محرك غير متحرك، والا لزم القول بإثبات أجسام متحركة، يحرك بعضها البعض إلى ما لا نهاية له.

ولقائل أن يقول: لا يلزم من فساد القسم الثاني تعيين القسم الثالث، بل متى فسد القسم الثاني، بقى الحق. أما القسم الأول أو القسم الثالث. وذلك لأن الاقسام المذكورة ثلاثة. ولا يلزم من فساد الواحد منها تعيين الثالث لأن يكون حقا. وأيضا: فهب أنه صح هذا الكلام، الا أنه لم يظهر عندي أن الغرض من ذكر هذه المقدمة تقرير أي المطالب؟ فبقى هذا الكلام مهما غفلا.