الفصل السادس

في نفي الخَلاء ونفي الملاء[1]

قال الشيخ: «وليس خارجًا عنه خلاء ولا ملاء؛ فإنه لو كان الملاء موجودًا، لكان أيضًا متناهيًا. ولو كان الخلاء موجودًا، لكان فيه أبعاد في كل جهة. وكان يحتمل الفصل في جهات كالجسم، فحينئذ إما أن تكون أبعاد الجسم تداخل أبعاده، وإما أن لا تكون. فإن لم تداخلها كان ممانعًا. وكان ملاء. هذا خلف. وإن داخلها دخل بعد في بعد. فحصل من اجتماع بعدين متساويين، بعد مثل أحدهما. هذا خلف».

التفسير: أنه ليس خارج العالم ملاء، ولا خلاء. أما نفي الملاء، فقد احتج عليه بأن ذلك الملاء لو كان موجودًا، لكان متناهيًا. بناء على ما سبق ذكره من الدلالة على تناهي الأبعاد.

ولقائل أن يقول: أن تلك الدلالة دلت على تناهي الأبعاد، سواء كانت تلك الأبعاد في الملاء أو في الخلاء. فإن اكتفيت في نفى الملاء خارج العالم بتلك الدلالة، فاكتف أيضًا في نفى الخلاء خارج العالم بتلك الدلالة أيضًا. فإن ذلك الدليل قائم بعينه في الصورتين.

وللمصنف أن يقول: إني أعول في نفي الملاء خارج العالم على ذلك الدليل، وأعول في نفي الخلاء مع ذلك الدليل على دلائل أخرى. وأما نفي الخلاء خارج العالم، فاعلم: أن الدليل المذكور فيه لا يختص بنفي الخلاء خارج العالم، بل هو يدل على نفي الخلاء مطلقًا.

وتقريره: أنه لو حصل الخلاء، لكان ذلك الخلاء موجودًا، له مقدار وأبعاد ممتدة في جميع الجهات. وهذا محال، فالقول بحصول الخلاء خارج العالم محال.

أما المقدمة الأولى وهي قولنا: أنه لو حصل الخلاء، لكان موجودًا له مقدار وامتداد في الجهات، فيدل على صحتها وجوه:

---

(١) إنّ الخلاء والملاء صفتان للمكان، الملاء هو جسم من جهة ما تمانع أبعاده دخول جسم آخر فيه (الحدود، ٣٣، ٣).

الأول: أنا نعلم بالبديهة: أن الخلاء الذي يكون بمقدار ذراع، نصف الخلاء الذي يكون بمقدار ذراعين، وثلث ما يكون بمقدار ثلاثة أذرع. وكل ما له نصف وثلث وربع، يكون ممسوحًا بمقدار وكل ما كان ممسوحًا بمقدار؛ فإنه لا يكون نفيًا محضًا وعدمًا صرفًا. فإن من المعلوم بالبديهة: أن العدم المحض لا يكون له نصف وثلث وربع، ولا يكون موصوفًا بالأقل والأكثر والزائد والناقص والمساحة والتقدير.

والثاني: أن الخلاء يمكن الإشارة الحسية إليه. فقال: الخلاء من ههنا إلى هناك، طوله كذا وكذا. وكل ما كان متعلق الإشارة الحسية إليه، امتنع أن يكون عدمًا محضًا، ونفيًا صرفًا. وأيضا: فقولنا: من ههنا إلى هناك، إشارة إلى المقدار والطول. وهذا حكم عليه بكونه موجودًا له مقدار وامتداد.

والثالث: أن الخلاء قد يحكم عليه بأنه حصل الجسم فيه. ثم يقال: خرج الجسم عنه وانتقل إلى خلاء آخر. والخلاء المحكوم عليه بكونه مقرًا للجسم وبأن الجسم قد حصل فيه تارة، وانتقل عنه إلى خلاء آخر. ذلك لا يعقل في العدم المحض والنفى الصرف. فإن حصول الجسم في العدم المحض، وانتقاله من عدم إلى عدم آخر، غير معقول.

والرابع: هو أنا إذا قلنا: الخلاء هو الذي من ههنا إلى هناك فقولنا ههنا وهناك، إشارة إلى فصل مشترك بينه وبين الخلاء الذي يكون خارجًا عنه. كما إذا قلنا: هذا السطح من ههنا إلى هناك. فإن قولنا ههنا وهناك، إشارة إلى فصل مشترك بين هذا السطح وبين السطح الخارج عنه، المتصل به. فكما أن إيقاع الفصل المشترك في السطح يدل قطعًا على كون ذلك السطح أمرًا موجودًا، فكذلك إيقاع الفصل المشترك في الخلاء، وجب أن يدل قطعًا على كون الخلاء موجودًا، له مقدار وامتداد في الجهات.

فثبت بهذه الوجوه الجلية القوية: أنه لو حصل الخلاء خارج العالم، لكان ذلك الخلاء موجودًا، له قدر وامتداد في الجهات.

وإذا عرفت هذا. فنقول: قوله: لو كان الخلاء موجودًا، لكان فيه أبعاد في كل جهة هو إشارة إلى ما ذكرناه وقررناه بهذه الدلائل.

وقوله: وكان يحتمل الفصل في جهات هو إشارة إلى ما ذكرناه وقررناه في الوجه الرابع.

وأما المقدمة الثانية وهي قولنا: الخلاء لا يمكن أن يكون موجودًا، له قدر وامتداد في الجهات. فالذى يدل عليه: أنه لو حصل هذا الخلاء؛ لكان إما أن يمتنع أن يدخل فيه الجسم أو يمكن. والقسمان باطلان، فبطل القول بوجوده. وإنما قلنا: ان القول بامتناع دخول الجسم فيه محال؛ لأنه لو كان كذلك، لكان ذلك الخلاء مانعًا من نفود الجسم فيه. والمقدار الذي يمنع من نفود جسم آخر فيه، يكون ملاء. فيلزم أن يكون الخلاء ملاء. هذا خلف.

وإنما قلنا: أن القول بامتناع دخول الجسم فيه محال؛ لأنه لو كان كذلك، لكان ذلك الخلاء مانعًا من نفود الجسم فيه. والمقدار الذي يمنع من نفود جسم آخر فيه، يكون ملاء. فيلزم أن يكون الخلاء ملاء. هذا خلف.

وإنما قلنا: أن القول بإمكان دخول الجسم فيه محال أيضًا. لأن بتقدير حصول هذا الدخول، لكان إما أن يكون البعدان باقيين، أو يكونا معدومين. أو يكون بعد المتمكن باقيًا، أو لا يكون بعد المتمكن باقيًا.

والقسم الأول باطل. لأن بتقدير نفود بعد الجسم في بعد الخلاء، يحصل من اجتماع بعدين متساويين، بعد مثل أحدهما. وذلك محال. والقسم الثاني باطل أيضًا. لأنه يقتضي أن يكون المتمكن المعدوم حاصلا في مكان معدوم. والقسم الثالث محال، لأنه يقتضي أن يكون المتمكن الموجود حاصلا في مكان معدوم. والقسم الرابع محال أيضًا. لأنه يقتضي أن يكون المتمكن المعدوم حاصلا في مكان موجود. وهو محال.

ولما ثبت بالدليل: أن بتقدير نفود بعد الجسم في بعد الخلاء، لا بد وأن يكون الخلاء في أحد هذه الأقسام الأربعة، وثبت أنها بأسرها باطلة فاسدة، ثبت أن القول بنفود بعد الجسم في بعد الخلاء محال.

واعلم: أن «الشيخ» أبطل القسم الأول، وأهمل ذكر الأقسام الثلاثة الأخيرة، لظهور فسادها.

ولقائل أن يقول: أتدعي أن القول بنفود بعد في بعد محال في بديهة العقل، أو تسلم أنه لا بد في بيان امتناعه من الدليل؟ فإن ادعيت أنه معلوم الامتناع في بديهة العقل، فاكتف بهذه الدعوى، واترك الاستدلال.

وأيضا: فالقائلون بالبعد يدعون البديهة في صحة ذلك. فإنهم يقولون بالبعدية. فعلم بالبديهة: أن بين طرفي الطاس بعدًا مخصوصًا ومقدارًا معينًا، فإنه هو الذي ينفد جرم الماء

فيه. فإذا خرج الماء من الطاس، وانتقل الهواء إليه، فإنه ينفد بعد الهواء في ذلك البعد الممتد بين طرفي الطاس. فهؤلاء يدعون البديهة في صحة ذلك. وليس ادعاؤكم أن امتناعه معلوم في بديهة العقل بأولى من ادعائهم أن معلوم الصحة في بديهة العقل.

وأما إن ادعيتم الاستدلال، فنقول: ما ذكرتموه لا يصلح دليلا على ذلك. فإن المعقول من نفود أحد البعدين في الآخر: هو أنه لا يبقى واحد منهما مباينًا عن الآخر، ولا يكون مجموعهما أزيد مقدارًا من الواحد، وإلا لم تكن كلية أحدهما نافذة في كلية الآخر. فإن كان المراد من نفود بعد في بعد، ليس إلا هذا. وهو أن لا يكون مقدار المجموع زائدًا على مقدار الواحد. ثم إنكم إن ادعيتم أن ذلك باطل، كان ذلك إعادة للدعوى من غير دليل.

والحاصل: أن نفود البعد في البعد، يقتضي زيادة العدد، ولكنه لا يقتضي زيادة المقدار، وإلا لما كان النفود حاصلا. فإن ادعيتم أن عند نمود البعد في البعد لا بد وأن تحصل زيادة العدد. فهذا مسلم. ولكن لا يضرنا. وإن ادعيتم أنه لا بد وأن تحصل زيادة المقدار فهو باطل؛ لأن معنى النفود هو أن لا يبقى شيء من أحدهما مباينًا لشيء من الآخر. وعند هذا الفرض يمتنع حصول الزيادة في المقدار.

فثبت: أن هذه الحجة ضعيفة. ولنا عليه أسئلة أخرى ذكرناها في الكتاب الكبير.

قال الشيخ: «والأجسام المحسوسة يمتنع عليها التداخل من حيث لا يصح أن يتوهم عليها التداخل. وهي الأبعاد، فإنها لأجل أنها أبعاد تتمانع عن التداخل لا لأنها بيض أو حارة أو غير ذلك. فالأبعاد لذاتها لا تتداخل».

التفسير: هذه هي الحجة الثانية على امتناع تداخل الأبعاد.

وتقريرها: أن بديهة العقل حاكمة بأن هذه الأجسام الكثيفة متمانعة عن التداخل. ثم قال «الشيخ» : علة هذا الامتناع هي أنها أبعاد، لا أنها بيض أو حارة أو غير ذلك. وهذا الكلام في غاية الرخاوة. فإن حاصل هذا الكلام: أن الموجب لهذا الامتناع نفس البعدية، لا أمر مغاير للبعدية. وهذا ادعاء نفس محل النزاع. فإن الخصم يقول: مذهبي أن المانع منه أمر سوى نفس البعدية. وتمام تقرير هذا السؤال: هو أن العلم بأن المانع هو نفس البعدية لا غير، إما أن يكون علمًا بديهيًا أو استدلاليًا. فإن كان بديهيًا كان العلم بامتناع نفود بعد في بعد يكون بديهيًا. وكان هذا إدعاء البديهة في عين محل النزاع. وإن كان استدلاليًا، فلا بد فيه من الدليل. وهو لم يذكر شيئًا البتة.

وأيضا: فلقائل أن يقول: أنا نرى الجسم كل ما كان أشد كثافة، كان النفود فيه أسهل. والخلاء هو المقدار العاري عن جميع جهات الكثافة الكلية، فلم لا يجوز أن يقال: المانع من هذا النفود هو الكثافة، ولما لم تحصل الكثافة البتة في الخلاء، لا جرم لم يمتنع نفود غيره فيه؟

وبالجملة: نحن في مقام السؤال يكفينا مجرد المطالبة، وعليكم إقامة البرهان القاطع على أن هذا الامتناع لا يوجبه إلا مجرد البعدية. وهم لم يذكروا فيه خبالا، فضلا عن الحجة والبرهان.

قال الشيخ: «بل يجب أن يكون مجموع بعدين أعظم من الواحد، كجموع واحدين أكثر من واحد وعددين أكثر من عدد، ونقطتين أكثر من نقطة؛ لأن النقطة لا حصة لها في الكبر، بل في العدد. والبعد له حصلة في الكبر، كالعدد له حصة في الكثرة».

التفسير: هذه هي الحجة الثالثة على امتناع تداخل الأبعاد.

وتقريرها: أن مجموع البعدين يجب أن يكون أعظم من الواحد، قياسًا على أن مجموع واحدين أكثر من واحد، وعددين أكثر من عدد واحد.

ولقائل أن يقول: أنكم بينتم في علم المنطق: أن التمثيل باطل، وأنه لا يلزم من ثبوت حكم في موضع، ثبوت مثله في موضع آخر. هذا إذا ذكر بين الصورتين معنى جامع. وأما ههنا فأنتم قسمتم إحدى الصورتين على الأخرى، ولم تذكروا جامعًا خياليًا. فكان هذا القياس أضعف بكثير من أقيسة الفقهاء والنحويين، فكيف يجوز الالتفات اليه؟

والذي يحقق هذا: هو أنا نعلم ببديهة: أن مجموع الواحدين أزيد من الواحد وحده. فهل نعلم ببديهة العقل: أن مجموع البعدين اللذين ينفد أحدهما في الآخر، يكون أزيد مقدارًا من البعد الواحد؟ ومعلوم أن ذلك باطل. فإن بديهة العقل حاكمة بأن بتقدير النفود يمتنع حصول الزيادة، إلا إذا قيل: ان القول بالنفود معلوم الامتناع في بديهة العقل. وحينئذ يكون هذا رجوعًا إلى ادعاء البديهة في أول الدعوى. ومعلوم أنه باطل.

أما قوله: «ومجموع نقطتين أكثر من نقطة. ليس أكثر من نقطة؛ لأن النقطة لا حصة لها في الكبر، بل في العدد. والبعد له حصة في الكبر، والعدد له حصة في الكثرة».

فاعلم: أن هذا جواب عن سؤال مقدر. وهو أن يقال: أليس إذا فرضنا أن شبكنا خطا من خط آخر بطرفه، فطرفا الخطين قد صارا واحدًا في الوضع والإشارة. وذلك يقتضي تداخل تينك النقطتين بالأسر، فإذا جوزتم تداخل النقطتين، فلم لا يجوز تداخل البعدين؟

وأجاب عنه: بأن النقطة ليس لها مقدار، فلا يلزم من اجتماعهما حصول الزيادة في المقدار. وأما البعد فله مقدار، فيلزم من اجتماع البعدين حصول الزيادة في المقدار.

ولقائل أن يقول: هذا الجواب ضعيف. وبيانه من وجهين:

الأول: أن اجتماع البعدين إنما يوجب الزيادة في المقدار، إذا لم تكن كلية أحدهما نافذة في كلية الآخر. أما إذا حصل النفود بالكلية، فهناك يمتنع حصول الزيادة في المقدار.

فثبت: أن ادعاء أنه يلزم من اجتماع البعدين، حصول الزيادة في المقدار، إنما يصح لو ثبت أن نفود بعد في بعد محال. وإن كانت هذه المقدمة بديهة، فاتركوا هذه التطويلات، وإن كانت برهانية فإنكم بينتم امتناعها بقولكم: أن اجتماع البعدين يوجب الزيادة في المقدار. ونحن بينا أن هذا إنما يصح لو ثبت امتناع النفود على الأبعاد، فلزم توقف الدليل على المدلول، والمدلول على الدليل. وهو باطل.

والوجه الثاني: هو أنه كما يعقل تماس الخطين بنقطتين، فكذلك يعقل تماس السطحين بخطين، وتماس الجسمين بسطحين. وعند حصول هذا التماس، يلزم تداخل الخطين وتداخل السطحين، مع أن مقدار الخطين ليس أزيد من مقدار الخط الواحد، ومقدار السطحين ليس أزيد من مقدار السطح الواحد، فإذا جاز ذلك، فلم لا يجوز مثله في هذا الموضع؟

فإن قالوا: الخطان إذا تداخلا، فإنما يتداخلان في جانب العرض. فالخط لا مقدار له في جهة العرض، والسطحان إذا تداخلا فإنما يتداخلان في جانب العمق، والسطح لا مقدار له في جانب العمق.

فثبت: أن الأشياء التي ينفد بعضها في بعض فإنه ليس لها مقدار البتة من الاعتبار الذي حكمنا عليه بالتداخل، بخلاف مسألتنا هذه. فإن الأبعاد لو تداخلت لكان لها مقدار من حيث أنها صارت متداخلة، فوجب أن يحصل الازدياد في المقدار.

فنقول: حينئذ يعود البحث الأول وهو أن الازدياد في المقدار، إنما يحصل لو امتنع النفود بالكلية، وأنتم بينتم امتناع النفود بالكلية على وجوب الازدياد في المقدار، فيلزم الدور. وهو محال.

قال الشيخ: «ولو كان الخلاء موجودًا، لما كان يختص فيه الجسم المحيط إلا بجهة تتعين. والأجسام التي في الإحاطة إنما تتعين جهاتها بجهة هذا المحيط، فيجب أن يكون لهذا المحيط جهة؛ إذ لذاته ليس له جهة، بل بحسب شيء آخر».

التفسير: اعلم أن هذه هي الحجة الثانية على نفي الخلاء.

وتقريرها: أن نقول: لو حصل الخلاء خارج العالم، لكان ذلك الخلاء متشابه الأجزاء في تمام الماهية ولوازمها. ولو كان كذلك، لكان حصول العالم في بعض أجزاء ذلك الخلاء مع جواز حصوله في سائر أجزاء ذلك الخلاء، ترجيحًا لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح، وأنه محال.

فنفتقر في تقرير هذه الحجة إلى مقدمات:

المقدمة الأولى: أنه لو حصل الخلاء، لكان ذلك الخلاء غير متناه.

ولقائل أن يقول: ألستم قلتم: أنه ليس خارج العالم لا خلاء ولا ملاء؟ فلم لا يجوز أن يقال: الخلاء الموجود هو مقدار متناه. وهو المقدار الذي يحصل فيه جسم العالم. وأما الخارج عنه، فلا خلاء ولا ملاء؟ وعند هذا لا يمكنكم أن تقولوا: لم حصل العالم في هذا الجزء من الخلاء دون سائر الأجزاء؟

المقدمة الثانية: هب أنا نقول: الخلاء لا نهاية له. لكن لم قلتم: أن ذلك الخلاء متشابه الأجزاء؟ وهذه المقدمة لا بد عليها من دليل وحجة. وذلك لأن الخلاء موجود ويمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه.

فتحصل أن هناك أمور ثلاثة:

أحدها: الأبعاد المفروضة في ذلك الخلاء.

وثانيها: كون الخلاء قابلا لتلك الأبعاد.

وثالثها: ذات الخلاء. وهو أن الأمر الذي عرضت له قابلية ذات الخلاء لتلك الأبعاد. هو أيضًا من أمور عارضة لتلك الذات، لأن قابلية الشيء للشيء: نسبة بين ذات القابل وذات المقبول. والنسبة بين الشيئين: مغايرة لهما، ومتأخرة عنهما.

فثبت: أن قابلية الأبعاد: مغايرة للذات التي عرضت لها هذه القابلية.

وإذا ثبت هذا فنقول: هب أن أجزاء الخلاء متساوية في هذه الأبعاد، وفي قابليتها لهذه الأبعاد. لكن لم قلتم: أن تلك الأشياء التي هي الأمور المفروضة لهذه القابلية متساوية في تمام الماهية؟ فإن هذه المقدمة غير بديهية، بل لا بد في تقريرها وتصحيحها من الحجة والبرهان. والقوم ما ذكروا في هذا الباب خيالا، فضلا عن الحجة والبرهان.

المقدمة الثالثة: هب أنا قلنا: أن أجزاء الخلاء متساوية في تمام الماهية، لكن لا يجوز أن يقال: الفاعل المختار خصص تحصل العالم في بعض أجزاء الخلاء دون البعض بمجرد إرادته. وحينئذ يرجع هذا الكلام إلى أنه هل يعقل أن يكون موجودًا مؤثرًا بالقصد والاختيار، بحيث يرجع أحد طرفي الممكن على الآخر؟

والكلام في هذه المقدمة يرجع إلى الكلام الذي يتمسك به الحكماء في مسألة القدم- وهو مشهور-.

المقدمة الرابعة: هب أن القول بالفاعل المختار باطل. إلا أنا نشاهد أن كل واحد من الأشخاص الحيوانية والنباتية والمعدنية، مختص بصورة مخصوصة وحيز مخصوص ومقدار مخصوص، مع لا يمتنع في العقل أن يحصل خلاف ذلك وضده. فاختصاص كل واحد من الأجسام السفلية بصفاتها الخاصة. أما أن يكون، لأنه وقع ذلك من غير مرجح، أو إن كان لا بد له من مرجح، لكن ذلك المرجح فاعل مختار، أو إن كان ذلك المرجح موجبًا بالذات، الا أن كل حادث فإنه مسبوق بحادث آخر. والحادث المتقدم أعد المادة لقبول الحادث المتأخر. وعلى هذا الترتيب يكون قبل كل حادث حادث آخر، لا إلى أول. وإذا عقلنا ذلك في اختصاص هذه الأجسام السفلية بهذه الصفات المخصوصة، فلم لا يجوز مثله في اختصاص كل العالم الجسماني بموضوع معين من الخلاء الذي لا نهاية له؟

وذلك بأن يقال: حصل في ذلك الحيز المعين لا المرجح. أو يقال: حصوله فيه بتخصيص الفاعل المختار. أو يقال: انه كان قبل أن حصل في هذا الحيز من الخلاء، كان حاصلا في حيز آخر، وكان حصوله في الوقت المتقدم في ذلك الحيز من الخلاء، أعده لأن يحصل في الوقت المتأخر في الحيز الثاني من الخلاء. وعلى هذا الترتيب قد كان حصول هذا العالم في كل جزء من أجزاء الخلاء، مسبوقًا بحصوله في جزء آخر من الخلاء. وهكذا إلى ما لا نهاية له.

فثبت: أن كل ما يقولونه في الأعراض المخصوصة للأجسام الثقيلة، فنحن نقوله في اختصاص كلية العالم بالجزء المعين من الخلاء. والله أعلم بالصواب.

ولنرجع إلى تفسير الألفاظ:

أما قوله: «ولو كان الخلاء موجودًا، لما كان يختص فيه الجسم المحيط إلا بجهة تتعين» فالمراد منه: أنه لو كان الخلاء موجودًا، لوجب أن تحصل كرة العالم الجسماني في حيز معين من ذلك الخلاء.

أما قوله: «والأجسام التي في الإحاطة إنما تتعين جهاتها بجهة هذا المحيط» فالمراد منه: أنه تبين فيما تقدم: أن جهات الأجسام إنما تتعين بسبب المحيط والمركز، وذلك المحيط هو العلة لحصول الجهات المختلفة.

وأما قوله: «فيجب أن يكون لهذا المحيطة جهة؛ إذ لذاته ليس به جهة، بل بحسب شيء آخر» فالمراد منه: أنه لو كان الخلاء موجودًا، لكان بعض أجزائه جهة وحيزًا لهذا المحيط، فيكون تعين تلك الجهة وذلك الحيز متقدمًا على حصول هذا المحيط. لكنا بينا: أن تعين كل جهة وحيز، إنما يكون بسبب محيط، فوجب أن يكون تعين جهة هذا المحيط بسبب محيط آخر. ويلزم التسلسل، وإثبات ما لا نهاية من الأجسام. وذلك محال.

ولقائل أن يقول: بناء هذه الكلمات، على أن اختصاص الجسم بالحيز المعين في الخلاء الصرف: محال؛ لأنه يقتضي ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح. لكنا قد تكلمنا على هذه المقدمة بما لا حاجة فيه إلى الإعادة.

قال الشيخ: «ولو كان خلاء لكان لهذا الجسم حيز من الخلاء مخصوص، ووراءه أحياز أخرى خارجه عن حيزه، لا يتحدد بها حيزه، ولا تتحدد هي بحيزه، فلم يكن وقوعه في ذلك الحيز إلا اتفاقا.

والاتفاق يعرض عن أمور قبل الاتفاق، تتأدّى إلى الاتفاق، وليست باتفاق، فيكون حينئذ أمور سلفت أدت إلى تخصيص هذا الحيز. فلهذا الجسم في ذاته حيز آخر. والسؤال في ذلك الحيز ثابت، بل يجب أن يكون مثل هذا الجسم، لا حيز له ولا أين. ولغيره له الحيز والأين.

وهذا لا يمكن إلا أن يكون الخلاء معدومًا، وإلا لكان في الخلاء حيز دونه، وكانت الأحياز، لا تختلف من جهة ما هي في الخلاء، فلم يكن بأن تختلف بأجسام أولى من أن تختلف بغيرها، إلا أن يكون حيز أولى بجسم من حيز. فتكون طبائع الأحياز في الخلاء مختلفة. وهذا محال، فإذا إن كان خلاء لم يكن فيه لا سكون ولا حركة طبيعية، ولا أيضًا قسرية؛ لأن القسرية ما تسلب حركة أو سكونًا طبيعيًا».

التفسير: اعلم أن هذا الفصل كلام مكرر. وليس فيه فائدة زائدة البتة. وهو عين ما تقدم ذكره: ولا بأس أن نفسر كلمة كلمة؛ ليظهر أنه ليس فيه فائدة زائدة.

أما قوله: «ولو كان خلاء لكان لهذا الجسم حيز من الخلاء مخصوص» فالمراد منه: أنه لو فرض خلاء، لكان غير متناه. والعالم ثبت أنه متناه. وإذا كان كذلك، فيلزم أن يكون حاصلا في بعض أجزاء الخلاء فقط.

ولقائل أن يقول: لما جوزتم أن يقال: أنه ليس خارج العالم خلاء ولا ملاء فلم لا يجوز أيضًا أن يقال: الخلاء موجود متناهي، والخارج عنه لا خلاء ولا ملاء. وإذا كان الخلاء متناهيًا، فلعله لم يفضل مقداره على مقدار العالم. وعلى هذا التقدير يبطل قولكم: أن العالم يكون حاصلا في بعض أجزاء الخلاء دون البعض؟ فإن قلتم: الخلاء لو كان تناهيا، لكان مشكلا، فيكون جسمًا فنقول: هذا الكلام إن تم كان كافيًا في أبطال القول بالخلاء، فكان نصب الدليل الذي أطنبتم في تقريره ضائعًا عبثًا.

وأما قوله «ووراءه أحياز أخرى خارجة عن حيزه لا يتحدد بها حيزه، ولا تتحدد هي بحيزه» فهذا إشارة إلى أن ذلك الحيز المعين من الخلاء الذي حصل فيه العالم، يكون محاطًا بأحياز أخرى خالية. ولا يكون لشيء من هذه الحالات تأثير في تحديد الآخر. فنقول: هب أنه لا تأثير للبعض في تحديد البعض، فلم قلتم: أنه يلزم من هذا القدر كون جميع أجزاء الخلاء متساوية في الماهية؟

وأما قوله: «فلم يكن وقوعه في ذلك الحيز إلا اتفاقا» فمعناه ظاهر. لكن هذا إنما يلزم لو ثبت أن جميع أجزاء الخلاء متساوية في تمام الماهية. وقد عرفت أنه لم تتقرر هذه المقدمة بكلام يفيد شبهة، فضلا عن حجة.

وأما قوله: «والاتفاق يعرض عن أمور قبل الاتفاق تتأدّى إلى الاتفاق ليست باتفاق. فتكون حينئذ أمور سلفت، أدت إلى تخصيص هذا الحيز» فمعناه: أن الموجبة للأحوال الاتفاقية أمور تتقدمها، وتلك الأمور لا تكون اتفاقية. ومثاله: أن إنسانًا خرج من بلده لغرض أن يصل إلى قرية. فاتفق أن عثر في وقت مروره على كنز. فهذا العثور اتفاقي.

والموجب لحصوله: هو خروجه عن البلدة إلى القرية. وذلك الموجب ليس باتفاقي.

فثبت: أن الأمور الاتفاقية لا بد من انتهائها عند المتصاعد إلى أسباب طبيعية.

أما قوله: «فلهذا الجسم في ذاته حيز آخر، والسؤال فيه عائد» فمعناه: أنه لو كان حصوله في الحيز المعين اتفاقيًا، فهذا يقتضي أن يحصل له حيز آخر طبيعي.

لما بينا: أن الاتفاقيات مسبوقة بالأمور الطبيعية. لكن أي حيز في الخلاء الذي لا نهاية له، لو فرض طبيعيًا، فالسؤال فيه عائد بعينه.

ولقائل أن يقول: أنا قد أوردنا السؤال على هذا الحرف. فإنا قلنا: لم لا يجوز أن يكون الموجود من الخلاء ليس الآن القدر الذي حصل فيه العالم، وأما الخارج عنه فإنه لا خلاء ولا ملاء؟ ثم وإن سلمنا أنه لا نهاية للخلاء، فلم قلتم: أن جميع أجزاء الخلاء متشابهة، فانكم ما ذكرتم عليه حجة ولا دليلا؟ ثم إن سلمنا ذلك، فلم لا يجوز أن يكون تخصيص العالم بالحيز المعين من الخلاء بتخصيص الفاعل المختار؟ ثم إن سلمنا القول بالموجب. ولكن لا نزاع في أن كل واحد من هذه الأجسام الحيوانية والنباتية، مختص بحيز معين ومقدار معين وشكل معين، مع أنه كان يجوز في العقل حصول أضدادها ومعانداتها بدلا عنها. ولا جواب لكم عنه، إلا أن تقولوا: أن كل حادث فإنه مسبوق بحادث آخر، كان ذلك المتقدم قد أعد المادة لقبول هذا المتأخر. واستمر هذا الترتيب لا إلى أول.

فإذا عقلتم ذلك، فلم لا تعقلوا مثله في حصول كل العالم في حيز المعين؟

وأما قوله: «بل يجب أن يكون مثل هذا الجسم لا حيز له ولا أين إلا لغيره له الحيز والأين» فمعناه أن جسم العالم يجب أن يقال: أنه ليس له حيز ولا جهة ولا جانب، وأنه يحدث في داخله بسبب ما يحصل فيه من المحيط والمركز أحياز مختلفة للاجسام المختلفة.

وأما قوله: «وهذا لا يمكن إلا أن يكون الخلاء معدومًا» فمعناه: أن قولنا ليس له حيز ولا أين، لا يحصل إلا أن يكون الخلاء معدومًا.

ولقائل أن يقول: أنا بينا أنه لو حصل خلاء متناه بمقدار يحصل فيه جسم العالم، لحصل هذا المعنى.

فثبت: أن حصول ما ذكره لا يتوقف على عدم الخلاء.

وأما قوله: «وإلا لكان في الخلاء حيز دونه، وكانت الأحياز لا تختلف من جهة ما هي في الخلاء، فلأن بأن تختلف بأجسام، أولى من أن تختلف بغيرها» فالمراد منه: أنه لو حصل الخلاء لكان متشابه الأجزاء، فلم يكن حصول جسم العالم في بعض جوانبه، أولى من حصوله في سائر الجوانب. وهذه هي المرة الثالثة لتكرير هذا الكلام من غير فائدة.

والعجب من الشيخ: أنه في هذا الكتاب الصغير، كيف كرر هذا الكلام في الموضع الواحد ثلاث مرات من غير فائدة.

قال الشيخ: «وكيف يكون في الخلاء حركة[1]، والحركات تختلف بالسرعة والبطء، بقدر اختلاف المتحركات والمتحرك فيه؛ فإن المتحرك فيه كلما كان أغلظ كانت الحركة فيه أبطأ. ونسبة السرعة إلى البطء في التفاوت وفى المسافة نسبة المسافتين فى الغلظ والرقة، حتى أنها كلما ازدادت رقة ازدادت الحركة سرعة. فتكون نسبة زمان الحركة في الملاء، إلى زمان الحركة في الخلاء، كنسبة مقاومة ذلك الخلاء إلى مقاومة ملاء أرق منه، على نسبة الزمانين فتكون مقاومة موهومة. ولو كانت لكانت مساوية للامقاومة. واللامقاومة متساوية لمقاومة لو كانت هذا خلف أو تكون الحركة في الخلاء في زمان غير منقسم. هذا أيضًا خلف».

التفسير: هذه هي الحجة الثالثة في إبطال القول بالخلاء.

واعلم: أن هذه الحجة لا تختص بإبطال قول من يقول: الخلاء: بعد قائم بذاته، بل هي مبطلة للقول بالخلاء، سواء قيل: الخلاء بعد قائم بالذات، أو قيل: إنه عدم محض ونفي صرف. وتقريرها: أنه لو حصلت الحركة في الخلاء، لحصلت إما في زمان منقسم، وإما في زمان غير منقسم. والقسمان باطلان، فبطل القول بحصول الحركة فيه.

---

(١) الحركة في الخلاء... محال بدليلين: أحدهما: إن كان بالطبع، فكأنّه يطلب موضعا مخالفا لما كان فيه. ولا اختلاف فيه، وكذا القسر. والثاني: أنّه لو كان في الخلاء حركة، لكان في غير زمان، وهو محال (مقاصد الفلاسفة للغزالي، ٣١٦، ١)

وإنما قلنا: أنه يمتنع أن تحصل الحركة في الخلاء في زمان منقسم. وذلك لأن المقتضى لكون تلك الحركة سريعة أو بطيئة، سببان:

أحدهما: شكل المتحرك. وذلك لأن الجسم المخروطي الشكل إذا غزل برأسه الحاد، كانت حركته أسرع مما إذا نزل بقاعدته التي تكون سطحًا مستويًا. وذلك لأنه إذا نزل برأسه الحاد، كان أقوى على خرق ايصال الهواء، وكان المعاوق عن نزوله أقل. وأما إذا نزل بقاعدته التي هي السطح المستوى، فإن سطح الهواء الذي يماس ذلك السطح يعاوقه عن النزول، ويكون خرق الهواء بذلك المقدار الكبير أصعب. فلا جرم كانت حركته عند نزوله برأسه الحاد المخروط، أسرع من حركته عند نزوله بقاعدته، التي هي البسيط المستوى.

والسبب الثاني من الأمور المقتضية للسرعة والبطء: هو المتحرك فيه. فإن المسافة إذا كانت مملوءة من جرم غليظ، كانت الحركة فيها أبطأ مما إذا كانت مملوءة من جرم رقيق. والسبب فيه: أنه إذا كان الملاء غليظًا، كان خرق اتصاله أصعب مما إذا كان رقيقًا. ومتى كان خرق اتصال ما في المسافة أصعب، كانت الحركة أبطأ.

وإذا عرفت هذا فنقول: لنفرض مائة ذراع من المسافة مملوءة من الماء المتحرك، يقطعها في عشر ساعات. ولنفرض هذه المسافة كانت خالية خلاء صرفا، والمتحرك يقطعها في ساعة واحدة. فتكون نسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمان الحركة في الملاء، نسبة العشر. ولنفرض ملاء آخر أرق من الماء، بحيث تكون المعاوقة الحاصلة فيه، عشر المعاوقة الحاصلة من الماء. فهذه المعاوقة عشر المعاوقة الضعيفة في عشر زمان الحركة في الماء. وقد كنا فرضنا أن الحركة في هذه المسافة إذا كانت خالية تحصل في عشر زمان الحركة، فيلزم أن تكون الحركة مع المعاوقة، كهى لا مع المعاوقة. وهذا محال. وجميع المقدمات المذكورة في هذه الحجة صحيحة، الا فرض الخلاء. فعلمنا: أن هذا المحال إنما لزم من فرض الخلاء، وما يلزم منه المحال فهو محال. فالقول بالخلاء محال.

وأما القسم الثاني وهو أن تحصل الحركة في الخلاء في زمان غير منقسم، فهذا محال. لأن كل حركة في الأين، فهي انتقال من أين إلى أين. فيكون الجزء الأول من الحركة متقدمًا على الجزء الثاني منها. فيكون زمان تلك الحركة منقسمًا. لا محالة.

هذا تمام تقرير هذه الحجة. وهي ضعيفة جدًا. لأنا نقول: الحركة لما هي حركة، مع قطع النظر عن معاوقة المسافة، لا شك أنها تستدعي قدرًا من الزمان. بدليل: أن الحركة من

حيث هي هى، واقعة على مسافة منقسمة، فتكون الحركة إلى نصف تلك المسافة متقدمة على الحركة من نصفها إلى آخرها. وأينما حصل معنى التقدم والمتأخر، فقد حصل الزمان.

فثبت: أن الحركة من حيث هي هى، تستدعي فورًا قدرًا من الزمان. ثم ان حصل في المسافة شيء من المعاوقة. ولأجل حصول تلك المعاوقة تستدعي قدرًا من الزمان. وإذا ثبت هذا فنقول: الحركة الواقعة في الخلاء يحصل لها الزمان الذي تستحقه بحسب أنها حركة.

والحركة الواقعة في الملاء الموصوف بالمعاوقة الضعيفة يحصل لها الزمان، الذي تستحقه بسبب أنها حركة، ويحصل لها قدر آخر بسبب ما حصل في تلك المسافة من المعاوقة. فكيف يعقل أن يقال: أنه يلزم أن تكون الحركة مع المعاوقة كهي، لا مع المعاوقة؟ بل لو كان استحقاق الزمان كله إنما كان بسبب المعاوقة، لكان ما ذكره لازما، الا أن ذلك لا يقوله عاقل. وعلى هذه الحجة سؤالات كثيرة. إلا أن القدر الذي ذكرناه كفاية.

ولنرجع إلى التفسير:

أما قوله: «الحركات تختلف بالسرعة والبطء، بقدر اختلاف المتحركات والمتحرك فيه» فهذا إشارة إلى ما ذكرنا، من أن المقتضى لاختلاف الحركات في السرعة والبطء، أمران:

أحدهما: اختلاف المتحركات في الأشكال.

والثاني: اختلاف أحوال المتحرك فيه، بسبب الرقة والغلظ. وهذه الحجة لا تعلق لها بالوجه الأول. إنما تعلقها بالوجه الثاني. فلهذا المعنى، لم نذكر تفاصيل القسم الأول. وأما بقية الكلام فهو الذي لخصناه في تقرير هذه الحجة، فلا فائدة في التطويل بعد الوقوف على المطلوب.

الفصل السابع

في نفي الجوهَرِ الفَردِ[1]

قال الشيخ: «اتصال المقادير بعضها ببعض: أن تصير أطرافها واحدة، واتصالها في أنفسها أن يكون موجودًا بالقوة في أجزائها خد مشترك. تماس المقادير أن تكون نهاياتها معًا، من غير أن تصير واحدة. كل مقدارين يتماسان بالكلية إن أمكن فهما متداخلان».

التفسير: المقصود من هذا الكلام: تفسير ثلاثة ألفاظ:

أحدها: الاتصال.

والثاني: التماس.

والثالث: التداخل.

أما الاتصال: فهذا يستدعي شيئين ليكون أحدهما متصلا بالثاني، ثم هذان الشيئان إما أن يكون أحدهما ممتازًا عن الآخر بالفعل في الوجود الخارجي، أو لا يكون كذلك. فالأول مثل أن يقوم خط مستقيم على خط مستقيم على زاوية، وتكون نهايتاهما واحدة بالفعل. والثاني كما إذا فرضنا خطا ليس فيه مقطع بالفعل، فإنه يقال: هذا الخط متصل واحد، لأجل أنه يمكن أن يفرض فيه مقطع واحد، يكون ذلك المقطع مشتركًا فيه بعينه بين القسمين، فيكون نهاية لأحد القسمين وبداية للقسم الآخر.

---

(١) الجوهر الفرد: كلّ متحيّز إمّا أن يقبل القسمة فهو الجسم أو لا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد (الأشاعرة) . (مطالع الأنظار/ ١٠٩، شرح المواقف/ ٣٥١).

وقال الحكماء: الجوهر إن كان حالا في جوهر آخر فصورة إمّا جسمية أو نوعية. وإن كان محلا لجوهر آخر فهيولى، وإن كان مركّبا منهما فجسم، وإن لم يكن كذلك أي لا حالا ولا محلا ولا مركّبا منهما، فإن كان متعلقا بالجسم تعلّق التدبير والتصرّف والتحريك فنفس وإلا فعقل. وإنما قيد التعلّق بالتدبير والتصرّف والتحريك لأنّ للعقل عندهم تعلّقا بالجسم على سبيل التأثير، وهذا كلّه بناء على نفي الجوهر الفرد إذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا المركّب منهما بل هناك جسم مركّب من جواهر فردة كذا في شرح المواقف.

فالمتصل بالوجه الأول هو أن يكون قد حصل فيه قسمان، وكل واحد منهما مغاير للقسم الآخر بالفعل. والمتصل بالوجه الثاني هو شيء واحد في الوجود الخارجي، فليس هناك قسمان، ولا جزءان بالفعل البتة، بل هو بحال لو فرضنا فيه مقطعًا، لكان ذلك المقطع مشتركًا فيه بعينه بين القسمين. هذا هو الكلام في الاتصال.

وفيه سؤال: وهو أن هذه النقطة عند الخصم عرض. فإذا كان مشتركًا بين الخطين، لزم كون العرض الواحد قائمًا بمحلين. وهو محال.

وأما تماس المقادير: فهي أن تكون نهاياتها معًا من غير أن تصير واحدة.

وتقرير الكلام: أن نهايتي المتصلين واحدة في الإشارة، ونهايتي المتماسين واحدة أيضًا في الإشارة. فالمتصلان والمتماسان يشتركان في كون النهايتين واحدة في الإشارة. إلا أنا نقول: هذا الذي هو واحد في الإشارة الحسية، إن كان واحدًا في نفس الأمر فهو الاتصال، وإن لم يكن واحدًا في نفس الأمر، فهو التماس. وههنا محل البحث. وذلك لأن النهايتين إذا كانتا باقيتين في وقت التماس، مع أنهما صارتا واحدة في الإشارة الحسية. فههنا يلزم القول بنفود كلية احداهما في كلية الأخرى.

فنقول: هل حصل في هذا الوقت امتياز أحدهما عن الآخر في أمر، أو لم يحصل؟ فإن حصل، فذلك الامتياز ليس بالماهية، لأن جميع النقط ماهيتها واحدة. ولا باللوازم لأن لوازم الماهية الواحدة مشتركة فيها بين أفراد تلك الماهية، ولا بالعوارض، لأن النهايتين لما لقى كل واحد منهما كلية الأخرى. وكل عارض يفرض كونه عارضًا لاحداهما فنسبته اليها، كنسبته إلى الآخر. وحينئذ يصير ذلك العارض مشتركًا بينهما. والمشترك بين الشيئين لا يقتضي امتياز أحدهما عن الآخر.

فثبت: أنه لا امتياز بينهما في أمر من الأمور. وذلك يقتضي ارتفاع التعدد؛ لأن التعدد لا يحصل الا بالتغاير في الهوية. وقد فرضنا أنه لا تغاير بينهما البتة. وإذا ارتفع التعدد، فقد بطلا. ويكون الحاصل نهاية واحدة مشتركة بينهما. وهذا هو الاتصال.

فثبت: أن القول بالتماس محال.

والذي يمكن في الجواب أن نقول: إن إحدى النهايتين تمتاز عن لأخرى بكونها نهاية لهذا الخط، دون ذلك. وكذا القول من الجانب الآخر. والله أعلم.

ولنرجع إلى التفسير:

أما قوله: «اتصال المقادير بعضها ببعض: أن تصير أطرافها واحدة» فالمراد منه: هو ما ذكرناه من الاتصال بالوجه الأول.

وأما قوله: «واتصالها في أنفسها: أن يكون موجودًا بالقوة في أجزائها حد مشترك» فالمراد: ما ذكرناه من الاتصال بالوجه الثاني.

وأما قوله «تماس المقادير: أن تكون نهاياتها معًا، من غير أن تصير واحدة» فهو الذي ذكرناه في تفسير التماس.

وأما قوله «كل مقدارين يتماسان بالكلية فهما متداخلان» معناه: أن الشيئين إذا لم يتماسا بتمام الذاتين بأن تصير نهايتاهما معًا في الإشارة الحسية فهما متماسان. فأما إذا تماسا بتمام ذاتيهما حتى تصير كلية ذات أحدهما سارية في كلية ذات الآخر. فهذا هو المسمى بالتداخل.

قال الشيخ: «كل مقدارين يتماسان بالكلية، إن أمكن فهما متداخلان. كل ما ماس شيئًا بكليته، فما ماس أحدهما ماس الآخر. كل متماسين لا بالأسر، فهما متميزان بالوضع. كل متميزين بالوضع فإن تجاوزهما بنهايتين. إن كانت أجزاء لا تتجزأ، لم تتجزأ بالملاقاة. كل ما لا يتجزأ بالملاقاة، فمماسته بالأسر. كل مماس بالأسر، فما ماس مماسه، ماسه. كل ما ماس شيئين وحجب بينهما، ماس كلا بما لا يماس به الآخر، فانقسم. فلا شيء من المماس على ترتيب محجوب بعضه من بعض بغير منقسم. كل مماس بالأسر من غير تنحي شيء عن شيء، فحجم جملتها مثل حجم الواحد، وإن كان العدد أكثر. ما لا يتجزأ لا يتألف من تركيبه مقدار، لأنه لا يتماس بالحجب، ولا يتماس بالداخلة، تماسا يوجب زيادة حجم».

التفسير: الغرض من هذه المقدمات: تقرير البرهان على أن هذه الأجسام المحسوسة لا يجوز أن تكون مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ. وذلك لأن تلك الأجزاء يمتنع أن تكون متلاقية، وإذا لم تكن متلاقية، امتنع تألف هذه الأجسام منها.

وإنما قلنا: أنه يمتنع كونها متلاقية. لأنها لو تلاقت، لكانت إما أن تكون متلاقية بالكلية، أو لا بالكلية. والقسمان باطلان، فبطل القول بكونها متلاقية.

وإنما قلنا: أنه يمتنع أن تكون متلاقية بالكلية لوجوه:

الأول: أن الجزءين إذا كانا متلاقيين بالكلية، وجب أن ينفد كل أحدهما في كل الآخر، وحينئذ لا يكون مقدار المجموع منهما زائدًا على مقدار كل أحد منهما، والا لم يحصل النفود بالكلية. فإذا جاء ثالث ولقيهما فهو أيضًا ينفد فيهما، فلا يكون مقدار مجموع الثلاثة زائدًا على مقدار الواحد. وبهذا الطريق وجب أن لا يحصل من اجتماعهما زيادة في الحجم والمقدار، وحينئذ لا تكون هذه الأشياء العظيمة في المقدار والحجم مؤلفة منهما.

الثاني: أن الاثنين منهما إذا تلاقيا بالكلية، فحينئذ لا يبقى أحدهما متميزًا في الإشارة الحسية. وهكذا القول في جميع الأجزاء، فوجب أن لا يحصل من تلاقيهما شيء تحصل فيه أجزاء وجوانب، متمايزة في الإشارة الحسية.

الثالث: أنهما إذا تداخلا فلا امتياز بينهما بحسب الماهية، ولا بحسب لوازمها، ولا بحسب عوارضها أيضًا. لأنهما لما تداخلا: فكل عارض يعرض حصوله، كان ذلك العارض بالنسبة إلى أحدهما، كهو بالنسبة إلى الآخر، فيصير ذلك العارض مشتركًا بينهما. والمشترك بينهما لا يوجب امتياز أحدهما عن الآخر. وهذا يقتضي أنها إذا تداخلت أن لا يبقى بعضها ممتازًا عن البعض في نفس الأمر. وإذا كان كذلك، فحينئذ يرتفع التعدد، فيصير الكل واحدًا. فيلزم أن يكون الجسم العظيم المؤلف من تلك الأجزاء في حجم الجزء الواحد، وأن يكون جزءًا واحدًا في نفس الأمر غير قابل للقسمة. وذلك محال.

الوجه الرابع: أنه لو جاز تداخل الجزءين منها، لجاز في الأزيد فالأزيد، حتى لا يمتنع دخول الجبل الصلب في حيز جوهر فرد. وهو محال.

فثبت بهذا: أن كون الأجزاء التي لا تتجزأ متلاقية بالأسر، محال.

وأما القسم الثاني وهو كونها متلاقية لا بالأسر. فهذا أيضًا محال؛ لأنها لما كانت متلاقية بالبعض دون البعض. فالبعض المحكوم عليه بالتلاقي، غير البعض المحكوم عليه بعد التلاقي. ضرورة أن النفي والإثبات لا يجتمعان. وذلك يقتضي أن يكون المحكوم عليه بأنه لا ينقسم يكون منقسمًا. وذلك محال.

فثبت: أن الأجزاء التي لا تتجزأ. لو كانت متلاقية لكانت إما أن تكون متلاقية بالأسر، أو لا بالأسر.

وثبت: أن القسمين باطلان، فوجب أن يكون القول بأنها متلاقية باطلا.

وإذا ثبت أنه يمتنع عليها أن تكون متلاقية، ثبت أنه يمتنع أن تكون هذه الأجسام متألفة منها. لأن التأليف لا معنى له الا التلاقى. وإذا كان التلاقى محالا، كان التأليف أيضًا محالا.

وهذا هو تقرير هذا البرهان.

واعلم: أن هذه الحجة يمكن إيرادها على وجوه كثيرة:

الأول: أن كل جزء فلا بد وأن يكون يمينه غير يساره، وفوقه غير تحته. وكل ما كان كذلك، فهو منقسم. وهذا هو الوجه الذي ذكرناه في كتاب «الإشارات».

الثاني: أن يقال: لو فرضنا ثلاثة جواهر متماسة. والوسط يلاقي الطرفين. فإما أن تكون تلك الملاقاة بالكلية، أو لا بالكلية. فإن كانت بالكلية فهو باطل. للوجوه الأربعة المذكورة، وإن كان لا بالكلية، فالقسمة لازمة.

الثالث: هذه الأجزاء إذا تماست. فإما أن يكون تماسها بتمام ذواتها، أو بنهايتها. والأول يوجب القول بتداخل الأجزاء. وهو محال- على ما بيناه- والثاني يقتضي أن يكون تماسها بنهاياتها لا بذواتها.

وحينئذ تكون نهاياتها غير ذواتها. فتلزم القسمة. وأيضا: فالنهاية التي بها يماس ما على يمينه غير النهاية التي بها يماس ما على يساره فتلزم القسمة.

وهذا تمام تقرير هذه الحجة.

ولنرجع إلى تفسير ألفاظ الكتاب:

واعلم: أن «الشيخ» لم يرتب كلامه في هذه الحجة على النظم الطبيعي، ولكنه ذكر مقدمات تسعة، وما أشار إلى كيفية نظمها.

فالمقدمة الأولى: قوله: «كل ما ماس شيئًا بكليته، فما ماس أحدهما، ماس الآخر» فالمراد: أنا لو فرضنا أن جزءين تماسا بكلية ذاتيهما، وجب أن تكون ذات كل واحدة منهما نافذة بالتمام في تمام ذات الآخر.

وإذا كان الأمر كذلك، فإذا جاء جزء ثالث، وماس أحدهما وجب أن يكون قد ماس الآخر. إذ لو صار أحدهما ممسوس هذا الثالث، ولم يصر الثاني ممسوسا له، فحينئذ تكون ذات المسوس مباينة لذات غير الممسوس وغير نافذة فيه، ولا مداخلة فيه بالأسر. وقد فرضنا أن الأمر كذلك. هذا خلف.

فثبت: أن كل ما ماس شيئًا آخر بكليته، فكل ثالث ماس أحدهما، فإنه لا بد وأن يماس الآخر. وهذه المقدمة إنما يحتاج إليها في بيان أنا لو فرضنا كون الجزءين متلاقيين بالأسر، لكان إذا جاء الثالث ولقيهما، وجب أن يكون هذا الثالث ملاقيًا لهما أيضًا بالأسر، وحينئذ يلزم أن لا يزيد مقدار الثلاثة على مقدار الواحد. وأيضا: يلزم أن لا يبقى بين تلك الأجزاء ترتيب ولا تباين في الإشارة الحسية. وكل ذلك محال.

والمقدمة الثانية: قوله: «كل متماسين، لا بالأسر، فهما متميزان بالوضع» فالمراد: أنه إذا لم تكن كلية أحدهما سارية في كلية الآخر، كانت متباينة عنه، فهما متميزان لا محالة بالإشارة. وهذا الكلام حق.

وأنا أظن أنه لو قال: كل متميزين بالوضع فهما يتماسان لا بالأسر، لكان أولى. لأن غرضه في تقرير هذه المقدمة أن يقول: لكن الأجزاء متميزة في الوضع، فهي غير متلاقية بالأسر. وذلك لأن استثناء عين المقدم، ينتج عين التالي. أما إذا قلنا: كل متماسين لا بالأسر فهما متميزان بالوضع، لكن الأجزاء متميزة بالوضع، فهما متماسان لا بالأسر. كان هذا باطلا. لأن استثناء عين التالي لا ينتج عين المقدم.

والمقدمة الثالثة: قوله: «كل متميزين بالوضع، فإن تجاوزهم بنهايتين» فالمراد: أنه لو ثبت أن تلاقى هذه الأجزاء لا يكون بالأسر، فلا بد وأن يكون تلاقيها بالنهايات فقط، ومتى كان الأمر كذلك كانت منقسمة.

والمقدمة الرابعة: قوله: «إن كانت أجزاء لا تتجزأ، لم تتجزأ بالملاقاة» فالمراد: أنه ثبت أن هذه الأجزاء إذا تلاقت. فإما أن يكون تلاقيها بالأسر. وهو محال. أو لا بالأسر. وذلك يوجب قسمتها. فذكر في هذه المقدمة: أن ما لا يكون متجزئًا البتة، امتنع أن يصير متحركًا عند الملاقاة.

وذلك يقتضي أن لا يلاقي شيء منها شيئًا البتة. وحينئذ لا يحصل من تلاقيها هذه الأجسام. وذلك يقتضي أن هذه الأجسام غير حاصلة من تألفها واجتماعها. وذلك هو المطلوب.

وأما المقدمة الخامسة: وهي قوله: «كل ما لا يتجزأ بالملاقاة، فمماسته بالأسر» فالمراد: أنه إذا ماس شيء شيئًا. وكانت تلك المماسة لا بالبعض، وجب أن تكون بالكل، لأنه إذا لم يماسه ببعضه ولا بكله، فإنه يمتنع أن يماسه البتة.

وأما المقدمة السادسة: وهي قوله: «كل مماس بالأسر، فما ماس مماسة: ماسه» فهذه المقدمة قريبة من الأولى وكالمكررة. وإن كان يمكن أن يتكلف اظهار فرق بينهما.

وأما المقدمة السابعة: وهي قوله: «كل ما ماس شيئين، وحجب بينهما، ماس كلا بما لا يماس به الآخر، فانقسم» فالمراد منه: أن الجوهر المتوسط إذا ماس ما على يمينه وماس على يساره، فإن ماسهما بتمام الذات، تداخلت الثلاثة، وحينئذ لا يبقى هناك ترتيب في الوضع والاشارة، ولا يبقى كون أحدهما وسطا، وكون الآخرين طرفين. ولما دل الحس على حصول هذه الأمور، ثبت: أن المتوسط لقى ما على يمينه، وما على يساره، لا بتمام الذات، بل بالنهايتين، وذلك يوجب انقسام الوسط. وهذا أيضًا كالمكرر.

وأما قوله: «فلا شيء من المماس على ترتيب، محجوب، بعضه من بعض بغير منقسم» فمعناه: أنه متى كان الترتيب باقيًا، وكان الوسط يحجب الطرفين عن التماس، فالملاقاة حاصلة، لا بالأسر.

ومتى كانت الملاقاة حاصلة لا بالأسر- بل بالطرفين- كان الانقسام لازمًا.

وأما المقدمة الثامنة: وهي قوله: «كل مماس بالأسر، من غير أن يتنحى شيء عن شيء، فحجم جملتها مثل حجم الواحد، وإن كان العدد أكثر» فالمراد: أنه لو حصلت الملاقاة بالأسر، لكان المقدار المجموع مساويًا، لمقدار الجزء الواحد. وذلك محال.

وأما المقدمة التاسعة: وهي قوله: «ما لا يتجزأ لا يتألف من تركيبه مقدار، لأنه لا يماس بالحجب، ولا يتماس بالمداخلة، تماسا يوجب زيادة حجم» فالمراد: أن هذه الأجزاء لو تماست. لكانت إما أن تحجب الوسط، أو لا تتماس بالمداخلة تماسا يوجب زيادة حجم.

والمراد: أن هذه الأجزاء لو تماست. لكان إما أن يحجب الوسط الطرفين عن التماس، أو لا يحجب؛ فإن كان الأول كان الوسط منقسمًا، فيلزم أن يكون غير المنقسم منقسمًا. وهذا محال.

وإن كان الثاني فحينئذ تكون الأجزاء متداخلة بالأسر. والتداخل بالأسر يمنع من حصول الزيادة في الحجم، فحينئذ لا يكون تركيبها سببًا لحصول الزيادة في الحجم، فلا تكون هذه الأحجام متولدة من تألفها. وذلك باطل.

ولما كان القول بوجود هذه الأجزاء يفضي إلى هذين القسمين، وكان كل واحد منهما باطلا، كان القول بوجود هذه الأجزاء باطلا محالا.

قال الشيخ: «إن كان تأليف مما لا يتجزأ، وجب أن يكون الجزءان الموضوعان على مسافة بينهما، جزء يمتنع فيه الالتقاء بالحركة، خوفًا من انقسام الجزء».

التفسير: هذه هي الحجة الثانية على نفي الجوهر الفرد. فإنا إذا فرضنا خطًا مركبًا من أجزاء ثلاثة متماسة ووضعنا على طرفي هذا الخط جزءين. فهذان الجزءان الموضوعان على الطرفين، بقي بينهما خلاء بمقدار الجوهر الواحد. فنقول: كل واحد منهما قابل للحركة والمسافة خالية والعائق زائد، فوجب أن يصح على كل واحد منهما أن يتحرك. وإذا تحركًا فحينئذ يصير نصف كل واحد منهما مماسًا لنصف ذلك الجوهر المتوسط في الخط الأسفل. وذلك يوجب القسمة.

ولقائل أن يقول: ألستم قلتم: ان الواقف على طرف العالم، لا يمكنه أن يمد اليد إلى الخارج، لا لقيام عائق خارج العالم، لكن لأن شرط صحة الحركة حصول المكان والجهة، ولا مكان ولا جهة خارج العالم، فامتنعت الحركة، لا لقيام المانع، بل لفوات الشرط؟ فهل لأحد من مخالفيكم أن يقول على سبيل الاستهزاء: أن هذا المتحرك امتنعت عليه الحركة، خوفًا من أن يثبت جهة خارج العالم؟ بل قلتم: ان الرجوع إلى الاستهزاء في موضع الحاجة إلى البرهان لا يليق بأهل العلم.

فكذا ههنا، لم لا يجوز أن نقول: صحة الحركة على هذين الجزءين مشروط بكون المسافة قابلة للقسمة؟ وإذا لم يحصل هذا المعنى فحينئذ امتنعت الحركة لفوات شرطها، لا لأجل ما أشرتم إليه من الطعن والاستهزاء.

قال الشيخ: «ويتقابلان بالحركة على مسافتين زوجيّتي الأجزاء، لا يجوز أحدهما الآخر من غير أن يلحقه بالمحاذاة. والحركة متساوية؛ فإن كل واحد

منهما إن كان قد قطع النصف عند المحاذاة، فبعد لم يحاذه، وإن اختلفا فقطع المتفقين في السرعة مختلف».

التفسير: هذه هي الحجة الثالثة على نفي الجوهر الفرد.

وتقريرها: أنا نفرض خطا مركبًا تكون أجزاؤه شفعا. ولنفرض كونه مركبًا من ستة أجزاء، ولنضع فوق طرفه الأيمن جزءًا، وتحت طرفه الأيسر جزءًا آخر. ولنفرض أن هذين الجزءين ابتدءا بالحركة معًا.

وتركا معًا. ولنفرض كون الحركتين متساويتين في السرعة والبطء.

فهذان الجزءان لا بد وأن يمر كل واحد منهما بالآخر، وأن يصير محاذيا له. ولا يمكن حصول هذه المحاذاة الا على ملتقى الجزء الثالث والرابع.

فقد حصل الجزء الواحد على ملتقى الجزءين، وذلك يوجب قسمة الأجزاء.

قال الشيخ: «ولو كان تركيب مما لا يتجزأ، فوقوع عدد القطر في المربع كعدد الضلع، مع أن كل واحد منهما ليس بين أجزائهما فرجة ولا اختلاف مقادير».

التفسير: هذه هي الحجة الرابعة على نفى الجوهر الفرد.

وتقريرها: أنا إذا فرضنا مربعًا تركب عن خطوط أربعة متماسة، بحيث يكون كل خط منها مركبًا من أربعة أجزاء. فضلع هذا المربع لا محالة مركب من أجزاء أربعة، وقطره أيضًا مركب من أجزاء أربعة.

وهى: الجزء الأول من الخط الأول، والثاني من الثاني، والثالث من الثالث، والرابع من الرابع. فنقول: هذه الأجزاء إما أن تكون من جهة هذا القطر متلاقية، أو لا تكون. فإن كانت متلاقية. فإما أن تكون مقاديرها من جهة القطر متساوية لمقاديرها من جهة الضلع، أو تكون أزيد. والأول يقتضي أن يكون مقدار القطر مساويًا لمقدار الضلع.

وذلك محال. والثاني يقتضي أن يكون مقدارها من جانب القطر أزيد من مقدارها من جانب الضلع، فيكون مقدار كل واحد منها من جانب القطر قابلا للقسمة، فيكون الجوهر الفرد قابلا للقسمة. وهو المطلوب.

وأما إن قلنا: إن هذه الأجزاء من جهة القطر غير متلاقية، فهناك فرج ثلاثة واقعة في خلال تلك الأجزاء الأربعة. وكل واحد من تلك الفرج.

أما أن يمنع الجوهر الفرد، أو يكون أصغر من ذلك. فإن كان الأول فحينئذ يكون مقدار القطر بمقدار سبعة أجزاء، ومجموع ضلعي هذا المربع سبعة أجزاء أيضًا. فيلزم أن يكون القطر مساويًا للضلعين. هذا خلف. وأما إن كان كل واحد من تلك الفرج أصغر من الجوهر الفرد، وهو المطلوب.

قال الشيخ: «وكان إذا زالت الشمس عن محاذاة شخص، وجد في الأرض جزءًا. أما أن يزول عن المحاذاة جزءًا، فيكون مدار الشمس، ومدار طرف المحاذاة على الأرض متساويين. وإذا زالت الشمس جزءًا، زال الطرف عن المحاذاة أقل من جزء، فانقسم. أو تثبت المحاذاة مع الزوال. وهذا محال».

التفسير: هذه هي الحجة الخامسة على نفي الجوهر الفرد.

وتقريرها: أنا إذا غرزنا خشبة في الأرض، فإذا طلعت الشمس وقع لتلك الخشبة ظل في جانب المغرب، وإذا ارتفعت الشمس بمقدار جوهر فرد، فإما أن ينقص من طرف ذلك الظل شيء، أو لا ينقص. والثاني محال لوجهين:

الأول: انه لو عقل ذلك، فإذا ارتفعت الشمس جوهرًا ثانيا وثالثا وجب أن لا ينتقص من ذلك الظل شيء. وهكذا حتى تبلغ الشمس إلى وسط السماء، مع أن ذلك الظل يكون باقيًا كما كان، فإنه ليس لبعض تلك الجواهر خاصية، يلزم من حركة الشمس اليها، زوال طرف الظل، وتكون حركة الشمس إلى سائر تلك الأجزاء، توجب سكون رف الظل.

والثاني: أن الشمس إذا كانت في نقطة معينة من الفلك، فحينئذ يحصل خط متوهم خرج من نهاية جرم الشمس، ومر على طرف تلك الخشبة المغروزة، واتصل آخره بآخر ذلك الظل. فإذا انتقلت الشمس من تلك النقطة، فقد تحرك من ذلك الخط رأسه، المتصل بالشمس، وان لم يتحرك من ذلك الطرف رأسه المتصل بطرف الظل، فحينئذ حصل للخط الواحد المستقيم من جانب الشمس رأسان. وذلك محال.

فثبت: أنه متى ارتفعت الشمس جزءًا، انتقص من طرف الظل شيء.

فإذا قلنا: أنه كل ما ارتفعت الشمس جزءًا، انتقص من طرف الظل جزء، لزم أن يكون امتداد الظل مساويًا لامتداد ربع الفلك. وذلك محال.

وإن قلنا: انه كل ما ارتفعت الشمس جزءاً، انتقص من طرف الظل أقل من جزء. فهذا يوجب القول بانقسام الجوهر الفرد. وهو المطلوب.

قال الشيخ: «فإذن قسمة الأجسام لا تقف عند أجزاء لا تتجزأ».

التفسير: لما ذكر هذه الدلائل الخمسة على امتناع وجود جزء لا يقبل التجزئة، لا جرم صرح بعدها بذكر تجزئة المطلوب. وهو أن قسمة الأجزاء لا تقف عند أجزاء لا تتجزأ، بل الأجسام قابلة للقسمة إلى غير النهاية.

واعلم: أن كون الجسم قابلا للقسمة على ثلاثة أوجه:

أحدها: قبول القسمة على سبيل أن ينفصل أحد القسمين عن الآخر.

والوجه الثاني: أن لا ينفصل أحد القسمين عن الآخر، لكن على سبيل أن يختص أحد قسميه بعرض لا يحصل في القسم الآخر منه. اما عرض حقيقي كما في البلقة أو عرض صافي كاختلاف المتماسين وما يجرى مجراه.

والوجه الثالث: أن لا ينفصل أحد القسمين عن الآخر، الا في الوهم. مثل أن يقال: كل متحيز يتوهم ويتحيل، فإنه لا بد وأن يتميز فوقه عن تحته ويمينه عن يساره.

وإذا عرفت هذا فنقول: أن الدلائل التي ذكرناها، لا توجب كون الجسم قابلا للقسمة الانفصالية، إلى غير النهاية وكيف لا نقول ذلك.

والفلك عند الفلاسفة مع كبره لا يقبل القسمة الانفصالية، بل اللازم من تلك الدلائل المذكورة: أحد القسمين الباقيين من القسمة.

قال الشيخ: «وليس يجب أن يكون للجسم قبل التجزئة جزء، إلا بالإمكان. ويجوز أن يكون في الإمكان أحوال بلا نهاية».

التفسير: المقصود من هذا الكلام: ذكر الجواب عن دليل يتمسك به مثبتو القول بالجوهر الفرد. وتقرير ذلك الدليل: أن يقال: لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها، لحصلت أجزاء بالفعل لا نهاية لها. والتالي محال، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية من وجوه:

الأول: أنا إذا أخذنا الماء الواحد، فقسمناه إلى نصفين، فنقول: هذان الجزءان الحاصلان بعد القسمة. هل كانا موجودين قبل القسمة، أو ما كانا موجودين قبل القسمة؟ فإن كان الأول لزم أن يقال: كل جزء يحصل بعد القسمة الممكنة فإنه كان موجودًا قبل

حصول القسمة. فإذا كانت الانقسامات الممكنة غير متناهية، لزم القطع بأن تلك الأجزاء كانت موجودة قبل القسمة بالفعل، وحينئذ يلزم القطع بأنه كان الجسم قابلا لانقسامات غير متناهية بالفعل. وهو المطلوب، وأما إذا قلنا: أن الجزءين الحاصلين بعد القسمة ما كانا موجودين قبل القسمة، فحينئذ يلزم أن يقال: ان تقسيم الماء الواحد إلى نصفين يكون إعدامًا للماء الأول، ويكون ايجادا لهذين الماءين الحاصلين بعد القسمة. وذلك مكابرة في المحسوسات. ويلزم أن يقال: ان البعوضة إذا طارت على وجه البحر وشقت بمبضعها الصغير، جزءًا صغيرا من سطح البحر، فإنها قد أعدمت البحر الأول وأوجدت البحر الجديد. ومعلوم أن من التزم ذلك، لا يكون عاقلا البتة.

والوجه الثاني في بيان أن الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها، لحصل فيه أجزاء لا نهاية لها بالفعل: هو أنا نفرض الكلام في خط معين. ونقول: لا شك أن مقطع النصف منه موضع معين، ويستحيل عقلا أن يكون غير ذلك المقطع مقطفا للنصف، لأن غير ذلك المقطع لا بد وأن يكون زائدًا على مقطع النصف أو ناقصًا عنه بشيء ما. والزائد على مقطع النصف أو الناقص عنه يستحيل عقلا أن يكون مقطعا للنصف فما هو مقطع النصف من ذاك الخط، يجب أن يكون كذلك وجوبا ذاتيًا. وغير ذلك المقطع يمتنع أن يكون كذلك امتناعا ذاتيًا.

وإذا عرفت هذا في مقطع النصف، فالأمر كذلك في مقطع الثلث ومقطع الربع. فلو كان ذلك الخط قابلا لانقسامات لا نهاية لها، لكان لكل واحد من تلك المقاطع خاصية يجب حصولها فيه، وجوبا ذاتيًا ويمتنع حصولها في غيره امتناعا ذاتيًا. وإذا ثبت هذا، لزم أن يقال: ان لكل مقطع من تلك المقاطع الغير متناهية خاصية واجبة الثبوت فيه، ممتنعة الثبوت لغيره. وبديهة العقل شاهدة بأن الاختلاف في الخواص الذاتية والصفات اللازمة توجب أن تكون الأمور الموصوفة بها متباينة بالفعل، متغايرة بالحقيقة. والقوم أيضًا قد ساعدوا على ذلك.

فثبت: أن الخط لو كان قابلا لانقسامات غير متناهية، لكان لكل واحد من تلك المقاطع خاصية معينة واجبة الثبوت فيه، ممتنعة الثبوت في غيره. ولو كان الأمر كذلك، لكان كل واحد من تلك المقاطع ممتازًا عن الآخر امتيازا بالفعل. وذلك يقتضي أن تحصل فيه أجزاء غير متناهية بالفعل.

والوجه الثالث في بيان أن الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها، لحصل فيه أجزاء غير متناهية بالمثل: فذلك لأن المعقول من التقسيم: تفريق المتجاورين، لايجاد القسمين، واخراجهما من العدم إلى الوجود.

وكيف لا نقول ذلك. ونحن نعلم بالضرورة: أنا قادرون على تفريق الأجسام، وأنا لسنا قادرين على ايجاد الأجسام واعدامها؟ وذلك يدل على أنا إذا أوقعنا القسمة في جسم، فنحن ما أعدمنا الأول وأوجدنا هذين الجسمين، بل أوقعنا التفريق بين هذين المتجاورين.

فثبت بما ذكرنا: أنه لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها، لحصلت فيه أجزاء بالفعل لا نهاية لها.

وإنما قلنا: أن القول بكون الجسم المتناهي المقدار مركبًا من أجزاء غير متناهية بالفعل: محال. لوجوه كثيرة:

الأول: أن الجسم المتناهي في المقدار، لو كان مركبًا من أجزاء غير متناهية بالفعل، لوجب أن يتعذر الوصول من أحد طرفيه إلى طرفه الآخر في زمان متناهى.

الثاني: أن الأجسام متفاوتة في المقدار. وتفاوتها في المقدار يوجب تفاوتها في عدد تلك الأجزاء. وكل عدد كان بعضه أقل من بعض، فهو متناه.

الثالث: مجموع مقدار الجزءين يجب أن يكون أزيد من مقدار الجزء الواحد. والا يجب أن لا يكون تألفها سببًا لحصول المقدار. وإذا ثبت هذا وجب أن تكون نسبة القدر للقدر، كنسبة العدد إلى العدد. وإذا كانت نسبة القدر إلى القدر، نسبة متناهى القدر إلى متناهى القدر، وجب أن تكون نسبة العدد إلى العدد، نسبة متناهى العدد إلى متناهى العدد. وهو المطلوب.

ولنرجع إلى تفسير لفظ الكتاب:

قوله: «ليس يجب أن تكون للجسم قبل التجزئة جزء الا بالامكان» معناه: أن الجسم قبل التجزئة ليس مركبًا من أجزاء البتة، بل في نفسه جسم واحد. فإذا أوردنا عليه التقسيم، كان ذلك أحداثا للاثنينية.

والحاصل: أن عند «الشيخ» التقسيم: إحداث للاثنينية، وعند مثبتى الجوهر الفرد، التقسيم تفريق المتماثلين. الا أنا أثبتنا بالدليل القاهر: أن الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا

نهاية لها، لوجب كون تلك الأجسام حاصلة فيه بالفعل. و «الشيخ» ما زاد على ادعاء أنه لا يلزم من كونها قابلة للانقسامات كونها منقسمة في أنفسها، فكان الاشكال باقيًا.

قال الشيخ: «فإذن الأجسام لا ينقطع إمكان انقسامها بالتوهم البتة، وأما تزيدها فإلى حد تقف عنده؛ إذ لا نجد مادة غير متناهية، ولا مكانًا غير متناه».

التفسير: المراد من هذا الكلام: أن الأجسام لا نهاية لها في الصغر، وهي متناهية في الكبر، كما أن العدد لا نهاية له في الزيادة، وإن كان متناهيًا في جانب النقصان. ثم ان «الشيخ» علل وجوب تناهيا في جانب الزيادة مرتين:

إحداهما: أنه لا تجد مادة غير متناهية.

والثانية: أنه لا تجد مكانًا غير متناه.

واعلم: أن هذا التعليل فيه نظر. أما تعليله بأنه لا تجد مادة غير متناهية، فضعفها من وجهين:

الأول: أن يقال: و لم وقفت تلك المادة، و لم تذهب إلى غير النهاية؟ فإن علل ذلك بشيء آخر، لزم التسلسل. وان قال: انه ثبت هذا المعنى في المادة لعينها ولذاتها، لا لعلة أخرى. فلم لا يقول مثلها في الجسم؟

والثاني: ان مذهبه: أن الجسم قابل للتخلخل والتكاثف.

وعول في تقرير هذا المذهب على أن قال: المادة ليس لها في حد ذاتها حجم ولا مقدار، فكانت نسبتها إلى جميع المقادير، نسبة واحدة. قال: فلا جرم لا يبعد أن يزول عن المادة مقدار صغير، ويحل فيها مقدار عظيم كبير. وبالعكس.

وأقول: إذا عقلنا هذا، فلقائل أن يقول: نسبة تلك المادة إلى المقدار المتناهي، والى المقدار الذي لا نهاية له: واحدة. فوجب أن تكون تلك المادة قابلة لمقدار لا نهاية له. وعلى هذا التقدير، فإنه يبطل قوله: أن عدم المادة هو الذي أوجب كون الجسم متناهيًا في جانب الزيادة.

وأما التعليل الثاني وهو قوله: أن ذلك إنما لم يوجد، لأنه لا يجد مكانًا غير متناه. فهذا أيضًا في غاية الضعف. فإن الفلك الأعظم ليس له مكان ولا حيز.

فلو كان عدم المكان يوجب عدم الجسم، لزم أن لا يوجد الفلك المحيط، وإن وجد فقد وجد له مكان. وذلك باطل عنده.

قال الشيخ: «ومكان الجسم ليس بعدًا هو فيه- كما علمت- بل هو سطح ما، يحويه الذي يليه، فهو منه».

التفسير: أن هذا الكلام أجنبي عن هذا الموضع. فإنه في الفصل المتقدم لما أبطل القول بأن المكان هو البعد، كان يجب عليه أن يفرع عليه بأن المكان هو السطح. فأما ايراده ههنا فغير مناسب.

واعلم: أن مذهب «أرسطاطاليس» أن المكان هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر، من الجسم المحوى. و «الإمام أفلاطون الإلهي» له أن يحتج على فساده بأن يقول: صريح العقل حاكم بأن الجسم قد يكون ساكنًا مع توارد السطوح عليه في كل آن، وقد يكون متحركًا مع بقائه مماسًا للسطح الواحد. وذلك يدل على أن المكان ليس هو السطح.

أما الأول: فلأن السمكة إذا وقفت في الماء، والطير إذا وقف في الهواء، ثم ان الماء يمر على السمكة والهواء يمر على الطير، فههنا السطوح متواردة عليه بحسب الآنات المختلفة. فلو كان المكان عبارة عن السطح، لكان الانتقال من سطح إلى سطح، انتقالا من مكان إلى مكان، وكان يكون حركة، وكان يجب في مثل هذه السمكة ومثل هذا الطير، أن يكون متحركًا. ولما شهد صريح الحس بأن هذه السمكة ساكنة، وهذا الطير ساكن، علمنا بأن المكان ليس هو السطح.

وأما الثاني: فلأن الدقيق إذا وضع في الجراب حين ما كان في «الري» ثم نقل الجراب مع ذلك الدقيق إلى «سمرقند» فههنا ذلك الدقيق، بقى سطحه الظاهر مماسًا للسطح الباطن من الجراب، ولم ينتقل عنه. فلو كان المكان هو السطح، لوجب أن يقال: ان الدقيق الذي كان في «الري» ثم حصل في «سمرقند» لم ينتقل البتة، ولم يتحرك البتة. وذلك معلوم الفساد بالبديهة. ولما حصلت الحركة ههنا، مع أنه لم ينتقل من سطح إلى سطح، علمنا: أن المكان ليس هو السطح.

الفصل الثامن

في الزَّمَـــــــان[1]

وفيه مسائل:

المسألة الأولى في إثبات الزمان

(١) الزّمان: مدّة تعدّها الحركة، غير ثابتة الأجزاء. (رسائل الكندي الفلسفيّة/ ١٦٧، المقابسات/٣٦٤) مدّة لماله أوّل وآخر (الفلاسفة) . (رسائل فلسفيّة لمحمّد بن زكريّا الرّازيّ/ ١٩٥) الزّمان المحصور هو الّذي بحركات الأفلاك، وجري الشّمس والكواكب. (نفس المصدر/ ٣٠٤) هو ما قدّرته الحركة من الزّمان الّذي هو المدّة غير المقدّرة. (نفس المصدر/ ١٩٨) إنّه (مبدأ الحركة) يتبع الحركة ويعرض لها عارض يسمّى الزّمان. (رسائل الفارابيّ، الدّعاوي القلبيّة/ ٦) إنّما هو عدد حركة الفلك. (الجمع بين رأيي الحكيمين/ ١٠١) مدّة تعدّها الحركة، مثل حركة الأفلاك وغيرها. (مفاتيح العلوم/ ١٣٧) هو مرور السّنين والشّهور والأيّام والسّاعات. وقد قيل: إنّ عدد حركات الفلك بالتّكرّر. وقد قيل: إنّه مدّة يعدّها حركات الفلك. (رسائل إخوان الصّفاء ٢/ ١٧) عدد حركات الفلك، وتكرار اللّيل والنّهار. (نفس المصدر ٣/ ٣٨٧) هو رسم الفلك بحركته الخاصّة. (المقابسات/٩١) الكمّ إمّا متّصل، فإمّا أن يكون غير قار الذّات وهو الزّمان. (الإشارات والتّنبيهات مع الشّرح ٢/ ١٥٤، حاشية المحاكمات/ ١٢٨) يضاهي المصنوع، هو مقدار الحركة من جهة المتقدّم والمتأخّر. (الحدود لابن سينا/ ٢٩، رسائل ابن سينا/ ١٠٥) الكمّ المتّصل لا يخلو إمّا أن يكون قارّا حاصل الوجود بجميع أجزائه، أو لا يكون. فإن لم يكن، بل كان متجدّد الوجود شيئا بعد شيء فهو الزّمان. (إلهيّات الشّفاء/ ١١٧، تعليقة على الشّفاء لصدر الدّين/ ٤٣٧) هو عدد الحركة بالتّقدّم والتّأخّر. (التّحصيل/ ٣٥٦) هو مقدار الحركة، موسوم من جهة التّقدّم والتّأخّر. (تهافت الفلاسفة/٣٠٣، مقاصد الفلاسفة/ ١٩٢) هو مقدار الحركة، إلا أنّه ليس له وضع إذ لا وجود لأجزائه معا، وإن كان له اتّصال. (نفس المصدر/ ٣١٨) هو مقدار الحركة. (تهافت الفلاسفة/ ١٠١، ١٩٠، ١٩٢) هو الشّيء الّذي فيه تكون الحركات، وتتّفق وتختلف بالمعيّة والقبليّة والبعديّة، وبالنّسبة إليه بالسّرعة والبطء. ويقسّمونه إلى ماض وحاضر ومستقبل، وإلى أجزاء يسمّونها أيّاما وساعات وسنين وشهورا. (المعتبر في الحكمة ٢/ ٦٩) هو أن يأخذ في الحدّ مقدار حركة الفلك أو حركة دائمة أو أظهر الحركات وأشدّها. (مجموعه مصنّفات شيخ إشراق ١/ ٢٧٤) هو ضرورة معدود، والمتقدّم والمتأخّر الموجود في الحركة. (رسائل ابن رشد، كتاب السّماع الطّبيعيّ/ ٥٠) جوهر الزّمان هو حركة السّماء، أو الحركة نفسها (الرّواقيّون) . (في النّفس/ ١٢٠) .

قال الشيخ: «وأما الزمان فهو شيء غير مقداره وغير مكانه. وهو أمر به يكون القبل الذي لا يكون مع البعد. وهذه القبلية له لذاته ولغيره به. وكذلك البعدية. وهذه القبليات والبعديات متصلة إلى غير النهاية. والذي لذاته هو قبل شيء، هو بعينه يصير بعد شيء. وليس أنه قبل هو أنه حركة، بل معنى آخر. وكذلك ليس هو بسكون ولا شيء من الأحوال التي تفرض، فإنها في أنفسها لها معان غير المعاني التي هي بها قبل وبها بعد. وكذلك مع. فإن للمع مفهومًا غير مفهوم كون الشيء حركة».

التفسير: أن الكلام في الزمان يقع في مسائل:

المسألة الأولى: في إثبات وجود الزمان

وللناس فيه قولان: منهم من أثبته، ومنهم من نفاه.

والمثبتون فريقان: منهم من زعم: أن أظهر العلوم هو العلم بوجود الزمان، ولا حاجة فيه البتة إلى الاستدلال. ومنهم من يزعم: أنه لا يمكن إثباته إلا بالدليل والحجة. وهو اختيار «الشيخ».

وأما النفاة، فقالوا: الزمان من جنس الأمور التي لا وجود لها، إلا في الأوهام. وذلك لأن الجسم لا يوجد في الأعيان، إلا في حد واحد من حدود المسافة، إلا أن الإنسان يشاهد الجسم في ذلك الحد، ثم في الحد الثاني، ثم في الحد الثالث. إلى آخر حدود المسافة. فهذه الحصولات وإن كانت لا تجتمع في الأعيان، إلا أن صورها تجتمع في الأذهان. فلهذا السبب يحصل للذهن شعور بأمر ممتد من أول المسافة إلى آخرها، ويجعل ذلك الأمر الممتد كالظرف لهذه الحوادث والحركات. ومن المعلوم بالضرورة: أن ذلك الأمر الممتد لا حصول له البتة في الأعيان.

فهذا تفاصيل مذاهب الناس في إثبات الزمان.

واحتج «الشيخ» على إثبات الزمان في هذا الكتاب بدليلين:

الدليل الأول: أن نقول: لا شك أن ههنا أشياء نحكم على بعضها بأنها قبل غيرها، وعلى بعضها بأنها مع غيرها، وعلى بعضها بأنها بعد غيرها.

فنقول: المفهوم من هذه القبلية والمعية والبعدية. إما أن يكون نفس الذاتين اللتين حكم لهما بالقبلية والمعية والبعدية، واما أن تكون هذه المفهومات أمرًا مغايرًا لتينك الذاتين. والأول باطل. ويدل عليه وجوه:

الأول: أن الذات التي نحكم عليها بالقبلية، قد نحكم بعد ذلك عليها بالمعية، ثم نحكم عليها بالبعدية. ولما رأينا القبلية تبدلت بالمعية والمعية بالبعدية، مع أن الذات المحكوم عليها بهذه الأمور باقية، علمنا بأن هذه الأحوال أمور مغايرة لتلك الذات.

الثاني: أن الشيء المحكوم عليه بالقبلية، قد تكون حقيقته أنه إنسان أو حركة أو سكون. والمعقول من كونه إنسانًا وحركة وسكونا غير المعقول من كونه قبل وبعد.

الثالث: أن الأشياء المشتركة في القبلية والبعدية لا تكون مختلفة في الماهية، والأشياء المختلفة في القبلية قد تكون مشتركة في الماهية فالمفهوم من القبلية والبعدية: أمور مغايرة لماهيات تلك الحقائق.

الرابع: أن كون الشيء قبل ذلك الشيء أمر مقول بالقياس إلى غيره وذاته المخصوصة. وهي أنه إنسان أو حركة أو سكون غير مقول بالقياس إلى غيره.

الخامس: أنا إذا قلنا: هذا الإنسان قبل ذلك الإنسان، حكم صريح العقل بأن هذا الكلام قضية، موضوعها: قولنا: هذا الإنسان.

ومحمولها: قولنا: قبل ذلك الإنسان. وحكم صريح عقلنا: بأن موضوع هذه القضية مغاير لمحمولها.

فثبت: أن كون الشيء قبل غيره وبعد غيره أو مع غيره: أمور زائدة على الذاتين اللتين حكمنا عليهما بهذه القبلية والبعدية.

ثم نقول: هذه المفهومات إما أن تكون أمورًا عدمية أو وجودية.

والأول باطل؛ لأن العدم من حيث أنه عدم طبيعة واحدة. وهذه المفهومات أمور مختلفة، فوجب أن تكون أمورًا وجودية. فنقول: هذه القبليات والمعيات والبعديات أمور زائدة على الذوات موجودة. وظاهر أنها ليست أمورًا مستقلة بأنفسها مستبدة بذواتها، بل هي نسب وإضافات. ولا بد لها من أمور تكون هذه القبليات والبعديات والمعيات عارضة لها.

ثم نقول: هذا الشيء الذي هو معروض هذه القبليات والمعيات والبعديات، قد يكون معروضه لها بالذات، وقد يكون معروضة لها بالتبع والعرض. فإنا إذا قلنا: هذه الحركة حصلت قبل هذه الحركة الأخرى، قضى صريح العقل بأنها اتصفت بالقبلية، لأجل أنها حصلت في زمان متقدم على حصول هذه الحركة المتأخرة. حتى أنا لو فرضنا أن هذه الحركة المتأخرة حصلت في ذلك الزمان المتقدم، وتلك الحركة المتقدمة حصلت في الزمان المتأخر، لكنا نقضي على تلك الحركة المتقدمة بأنها متأخرة. وبالعكس.

فثبت: أن الذي نحكم عليه بكونه متقدمًا ومتأخرًا، قد يكون كذلك تبعًا لغيره، وقد يكون كذلك بالذات. ولا يجوز أن يكون كل ما كان متقدمًا ومتأخرًا، فإنه يكون كذلك تبعًا لغيره، والا لزم الدور أو التسلسل.

فلا بد من الانتهاء إلى موجود يكون قبلا لذاته وبعدا لذاته. وأن الذي يكون يمتنع عقلا أن يصير بعد وبالعكس. وذلك هو الزمان. وهذه الحجة قوية في إثبات أصل الزمان. فأما أن هذا الزمان أهو نفس الحركة الفلكية أو مقدارها، أو أمر مغاير لهما؟ فذاك بحث عن ماهية الزمان. وهو أمر مغاير لما نحن الآن فيه.

ولنرجع إلى تفسير ألفاظ الكتاب:

أما قوله: «وأما الزمان فهو شيء غير مقداره وغير مكانه» فالمراد أن الزمان شيء مغاير لمقدار الجسم ومغاير لمكان الجسم.

وأما قوله «وهو أمر به يكون القبل الذي لا يكون مع البعد» فالمراد: أن المتقدم والمتأخر قد يحصلان في المسافة، وقد يحصلان في الزمان، الا أن المتقدم والمتأخر بحسب المسافة قد يحصلان معًا، والمتقدم والمتأخر بحسب الزمان لا يحصلان البتة معًا. فلهذا السبب قال: وهو أمر به يكون القبل الذي لا يكون مع البعد.

وأما قوله «فهذه القبلية له لذاته ولغيره به» فهو إشارة إلى ما ذكرنا من أن الذي نحكم عليه بكونه قبل وبعد، إما أن يكون لذاته، وإما أن يكون لغيره. ولا يجوز أن يكون كل شيء قبلا وبعدا لغيره، وإلا لزم التسلسل أو الدور. وهما باطلان. فلا بد من الانتهاء إلى ما لا يكون قبلا وبعدا لذاته.

وأما قوله «وهذه القبليات والبعديات متصلة إلى غير النهاية» فهذا إشارة إلى قدم الزمان. وهو كلام أجنبي عن هذا الموضع، لأن المقصود من تفسير هذه الكلمات في هذا الموضع هو إثبات أصل الزمان. فأما القول في قدمه وحدوثه، فذاك بحث آخر.

وأما قوله: «والذي لذاته قبل شيء، وهو بعينه يصير بعد شيء» فهذا إشارة إلى الدليل الذي تمسكنا به في إثبات أن كون الشيء قبل غيره أمر زائد على ذاته المخصوصة. فإن الذات المحكوم عليها بالقبلية قد تصير بعد ذلك محكومًا عليها بالبعدية. فتوارد القبلية والبعدية مع بقائها بعينها في الحالين يدل على أن هذه القبلية والبعدية أمران زائدان على تلك الذات.

وأما قوله: «وليس أنه قبل هو أنه حركة، بل معنى آخر، وكذلك ليس هو سكون، ولا شيء من الأحوال التي تعرض، فإنها في أنفسها لها معاني غير المعاني التي هي بها قبل، وبها بعد. وكذلك مع، فإن للمع مفهومًا غير مفهوم كون الشيء حركة» فالمراد منه: ما ذكرناه في الوجه الثاني. وهو أن المحكوم عليه بأنه قبل أو بعد، تكون حقيقته أنه إنسان أو حركة أو سكون.

ومن المعلوم بالضرورة: أن كونه إنسانًا وحركة وسكونا مفهومه مغاير لمفهوم كونه قبل ومع وبعد.

واعلم: أن الدليل المنظوم المرتب هو الذي لخصناه ونظمناه.

ثم إن تفسير ألفاظ الكتاب يظهر أن «الشيخ» قد أشار إلى بعضها، مع أنه ما تمم جميع مقدمات الدليل.

المسألة الثانية: في بيان أن الزمان كم متصل

قال الشيخ: «وهذه القبليات والبعديات والمعيات تتوالى على الاتصال. ويستحيل أن تكون دفعات لا تنقسم، وإلا لكانت توازى حركات في مسافات لا تنقسم. وهذا محال. فإذن يجب أن يكون اتصالها اتصال المقادير».

التفسير: المقصود من هذا الفصل: بيان أن الزمان كم متصل.

والحجة عليه: أن القبليات والبعديات المتعاقبة، إما أن تكون آنات متعاقبة متوالية، كل واحد منها لا ينقسم. وإما أن لا تكون كذلك، بل تكون أمرًا متصلا مستمرًا.

والأول باطل؛ لأن الزمان لو كان مركبًا من آنات متتالية، لوجب أن تكون الحركة مركبة من أمور متتالية. كل واحد منها لا يقبل القسمة، لأن الواقع من الحركة في الآن الواحد إن انقسم كان وقوع النصف الأول منه متقدمًا على وقوع النصف الثاني منه،

وحينئذ يكون الآن الذي وقع فيه ذلك القدر من الحركة منقسمًا. وقد فرضنا أن الآن غير منقسم.

فثبت: أن القدر الحاصل من الحركة في الآن الواحد غير منقسم. فلو كان الزمان مركبًا من الآنات المتتالية، لكانت الحركة مركبة من الأمور الغير منقسمة. ولو كان الأمر كذلك، لكان الجسم مركبًا من الأجزاء التي لا تتجزأ. لأن المقدار من المسافة التي يتحرك المتحرك عليها في الآن الذي لا ينقسم بالجزء الذي لا يتجزأ من الحركة. إن كان منقسمًا كانت الحركة إلى نصفه متقدمة على الحركة من نصفه إلى آخره.

وحينئذ تنقسم تلك الحركة وينقسم ذلك الآن. وقد فرضنا أنه ليس كذلك، فوجب أن يكون ذلك القدر من المسافة غير منقسم.

فثبت: الزمان لو كان مركبًا من الآنات المتتالية، وجب أن تكون المسافة مركبة من الأجزاء التي لا تتجزأ، لكنه بين في الفصل المتقدم: أن القول بالجزء الذي لا يتجزأ باطل، فكان القول بكون الزمان مركبًا من الآنات المتتالية باطلا.

فثبت: أن هذه القبليات والبعديات لا يمكن أن تكون دفعات وآنات متتالية غير منقسمة. ولما بطل هذا، وجب أن تكون هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المقادير.

فثبت: أن الزمان كم متصل غير قار الذات.

ولقائل أن يقول: ههنا دلائل أقوى مما ذكرتم، تدل على أن الزمان لا بد وأن يكون عبارة عن آنات متتالية:

أما الحجة الأولى: فنقول: هذا الآن الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل، يمتنع أن يكون قابلا للقسمة، وإلا لكان أحد جزئية متقدمًا على الآخر. ولو كان كذلك لكان عند حضور النصف الأول منه، لا يكون النصف الثاني حاضرًا. وعند مجيء النصف الثاني منه، يكون النصف الأول فانيًا.

فثبت: أن كل ما كان منقسمًا يمتنع أن يكون حاضرًا.

وهذا ينعكس انعكاس النقيض وهو أن كل ما كان حاضرا، فإنه يمتنع أن يكون منقسمًا.

فثبت: أن هذا الآن الحاضر غير منقسم.

إذا ثبت هذا فنقول: إن عدمه يكون دفعة. إذ لو كان على التدريج، لكان منقسمًا، لكنا بينا أنه غير منقسم. وإذا كان عدمه دفعة، فالآن الذي هو أول، أن كان عدمه يكون متصلا بوجوده. فقد تتالى هذان الآنان. ثم الكلام في الآن الثاني كما في الأول. وهذا يقتضي القطع بتتالى الآنات أبدًا. وإنه برهان قاهر جلي في إثبات هذا المطلوب.

والحجة الثانية: أن هذا الآن الحاضر الذي دللنا على أنه لا يقبل القسمة، لا بد وأن يكون عدمه أيضًا دفعة، فلا بد وأن يحصل في أول عدمه شيء آخر، والا فحينئذ ينقطع الزمان. ويكون ذلك الشيء أيضًا حاضرًا عند حصوله وحضوره. فيكون غير منقسم أيضًا. وهذا يوجب القطع بتتالى الآنات التي هي غير منقسمة.

الحجة الثالثة: أن أحد طرفي الآن الحاضر هو الماضي- وهو معدوم- والطرف الآخر منه هو المستقبل- وهو أيضًا معدوم- فلو قلنا بأن هذا الآن الحاضر يوجب اتصال أحد جزأي الزمان بالجزء الآخر، لكان هذا القول معناه: أن أحد المعدومين يتصل بالمعدوم الآخر بطرف موجود. وهذا لا يقوله عاقل.

الحجة الرابعة: أن كل جزءين يفرضان في الزمان. فإن أحدهما لا بد وأن يكون متقدمًا على الآخر، فلا يجوز أن يكون تقدم الجزء المتقدم على الجزء المتأخر، أمرًا ثبت له بسبب غيره. وإلا لزم التسلسل أو الدور- على ما قررناه- فلا بد وأن يكون الجزء المحكوم عليه بكونه متقدمًا لذاته، والجزء المحكوم عليه بكونه متأخرًا يكون متأخرًا لذاته.

فثبت أن كل جزءين يفرضان في الزمان، فإن لكل واحد منهما لازمًا يلزمه لذاته. وذلك اللازم ممتنع الثبوت في حق الآخر. لكن اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات في الماهية، فوجب أن تكون الأجزاء المفروضة في الزمان مختلفة لذواتها ولماهياتها. ومتى كان الأمر كذلك، لم يعقل من اتصالها الا تواليها وتعاقبها بحيث يكون كل واحد منها منفصلا في نفسه عن الآخر. ولا معنى لبيان الآنات الا ذلك.

ولما بطل بهذه الدلائل كون الزمان متصلا، ثبت أنه آنات غير منقسمة ودفعات غير منقسمة. بقي ههنا قولكم: أن الزمان لو كان مركبًا من آنات متتالية، لزم كون الجسم مركبًا من الأجزاء التي لا تتجزأ. فنقول: هذا حق، ولا نزاع فيه. الا أنا نقول: لكن القول بكون الزمان مركبًا من الآنات المتتالية حق، فالقول بكون الجسم مركبًا من الأجزاء التي لا تتجزأ حق.

وأما الدلائل التي ذكرتموها على أن الجسم يقبل القسمة إلى غير النهاية. فالجواب عنها: أنا بينا في ذلك الفصل: أن هذه الدلائل لا توجب الا القسمة الوهمية. وليس كل ما صح حسب الأوهام والأذهان، وجب أن يصح بحسب الأعيان. أليس قد اتفقوا على أنه كثيرًا ما يثبت من الموجودات في الأذهان، مع أنه يمتنع حصولها في الأعيان، فكذا ههنا.

ثم لنا في مسألة الجوهر الفرد كتاب مفرد، بالغنا فيه في تقرير الكلام من الطرفين، فمن أراد الاستقصاء، فعليه بذلك الكتاب.

المسألة الثالثة: في بيان أن الزمان مقدار الحركة

قال الشيخ: «ومحال أن تكون أمور ليس وجودها معًا، تحدث وتبطل ولا تتغير البتة. فإنه إن لم يكن أمر زال، أو أمر حدث، لم يكن قبل ولا بعد بهذه الصفة. فإذن هذا الشيء المتصل متعلق بالحركة والتغير».

التفسير: المقصود من هذا الفصل: بيان أن الزمان مقدار الحركة على ما هو مذهب «أرسطاطاليس» وتقرير هذه الحجة: أنه لما تبدلت القبلية بالمعية، ثم المعية بالبعدية، فهذا مما لا يعقل تقريره إلا إذا حدث أمر لم يكن، أو زال أمر كان. وقد دللنا على أن هذا الحدوث وهذا الزوال ليس على سبيل توالى الآنات المتعاقبة، بل لا بد وأن يكون على سبيل الاتصال المستمر. ولا معنى للحركة الا ذلك. فإنا بينا في أول الكتاب: أن الحركة عبارة عن تبدل يحدث على سبيل التدريج والاستمرار.

فثبت: أن الزمان متعلق الحركة.

ولقائل أن يقول: أما قولكم: أن تعاقب القبليات والبعديات يقتضي وقوع التغير والحركة في الشيء المحكوم عليه بالقبلية والمعية والبعدية.

فنقول: هذا باطل. فإن بديهة العقل حاكمة بأن إله العالم كان موجودًا قبل حدوث هذا الحادث اليومى، وأنه الآن موجود معه، وأنه سيبقى بعده.

فإن كان تعاقب القبلية والمعية والبعدية، يوجب وقوع التغير في ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الأحوال، لزم وقوع التغير في ذات واجب الوجود. وذلك لا يقوله عاقل.

ولئن قلتم: لولا وقوع هذا التغير في هذه الحالات، والا امتنع وصف الله تعالى بالقبلية والمعية والبعدية.

نقول: قد جوزتم أن يكون الشيء محكومًا عليه بالقبلية والمعية والبعدية بسبب وقوع التغير في شيء آخر، فلم لا يجوز أن يكون الزمان كذلك؟

وهذا هو قول «الإمام أفلاطون» فإنه كان يقول: المدة لم يقع فيها شيء من الحركات. والتغييرات لم يحصل فيها الا الدوام والاستمرار، وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد. وأما إن حصلت فيه الحركات والتغيرات، فحينئذ يعرض لها قبليات قبل بعديات، وبعديات بعد قبليات، لا لأجل وقوع التغير في كمال المدة والزمان بل لأجل وقوع التغير في تلك الأشياء.

ثم نقول: ههنا دلائل أقوى مما ذكرتم تدل على أن الزمان يمتنع أن يكون مقدار الحركة:

الحجة الأولى: أن نقول: أنا إذا قلنا: إن الزمان مقدار الحركة. فلا معنى لهذا الكلام إلا أن الزمان مقدار دوام الحركة، لكن من المعلوم أن دوام الحركة لا وجود له في الأعيان. فمقدار هذا الدوام الذي هو صفة لهذا الدوام ونعت له، أولى أن يكون له وجود في الأعيان.

الحجة الثانية: هي أن دوام الحركة عبارة عن بقائها واستمرارها. والناس اختلفوا في أن استمرار الشيء ودوامه. هل هو زائد على ذاته أو عين ذاته؟ فإن قلنا: انه زائد على ذاته. فهذا الزائد يمتنع حصوله في غيره، لأنه دوام وجود الشيء يمتنع أن يكون حاصلا في غيره لا فيه.

وإن قلنا: إنه عين ذاته، فكذلك. وعلى التقديرين فإن دوام وجود الشيء يمتنع أن يكون مباينًا عنه حاصلا في غيره. ولا شك أن مقدار هذا الدوام نعت لهذا الدوام وصفة له، فيمتنع أيضًا أن يكون مباينًا عنه وحاصلا في غيره.

فثبت: أنه لو كان الزمان عبارة عن مقدار الحركة، لوجب أن يكون مقدار كل حركة مغايرًا لمقدار الحركة الأخرى. ولا شك أنها موجودة دفعة واحدة فيلزم أن لا تكون هذه الساعة الواحدة ساعة واحدة، بل ساعات كثيرة، بحسب الحركات الموجودة. وذلك لا يقوله عاقل.

الحجة الثالثة: أن العقل كما قضى بأن الحركة حاصلة في الزمان، فكذلك قضى بأن جميع صفات هذه الحركة حاصلة في هذا الزمان. فلو كان الزمان عبارة عن صفة من

صفات الحركة، لكان الزمان حاصلا في نفسه. وانه محال. ولنا في ابطال هذا المذهب دلائل كثيرة. ونكتفى في هذا المختصر بهذا القدر.

المسألة الرابعة: في تقرير حجة أخرى على القول بثبوت الزمان

قال الشيخ: «وكل حركة في مسافة على سرعة محدودة، فإنه إن يتعين لها مبدءان وطرف، لا يمكن أن يكون الإبطاء منها يبتدئ معها ويبلغ النهاية معها بل بعدها. فإذن ههنا تعلق أيضًا بالمع والبعد، وإمكان قطع، بسرعة محدودة، مسافة محدودة، فيما بين أخذه في الابتداء وتركه في الانتهاء. وفى أقل من ذلك، إمكان قطع أقل من تلك المسافة.

فههنا غير مقدار المسافة التي لا يختلف فيها السريع والبطيء مقدار آخر، الذي نقول: إن السريع يقطع فيه هذه المسافة، وفى أقل منه أقل من تلك المسافة».

التفسير: عاد «الشيخ» مرة أخرى إلى ذكر دليل آخر يدل على إثبات أصل الزمان. فالدليل الأول الذي تقدم ذكره، دليل مأخوذ من أحوال القبليات والبعديات. وهذا الدليل دليل مأخوذ من الإمكانات المختلفة.

ولنقرر هذا الدليل فنقول: كل حركة تفرض في مسافة على قدر من السرعة، فإنه يحصل بين ابتداء تلك الحركة وبين انتهائها، امكان يتسع لقطع تلك المسافة بذلك الحد من السرعة، فإن حصلت حركة أخرى تساوى الأول في الابتداء والانتهاء، لكنها تكون أبطأ منها، وجد البطيء قد قطع مسافة أقل، وان حصلت حركة أخرى تساوى الأولى في كيفية السرعة وفى وقت الترك، ولكنها إنما ابتدأت بعد ابتداء الأولى، وجد هذا السريع الأصغر قاطعًا لمسافة أقل.

وإذا عرفت هذه الوجوه الثلاثة من الفرض، فنقول:

أما الفرض الأول فالفائدة فيه: أنه حصل بين ابتداء السريع الأول وبين انتهائه، امكان يتسع لقطع تلك المسافة بذلك الحد من السرعة، ويمتلئ بالحركة الواقعة على ذلك القدر من السرعة، إذا كانت في أقل من تلك المسافة. ولا تتسع للحركة الواقعة على ذلك

القدر من السرعة، إذا كانت في أكثر من تلك المسافة. فلهذا الإمكان المقيد في نفسه خصوصية باعتبارها يقبل بعض الحركات، ولا يقبل البعض، فهو أمر موجود.

وأما الفرض الثاني فالفائدة فيه: بيان أن هذه الإمكان أمر مغاير لمقدار المسافة. وذلك لأن الحركة البطيئة والسريعة أن تشاركنا في هذا الإمكان، وجب أن يتفاوتا في مقدار المسافة، وأن تشاركتا في مقدار المسافة، وجب أن يتفاوتا في هذا الإمكان. وذلك من أظهر الدلائل على أن هذا الإمكان، أمر مغاير لمقدار المسافة.

وأما الفرض الثالث فالفائدة فيه من وجهين:

الأول: أن السريع الثاني، يشارك السريع الأول في كونها حركة وفى كونها سريعة ويخالفها في مقدار هذا الإمكان، فوجب أن يكون هذا الإمكان مغايرًا لنفس كونها حركة ولوصف كونها سريعة.

الثاني: أن الإمكان الذي يتسع للسريع الصغير، جزء من الإمكان الذي يتسع للسريع الكبير. وذلك يدل على أن هذا الإمكان قابل للمساواة والمفاوتة والتطبيق والتجزئة.

فهذا هو تقرير هذا الدليل.

ولنرجع إلى تفسير لفظ الكتاب:

أما قوله «كل حركة في مسافة على سرعة محدودة، فإنه إن يتعين لها مبدأ وطرف» فالمراد: أن كل حركة فلا بد وأن تكون من شيء إلى شيء. فالذى منه: هو المبدأ. والذي اليه: هو الطرف. ثم إنهما قد يكونان متعينين بالطبع وبالذات، وقد يتعينان بحسب تعيين معين وفعل فاعل مختار. أما الأول فالحركات الطبيعية الصاعدة والهابطة. فإن لكل واحد منهما مبدأ معينًا، وهما المركز والمحيط. وأما الثاني فكما إذا اختار الحيوان أن يبتدئ بالحركة من حد معين، ويتركها في حد آخر.

وكذا القول في الحركات الدورية، فإنه ليس فيها حد. هو المبدأ بالذات لتلك الحركة، وحد هو المنتهى بالذات. بل المبدأ والمنتهى هناك ليس إلا بالفرض والتعيين.

وإذا عرفت هذا فنقول: ظهر أنه يحصل بين هذا المبدأ وهذا الطرف حركة على سرعة محدودة. وهذا هو الذي ذكرناه في الفرض الأول.

وأما قوله: «لا يمكن أن يكون الأبطأ منها يبتدئ معها، ويبلغ النهاية معها، بل بعدها» فهذا هو الذي ذكرناه في الفرض الثاني.

وأما قوله: «فإذن ههنا تعلق أيضًا بالمع والبعد» فاعلم: أن هذا الكلام أجنبى عن إثبات هذا الدليل. فإنه ربما سأل سائل فقال: إنك تقول في هذا الدليل: الإمكان الذي هو كالطرف لهذه الحركات: هو الزمان. وفى الدليل الأول قلت: ان الذي تحصل بسببه القبليات والبعديات: هو الزمان. وهذا يوهم التناقض. فإن الشيء الواحد لا يكون له الا حقيقة واحدة.

فلا جرم أزال هذه الشبهة وبين أن هذا الإمكان الذي جعلناه ههنا طرفا لهذه الحركات، هو نفس ذلك الشيء الذي قلناه في الدليل الأول: أنه هو السبب بالذات، لتعاقب القبليات والبعديات.

وأما قوله: «وإمكان قطع سرعة محدودة مسافة محدودة فيما بين أخذه في الابتداء وتركه في الانتهاء» فالمراد منه: الإشارة إلى ما ذكرناه في الفرض الأول وهو كالمكرر.

وأما قوله: «وفى أقل من ذلك امكان قطع أقل من تلك المسافة» فالمراد منه: الإشارة إلى ما ذكرناه في الفرض الثالث.

وأما قوله: «فههنا غير مقدار المسافة الذي لا يختلف فيها السريع والبطيء مقدار آخر، الذي نقول: إن السريع يقطع فيه هذه المسافة» فالمراد ما ذكرنا وهو أن السريع والبطيء إن تساويا في المسافة، اختلفا في هذا الإمكان وإن تساويا في هذا الإمكان، اختلفا في مقدار المسافة، فوجب القطع بأن هذا الإمكان مغاير لمقدار المسافة.

وأما قوله: «فى أقل منه أقل من هذه المسافة» فهو إشارة إلى ما ذكرناه من أن السريع الثاني إذا شارك السريع الأول في السرعة وفى وقت الترك. ولكنه يبتدئ بعد ابتداء السريع الأول، فإنه يقطع أقل مما يقطع السريع الأول، ويكون الإمكان الذي يتسع لهذا السريع الثاني، جزءًا من الإمكان الذي يتسع للسريع الأول. وذلك يدل على أن هذا الإمكان قابل للبطيئين والمساواة والمفاوتة. وهو المطلب. وقد ظهر أن الذي ذكرناه عين ما ذكره «الشيخ» إلا أنا ذكرناه على النظم الطبيعي والترتيب القريب من الأفهام و «الشيخ» لم يعتبر ذلك.

المسألة الخامسة:

في تقرير وجوه أخرى في بيان أن الزمان مقدار الحركة

قال الشيخ: «وهذا الإمكان ومقداره غير ثابت، بل يتجدد. كما أن الابتداء بالحركة للحركة غير ثابت. ولو كان ثابتًا لكان موجودًا للسريع والبطيء بلا اختلاف، فهذا إذن هو المقدار المتصل على ترتيب القبليات والبعديات- على نحو ما قلنا- وهو متعلق الحركة- وهو الزمان- وهو مقدار الحركة في المتقدم والمتأخر، الذي لا يثبت أحدهما مع الآخر في مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك».

التفسير: إن «الشيخ» في الفصل المتقوم ذكر الدليل الأول على إثبات الزمان، ثم أتبعه ببيان أنه مقدار الحركة. وههنا أيضًا ذكر هذا الدليل الثاني على إثبات الزمان، ثم أتبعه مرة أخرى ببيان أنه مقدار الحركة، وبنى هذا المطلوب على مقدمة وهي أن الزمان أمر غير ثابت، بل هو شيء في السيلان والمتقضى. وذكر في بيان أنه غير ثابت بل سيال دليلين:

الوجه الأول: أنه لو كان الزمان باقيًا، لكان الآن الذي حصل فيه ابتداء حركة الطوفان، هو بعينه هذا الآن الذي نحن فيه. ولو كان كذلك، لكان قد حصل ابتداء الطوفان في هذا الآن. ولما كان ذلك باطلا، علمنا أن الزمان غير ثابت، بل هو سيال. وهذا هو المراد من قوله: «كما أن الابتداء بالحركة للحركة غير ثابت» يعني ابتداء الحركة غير حاصل للحركة في حال استمرارها، فعلمنا: أن حال استمرارها مغاير لحال حدوثها.

وذلك يدل على أن الزمان غير ثابت.

الوجه الثاني: أنا قد ذكرنا: أن الحركة السريعة والبطيئة إذا اشتركتا في المسافة كان وقت ترك البطيئة هو بعد ترك السريعة.

ولو كان الزمان باقيًا، لكان وقت ترك البطيئة هو بعينه وقت ترك السريعة. وذلك يمنع من حصول التفاوت بين السريعة والبطيئة. ولما كان ذلك باطلا، علمنا: أن الزمان غير ثابت بل سيال. وهذا هو المراد من قوله: «ولو كان ثابتًا لكان موجودًا للسريع والبطيء بلا اختلاف» ثم أنه لما بين أنه غير ثابت، قال: «فهو إذن هو المقدار المتصل على ترتيب القبليات والبعديات» على نحو ما قلنا في الدليل الأول.

ثم قال: «وهو متعلق بالحركة وهو الزمان» والمراد: أنه في الفصل المتقدم بين أن تعاقب القبليات والبعديات لا يعقل حصوله إلا عند حصول الحركتين والتغير.

ثم قال: «وهو مقدار الحركة في المتقدم والمتأخر الذي لا يثبت أحدهما مع الآخر، لا مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك» فاعلم: أنه لما بين أن الزمان مقدار الحركة، ذكر لمقدار الحركة خاصية بسببها يمتاز عن سائر المقادير.

وذلك لأن المتقدم قد يكون في المكان وقد يكون في الزمان. أما الذي في المكان، فقد يوجد المتقدم مع المتأخر، وأما الذي يكون في الزمان، فالجزء المتقدم من الزمان لا يوجد مع الجزء المتأخر البتة من الزمان. وهذا هو المراد من قوله: مقدار الحركة في المتقدم والمتأخر الذي لا يثبت أحدهما مع الآخر وأما قوله: «لا مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك» فالمراد: أن هذا المقدار الذي سميناه بالزمان، شيء مغاير لمقدار المتحرك ولمقدار المسافة- وهذا كالمكرر الذي لا فائدة فيه-.

المسألة السادسة:

في تفسير كون الآن فاصلا باعتبار وواصلا باعتبار آخر

قال الشيخ: «الآن فصل الزمان وطرف أجزائه المفروضة فيه. ينفصل به كل جزء في حده، ويتصل بغيره».

التفسير: لما كان مذهبه: أن الزمان كم متصل. وكل كم متصل فإنه لمقبل الفصل. ولا معنى للفصل إلا حصول طرف لذلك الشيء. ينتج: أن الزمان شيء يمكن أن يحصل له طرف بالفعل. ثم ذلك الطرف قد يكون واصلا أيضًا. وقد لا يكون. أما الأول فكما إذا حدثت نقطة في خيط بحيث لا ينفصل إحدى جزأي ذلك الخط عن الجزء الآخر منه، فإنه ليس هناك إلا أنه حدثت نقطة بالفعل. فتلك النقطة كما أنها نهاية لأحد قسمي هذا الخط، تكون بداية للقسم الثاني. فهذه النقطة تكون فاصلة لذاك الخط باعتبار وواصلة باعتبار.

أما أنها فاصلة فلأن ذلك الخط كان قبل حدوث هذه النقطة فيه: خطًا واحدًا، وعند حدوث هذه النقطة انقسم بقسمين. وأما أنها واصلة فلأن تلك النقطة أوجبت اتصال أحد قسمي هذا الخط بالقسم الثاني منه، والقسم الثاني غير منقسم.

وهو المطلوب الذي يكون فاصلا ولا يكون واصلا. وكما إذا انقطع أحد نصفى الخط عن النصف الآخر، فإن تلك النقطة التي هي نهاية أحد نصفى الخط، لم توجب اتصال ذلك النصف بالنصف الثاني منه.

وإذا عرفت هذه المقدمة فنقول: قد دللنا على أن الآن الحاضر، حد يفصل الماضى عن المستقبل، فيكون هذا الآن فاصلا. الا أنك قد عرفت أن الطرف الفاصل قد يكون واصلا وقد لا يكون. فنقول: انه يستحيل أن لا يكون هذا الآن الفاصل واصلا، لأنه إنما لا يكون واصلا، لو انقطع الزمان و لم يحدث بعده شيء آخر. وذلك محال، لأنه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان، والبعدية بالزمان لا تحصل إلا عند حصول الزمان.

فثبت: أنه يلزم من مجرد فرض عدم الزمان فرض وجوده. وما أدى عدمه إلى وجوده كان محالا، فكان فرض عدم الزمان محالا. وإذا ثبت هذا، ظهر أن كل آن يحدث فإنه فاصل باعتبار وواصل باعتبار آخر. أما انه فاصل فلأنه فصل الماضى عن المستقبل، وأما أنه واصل فلأنه أوجب اتصال الجزء الذي هو الماضى بالجزء الذي هو المستقبل.

فثبت: أن كل آن يفرض في الزمان فإنه يكون فاصلا من وجه وواصلا من وجه آخر.

وإذا عرفت هذا، فلنرجع إلى تفسير ألفاظ الكتاب:

أما قوله: «الآن فصل الزمان» فالمراد منه: ظاهر. فإن بسبب حصول الآن الخاص، ينفصل الماضى عن المستقبل، فيكون هو فصلا للزمان.

وأما قوله: «وطرف أجزائه المفروضة فيه» فالمراد: أن جزء الزمان اما الماضى أو المستقبل. وهذا الآن الحاضر هو بعينه نهاية الماضى، وهو بعينه بداية المستقبل.

وأما قوله: «ينفصل به كل جزء في حده، وينصل بغيره» فهو إشارة إلى ما ذكرناه من أن هذا الآن يوجب الفصل من وجه، والوصل من وجه آخر.

المسألة السابعة: في بيان أن الزمان مقدار الحركة المستديرة الأولى

قال الشيخ: «والزمان إذ ثبات لقبله مع بعده، فهو متعلق بالتغير، ولا بكل التغير، بل بالتغير الذي من شأنه أن يتصل».

التفسير: وذلك يسهل على مطلوبين:

أحدهما: الزمان متعلق التغير. واحتج عليه بأنه لاثبات لقبله مع بعده. وذلك لا يعقل الا مع حصول التغير. وقد ذكر هذا الكلام قبل ذلك.

ونقضناه نحن بكون الباري- تعالى- قبل هذا الحادث، ثم يصير معه ثم يصير بعده، مع أن ذلك لا يقتضي وقوع التغير في ذاته.

والثاني: أن التغير على قسمين:

أحدهما: أن يكون بسبب تعاقب أمور يكون كل واحد منها حادثًا دفعة واحدة.

والثاني: أن يكون ذلك التغير حادثًا، لا دفعة، بل على التدريج يسيرًا يسيرا. وقد بينا أن القسم الأول يقتضي تعاقب الآنات. وذلك محال.

فبقي القسم الثاني- وهذا الكلام قد سلف ذكره-.

والعجب من «الشيخ» كيف حرر هذه التكريرات الكثيرة في مثل هذا الكتاب الصغير؟

قال الشيخ: «والتغيرات التي في الكم بين نهايتي الصغير والكبير. والتي في الكيف بين نهايتي الضدين، والتي في الأين بين نهايتي مكانين بينهما غاية البعد، وكل ما يقصد طرفا ليسكن. إن كان بالطبع يهرب عما عنه، إلى ما إليه. فالطرف المتوجه إليه بالطبع مسكون فيه بالطبع، والذي بالقسر بعد الذي بالطبع، ولأن كل حركة مبتدأة في العالم، فهي بعد، ما لم تكن فيه، فلها قبل والقبل زمان. فالزمان أقدم من الحركة المبتدئة. فهو إذن أقدم من التي في الكم والكيف والأين المستقيم.

فالتغير الذي يتعلق به الزمان هو إذن: الذي يكون في الوضع المستدير، الذي يصح له أن يتصل، أي اتصال شئت».

التفسير: لما أثبت فيما تقدم: أن الزمان مقدار الحركة، أراد في هذا الفصل أن يبين أنه مقدار الحركة المستديرة. وتقريره: أن يقال: الزمان يمتنع أن يكون له أول وآخر. ولما ثبت أنه مقدار الحركة، وجب أن تكون تلك الحركة حركة، لا أول لها ولا آخر والحركة التي تكون كذلك، ليست الا الوضعية المستديرة. فنفتقر في تقرير هذا الكلام إلى تقرير مقدمات:

المقدمة الأولى: في إثبات أن الزمان ليس له أول ولا آخر

واحتجوا عليه: بأنه لو كان له أول، لكان عدمه قبل وجوده قبلية بالزمان، فيلزم من فرض عدم الزمان فرض حصوله. وهو محال. وأيضا: لو كان له آخر، لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان. ويعود التعريف المذكور.

المقدمة الثانية: في قولنا: الزمان مقدار الحركة

والكلام في تقريرها: ما تقدم.

المقدمة الثالثة:

في أنه لما كان الزمان مقدار الحركة لزم من قدم الزمان قدم الحركة

والأمر فيه: ظاهر؛ لأنه لو حصل الزمان عند عدم الحركة، لقدح ذلك في قولنا: الزمان يجب أن يكون مقدار الحركة.

المقدمة الرابعة:

في أن جميع الحركات سوى الدورية [1] يمتنع أن تكون أزلية

وتقريرها من وجهين:

الأول: أنا بينا في فصل الحركة في أول الطبيعيات: أن الحركة لا تحصل الا في مقولات أربع: الكم، والكيف، والأين، والوضع.

أما الحركة التي في الكم: فهي انتقال من غاية الصغر إلى غاية الكبر، أو بالعكس.

والتي في الكيف: فهي انتقال من أحد الضدين إلى الضد الآخر.

والتي في الأين: فهي حركة من مكان إلى مكان بينهما غاية المباينة.

وإذا عرفت هذا فنقول: الحركة إما طبيعية، أو قسرية، أو إرادية.

أما الطبيعية: فهي هرب طبيعي عما عنه الحركة، وتوجه طبيعي إلى ما إليه الحركة. ومتى كان الأمر كذلك، فعند الوصول إلى المطلوب يجب حصول السكون. فكل حركة

---

(١) الموجودات الّتي تحلّ في المحالّ، كالأعراض، فهي حادثة. ولها علل حادثة، وتنتهي إلى مبدأ هو حادث من وجه دائم من وجه، وهو الحركة الدّوريّة. (تهافت الفلاسفة/ ١٣٠) الّتي لا يترك المتحرّك بها مكانا ولا حيّزا ولا يطلبه. (المعتبر في الحكمة ٣/ ١٦٩) إنّها تنتقل من وضع إلى وضع من غير أن يعدل المكان بجملة. (رسائل ابن رشد، كتاب السّماع الطّبيعيّ/ ٤٥).

طبيعية فهي منتهية إلى السكون. والسكون عدم، وكل حركة طبيعية فهي منتهية إلى العدم، فلا تكون هي الحركة الحاصلة للزمان.

وأما القسرية: فهي متأخرة عن الطبيعية، وإذا كانت الطبيعية لا تصلح أن تكون حاصلة للزمان، فالقسرية أولى أن لا تكون كذلك.

وأما الحركة الإرادية غير المستديرة، فظاهر أن شيئًا منها ليست دائمة.

فثبت بما ذكرنا: أن كل حركة سوى المستديرة، فإنها ليست حاصلة للزمان، فوجب أن تكون الحركة الحاصلة للزمان هي المستديرة.

الوجه الثاني في إثبات هذا المطلوب: أن الاستقراء دل على أنه لا شيء من الحركات العابرة للحركة المستديرة بدائمة. وكل حركة حاصلة للزمان فهي دائمة. ينتج: فلا شيء من الحركات العابرة للحركة المستديرة بحاصلة للزمان. فالحاصلة للزمان يجب أن تكون هي المستديرة.

المسألة الثامنة:

في ذكر الأجوبة عن دلائل القائلين بأن الزمان يمتنع أن يكون مقدار الحركة

قال الشيخ: «وأما السكون فالزمان لا يتعلق به ولا يقدره، إلا بالعرض؛ إذ لو كان متحركًا ما هو ساكن، لكان يطابق هذا الجزء من الزمان».

التفسير: الذين قالوا: الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار الحركة. احتجوا على صحة قولهم بأمور:

الأول: أن بديهة العقل كما حكمت بصحة أن يقال: الجسم تحرك من هذه الساعة إلى الساعة الفلانية، فكذلك حكمت بصحة أن يقال: الجسم سكن من هذه الساعة إلى الساعة الفلانية.

فثبت: أن نسبة الزمان إلى الحركة والى السكون: على السوية. وإذا كان الأمر كذلك امتنع أن يقال: الزمان مقدار الحركة.

ثم إن «الشيخ» ذكر في هذا الموضع ما يصلح أن يكون جوابًا عن هذه الحجة. فقال: إن السكون إنما يقتدر بالزمان على سبيل العرض، بمعنى أن الشيء الذي هو ساكن الآن،

لو فرضنا أنه كان متحركًا بدلا عن كونه ساكنًا، لكانت تلك الحركة واقعة في هذا القدر من الزمان.

ولقائل أن يقول: هذا الكلام إنما يصح لو كان تصوره بوجود الزمان موقوفًا على تصور الحركة، الا أن ذلك باطل. ويدل عليه وجوه:

الأول: أنا لو فرضنا شخصًا غافلا عن وجود الأفلاك والكواكب وعن طلوعها وغروبها، بأن كان أعمى، وكان جالسًا في بيت مظلم، وقدرنا أنه بالغ في تسكين الحركات بأسرها حتى الطرف والنفس، فإن هذا الإنسان يجد المدة أمرًا مستمرًا باقيًا. والعلم بذلك ضروري. وهذا يدل على أنه سواء كان الحاصل هو الحركة أو السكون، فإن الزمان حاصل.

وذلك يقدح في كون الزمان عارضًا من عوارض الحركة.

الثاني: أن الحركة عبارة عن التغير من حال إلى حال. والعقل ما لم يفرض زمانين يحصل في أحدهما الأمر المنتقل عنه، ويحصل في الثاني الأمر المنتقل إليه، فإنه لا يمكن أن يعقل معنى الحركة والتغير.

فثبت: أن تعقل ماهية الحركة موقوف على تعقل الزمان. ولو كان تعقل الزمان موقوفًا على تعقل الحركة، لزم الدور. وهو باطل.

الثالث: أن العقل كما يحكم بأن الحركة لا يمكن وقوعها إلا في زمان مخصوص، فكذلك يحكم بأن السكون لا يمكن حصوله إلا في زمان مخصوص. وكما لا يتوقف حكم العقل بجعل الزمان ظرفًا للحركة على استحضار معنى السكون، فكذلك لا يتوقف حكم العقل بجعل الزمان ظرفًا للسكون، على استحضار معنى الحركة، بل يجد كون الزمان ظرفًا للحركة والسكون بالسوية ولا يجد بين الأمرين تفاوتًا البتة.

وإذا كان الأمر كذلك، فقد بطل ما ذكره «الشيخ» من أن كون السكون متقدرًا بالزمان، تابع لكون الحركة متقدرة به.

قال الشيخ: «والحركات الأخرى يقدرها الزمان، لا بأنه مقدارها الأول، بل بأنه معها، كالمقدار الذي في الذراع يقدر خشبة الذراع بذاته ويقدر سائر الأشياء بتوسطه. ولهذا يجوز أن يكون زمان واحد مقدار حركات فوق واحدة».

التفسير: القائلون بأن الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار الحركة، استدلوا على صحة قولهم بحجة ثانية وتقريرها: أن القول بأن الزمان مقدار الحركة، يوجب القول بأن هذه الساعة الواحدة التي نحن فيها. ليست ساعة واحدة، بل ساعات كثيرة، الا أن هذا باطل، فالقول بأن الزمان مقدار للحركة باطل. أما بيان الشرطية فمن وجهين:

الأول: ان مقدار الحركة معناه مقدار امتداد الحركة ومقدار استمرارها ومقدار بقائها ودوامها. وبقاء الشيء ودوامه إما أن يكون عبارة عن نفس الشيء أو عن كيفية قائمة به. لأن العقل لا يقبل أن يقال: أن بقاء الشيء ودوامه أمر مباين عنه بالكلية. وإذا امتنع أن يكون بقاء الشيء ودوامه موجودًا مباينًا عنه، امتنع أن تكون كلية ذلك الدوام مباينة لذلك الشيء، لأن كمية الدوام لا معنى لها، إلا أن ذلك الدوام وذلك الاستمرار إلى حد معين.

فثبت: أن مقدار كل حركة إما أن يكون عين وجود تلك الحركة، وإما أن يكون صفة قائمة بها. وحينئذ يلزم أن يكون مقدار كل حركة مغايرًا لمقدار الحركة الأخرى. فلو كان الزمان عبارة عن هذه المقادير، لزم أن تكون كثرة الأزمنة الموجودة معا بحسب كثرة الحركات الموجودة.

والوجه الثاني في تقرير هذا المعنى: أن يقال: الحركة ماهيتها أنها انتقال من حال إلى حال آخر. وذلك يقتضي أن يكون الزمان الذي حصلت فيه الحالة المنتقل عنها، غير الزمان الذي حصلت الحالة المنتقل إليها. وإذا كان كذلك، فالحركة من حيث هي هي، تكون مستلزمة للزمان استلزاما بحسب ماهيتها وحقيقتها. والواجب لذاته يمتنع أن يكون لغيره، فوجب أن تكون كل حركة فإنها من حيث هي هي، تكون مستلزمة للزمان.

وإذا ثبت هذا فنقول: إما أن يقوم زمان واحد بكل الحركات، وإما أن يقوم بكل واحد منها زمان على حدة. والأول باطل لوجهين:

الأول: أن قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة محال.

والثاني: أن الحركة المعينة إذا عدمت، فقد عدم مقدارها أيضًا.

فالحركة الأخرى لما كانت موجودة، كان مقدارها أيضًا موجودًا. فلو كان أحد المقدارين عين الآخر، لزم كون المقدار الواحد معدومًا موجودًا. وهو محال.

ولما بطل هذا القسم، ثبت أنه لا بد وأن يقوم بكل حركة زمان على حدة. وذلك يوجب القول بأن هذه الساعة الواحدة التي نحن فيها ليست ساعة واحدة، بل ساعات كثيرة وجدت بأسرها دفعة.

وإنما قلنا: ان ذلك باطل لوجهين:

الأول: أنا نعلم بالبديهة أن هذه الساعة الواحدة التي نحن فيها ساعة واحدة، لا ساعات كثيرة.

الثاني: أنه لو اجتمعت في هذه الساعة الواحدة ساعات كثيرة، لكان لا بد لمجموع تلك الساعات الكثيرة من زمان واحد، يكون ظرفًا لها بأسرها، فتكون هي بأسرها حاصلة فيه. وذلك محال. لأن ذلك الظرف يكون أيضًا حاصلا مع تلك المظروفات. فيفتقر ذلك الظرف إلى ظرف آخر، ويلزم التسلسل. وهو محال.

فثبت بما ذكرنا: أن القول بأن الزمان مقدار الحركة يفضى إلى هذه الأباطيل، فوجب أن يكون ذلك القول باطلا.

وإذا عرفت هذا فنقول: أن الكلام الذي ذكره «الشيخ» في هذا الفصل يصلح أن يكون جوابًا عن هذه الحجة.

وتقريرها: أن الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك الأعظم، وعرض قائم بتلك الحركة فقط، إلا أن ذلك المقدار، كما يقدر تلك الحركة بالذات فكذلك يقدر سائر الحركات المطابقة لتلك الحركة، كما أن المقدار الموجود في خشبة الذراع، يقدر تلك الخشبة أولا بالذات، ويقدر سائر الأشياء بواسطة كونه مقدارًا لفلك الخشبة.

واعلم: أن هذا الجواب ضعيف ويدل عليه وجهان:

الأول: أنا قد دللنا على أن الحركة من حيث هي حركة، مستدعية للزمان، وإذا كانت هذه الماهية موجبة لحصول الزمان، كانت جميع الحركات متساوية في استلزام حصول الزمان. والحكم الثابت بالذات يمتنع أن يكون ثابتًا بالعرض، لما ثبت أن الواجب لذاته يمتنع أن يكون واجبًا لغيره. وإذا كان كذلك امتنع أن يقال: الزمان عارض لبعض الحركات بالذات وللباقى بالتبعية. وأيضا: قد بينا أنه لا معنى لمقدار الحركة الا كمية دوامها واستمرارها. وقد ذكرنا: أن العلم الضروري حاصل في أن كمية دوام الشيء يمتنع أن يكون صفة قائمة بشيء آخر مباينًا عنه بالكلية.

والوجه الثاني في بيان ضعف هذا الجواب: أن نقول: أنكم قسمتم تقدر الحركات الكثيرة بالزمان، على تقدر الأجسام الكثيرة بمقدار الخشبة الواحدة. فنقول: أنه لا نزاع في أن المقدار القائم بالخشبة التي هي الذراع مغاير للمقدار القائم بالجسم الذي هو المذروع، فإنه من المحال أن يكون المقدار القائم بهذا الجسم، عين المقدار القائم بالجسم الآخر. وإذا كان كذلك فقولوا: ان مقدار هذه الحركة مغايرة لمقدار تلك الحركة، وأن لكل حركة مقدارًا على حدة. وإذا كان الزمان عبارة عن مقدار الحركة، ثم ثبت أن لكل حركة مقدارًا على حدة، لزم القطع بأن لكل حركة زمانًا على حدة. وحينئذ يصير المثال الذي ذكرتموه حجة عليكم.

قال الشيخ: «وكما أن الشيء الذي في العدد، إما مبدؤه كالوحدة وإما قسيمه كالزوج والفرد، وإما معدوده – كذلك الشيء في الزمان. منه ما هو مبدؤه كالآن. ومنه ما هو جزؤه كالماضي والمستقبل. ومنه ما هو معدوده ومقدره. وهو الحركة».

التفسير: القائلون بأن الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار الحركة، استدلوا على صحة قولهم بحجة ثالثة. وتقريرها أن نقول: لو حصل لمقدار الحركة وجود، لكان إما أن يكون حاصلا في الحال أو في الماضي أو المستقبل. والأول باطل، لأن الحال الحاضر لا يقبل الانقسام. والزمان منقسم. وحصول المنقسم في غير المنقسم محال.

والثاني والثالث محال لوجهين:

الأول: هو أن الماضي والمستقبل معدومان. ولا شيء من المعدوم بموجود. ينتج: فلا شيء من الماضي والمستقبل بموجود.

والثاني: هو أن الماضي هو الذي كان حاضرًا ثم انقضى. والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره، الا أنه لم يحضر. ولكن الحاضر من الآنات المتتالية، ليس الآن الذي لا ينقسم. فالماضي والمستقبل ليس إلا الآنات الحاضرة، فيلزم كون الزمان مركبًا من الآنات المتتالية. وذلك عند القوم محال.

فثبت: أن مقدار الحركة لو كان موجودًا، لكان وجوده إما أن يكون في الحال أو في الماضي أو في المستقبل، وثبت أن كل هذه الأقسام باطل، فيلزم أن يقال: لا وجود لمقدار الحركة. وهذا كلام قوى في الإلزام على الفلاسفة.

وإذا عرفت هذا فنقول: الكلام الذي ذكره «الشيخ» في هذا الفصل يصلح أن يكون جوابًا عن هذه الحجة. وتقريره: أن يقال: ليس الآن جزءاً من أجزاء الزمان، بل هو مبدأ لحصول الزمان. وذلك لأن الآن شيء غير منقسم، ثم انه بسيلانه وحركته يفعل الزمان، كما أن النقطة تفعل بسيلانها وحركتها الخط. والزمان هو الذي ينقسم إلى الماضى والمستقبل، فنسبة الآن إلى الزمان، نسبة المبدأ إلى ذى المبدأ، ونسبة الماضى والمستقبل إلى الزمان نسبة الزوج والفرد إلى العدد.

واعلم: أن هذا الجواب في غاية الضعف. وبيانه من وجوه:

الأول: أنا قلنا: لو كان الزمان موجودًا، لكان عبارة عن آنات متتالية. وذلك لأن الزمان عبارة عن الحال والماضى والمستقبل. أما الحال فإنه غير منقسم. وأما الماضى والمستقبل فهو الذي كان حاضرًا أو يتوقع حضوره، فيكون أيضًا غير منقسم. فلزم أن يكون الزمان عبارة عن تتالي هذه الأمور الغير منقسمة. وذلك عند القوم محال. وما ذكره في معرض الجواب لا يدفع هذا الكلام، فكان فاسدًا.

الثاني: أن قولهم: الآن شيء غير منقسم، فإنه يفعل بسيلانه الزمان، لكون الآن شيئًا قائمًا بنفسه مستقلا بذاته، ثم أنه يفعل سيلانه الزمان. وذلك بعينه رجوع إلى مذهب «الإمام أفلاطون» من أن الزمان جوهر قائم بذاته مستقل بنفسه، ثم إنه تحصل له نسب متعاقبة متوالية إلى الحوادث، وحينئذ يكون هذا اختيارًا لهذا القول واعترافًا بسقوط قول من قال: الزمان عبارة عن مقدار الحركة.

الثالث: أنكم زعمتم أن الآن طرف للزمان وصفة قائمة به فكيف زعمتم: أن الآن هو الأصل والمبدأ، وأن الزمان إنما حدث من حركته؟

ومن تأمل هذه الكلمات حق التأمل، عرف شدة الاضطراب فيها.

قال الشيخ: «والجسم الطبيعي في الزمان لا لذاته، بل لأنه في الحركة، والحركة في الزمان».

التفسير: القائلون بأن الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار الحركة، استدلوا على صحة قولهم بحجة رابعة. وهى: انا كما حكمنا بأن هذه الحركة وجدت في هذا الزمان، فكذلك نحكم بأن هذا الجسم وجد في هذا الزمان. ولا نجد في العقل تفاوتًا بين قولنا: حصلت هذه الحركة في هذا الزمان، وبين قولنا: حصل هذا الجسم في هذا الزمان.

وإذا كان كذلك، كان نسبة الزمان إلى الحركة كنسبته إلى الجسم، وذلك يمنع من كون الزمان مقدار الحركة.

وإذا عرفت هذا فنقول: الذي ذكره «الشيخ» في هذا الفصل بصلح أن يكون جوابًا عن هذا الكلام. وتقريره: أن يقال: الجسم الطبيعي في الزمان لا لذاته، بل لأنه في الحركة. والحركة في الزمان.

واعلم: أن هذا الكلام في نهاية الضعف. وذلك لأن الزمان لما كان مقدار الحركة، كان عرضًا موجودًا في الحركة، والحركة عرض موجود في الجسم، فيلزم أن يكون الزمان موجودًا في الموجود في الجسم، فيلزم أن يكون الزمان موجودًا في الجسم. وهذا البيان يظهر كون الزمان موجودًا في الجسم، ولا يظهر منه معنى كون الجسم موجودًا في الزمان.

والبحث إنما وقع عن معنى قولنا: الجسم موجود في الزمان. والكلام الذي ذكره يقتضي كون الزمان موجودًا في الجسم. وذلك من الأعاجيب.

قال الشيخ: «ذوات الأشياء الثابتة من جهة، وذوات الأشياء الغير ثابتة من جهة، والثابتة من جهة إذا أخذت من جهة ثباتها، لم تكن في الزمان، بل معه. ونسبة ما مع الزمان وليس في الزمان، إلى الزمان هو الدهر. ونسبة ما ليس في الزمان إلى ما ليس في الزمان من جهة ما ليس في الزمان الأولى به أن يسمى السرمد. والدهر في ذاته من السرمد، وبالقياس إلى الزمان: دهر ».

التفسير: القائلون بأن الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار الحركة، استدلوا على صحة قولهم بحجة خامسة. وتقريرها: أن ذات الحق- سبحانه- منزهة عن الحركة والتغير، ثم إنا نعلم بالضرورة: أنه- سبحانه وتعالى- كان موجودًا قبل وجود هذا اليوم، وأنه الآن موجود مع هذا اليوم، وأنه سيبقى بعد انقضاء هذا اليوم. ولما صدق عليه- سبحانه- أنه كان، وأنه الآن كائن، وأنه سيكون.

ثبت: أن هذه المفهومات لا تعلق لها البتة بالحركة والتغير.

وأيضا: فالجواهر العقلية موجودات مجردة عن الحركة ولواحقها.

ثم أنه يصدق عليها أنها موجودة مع الباري- تعالى- دائمة الوجود بدوام وجوده. وكيف لا نقول ذلك ومدار دليل الفلاسفة في إثبات واجب الوجود على أن المعلول لا بد وأن يكون موجودًا مع العلة وأن لا يكون متأخرًا عنها البتة؟

فثبت: أن مفهوم المعية حاصل ههنا، مع أن الحركة والتغير ممتنعة الحصول ههنا. وذلك يدل على أن الأمر الذي لأجله يحصل معنى القبلية والمعية والبعدية، حاصل في الموضع الذي يمتنع حصول معنى الحركة والتغير فيه. وذلك يقتضي أن يكون حصول معنى القبلية والبعدية والمعية، لا تعلق له بالحركة.

وإذا عرفت هذا فنقول: الفصل الذي ذكره «الشيخ» ههنا يصلح أن يكون جوابًا عن هذه الحجة.

وتقريره: أن يقال: نسبة المتغير إلى المتغير هو الزمان. ونسبة الثابت إلى المتغير هو الدهر. ونسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد. هذا حاصل هذا الكلام.

واعلم: أنه ليس فيه كبير فائدة. وذلك لأنا قد دللنا على أن المفهوم من القبلية والبعدية والمعية، معنى حاصل في هذا الموضع الذي لا تثبت معنى الحركة والتغير فيه. وذلك يقتضي أن يكون حصول معنى القبلية والمعية والبعدية، لا يتوقف على حصول الحركة والتغير. وهذا برهان قاطع على حصول هذا المطلوب، ولا دافع له إلا أن يقول: انه- تعالى- واجب الوجود لذاته، ممتنع العدم لذاته، لكنه ما كان موجودًا قبل هذا اليوم وليس موجودًا مع هذا اليوم، ولا يبقى موجودًا بعد هذا اليوم، الا أن فساد هذا القول معلوم بالضرورة. لأن الذي يصدق عليه أنه ما كان موجودًا قبل هذه الساعة وليس موجودًا مع هذه الساعة، ولا يكون موجودًا بعد هذه الساعة يكون عدمًا محضًا ونفيًا صرفا، فالقول مع ذلك بأن واجب الوجود لذاته، ممتنع لذاته: جمع بين النقيضين- وهو معلوم البطلان بالبديهة- ثم إن «الشيخ» لم يدفع هذا الكلام، الا بأن قال: «نسبة الثابت إلى المتغير مسماة بالدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت مسماة بالسرمد» وذكر هذا الكلام في هذا المقام ضعيف. وبيانه من وجوه:

الأول: أنه ما زاد على ذكر الألفاظ الهائلة. ومعلوم أن ذلك لا يدفع الحجة ببينة.

الثاني: أنه لم يبين أن هذا الذي سماه بالدهر وبالسرمد، هل هو نفس هذه النسب المخصوصة أو هو أمر آخر يقتضي حصول هذه النسب؟ فإن كان الأول فلم لا نقول في الزمان مثله. وهو أنه لا معنى للزمان الا عين هذه القبليات والمعيات والبعديات، من غير إثبات أمر آخر؟ و لم زعم أن الزمان موجود يقتضي حصول هذه النسب، و لم يقل: الدهر موجود يقتضي حصول هذه النسبة المخصوصة؟ وما الفرق بين البابين؟

أما الثاني وهو أن يقال: المسمى بالدهر والسرمد موجود مخصوص يقتضي حصول هذه النسب، فكان ينبغي أن يبين أنه جوهر أو عرض؟ وإن كان جوهرًا، فهل هو من الجواهر الجسمانية أو من الجواهر المجردة؟ وإن كان عرضًا، فهو من أي أجناس الأعراض؟

فإن هذا البحث لا يصير معلومًا إلا بذكر هذه التفاصيل.

الثالث: أنك زعمت أن نسبة الثابت إلى المتغير هو الدهر. ونقول: هذا الذي سميته بالدهر. إما أن يكون ثابتًا أو متغيرًا. فإن كان ثابتًا، فالثابت إما أن يجوز جعله سببًا لحصول النسب المتغيرة أو لا يجوز. فإن جاز فلم لا يجوز أن يقال: المقتضى لحصول نسب بعض المتغيرات إلى البعض شيء ثابت في ذاته؟ كما هو قول «الإمام أفلاطون» وإن لم يجز فكيف جعلتموه سببًا لحصول النسبة الحاصلة بين الثابت والمتغير؟

فإن مثل هذه النسبة تكون متغيرة. وإذا كان المسمى بالدهر ثابتًا- والثابت لا يجوز جعله سببًا لحصول هذه النسبة المتغيرة، ونسبة الثابت إلى المتغير، نسبة متغيرة- لزم امتناع كون الدهر سببًا لحصول هذه النسبة. وأما إن كان المسمى بالدهر أمرًا متغيرا في ذاته. فهل يمكن جعله سببًا لحصول النسبة مع الأشياء الثابتة أو لا يمكن؟ فإن أمكن، فلم لم يكن الزمان كافيًا في ذلك حتى لا نحتاج إلى إثبات هذا الدهر؟ وان لم يمكن، فكيف جعلتم الدهر المتغير في ذاته سببًا لحصول النسبة بين الأشياء الثابتة؟

واعلم: أن كلام «الشيخ» في هذا الكتاب مشعر بأن الدهر شيء ثابت في ذاته. لأنه قال: «الدهر في ذاته من السرمد، وبالقياس إلى الزمان دهر» ومعناه: أن الدهر في ذاته شيء ثابت غير متغير، الا أنه إذا نسب إلى الزمان الذي هو موجود متغير في ذاته سمي دهرا. وهذا تصريح بأن الدهر ثابت في ذاته، الا أنه مع كونه كذلك، فإنه يقتضي حصول هذه النسب المتغيرة. وفى ذلك اعتراف بأن الشيء قد يكون ثابتًا في ذاته. ومع ذلك فإنه يقتضي تقدير الأحوال المتغيرة بالمقادير المخصوصة. وإذا كان الأمر كذلك فهذا عين مذهب «الإمام أفلاطون» من أن الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته، الا أنه يقتضي تقدير هذه الأحوال المتغيرة بالمقادير المخصوصة.

فقد ظهر أن الناصرين لمذهب «أرسطاطاليس» في أن الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضائق المباحث المتعلقة بالزمان، إلا بالرجوع إلى مذهب «الإمام أفلاطون».

والأقرب عندي: أن الحق في الزمان وفى المبدأ هو مذهب «الإمام أفلاطون» وهو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته. فإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ذوات الموجودات الدائمة المبرأة عن التغير، سمي بالسرمد. من هذا الاعتبار، وان اعتبرنا نسبة ذاته إلى ما قبل حصول الحركات والتغيرات. فذاك هو الدهر الداهر، وان اعتبرنا نسبة ذاته إلى كون التغيرات متقارنة معه، فذاك هو المسمى بالزمان. وأما قول «أرسطو» بأن الزمان مقدر الحركة، فقد عرفت بالدلائل القاطعة فساده.

وأما مذهب «الإمام أفلاطون» فهو إلى العلوم البرهانية أقرب، وعن ظلمات الشبهات أبعد. ومع ذلك فالعلم التام بحقائق الأشياء ليس إلا عند الله- سبحانه وتعالى- وللقوم دليل آخر على أن الزمان لا يجوز أن يكون مقدار الحركة.

وذلك باعتبار أن فرض عدم الزمان يوجب وجوده، لأن كل ما عدم فإنه يكون عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان، فيكون فرض عدم الزمان يوجب فرض وجوده. وكل ما كان كذلك، فإنه واجب لذاته.

فثبت: أن الزمان واجب لذاته. فلو كان مقدارًا للحركة وعرضًا حالا فيها، لكانت الحركة شرطًا لوجود ما هو واجب لذاته. وما كان كذلك كان الأولى أن يكون واجبًا لذاته، فيلزم كون الحركة واجبة لذاتها. هذا خلف.

قال الشيخ: «الحركة على حصول الزمان. والمحرك علة علة الزمان. فالمحرك علة الزمان، ولا كل محرك حركه مستديرة، بل التي ليست بالقسر، فقد صح أن الزمان قبل القسر».

التفسير: أما قوله «الحركة علة حصول الزمان» فهذا باطل. ويدل عليه وجوه:

الأول: أن الحركة عبارة عن التغير من حالة إلى حالة أخرى. وذلك لا يعقل إلا إذا كان زمان ما منه الحركة، مغايرًا لزمان ما إليه الحركة.

فثبت: أن الحركة مفتقرة في تحقيق ماهيتها إلى الزمان. فلو كانت الحركة علة لحصول الزمان، لكان الزمان مفتقرًا إلى الحركة. وحينئذ يلزم افتقار كل واحد منهما إلى الآخر. وهو محال.

الثاني: لو كانت الحركة علة لحصول الزمان، أوجب أن تكون كل حركة كذلك، وحينئذ يلزم كون الأزمنة متعددة بحسب تعدد الحركات، فيلزم حصول الأزمنة الكثيرة دفعة واحدة. وهو محال.

الثالث: الزمان عندهم عبارة عن مقدار امتداد الحركة. فلو قلنا: الحركة علة لحصول الزمان، لكان معنى هذا الكلام: أن الحركة علة لبقاء نفسها ولدوامها. وكل ما كان كذلك فهو واجب لذاته، فيلزم كون الحركة واجبة لذاتها. وهو محال.

الرابع: أنا وإن فرضنا ارتفاع جميع الحركات والتغيرات، فإن صريح العقل يقتضي بقاء المدة والزمان. وذلك يدل على أن الزمان غنى في وجوده عن الحركة.

فثبت: أن قوله: «الحركة علة لحصول الزمان» ليس بصواب. وأما بقية الكلام فظاهر غنى عن التفسير.

obeikandl.com