

القسم الثاني

في الطبيعيات

القسم الثاني: في الطبيعيات

التي هي أحد أقسام الحكمة النظرية، وموضوعها الجسم الطبيعي من حيث اشتماله على قوة التغيير، وعرفوه بأنه جوهر يمكن فيه فرض أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم، ومعنى الجوهر الذي صبروه جنسًا ليس هو الموجود. بما هو موجود مسلوبًا عنه الموضوع، إذ لو كان هذا المعنى جنسًا لكان فصله المقسم مقومًا لحقيقته ومقررًا لمهيته من حيث هي.

بيان ذلك: أن الفصل^(١) المقسم لا يحتاج إليه الجنس^(٢) في تقومه من حيث هو هو، لأنه خاصة للجنس، كما أن الجنس عرض عام له، بل في أن يوجد ويحصل بالفعل فإنه كالعلة المفيدة لوجود الجنس، لا لتقومه باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية التي للعقل.

فإذا كان مهية الجنس هو الموجود، بما هو موجود مع قيد عدمي هو سلب الموضوع لكان فصله الذي يحصل وجوده يقوم مهيته، إذ مهية الوجود لا غير، وأيضًا لزم من انعدام شيء من أفراد هذا المعنى انقلاب الحقيقة، ولكانت أفراد الجواهر كلها واجبة الوجود، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

ولا أيضًا الشيء الموجود بالفعل يصلح في أن يكون عنوانًا لحقيقته الجنسية حتى احتيج في عدم صدقه على الواجب تعالى إلى تخصيص الشيء بالممكن كما في «الخواشي الفخرية» وإلا لكان كل من علم أن شيئًا هو في نفسه جوهر علم أنه موجود، ولما أمكن تعقل شيء من أنواع الجوهرية، فإن العلم هو المكتسب من صورة شيء مجردة عن مادته فصورة الجوهر جوهر كما أن صورة الأعراض أعراض بناء على الحفاظ المهيئات في أنحاء الموجودات.

(١) هو جزء الماهية لم يكن مشتركًا بين الماهية ونوع آخر.

(٢) هو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة «كلّى مقول على كثيرين مختلفين

بالحقائق».

ومهية الجوهر ليست في العقل بالصفة المذكورة، بل هي موجودة فيه لا كجزء منه، فإذا معنى الجوهر الذى يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بأنه الشيء ذو المهية إذا صارت مهية موجودة في الخارج كان وجودها الخارجى لا في موضوع، وهذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل أو في الأعيان، وليس إذا كان في العقل فقد بطل أن يكون مهية في الأعيان ليست في موضوع، بل المعقول من الجوهر جوهر، لأنه موجود لا في موضوع بالمعنى المذكور، أى مهيته إذا وجدت في الخارج يكون لا في موضوع، كالمغناطيس الذى في الكف لا يقدر على جذب الحديد بالفعل في كونه جذاباً للحديد إذا صادفه الحديد، ففى قوته جذب الحديد سواء وجد في الكف أو في خارج الكف.

وحمل الجوهر بهذا المعنى على الأنواع التى مندرج تحته تكون لذواتها لا لعلة كما هو شأن الذاتيان من أنهما لا تعلل، وأما حمل كونها موجودة بالفعل الذى هو جزء من كونها موجودة بالفعل لا في موضوع عليها، فلا محالة يكون بسبب لأن حقائقها^(١) إمكانية لا يكون موجودة إلا بسبب، كيف وإذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من الأجناس العوالى التى هى المقولات العشرة إلا بسبب لا كحمل الجنس الذى لا يعلل، فتم بإضافة معنى سلبى إليه جنساً لشيء وإلا لصار بإضافة معنى إيجابى إليه، وهو قولنا في الموضوع جنساً للأعراض، بل هذا أولى، وهو خلاف ما تقرر في مدارك الحكماء.

وقد علم بما ذكرنا أن مفهوم العرض أعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني، لأن الجوهر الذهني يصدق عليه أنه موجود بالفعل في موضوع ويصدق عليه أن وجوده العيني لا يكون في موضوع فهو جوهر بحسب مهيته وعرض باعتبار وجوده في الذهن، ولا منافاة بينهما إنما المنافاة بين مقولات العرض، وكذا بينها وبين مقولة الجوهر في صدقها بالذات على شيء، فمفهوم العرض إنما يعرض لجميع المقولات في الذهن وتوسع منها في الخارج.

(١) حقائقها.

وأما ما ورد من أنه على تقدير كون الصورة العقلية جوهرًا وعرضًا فيلزم كونها جوهرًا وكيفًا، فيندرج تحت مقولتين لصدق عدم اقتضاء القسمة والنسبة عليهما فمندفع بأنه إن أريد بالكيف مهية حقها أن يكون في حقيقتها بحيث لو وجدت في الأعيان كانت في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة، فهو لهذا المعنى جنس من عوالم الأجناس، كما أن الجوهر بالمعنى المحقق له جنس عال، فهما باعتبار هذين المعنيين جنسان متباينان لا يصدقان على شيء في شيء من الظروف، وهكذا قياس باقي المقولات.

وإن أريد منه عرض لا يكون بالفعل مقتضياً للقسمة والنسبة، فهو بهذا المعنى عرض لمقولة الكيف ولغيرها في الذهن على نحو ما مر في معنى العرض، فلا تمنع بهذا الاعتبار بينه وبين الجوهر، ولا يلزم اندراج الصورة العقلية تحت مقولتين، هذا تقرير كلامهم على وجه يطابق مرامهم.

واعلم: أن معنى: قولهم: إن كليات الجواهر جواهر، أن الكلى من الجوهر الذى فى الذهن وله محل مستغن عنه هو الذهن، فإنه قد تزول عنه صور الجواهر وتعود إليه يكون بحيث توجد تارة فى الخارج لا فى موضوع، وتارة فى الذهن فى موضوع، كالمغناطيس الذى هو فى الكف، فإنه بحيث يجذب الحديد تارة كما إذا كان فى الخارج الكف ولا يجذبه أخرى كما إذا كان فيه، فإنه مغالطة من باب تضبيع الحيثيات والاعتبارات وأخذ الكلى مكان الجزئى فإن الكلى الذى ذاته فى العقل يستحيل وقوعها فى الأعيان واستغناؤها عن موضوع.

والمغناطيس الذى فى الكف. يجوز عليه الخروج منه والجذب للحديد، بل المراد بالكلى الكلى الطبيعى، أى المهية بلا شرط، والمعقول من الجوهر وإن كان عرضًا بحسب خصوص الموجود الذهني وكونه كلياً ولكنه جوهر بحسب مهيته، فإن مهيته شأنها أن يكون موجودة فى الأعيان لا فى موضوع، أى أنها معقولة عن أمر من شرط وجوده فى الأعيان أن لا يكون فى موضوع، والتمثيل بالمغناطيس إنما يكون باعتبار أن مهيته تتصف يجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها، فإذا وجد متارئاً لكف الإنسان ولم يجذب الحديد ووجد متارئاً لجسمية حديد فجذبه

لم يلزم أن يقال: إنه مختلف الحقيقة في الكف وفي الحديد، بل هو في كل منهما بصفة واحدة وهو أنه حجر من شأنه جذب الحديد.

فإن قلت: قد صرح الشيخ في «إلهيات الشفاء»^(١) بأن فصول الجواهر لا يجب أن يكون جواهر بحسب، مهيتها وإن صدق عليها الجوهر صدق اللوازم التي لا تدخل في مهية الملزومات حتى لا يلزم أن يكون لكل فصل فصل إلى لا نهاية، فإذا لم يندرج تحت مقولة الجوهر فلا بد من اندراجها تحت شيء من بواقى المقولات التسع العرضية مع عدم صدق مفهوم العرض عليها، وهذا يناقض قولهم: مفهوم العرض عرض عام للمقولات التسع في الخارج.

قلت: لا يلزم من عدم اندراج فصول الأنواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة أخرى حتى يصدق عليه مفهوم العرض إذ لا مانع من عدم وقوع حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل تحت شيء من المقولات بالذات، كما صرح به الشيخ في «قاطيغار يوس الشفاء» هذا، والموضوع لكل شيء على ما يؤول إليه محصل كلام المحصلين من المشائين هو الذين إذا قيس إلى ذلك الشيء لا يكون متقوماً به، أى: من حيث مهيته.

فالهيولى بالقياس إلى الصورة الجسمية الشخصية لم يكن موضوعاً بل مادة لاحتياجهما في تقومها إلى الصورة من حيث مهيتها، وتكون موضوعاً بالقياس إلى الجسم التعليمي وسائر الأعراض القائمة بها لعدم تقومها بها مطلقاً، والمراد من الإمكان في تعريف الجسم الإمكان بحسب نفس الأمر، فزيادة قيد الفرض لإدخال الفلك وهو لا يغنى عن قيد الإمكان، إذ ربما لا يتحقق وقتاً ما وليس المراد به الفرض التقديري ليحتل طرده بالجواهر المجردة، بل المراد التجويز العقلي الذي يستعمل في الرياضيات.

وقال الإمام الرازي: المراد من الإمكان المعتبر في تعريف الجسم هو الإمكان العام لا الاستعدادى، لئلا يخرج ما يكون الأبعاد حاصلة فيه على طريقه الوجوب

(١) الشفاء لابن سينا وجارى تحقيق الإلهيات ندعو الله أن نتمه قريباً.

كما في الأفلاك المتحركة، وما يكون حاصله لا على طريق الوجوب كالإجسام المضلعة وقال: إن الكرة المتحركة تتحقق فيها قطر بالفعل. انتهى.

أقول: الحق المتبع أن الجسم بما هو جسم إما لم يكن من شرطه أن يتحرك ولا يجب أن يتحقق فيه سطح أو سطوح بل إنما يجب فيه ذلك من حيث التناهي، وحيثية التناهي ليست بعينها هي حيثية ذات الجسم وحقيقته، ولا يحتاج الجسم في أن يكون جسماً إلى أن يكون متناهيًا بل الحكم عليه بذلك بضرب من البرهان، فجسمية الكرة كما صرح به الشيخ في «الشفاء» ليست بواسطة المحرر أو خط آخر وكذا جسمية المكعب ليست بواسطة أبعاده السطحية والخطية لأنها متأخرة عن مهية الجسم ووجوده، بل الجسم في مرتبة مهية صالح لأن ينتزع منه أبعاد ثلاثة مع قطع النظر عن أن يكون متحركاً أو ساكناً، متناهيًا أو غير متناه، فالأبعاد المعتبرة في الرسم والمأخوذة في الحد هي الأبعاد المتقاطعة المفروضة في ثخن الجسم لا الأبعاد السطحية الأطراف التي تكون في المكعبات وأمثالها، كيف ولو كان كذلك لصدق التعريف على كل سطحين متلاقين على خط من سطوح المكعب لا يقال: يخرج مثلها من قيد الجوهرية لأننا نقول: فعلى هذا يكفي أن يؤخذ في التعريف بعد ما، فذكر الأبعاد المتقاطعة على الوجه المذكور إما احترازًا عما ذهب إليه بعض المعتزلة من وجود السطح الجوهرى، وإما إيفاء بتمام الحد وإشعاراً بأن المعتبر في الجسم قبول الأبعاد على هذا الوجه وإن كان قابلاً لأبعاد كثيرة لا على هذا النحو، والثاني أولى.

واعترض صاحب «المباحث المشرقية»^(١) على تعريف الجسم بأنه قابل للأبعاد الثلاثة بأنه منقوض بالهيولى الأولى إذ يصدق عليها، فإنها قابل لفرض الأبعاد الثلاثة فيها، والجواب أن المراد من القابل في هذا الحد هو القابل بالذات، وقبول الهيولى للأبعاد الثلاثة ليس بالذات بل بواسطة حصول الجسمية فيها.

(١) المباحث المشرقية للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازى المتوفى سنة ٦٠٦هـ والمباحث المشرقية طبعت في مجلدين بدار الكتاب العربى بيروت ٤١٠هـ.

لا يقال: الجسم عبارة عن مجموع الهيولى والصورة ولا يجوز أن يكون للصورة مدخل في قابلية الأبعاد، لأن حقيقة الهيولى الجزء الذى به يتحقق الإمكان والقبول، وحقيقة الصورة الجزء الذى به يتحقق الفعلية والحصول، فالصورة يستحيل أن يكون قابلاً أو جزء من القابل، فإذا القابل للأبعاد الثلاثة هو الهيولى بالذات، غاية ما فى الباب أن يكون قابليتها للأبعاد تتوقف على تلبسها بالصورة، لأننا نقول: القبول عنها بمعنى القوة والاستعداد بل مطلق الانصاف، وهذا المعنى قد يجامع الفعلية بل الوجوب، والقبول بالمعنى الأول لا يجامع الفعلية، وهو من خصائص الهيولى لا المعنى الثانى، وتوهم الأبعاد وفرضها فى الجسم لا يتوقف على الهيولى، بل حدوث الأبعاد فى الخارج يتوقف على وجودها، كما ستعلم، والمعتبر فى تحديد الجسم هو ذلك لا هذا.

وبهذا التحقيق أيضاً علم أن جسمية المكعب ليست بواسطة الأبعاد الحاصلة فيه فى الخارج، واعتراض أيضاً بأن الإمكان والقابلية أوصاف لا ثبوت لها فى الخارج، والتعريف بالأمر العدمية — إن جاز — وإنما يجوز فى المهيئات البسيطة التى لا جنس لها ولا فصل، والجسم ليس كذلك لوقوعه تحت جنس الجوهر فله فصل أيضاً، ولتركبه من الهيولى والصورة.

والجواب أنهم كثيراً ما يعيرون فى الحدود عن الفصول. بلوازمها كقول المعلم الأول فى حد المتصل: إنه الذى يمكن أن نفرض فيه أجزاء تتلاقى على الحدود المشتركة، وفى حد الرطب: إنه القابل للإشكال بسهولة، وكقولهم فى حد الإنسان: الحيوان المدرك للكليات، وفى حد الهيولى: الجوهر المستعد.

فقد عبروا بهذه الأمور العدمية أو الإضافية فى مبادئها التى هى الفصول الحقيقية، فليكن القبول أو الصحة أو الإمكان المذكور فى تحديد الجسم أيضاً من هذا القبيل وهو مرتب على ثلاثة فنون لانحصار الجسم الطبيعى فى الفلكى والعنصرى، فالبحث عنه إما على وجه يعم بقسميه، أو يختص بواحد منهما، والأحوال العامة أنسب بالتقدم لكونها مبادئ للأحوال الخاصة، ولأنها أعرف عند العقل لعمومها، وموضوعات الفن الثانى أقدم طبعاً وأكرم من موضوعات الفن

الثالث، على زعمهم، وتقدم البحث عن أحوال ما هو مقدم طبعًا وشرقًا أولى من خلافه.

الفن الأول: فيما يعم الطبيعيات

الفن الأول: فيما يعم الأجسام الطبيعية.

ويقال له: السماع الطبيعي، وسمع الكيان، لكونه أول ما يسمع به في الطبيعيات، ويلاحظه سماعه في سائرهما وهو مشتمل على عشرة فصول.

فصل في إبطال الجزء الذي لا يتجزأ

الجسم إما مفرد لم يتألف من أجسام، أو مركب يتألف من أجسام متشابهة كالسرير، أو مختلفة كالحيوان، والجسم المفرد قابل للانقسام اتفاقاً، وهو إنما بالفعل أو بالقوة وكل منهما إما متناه أو غير متناه، فهذه أربعة شقوق، وإلى كل واحد منها مذاهب.

وذهب المصنف وفقاً لجمهور الحكماء إلى اتصال الجسم وقبوله للانقسامات الغير المتناهية، فأراد إبطال الشقوق الباقية، وهو إنما يتأتى بإبطال وجود ما لا يتجزأ أصلاً من ذوات الأوضاع بالاستقلال، الذي يقال له: الجوهر الفرد، كما صدر الفصل به، وفي التعبير عنه بالجزء الذي لا يتجزأ إيماء إلى أن المقصود في هذا الفصل نفى تركيب الجسم منه لا إبطاله في نفسه كما في «الحواشي الفخرية».

ولما كانت مسألة إبطال الجزء من مبادئ مباحث الهيولى والصورة، والتلازم بينهما من العلم الأعلى التي ذكرها النص لتحقيق مهية الجسم الذي هو موضوع العلم الطبيعي، وجب إيرادها في صدر هذا الفن.

وأما أنها من أى علم يكون، ففيه صعوبة ومن جعلها من الطبيعي أولها بأن الجسم جوهر ذو وضع قابل للانقسامات الغير المتناهية، فإن بطلان الجزء في قوة قبول الجسم انقسامات لا إلى نهاية لئلا يلزم عليه أن موضوع المسألة يجب أن يكون إما عين موضوع العلم، أو نوعاً منه، أو عرضياً ذاتياً له، أو نوعاً منه كما بين في المنطق، وموضوع هذه المسألة ليس كذلك.

وإن الحكمة باحثة عن أحوال الموجودات في نفس الأمر والجوهر الفرد بخلاف ذلك، وإن البحث عن نحو وجود الأشياء وعدمها إنما يختص بالعلم الأعلى دون غيره من العلوم الجزئية، ولكن يرد عليه شيء آخر وهو أن الاتصال لما كان مبدأ لفصل الجسم الطبيعي، على ما ذهب إليه المحققون، وهو يساوق قبول الانقسام لا إلى نهاية، وموضوع العلم وما يتجوهر عنه يجب أن يكون من مسلمات ذلك العلم المفروع عنها فيه، فعلى هذا قولنا: الجسم يقبل الانقسام الغير المتناهي لا يكون من مسائل الفن الطبيعي، بل إنما يكون من مباحث مسائل العلم

الإلهي، فمسألة الجزء على أى تقدير يجب أن يذكر في أوائل الطبيعيات على سبيل المبدئية لا على أنها من المطالب فيها اللهم إلا أن يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حركاته وقواه وأفعاله.

وقد أورد المصنف على إبطال تركيب الجسم من الأجزاء التى لا يتجزأ دليلين: أحدهما: قوله: لأننا لو فرضنا جزءاً بين جزئين فلا يخلو إما أن يكون الوسط مانعاً من تلاقى الطرفين أو لا يكون، لا سبيل إلى الثاني لأنه لو لم يكن مانعاً لكانت الأجزاء متداخلة والتداخل وهو اتحاد الجوهرين كلا أو بعضاً في الوضع والإشارة محال، وإلا لجاز وقوع أجزاء العالم في حجم خردلة، وتداخل الوسط في أحد الطرفين إما بالتمام أو لا بالتمام، فعلى الثاني ينقسم بما ينفذ وما لا ينفذ، أحدهما أو كلاهما، وعلى الأول يلزم أن لا يفيد التأليف حجماً أصلاً، وأيضاً فلا تكون وسط وقد فرضنا الوسط والطرف هذا خلف فثبت كونه مانعاً من تلاقيهما، فما به يلاقى الوسط أحد الطرفين غير ما به يلاقى الطرف الآخر فينقسم.

واعترض هاهنا بأن ما به الملاقاة هو الطرف الخارج منه فيلزم التعدد في أطرافه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام، وأجيب عنه بأن ما حل فيه أحد الطرفين غير ما حل فيه الطرف الآخر وإلا لكانت الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، وهو محال بالضرورة، فلا بد أن يفرض في ذاته غير شيء فيكون منقسماً ولو وهماً، ورد هذا بوجهين:

الأول: أنه أريد أن المحلين متغايران بالذات تغايراً في الخارج أو في الوهم، فذلك باطل أما الأول فظاهر، وأما الثاني فيستلزم أن يكون حلول الأطراف في محلها حلولاً سرينياً، كما لا يخفى، وإن أريد أنهما متغايران ولو بالاعتبار فلا نسلم استلزامه أن يفرض فيه شيء دون شيء، ولم لا يجوز أن يكون الاعتبار الذى يتعدد بسببه المحل عند العقل أمراً غير مستلزم للامتداد ضرورى، لينفرض فيه شيء دون شيء.

والثاني أن بعضه ليس أولى بأن يكون موضوعاً لأحد الطرفين من كله، كيف والحلول السرياني إذا لم يجز في ممتد لم يجز في جزئه لأن جزئه أيضاً ممتد فلا يكون

بعض من المحل مختصاً بمحلية أحد الطرفين، وبعض آخر بمحلية الطرف الآخر، وإذا كان حال الممتد كذلك من عدم الامتياز فحال ما فرض غير ممتد بطريق أولى، فالأولى في الجواب أن يقال: مغايرة الطرفين في الإشارة مستلزمة لجواز فرض شيء دون شيء بديهية، والمنع ههنا مكابرة.

والثاني من الدليلين قوله: لأننا لو فرضنا جزء على ملتقى الجزئين فأما أن يلاقى واحداً منهما فقط أو مجموعهما بالأسر أو من كل واحد منهما شيئاً، والأول محال، وإلا لم يكن على الملتقى، فتعين أحد القسمين الآخرين فيلزم الانقسام.

وفي «الحواشي الفخرية» أن الاحتمالات ههنا ترتقى إلى عشرة أشار بعض الشراح إلى بعضها وترك الباقي، فعليك باستنباط الجميع أو المراجعة إليها إن اشتبهت.

واعلم أن لأصحاب اتصال الجسم حججاً قوية على إثباته سوى ما ذكره المصنف إلا أنه اختار منها حججتين خفيفتي المؤن، حيث لا يتنى شيء منها على إثبات الدائرة والمثلث وأمثالهما، ولا على حركة الجزء أو شيء آخر، ولا بأس بذكر بعض منها تشجيعاً لأذهان الناظرين وتحريكاً لخواطر المتفكرين، خصوصاً ما يتنى منها على الأصول الهندسية.

فالأولى أنا إذا فرضنا مثلثاً قائم الزاوية وفرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين به عشرة من الأجزاء كان الوتر جذر مائتين بشكل العروس من أن كل مثلث قائم الزاوية، فإن مربع وتر زاويته القائمة مساوية لمربعي ضلعيها وليس للماءتين جذر صحيح والكسر يوجب القسمة، بل التحقيق أن ليس للكسر — مجرداً أو مركباً — مربع صحيح أصلاً، فلا يكون للعدد الأصم الجذر جذر في الواقع، فيلزم على أصل الجزء أن لا يوجد لمثل تلك القاعدة قدر في الواقع.

برهان ذلك أن يستفاد من رابع ثمانية الأصول أن مربع كل عدد يساوى مربعي قسيمييه وضعف ضرب أحد القسمين في الآخر.

إذا تمهد هذا فنقول: إذا فرضنا ثلاثة وكسرا مثلاً فمربع الثلاثة عدد صحيح ومربع ذلك الكسر يكون أقل منه البتة، لأن ما حصل من ضرب الكسر فى الكسر كان أقل من كل منهما، ثم إذا ضربت الستة فى الكسر حصل كسور ستة من نوع كسر الأصل، فإذا جمعنا هذه الكسور الستة مع مربع الكسر الأول امتنع أن يحصل منهما عدد صحيح، كما لا يخفى، وعلى هذا القياس كل عدد ذى كسر والبيان فى مجرد الكسر واضح.

فإن قيل: الحجة يتنى على إمكان وجود المثلث القائم الزاوية، ومثبو الجزء ينكرون بل يقولون: إن البصر يخطئ فى أمر الدائرة والمثلث ونظائرهما من الأشكال، وإنما هى أشكال مضرسة بحسب الواقع كما نقل عنهم.

قلت: هم مع ذلك لا ينكرون المربع القائم الزوايا المتساوى الأضلاع، على ما ذكره الشيخ فى «طبيعات الشفاء» من مذهبهم، فنقول: ذلك المربع ينقسم بقطره إلى مثلثين قائمى الزاويتين فلزمهم الاعتراف بالمثلث القائم الزاوية، ولا يمكنهم دفعه.

والثانية: أن مربع قطر المربع بحكم العروس ضعف مربع ضلعه، فىكون للقطر إلى الضلع نسبة إذا ثبتت بالتكرير، صارت ضعفاً لما تبين فى الأصول من أن نسبة المربع إلى المربع نسبة الجذر إلى الجذر مثناة بالتكرير، ولما لم يكن بين الواحد والاثنين عدد لم توجد فى الأعداد نسبة يكون متناها هو الضعف، فىكون نسبة قطر المربع ضلعه من النسب الصمية التى تختص بالمقادير دون الأعداد، وهى ما يتحقق بين مقدارين لا يوجد لهما عاد مشترك، أى أمر يفنيهما بإسقاطه عنهما مرة بعد أخرى، ولا يتصور ذلك فى الأعداد حيث ينتهى الواحد العاد للجمع فيتحقق النسبة الصمية فى الأجسام دليل اتصالها.

والثالثة: إن أوقعنا خطأ مستقيماً كالوتر على زاوية قائمة يكون كل واحد من ضلعيها خمسة أجزاء كان الوتر جذر خمسين بحكم العروس، وإذا جردنا طرف الوتر من أحد الجانبين جزء واحد فوجب أن يتحرك الطرف الآخر أقل من

واحد إذ لو كان واحدًا صار أحد الضلعين ستة والأخرى أربعة فيصير الوتر جذر اثنين وخمسين مع كونه بالحقيقة جذر خمسين، فثبت الانقسام.

والرابعة: أحد ضلعي القائمة إذا كان ثلاثة والآخر اثنين كان الوتر أكثر من الثلاثة بشكل العروس وأقل من الأربعة بشكل الحمار.

والخامسة: أن أقلّيدس برهن في عاشرة أولى الأصول أن كل خط يمكن تنصيفه، فلو تركب الخط من أجزاء وتر عدداً لزم انقسام الجزء الوسطاني.

والسادسة: أنه بين في ثانية كتاب أقلّيدس أنه يمكن أن ينقسم كل خط بحيث يكون ضرب مجموعته في أحد قسميه كمربع القسم الآخر فلو فرض تركب الخط من ثلاثة أجزاء وقسم على الصحة كان أحد قسميه اثنين والآخر واحد والحاصل من ضرب الكل في الواحد ثلاثة ومربع الاثنين أربعة فوجب أن يكون قسمته لا على الصحة.

قال العلامة التفتازاني في «شرح المقاصد»^(١): إن برهان بعض هذه الأشكال على ما بينه أقلّيدس مما يتنى على رسم المثلث المتساوي الأضلاع المتوقف على رسم الدائرة لكن لا سبيل إلى إثبات الدائرة على القائلين بالجزء، لأن طريقه أن يتخيل خط مستقيم متناه يثبت أحد طرفيه ويدار حول طرفه الثابت إلى أن يعود إلى موضعه الأول، فيحصل مسطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت، وجميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة إلى ذلك الخط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي أدير، ولا نعى بالدائرة إلا ذلك السطح أو ذلك الخط.

وهذا البيان لا ينهض حجة على مثبتى الجزء، إذ ما ذكر محض توهم لا يفيد إمكان المفروض فضلاً عن تحققه، ولو سلم فإنما يصح لو لم يكن الخط والسطح

(١) شرح المقاصد للعالم الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني ٧١٢ -

من أجزاء لا يتجزأ إذ مع ذلك يمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتأديها إلى المجال، وعلى هذا القياس إثبات الكرة. انتهى.

قلنا: نعم، إثبات الدائرة والكرة وأمثالهما بطريق الحركة إنما يبتنى على أصل الاتصال كما نص عليه الشيخ الرئيس وغيره، وما يعتمد عليه في العرف من أمر الفرجار لا يثبت به إلا الدائرة العرفية ولكن لا ينحصر طريق إثباتها في الحركة بل للفلاسفة طريقان آخران لا يتوقف شيء منهما على نفى الجزء، فإن الشيخ في «الشفاء والنجاة» بعد أن أثبت الكرة أولاً بطريق لى مبناه على إثبات الطبيعة للأجسام وأن مقتضاها في البسائط من الأشكال ليس إلا الاستدارة لتشابهها بل الكروية على الخصوص، لأن شأن ما لا زاوية له من الأشكال البيضية والمفرطحة أن يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز ويقدر في الطول والعرض والطبيعي البسيطة لا يوجب اختلافاً، ثم أثبت وجود الدائرة بسبب قطع يحدث أو يتوهم في الكرة.

قال: وأصحاب الجزء يلزمهم أيضاً وجود الدائرة فإنه إذا فرض المشكل المرئي مستديراً مضرماً وكان موضع منه أخفض من موضع حتى إذا طبق طرفاً خط مستقيم على نقطة تفرض وسطاً وعلى نقطة في المحيط استوى عليه في موضع كان أطول ثم إذا طبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي ينخفض من المحيط كان أقصر أمكن أن يتم قصره بجزء أو أجزاء، فإن كان زيادة الجزء لا يستوى بل يزيد عليه فهو ينقص عنه بأقل من جزء، وإن كان لا تتصل به بل تبقى فرجة فليدير في الفرجة هذا التدبير، فإذا ذهب الانفراج إلى غير النهاية ففى الفرج انقسام بلا نهاية، وهذا خلاف مذهبهم. انتهى كلامه.

ولأصحاب الاتصال في إبطال رأى من ذهب إلى تناهى الأجزاء براهين كثيرة من جهة تركيب المربعات، حيث يلزم مساواة الأقطار للأضلاع لأن المربع المركب من خطوط أربعة ذات أجزاء كذلك يكون قطره أربعة، فإن تلاقت كان القطر مثل الضلع وإن وسع الجزء ساواهما وهو محال بالحمار أو الأقل فانقسم.

ومن جهة الحركات كما احتجوا بحركة جزئين أحدهما فوق أحد طرفي أربعة أجزاء والآخر تحت طرفه الآخر أو كلاهما فوق طرف ثلاثة أجزاء فإنهما يلقيان على مقطع فانقسم الجميع، ومن جهة المسامطة والمحاذة كقولهم: إنه من المعلوم أن للشمس سمتاً بواسطة ذى الظل مع الحد المشترك بين الظل والضوء، وحركة الظل أقل من حركة الشمس، فإذا تحركت جزء يتحرك أقل وإلا لكان ما سامتته الشمس دائرة مساوية لمدارها على جسم صغير.

وقولهم: إنه لو فرض مسطح من أجزاء لا يتجزأ لكان الوجه الذى يحاذينا ونراه غير الوجه الآخر الذى لا تراه فإن الواحد لا يكون مرتباً وغير مرتب في حالة واحدة ولكانت الشمس إذا حاذت إحدى وجهيه استنار بما ذلك الوجه دون الوجه الآخر.

ومبنى خيال القائلين بالجواهر الفردة على أن الجسم إن لم يتناه القسمة فيه فيستوى الجسم الأصغر كالخردلة والأكبر كالجبل في المقدار لاستوائتهما في عدم نهاية القسمة ويلزم أن يكون مقدار كل منهما غير متناه ضرورة أن مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه، ولم يعلموا أن الجسم المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوة وعدم النهاية بالقوة يمكن فيه التفاوت كالمئات والألوف الغير المتناهية وبينهما من التفاوت ما لا يحصى.

والحاصل أنه ليس لأحدهما أقسام ما لم يقسم، وإذا قسما مساوياً كل منهما صاحبه في العدد فكل واحد من الأقسام التى للخردلة أصغر والتى للجبل أعظم وهكذا لا إلى نهاية.

وأما ما قال بعض المحققين في هذا المقام من أن المقادير الغير^(١) المتناهية إذا كانت متساوية أو متزايدة كان مجموعها غير متناه بالضرورة، وأما إذا كانت متناقصة فلا، ألا ترى أن أنصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها إلا الذراع أو الجسم إنمّا

(١) يستحسن أن لا تدخل الألف واللام على كلمة غير والصحيح أن يقال (غير المتناهية).

يقبل الانقسام إلى أجزاء غير متناهية متناقصة فمدفوع بما قيل من أنه إذا كان هناك أقسام غير متناهية بالعدد فإذا انضم بعض متناه منها إلى بعض متناه آخر يزيد مقدار المجموع على مقدار أحدهما فهكذا إذا انضم إليه بعض بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهية قطعاً.

وأما أن أنصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية^(١) لم يحصل منها إلا الذراع فصحيح لو كانت تلك الأنصاف بالقوة على أن المقادير إذا كانت متناقصة من جانب يكون متزايدة من الجانب الآخر فيكون المجموع غير متناه مع أن تلك الأجزاء مما يبطله برهان التطبيق والتضاييف وغيرهما لكونها مترتبة على ما صوره، وأضعف الدلائل على إبطال الجزء ما يتبنى على أشكال غير المربع والمثلث القائم الزاوية مما يتنكره المتكلمون، فإن وجودها في قوة اتصال الجسم كبعض الوجوه التي ذكرها المحقق الفخرى في شرحه لهذا الكتاب من فرض مثلث متساوي الساقين عدد أجزاء قاعدته أقل من أجزاء كل من ساقيه، وأن الانفراج بين الساقين يتصاغر إلى أن يصير بقدر جزء واحد وبعده يصير أصغر.

وكما في «الحواشي الفخرية» من أنه لو تركيب الجسم مما لا ينقسم لزم أن يكون قطر ذلك الأفلاك مقدار ثلاثة أجزاء. لا يتجزأ، بيان اللزوم أن نفرض ثلاثة خطوط متماسة يكون كل منها مركباً من جواهر أفراد، ويكون الوسطاني قطراً للمحدد وأحد جانبيه خطاطب والآخر خطأ، فإذا وصلنا بين نقطتي (آ د) بخط (آ د) لكان ماراً بالمركز وملاقياً بالمحيط من الجانبين مع أنه مار بثلاثة متصلات فيكون مركباً من ثلاثة أجزاء، وهو المطلوب.

قال السيد المحشى: أصل هذا الوجه مأخوذ من كلام الشيخ في «عيون الحكمة» و «إلهيات الشفاء» حيث استدل على بطلان التركيب بأنه لو تركيب الجسم منه لزم أن يكون قطر المربع والمستطيل مثلاً مساوياً لضلعه؛ وأنه محال.

(١) الصحيح (غير المتناهية).

ثم نقل منها وجهًا آخر على نفى الجزء، والعجب أن مبحث الجزء غير المذكور في «إلهيات الشفاء» أصلاً فضلاً عن ذلك الدليل أو غيره وما يظهر بمراجعة كتب الشيخ كـ «طبيعيات الشفاء» وغيرها ليس إلا أنه فرض سطحاً متألّفاً من أربعة خطوط جوهرية كل منها يتركب من أربعة أجزاء ليلزم مساواة القطر للضلع بمثل ما ذكرنا، فإنه على أصل إثبات الجزء وتماس الخطوط الجوهرية لا يمكن وقوع خط جوهرى قطر المربع سطحى إلا إذا كانت الأضلاع والقطر متساوية الأجزاء عدة وعدداً.

واعلم: أن النظام^(١) من المعتزلة وافق الحكماء في قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية إلا أنه لا يفرق بين القوة والفعل فيأخذ تلك الأقسام حاصلة بالفعل فيلزم عليه أن ينقسم الجسم إلى ما لا ينقسم أصلاً، وقد يستدل على إبطال مذهبه، أولاً: بالتقضى بوجود الجسم المؤلف من أجزاء متناهية، ولو في ضمن جسم آخر إذ لا كثرة إلا والواحد فيها موجود، فإذا أخذ منها أحاداً متناهية أمكن أن يركب فيحصل منها حجم لأنهما أجزاء مقدارية متباينة في الوضع، ثم بتعميم تناهى الأجزاء في جميع الأجسام بنسبة أجزاء ذلك الجسم إلى أجزاء سائر الأجسام وحجمه إلى حجمها، إذ بحسب ازدياد لأجزاء يزداد الحجم، فنسبة الحجم إلى الحجم كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء، ولما كانت الأحجام والأبعاد متناهية — كما سيحىء — فلو لم يكن أجزاء كل جسم متناهية لزم أن يكون نسبة المتناهى إلى المتناهى كنسبة المتناهى إلى الغير المتناهى^(٢)، وهو ممتنع، واعترض عليه بأن ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتأليف لا يوجب كلياً أن يكون نسبة المؤلف إلى المؤلف كنسبة الآحاد إلى الآحاد إذ يجوز أن يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين.

(١) أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هان النظام ولد سنة ١٨٥هـ وتوفى سنة ٢٢١هـ وهو من المعتزلة.

(٢) غير المتناهى.

ألا ترى أن ازدياد الزاوية على الزاوية في المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر مع أن النسبة ليست محفوظة! فإن نسبة الزاوية الحادة في المثلث المتساوي الساقين القائم الزاوية إلى الزاوية القائمة بالصفية وليست نسبة وترها إلى وتر القائمة كان بالشكل الحمارى بل يجوز أن يكون نسبة الجسمين من النسب الصم التي توجد في المقادير دون الأعداد فلا توجد مثله في الآحاد لأن نسبتها عددية قطعاً.

وأجيب عن الأول: بأن مجرد ازدياد الزاوية في الانفراج لا يوجب ازدياد الوتر، كما لا يخفى، بل ذلك مع تعاضم الخطين المحيطين بها على نسبة ازديادها، وعند هذين الأمرين فازدياد الوتر يكون على النسبة المذكورة وهذا وإن كان بحثاً على السند لكن الغرض التنبيه على فساد ما صورته المعترض.

وغن الثاني: بأنه لما كان الجسمان عنده مركبين من الأجزاء التي لا تنجزاً فقد وجد لهما عاد مشترك هو الجزء الواحد، فيكون النسبة بينهما عددية فلا يكون صماء فإن التفرقة بين الأعداد والمقادير غنما هي بوجود انتهاء الأعداد إلى الواحد بخلاف المقادير، فإذا كانت المقادير أيضاً مركبة من الوحدات الغير المنقسمة كانت منتهية إلى الواحد فلم يبق الفرق إلا بكون الوحدات في إحداها ذات وضع في المقدار وفي الأخرى غيرها.

ونقل: أنه ألزم أصحاب تناهى الأجزاء أصحاب النظام عند مناظرة اتفقت لهم بأنه يجب من كون الأجزاء غير متناهية في الجسم أن لا يقطع مسافة محدودة إلا في زمان غير متناه، لأنه لا بد عند الحركة من خروج كل جزء عن حيزه ودخوله في حيز آخر وانتقال جزء غيره إلى حيزه، فإذا كانت الأجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناه، فارتكبوا القول بالطرفة ثم ألزمهم أيضاً بأن كون الجسم مشتملاً على ما لا يتناهى من الأجزاء يستلزم أن يكون حجة غير متناه فالتزموا تداخل الأجزاء.

ثم إن أصحاب النظام ألزم أصحاب تناهى الأجزاء تجزئة الجزء القريب من قطب الرحي عند حركة البعيد وقطعه جزء واحداً لكون القريب أبطأ من البعيد والتزموا أن البطيء يسكن في بعض أزمنة حركة السريع، ولا يكون ذلك إلا

بتفكك أجزاء الرحي عند حركتها، فاستمر التشنيع بين الطائفتين بالطفرة والتفكيك.

ومما يلزم هؤلاء سكون المتحرك في لحوق السريع البطيء إذا تحركا، لأن السريع إذا قطع جزءاً فالبطيء إما أن يقطع جزءاً أو أقل أو يسكن، لا سبيل إلى الأول والثاني وإلا لزم عدم اللحوق أو الانقسام فتعين سكون المتحرك وقد التزموه كما التزموا تفكك الرحي.

قالوا: وللطاقة أزمنة التفكك في الرحي والسكون في المتحرك لا يشعر بهما الحس، ولم يعلموا أنه إذا كانت نسبة زمان التفكك والسكون إلى زمان اللصوق والحركة كنسبة فصل أجزاء دائرة الطوق إلى أجزاء دائرة القطب أو كنسبة فصل مسافة السريع على مسافة البطيء يلزم أن يكون زمان اللصوق والحركة أطف بكثير من زمان التفكك والسكون بحكم الأربعة المتناسبة فينبغي أن لا يحس باللصوق والحركة أيضاً، ولا أقل من أن يرى تارة كذا وتارة بخلافه.

ثم اعلم أن في أصل اتصال الجسم وقبوله الانقسامات الغير المتناهية شكوكاً، منها ما ذكرنا من مساواة الخردلة للجبل، وكون مل منهما غير متناهي المقدار، ومنها لزوم تغشية وجه الأرض بحبة، ولا يخفى وهنه وسخافته، ومنها أنه لو كانت القسمة تمر بغير نهاية لكان قطع المتحرك المسافة يحتاج إلى قطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها وهلم جرا... فلا يقطع المسافة أبداً، ويلزم أن يكون الزمان الذي يقطع فيه الأنصاف الغير المتناهية غير متناه.

وجوابه: أن المسافة المقطوعة منقسمة بلا نهاية توهماً وفرضاً لا وجوداً وفضلاً، ومثلها الزمان الذي هو مقدار الحركة كالواقعة فيها.

ومنها: أنه يلزم أن لا يدرك سريع الحركة جداً بطيئها جداً إذا تحركا في جهة واحدة على سمت واحد، وكان الأبطأ أسبق بيان اللزوم أنه إذا قطع السريع البعد المفروض بينهما ووصل إلى نقطة كان البطيء فيها أولاً قطع البطيء في ذلك الزمان بعداً أصغر من البعد الأول ووصل إلى نقطة أخرى، ثم إذا قطع السريع هذا

البعد الأصغر قطع البطيء بعداً أصغر من الأصغر ووصل إلى نقطة أخرى وهكذا إلى غير النهاية.

والجواب: أن المتحرك لا يتصف في أثناء حركته بفرد أتى به من أفراد ما فيه الحركة في الخارج قطعاً، كما سيحییء إن شاء الله تعالى، فلا يتصف المتحركان بحسب الخارج بالوصول إلى حد من حدود المسافة ولا يوجد بعد معين بينهما في زمان الحركة أصلاً، فتدبر.

ومنها أنه إذا تدرجت الكرة على بسيط مستو يكون ملاقة دائرة منها بخط مستقيم منه بنقطة بعد نقطة، ويلزم منه تشافح النقط وتركب الخط منها، ودفعه بأن يقال: مماسة الكرة للبسيط في حال الثبات والسكون وإن كانت بنقطة لا غير ولكنها في حال الحركة إنما هي بخط غير قار متدرج الأجزاء، وفي كل آن من الآنات وإن كان تمامهما بنقطة لكن الآنات كالنقط وجودها بالوهم والفرض لا بالفعل والقطع، فالاستدلال بتجاور الآنات على تجاور النقط من قبيل المصادرة على المطلوب الأول، إذ التنازع فيها كالتنازع في النقط فإن الحركات والأزمنة كالأجرام والأبعاد غير مؤلفة مما لا يتجزأ وأن سبيل الآن من الزمان بعينه سبيل النقطة الموهومة من الخط.

وأما ما وقع في «الحواشي الفخرية» لدفع هذه الشبهة تارة بأن زوال الملاقاة لا يكون إلا بالحركة، وهي تدريجية لا آنية، فلزوم تتالي النقاط والآنات ثم إن زوال الانطباق في الزمان، كما ذكرنا، وحصول الانطباق على نقطة أخرى في أن بينهما زمان ولما استحال الجزء الذي لا يتجزأ لا يكون لزوال الانطباق أول فلم يلزم محذور، وتارة بأن للتحقق ليس إلا نقطة واحدة فلزوم تتالي النقاط ممنوع بل يعدم نقطة ويتحقق نقطة أخرى وكذا الحكم في منع تتالي الآنات، وكلاهما ليس بشيء.

أما الأول: فلأنه لما وقع الاعتراف منه بأن الانطباق الأول في آن والثاني في آن آخر بينهما زمان فيتوجه السؤال بأنه: كيف يكون الحال في ذلك الزمان بين الكرة والسطح؟ أي بينهما تلاق أم بينهما تفارق؟ والتفارق بين البطلان، وإن شئت

فافرض الكرة من حديد أو جسم في غاية الثقل لا ترتفع عن السطح إلا بعائق فرض عدمه، وأما التلاقي فهو إما بنقطة أو بخط، فإن كان الثاني لزم الانطباق بين الخط المستدير والمستقيم وإن كان بنقطة والتلاقي النقطي لا يكون إلا في أن تنتقل الكلام بين أن وقعت فيه الملاقاة الأولى وهذا الآن وتعود الشقوق بعينها من رأس والكل محال، وكذا القول بتجاور الآنات كما زعمه المتكلمون فلم يبق منع إلا بالاطلاع على الحق الذي ذكرناه في الجواب.

وأما الثاني: فلأن تجاور النقاط واجتماعها في الزمان متجاورة يكفي للاستحالة، وإن لم يكن اجتماعها في آن واحد فذلك أمر مستحيل لاستلزامه انتهاء قسمة المقدار إلى ما لا ينقسم، ولو بالقوة، كما ذهب إليه محمد الشهرستاني، ولما سيأتى حسب ما يقام عليه البرهان من أن المتحددات بحسب الزمان من الحوادث وغيرها مجتمعات في وعاء الدهر المحيط بالزمان وما معه وفيه، فتكون النقاط التي كل منها في آن مجتمعة في الواقع على نعت التجاور، ولأن تجاور الآنات اللازمة لها على أي وجه أمر مستحيل في ذاته ولانطباقها على الحركة المنطبقة على المسافة المنطبقة على المتصل الوجداني لا بد وأن تكون متصلاً وحدانيًا، فإذا كان أحد المتطابقين مركبًا من الأفراد المتشافة الغير المتجزئة أصلاً لزم أن تكون الآخر أيضًا مركبًا منها، وقد ثبت اتصال الجسم وعدم تألفه من الجواهر الفردة فكذلك حكم ما يطابقه من الزمان والحركة ومنها أن ما يمكن خروجه إلى الفعل من الانقسامات إن كان متناهيًا فيقف القسمة وإن كان غير متناه فيرد ما يرد على النظام.

وجوابه: اختيار الأول، والقول بأنه ليس متناهيًا متعينًا بالوقوف عند حد لا يتجاوزه فيصح اتصاف ذلك باللا تناهي اللا يقفى لا باللا تناهي الكمي، وهناك مغالطة باشتراك الاسم.

ومنها: أن وجود الأطراف يستدعى محلاً غير منقسم كالأجزاء أو ما في حكمه، وأجيب بمنع استلزام انقسام المحل انقسام الحال في حلول الأطراف لكونها حالة من حيث القطع والتناهي، ومنها شبه يتوقف انحلالها على تحقيق مهية الحركة كما

سيجىء إن شاء الله تعالى فانتظره مفتشاً كاستلزام حضور شيء غير منقسم من الحركة والزمان شيئاً غير منقسم بإزائه من المسافة.

وكون الزمان مركباً من الآتات لكون الحاضر منه غير منقسم مع انفصاله عما مضى وما سيأتى لعدمهما وامتناع اتصال الموجود بالمعدوم وإنما انعدم أن وجد أن آخر منفصل عنه بمثل ما ذكر، وإيجاب حركة النقطة بحركة ما هى فيه كمخروط تتالى أحياء غير منقسمة واقتضاء عدم الآن في آن يليه تتالى الآتات المستلزم لتركيب المسافة من غير المنقسمات وكذا حدوث اللا وصول في آن يلي أن الوصول كاللا نطباق واللا محاذاة وكون الحركة لا أول لحدوثها لعدم حدوثها في آن هو المبدأ ولا في آن آخر بينهما زمان، وإلا لم يكن ما فرض مبدأ مبدأ وعدم التفاوت في شيء من المتحركين سرعة وبطء إذا اتفقتا في الأخذ والترك لكون كل منهما في كل أن يفرض من زمانهما في أين فأيون كل منهما مساوية لأيون الآخر، ومنها أشكال طفرة الزاوية، وهو من أعضل الشبه في هذا المقام، وهو أن الزاوية الحادثة بين الدائرة والخط المماس لها على طرف قطر من أقطارها أحد من جميع الزوايا المستقيمة الخططين، كما برهن عليه صاحب كتاب «أقليدس» في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه.

فإذا فرضنا خطاً منطبقاً على ذلك الخط المماس تحرك إلى جهة الدائرة مع ثبات نقطة التماس منه حركة ما فأى قدر يتحرك يحصل زاوية مستقيمة الخططين لعلم من الزاوية المذكورة من دون أن يصير أولاً مثلها وهو الطفرة بعينها، وبوجه آخر أن الزاوية الحادثة بين محيط الدائرة وقطرها أعظم من كل حادة مستقيمة الخططين كما في تلك المقالة أيضاً، فمن تحرك القطر أدنى حركة مع ثبات أحد طرفيه تصير تلك الزاوية منفرجة بدون أن تصير قائمة لازدياد ما هو أزيد مما نقصت به عن القائمة عليها.

وبوجه آخر: الزاوية التى بين القطر والخط المماس للدائرة على طرفه قائمة، وما بين القطر والمحيط أعظم الحواد المستقيمة الخططين، فإذا فرضنا حركة الخط المماس إلى جهة المركز مع ثبات نقطة التماس حركة ما تنتقل من التماس إلى

التقاطع فتصير القائمة أصغر من زاوية القطر والمحيط من غير أن تصير مساوية لها،
وبعكس ما قلنا إذا فرضنا رجوع ذلك إلى موضع التماس مما كان أولاً فمن دون
بلوغ تلك الزاوية إلى مساواة زاوية القطر والمحيط تصير قائمة، كما لا يخفى.

واستصعب الأذكياء حل هذا الإشكال، وذكر بعضهم في التفصي عنه
وجوهاً غير سديدة، وذكر الأستاذ سيد الحكماء وسند العلماء ما يشفى العليل
ويروى الغليل من وجهين تركنا أحدهما لابتنائه على مقدمات كثيرة طويلة
الأذبال — من أراد الوقوف عليه فليطلب من بعض كتبه دام إفضاله — وأوردنا
الآخر وهو: أن الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران: اعتبار أنها سطح واعتبار أنها
أحيطة بمستقيم ومستدير، وهي إنما تقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار الأول
فقط دون الاعتبار الثاني، لأن شيئاً من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن أن
يساوي زاوية مختلفة الضلعين، وكذلك العكس، فإنه إذا طبق الضلع المستقيم من
المستقيمة الخطين على المستقيم من مختلفهما فإما أن يقع المستقيم الآخر بين
المختلفين أو خارجاً عنهما إذ لا يمكن أن ينطبق المستقيم على المستدير فلا ينطبق
المستقيمة الضلعين على ما هي مختلفهما.

وبالجملية يختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين باستقامتهما معاً
وكون أحدهما مستقيماً والآخر مستديراً لكون المستقيم والمستدير مختلفين بالمهية
والنوعية وشيء من أفراد أحد المقدارين المختلفين بالمهية لا يقع في طريق الحركة
في الآخر، فالمتزايد بحسب المقدار الخطي بالحركة مثلاً لا يساوي في شيء من
المراتب مقداراً ما سطحياً وبالعكس، وكذلك المتزايد في السطح بالحركة لا تبلغ
في شيء من حدود الحركة إلى مساواة جسم ما وبالعكس، فكل فرد من أحد
نوعى الزاوية إذا تحرك ضلعه وصار أكبر إنما يبلغ بالتدريج إلى مساواة جميع الأفراد
المتوسطة في القدر بين المبدء والمنتهى من ذلك النوع، وهي التي تكون واقعة في
مسلك تلك الحركة، ولا يمكن أن يبلغ إلى مساواة شيء من أفراد النوع الآخر ولا
تكون تلك الأفراد واقعة في مسلك تلك الحركة ولا متوسطة بين المبدء والمنتهى.
انتهى.

أقول: الأزيدية وكذا الأنقصية يقال بالاشتراك الاسمى والحقيقى والمجاز على ما يتحقق بين مقدارين متشاركين أى مقدارين يوجد لهما عاد مشترك والنسبة بينهما لا محالة يكون عددية يعبر عنها بأية أحدهما من الآخر بأن يقال: هذا المقدار من ذاك المقدار ثلثه أو رבעه أو جزء من ألف جزء منه إلى غير ذلك.

وهذه هى التى يقتضى التجانس بين المتناسبين وكون أحدهما مشتملاً على الآخر مع شىء زائد وعلى ما يتحقق بين مقدارين لا يمكن أن يقال لواحد منهما أى هو من صاحبه وهو لا يقتضى كون الأزيد والأنقص بالوجه المذكور من نوع واحد، بل قد يتحقق بين مقدارين مختلفين مهية، ولهذا عرف أرشميدس الخط المستقيم بأنه أقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين مع اختلاف الخط المستقيم والخطوط المستديرة بالفصول المنوعة عندهم.

إذا تمهد هذا فليس لقائل أن يقول: إذا اتصفت كل واحدة متفقة الضلعين ومختلفهما بأنها أزيد أو أنقص من الأخرى فلا بد أن يكون بحيث يمكن أن تتصف بالمساواة معها إذ الزيادة عبارة عن كون أحد الشئين مشتملاً على مثل الآخر وشىء به يزيد عليه لأننا نقول: قد ظهر أنه يمكن أن يصير مقدار ما أعظم من الأعظم بدون أن يصير مساوياً له، كما إذا فرضنا درجة واحدة من الدائرة تتحرك بحركة الفرجار إلى أن تبلغ نصف الدور فتصير أعظم من القطر مع أنها كانت أصغر منه بدون أن تصير فى الوصول إلى شىء من حدود الحركة مساوية له، فاعرفه فإنه دقيق حقيق بالتحقيق.

واعلم أن ما ذكرناه — وإن كان مخالفاً لما عليه المحدثون — من أن بين الخط المستقيم والخط المستدير، وكذا بين الخطوط المستديرة التى ليست تحديباتها على نسق واحد لا توجد نسبة أصلاً، لا الصمية ولا العددية ولكن القدماء — ومنهم أرشميدس — على أن بينهما يتحقق النسبة ولكن لا مطلقاً، بل الصمية بوجه فيتصف بالمفاوتة متفاوتة صمية دون المساواة وسائر النسب العددية، وما يقال: من أن النسبة فرع الاتفاق والتجانس فيكون المراد منها العددية فقط دون الصمية.

فصل في إثبات الهيولى^(١)

أى: جوهر ليس في نفسه واحداً بالاتصال ولا منفصلاً بالانفصال يقبل الصورة الجسمية التي هي الممتد الجوهرى، فإنه لا نزاع بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولية ومسامها أى أمر يقبل الانفصال والاتصال اللذين يطرآن في الحس على أنواع الأجسام المحسوسة من حيث هي أجسام ويقبل الهيئات النطقية والحيوانية والطينية والرمادية وغير ذلك، وذلك الأمر هو المسمى بالمادة أو الهيولى والسُنخة على اختلاف العبارات، ووجودها على حسب هذا المفهوم مسلم.

فإنه إذا قيل: تكون الحيوان من الطين أو خلق الابن من نطفة أبيه فلا يخلو إما أن يكون الطين باقياً طيناً والنطفة باقية نطفة وهو حيوان أو إنسان حتى تكون في حالة واحدة طيناً وحيواناً أو نطفة وجسد إنسان وهو محال، وإما أن يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء أصلاً، وكذا الطين، ثم حصل إنسان أو حيوان، فحينئذ ما صارت النطفة إنساناً وما خلق الحيوان من الطين، بل ذلك شيء بطل بكليته، وهذا شيء آخر حصل جديداً بجميع أجزائه، وأما أن يكون الجوهر الذى كانت فيه الهيئة النطقية أو الطينية يطلب عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة إنسان أو هيئة حيوان، والقسمان الأولان باطلان لا يعتقدهما الكافة، لأن كل من زرع بذراً لينبت شيء منه، أو تزوج ليكون له ولد ليحكم على الزرع بأنه من بذره ويفرق بين ولده وغيره بأنه من مائه، وإن عاند معاند لا يلتفت إليه ويكذبه بالحدس الصائب.

فظهر أن الهيولى من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيها خلاف، إنما النزاع في أن ذلك الأمر إجراء لا يتجزأ أصلاً أو ما في حكمها مما ينقسم في جهة أو في

(١) الهيولى لفظ يونانى بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح: جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية: التعريفات.

جهتين، متناهية أو غير متناهية، كما ذهب إليه المتكلمون، أو أجسام صغار صلبة لا يمكن انقسامها في الخارج كما هو مذهب ديمقراطيس، أو نفس الجسم بما هو جسم كما هو رأى جماعة من الأقدمين، أو أمر أبسط من الجسم كما عليه المعتبرون من المشائين، فمادة الأجسام عند أصحاب المذاهب الثلاثة الأولى واحدة بالشخص كثيرة بالانفصال.

والحكماء لما أقاموا الحجج على إبطال هذه الآراء اتفقوا على أن ما يقبل الانفصال والاتصال في الأجسام شيء واحد بالشخص لا كثرة له في حد ذاته بحسب نفس الأمر محفوظ الوجود في حالتي الاتصال والانفصال، وهو الهيولى الأولى عندهم.

واتفقوا أيضاً على أن الجسم من حيث هو جسم الذى هو جنس الأنواع الطبيعية بوجه مهية مركبة من جنس هو الجوهرية، وفصل هو مفهوم قولنا ممتد في الجهات الثلاث وإنما وقع الاختلاف في أن الجسم بالمعنى المذكور هل هو بسيط في الخارج أو مركب فيه من مادة وصورة تماذيان جنسه وفصله؟ وعلى تقدير تركيبه هل هو مركب من جوهر وعرض أو من جوهرين؟.

فالأول: ما ذهب إليه أفلاطون^(١) الإلهى على ما هو المشهور ومن سبقه، وتبعهم الشيخ المقتول^(٢) في حكمة الإشراق^(٣).

والثاني: ما اختاره في التلويحات.

والثالث: مذهب أرسطو^(٤) ومن تابعه كالشيخين أبى نصر وأبى على.

(١) أفلاطون بن أرسطون أحد أساطين الحكمة الخمسة من يونان، كبير القدر فيهم. مقول القول بليغ في مقاصده، أخذ عن فيثاغورس اليونانى (أخبار العلماء بأخبار الحكماء).

(٢) الشيخ المقتول: السهروردى المقتول.

(٣) الإشراق تعنى: الانبثاق النورى، وهى صالحة لانبثاق بيان الطريقة المدرسية.

(٤) أرسطو فيلسوف يونانى شهير (٣٤٨ - ٣٢٢ ق.م) ولد فى إسكاجيرا من مقدونيا، كان مؤدباً بالإسكندر الكبير.

ويتبع هذا الاختلاف اختلاف آخر وهو أن الجسم بما هو جسم إذا طرأ عليه الانفصال إما أن لا ينعدم عن أصل حقيقته شيء أو ينعدم وعلى تقدير الانعدام، أهو عرض أم جوهر؟ فهذا تحرير محل النزاع بين الفلاسفة.

واختار المصنف مذهب المشائين^(١) فقال: كل جسم فهو مركب من جزئين هما جوهران يحل أحدهما في الآخر معنى حلول الشيء في الشيء على ما أدى إليه نظري هو أن يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء، وهذا أجود ما قيل في تعريفه، حيث لا يرد عليه شيء مما يرد على غيره، وقد يفسر بالاختصاص بين شيئين بحيث يكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، ويرد عليه كون الأعراض والصور الحالة في محل واحد بعضها حالاً في بعض ويتنقض أيضاً بكثير من الصور طرداً وعكساً.

وقيل: حلول شيء في شيء عبارة عن كونه سارياً فيه مختصاً به بحيث يكون الإشارة إلى (أ ج) عين الإشارة إلى الآخر تحقيقاً أو تقديرًا، واعتراض عليه بأنه يتنقض بحلول الأطراف في محالها كالنقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم ويختل طرده بالأطراف المتداخلة.

وأجيب عن الأول تارة بنفى وجود الأطراف وتارة بتخصيص المعرف بالحلول السرياني وتارة بأن الإشارة إلى الطرف إشارة إلى ذى الطرف فإن الإشارة إلى النقطة مثلاً إشارة إلى الخط الذى هو طرفه، واكتفى باتحاد الإشارة من غير حاجة إلى السريان.

ويلزم على هذا أن يكون المكان حالاً في الممكن إذ الإشارة إلى المكان إشارة إلى طرف الممكن لاتحادهما وضعاً، والإشارة إلى الطرف إشارة إلى ذى الطرف كما ذكر هذا إذا كان المكان هو السطح البطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى، وأما إذا كان البعد المجرد عن المادة فالنقض به وارد على

(١) مذهب المشائين: يتسمى إليها أكثر الفلاسفة الإسلاميين من قبيل الكندى والفارابى وسينا، والخواجه نصير الدين الطوسى، والميراماد وابن رشد، وهذه المدرسة تعتمد البرهان العقلى.

أى تقدير، اللهم إلا أن يقال: المراد بكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر إذ يكونا متحدئين فى الإشارة بحيث لا يمكن عند العقل تباينهما فيها، وبهذا يخرج الجواب عن النقبض بالأطراف المتداخلة.

ومنهم من فسر الحلول بالاختصاص الناعت واعترض عليه بأنه إن أريد بالناعت ما يصح بسببه حمل النعت على المنعوت به من مواطأة، فلا يصدق على شىء من أفرادها وإن أريد ما يمكن أن يشتق منه اسم يحمل على المحل فيرد عليه اختصاص الكواكب بفلكه وبالعكس، وكذا المال بصاحبه والجسم بمكانه، بل المعرض بعارضه.

وما أجاب عنه بعض المحققين بالفرق بين الاشتقاق الجعلى وغيره محل تأمل، وقد يقال: المراد بالناعت ما يمكن أن يشتق منه اسم يحمل على المحل، ولا نسلم أن المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن والمتجسم من الجسم بل من التجسم وكذا فى أشباه ذلك.

أقول: فعلى هذا يلزم أن لا يكون السواد مثلاً حالاً فى الجسم بل الأسودية، وفساده بين، ثم الإخفاء فى أن تصور الاختصاص الذى هو للناعت بالنسبة إلى المنعوت بوجه يمتاز عن غيره بديهى، وهو كافٍ فى المقصود وإن لم يكن مهيته معلومة لكنه إذ لا غرض فيه يعتد به.

وقد عرّف الحلول بتعريفات أحر ليس شىء منها حالياً عن الخلل، ودفع بعض منها بالتزام أمور مخالفة لظاهر الأمر والتطويل فى ذلك لا يؤدى إلى كثير طائل يسمى المحل الهيولى الأولى والحال الصورة الجسمية، وبرهانه أن بعض الأجسام القابلة للانفكاك مثل الماء والنار يجب أن يكون فى نفسه متصلاً واحداً أنحاء قسمة الجسم إلى الأجزاء المقدارية ثلاثة انفكاكية تحدث قسمة بالفعل فى الخارج لا تخرج جزئياً فيها إلى الفعل اللامتناهية العدد منقسمة بالإمكان لا إلى نهاية على ما يراه جمهور الحكماء وهى منقسمة إلى الكسرى والقطعى ووهية جزئية تحدث كثرة فى التوهم كذلك، وعقلية كلية يستوعب جملة الأجزاء الممكنة الانقراض بلا تناه فى ملاحظة العقل ملاحظة إجمالية بسيطة.

وأما القسمة التي هي بسبب عروض عرضين مختلفين، سواء كانا قارين كما في البلقة، أو غير قارين كما في حصول مmastين أو محاذيتين في جسم واحد، فبعضهم أحقها بالضرب الأول منها، وبعضهم بالثاني، وقد يقال بالتفصيل، والحق أن اختلاف العرضين ليس مبدأً للانفصال الخارجى بل يستلزم حكم العقل بأثنية المعارض لهما بحسب حالة خارجية هي عروضهما له في الخارج حكماً صادقاً مطابقاً للواقع، فلا بأس بعدها نحواً آخر من القسمة بهذا الاعتبار.

والقسمة المقدارية بأنحائها إنما تطرأ على الجسم بعد عروض المقدار أى الجسمية التعليمية التى بحسبها يصير الجسم ذا مساحة متناهية أو غير متناهية إلا أن القسمة الفكرية تلحقه لاستعداد المادة وهى التى تقبلها وتجتمع معها وليس لنفس المقدار التعليمى تميؤ لقبولها بل هى تميؤ وإعداد له، فهى بالحقيقة من عوارض المادة سواء كانت أبسط من الجسم أو نفسه كما أشرنا إليه سابقاً من أن ما يصدق عليه مفهوم المادية مما لا نزاع فيه لأحد والوهية الجزئية تلحقه لكونه ذا كمية اتصالية هى من عوارض المقدار بحسب نفس ذاته وأن كانت نفس ذاته مما يحتاج إلى المادة مطلقاً لا فى كونه منقسماً.

وأما الفرضية العقلية فإنها وإن لحقت المقدار التعليمى لكن مصحح عروضها له كونه ممتداً مطلق الامتداد مع قطع النظر عن مراتب تعيناتها المقدارية فهى بالحقيقة تعرض الجوهر الجسمى لذاته والأجسام بما هى أجسام لا تتفاوت فى صحة قبولها لأنحاء الانقسام اللهم إلا المانع خارج عن كونها جسماً مطلقاً كما سيأتى بيانه.

ولفظ القبول يطلق بالاشتراك الصناعى على معنيين:

أحدهما: مطلق الاتصاف بالأمر سواء كان وجود الموصوف متقدماً على وجود الصفة بالزمان أو لا.

والثانى: الانفصال التجددى ويقال له القوة والاستعداد أيضاً، وهو عبارة عن إمكان اتصاف شىء بصفة لم تحصل له بعد، مع وجود حالة يحصل بها هذا المعنى والقبول بهذا المعنى لا يجامع الفعلية والحصول فى شىء، بل إذا طرأت عليه تلك

الصفة بطل هذا المعنى والتقابل بينهما تقابل العدم والملكية، وإن عرض لهما تقابل التصانيف باعتبار بخلاف المعنى الأول.

وما يقال من أن القابل يجب وجوده مع المقبول لا ينافي ما ذكرناه إذ ليس المراد منه أن القابل في وقت كونه قابلاً أو من حيث هو قابل يجب وجوده مع المقبول، بل المدعى أن ذات القابل بعد حصول المقبول فيها يجب أن يكون محلاً له وإلا لم يكن القابل قابلاً هذا خلف.

وكما أن القبول بمعنى الاستعداد لا يجمع الفعل لكونهما متقابلين كان القابل بما هو قابل لا يجمع المقبول بما هو مقبول لكونهما أيضاً متقابلين، غاية الأمر أن التقابل هناك حقيقى وههنا مشهورى، ولالإمكان الذاتى نوع مشابهة بالقوة الاستعدادية بحسب اعتبار العقل. ولهذا يطلق عليه لفظ القبول أيضاً، فإنه بمعنى سلب ضرورة فعلية الوجود أو العدم سلباً تحصيلياً حين تحصل إحداها من جانب العلة بالنظر إلى جوهر الذات.

فإن العقل إذا حلل الموجود مثلاً بحسب الملاحظة الذهنية إلى مهية ووجود يحكم بأن الوجود ليس ثابتاً للمهية من حيث هي هي، بل يثبت لها في مرتبة متأخرة عن تلك المرتبة نحواً ما من التأخر وإن كانت محفوظة بالوجود في نفس الأمر كالإبداعات فإنها لم يسبقها الإمكان بمعنى القوة الاستعدادية التي لا يجتمع مع وجود الشيء والإمكان الذى يعرض لها ولغيرها من الفاسدات وهو قسيم ضرورة الوجود أو العدم غير منفك عنها حين وجوداتها لكن كل واحد من مفهومي القوة والإمكان، أى الذاتى والاستعدادى مع الفعلية التي يلازمه يوجب اختلاف جهتين سواء كانتا بحسب التحليل الذهني أو بحسب الانقسام الخارجى، وسيأتى زيادة إيضاح.

ولفظ الاتصال يطلق بالاشتراك على معان:

بعضها صفة لشيء لا بقياسه إلى غيره.

وبعضها صفة لشيء بقياسه إلى غيره.

أما ما هو صفة حقيقية فهو اثنان:

أحدهما: كون الشيء في حد ذاته ومرتبة مهيته صالحاً لأن ينتزع منه الامتدادات الثلاثة المتقاطعة، وهذا المعنى فصل للجوهر وثابت للجسم في حد نفسه إذ هو في تلك المرتبة مصداق لحمل المتصل والممتد مع قطع النظر عن جميع العوارض، فاتصاله وامتداده نفس متصليته وممتدته لا أمر يقوم به فيصير منشأ لصديق المتصل عليه ومصدّقاً له سواء كان الجسم مجرداً لصورة الجسمية، أو مؤلفاً منها ومن جوهر آخر على اختلاف رأي أفلاطون وأرسطاطاليس، والدليل على أن اسم المتصل بهذا المعنى يطلق على الصورة الجوهرية كلام الشيخ في فصل من فصول «إلهيات الشفاء» معقود لبيان أن المقادير أعراض بهذه العبارة.

وأما الكميات المتصلة فهي مقادير الأبعاد، وأما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة لا يقال: لو كان الجسم في حد نفسه متصلاً لأمكن فيه فرض شيء دون شيء ولكان قابلاً للقسمة إلى الأجزاء المقدارية فيكون نوعاً من الكم لأن هذا المعنى يعرض للكم المتصل لذاته ولغيره بواسطة لأننا نقول: لا نسلم أن مجرد امتداد الجسم في ذاته يساوق قبول الانقسام إلى الأجزاء المقدارية بالذات بل إنما يصح ذلك بعد عروض المقدار له إذا ما لم يتعين ذهاب امتدادته لم يصح فيه فرض جزء معين دون جزء معين، والجسم في مرتبة ذاته ممتد في الأبعاد دون تعيين امتداده وتقدير انبساطه، لأن ذلك المعنى إنما يحصل له في مرتبة متأخرة عن ذاته بذاته.

قال الشيخ^(١) في «التعليقات».

إذا قلنا: جزء من جسم، فمعناه جزء من مقدار الجسم، فإن الجسم بما هو جسم ليس هو جزء ولا كلاً، ومثاله في «المنفصل» إذا قلنا: جسمان من جملة خمسة أجسام فمعناه اثنان من جملة خمسة أعداد عرضت للجسم لا أن الجسم بما هو جسم واحد أو كثير، وثانيهما كون الشيء بحيث يوجد بين أجزائه بعد فرض

(١) كلما وردت كلمة الشيخ إنما تعني الرئيس ابن سينا.

وقوعها حدود مشتركة، والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم ومن خواصه قبول الانقسام بغير نهاية.

وأما الآخر فهو أيضاً معنيان أحدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر، ويقال لذلك المقدار: إنه متصل بالثاني بهذا المعنى، والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر، ويقال لذلك الجسم: إنه متصل بالثاني بهذا المعنى، وهذا المعنى من عوارض الكم المنفصل مطلقاً أو من جهة ما هو في مادة، كاتصال خطي الزاوية، واتصال الأعضاء بعضها ببعض واتصال اللحوم بالرنانات أو الرباطات بالعظام، وبالجملة كل مما هو عسر القبول لمقابل المماس.

إذا تقرر ما ذكرناه من شرح الألفاظ الثلاثة فنقول: لما علمت أن القبول بمعنى الاستعداد لا يجمع الفعل لكونهما متقابلين تقابل العدم والملكة أو التضاييف، وكذا لا يجتمع المستعد من حيث هو مستعد مع المستعد له من حيث هو كذلك، كما أشرنا إليه، فاعلم أن الذات الواحدة لا يمكن كونها مبدأ لهذين الأمرين إلا بجهتين مختلفتين، وإذا أعيد الكلام إلى مبدأ تينك الجهتين ينتهي بالأخرة إلى جهتين في حقيقة الذات فيلزم تركيبها من جزء به يكون بالقوة ومن جزء آخر به يكون بالفعل، فقصارى أمر من أراد أن يكثر ذات الجسم بما هو جسم أن يثبت له في حد ذاته حيثى الفعل والقبول بالمعنى الأخير.

ولهذا المعنى قال المصنف: إن الأجسام القابلة للانفكاك يجب أن يكون في نفسه متصلاً واحداً، يعني أن الجسم قبل كونه منفصلاً يجب أن يكون متصلاً قبلية زمانية، والدليل عليه قوله: وإلا أى وإن لم يكن شيئاً مما يقبل الانقسام من الأجسام التي تلينا كالماء والنار قبل الانفصال متصلاً حقيقياً كما أنه متصل حسي لزم الجزء الذي لا يتجزأ، أو ما في حكمة من الخط والسطح الجوهريين، وستعلم من كلام المصنف بمثل ما مر.

وبيان اللزوم أن كل كثرة بالفعل يجب انتهاؤه إلى الواحد الذي لا كثرة فيه بالفعل، فأقسام الجسم القابل للانفصال التي كل واحد منها غير مشتمل على كثرة وانقسام بالفعل، لو لم يكن متصلات جسمية في حدود أنفسها لزم أحد الأمور

الثلاثة، وهذه المتصلات لما كانت من نوع الأجسام القابلة للانفكاك التي يلينا فلم يكن مما لا يقبل الانفصال الخارجى، بل يكون قابلة له فيثبت أن بعض ما يقبل الانفصال الخارجى كان قبل قبوله له متصلًا واحدًا، ما يقبل الانفصال قبولاً بالمعنى الأولى قبولاً بالمعنى الثانى وهذا ما ادعيناه.

وهاهنا بحث، وهو: أن الذى يثبت بالبرهان ليس إلا أن الماء مثلاً إما متصل واحد أو مشتمل على متصل واحد لئلا يلزم تركبُه من الجزء الذى لا يتجزأ، أو مما فى حكمه مما لا ينقسم إلا فى جهة أو فى جهتين.

قلنا: أن نختار الشق الثانى ونقول إنه مركب من الأجسام الصغار القابلة للانقسام فى الجهات وهما وفرضاً وليس شىء منها قابلاً للانقسام قطعاً وكسراً كما هو مذهب ديمقراطيس من أن مبادئ الأجسام أصغار صلبة قابلة للقسمة الذهنية دون الخارجية، فهى وإن كانت متصلة فى أنفسها منفصلاً كل منها عن الآخر، لكنها غير قابلة لطريان شىء من الفصل والوصل عليها مع أن مدار إثبات الهيولى بهذا الوجه على طريان شىء منهما على ذات الجسم كما مرت الإشارة إليه، وأجيب عنه بإبطال الأجسام الديمقراطية بأن كلا من القسمة الوهمية أو الفرضية أو التى باختلاف عرضين قادرين أو غير قادرين تحدث كثرة فى المقسوم متشابهة ومشابهة للكل فى المهية والأفراد المتماثلة متضاهية فى الأحكام بحسب نفس المهية فما يصح على فرد من أفراد حقيقة واحدة يصح على جميعها، وإن منع عنه مانع خارجى فهو غير قادح فى جواز وقوعها نظراً إلى نفس الذات من حيث هى هى، فاتصاف تلك الأجسام بالانفصال يستلزم جواز اتصاف أجزائها المتصلة بالانفصال لماهيتها والتحام أجزائها المتصلة يستلزم جواز اتصاف تلك الأجسام بالالتحام كذلك وإن صدها عن الفصل والوصل صادُّ لاحق وعاق عنهما عايق خارج فهو لا يوجب استنكاف حقيقتها عنهما، فإذن اتصال كل من تلك الأجسام كاشف عن قوة قبول القسمة الخارجية وانفصال كل اثنين منها عن جواز طريان الاتصال بينهما عليهما فهذا هو تقرير البرهان المشهور على إبطال هذا المذهب.

ومما يجب أن يعلم: أن الحججة المذكورة لا تبتي على كون تلك الأجسام متحدة المهية كما هو مسلم عند صاحب هذا المذهب، على ما نقل عنه حتى قيل: إن القياس^(١) حينئذ جدلي، إذ على تقدير كون الأجسام المذكورة متخالفة المهية ليس منشأ تخالفهما النوعي هو الصورة الامتدادية لأنها نوع واحد، كما سيأتي، بل صورة أخرى نوعية، والمقصود إثبات أن الطبيعة الامتدادية بما هي هي لا يأبي الانفصال والاتصال، وهو المحوج إلى المادة.

ومع قطع النظر عن هذا النظر في جسم مفرد منها يؤدي إلى المطلوب، ولا حاجة إلى أخذ كونه مماثلاً لجسم آخر، ومنها فإن اشتراك أجزاء المقدارية معه في الطبيعة النوعية يقتضى أن يصح عليها ما يصح عليه وبالعكس، فكما أن أحد جزئيه متصل بالجزء الآخر ومجموعهما منفصل عن غيره فكذلك يصح انفصال الجزئين واتصالهما بغيرهما تحقيقاً لمعنى اشتراك الكل وجزئيه في نوع واحد.

واعترض عليه بأن هاهنا مغالطة باشتراك اللفظ وهو أن ما يقبله الأجسام الديمقراطية ليس إلا انفصلاً خلقياً واتصلاً فطرياً، فالقبول ههنا بمعنى مطلق الموصوفية في بدء الأمر، ولا يمكن أن يقاس عليه استعداد طريان الانفصال والاتصال، فإن مقتضى كون كل ما صح لفرد ما من أفراد الطبيعة النوعية صح لسائر الأفراد يجب نفس الأمر، ليس إلا إمكان الاتصال الفطري لها بدلا عن الانفصال، والانفصال الفطري لها بدلاً عن الاتصال إمكاناً ذاتياً في ابتداء لا إمكاناً استعدادياً لطريان الانفصال والاتصال في الخارج، ومناط قيام البرهان على إثبات الهيولى هذا دون ذلك، وتوضيحية أن مال القسمة الانفكاكية عند المشائين إلى زوال جوهر ممتد وحدوث جوهرين ممتدين، وهذا هو المحوج إلى الهيولى الأولى كما علمت، ومجرد إمكان القسمة إمكاناً ذاتياً فطرياً لا يستلزم أن يكون له قابل غير نفس الاتصال أى ما هو متصل بذاته، وكذلك مجرد كون الشيء متصلاً بنفسه من دون حدوث هذا المعنى فيه لا يستوجب أن يكون موجوده خامل

(١) القياس: قول مؤلف من قضايا يلزم منه لذاته قول آخر.

سوى ذاته، كما إن إمكان العدم وكذلك حصول الوجود في المجردات لا تقتضى أن يكون لها قوايل سوى ذواتها المجردة بل المحوج إلى القابل هو استعداد العدم أو الوجود، ولفظ الإمكان مشترك بين هذين المعنيين فإن إمكان شىء بمعنى الاستعداد لا يجامع حصوله فله قابل آخر غير ذاته بخلاف إمكان شىء بالمعنى الآخر، فإنه لا يأبى الاجتماع معه، واللا اجتماع أصلاً فلا يحتاج فيه إلى قابل لذلك الشىء غير ذاته.

وقد أجاب عنه بعض الأعظم بأن قبول القسمة الوهمية مساوق لإمكان القسمة الانفكاكية بالنظر إلى نفس طبيعة الامتداد، وإن منع عنها لازم أو غير لازم كالصورة النوعية للفلك والصلابة والصغر في بعض الأجسام، إذ لو امتنع الانفكاك الخارجى على الجوهر الامتدادى لذاته لكان فرض الانقسام فيه من الأوهام الاختراعية ولم يكن حينئذ فرق بين فرض الانقسام فيه وبين فرضه في المجردات ولا شك أن الانقسام الوهمى من المعانى الانتزاعية خصوصاً إذا كان منشأه اختلاف عرضين حالين فيه.

أقول: هذا منقوض بالزمان، فإن عندهم مقدار متصل قابل للانقسام الوهمى غير قابل للانقسام الخارجى، وأيضاً توهم القسمة لا يوجب تجويز وقوعها في الخارج وتجويز العقل وقوع شىء لا يساوق إمكان وقوعه، فرمما جوز العقل تحقق شىء في بادئ النظر ثم أقيم البرهان على خلافه وإذا لم يكن أمر ممتد قابلاً للانفكاك بحسب الخارج لا يلزم أن يكون توهم القسمة فيه من قبيل توهم القسمة في المجردات، فإن الذى لا امتداد له ولا وضع له لا مجال للوهم أن يتوهم فيه شيئاً دون شىء.

ويمكن أن يقال في إبطال هذا المذهب: إن كل واحد من تلك الأجسام لو كان بسيطاً، أى يكون له طبيعة واحدة كان كروى الشكل كما سيجىء من أن الشكل الطبيعى للجسم البسيط هو الكرة، ولو كان كذلك لحصلت الفرغ فيما بين تلك الأجسام، لأن ملاقات الكرات بعضها مع بعض بظواهرها إنما هى بالنقطة

فيكون ذلك قولاً بالخلاء وهو محال، كما ستعرف، وإن لم يكن بسيطاً بل يكون مركباً من أجسام مختلفة الطبايع فلم يكن متصلاً واحداً وهذا خلف.

ولما ثبت أن الجسم المتصل قابل للانفصال بمعنى أنه يجوز أن يطرأ عليه الانفصال في الخارج فيقول: ويلزم من هذا إثبات الهيولى في الأجسام كلها ويتبين الملازمة بقوله: لأن ذلك المتصل قابل للانفصال، فالقابل للانفصال في الحقيقة إما أن يكون هو المقدار أى الجسم التعليمى، واختلفوا فيه، فقليل: إنه عرض متصل يمكن فيه فرض أبعاد ثلاثة متقاطعة بالقوائم واتصاله غير اتصال الجوهر الممتد، فعلى هذا يكون هنالك متصلان بالذات، أحدهما جوهر والآخر عرض، متحدان في الوضع والإشارة ولا يخفى سخافته.

وقيل: للصورة الجسمية اتصال بالعرض بتبعية اتصال الجسم التعليمى وفيه أنك قد علمت أن الجسم في مرتبة مهيته متصل وفصله ليس إلا مفهوم قولنا: قابل للأبعاد الثلاثة على الإطلاق، وقيل: هو مجموع أمور ثلاثة هي: الطول والعرض والعمق للجسم، وفيه أن هذه الأبعاد ليست موجودة في الجسم بالفعل والجسم التعليمى موجود فيه بالفعل.

وقيل: إن في الجسم اتصال واحد منسوب إلى الصورة الجسمية بالذات وإلى مقدارها بالعرض، فحينئذ إما أن يراد بالجسم التعليمى نفس تعين امتداد الجسم وتحدد انبساطه فيلزم أن لا يكون من مقولة الكم، وإما أن يراد به الصورة الجوهرية مع تعين امتداداتها أى مع الحيثية المذكورة فكان له اتصال لا باعتبار أمر خارج عنه بل بسبب اشتماله على الصورة الجسمية وهذا هو الذى اختاره المحققون ويوافقه كلام الشيخ فى «الشفاء والتعليقات»^(١) وظاهر كلام بهمينار فى «التحصيل».

وتوضيحه: ما أفاده بعضهم من أنه ليس فى الجسم إلا ممتد واحد فى الجهات، فإذا اعتبر ذلك الممتد فى الجهات على الإطلاق بدون تعين امتداداته تعيناً مقدارياً

سواء كان مقداراً مطلقاً أو مقداراً مخصوصاً فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية وجوهرًا، وإذا اعتبر من حيث هو متعين بتعين ما كان جسمًا تعليميًا مطلقاً وإذا اعتبر من حيث هو متعين بتعين مخصوص كان جسمًا تعليميًا مخصوصاً وأورد عليه أنه لزم أن لا يكون الجسم التعليمي عرضًا بل يكون مركبًا من جوهر هو الجسمية وعرض هو تعين الامتداد، وما أجاب عنه بعض المحققين.

وحاصله أن المفهوم المركب من الجوهر عند القدماء والعرض، وإن لم يكن عرضًا، إذ لا يكون له محل أصلاً ولكن المركب من معنى الجوهر عند مثبتى الهيولى حيث أخذوا الموضوع في تعريفه بدل المحل، والعرض لا يلزم أن لا يصدق عليه تعريف العرض إذ لا خفاء في أن المجموع المركب من الصورة وحيثيتها العرضية مندرج تحت تعريف العرض، فإن الهيولى وإن لم يكن بالنسبة إلى الصورة وحدها موضوعاً لاحتياجها في التقوم إليها لكنها إنما يكون موضوعاً بالنسبة إلى المجموع المركب منها ومن العرض لعدم احتياجها إلى المجموع من حيث المجموع فليس بشيء، لأن أصل الإشكال هو أن الجسم التعليمي لو كان مركبًا من جوهر وعرض لم يكن جوهرًا ولا عرضًا، إذ لا يكون حينئذ موجودًا حقيقيًا له وحدة حقيقية بل أمرًا اعتباريًا له وحدة اعتبارية فلا يكون من أقسام شيء منهما إذ الوحدة في التقسيمات معتبرة على ما بين في موضعه، وبما ذكره لا يندفع هذا أو الصورة المستلزمة للمقدار، أو معنى آخر لا سبيل إلى الأول والثاني وإلا لزم اجتماع الاتصال والانفصال في حالة واحدة والقابل مع ما يلزمه يجب وجوده مع المقبول إذا لم يكن سلبيًا محضًا، والانفصال إما أن يكون وجوديًا إن كان عبارة عن حدوث متصلين أو عدم ملكة إن كان عبارة عن زوال الاتصال عما من شأنه أن يكون متصلًا، فتعين أن يكون القابل معنى آخر وهو المعنى من الهيولى.

اعلم: أن لأصحاب العلم الأول في إثبات الهيولى التي هي أحد جزئي الجسم الجوهريين على رأيهم حججًا:

الأولى: ما ذكره المصنف وتحريرها أنه لا شك أن في الجسم جوهرًا متصلًا في نفسه أو مستلزمًا لأمر متصل في نفسه هو المقدار، وعلى كل من التقديرين لا

شك أن في الجسم شيئاً يقبل الاتصال والانفصال فنقول: هذان الأمران، أى الذى هو متصل فى ذاته أو متصل باتصال لازم، والذى يقبل الاتصال والانفصال يجب أن يكون متغايرين بحسب الخارج إذ لو كان المتصل أو المستلزم للاتصال الذى هو الجوهر الممتد بعينه قابلاً للاتصال والانفصال لزم أن يقبل الشيء نفسه أو المثليين أحدهما لازم والآخر عارض، وذلك حين طريان الاتصال، أو يقبل ضده أو عدمه أو ضد لازمه أو عدم لازمه، وذلك حين طريان الانفصال، والتوالى بأسرها باطلة فكذا المقدم، فالقابل للاتصال أو الانفصال فى الجسم شيئ غير المقدار الذى هو متصل بذاته وغير الجوهر المتصل سواء كان متصلاً بذاته أو بلازمه الذى هو المقدار على اختلاف القولين، بل القابل معنى آخر وهو المراد من الهوى الأولى وتلخيصها بعدما تمهد أن الجسم من حيث هو جسم لا يعقل إلا باتصال ما على نمط الشكل.

الثانى: أن الجسم قابل للانفصال وليس الاتصال نفسه يقابل للانفصال فليس الجسم هو الاتصال نفسه إذا لم يكن الاتصال خارجاً عن حقيقة الجسم ولا كل حقيقته فهو جزء الجسم فله جزء آخر يقبل الانفصال والاتصال وذلك الجزء لا محالة جوهر محل للجوهر الممتد بذاته فهو الهوى إما كونه جوهرًا فلبقائه فى حالتي الاتصال والانفصال وتوارد الصور عليه ولو كان عرضًا يلزم من بقائه جوهر معه هو موضوعه، وعلى التقديرين يلزم بقاء جوهر سواء بقى معه عرض أو لم يبق، وهو المطلوب، وأما كونه محلاً للجوهر الممتد فلا تصافه بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية لا أن الصورة الجسمية تصير واسطة لاتصافه بذينك النعتين، بل إن اتصافه بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية عين اتصافه بالصورة الواحدة والصور الكثرة إذ المعنى بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية هو الصورة الواحدة والصور المتعددة لا غير كما سبقت الإشارة إليه من أن الاتصال عن حقيقة الممتد بذاته فإذا كانت الصورة الممتدة بنفسها نعتًا للجوهر، فالجوهر المنعوت يكون محلاً لها.

وفى هذه الحجة أبحاث:

المبحث الأول:

أن بناءها على ثبوت الاتصال، الذي هو بمعنى الممتد الجوهرى، ونحن لا نسلم في الجسم إلا الاتصال الذى قيل: إنه من فصول الكم وما سواه ممنوع، وما قيل من أنك إذا شكلت الشمعة بأشكال مختلفة تغيرت أبعاده مع بقاء اتصال واحد فغير مسلم فإن الشمعة المتبدلة الأشكال لا يخلو عن تفرق واتصال وتوصل افتراق فالمطولة منها إذا جعلت مستديرة يجتمع فيها أجزاء كانت متفرقة والمدورة إذا جعلت مستطيلة يفترق فيها أجزاء كانت متصلة، فاتصال واحد مستمر مع تفرق الاتصالات وتقطع الامتدادات كيف يكون صحيحاً؟!.

المبحث الثانى:

أن الاتصال الذى يطله الانفصال ثم يعود مثله بعد زوال الانفصال لا شك فى عرضيته فإن الجسم عند توارده الانفصال والاتصال عليه باق بمهيته ونوعيته لا يتغير فيه جواب ما هو وكل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شىء فهو عرض، فالاتصال الذى يطله الانفصال عرض.

المبحث الثالث:

أنكم أثبتتم فى الجسم امتداداً جوهرياً هو الصورة الجسمية وامتداداً عرضياً هو المقدار التعليمى، والامتداد من حيث مهية الامتداد وحقيقة واحدة والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهريّة والعرضية، فإذا ثبت عرضية بعض أفرادها عندكم على ما ذكرتم من حديث تبدل أشكال الشمعة الواحدة فقد وجب عرضية الجميع، وهذه الأبحاث الثلاثة فى الحقيقة ترجع إلى نفي الصورة الممتدة الجوهرية كما هو مذهب الشيخ الإلهى فى كتاب «التلويحات»^(١).

وأجيب من قبل المشائين: أما عن الأول فبأن الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية الأبعاد الثلاثة على نعت الاتصال، ولهذا حدد بها ولو لم يكن

(١) التلويحات من تصنيف شيخ الإشراق السهروردى.

متصلاً في مرتبة ذاته لم يصح قبوله للمقدار، كما قال الشيخ الرئيس في «الحكمة العلائية»:

(جسم در حد ذات بیوسته است که اگر کسته بودی)

قابل أبعاد بودی، والحاصل أن نفس ذات الجسمية بما هي هي لو لم يكن متصله في مرتبة جوهر الحقيقة، بل كان اتصالها من قبل العارض كان بحسب الوجود إما من المجردات عن الجهات والأبعاد، وإما متألفة الذات من الجوهر الفردة متناهية أو غير متناهية، ثم يعرضها التعلق بالأحياز والجهات ويلحقها الاتصال وقبول الانقسام لا إلى نهاية في مرتبة ثانية، وكلاهما محالان، فقابليته للأبعاد إنما يتصور إذا كان متصلاً بالذات وما يثبت للجوهر في مرتبة ذاته فهو جوهر، فثبت الاتصال الجوهري.

أقول: فيه نظر وله جواب، أما النظر فهو أن هذا الكلام إنما يتم لو ثبت امتناع تقوم الجوهر بالعرض، وهو غير تمام عند من جوز تركيب الجسم من جوهر وعرض وهو الامتداد وإن كان حاصلًا في حد حقيقة الجسم لكن لا يلزم على هذا المذهب كونه جوهرًا لا يقال: نحن نجري الكلام في الجزء الآخر للجسم عندهم فيلزم كونه ممتدًا جوهريًا، كما لا يخفى على التأمل، لأننا نقول: هذا بعينه منقوض بالهيولى التي أثبتتم، فإن الهيولى عندكم وإن كانت متصلة باتصال يحصل لها من قبل الصورة لكنها في حد ذاتها ليست متصلة ولا منفصلة، فليكن الجسم أو جزؤه أيضًا كذلك.

وأما قولكم: لو لم يكن الجسم في حد ذاته متصلاً يلزم أن يكون جزءاً لا يتجزأ، كما يستفاد من كلام الشيخ الرئيس في «الحكمة الفارسية» أو «التجرد عن الأخبار».

فجوابه: إن عدم اتصاله في ذاته لا يستلزم انفصاله في ذاته ولا خلوه عن الاتصال والانفصال بحسب الواقع، وإنما يلزم ذلك لو لزم من عدم اتصاله بحسب ذاته عدم اتصاله في الواقع، بل يجوز أن يكون الجسم دائماً أما متصلاً باتصال

عارض أو منفصلاً بانفصال كذلك حتى لا يلزم خلوه عنهما كالمهيولى، فإنما عندكم في ذاتها لا متصلة ولا منفصلة مع عدم خلوها عن الحالين في الواضع. فقد ظهر أن قابلية الأبعاد وصلوحها لا يوجب أن يكون القابل متصلاً في حد ذاته.

وأما الجواب: فهو أن الهيولى وإن لم يكن لها الاتصال ولا الانفصال من قبل نفس ذاتها بل بواسطة غيرها، وهو الصورة الجرمية الواحدة والمتعددة لكن لا يلزم شئ من المحذورات إذ ليس للهيولى مرتبة في نفس الأمر متقدمة على الاتصال والانفصال مطلقاً عندهم، بخلاف الجسم بالقياس إلى عارضه فإن له مرتبة وجود يتحقق في نفس الأمر فلا يلزم خلوه الهيولى عن الاتصال والانفصال والتعلق بالأحياز والجهات في نفس الأمر وإن لم يكن منشأ ذلك حيثية نفس ذاتها فجوهرية الاتصال وتقوم الهيولى به يوجب أن لا يكون للهيولى مرتبة في نفس الأمر يكون بحسبها عارية عن الأحياز والأبعاد وغير ذلك، وأما لو كان عرضاً فالأبحاث بخلافها لازمة غير مندفة كما لا يخفى على ذى بصيرة ثاقبة.

وعن الثاني بأن بقاء الجسم بنوعيته في حالتي الاتصال والانفصال لا يناق كونه متصلاً جوهرياً، إنما يلزم المنافاة لو بقى بشخصيته في تينك الحالين وليس كذلك، وأما القول بأن كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو فهو عرض قائماً يصح لو لم يتغير بتغيره أشخاص الجوهر وإذا تبدلت الأشخاص بتبدل ذلك الشئ فلا يلزم عرضيته كما أن استمرار طبيعة نوعية وحفظها بتوارد تلك الأشخاص لا يناق جوهرية تلك الأشخاص.

وعن الثالث بأننا لا نسلم أن مطلق الامتداد والاتصال مفهوم واحد وطبيعة واحدة بل ههنا اشتراك لفظي لا غير يطلق تارة على مفهوم جوهري وأخرى على مفهوم عرضي.

المبحث الرابع:

هب أن الجسم لا يخلو عن اتصال جوهري لكنه هو المقدار لا غير، وليس في الجسم متصل سواء وهو القابل للانفصال إلا ما سميتوه مادة، ولا يجدى قولكم

أنه لا يبقى مع الاتصال لأن الذى يطله الانفصال هو الاتصال العارض لا الجوهر، وبيانه أن لفظ الاتصال — كما مر — قد يطلق على المعنى الإضافى الذى لا يتصور أن يعقل إلا بين شيئين، سواء كانا متعددين فى الخارج ثم يحدث أو يتوهم بينهما اتصال، أو يتصور للجسم المتصل الواحد أجزاء وهمية فيقال عليها: إنها متصلة بعضها ببعض، أو يكون فى الجسم اختلاف عرضين قارين أو غير قارين فيقال: إن محل أحدهما متصل بمحل الآخر، ولا شك فى عرضيته للاتصال بهذا المعنى النسبى وهو الذى يقابله الانفصال فلا يصلح أن يكون جزء لأمر جوهرى محض وقد يطلق على المعنى الحقيقى الذى لا يستدعى أن يكون بين شيئين، وهذا اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة من لفظ الاتصال، وهو الممتد الجوهرى على اصطلاحهم، فلنقتل أن يقول: الاتصال بالمعنى الثانى نفس الجسم وهو بعينه المقدار ولا يقابله الانفصال، بل الانفصال يقابل الاتصال بالمعنى الأول وهما يتعاقبان عليه مع بقائه بعينه فى الحالين.

وأما ما يقال: إن الممتد شىء له الامتداد فيلزم أن يكون محل الامتداد غيره، فليس بشىء، فإن هذه إطلاقات عرفية وتجاوزات لفظية لا يبتنى الحقائق العلمية عليها، وهذا مثل بعد بعيد وخط طويل، فإن هذه الإطلاقات لا يوجب زيادة البعدية على البعد والطول على الخط، وإطلاق صيغ المشتقات بهذا الوجه شائع فى باب الأمور العامة كالموجود بما هو موجود، فإنه بمعنى الوجود.

فإن قيل: توارد المقادير المختلفة بالصغر والكبر على الجسم الواحد إذا تكاثف وتخلخل يوجب عرضية المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها؟ يقال: إن وجود التخلخل والتكاثف من فروع وجود الهيولى، فإذا لم يكن المقدار غير الجسم لا يتصور زيادة المقدار ونقصانه من غير ورود مادة عليه وانفصالها عنه، فإن زيادة المقدار على هذا التقدير بعينها زيادة أجزاء الجسم ونقصان نقصانها، فمرجع التخلخل والتكاثف حينئذ إلى تخلخل الجسم بين أجزاء الجسم وانفصاله عنها واجتماعها لا الحقيقين وإثباتهما بالقممة الصياحة إذا وقعت فى النار فى غاية الضعف، وكذلك الاستدلال بالقارورة الممصوصية إذا كتبت على الماء سيما وقد

شاهد عند الكب الحبايات الدالة على خروج الهواء ولا سبيل لنا إلى الحكم بأن الماص لم يعط من الهواء بقدر ما يأخذ منها حتى يلزم التخلخل.

وذكر الشيخ الإلهي^(١) في «حكمة الإشراق» أنه: قد جرب رشح بعض الأدهان من الزجاج فلا يمتنع مثل ذلك في الهواء الذي هو ألطف من الدهن.

وأما قولهم: اشترك الأجسام في الجسمية وافتراقها في المقادير يوجب مغايرة المقدار للجسم، فجوابه على ما في «حكمة الإشراق» بأن اشتراكها في الجسمية هو اشتراكها في نفس المقدارية المشتركة بين المقدار الصغير والكبير، واختلافها في المقادير هو اختلافها في خصوصيات الكبير والصغير، وكما أن التفاوت بين المقدار الكبير والصغير ليس بشيء زائد على المقدار بل بنفس المقدار، فكذلك إذا بدل لفظ المقدار بالجسم والتفاوت بالصغير والكبير بالتفاوت في المقادير يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا غير.

ويرجع هذا الاختلاف إلى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف في نفس مهية الشيء على ما هو رأى شيخ الإلهيين والقدماء من الرواقين فإنهم يجوزون كون جوهر أقوى جوهرًا من جوهر آخر كجواهر العالم الأعلى العقلي وجواهر عالمنا الأدنى الجرمي، وكذا يحكمون بأن حيوانًا يكون حواسه أكثر ونفسه على التحريك أقوى كالإنسان أشد وأتم في باب الحيوانية من حيوان يكون بخلاف ذلك كالبعوضة مثلاً ولا يفرقون بين الشدة والضعف في الكيف والزيادة والنقصان في الكم في كونهما تفاوتًا بالكمال والنقص في نفس المهية، سواء كانا في الكيف أو في الكم أو غير ذلك، كالجوهرية والجسمية والحيوانية على ما ذكرنا، ولا يبالون بعدم إطلاق أدوات التفضيل والمبالغة في بعض الصور على عرف أهل اللسان، إذ ليس من دأب الحكماء الاقتصار في تصحيح المعاني على مجارى العرف واقتناص الحقائق من الألفاظ.

ثم لا يخفى أن بين كلامى الشيخ الإلهى فى «حكمة الإشراق»^(١) حيث حكم ببساطة الجسم وجوهريّة المقدار، وفى «التلويحات»^(١) حيث اختار أنه مركب من جوهر سماه هيولى وعرض هو المقدار بناء على تجويزه تركيب نوع طبيعى من جوهر وعرض، مخالفة بحسب الظاهر.

لكن الشارحين لكلامه أجمعوا على عدم المنافاة بين ما فى الكتابين فى المقصود، بل الفرق يرجع إلى تفاوت اصطلاحيه فيهما، ويتحقق ذلك بأن فى الشمعة حين تبدل أشكاله مقدارين ثابت هو جوهر لا يزيد ولا ينقص بتوارد الأشكال عليه، ومتغير هو ذهاب المقادير فى الجوانب، وهو عرض فى المقدار الذى هو جوهر، ومجموعهما هو الجسم والجوهر منهما هو الهيولى على مصطلح «التلويحات».

وذلك الامتداد الجوهري هو الجسم على مصطلح «حكمة الإشراق» وهو الذى يسمى بالنسبة إلى الهيئات والأنواع المحصلة هيولى فلا مناقضة بين حكمه ببساطة الجسم وجوهريّة المقدار فى أحد الكتابين، وحكمه بتركيب الجسم وعرضية المقدار فى الآخر، فإن ذلك الجسم والامتداد غير هذا الجسم والامتداد، فتوهم المناقضة إنما هو من اشتراك اللفظ.

أقول: كلامه فى بعض المواضع من المطارحات وغيره صريح فى أنه ينكر الاتصال والامتداد سوى ما هو من عوارض الكم، وفى «التلويحات» ما رأينا شيئاً يدل على أن ما سماه هيولى يكون ممتداً بذاته وامتداداً جوهرياً سواء كان مقداراً أو غير مقدار، وأما التناقض بين تركيب الجسم وبساطته بين الكتابين فهو بحاله. واعلم أن أتباع المشائين يفرقون بين مفهومى الممتد، كما أشرنا سابقاً. أحدهما: أن الصورة الجرمية عندهم وهو الممتد على الإطلاق الذى بحسبه يصح فرض الخطوط الثلاثة القائمة التقاطع فى الجسم.

(١) حكمة الإشراق والتلويحات من مؤلفات شيخ الإشراق السهروردى.

والآخر: المقدار، وهو المصحح لفرض الأجزاء الموهومة المشتركة الحدود في الجسم، والأول مقوم للجسم والآخر عرض فيه، والامتداد بالمعنى الأول لا يتفاوت فيه، جسم وجسم ولا يكون بحسبه شيء من الأجسام صغيراً أو كبيراً ولا جزءاً أو كلاً، ولا عاداً أو معدوداً ولا مشاركا أو مبايناً بخلاف الثاني، ولهذا اشتهر أنهم قائلون بالامتداد، وليس كذلك، بل لا يكون في الجسم على رأيهم إلا ممتد واحد لكنه إذا أخذ بما هو هو أى من دون تعيين مقدارى فهو جوهر محض مقوم للجسم».

وإذا أخذ على التعيين المقدارى، متاهيا كان أو غير متناه، أى أخذ الجسم بحيث يمسح بكذا وكذا مرة ولا ينتهى المسح إن توهم غيره متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم فيصدق عليه معنى العرض، ويظهر الفرق بينهما عندهم حين تخلخل الجسم وتكاثفه لا حين توارد الأشكال على الشمعة، فإن هناك يتبدل نفس المقدار، وههنا يتبدل عوارضه التى هى مراتب انبساطه فى الطول والعرض والعمق. وأما الشيخ الإلهى فإنه أنكر الممتد بالمعنى الأول مطلقاً واستدل فى كتبه عليه بوجوه ثلاثة:

أحدها: أنه لو تقوم الجسم الموجود فى الأعيان بامتداد جوهرى لكان ذلك الامتداد إما كلياً أو جزئياً لا جائز أن يكون كلياً لأن الكلى من حيث هو كلى لا وجود له فى الأعيان، فلا يتقوم به ما هو موجود فيها ولا جائز أن يكون جزئياً لأنه إن كان هو الذى ثبت عرضيته وليس فى الجسم غيره لم يكن فى الجسم امتداد جوهرى، وإن كان فى الجسم امتداد عرضى وآخر جوهرى فذلك محال لأن الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا يختلف فيه جواب ما هو، فلا يكون بعض جزئياته جوهر أو بعضها عرضاً، ولما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي.

وثانيها: أنه لو كان فى الجسم امتداد جوهرى لكان موجوداً فى كل الجسم وفى جزئه وما فى الكل أكثر مما فى الجزء فيكون قابلاً للتجزئة لذاته فيكون كما مقدارياً فيكون عرضاً.

وثالثها: أنه إذا تخلخل الجسم إن بقى الامتداد الجوهري كما كان وهو مقدار لا شك، فليس فى كل الجرم المتخلخل الزائد مقداره للصورة الجرمية وهو محال،

وإن لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو إذن صار زيد فالامتداد الجوهري كم لذاته فهو عرض فالجوهر عرض وهو خلف.

واعترض العلامة الحفري على الوجه الأول بما حاصله: أنه إن أراد بالكلية الكلّي العقلي اخترت أن الممتد المقوم للجسم العيني ليس كلياً بهذا المعنى لأنه لا يوجد في الخارج وإن أراد به الكلّي الطبيعي أى ما يصير معروضاً للكلية إذا وجد في العقل اخترت أنه كلي باعتبار مهيته وجزئى بتشخيص الجسم. قوله: لا جائز أن يكون جزئياً لأنه إن كان هو الذى ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره إلى آخره.

قلت: ما ثبت عرضيته إنما هو أمر عارض هو تعين امتدادته بالاتقطاع إما مطلقاً أو مخصوصاً، وهذا العرض ليس موافقاً لمفهوم الممتد في المهية ليلزم من عرضيته عرضيته.

أقول: لما كان تشخص الشيء عند المحققين إما بذاته، كما هو مذهب الشيخ الإلهي، وبنحو الوجود كما هو مذهب الفارابي أو ارتباطه إلى الموجود الحقيقي كما هو ذوق جماعة فالاعتراض القائمة وسائر الأشياء عندهم ليس لها مدخل في إفادة التشخص، بل إنما هي لوازم وأمارات المتشخص فالمتد المقوم للجسم العيني لو كان جزئياً موجوداً في الخارج أن لا يكون مناط جزئيته الأمور الفارضة له إلا بمعنى كونها من اللوازم والعلامات لها فإذا صار ذلك الممتد جزئياً متعيناً في الخارج مع قطع النظر عن العوارض فهو إما عين المقدار فقد ثبت عرضيته، وإما غيره فيلزم أن يكون في الجسم ممتدان متعينان أحدهما جوهر والآخر عرض متباينان في الوجود، وهو خلاف ما تقرر عند اتباع المشائين من التفاوت بينهما ليس إلا بالتعين والإيهام، وأيضاً إذا تعين الممتد الجوهري مع قطع النظر عن المقدار العرض، فذلك إما مساو لهذا أو أزيد أو أنقص، وعلى كل تقدير يلزم مع محذورات أخرى تقدره بذاته.

فالأولى أن يجاب عن الوجه الأول بأن الامتداد — أى الممتد بنفس ذاته المقوم للحرم العيني — أمر متعين الذات مبهم المقادير التي هي عبارة عن تعيناته المقدارية،

فإن التعيين الذاتى لا ينافى الإيهام المقدارى، وما ثبت عرضيته ليس إلا المتعين المقدارى وهو غير الممتد المقوم للحرم العيني المحفوظ الذات والتشخص فى مراتب التقدرات والتشكلات، لكن ليس أن هذا الذى ثبت عرضيته ممتد والذى يقوم الجسم ممتد آخر ليلزم أن يكون فى الجسم ممتدان اثنان جوهرى وعرضى، بل هذا متحصل منه ومن التعيين المقدارى.

ثم أورد معارضة على كلام الشيخ بقوله: إنه اختار فى «التلويحات» أن الجرم العيني مركب من الجوهر الذى يسميه الهيولى ومن الاتصال والامتداد العرضى، فنقول: الامتداد العرضى الذى اختار أنه مقوم للجرم العيني إما كلى أو جزئى، وكلاهما باطلان على النحو الذى ذكره فى الدليل.

أما الأول: فظاهر.

وأما الثانى: فلتبدل الامتدادات المعينة مع بقاء الجرم العيني فى الصورتين اللتين ذكرهما.

فإن كان المقوم هو الامتداد الذى ثبت عرضيته بالتبدل وليس فى الجرم العيني غيره لم يكن الامتداد مقوماً للجرم لتبدله مع بقاء الجرمية، وإن كان للجرم امتداد عرضه باق وآخر زائد فذلك محال، لأنه ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان، فما أجاب به عن هذا البحث فمثله جواب عن دليله، غاية ما فى الباب أن المعنى الثانى هو جوهر عند الحكماء وعرض عنده.

أقول: فرق بين تركيب الشئ من مادة وصورة كالجسم عند المشائين وبين مركبه من موضوع وعرض كالجسم عند صاحب «التلويحات» فحينئذ لقائل أن يقول: بقاء الجسم العيني المتقوم من جوهرين المتقوم كل منهما بالآخر تبدل أحدهما غير صحيح عند الوجدان بخلاف الجسم العيني المتقوم من جوهر وعرض فإنه مما يجوز عند العقل بقاؤه العيني، ببقاء أحد الجزئين بعينه، والجزء الآخر لا بعينه بل بورود الأمثال، فما ذكره ذلك المحقق لا يصلح للمعارضة لتحقق الفرق بما ذكره.

لا يقال: إن الشيخ الإلهي اعترف بوجود الامتداد الجوهرى فى حكمة الإشراف فكيف يتمشى منه الاستدلال على نفيه لأننا نقول ذلك معنى آخر غير الامتداد المقوم للجسم عند المشائين، وقد علمت أن للمتمد معنيين: أحدهما: ما هو الصورة الجسمية عند المشائين.

والآخر: والمقدار، والشيخ الإلهي أنكر المعنى الأول سواء كان جوهرًا أو عرضًا، وذهب إلى جوهرية المعنى الثانى وكونه عين الجسم فى «حكمة الإشراف» وإلى عرضيته وكونه جزء للجسم فى «التلويحات» على ما حققناه.

وحاصل الكلام: أنه لما كانت الصورة الجسمية عند مشيئ الهيولى على ظنه أمرًا مبهمًا فى الواقع فأورد عليهم أنه كيف يتقوم جزم عيني بأمر مبهم فى الواقع، وأما المقدار الجوهرى عنده فهو ليس أمرًا مبهمًا فى نفس الأمر وإن عرض له الإطلاق فإن للعقل أن يأخذ المهيئات على وجه لا يأبى عن الحمل على كثيرين، فكما أن للجسم مرتبة إطلاق وتعيين بحسب العقل فكذلك للمقدار، فإذا حلله العقل إلى ذينك الاعتبارين يحكم بأن المقدار المطلق مقوم للجسم المطلق بل يكون عينه، والمقادير الخاصة مقومة للأجسام الخاصة بل يكون عينها كما هو رأيه.

وأما ما ثبت عرضيته عنده فى ذلك الكتاب فليس إلا مراتب الطول أو العرض أو العمق وليس شىء منها مقدارًا للجسم بل هى عوارض للمقدار الجرمى، وعرضيتها لا يوجب عرضيته، وقد علمت أنه ممن ينكر التخلخل والتكاثف الحقيقيين فلا يتمشى الاستدلال على عرضيته المقدار الجرمى بتوارد المختلفات من المقادير على الجسم الواحد إذا تكاثف أو تخلخل.

وأما الجواب عن الوجهين الأخيرين منه على إبطال المتمد بالمعنى المذكور ففي غاية السهولة بعد تحقيق ما ذكر فى بيانه من أنه لا يوصف بحسب ذاته بكونه كلاً أو جزء أو زائداً أو ناقصاً أو غير ذلك، فليكن منك على ما ذكر.

المبحث الخامس:

سلمنا أن فى الجسم باعتبار الامتداد أموراً ثلاثة:

الأول: جوهر غير خارج عن مهية الجسم، والآخرون: عرضان فيه زائدان عليه يتبدل أحدهما عن الجسم بالتخلخل والتكاثف، والآخر بتوارد الأشكال عليه، لكن لم قلتهم: إن الجسم إذا انفصل يجب أن ينعدم عنه أمر جوهرى؟ فإن اللازم ليس إلا أن الحقيقة الجسمية يجب أن يكون لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات، وأما أن القابل يجب أن يكون واحداً بالوحدة الاتصالية فلا، وإنما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية مساوقة للوحدة الاتصالية وهو غير لازم فإن الإنسان الواحد أو السرير الواحد مثلاً له وحدة شخصية مع تألفه عن متصلات بعضها إلى بعض بل اللازم كون القابل للاتصال والانفصال أمراً واحداً شخصياً.

ويجوز أن يكون ذلك الواحد أمراً متصلاً بذاته ومع استمرار وحدته الشخصية يتعدد اتصاله الذاتى فحينئذ لأحد يقول: الانفصال لا ينافى الاتصال مطلق، بل إنما ينافى وحدة الاتصال فما كان متصلاً واحداً بعينه صار متصلاً متعدداً، فالمتد الجوهري باق في الحالين والزوال إنما هو لعارضة أى الوحدة والكثرة.

والجواب عنه: على ما ذكره بعض الأذكياء بعد تمهيد أن وجود كل شىء عبارة عن نفس تحصله وموجوديته سواء كان في العين أو في العقل، وأنه مساوق للتشخص بل هو عينه على ما ذهب إليه الفارابي، فتعدد كل من التشخص والوجود ووحدته يوجب تعدد الآخر ووحدته هو أن المتصل الواحد من حيث هو كذلك لما لم يكن إلا موجوداً واحداً له ذات واحدة وتشخص واحد فليس لأجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الأمر، كيف وقد بين أن الأجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الانقسام لا إلى نهاية، فأما أن يكون لبعض أجزائه وجود وتشخص وهو الترجيح من غير مرجح، أو لجميعها فيلزم المفاسد التي ترد على أصحاب لا تنهى أجزاء الجسم.

وإذا طرأ عليه الانقسام وجد موجودان متشخصان وهويتان مستقلتان فيما أن يكونا موجودين حال الاتصال مع تعيينهما وهو باطل، لأن أجزاء المتصل الواحد تعيينها ليس إلا بحسب الفرض، وهذان التعينان بحسب نفس الأمر أو بدونهما

فحينئذ إما أن يكون وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الاتصال أو لا، لا سبيل إلى الأول لأنه خلاف ما تقرر من أن المساوقة بين التعيين والوجود، فالتعيين الحادث بعد الانفصال يساوق الوجود الحادث بعد الانفصال، ولا إلى الثاني لأنه يلزم أن يكون ذات واحدة توجد بوجود واحد، ثم يزول عنها هذا الوجود وتوجد بوجود آخر، وهو أيضاً خلاف المفروض من أن الوجود نفس الموجودية المصدرية المنتزعة عن الذات، لا ما به الموجودية فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات كما لا يخفى.

وإما أن لا يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القرية أو البعيدة فلا بد لهما من مادة حاملة لقوة وجودهما وتعنيهما حين الاتصال، وإذا خرج وجودهما وتعنيهما بطريان الانفصال من القوة إلى الفعل تصير حاملة لهما متلبسة بهما، وليست تلك المادة هي ذلك الجوهر المتصل لما علمت بطلانه سابقاً، فيكون القابل له ولهما معاً جوهرًا آخر، وهو المطلوب.

أقول: فيه نظر، فإن القول بأن تعدد الوجود عين تكثر الأشخاص الموجودة أو مستلزم له، وتوحده عين توحيد الشخصية، أو مستلزمًا له، وأن الاتصال والانفصال عبارتان عن توحيد الوجود وتكثره، وإن كان حقاً عندنا ونحن نساعدكم في أن قسمة المتصل راجعة إلى تحويل الوحدة الشخصية على الكثرة الشخصية بطلان الموجود الواحد وحدوث الموجودات المتعددة، وعكس ذلك حين الوصل، لكننا نفرق بين ما بالذات وما بالعرض في الاتصاف بهذه الأوصاف، فنقول: لا نسلم أن الموجود بوجودات متعددة أو المتعين بتعينات متكثرة حال الانفصال بالذات هو حقيقة الجوهر الممتد، لم لا يجوز أن يكون المعروض لاختلاف الوجودات والتعينات، هو حقيقة المقدار أولاً، وبالذات وبواسطته يصير الجوهر الممتد متصفاً بها ثانياً، وبالعرض فإن الجسم المتصل له مقدار واحد وله تشخص واحد، فإذا طرأ عليه الانفصال انعدم هذا المقدار المعين ووجد مقداران آخران، ووجود كل واحد منهما وتشخصه غير وجود الآخر وتشخصه، والممتد بمعنى القابل للأبعاد مطلقاً لم يتغير وجوده ولا تشخيصه.

بل نقول: القابل للأبعاد حقيقة منحصرة في شخص واحد له مقدار واحد بحسب المساحة وهو ما حواه السطح الأعلى من الفلك الأعظم، سواء كان في اتصال واحد أو في اتصالات متعددة حادثة أو فطرية، وهذا الشخص الممتد له تعين واحد ذاتي مستمر، وله أيضاً تعينات أحر متبدلة حاصلة فيه من قبل تعينات مقداره، وهذا كما أن هيولى الأسطقسات عندكم شخص واحد لا يزول، وحقته لشخصيته في مراتب تعدد الصورة الجسمية ووحدها عند توارد الانفصال والاتصال.

فإن قيل: الهيولى لما كانت أمراً مبهماً يمكن الحكم ببقاء ذاتها عند تعدد الاتصال ووحده بخلاف الجسم.

قلنا: كون ذات الهيولى أمراً مبهماً بالمعنى الذى لا يصح إجزائه في ذات الجسم غير بين ولا مبين بعد، فإن معنى إيهام الذات في الهيولى ليس كما فهمه بعض من أهل التدقيق أنها في ذاتها لا تعين لها ولا تحصل ولا كلية ولا جزئية ولا عموم ولا خصوص، وإنما تتصف شئ من تلك الأوصاف بسبب اقتران الصورة بها، إذ قد سبق أن الوجود لا ينفك عن التشخص بل يستمر باستمراره ويزول بزواله، فبقاء الوجود مع زوال التعين والوحدة غير معقول، وإنما المعقول في هيولى العناصر أنها متعينة الذات مبهمة الصور فلها تعينان: تعين مستمر ذاتي، وتعين متبدل عرضي.

فلنا أن نقول في الجوهر الممتد: إنه متعين الذات مبهم في وحدة الاتصال وكثرته، ولها تعين ذاتي مستمر، وتعين مقدراى يتبدل على طبق ما قالوه في الهيولى، وأقصى ما يمكن أن يقال في الجواب عن الشبهة المذكورة هو أنه لا شبهة لأحد من العقلاء في أنه ينعدم من الجسم حين طريان الانفصال عليه أمر كان موجوداً فيه في الخارج وحين وقوع الاتصال يوجد فيه أمر لم يكن موجوداً قبله فحينئذ نقول: ذلك الأمر إما أنه اتصال حقيقى أو إضافي، كما لا يخفى.

فعلى الأول يلزم المطلوب لأن المتصل الحقيقى عند المحققين خصوصاً عند صاحب هذا المبحث منحصر في الأمر الجوهرى فإذا زال عن الجسم فلا بد من اشتماله على جزء آخر غير متصل بنفسه قابل للاتصال، وهو الهيولى.

وعلى الثاني يلزم أن يكون في الجسم اتصالات وإضافات غير متناهية مجتمعة في الواقع مترتبة حسب قبول الجسم لانقسامات بأقسام غير متناهية مترتبة كالنصف والثالث والرابع، وغيرها ينعدم كل من تلك الإضافات عند ورود واحد من الانقسامات، ويلزم منه المفاسد الواردة على أصحاب القائلين بعدم تناهي أجزاء الجسم.

هذا ما تيسر لنا في هذا الموضوع من المقال فعليك بالتأمل الصادق والتفطن الفائق ليظهر لك جليلة الحال، والله ولي الجود والإفضال.

المبحث السادس:

إن تعدد الجسمية بعد وحدتها لو كان مقتضياً لانعدامها ومحوها إلى مادة، فمادة المتعدد إن كانت واحدة لزم كون شيء واحد في أحياز متعددة وجهات متخلفة، وإن كانت متعددة فتعدها إما أن يكون حادثاً بالانفصال أو مفطوراً بحسب الذات، فإن كان حادثاً فحدوثه بعد انعدام مادة الجسم الواحد أو مع بقائها، فعلى الثاني يلزم كون ذات واحدة شخصاً واحداً وأشخاصاً متعددة أخرى، وعلى الأول يلزم بالنسبة في المواد إذ كل حادث عندهم مسبوق بمادة قابلة لها، وهي أيضاً حادثة على التقدير المذكور، ومع ذلك فهو يناق مضودهم من وجود أمر يكون باقياً حالتي الفصل والوصل لئلا يكون التفريق إعداماً بالكلية والوصل إيجاباً.

ولو كان التعدد واقعاً في المادة بحسب الفطرة لكان الجسم المفرد مشتملاً على أجزاء غير متناهية حسب قبوله للانقسامات الغير المتناهية^(١)، إذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقعاً عند حد لوقف عدد انقسامات الجسم إذا وصلت إلى ذلك الحد وليس كذلك، هذا خلف.

والجواب: أن الهيولى^(١) وإن كانت واحدة في حد ذاتها وشخصيتها ولكن لا تنهياً لقبول الإشارة الحسية والأبعاد المقدارية، وتخصص الأحياز والجهات وحصول الفصل والوصل والوحدة والتعدد بالذات، بل إنما يتهبأ الشيء من تلك الأوصاف بالعرض بعد تعيينها المستفاد من قبل الصورة الجسمية.

ولا يلزم مما ذكرنا كون الهيولى من المفارقات في مرتبة ذاتها أو متآلفة الذات من الجواهر المتفاصلة الغير المتجزئة، متناهية كانت أو غير متناهية كما نبهناك عليه من تقدم الصورة عليها بالذات فإن ذاتها لا يخلو من الاتصاف بشيء من الأوصاف المذكورة في نفس الأمر وإن كان بواسطة الصورة فنقول: الهيولى حين الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية ووحدة اتصالية فإذا طرأ الانفصال زالت عنها الوحدة الاتصالية بجون ذاتها وهذا بخلاف الجوهر الممتد فإن وحدة الاتصال فيه هي الوحدة الشخصية أو مساوقة لها فلا جرم لم يبق ذاتها حين الانفصال فمادة الجرمين الحادثين عند الانفصال واحدة في ذاتها متعددة بتعدد الجرمين، وهي محفوظة الوجود في جميع المراتب، باقية الذات في حالتي الاتصال والانفصال، غير حادثة بحدوث شيء منهما ليلزم التسلسل في المواد الحادثة، ولا متكررة بتكرر الانفصال في ذاتها ليلزم اشتمال الجسم على الأجزاء الغير المتناهية^(٢)، بل الزوال والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية إنما تعرض للجوهر الممتد بالذات، والهيولى لا يقتضى شيئاً من وحدة الجسم واثنينية ولا مرتبة من مراتب الكثرة الجسمية ولا أيضاً تأباها، فهىولى الجسمين اللذين أحدهما في المشرق والآخر في المغرب لها نحو وحدة ذاتية بجامع اثنينيتها، وحصولها الجهات المتخالفة والأحياز المتباعدة عبارة عن قبولها الأجسام المتعددة الموصوفة بالوقوع في تلك الأحياز والجهات بالذات، فوحدتها الشخصية لا يناق الكثرة الانفصالية بخلاف

(١) الهيولى: جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين:

الجسمية والنوعية.

(٢) غير المتناهية.

وحدة الاتصال، فإن وحدة الهيولى مفهوم سلبى من لوازم نفى الكثرة، بل هو عين نفى الكثرة، ووحدة المتصل معنى وجودى، نفى الكثرة إنما هو من لوازمه.

الحجة الثانية: هى أن الجسم من حيث هو جسم له صورة اتصالية وهى معنى بالفعل، ومن حيث هو مستعد لقبول السواد والحركة وغير ذلك فهو بالقوة، والشئ من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوة، لأن مرجع القوة إلى أمر واحد عدمى، فهو فقد شئ ومرجع الفعلية إلى حصول حقيقة ما، والشئ الواحد من حيث هو واحد لا يكون مبدأ لهاتين الحالتين، فلا يكون الجسم من حيث هو بالقوة أسود أو متحرك هو من حيث هو بالفعل متصل، بل شيئاً آخر، فإذا الجسم مركب مما عنه له القوة، ومما عنه له الفعل، وهما الهيولى والصورة، وبيانه على النظم القياسى هو أن نقول: الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة، فالجسم لا يكون بالقوة، ويجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثانى وهو أن الهيولى بالقوة ولا شئ من الجسم بالقوة فينتج لا شئ من الجسم بهيولى.

ولزيادة التوضيح نقول: لا شك أن فى الجسم قوى على أن توجد فيه أمور كثيرة فتللك القوة لا تخلو: إما أن تكون نفس حقيقة الجوهر المتصل أو ثابتة فيه أو ثابتة فى أمر يقارنه أو قائمة بذاتها، فلو كان الاتصال المصحح لفرض الأبعاد فى الجسم هو بعينه نفس القوة لأشياء كثيرة مما يحدث فى الجسم فيلزم أن يكون إذا فهمنا الاتصال فهمنا أنه استعداد لأمر كثيرة ومما أمكننا تعقل الاتصال دون تعقل هذه الأشياء وليس كذلك وأيضاً لو كان الاتصال هو أنه بالقوة كذا وكذا لكان صورة الجسم عرضاً، ولو كان الاتصال حاملاً للقوة لا يصح أن يعدم عند خروجه فيما يقوى عليه إلى الفعل، فوجب أن يبقى مع الانفصال، ولو كانت القوة قائمة بذاتها لكان الإمكان جوهرًا مع أنه عرض، كما ستعرف إن شاء الله.

فالحامل للقوة غير الاتصال وغير المتصل من حيث هو متصل، بل الذى فيه قوة الاتصال والانفصال وغير ذلك من هيئات غير متناهية وكمالات غير محصورة هو الهيولى، وهذه الحجة والحجة السابقة متقاربتا المآخذ، والاعتراض عليها من لسان شيعة الأقدمين بوجوه:

الأول: أن قولكم: أن الجسم أو الاتصال نفسه ليس القوة على أمر فممنوع ولكن لا يلزم أن لا يكون القوة موجودة للجوهر الممتد وليس إذا كانت القوة تابعة لشيء يلزم أن يكون هو هو.

فإن قلت: إذا كانت القوة للانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقياً مع الانفصال، قلت: هل أعود إلى الحجة السابقة وقد مر الكلام فيها؟!
فإن قلت: إذا كانت القوة للاتصال، وهو شيء متحصل بالفعل فيلزم أن يكون شيء واحد بالقوة وبالفعل معاً وهو محال.

قلت: الحق الصحيح امتناع كون شيء واحد من جهة واحدة بالقوة وبالفعل معاً، ولا يلزم منه امتناع أن يكون شيء ما بالفعل وله قوى شيء آخر، فالفعل والقوى يجوز أن يجتمعا في شيء واحد من جهتين مختلفتين، وكثيراً ما يعرض الغلط في العلوم من إهمال الحثيات وإضاعة الاعتبارات.

أقول في الجواب: كل حيثية تكون ثابتة لشيء ما في نفس الأمر فلا بد لها من مبدأ لانتزاعها ومنشأ لحصولها، والقوة وإن كانت عدماً ولكن لا يكون عدماً بحتاً، بل لها حظ من الثبات، فإنها عدم شيء عما من شأنه أن يكون وجود ذلك الشيء له أو لنوعه أو لجنسه، ولكن ليس بالفعل حاصلاً له كما بين في قاطيغورياس المنطق، فلا بد له من مبدأ والمبادئ للأشياء الطبيعية تنحصر في أربعة: مادة وصورة وفاعل وغاية، والثلاثة الأخيرة إنما هي مبادئ لفعلية تلك الأشياء، فلا يمكن أن يكون شيء من العلل مبدأ للقوى والفقدان إلا المادة كما يظهر من تعريفات تلك العلل، فإنهم عرفوا الصورة بالعلة التي هي جزء من قوام الشيء يكون به هو ما هو بالفعل، والمادة بالعلة التي تكون الشيء لها هو ما هو بالقوة والفاعل بالعلة التي يفيد وجوداً مبايناً لذاتها من حيث هو مباين والغاية بالعلة التي تفاد لأجلها وجود فإذا لم يكن حيثية القوة مستفادة إلا من المادة فحيثية الفعلية لا استفاد منها، وإلا لكان شيء واحد مبدءاً لحيثيتين مختلفتين بحسب ذاته فإذا حصلت لشيء حيثية القوة والفعل معاً فلا بد له من مبدئين هما منشئان لتينك الحثيتين فالإتصال الحادث في الجسم لا بد له من أمر يكون الإتصال به بالقوى،

وهو الهيولى، ومن أمر يكون هو به بالفعل وهو الصورة الجسمية فالجسم مركب منهما.

الثاني: أن هذا الدليل منقوض بالنفس الإنسانية إذ هي من حيث مهيتها بالفعل وهذا قوة قبول معقولات فكبرى القياس الأول لهم وهو قولهم: كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوى يكون منقوضى بقياس من الشكل.

الثالث: وهو أن النفس الإنسانية أمر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس إنسانية يكون لها قوة أمر ما فيتتج بعض ما هو أمر بالفعل يكون له قوة أمر ما، والجواب: أن النفس الإنسانية وإن كانت مجردة ذاتاً لكنها مادية فعلاً، وكما أن الشيء الواحد يكون جوهرًا وعرضًا، فكذلك قد يكون مجردًا وماديًا باعتبارين، فحيثية كون النفس بالفعل إنما هي من قبل ذاتها المستندة إلى جاعلها التام وحيثية كونها بالقوة إنما هي من جهة فاعليها الموقوفة على تميؤ المادة التي هي آلة لصدور تلك الأفاعيل، وبالجملة، جهة القوة في كل شيء ترجع إلى الهيولى كما أن جميع جهات الفعلية ترجع إلى القيوم تعالى جده.

وبهذا الأصل يندفع شبهة التنويه في صدور الواقعة في العالم عن المبدأ المقدس عن قصد الشرور، كما سيأتى إن شاء الله العظيم.

الوجه الثالث النقض بوجود الهيولى فإنها في نفسها جوهر موجود بالفعل وهي أيضًا مستعدة، فيلزم تركيبها من صورة بها يكون بالفعل، ومن مادة بها يكون بالقوة، ثم نقل الكلام إلى مادة المادة وهكذا إلى ما لا نهاية.

وتلخيص ما ذكره الشيخ في «الشفاء» في دفعه أن الفعلية في الهيولى فعلية القوة، وجوهريتها جوهرية الاستعداد وليس في الوجود جهتان لها متميزتان بأحدهما يكون بالفعل وبالأخرى بالقوة اللهم إلا في اعتبار الذهن ولهذا كان نسبتها إلى هذين المعينين أشبه بنسبة البسيط إلى الجنس والفصل منها بنسبة المركب إلى المادة والصورة، فإذا الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر وفصله أنه مستعد لكل حلية وصفة فهي بما هي بالفعل هي بالقوة كل شيء، ولا يعد أن يقال: إن القابلية والاستعداد ليست أمورًا جوهرية لأنها حال الشيء بالقياس إلى

الخارجيات إذ الاستعداد إنما هو استعداد شيء لشيء آخر له في حد نفسه حقيقة وتحصل، فينبغي أن يتحصل ذلك الشيء بحسب حقيقة نفسه ثم يلحقه هذه الإضافة.

نعم لا مانع من دخول الإضافات في مفهوم الاسم، فإن الجوهر الحامل للصور ربما يسمى هيولى باعتبار القبول فيكون إضافة القبول داخلية في مفهوم هذا الاسم، كما أن النفس والملك إنما يسميان نفساً وملكاً باعتبار تدبيرهما للبدن والمملكة لا باعتبار مهيتهما فيكون إضافة التدبير جزء لمفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية، وأيضاً لا يصح أن يكون فصل الهيولى القوة والاستعداد، كيف وجزء الجوهر المحض لا يصح أن يكون عرضاً لأنه إن كان عرضاً لا يكون الشيء جوهرًا محضًا بل مجموع جوهر وعرض، وأيضاً الاستعداد لا يكون حاملاً لما هو استعداد له لأن الاستعداد للشيء لا يبقى مع حصوله فالهيولى يلزم أن لا تبقى مع الصورة وكلامنا في حامل الصورة.

فأقول: كثيراً ما يطلقون ألفاظاً موضوعة لأمر عرضية وإضافية ويعبرون بها عن الأمور الذاتية، مثل ما يذكرون في عنوانات فصول الأشياء الجوهرية كالناطق في فصل الإنسان، والحساس أو المتحرك في فصل الحيوان، وغرضهم ما يترتب عليه تلك الأمور، أى مبادئ تلك الإضافات لا أنفسها فعلى هذا، القياس المراد من الاستعداد والقابلية في تحديد الهيولى كونها بحيث يلزمها لذاها القوة للصور والهيئات لا نفس تلك الإضافة.

وأما قول القائل القوة تبطل عند حصول الفعلية فلا يكون حاملاً لما هو قوة له، فصحيح إن أراد القوة الخاصة لحصول شيء خاص، وأما القوة المطلقة والاستعداد المطلق لحصول الأشياء الغير المتناهية فإنما تبطل إذا حصل جميع تلك الأشياء وهو ممتنع على رأيهم، وإلا لزم تناهى مقدرات الله.

وأما قوله: جزء الجوهر لا يصح أن يكون عرضاً، إن أراد بمفهوم العرض ما يكون من لوازم المقولات التسع، أى مفهوم الوجود في الموضوع، فلا نسلم أن فصل الهيولى عرض بهذا المعنى، وإن أراد به ما لا يكون بحسب حقيقته جوهرًا وإن

صدق عليه معنى الجوهر صدقاً عرضياً فنسلم ولكن لا نسلم امتناع تقوم الجوهر بالعرض بهذا المعنى.

وقد ذكرنا سابقاً أن فصول الجواهر البسيطة لا يلزم أن يكون جواهر بحسب ذاتها ولا أعراضاً، ومع ذلك يصدق مفهوم الجوهر عليها والحقائق الغير المتأصلة يصح عدم اندراجها في شيء من المقولات العشر.

هذا ما يمكن أن يقال من جانب المشائين في هذا المقام، وقد بقي بعد نجابا في الزوايا، ومن الله التوفيق وبه الاعتصام.

الحجة الثالثة: أن الجسم مهية مركبة من جنس وفصل، جنسها مفهوم الجوهريّة، وفصلها هو مفهوم قولنا: الممتد في الجهات الثلاث على الإطلاق، وكل مهية لها حد أى جنس وفصل إذا كانت بحيث يمكن أن يعدم في الخارج فصلها ويبقى معنى جنسها، كان لا محالة جنسها وفصلها يحاذيان جزئين خارجين هما مبدؤهما، أعنى مادة خارجية يستفاد منها الجنس الذى هو مادة عقلية باعتبار أخذه، بشرط لا شيء وصورة خارجية يستفاد منها الفصل الذى هو صورة عقلية باعتبار أخذه بشرط لا شيء، لكن الجسم مهية بالصفة المذكورة أى يمكن أن يعدم فصله مع بقاء جنسه، فإن الجسم المفرد إذا طرأ عليه الانفصال يعدم فصله الذى مفهوم قولنا: الممتد في الجهات الثلاث، على الإطلاق المستلزم لنعى الاتصال مع صدق معنى الجوهر عليه، فيلزم تركبه من مادة هى الهيولى الأولى، وصورة هى الصورة الجسمية، وهو المطلوب.

أقول: وهذه الحجة أيضاً قريبة المأخذ من الأولين ويرد عليها أكثر المناقشات التى سبق ذكرها كما يظهر بالتأمل، تركنا الكلام فيها وعليها مخافة التطويل والإسهاب، والله ولى الحق وملهم الصواب.

الحجة الرابعة: ما تجشمه بعض المحققين من المتأخرين وسماه ببرهان الخاص الخاص، وتحريره بعد تلخيصه عن الخطايات الإقناعية والأقوال المخلية الشعرية هو أن جميع الممكنة تلمأ وجدت عن الموجود الحقيقى والواحد الحق الذى ليست فيه شائبة من الكثرة بوجه من الوجوه، ومن جملة الموجودات الممكنة هى الممتدات

ولا بد لكل معلول أن يناسب علته مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيرها ولا يجادها له دون غيره، وتلك المناسبة مقصودة بين الصورة الجسمية والموجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب، وكذا بينها وبين العقول التي لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء، فلا بد من أن يتحقق بينها وبين واحد من العقول أمر له مناسبة لكل واحد منهما من حيثته، وهو الهيولى، إذ هي من جهة كونها غير ممتد بحسب ذاتها يناسب أن توجد من المبدأ المفارق، ومن جهة قبولها الامتداد يصير واسطة لصدور الممتدات عنه.

أقول: كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى على الصورة في الوجود وليس كذلك، بل الأمر بالعكس كما صرحوا به، حيث بينوا كيفية ترتيب الوجود في سلسلة البدء والرجوع، وسيجىء في بحث التلازم بيان تقدم الصورة على الهيولى. وقد نص الشيخ في «الشفاء» بأن ما بالفعل مطلقاً سبب لخروج ما بالقوة إلى الفعل وأقدم منه، فيكون الصورة متقدمة على الهيولى، وما ذكره من عدم المناسبة بين الصورة الجرمية والعقل المفارق وإن كان مسلماً لكن لا يلزم منه أن يكون الهيولى واسطة لصدورها، فإن صدور الجرمية عن المفارق بعد صدور النفوس والصور النوعية فيجوز أن يكون وساطتهما كافة لصدور الجرمية عنه لجواز أن يكون لهما من الحثيات والاعتبارات ما بسببها حصلت المناسبة بينهما وبين الأبعاد والأجرام فيصح صدورهما عنهما فلا توسط شيء آخر.

الحجة الخامسة: هي أن جسمية الفلك يلزمها شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها الكون والفساد على رأسهم.

فنعول: هذا اللزوم إما لنفس الجرمية المشتركة فيكون كل جسم كذا لا اشتراكها فيها وليس بكذا هذا خلف أو لأمر آخر، فهو إذن إما حال في جرمية الفلك أو محل لها أو مبين عنها، فإن كان ذلك الأمر حالاً فيها فإن لم يكن لازماً لها لم يكن سبباً للزوم الشكل والمقدار المعينين، وإن كان لازماً عاد الكلام في كيفية لزومه بعينه، فيتسلسل، وهي محال، أو ينتهى إلى نفس الجرمية فيعود المحال المذكور من اتفاق جميع الأجرام في الشكل والمقدار، وإن كان مبيناً فهو إما

جسم آخر أو قوة في جسم أو مجرد ليس بجسم ولا جسماني، والأول باطل لأن سببية ذلك الجسم لتلك الملازمة إما لجسمية فيجب بالاتفاق المذكور وقد بطل، وإما لقوة زائدة فهو الشق الثاني.

فنقول: تلك القوة إن كانت من اللوازم عاد السؤال في لزومها، وإن كانت من المفارقات عن محلها فعند المفارقة عدت لأن وجود الناعت في نفسه هو بعينه وجوده لمحله وعدمه عن المحل هو بعينه عدمه في نفسه، وإذا عدت وجب أن يزول الملازمة لزوال ما يقتضيها وذلك محال.

وأما الشق الثالث وهو أن سبب اللزوم أمر مباين مجرد بالكلية عن الأجسام والجسمانيات فنقول: لما كانت نسبة القوة المجردة إلى جميع الأجسام نسبة واحدة فلم يكن اقتضاؤها لموصوفية بعض الأجسام بالفلكية أولى من اقتضاؤها لتلك الموصوفية في سائر الأجسام، فلا بد لحصول الأولوية من مخصص مختص بالفلك لم يكن حالاً فيه، فيجب أن يكون الفلكية غنما لزمن جرمية الفلك بسبب شيء حلت تلك الجرمية فيه، وحلت الفلكية وما يلزمها فيه، وذلك الشيء يقتضى الصورتين معاً فلا جرم صارت مقارنة الفلكية لجرميتها مقارنة واجبة، فإن لجرمية الفلك محل هو المسمى بالهيولى، ويجب أن يكون مخالفة لهيولى سائر الأجرام وإلا عادت المحالات المذكورة، وإذا ثبت احتياج الأجسام الفلكية إلى الهيولى وجب احتياج الأجسام العنصرية إليها كما في عكس ذلك، حيث يلزم احتياج العناصر إليها بحسب برهان الفصل والوصل مثلاً، ويطرد في سائرها بالبرهان الذى سيحىء، فثبت احتياج الأجسام كلها إلى الهيولى وهو المطلوب.

فهذا تحرير الحجة التى ذكرها صاحب «المباحث المشرقية»^(١) قال: وقد أوردتها على كثير من الأذكياء فما قدحوا فى شيء من مقدماتها. وأقول: إنها مقدوحة.

(١) صاحب المباحث المشرقية: الفخر الرازى.

أما أولاً: فلتوجه مثل هذا السؤال بعينه في بيان لزوم القطبية والسكون لبعض مواضع الفلك، ولزوم الدورية والحركة لبعض آخر منها، ولا يمكن استناده إلى الهيولى لكونها واحدة فيه فلا يوجب الاختلاف، فإن أسند اختصاص لزوم القطبية لموضع من الفلك والدورية لموضع آخر إلى الأمور الإلهية والعناية التي هي علمه تعالى بالنظام الأجود، فليُسند لزوم الشكل والمقدار للفلك أيضاً إليها، وبالجملة كل ما اعتذر هاهنا تعذر هناك.

وأما ثانياً فلأنا نختار من الشقوق التي ذكرها فيما يقتضى لزوم المقدار والشكل المعينين للفلك أن المقتضى للزوم المذكور أمر حال في جسمية الفلك لا مزية لها، فإن أعيد السؤال في لزومه قلنا: الحال إذا كان مقوماً للمحل كالصور النوعية فهو يقدم على محله بالذات، فمناً لزومه لذات المحل يجوز أن يكون نفس ذات الحال، نعم لو تأخر وجود الحالك عن وجوه محله كالعرض بالقياس إلى موضوعه ويكون مختصاً به لا يوجد فيما يشاركه في مهيته من سائر المحال فيرد السؤال في سبب اختصاصه بمحله مع اشتراك سائر المحال له في المهية، ولما جاز أن يكون لعل متخالفة بالنوع معلولات متفقة المهية والمزومات متخالفة لازم واحد، فجسمية الفلك وإن اتفقت سائر الأجسام في مفهوم الجسمية لكن يجوز كونها لازمة لنوعيتها وأن يستند إليها سائر اللوازم المختصة بالفلك بسبب تلك النوعية المختصة بما فلا يرد شيء من المحالات المذكورة فأتقن هذا فإنه ينفعك في كثير من المواضع.

وإذا بلغ كلامنا إلى هذا النصاب فلنرجع إلى ما كنا بصده من شرح الكتاب مستعينين بملمهم الحق والصواب، فنقول:

لما فرغ المصنف من إثبات الهيولى في الأجسام الكائنة، أراد أن يشير إلى تعميمها للأجسام السماوية، فقال: وإذا ثبتت أن ذلك الجسم القابل للانفكاك مركب من الهيولى والصورة وجب أن يكون الأجسام كلها مركبة من الهيولى والصورة لأن الطبيعة المقدرية أى الصورة الجسمية وإطلاق المقدار عليها شائع عندهم، أما أن يكون بذاتها غنية عن المحل مطلقاً أو لم يكن، والأول محال وإلا

لاستحالة حلولها في المحل لأن الحلول يستلزم الافتقار إلى المحل، فإذا لم يكن مفتقراً لم يكن حالاً في محل، وليس كذلك، هذا خلف، فتعين افتقارها إليها.

قد توهم ورود النقص على الدليل بجريانه في المحل الواحد ليلزم اجتماع المتماثلات في محل واحد، وكون صورة واحدة حالة في جميع المحال، وكون هيولى واحدة محلاً لجميع الصور، وكون كل جسم مركباً من جميع الصور وجميع الهيوليات إلى غير ذلك من المحالات، وهو فاسد، لأننا نختار حين التردد أن الطبيعة المطلقة مفتقرة في ذاتها إلى المحل المطلق ولا يفتقر في ذاتها إلى المحل المخصوص، بل المفتقر إليه هو الطبيعة المخصوصة فيجوز عروض الافتقار الخاص للطبيعة المطلقة لأجل الخصوصية العارضة لها لا من حيث هي طبيعة مطلقة، والحاصل أن استغناء الطبيعة المطلقة لذاتها عن المحل المخصوص لا ينافي افتقارها إلى المحل المطلق ولا ينافي أيضاً افتقارها إلى المحل المخصوص بسبب عروض خصوصية لها ولا يجرى مثل ذلك في الطبيعة المطلقة بالقياس إلى المحل مطلقاً بأن تكون غير مفتقرة في ذاتها إليه أصلاً ثم يعرض لها الافتقار بسبب عروض خصوصية لها، وذلك لأننا نقول:

الطبيعة الجسمية إذا جرد النظر إليها من حيث هي هي فإن لم تكن محتاجة إلى المحل استحالة حلولها فيها مطلقاً لأن الحلول لا يتصور بدون الافتقار الذاتي، وإن كانت محتاجة إليه لزم حلولها في جميع الأجسام، وعلى هذا فالقول بأن الافتقار يمكن أن يكون ناشئاً من الأمور الخارجة، وأن الطبيعة من حيث هي لا يقتضى لذاتها شيئاً من الغناء والحاجة مدفوع لا لما قيل من أنه إذا جوز كون الاحتياج مستندياً إلى الأمور الخارجة فإذا قطع النظر عن الأمور الخارجة لم يكن الحكم بثبوت الاحتياج ولا بعده، فيلزم ارتفاع النقيضين، فإن محالية ارتفاع النقيضين بحسب بعض ملاحظات العقل وإن كانت تلك الملاحظة من أنحاء وجود الشيء في نفس الأمر لا بتحمل العقل منظور فيه كما هو مذكور في موضعه، بل لما نقول من أنه لو لم تكن الصورة الجسمية لذاتها أو لأمر لازم لذاتها محتاجة إلى المادة بل يكون احتياجها في بعض الأفراد مستندة إلى علة خارجة عنها وعن علة ذاتها من حيث هي هي لكان يصلح لصورة واحدة مقارنة الموضوع ومفارقتها، فإن

الصورة المقترنة إلى المحل لعله خارجة عنه إذا لوحظت من حيث هي وقطع النظر عن علة اقترانها به يجوز عند العقل افتراقها عنه وذلك باطل ضرورة أن الوجود الناعى لا ينفك عنه الاقتران إلى المحل بديهة.

وأيضاً لو انفكت تقدرت وتشكلت فانفعلت فاحتاجت إلى المادة، ولما كانت الجسمية المطلقة مهية نوعية لا تختلف أفرادها بالفصول الذاتية بل باللواحق الخارجية وقد تحقق أن اللواحق الخارجية لا تعنى الجسمية في وجودها عن المادة ولا تخرجها فيه إليها إذ الحاجة والغنى الوجوديان إنما يثبتان لشيء بالقياس إلى المحل لأجل ذاته لا لأجل غيره، فإذا ثبت افتقار الجسمية إلى المادة من حيث هي جسمية فلا تأثير للخارجيات في غنائها عن المادة، فكل جسم مركب من الهوى والصورة، وأما أن الجسمية طبيعة واحدة لا تختلف أفرادها إلا بالخارجيات فيبانه على ما هو مذكور في كتب الشيخ وغيره: أن جسمًا إذا خالف جسمًا آخر في أن أحدهما حار والآخر بارد، وفي أن أحدهما إنسان والآخر خشب، فليس الاختلاف بين الجسمين كالاختلاف بين المقدارين في أن أحدهما خط والآخر سطح فإن المقدار لا وجود له ولا قوام له إلا بأن يكون خطأ أو سطحًا، وليس اقتران صورة الإنسان أو صورة الخشب بالجسم كاقتران فصل الخط أو فصل السطح بالمقدار بل الجسمية متصورة أينما وجدت بالأسباب التي لها أن يوجد بها وهي جسمية فقط لا زيادة.

والمقدار لا يتصور وجوده وهو مقدار فقط بلا زيادة بل المقدار لذاته يحتاج إلى فصول حتى يوجد شيئاً متحصلاً، وتلك الفصول ذاتياً له لا يصير بمصولها سوى المقدار المطلق فيجوز أن يكون مقدار يخالف مقداراً في أمر له بالذات بخلاف صورة الجسم، فإنها طبيعة متحصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة جسمية أخرى بفصل داخل في الجسمية وما يلحق الجسمية إنما يلحقها على أنه شيء خارج عن طبيعتها، فهي إذن طبيعة واحدة نوعية.

أقول: حاصل كلامهم هو أننا إذا نظرنا إلى أفراد الصورة الجسمية وتعلقناها بدهيتها وجدناها مشتركة في أمر يحصل هو مضموم حولنا: الجوهر القابل للأبعاد

على الوجه المذكور ولا امتياز بينها بحسب هذا المعنى المحصل الذاتى حتى إذا جردناها عن اللواحق والعوارض لم يبق إلا تلك الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية فعلمنا أنها حقيقة نوعية مشتركة بين أفرادها، إذ لو لم يكن كذلك لكان حقائق أفرادها بعد التجريد عن الزوائد المخصصة غير الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية إما مبايناً لها أو مشتقاً عليها وعلى جزء آخر، وليس كذلك، هذا خلف.

ومن اقتصر في المباحث العلمية على مجرد إيراد المنوع وبداء الاحتمالات الركيكة لا ينفعه هذه المقدمات بل يرجع ويقول: إن مهية الجسم غير معلومة والاشترك في قبول الأبعاد الذى هو معلوم لازم لها، واتحاد اللوازم لا يوجب اتحاد الملزوم فلا يثبت به نوعية الملزوم فيحتمل أن يكون الجسمية جنساً للأجسام أو عرضاً عاماً لها، فيحوز اختلاف أفرادها في وجود الجوهر القابل وعدمه.

فالأولى في جوابه أن يقال: إن الاحتياج إلى القابل إنما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلًا بذاته قابلاً للاتصال، والمتصل بذاته لا ينفصل، وهذا القدر معلوم ومقتض للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا إلى ما لا نعلمه، لأن وحدة هذه الحيثية توجب وحدة الأجسام من هذه الحيثية كما لا يخفى والنقض بالوجود بأنها طبيعة واحدة مع أنها تقتضى التجرد عن المهية في الواجب والعروض لها في الممكن مندفع بأن الوجود لكونه مشككاً ليس طبيعة نوعية أو جنسية والكلام فيها.

واعلم أن الشيخ^(١) الرئيس أورد في «الإشارات» برهانين على هذا المطلب، أعنى إثبات الهيولى في الأجسام الممتعة عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له، سواء كان لازماً كما للفلك، أو زائلاً كما في غيره، بعد إثباتها في الأجسام القابلة لهما أحدهما ما ذكره المصنف والثاني ما يتنى على إثبات إمكان القسمة الانفكاكية في جميع الامتدادات من حيث الطبيعة الامتدادية بالنوعية، وهو الذى ذكرنا سابقاً في إبطال الأجسام الديمقراطية بإحداث الاثنينية أولاً في كل جسم نريد إثبات القابل له، ولو كان بحسب الوهم ثم بإجراء

(١) الشيخ الرئيس: ابن سينا الفيلسوف.

حكم الاثنين المنفصلين على الاثنين المتصلين وبالعكس من الانفكاك الرافع للاتحاد والاتصال الرافع للاثنينية لأجل التوافق في طبيعة الامتداد المشترك بينهما، فيلزم من ذلك إثبات الهيولى لأن جواز الانفكاك بحسب الطبيعة الامتدادية يكفى في الاحتياج إلى الجوهر القابل، وإن عاق عن ذلك عائق خارج عن تلك الطبيعة لازم أو زائل.

قال بعد ذلك: ولعل هذا العائق إذا كان لازماً طبيعياً كان لا اثنينية بالفعل، ولا فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعة بل نوعه في شخصه.

أقول: مراده على ظني أن الجوهر الممتد لو لزمه ما يمنعه عن الانفصال والانفكاك بحسب الطبيعة، فلا يمكن تعدد أشخاصه في الوجود، بل نوعه ينحصر في شخصه إذ لو تعدد شخصاه لكان كل واحد منهما قابلاً للانفكاك بالبيان السابق، مع وجود المانع، هذا خلف، ولما كان الجوهر الامتدادى متعدد الأشخاص بالبيدهة فعلم أن المانع من قبول الفصل والوصل ليس لازماً له من حيث طبيعته، وإن كان لازماً لبعض أفرادها كالفلك، وإذا كان العائق مفارقاً بالقياس إلى الطبيعة وإن كان لازماً بالقياس إلى فرد معين، فكل فرد من أفرادها لا يأبى عن قبول الانفصال والاتصال من حيث حقيقته ومهيته، وذلك هو الموجب لوجود القابل فثبت عموم الاحتياج إلى الهيولى في الأجسام وهو المراد.

أقول: طباع الأفلاك — أى صورها النوعية — لما كانت مانعة عن قبول الانفصال الانفكاكى ومقابله لاستلزامه الحركة التى ليست مبدأ ميلها موجوداً في الفلك، فلا محالة كل نوع من الفلك ينحصر في شخص واحد على ما هو مذهبهم، إذ لو تحقق فلكان أو كوكبان من نوع واحد لصح بينهما من الوصل ما قد حصل به الجزئين الموهومين لواحد منهما، وصح بين الجزئين الموهومين ما قد حصل من الانفكاك بين ذينك الفلكين والكوكبين فيكون في قوتها قبول الفصل والوصل، مع أن المانع ذاتى لها، هذا خلف.

ولهذا حكموا بامتناع الأثنينية في الأفلاك من حيث الطبيعة الفلكية، وإن جاز من حيث جسميتها، ولكن يرد عليهم النقض بموضع من الفلك فيه الكوكب

والتدوير متمايز الجزئين متباينهما فيمكن على غير الجزئين اللذين على جنبتي الكوكب من التباين ما صح عليهما ويصح عليهما ما صح على غيرهما، فيلزم جواز الانفكاك الخارجى على الفلك من حيث هو فلك، فإن اعتذروا بأصل الفطرة تعارض بمثله فى شخصى نوع واحد من الامتداد وهاهنا من الكلام ما لا يليق ذكره بهذا المقام.

فصل في أن الصورة الجسمية لا يتجرد عن الهيولى

لا يخفى عليك أن المقصد في الفصل السابق لا يكون إلا إثبات الهيولى، وأما المقصد في هذا الفصل فهو لزومها للصورة فتكون المسألة ثمة قولنا: الهيولى ثابتة كما يدل عليه العنوان، أو قولنا: كل جسم مركب من الهيولى والصورة، وهاهنا قولنا: الهيولى غير منفكة عن الصورة فأين هذا من ذلك؟

فالقول باتحاد المقصدين كما وقع لصاحب «المحاكمات» وغيره غير مرضى، نعم غاية ما يقال هو: أن كون الصورة لذاتها محتاجة إلى الهيولى يستلزم امتناع تجردها عن الهيولى فلا ينبغي أن يجعل ذلك مقصداً مستقلاً برأسه بل يحال بيانه إلى ما سبق ذكره ويمكن الاعتذار عنه بأن الغرض إثباته بدليل آخر غير ما ذكر لتضمينه فائدة جلية هي مسألة تناهى الأبعاد، ويستفاد أيضاً منه أن التناهي والتشكل وأمثالهما إنما يعرض للجسم بسبب اشتغاله على المادة لأنها لو وجدت بذاتها دون حلولها في الهيولى فإما أن تكون متناهية أو غير متناهية، لا سبيل إلى الثاني لأن الأجسام بل الأبعاد كلها متناهية، وإلا لأمكن أن يخرج من مبدأ واحد امتدادان على نسق واحد كأنهما ساقا مثلث، وكلما كانا أعظم كان البعد بينهما أزيد، فأمر امتدادا إلى غير النهاية لأمكن بينهما بعد غير متناه مع كونه شصيراً بين حاصرتين، هذا حلف.

انعلم أنه لما تكلم المصنف في إثبات الهيولى وبيّن تركيب الأجسام من المادة والصورة أراد أن يبين تحقق التلازم بينهما بأن كل واحدة منهما لا تنفك عن الأخرى، لذاتهما، وكان البرهان الذي يقيمه على امتناع انفكاك الصورة عن المادة متوقفاً على إثبات تناهى الأبعاد، فلا جرم احتياج إلى إقامة البرهان عليه.

فإنراج هذه المسألة التي هي من متاعد العلم الطبيعي الباحث عن الأعراض الدائية للجسم الطبيعي من جهة اشتغاله على المادة بين إثبات الهيولى وكيفية التلازم المتأخرين هما من الفن الأعلى لأجل ما ذكرناه.

وانعلم أن هذا البرهان منقول من قداماء الحكماء ملقب بالبرهان السلمي، وهو غير البرهان الترسى المبتنى على ستة عنقات متساوية الأضلاع والزوايا كل

زاوية منها ثلثا قائمة المحوج إيضاحه إلى مقدمات طويلة هندسية، تقريره بأن تقول: لو كان امتداد الصورة الجوهرية غير متناه لأمكن أن يكون المتناهي محصوراً بين حاصرتين وصحة نقيض الثاني يستلزم بطلان المقدم وجه اللزوم أنه لو صح البعد الغير المتناهي^(١) لأمكن وجود ساقى مثلث خرجا من مبدأ ذاهبين إلى غير النهاية ومعلوم أن الساقين كلما كانا أعظم كان الانفراج أكثر فيزداد إمكان الانفراج بزيادة الساقين، ومعلوم أن الساقين إذا كانا غير متناهين ذاهبين على نسق الانفراج كان البعد بين الساقين غير متناه فينحصر الغير المتناهي^(٢) من البعد بين حاضرين وهما الساقان، هذا محال، واعترض عليه الشيخ في «الشفاء» بعدم تسليم وجود بعد غير متناه بين الخططين، وإن كان تزايد الخططين في البعد بينهما إلى غير النهاية، إذ لا يلزم من كون التزايد في البعد إلى غير النهاية وجود بعد زائد غير متناه بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه إلا بقدر متناه، والزائد على المتناهي بالمتناهي لا يكون إلا متناهياً، كمراتب الأعداد تزايد لا إلى نهاية مع أن كل مرتبة منها في النظام الغير المتناهي متناه لا يزيد على ما تحتها إلا بواحد.

ثم قرر البرهان المذكور بفرض نقطتين متقابلتين على الخططين الذاهبين إلى غير النهاية وخط واصل بينهما يكون وتر الزاوية التقاطع مسمى بالبعد الأصل وخطوط آخر عرضية غير متناهية زائدة على الأصل متزايدة على نهج واحد ليحصل زيادات غير متناهية على ذلك البعد موجودة بغير نهاية يكون تلك الزيادات متساوية ليلزم وجود بعد واحد مشتمل على جميع تلك الزيادات المتساوية الغير المتناهية على البعد الأصلي لكون كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه والبعد المشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية زائد على البعد الأول بما لا نهاية فيكون غير متناه فيلزم الخلف.

وأورد عليه صاحب «المحاكمات» بمثل ما أورده على التقرير السابق بمنع وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية^(٣)، بل كل مرتبة من مراتب

لزيادات لا يزيد على مرتبة تحتها إلا بزيادة واحدة وأيضاً كون الزيادات متساوية أو متناقصة لا يتفاوت في بيان المقصود، إذ لو حصل بُعدٌ مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكان ذلك البعد غير متناه، سواء كانت الزيادات متساوية أو متناقصة، فلا فائدة في فرض تساوي الزيادات، فأجاب عن الإيراد بأن نسبة زيادة البعد إلى زيادة البعد إذا كانت كنسبة عدد الزيادات إلى عدد الزيادات كلٌّ لنظيره أو كنسبة عدد الأبعاد إلى عدد الأبعاد، كذلك حيث فرض الزيادات متساوية، فإذا كان عدد مجموع الزيادات المتساوية على البعد الأول غير متناه فيلزم وجود بُعدٍ مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بحكم الأربعة المتناسبة، والنسبة إنما تكون محفوظة إذا فرض الزيادات منسوبة، وأما إذا كانت متناقصة فلا لعدم انخفاض النسبة فلم يلزم الخلف، ولا يتوجه عليه ما أوردوا على برهان التناسب المشهور لإبطال مذهب النظام من مع كون نسبة الزيادة إلى الزيادة كنسبة عدد الزيادات إلى عدد الزيادات، إذ الأول من النسب المفدارية التي يمكن أن تكون صماء، والثاني من النسب العددية التي لا يمكن ذلك فيها لأنه حيث فرض الزيادات متساوية ولكل زيادة مقدار، فزيادة الزيادات يزيد مقدار المجموع على نسبة عدد الزيادات، فنسبة الزيادة إلى الزيادة كنسبة العدد إلى العدد ولا يكون صماء، هذا ما قيل في تميم كلام المحاكم.

أقول وقد بقي بعد في كلامه نظر، وهو أن قياس الكل المجموع على الكل الأجزاء غير صحيح، فلا يلزم من كون نسبة كل زيادة بُعد إلى زيادة بُعد آخر كنسبة عدد الزيادات الموجودة فيه إلا عدد الزيادات الموجودة في ذلك الآخر تحقق بها، يكون نسبة زيادته إلى زيادة بُعد آخر كنسبة عدد الزيادات الغير المتناهية إلى عدد زيادات متناهية ليلزم الخلف المذكور، إذ يجوز أن لا يكون بإزاء مجموع أعداد الزيادات بعد وإن كان بإزاء كل عدد زيادة بعد.

فإن قيل: لم يعلل كون مجموع أعداد الزيادات في بعد يكون كل عدد زيادة في بعد حتى يرد المنع، بل علل كونه في بعد يكون كل عدد زيادة في بعد يكون نسبة ذلك البعد إلى البعد الآخر كنسبة ذلك العدد إلى عدد زيادة وحدت فيه

ومجموع غدد الزيادات الغير المتناهية أيضًا يصدق عليه أنه عدد زيادة فوجب أن يكون في بعد يكون نسبة إلى بعد متناه كنسبة العدد الغير المتناهي إلى العدد المتناهي.

قلنا: إن أراد يكون كل عدد زيادة في بعد العدد المتناهي فممنوع أن كل عدد زيادة متناه فهو في بعد على النسبة المذكورة، لكن لا يلزم منه أن يكون العدد الغير المتناهي^(١) من الزيادة في بعد، وإن أراد مطلق عدد زيادة سواء كان متناهيًا أو غير متناه فلا نسلم أن كل عدد زيادة في بعد وكيف يسلم الكلية من منع الشخصية؟ ولو ثبت هذه المقدمة كفت في إثبات هذا المطلوب.

وقد يقال: الأولى أن يقرر البرهان المذكور بأن يفرض أولاً ساقًا مثلث ذهبًا إلى لا نهاية ويفرض في الانفراج بينهما أبعاد غير متناهية فوق البعد الأصل زائدة عليه متزايدة فيكون هناك زيادات على البعد الأصل غير متناهية متساوية وأبعاد غير متناهية متفاضلة بقدر واحد، فإن كل زيادة وكل مجموع زيادات فهو واقع في بعد ما من تلك الأبعاد إذ لو لم يكن كذلك لزم أن يوجد بعد يشتمل على جملة ما دونه من الزيادات ولا يشتمل عليه، وعلى المزيد عليه بعد آخر فوقه، فلا جرم هو يكون آخر الأبعاد الانفراجية، وهذا خلف.

فإذن كل زيادة وكل مجموع زيادات أى مجموع كان فهو في بعد فوقها فمجموع الزيادات الغير المتناهية^(٢) في بعد واحد فوقها صار غير المتناهي بالفعل محصورًا بين حاصرين وأيضًا قد صار الساقان منتهيين عند ذلك البعد، كما لا يخفى، فثبت المطلوب بالاستقامة والخلف جميعًا، هذا وأنت تعلم أن المنع المذكور غير ساقط.

ولبعض الأعلام نحو آخر من البيان في تقرير البرهان السلمى، وهو أن نفرض من مقطع كل خط عرضي مع أحد الضلغين خطًا موازيًا للضلع الآخر فتحدث بالفعل متوازيات غير متناهية في جانب العرض، وإذا انضم إلى مقدار سطحي

بعينه سطوح متناهية العرض غير متناهية العدة في الغرض وجب عدم تناهى عرض الجملة، لكن العرض عرض محصور بين حاصرين.

قال: ولا يخفى أن هذا الوجه إنما يتم لو جعلت زاوية الخطين المارين إلى غير النهاية حادة حتى يكون كل عمود يقوم على الموازيات منقطعاً بالضلع الآخر، فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين، وأما إذا كانت قائمة فتكون الأعمدة العرضية المذكورة موازية للضلع الآخر فلا يلزم الانحصار ولا يتم الدليل، وفي المنفرجة أظهر.

أقول: لا نسلم وجود سطح غير متناه في العرض وإن فرضت الزاوية حادة وإنما يلزم ذلك لو وجد بين الضلعين وتر يمر على جميع تلك السطوح وهو غير ممكن إذ كل وتر يفرض فقد انتهى في إحدى جهتيه إلى مبدء خط من الخطوط المتوازية، ولا محالة يكون فوق ذلك الخط الوترى خطوط غير متناهية من تلك المتوازيات لا يلاقى شيئاً منها ولا من السطوح الواقعة بينها كما لا يخفى، ولما كانت الصورة الجسمية على فرض تجردها عن الهيولى غير خالية عن التناهى واللا تناهى، وبين المصنف فساد لا تناهيها أراد أن يبين فساد تناهيها حتى يثبت ما هو المقصود في هذا الفصل من عدم تصور تجردها عن الهيولى، فقال: وأما بيان أن لا سبيل إلى القسم الأول فلأنها لو كانت متناهية لأحاط بها حد واحد أو حدود فتكون متشكلة لأن الشكل هو الهيئة الحاصلة من إحاطة الحد الواحد أو الحدود بالمقدار أى السطح إذا كان المشكل مُسطحاً كالمثلث والمربع وأمثالهما والجسم التعليمي إذا كان المشكل مجسماً كالكرة والمكعب وأشباههما فإن أطراف الخطوط أى النقط وإن تصور إحاطتها لها لكن لا يطلق الشكل على الخط المحدود فلا ينتقض به التعريف طرداً.

وأما انتقاض عكسه بهيئة محيط الكرة فهو بحاله، ولهذا غير بعضهم التعريف بالهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الإحاطة سواء كان المقدار محيطاً أو محاطاً به، وعلى هذا يندرج محيط الكرة في التعريف ويخرج محيط الدائرة بتخصيص المقدار بما سوى الخط مع أن التفرقة بينهما في إطلاق الشكل أصعب وإن أبقى المقدار على إطلاقه لصدق التعريف على الخط المحدود ولا يجدى تخصيص الإحاطة

بالتامة، إذ ليس للخط جهة سوى الطول، وقد أحيط بنقطتين في المحدود وليس له جهة أخرى حتى يتصور إحاطة شيء بها، كما أن السطح ليس له عمق يتصور كونه محاطاً فيكون إحاطة النقطتين بالخط المحدود تامة، كما أن إحاطة الخط الواحد في الدائرة والخطوط الثلاثة في المثلث تامة والهيئة إنما تكون للأمر القارة الذوات المجتمعة الأجزاء في الوجود والزمان المعين كالיום وإن أحاط به حدان هما الأتان أى أوله وآخره لكن لا وجود له مستقراً نعم، يرد هذا على من عرف الشكل بما أحاط به حد أو حدود اللهم إلا إن خصص الموصول في تعريفه بالمقدار القار حيث يكون المراد من الإحاطة ههنا ما يكون تامة فخرجت هيئة الزاوية سواء كانت الزاوية من مقولة الكيف بأن تكون نفس تلك الهيئة أو من مقولة الكم بأن تكون معروضة لها فإنها لا تسمى بالشكل فذلك الشكل، ولك أن نعمم الشكل وتريد به مطلق الهيئة الحاصلة بسبب التناهي، إذ الثابت بالبرهان السلمى ليس إلا تناهى الجسم في بعض الجهات لا في كلها، فإن المطلوب لا يتوقف إلا على هذا القدر، أما أن يكون للجسمية أى الصورة الممتدة التى هى طبيعة نوعية لا يختلف مقتضاها في أفرادها وهو محال، وإلا لكانت الأجسام متشكلة بشكل واحد سواء كان من جهة كون الجسمية المطلقة فاعلاً أو من جهة كونها قابلاً لكن المحقق من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصى، ومن جهة الفعل عدم الاختلاف النوعى لأن مقتضى الطبيعة النوعية يجوز أن يختلف شخصاً من جهة تعدد القابل على أنه على تقدير كون الجسمية حين التجرد فاعلاً لم يمكن التعدد الشخصى أيضاً في الأشكال والهيئات لعدم قابل يقبل الشخصيات المتعددة لنوع واحد هذا خلف.

وأما ما وقع في «شرح حكمة العين» في فساد كون الشكل مقتضى للطبيعة الامتدادية لذاها من لزوم كون شيء واحد فاعلاً وقابلاً فهو منظور فيه كما سيأتيك بيانه أو سبب لازم للجسمية وهو صبح لما مر وعلى الشقين يلزم مماثلة شكل الجزء والكل بل مقدارهما لا اشتراكهما في الطبيعة الامتدادية ولازمها وجوب التساوى في المعلولات عند التساوى في انعلل كما حقق في محله واللازم وهى نفي الكلية والجزئية في الأجسام باطل فاللزوم مثله، واعترض بأن شكل الفلك مثلاً

عندهم مقتضى طبيعته، وجزء الفلك وكله يتساويان في الطبيعة لبساطته فلو كان التساوى في المقتضى يوجب التساوى في المقتضى يلزم تساوى شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك.

وأجيب عنه: بأن الآثار كما تختلف بحسب اختلاف الفاعل كذلك تختلف بحسب اختلاف القابل والفاعل في الأجسام البسيطة وإن كان قوة واحدة إلا أن مادة الكل غير مادة الجزء بعد القسمة وقبل القسمة لا كلية ولا جزئية أصلاً. فإن قيل: إن اختلاف الكل والجزء لو كان بحسب اختلاف مادتيهما كان اختلاف المادتين بحسب اختلاف مواد آخر وهلم جرا.

قلنا: الأشكال والصور تختلف بحسب اختلاف المادة، وأما المادة فهي إنما تختلف بذاتها، كما أن التقدم والتأخر يعرضان للزمانيات بواسطة الزمان، وللزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان آخر فكذلك الكلية والجزئية إنما تعرضان للماديات بواسطة المادة وللمادة بحسب نفسها لا باعتبار مادة أخرى أو بسبب أمر عارض لها وهو أيضاً صح وإلا لأمكن زواله أى زوال ذلك الشكل بزوال الأمر العارض فأمكن أن يتشكل بشكل آخر فتكون قابلة للانفصال وكل ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولى والصورة فتكون الصورة العارية عن الهيولى مقارنة لها هذا خلف؛ وفي نظر، لأن الاختلافات المقدرية والشكلية قد تحصل في الجسم من غير ورود انفصال كأشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة من التدوير والتكعيب فالأولى أن لا يجعل لزوم المحقق مقصوراً على لزوم الفصل والوصل، بل عليه وعلى لزوم الانفعال، إذ الاختلافات المقدرية والشكلية وإن حصلت في الامتداد بدون الفصل والوصل لكن لا يحصل إلا بعد كونه متبايناً لأن يتفاعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة، كما علمت سابقاً، في مسلك الانفعال من براهين إثبات الهيولى، فيكون المفارق عن المادة مقارناً إياها، هذا خلف.

ولا يتبرهن أنه لو صح هذا لكفى أن يقال: لو كانت متناهية لكانت متشكلة لكن الشكل لا يحصل إلا بعد أن يكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق

المادة، هذا خلف، فباقي المقدمات مستدركة لأن ما هو من موضوع المادة إنما هو القبول بمعنى الانفعال التجددى والقوة التي لا يجتمع مع الفعلية، كما سبق، لا مطلق القبول والاتصاف، فإن لوازم الهيئات البسيطة قابلها وفاعلها شيء واحد ولا محذور فيه، فإن حيثيى القبول والفعل مطلقاً لم يقد دليل على اختلافهما وكبرهما مما يوجب اثنية للذات الموصوفة بما إلا فى القبول التجددى والفعل المقابل له، وإنما انحصرت الأقسام فيما ذكره المصنف لأن لزوم الشكل للجسمية بعد فرض تجردها عن الحامل والأمر التي تكتنف بالحامل لا يخلو إما أن يكون لنفس الجسمية أو لغيرها، وذلك الغير إما أن يكون أمراً مفارقاً عنها، سواء كان مبايناً لها أو غير مباين، أو يكون أمراً غير مفارق عنها.

واعترض بعض المحشين للشرح القلم بأنه إن أراد بالجسمية الجسمية المطلقة فنختار أن العلة للتشكل أمر عارض لها واللازم منه ليس إلا إمكان أن يتشكل الطبيعة المطلقة بشكل آخر فيلزم إمكان تركبها من الهولى والصورة ولا محذور فيه، إذ ليس هذا خلاف المفروض ولا يلزم منه إمكان تشكل الصورة المجردة بشكل آخر، لأن العارض للطبيعة يجوز أن يكون عين التشخص أو داخلاً فيه فلا يمكن زواله، وإن أراد بالجسمية الجسمية المخصوصة فنختار أن علة التشكل هي الجسمية المخصوصة أو لازمها، ولا يلزم منه شيء من المحذورين، أى: اتفاق الأجسام فى شكل واحد، أو إمكان تشكل بعد تشكل.

هذا خلاصة كلامه، ويقرب منه ما أفاده السيد المحشى من أن الشكل المطلق معلول للجسمية المطلقة والشكل المخصوص معلول للجسمية المخصوصة ولا محذور فيه.

وتفصيله: أنه إن أريد بالشكل الشكل المطلق نختار أن علة الجسمية المطلقة أو لازمها واللازم منه اشتراك الأجسام فى مطلق الشكل ولا استحالة فيه، إنما الحال اشتراك الجميع فى شكل مخصوص كالكروية مثلاً، وإن أريد به الشكل المخصوص نختار أن علية الجسمية المخصوصة المفروضة التجرد، فلم يلزم الاشتراك ولا إمكان الزوال.

أقول: الكلام في تخصص الصورة المفروضة التجرد عن المادة بعينه كالكلام في تشكلها بلا فرق، فإن هوية تلك الصورة إما لنفس الجسمية المطلقة أو لازمها فيلزم عدم تعددها أو لأمر عارض وهو يستدعى وجود المادة.

والحاصل أن اختلاف الأشخاص والتغاير في الامتداد لا يتصور إلا بعد تحقق المادة فالحقق اللازم في الشق الذي فرض كون الجسمية علة إنما هو شيء واحد هو نفي التعدد والتغاير في الأجسام، لكن المصنف رتب عليه الاتفاق في الشكل تعبيراً عن الشيء بلازمه للتوضيح والفاضلان المحشيان أسقطا اسم المادة عن الصورة المفروضة التجرد وحرما التلطف به قولاً دون ما يتقرع على معناه من اللواحق والغواشي فأمعنا في إبداء احتمالات عائدة إلى العوارض المادية.

فصل في أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة

يريد أن يثبت في هذا الفصل ملزومية الهيولى المصورة ل يتم ما هو بصده من إثبات التلازم بينهما.

فيقول: لأنها لو تجردت عن الصورة فإما أن تكون ذات وضع، أى قابلة للإشارة الحسية، فإن الوضع مقول بالاشتراك على ثلاثة معان: أحدها: كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسية. والثاني: جزء المقولة، وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة أجزاء بعضها إلى بعض.

والثالث: المقولة، وهى هيئة معلولة للنسبتين، نسبة بعض أجزائه إلى بعض، ونسبة بعض أجزائه إلى غيره.

والمراد ههنا هو المعنى الأول، كما لا يخفى، أو لا يكون، لا سبيل إلى كل واحد من القسمين فلا سبيل إلى تجردها عن الصورة، أما أنه لا سبيل إلى الأول فلأنها حينئذ إما أن ينقسم أو لا، لا سبيل إلى الثاني، لأن كل ما له وضع بالاستقلال وهذا إنما يكون إذا كان جوهرياً، وقد مر بيان جوهريه الهيولى، فهو منقسم بالفعل أو بالقوة، على ما مر في نفي الجزء الذى لا يتجزأ، ولا سبيل إلى الأول لأنها حينئذ إما أن تنقسم فى جهة واحدة فقط تكون خطأ جوهرياً لعدم انقسامه إلا فى جهة واحدة واستقلاله، أو فى جهتين فقط فتكون سطحاً جوهرياً لعدم انقسامه إلا فى جهتين واستقلاله، أو فى جهات ثلاث فتكون جسمًا.

لا نسلم أن كل ذات وضع منقسم فى الجهات جسم إن كان المراد بذات الوضع فى ترديد البرهان ما يكون مطلقاً، فإن جميع الأعراض السارية فى الأجسام والهيولى الجسمية منقسمة فى الجهات وليست أجساماً، وإن كان المراد بها ما هو بالذات فالترديد غير حاصل لجواز أن يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع فى نفسها، ولا من قبل الصورة، بل فى شيء آخر، ويمكن أن يجاب باختيار الشق الثانى.

ويقال: لو كانت الهيولى ذات وضع بالغير لكان ذلك الغير ذا وضع بالذات، فتكون إما جسمية أو فى حتمية ضرورة أنه لو لم يكن ثمة ما له وضع فى ذاته لم

تكن الهيولى ذات وضع لا بالذات ولا بالغير، فعلى تقدير انقسامه حينئذ في الجهات كانت الهيولى مجسمة مع فرض تجردها، هذا خلف.

فقد ظهر أن الهيولى على تقدير تعريتها عن الجسمية، كما لا تكون ذات وضع بالذات لا تكون ذات وضع مطلقاً، وكل واحد منها أى من كون الهيولى خطاً جوهرياً وكونها سطحاً جوهرياً وكونها جسمًا باطل، إما أنه لا يجوز أن تكون خطاً جوهرياً، فلأن وجود الخط على الاستقلال محال لأنه إذا انتهى إليه طرفا السطحين، سواء كانا مستقيمين أو مستديرين بنحو واحد من الاستدارة، لئلا يختص الإبطال بقسم واحد من الخط الجوهري، فيما أن يحجب ذلك الخط الجوهري تلاقيهما، أى تلاقي ذينك الطرفين أو لا يحجب لا جائز أن لا يحجب وإلا لزم تداخل الخطوط، وهو محال، لأن كل خطين مجموعهما أعظم من الواحد والتداخل يوجب خلافه، هذا خلف.

يمكن أن يقال: الحكم بامتناع التداخل إما من جهة عدم حصول التأليف فيما فرض فيه ذلك وإما من جهة العظم والمقدار لئلا يلزم عدم كون الكل أعظم من جزئه، وكلاهما منتف هاهنا.

أما الأول: فلأن الكلام في وجود خط واحد مستقل على الانفراد لا في تأليف الجسم منه.

وأما الثاني: فلأن الخط لا قدر ولا عظم له في العرض ليلزم حين التداخل إذا فرض خطوط متلاقية في العرض مساواة الكل والجزء، ولهذا جوزوا تداخل النقاط مطلقاً وتداخل الخطوط والسطوح العرضية في الجهة التي لا امتداد لها في تلك الجهة، وأما الحكم بامتناع تداخل الجواهر مطلقاً فهو منقوص بتداخل الهيولى، والصورتين وهما جوهران على ما قرره المتأخرون، فالأولى أن يخص الحكم بامتناع تداخل الجواهر بالجواهر المتحيزة بالذات.

ويقال: بديهية العقل شاهدة بأن التحيز ذاته يمتنع أن يتداخل في مثله بحيث يصير حجمهما حجماً واحداً وإلا لجاز عند العقل صيرورة الشخصين كزيد وعمرو شخصاً واحداً، إذ لا فرق عنده في صورتين في فقد الامتياز بين

المتداخلين، وهذا بخلاف تداخل الأعراض وتداخل سائر الجواهر فإن الامتياز بين المتداخلين في بعض الصور بالمحل في بعضها بنفس المهية والحقيقة، لا يقال: لو وقع التداخل بين الخط الجوهري وأحد طرفي السطحين المنتهين إليه لم يلزم إلا تداخل جوهري وعرض، ولا فساد فيه، لأننا نقول: الأطراف، كما هو التحقيق، ليست إلا نهايات لذويها لا أشياء واقعة في النهايات، فإذا فرض وقوع خط جوهري بين جسمين فالتداخل هناك في الجواهر المتحيزة بالذات، وقد علمت بطلانه، ولا جائز أن يحجب وإلا لانقسم الخط في الجهتين، لأن ما يلاقي منه أحدهما غير ما يلاقي الآخر، وهو محال كما مر في إبطال الجزء، وإما أنه لا جائز أن تكون سطحًا، فلأنها لو كانت سطحًا فإذا انتهى إليه طرفًا الجسمين فإما أن يحجب تلاقيهما أو لا يحجب، فكل واحد منهما باطل، على ما مر في الخط، وإما أنه لا يجوز أن تكون جسمًا فلأنها لو كانت جسمًا لكانت مركبة من الهيولى والصورة، لما مر، ولما أبطل الشق الأول من الترديد الأول أراد أن يشير إلى الشق الثاني فقال: وأما أنه لا سبيل إلى الثاني فلأنها إذا كانت الهيولى مجردة عن الصورة غير ذات وضع مطلقًا فإذا اقترنت بها الصورة الجسمية فلا يخلو إما أن لا تصير ذات وضع، وهو محال لأن المركب من الهيولى والصورة جسم، وكل جسم في مكان فهو قابل للإشارة الحسية، وإما أن يصير ذات وضع، فإما أن لا تحصل في حيز أصلاً أو يحصل في جميع الأحياز، أو تحصل في بعض الأحياز دون بعض.

والأول والثاني محالان بالبديهة، والثالث أيضًا محال لأن حصولها في كل واحد من الأحياز ممكن لتساوي نسبتها إلى جميع الأحياز والأمكنة، وكذلك الصورة لا تقتضى إلا حيزًا مطلقًا لا معينًا، فإذا كانت الهيولى متساوية النسبة إلى جميع الأحياز فلو حصلت في بعض الأحياز دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح لأن المرجح إما الفاعل الخارج المفارق فهو لا يؤثر تأثيرًا حادًا إلا لاستعداد، ولا استعداد لها لموضع معين، فإن نسبتها إلى الكل سواء، وأما المخصصات السماوية من الحركات والأوضاع فإنما تؤثر فيما له جهة أو تعلق بذى وضع، كالنفس الناطقة، فإنها وإن كانت غير ذات وضع ومكان لكن لها علاقة مع ذى وضع

وبتلك العلاقة تتأثر بالأمر السماوية وأسباب الحوادث، والهيولى إذا كانت مجردة عن مناسبات الأوضاع الفلكية لا يخصصها حادث من الأمور الطبيعية والفلكية إلا بعد حصولها في عالم الأجرام وتعين حيزها ومظهرها.

وكلامنا في موجب الحيز والمظهر، فالهيولى لو تخلت عن الصورة ثم فرض تصورهما بصورة ما لزم الترجيح بلا مرجح، وهو محال، واعترض على بيان استحالة القسم الثاني بأن امتناع لحوق الصورة الجسمية بالهيولى المجردة لا يدل على امتناع كونها غير ذات وضع لجواز أن تكون للهيولى المجردة عن الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية أبداً، وأجيب عنه:

أما أولاً: فلأنها بالنظر إلى ذاتها إن لم تقبل الجسمية فتكون جوهرًا معقولاً بالفعل غير ذى قوة واستعداد، فلم تكن هيولى إذ حقيقة الهيولى ليست إلا القوة والاستعداد لحصول الحوادث من الصورة والأعراض، وإن لم تكن كذلك بل يكون جوهرها جوهرًا قابلاً، فلحوق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها لكن لحوق الصورة أو أى حادث كان الهيولى يستلزم تجسمها المستلزم للمحال، والممكن لا يستلزم منه المحال ولا يقاس هذا باستلزام عدم العقل الأول، عدم الواجب مع أن الأول ممكن، والثاني محال لأن استلزام عدم العقل عدم الواجب تعالى من حيث أن عدم العقل ممتنع بوجود الواجب تعالى، وأما بالنظر إلى ذاته فعدمه لا يستلزم محالاً أصلاً وإلا لم يكن ممكناً بالذات، وهاهنا كذلك، فإنها بالنظر إلى ذاتها ممكنة التلبس بالصورة لكن يلزم من لحوق الصورة بعد فرض تجردها بحال بالذات.

وأما ثانياً: فلأن الكلام في هيولى الأجسام هل هي في أصل الإبداع مجسمة أو مجردة ثم تجسمت؟ ولهذا قال الشيخ في «اشفاء» في بحث تقدم الصورة على المادة في الوجود: وأما أنه هل توجد هيولى بلون صورة؟ فذلك بحث آخر لا يهمهم فيما هم بصدد، وفي هذا الوجه ضعف لجواز تجرد الهيولى عن الصورتين بعد التلبس بهما، ولحوق صورة نوعية بما مانعة من قبول التجسم ثانياً فالتخصيص بهيولى الأجسام غير مجد، واعترض أيضاً بأن المخصص لحصول الهيولى في حيز

معين يجوز أن يكون بسبب اقترانها بصورة نوعية مخصصة للأجسام بأحيازها الطبيعية.

وأجيب: بأن الصورة إنما عينت مكانًا كليًا للمتنوع بها من الأجسام، فنسبتها إلى جميع أجزاء ذلك المكان الكلي واحدة فلا تصلح مخصصًا للهيولى بجزء معين منها.

وقال الفاضل الميلى: ولك أن تقول: يجوز أن يقارن الهيولى صورة أخرى أو حالة من الأحوال تعين لها بعض أجزاء المكان الكلي.

وأقول: فساده ظاهر لأن المخصص للجسم بجزء معين من المكان الكلي لواحد من الأجسام البسيطة لا يكون إلا أمرًا حادًا يحتاج في حدوثه إلى مخصص من الحركات والأوضاع، والكلام في الهيولى التي لحقها الصورة وهي مجردة عن تلك الأمور.

ثم قال: وأيضًا قد تكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلى فلا حاجة في التخصيص إلى غير الصورة النوعية.

وجوابه: أن الهيولى لا تخصص لها في ذاتها بمقدار دون مقدار أو بعنصر دون عنصر، بل هي قابلة في ذاتها لكل حلية صفة فيجوز لها بحسب ذاتها أن يلحقها مع الصورة العنصرية ومقدار ما لا يملأ المكان الكلي لذلك العنصر فيحتاج إلى مخصص آخر سوى النوعية، ولما استشعر المصنف ورود معارضة على قولهم: إن الهيولى المجردة لو لحقها الصورة لم يكن بد من أن تحصل في موضع معين مع تساوى نسبتها إلى جميع المواضع، وهو محال، وهى أن الجزء المائى إذا فسد إلى الهواء حصل في بعض الأمكنة الهوائية، مع أن نسبته إلى جميعها على السوية.

أراد أن يشير إليها وإلى دفعها بقوله: ولا يلزم الترجيح بلا مرجح على هذا التقدير بأن يقال: إن الماء إذا انقلب هواء أو على العكس صار المنقلب أولى بموضع من أجزاء المكان الكلي لما انقلب إليه مع تساوى نسبته إلى جميعها، فالوجه في تخصيصه بإحداها هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة بأحد الأحياز الممكنة، لأن الوضع السابق يقتضى الوضع اللاحق فلا يكون ترجيحًا بلا مرجح، يعنى أن

الجزء المنقلب من الماء إلى الهواء مثلاً له قبل الانقلاب وضع خاص مع بعض أجزاء الحيز للمنقلب إليه، أما المحاذاة له طبعاً أو قسراً إذا لم يكن في الموضع الطبيعي للصورة المنقلب إليها، وأما الوقوع فيه قسراً إذا كان فيه فاستقر بعد الانقلاب فيه طبعاً فالوضع السابق يقتضى حصوله في ذلك الجزء المعين من حيز المنقلب إليه، ولا يتصور مثل ذلك في الهيولى المجردة إذ تجسمت.

فصل فى إثبات الصورة النوعية

ولما فرغ من إثبات الهىولى وتلازمها مع الصورة الجسمية شرع الآن فى إثبات الصورة النوعية وهى التى تختلف بما الأجسام أنواعًا، فقال: اعلم أن لكل واحد من أنواع الأجسام الطبيعية صورة أخرى غير الصورة الجسمية، بما يصير ذلك النوع نوعًا ولهذا سميت صورة نوعية أو منسوبة إلى النوع بالتقوم والتحصيل وتسمى طبيعية أيضًا باعتبار كونها مبدء للحركة والسكون الذاتيين وقوة أيضًا باعتبار تأثيرها فى الغير وكمالًا لصيرورة الجنس به بالفعل نوعً مركبًا.

وقبل الخوض فى المقصود يجب أن يعلم أن المقتصد للآثار المختلفة المختصة كل منها بقسم من أقسام الأجسام الطبيعية لا بد وأن يكون أمورًا مختلفة غير خارجة عن ذات الجسم بل هو أمر حاصل له فى ذاته لأننا نعلم بالضرورة أن العنصر الثقيل مثلًا إنما يتحرك إلى المركز بحسب ذاته لا بحسب أمر خارج عن ذاته، فلولا أن فى ذاته شيئًا يقتضى اختصاصه بميزها المعين لما تحرك إليه بحسب الذات وهذا ظاهر جدًا وهو لا ينافى القول بالفاعل المختار عند من لا يجوز الترجيح بلا مرجح فإن نسبة البارى تعالى جل شأنه إلى جميع الأجسام لما كانت نسبة واحدة فجعل بعضها حارًا وبعضها باردًا وبعضها خفيفًا وبعضها ثقيلًا إلى غير ذلك من اختلاف الآثار والهيئات لا بد له من مخصص.

نعم، إنما ينسد باب إثبات الصورة النوعية بل سائر القوى والكيفيات الغير المحسوسة عند من يجعل نفس إرادة البارى مرجحًا للأمور بلا استحقاق وحكمة بل مع القدرة الاتفاقية الجزافية ارتفع الاعتماد على المحسوسات، ولا يبقى معها بحث ونظر، ولا يأمن الإنسان أن يخلق فيه جزأفًا أمور تدفع النظر وربما يخلق فيه معنى يرى الشىء على خلاف ما هو عليه وهؤلاء فى الدورة الإسلامية بأزاء السوفسطائية فى عصر الأقدمين وإنما أثبتوا للبارى إرادة جزافية لبعض الأشياء كتفكيك بعض أجزاء الرحى وإعادة المعدوم وغير ذلك من هوساتهم لمصالح أدلتهم واحتجاجاتهم.

وقال بعض أهل الحق: إن بظهور مثل هذه المذاهب انقطعت الحكمة عن وجه الأرض وانطمست العلوم القدسية، وإذا تمهد ما ذكرناه فنقول: كل نوع من أنواع الأجسام مختص بحيز معين يقتضى ذلك النوع بحسب ذاته الحركة إليه عند خروجه عنه والسكون عند حصوله فيه، فالقمتضى لاختصاص ذلك النوع بذلك الحيز إما الصورة الجسمية المشتركة بين الأجسام كلها أو الهوى أو صورة أخرى والأول باطل لاستلزامه اشتراك جميع الأجسام في ذلك الحيز، وكذلك الثاني لاستلزامه كون القابل فاعلاً واشتراك العناصر في الحيز لاشتراكها في الهوى وهما باطلان فتعين الثالث، وإلى هذا أشار بقوله: لأن اختصاص بعض الأجسام ببعض الأحياء دون بعض ليس لأمر خارج عن الجسم ولا للهوى كما قررنا فهو إما أن يكون للجسمية العامة أو لصورة أخرى، لا سبيل إلى الأول وإلا لاشتراك الأجسام كلها في ذلك الحيز المعين، فتعين الثاني وهو المطلوب.

ومن التشكيكات في هذا المقام أن إسناد اختلاف الأعراض إلى الصور المختلفة يقتضى إسناد الصور أيضاً إلى غيرها من الأمور المختلفة، فإن أسند اختلاف الصور في العنصریات إلى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات إلى اختلاف قوابلها في المهيئات.

قيل: فلم لا يجوز استناد اختلاف الأعراض إليها من غير توسط الصور؟ وأجيب عنه ببيان مغايرة الأعراض ومبادئها من أن كون الجسم بحيث يستحق أينا غير حصوله في ذلك الأين، وكونه بحيث يقتضى برودة عند عدم القاسر غير برودته وامتناع تحصل الجسم منفكاً عن تلك المبادئ فإن السبب المقتضى لسهولة تشكل الماء ولرده إلى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جموده أو إصعاده بالقسر أو تكعبه، ومنها أن كون تلك الصور مصادر لأعراض مختلفة غير مترتبة، بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الأين، وكذلك من سائر الأبواب لا بأن يصدر بعضها بتوسط البعض، يناق قولهم بعدم صدور الكثير عن الواحد، وإن أسندوها إلى صور متعددة بطل قولهم: المادة الواحدة لا تقوم بصورتين في درجة واحدة.

والجواب: أن الكثير يجوز أن يصدر عن الواحد إذا كانت هناك جهات وشروط مختلفة، فهذه الصورة تفعل بحسب ذاتها وتنفعل بحسب المادة، وتقتضى حفظ الأين بشرط الكون في المكان الطبيعي والعود إليه بشرط الخروج عنه وعلى هذا السبيل سائر الأعراض.

واعلم أن إثبات أن في كل نوع من أنواع الأجسام صورة متنوعة جوهرية لا يخلو من صعوبة، فلا بأس بنا لو بسطنا في الكلام ثم علنا ما هو الحق في هذا المقام إذ فيه خلاف بين أتباع المعلم الأول من الشائين، ومنهم الشيخ الرئيس، ومن في طبقتة وبين الأقدمين من اليونانيين كهرمس وحكماء الفرس والرواقيين ومن تابعهم كصاحب «حكمة الإشراق» فنقول: إن للمشائين في إثبات تلك الصور مناهج ثلاثة:

الأول: من جهة كونها مبادئ للآثار المختلفة وهو الذي أورده المصنف ههنا تقريره أن الأجسام تختلف بالآثار فتلك الآثار، ليست واجبة لذاتها، فلا بد أن يكون لها مباد، فبإدبها إما أن تكون هي الجسمية أو الهيولى أو أموراً أخرى، والأولان باطلان كما ذكر فهي أمور مغايرة لهما، فأما أن تكون مفارقة عن الأجسام، وهو أيضاً محال لأن المفارق نسبه إلى جميع الأجسام على السوية فلا يختلف آثاره في الأجسام، وأما أن تكون غير مفارقة عنها، فهي إما أن تكون خارجة عن حقائق تلك الأجسام أو داخلية والأول باطل لإعادة الكلام في تخصيصها فهي أمور داخلية فتكون صوراً لا أعراضاً وهو المطلوب، واعترض عليه بوجه:

الاعتراض الأول: أنا لا نسلم أن نسبة المفارق إلى سائر الأجسام على السواء لم لا يجوز أن يكون للمفارق خصوصية بعض الأجسام دون بعض؟ كيف وقد ذهب أفلاطون ومن يحدو حذوه من المتألهين وحكماء الفرس كما قاله الشيخ الإلهي صاحب «الإشراق» في كتبه كـ «المطارحات» و «حكمة الإشراق» وغيرهما إلى أن لكل نوع من الأفلاك والكواكب وبسائط العناصر ومركباتها رباً في عالم القدس وهو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغادى والمنمى

والمولد في الأجسام النامية لامتناع صدور هذه الأفعال المختلفة في النبات عن قوة بسيطة عديمة الشعور وفينا عن أنفسنا وإلا لكان لنا شعور بما وهؤلاء يتعجبون ممن يقول: أن الألوان العجيبة في ريش من ريش الطواويس إنما كان لاختلاف أمزجة تلك الريشة من غير قانون مضبوط ورب نوع حافظ، بل هؤلاء ينسبون جميع أنواع الأجسام وهيئاتها إلى تلك الأرباب ويقولون: إن هذه الهيئات المركبة العجيبة ظلال الإشراقات نورية ونسب معنوية في تلك الأرباب النورية كما أن الهيئة البسيطة لنوع كرائحة المسك ظل لهيئة نورية في رب طلسم نوعه.

قالوا: وإجذاب الذهن إلى النار لما تبين أنه ليس لضرورة عدم الخلاء على ما ذكر في موضعه ولا لجذب النار بخاضية لها فهو أيضًا لتدبير يتعلق بصاحب النوع للنار الحافظ للصنوبرة ولغيرها وهو الذي سماه الفرس ارديهشت، فإن الفرس كانوا أشد مبالغة في إثبات أرباب الطلسمات وهمس وأغاثاذيمون وإن لم يذكروا الحجة على إثباتها ادعوا فيها المشاهدة الحقة المتكررة المتينة على رياضاتهم ومجاهداتهم وخلعهم أبدانهم.

وإذا فعلوا هذا فليس لنا أن نناظرهم، كما أن المشائين لا يناظرون بطليموس وابرخس حتى أن أرسطو عول على أرساد بابل وإذا اعتبر رصد شخص أو أشخاص معدودة من أصحاب الأرساد الجسمانية في الأمور الفلكية حتى تبعهم من تلامذتهم وبنوا عليه علومًا كالهينة والنجوم فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والتأله في أمور شاهدها بأرسادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم؟ بل هذا أولى وليس للمشائين دليل على حصر العقول في عشرو أو عشرين، وبالجملة في السلسلة الطولية، ولا يلزم أن يأخذ الأفلاك في التركيب في أول يأخذ العقول في الترتيب بل العقول كما بينه شيخ الإشراق يحصل منها مبلغ كثير على الترتيب الطولي ويحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة أخرى عرضية يجرى بجرى الفروع يحصل من الفروع من الأجسام الفلكية والعنصرية من البسائط والمركبات

الأشرف من الأشرف والأخص من الأخص وعدد الفريقين كثير كما في القرآن ﴿وَمَا يَأْتِيكَ جُودُ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾^(١).

قالوا: وليس صاحب النوع النفس فإن النفوس لا بد وأن يتألم بتألم أبدانها، وصاحب النوع لا يتألم بتألم نوعه، وللنفس علاقة بيدن واحد، ولصاحب النوع عناية بجميع أبدان نوعه، والنفس تحصل منها ومن البدن الذي تتصرف فيه حيوان واحد هو نوع واحد وصاحب رب الطلسم ليس كذلك، ثم رب الطلسم لنوع إذا كان فياضاً لذلك النوع فلا يكون محتاجاً إلى الاستكمال به بخلاف النفس فإنها مفتقرة إلى الاستكمال بالجسم، وعلاقة الأجسام إنما هي لنقص في جوهر النفوس تستكمل بالعلاقة، ومن له رتبة الإبداع لجسم لا يقهره علاقة ذلك الجسم، وكمال المفارق المحض التشبه بمبدئه الواجب بالذات، فالعلاقة الجسمانية نقص له والذي ينوع الجوهر ويحصل وجوده كيف ينحصر بعلاقة عرضية؟ وكل هذا ظاهر لمن له أقل حلس.

الاعتراض الثاني: سلمنا أن نسبة الفارق إلى جميع الأجسام واحد لكن لا يلزم منه أن لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة وإنما يكون كذلك لو لم يكن للأجسام وهيولياتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة الفائضة عليها.

وأجيب عن هذين الإشكاليين بأننا نعلم بالضرورة أن تلك الآثار إنما تصدر من الأجسام أو من المفارق بواسطة مبدأ قريب مقارن لها، فإن الإحراق يكون من النار والنرطيب من الماء إلى غير ذلك، فلو لم يكن في الأجسام إلا الهيولى والصورة الجسمية لم تحصل تلك الآثار من الأجسام، فلا بد أن يكون فيها أمر مقارن يكون علة لتلك الآثار.

الاعتراض الثالث: سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يكون تلك المبادئ أعراضاً، إذ كل موجب أثر في الأجسام لا يلزم أن يكون صورة جوهرية، فإن

الميل القسرى وغير القسرى مبدأ ما للحركة وليس بصورة جوهرية، والحرارة في الحديدية الحامية مبدأ الحرق لجسم، والحركة في بعض المواضع سبب للحرارة وليست بصورة جوهرية، وهكذا في أشياء كثيرة، لا يقال: ليست هذه الأشياء آثاراً مما ذكرتموه، بل هي معدات والواهب غيرها، لأننا نقول مثل هذا فيما سميتوه صوراً، وأيضاً قد برهن الشيخ الرئيس في بعض مؤلفاته على أن الطبيعة لا يجوز أن تكون مبدأ للأشياء المنسوبة إليها في مادتها، على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء، مثل الحركات والسكونات الطبيعية، كما يقال: إن طبيعة الحجر مثلاً مبدأ الحركة الهابطة، وطبيعة النار مبدأ لحركتها الصاعدة، وهكذا ما يقال في الكيفيات الأخر مثل ما يقال إن طبيعة الماء مبدأ لبرودتها وطبيعة النار مبدأ لحرارتها وأمثال ذلك، حيث قال: وذلك لأن مصدر الفعل الجسماني قوامه ووجوده بالجسم، ولا يجوز أن يصدر عنه فعل بلا مشاركة وضع بينه وبين ما يصدر عنه، فإذا كانت القوى المنطبعة في الأجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة أجسامها والطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر عنها فعل إلا بواسطة جسمها، والفعل الذى وساطة جسمها شرط في إتمامه إنما يصح في أشياء خارجة عن الجسم لا في نفس الجسم، وكيف يصح فعلها في الجسم واسطة بين الطبيعة التى فيه وبين ذاته، فإذا فعلها في أجسامها محال، بل معنى قولنا: إن الطبيعة هي مبدأ تلك الأشياء مثل الحركة والحرارة مثلاً وغير ذلك، هو أن الجسم المنطبع بتلك الطبيعة إنما يستعد بحدوث الطبيعة، فإذا تم استعدادها لها أفاضها واهب الصور عليها بإذن خالقه، جلت قدرته، إلا أنه لما كان وجود الطبيعة في الأجسام شرطاً لقبول ذلك الفيض قيل: إن الطبيعة سبب أو مبدأ لذلك، وهكذا في غير هذا إذا تأملت وجدت بعض الهيئات والصفات مقدماً وجوده على وجود البعض وجوده شرطاً لوجود المتأخر وكذلك نسبة النفس إلى قواها هي بعينه نسبة الطبيعة إلى ما قلناه، هذا كلامه.

فنقول: لا يخفى أن هذا الكلام من الرئيس مما يؤيده ما نحن بصدده تأييداً عظيماً، فإنه لما ثبت أن فاعل الحرارة في النار والبرودة في الماء ليس أمراً مقارناً

لتلك الأجسام فلينجح مثل ذلك في الحرارة التي تحصل في غير النار والبرودة التي تحصل في غير الماء وكذلك سائر الآثار كالأحوال إلى شبه جوهر المغتذى والإغناء والتوليد والتصوير وغير ذلك مما يسمونها صوراً لم يثبت إلا كونها من الشرائط والمعدات التي لا ينافي العرضية كالميل والحرارة والبرودة وأمثالها، والعجب أن القوى كالمغذية والمصورة عندهم أعراض مع أنهم يسمونها فعالة وينسبون إليها إفادة الصور، فإذا كانت هذا المؤثرات القوية عندهم أعراضاً فغيرها أولى بالعرضية.

المنهج الثاني: من جهة كونها مقومة للمادة، بيانه أنا نعلم ضرورة أن في كل من الأجسام أمراً غير الهولي والجسمية مختصاً بذلك النوع مستحيل الانفكاك عنه، فهو إما أن يكون عرضاً أو جوهرًا، والأول باطل لكونه مقومًا للمادة إذ كما لا يتصور وجود المادة معرى عن الجسمية، كذلك لا يتصور وجودها بدون أن يتخصص نوعاً من أنواع الجسم، فإننا لا نقدر أن نتصور جسمًا لا يكون ولا عنصرًا ولا حيوانًا ولا شجرًا فلا يوجد الجسم المطلق إلا بالمخصص فيتقوم وجود الجسم بذلك المخصص، والمقوم للجوهر جوهر فذلك الأمر جوهر، فهو إما حال في المادة أو محل لها، والثاني: باطل بالوجدان، ولانقلابه إلى غيره مع بقاء المادة في الحالين كما في العناصر فيكون حالاً، والجوهر الحال يكون صورة وهو المطلوب والاعتراض عليه من قبل الرواقين بوجوه:

أما أولاً: فبأن الاحتجاج على حاجة الجسم وافتقار المادة إلى تلك المخصصات بلزومها للجسم وعدم تصور خلوه عنها غير صحيح، لأن استحالة الخلو عنها لا يدل على جوهريتها وافتقار المحل إليها في التقوم الوجودي ليس الجسم لا يخلو عن مقدار وشكل وتميز مع اعترافكم بعرضيتها، وليس لقائل أن يقول إنما يصح تبديلها مع بقاء محلها، فلا يكون جوهرًا، لورود مثل ذلك في تبديل الصور على الهولي مع بقائها بعينها.

وأما ما ذكرتم في افتقار المادة إلى تلك الصور من عدم تصور خلوها عن الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع خلوها عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها،

فكذلك لا يتعري الجسم عن شكل وبدله ومقدار وبدله وغير ذلك، ثم إن كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع في الأعيان إلا بالمخصصات لو أوجب كون تلك المخصصات مقومات لوجوده يوجب كون مخصصات الطبيعي النوعية كالإنسان مثلاً ومميزات أشخاصها مقومات لوجودها مع أن التقويم والتحصيل هاهنا أقوى وأتم من هناك.

فكما سميتم مخصصات الجنس صوراً فلکم أن تسموا مقومات الأنواع صوراً. فإن قيل: إن المهية النوعية تامة الحصول، قلنا: مثل ذلك في الجنسية، فإنها بالقياس إلى أفرادها، مع قطع النظر عن اللواحق التي سميتوها صوراً، نوع حقيقي تام الحصول، والاحتياج في الوجود إلى المخصصات مشترك الوقوع بين الجسمية والإنسانية، فهذا لا يوجب تمامية إحداها وعدم تمامية الأخرى.

فإن قيل: مخصصات النوع تعرض عن أسباب خارجية وأمور اتفاقية ولا تقوم بها حقيقة النوع، قلنا: ما فرضتموه صوراً أيضاً يلحق الأجسام أو الهيوليات بأسباب خارجية واستعدادات كالمائية والهوائية وغيرها، فإنها قد تلحق الهيولى من جهة تلك الأسباب وهي ليست مقومة لحقيقة حاملها، والكلام في دعوى كونها مقومة لوجود حاملها دون غيرها من الأعراض هو أول البحث أنه بماذا تبين لكم تقويمها لوجود حاملها؟ فإن استدلتكم بكونها مخصصة للجسم المطلق، فكذا يقال في مخصصات الأنواع، أو بلزومها للأجسام فيجری الحكم في الأعراض اللازمة كما سبق.

وأما ثانياً: فبيان الجوهر على قاعدتكم هو الموجود لا في موضوع، فنقول: صور المركبات وقواها موجودة في موضوع فتكون أعراضاً، وإنما قال: إنها موجودة في موضوع، أى محلها مستغن عنها، لأن صور العناصر على رأيكم كافية في تقويم المادة، وإلا لما صح للعناصر وجود صور العناصر باقية في المركبات العنصرية بحالها على مذهب التحقيق، وهي في قوامها مستغنية عما يحل فيها، فما فرضتموه صوراً هي أعراض.

فإن قيل: إن العناصر وإن كانت مستغنية القوام عن صورة أخرى إلا أن المجموع غير الأفراد، والمجموع جوهر، والصور مقومة لوجود المجموع فتكون جوهرًا، قلنا: المجموع إذا نظرنا إلى مفهومه من حيث هو المجموع وجدناه أشياء مع اجتماع، وتلك الأشياء هي العناصر الباقية الصور، والاجتماع عرض، فصور المركبات إن كانت تقوم وجودًا فليست مقومة للعناصر، بل تقوم اجتماعها، والاجتماع عرض ومقوم العرض يجوز أن يكون عرضًا.

المنهج الثالث: من جهة كونها مقومة لمهيات الأجسام تقريره أن الصور إذا تبدلت في الأجسام يتغير بتغيرها جواب ما هو بخلاف الأغراض، إذ تبدلها في الجواهر لا يتغير جواب ما هو، فليست الصور أعراضًا، والإيراد عليه نيابة عن القدر، فإن من الأعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو، فإن الحديد قبل أن يحصل فيه هيئة السيف إذا سئل عنه بما هو حسن الجواب بأنه حديد أو يحد الحديد، ثم إذا حصلت فيه الهيئة السيفية فسئل عنه أنه ما هو؟ لا يجاب بأنه حديد، بل بأنه سيف، ولا يحصل فيه إلا أعراض كالشكل والحدة.

وهكذا الطين إذا جعل لبنات وبني بها بيت لا يجاب بأنه طين بل بأنه بيت، ولم يحدث فيه إلا اجتماع وهيئات هي أعراض، فقد علم أن تبدل الحدود لا مدخل له في كون المتبدل به جوهرًا أو عرضًا فكيف وليس رسم الجوهر ما يتبدل بتبدله جواب ما هو؟ ورسم العرض ما لا يتبدل.

وكذا التفرقة بين المهيات الطبيعية كالحیوان والإنسان وبين المهيات الاعتبارية كالسيف والسريز غير مفيد، بأن يقال: الجوهر ما يتبدل بتبدله حدود المهيات الطبيعية الجوهرية والعرض ما لا يكون كذلك إذ ليس يرسم الجوهر والعرض في شيء من المواضع بمما، اللهم إلا أن يحدد اصطلاح آخر في الجوهرية والعرضية، فإن الاصطلاح في الجوهر والعرض عندهم كان على الموجود لا في الموضوع، وعلى الموجود في موضوع، ويرجع الضابط في الغرض إلى استغناء المحل عنه وعدم تقومه به، وفي الجوهر الصوري إلى افتقار المحل وتقومه به، وظاهر أن هذا التقوم تقوم الوجود لا تقوم المهية، فإن الحال الصوري لا يحتاج إليه المحل بحسب المهية إذ

يعقل المحل دونه والمتقوم بشيء بحسب المهية لا يمكن تعقله بدون ذلك الشيء، فافتقار المحل إلى ما يحله من الصور في تقويم الوجود لا في تقويم المهية والحقيقة، فيرجع الكلام إلى المسلك السابق، وقد علم ما فيه، هذا غاية ما للذات عن الأقدمين أن يبحث به مع أصحاب جوهرية الصور الطبيعية من المشائين.

وأما الذى وضع ليدى في هذا المبحث هو أنه من الأمور المتقررة في مدارك المحققين من الحكماء أنه لا يجوز أن يتحصل حقيقة محصلة نوعية لها وحدة طبيعية كالسائط الأسطقسية والمركبات الطبيعية من مقولتين مختلفتين، نعم يمكن ذلك في المركبات الاعتبارية أو الصناعية التي لها وحدة بمجرد الاجتماع والصناعة، وقد قالوا: ليس كل معنى يقترن بمعنى يوجب أن يجعل له ذاتاً أحدية واقعية تحت جنس، وإلا لكان الإنسان مع البياض نوعاً، ومع الفلاحة نوعاً آخر، فيكون الإنسان جنساً.

ولهذا حكموا بأن مفهومات المشتقات كالأبيض والأسود لا حظ لها من التحصل النوعى لالتيامها من ذات ما، ومبدأ، ونسبة لم يكن مجموعهما من مقولة واحدة، وامتنعوا عن تجويز كون حقيقة واحدة مندرجة تحت مقولتين بالذات، فإن الإنسان وإن صدق عليه حيوان طويل عالم قائم... إلى غير ذلك، لكن لا يوجب هذا كونه مندرجاً تحت مجموع الجوهر والكم والكيف والوضع وغيرها اندراج نوع تحت جنسه، بل إما هو واقع تحت واحد من تلك العوالى وهو الجوهر بالذات دون الأخرى إلا بالعرض.

فإذا علمت هذا فنقول: لا شك أن لكل واحد من الجسم النارى والهوائى وغير ذلك حقيقة محصلة لها تأحد طبيعى ملئمة من الجزء الذى هو مشترك بين سائر الأجسام، ومن أمر آخر مختص، ولو لم يكن كالجسم مندرجاً تحت مقولة الجوهر، بل يكون من مقولة أخرى كالكيف مثلاً لزم أن لا يكون مندرجاً تحت مقولة الجوهر ولا تحت شيء من المقولات البواقى، بل لا يكون له حقيقة محصلة أحدية ويكون كالحجر الموضوع بجنب الإنسان، والواقع خلاف ذلك بالاتفاق.

فيجب أن يكون للنار جزء مختص جوهرى سوى الجسم على ما هو المقرر عندهم من أن الجنس والفصل في المهيآت المركبة مأخوذان من المادة والصورة الخارجيتين والأجزاء المحمولة إنما تكون محفوظة الحقائق في الذهن والخارج على ما هو رأى المحصلين الذاهبين إلى انضباط المهيآت في أنحاء الوجود ذات وحصول الأشياء بأنفسها لا بأشباحها في الأذهان، فإذا كان فصول الجواهر جواهر بالمعنى الذى مر ذكره، وفصول أنواع الأجسام متحدة الحقيقة مع صورها الخارجية، فلا محالة تكون تلك الصور جواهر وتركيب القياس على نظمة الطبيعى، هكذا الصور الطبيعية فصول الجواهر وفصول الجواهر جواهر، فالصور الطبيعية جواهر، فإذا كان في حقائق الأجسام فصول ذاتية مختلفة هي الصور النوعية باعتبار فيجب أن تستند الآثار المختلفة المختصة بنوع نوع من الأجسام إلى تلك الصور نوعاً من الاستناد وإن كان لكل نوع منها ذو عناية من ملائكة الله الروحانيين تقوم بكلاءة ذلك النوع بإذن مبدع الكل جلت أسماؤه، وإذا كان لها تقويم المادة وتحصيل الأجسام أنواعاً فلا يكون لها مبادئ المواد، بل يفيدها مفيد من خارج، فإن الاستعدادات واللا استعدادات ليست بطبائع محصلة يتقوم بها أنواع الأجسام بل هي توابع لأمر محصلة يتخصص بها الجسم تخصيصاً أولياً، وإنما شأنها الإعداد لا الإفاداة واختلاف تلك الصور في الحقائق ترجع إلى اختلاف حقائق مبادئها المفارقة لا إلى اختلاف ذوات الهوليات أو اختلاف استعداداتها، فإنها متقدمة بحسب الذات على الهوليات واستعداداتها كما سيظهر في بحث كيفية التلازم، واختلاف الهوليات واختلاف استعداداتها إنما يصلح لاختلاف الشخصيات وأنها الحصولات لا الحقائق أنفسها.

بل الحق أن مفيد جميع الحقائق هو البارى الفعال على وفق علمه بالنظام الأتم، والجواهر العقلية والمفارقات الروحانية ورابط فيضه ووسايط جوده كما ذهبت إليه الفلاسفة كافة.

واعلم أن الصورة الجرمية التي هي الاتصال القابل للأبعاد الثلاثة مقومة لحقيقة الجسم بما هو جسم، ومقومة لوجود الهول، كما سيأتى في البحث عن كيفية

التلازم والصورة الطبيعية مقومة لحقائق الأنواع الجسمانية، ومقومة لوجود الجسم بما هو جسم، ولما عقلت الهيولى لا بالصورة الجرمية، والجسم لا بالصور الطبيعية فليست الجرمية مقومة لحقيقة الهيولى ولا الطبيعية مقومة لحقيقة الجسم، فكل من الصورتين حيثية تقيدية لشيء وتعليلية لآخر، كالفصل بالقياس إلى النوع وحصته من الجنس، والتشخص بالقياس إلى الشخص وحصته من النوع.

ولما كانت الصورة الجرمية تتبدل بتبدل الصور الطبيعية كما صرح به الشيخ الرئيس في التعليقات وغيرها من أن كل صورة تحدث من الصور الطبيعية يحصل معها مقدار آخر وامتدادات أخرى فيحصل معها اتصال آخر، فلا ينبغي لأحد أن يقول: إن الصور الطبيعية تقوم ووجود الجسم على سبيل البدل كالهوى بالقياس إلى الصور الامتدادية، فإن الجسم جزء ما لاتصال القابل لفرض الأبعاد الثلاثة، وإذا تبدل الاتصال الصورى بتبدل الصورة الطبيعية يتبدل الجسم أيضاً فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم آخر، فليس الجسم كالهوى التي تبقى نفسها وتقبل حدوداً مختلفة تقومها على سبيل البدل، والسر في هذا أن كل حال عرضاً كان أو صورة يحتاج في تشخصه إلى محله، والفرق بينهما بأن الصورة بحقيقتها تقوم ووجود محلها الذى هو المادة والموضوع يقوم حقيقة العرض كما يقوم شخصيته وحيث كانت الجسمية نوعاً واحداً محفوظة الحقيقة في مراتب حدود الامتدادات ومقاديرها المختلفة صغراً وكبراً، فالهوى تحفظ شخصيتها بالتحفاظ نوعية الصورة الاتصالية بخلاف الجسم بالقياس إلى الصور الطبيعية المتخالفة الأنواع ومن هاهنا حكموا بأن الشجر إذا قطع، والخوان إذا مات فقد عدم الجسم الذى كان موجوداً مع النفس وحدث جسم آخر، وهذا أيضاً موضع الخلاف بين الفريقين، بل هذا الخلاف يتفرع على الخلاف بين جوهرية الصورة وعرضيتها، ولقد شبعنا في الكلام من الجانبين ليحيط الناظر بأطراف المقام، وقد بقى بعد خبايا في الزوايا والله الهادى إلى الصواب وبه الاعتصام في كل باب.

واعلم أن إيراد بحث الصورة النوعية في أثناء مباحث التلازم إشارة إلى أن التلازم مع الهيولى وكذا كيفيته لا يختص بالصورة الجسمية، بل متناول للصورتين

فإن الهيولى لا توجد بدون الصورة الجسمية، وهى لا توجد بدون الصورة النوعية، وكذا النوعية لا توجد بدون الجسمية التى لا توجد بدون الهيولى، فالهيولى مع الصورتين متلازمة والكيفية كاليقية كما سيظهر إن شاء^(١) الله تعالى.

هداية: يزول بما وهم واشتباه بما وقع لأحد فى كيفية التلازم الثابت آنفاً بين الهيولى والصورة، إذ الوهم والاشتباه نوع ضلال فعبر المصنف عن إزالته بالهداية كما هو عادته فى هذا المختصر، ولنقدم هاهنا ما يتوقف عليه تلخيص الكلام فى المطلوب، وهو أن التلازم عند التحقيق إنما يقتضيه علة موجبة يكون التلازم بينها وبين معلولها، أو بين معلولين لها، لا على أى وجه كان، بل بإيقاع تلك العلة ارتباطاً ما افتقارياً بينهما على وجه من الوجوه البتة، إذ لو لم يكن كذلك فلا تعلق لأحدهما بالآخر، ويمكن فرض انفراد أحدهما عن الآخر وما يظنه الجمهور من أمر المتضايفين اللذين بينهما تضاييف وتلازم بحسب المهية أنه بلا تحقيق افتقار بينهما باطل، أما الحقيقيان فبافتقار كل منهما إلى معروض الآخر، وأما المشهوريان فبافتقار بعض كل منهما وهو إضافته إلى بعض الآخر وهو ذاته، وعلى هذا القبيل تلازم العقود وتعاكس القضايا، وتقاوم اللبتين المنحيتين، ليس من باب التلازم، بل من باب تدافع الأثقال المتساوية الميول كحوانب الأرض إلى مركز الكل ولو عد من التلازم فإنما هو فى حفظ الوضع لا فى الوجود وكل منهما يحتاج فى ذلك إلى ذاته الأخرى، وأما المعان بحسب المعلولية فليس يصح أن يستندا فى درجة واحدة إلى علة واحدة حقة بل يجب انتهاؤهما إلى علة موجبة أحدية الذات متكثرة الحيثية الاعتبارية وكل واحد منهما يستند إليها من حيثية يصدر عنها بتلك الحيثية فكل منهما يستلزم العلية بجهة والعلة تستلزم الآخر بجهة أخرى، ولهذا لا يتحقق التلازم بين المعين لعدم تكرر الوسط.

إذ تمهد هذا فنقول فى كيفية التلازم بين الهيولى والصورة: اعلم أن الهيولى ليست علة موجبة للصورة لأنها القابل المحض كما سبق منا القول فيه والقابل من

(١) فى الأصل (انشاء).

حيث أنه قابل لا يكون منه فعلية التحصل، ولأنها لا تكون موجودة قبل وجود الصورة لا قبلية زمانية لما مر ولا قبلية ذاتية، وإلا لتقدمت الهيولى المتشخصة في الوجود بالذات على الصورة واللازم باطل لأن الصورة سبب لوجود الهيولى فيلزم الدور.

والعلة الفاعلية للشيء يجب أن تكون موجودة قبله قبلية ذاتية، والصورة أيضاً ليست علة للهيولى سواء كانت علة مطلقة أو آلة وواسطة، والآلة ما به يؤثر الفاعل في منفعله القريب، والواسطة هي معلول يقاس إلى طرفيه أحدهما معلول مطلق والآخر علة بعيدة، والواسطة معلول قريب لأحدهما وعلة قريبة للآخر، لأن الصورة إنما يجب وجودها مع الشكل أو بالشكل، فإنها تحتاج في تشخصها إلى التناهي والتشكل، والاستدلال على تأخر الشكل عن الصورة بتأخره عن الحدود المتأخرة عن المقدار المتأخر عن الجسم غير صحيح، لأنه إنما يفيد تأخره عن مهية الصورة لا عن شخصيتها، والمدعى عدم تأخره عن الصورة الشخصية، ولا يبعد احتياج الشيء في تشخصه إلى ما يتأخر عن مهية كالجسم إلى الأين والوضع المتأخرين عنه، واعتراض بعضهم بأن احتياج الجسمية في تشخصها إلى التناهي والتشكل وأمثالهما غير ظاهر لأن الجزئي منها متغير مع بقاء تشخص الصورة، كالشمعة المتشكلة بأشكال مختلفة، وانضمام الكلي إلى الكلي لا يفيد الشخصية، والجواب أن الأعراض المشخصة المادية كالوضع والأين وغيرهما مسمات بالمشخصات، أما لأنها يحصل بها امتياز الجسم عن سائر الأجسام أو لأنها لوازم وأمارات للتشخيص. بمعنى امتناع الحمل على كثيرين، وربما تعد من مقومات الهوية الشخصية ومن مسمات علة التشخص لنوع ما، وشيء مما ذكرناه لا ينافي الكلية فالجسم يحتاج لا في كونه جسماً بل في كونه متشخصاً إلى الأين مثلاً لا من حيث هو أين بعينه بل من حيث هو أين ما ويحتاج الأين بما هو أين ما إلى الجسم بما هو جسم ما وبما هو أين بعينه يحتاج إليه بما هو جسم بعينه.

وكذلك الحال في سائر الأعراض التي يقابل لها المشخصات، والكل لا يوجد قبل الهيولى، كما مر، بل إما معها أو متأخراً عنها لعرضية فلو كانت الصورة علة

لوجود الهيولى لكانت متقدمة على الهيولى بالذات والهيولى متقدمة على الشكل بالذات فكانت الصورة متقدمة على الشكل بالذات لأن المتقدم على المتقدم على الشيء والمتقدم على ما مع الشيء متقدم عليه سواء كان بحسب الزمان أو بحسب العلية، وأما ما مع المتقدم على الشيء يجب العلية فلا يتقدم على ذلك الشيء، والوجه في ذلك أن المعية في الوجود بحسب الذات إنما يتحقق بين معلولى علة واحدة، والعلة المتقدمة على أحدهما متقدم على الآخر أيضاً لاشتراكهما في كونهما معلولاً لها متأخراً عنها.

وأما المعلول المتأخر عن أحدهما بالذات فلا يتأخر عن الآخر كذلك لعدم كونه معلولاً لهما، وبهذا يندفع التدافع بين كلامي الحكماء حيث حكموا بأن الفلك الحاوي لو كان متقدماً على الفلك المحوى الذى هو مع عدم الخلاء لكان متقدماً على عدم الخلاء ثم حكموا بأن الفلك الحاوي الذى هو مع العقل المتقدم على الفلك غير متقدم على الفلك المحوى لا بحمل المعية تارة على علاقة المتلازمين بالطبع وتارة على المصاحبة الاتفاقية، كما وقع لأفضل المحققين في شرح الإشارات، ولما ثبت التلازم بين الهيولى والصورة، ومن البين أن العلاقة بينهما ليست علاقة التضاييف لإمكان تعقل كل واحدة منهما بدون الأخرى وأن عرض لهما علاقة التضاييف من جهة كونهما شيئين مستعد أو مستعد له، ولكن النظر في تلازم ذاتيهما فلا بد هناك من علة، وإذ قد ثبت أن شيئاً منهما ليست علة للأخرى فهما معلولا علة واحدة موجبة لهما تحقيقاً لمعنى التلازم، فإذا وجد كل منهما عن سبب واحد منفصل مفارق عن الأجسام وتوابعها، وذلك السبب الواحد إما أن يقيم كل واحدة منهما بالأخرى على الوجه الدائر وهو معلوم الاستحالة، أو مع الأخرى، فلا يخلو إما أن يكون كل واحدة منهما بحسب نفس ذاتها متعلقة بنفس ذات الأخرى تعلقاً افتقارياً فيرجع إلى الوجه الدائر، أو ليس هناك تعلق الافتقار من جانب، فينقلب التلازم بالطبع إلى التصاحب الاتفاقى، كما علمت، أو يكون التعلق الافتقارى من الجانبين في الوجود لكن لا لكل من الذاتين بنفس ذات الأخرى بل بمعرضها، فيكونان عرضين متباينى المعارض

كالأبوة والبنوة أو من الجنبتين، ولكل من الذاتين بنفس ذات الأخرى ولكن لا في أصل الوجود بل في وصف آخر كاللبنيتين المنحيتين، فيكون على تفارق في الوجود وارتباط في ذلك الوصف فينفسخ فرض التلازم بينهما بحسب الوجود، هذا خلف.

فقد علم أن بعد فرض المقيم لكل منهما لا يمكنك أن تدير الإقامة من الجنبتين ولا أن ترفع الافتقار منهما جميعاً، وتقول: ليس إحداها بأن تقام بها الأخرى أولى من الأخرى بعكسه، فقد تعين أن إحداها بخصوصها متعينة لأن تقام بها الأخرى، فلنا أن ننظر أن آيتهما كذلك وآية عليته تكون لها حينئذ، وإذ ليست للهيولى إلا قوة القبول وليست لها جهتان ليؤثر ويتأثر، والقابل من حيث هو قابل لا يكون موجباً لوجود المقبول، لأن علاقة الاستعداد دائماً تكون بحسبها الجواز والقوة لا الوجوب والفعلية.

فالهيولى ليست علة موجبة للتلازم ولا شريكة لها، فقد تعينت الصورة للعلية، وإذا ليست آلة أو واسطة مطلقة فتكون جزء من العلة التامة للهيولى غير الفاعل قريباً أو بعيداً، وغير الآلة المطلقة لكن لا بشخصيتها لاحتياجها إلى الهيولى في لوازم شخصيتها من التناهي والتشكل بل بحقيقتها النوعية، فقد علم أن الهيولى مفتقرة في وجودها إلى طبيعة الصورة لتكون شريكة لعلتها الفاعلية والصورة، مفتقرة إلى الهيولى لا في وجودها بل في أمور خارجة عنها لازمة لوجودها، وإلى هذا أشار بقوله: وليست الهيولى غنية من كل الوجوه عن الصورة لما بينا أنها لا تقوم بالفعل بدون الصورة، وليست الصورة أيضاً غنية عن الهيولى من كل الوجوه لما بينا أنها لا توجد بدون الشكل المفتقرة إلى الهيولى، فالهيولى تفتقر إلى مهية الصورة دون شخصيتها في وجودها وبقائها، وإذ قد علمت أن الصورة شريكة لعللة فاعلية للهيولى فلا بد ههنا من سبب أصل هو موجود ثابت دائم الوجود مفارق الذات عن المادة وعمما يتعلق بها من الجسمانيات، وإلا لعاد بعض المفاسد ومن معين هو مهية الصورة التي يتحصل وجودها عن السبب الأصل وتستحفظ تلك المهية في عالم الاسطقتسات بتعقيب الصور منه وتستبقى الهيولى بالسبب

الأصل وبالصورة من حيث هي صورة، فباجتماعهما تحصل العلة التامة القريبة المستمرة الوجود.

والصورة العاقبة شريكة للسبب الأصل في إقامة الهيولى بما يماثل الزايلة في أنها صورة وبما يخالفها من التنوعات تجعل المادة جوهرًا بالفعل غير الذي كان بالسابقة، وقد يقال: كيف تكون طبيعة عامة هي الصورة المطلقة مبدأ الذات شخصية هي الهيولى، وقد تبين في موضعه أن الواحد بالعموم لا يكون علة لواحد بالعدد فيجاب بأن ذلك غير متبين الفساد في الشرائط والروابط، فإن العقل وإن استوحش عن تجويز كون المعلول أقوى تحصيلًا من علته الفاعلية لكن لا يمنع ذلك في الشرائط والتميمات وغيرها، فيحوز أن يكون الواحد بالعموم المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد يكون علة الواحد بالعدد على أن ذلك لا يخرج العلة التامة عن الواحدة العددية.

ولقد شهت الحكماء المعقب القدسي واستحفاظه الهيولى الشخصية بالصور المترادفة المستمرة وحدة عمومها بمن يمسك سقفًا معينًا بدعامات متعاقبة في أن يزيل واحدة منها ويقوم أخرى بدلها، والحال في عالم الطبيعة الخامسة كالحال في عالم الطبائع الأربع، فإن الصورة اللازمة هناك تعين العقل الواهب للهيولى بإذن مبدع الكل بما هي صورة مطلقة لا من حيث هي متشخصة وإن كانت لازمة الشخصية لاحتياجها إلى المادة في غواشيها من المقدار والشكل، ولذا قال: والصورة تفتقر إلى الهيولى في تشكيلها.

اعلم أن الصورة، وإن كانت أقدم ذاتًا من الهيولى كما علمت، لكن اعتبار الشخصية يوجب تكرر التعلق من الجانبين، لا على وجه الدائر بأن يكون تشخص الهيولى بنفس ذات الصورة لا بشخصيتها وتشخص الصورة إنما هو بالهيولى الشخصية لا بالهيولى بما هي هيولى، إذ لا تعقل هذية الحال بدون هذية المحل، وإلا لصح بقاء الحال مع تبدل المحل، بل هذه مشاكلة الهيولى بالنسبة إلى الصورة.

فإن قيل: إذا عدت الميولي فتتعدم الصورة فتصدق أن كل واحدة منهما يرتفع برفع الأخرى فلا حقية لإحدهما في تقويم الأخرى من الأخرى بعكسه. قلنا: بمعنى أنه لا ترتفع الميولي إلا وقد سبقه ارتفاع الصورة، كما أن اليد إذا حركت المفتاح فليس عدم حركة المفتاح علة لبطلان حركة اليد، بل لا يصح أن تبطل حركة المفتاح إلا وقد بطلت حركة اليد أولاً، وهكذا الحال في جميع العلل والمعلولات، نعم التلازم المتكرر من الجانبيين بين العلة التامة ومتممها الأخير، وبين المعلول في الرفع والوجود إنما يكون بحسب الزمان لا بحسب الذات، إذ العلة متعينة رفعًا ووجودًا بالملزومية والسبق والمعلول باللازمة واللحوق وإن كانا في درجة واحدة بحسب الزمان انتفاءً وتحققًا، والله أعلم بالصواب.

فصل في المكان

لما فرغ عن تحقيق مهية الجسم الطبيعي الذي هو موضوع هذا العلم، أراد أن يشرع فيما هو المقصود في هذا الفن، أعنى البحث عن الأعراض الذاتية للجسم الطبيعي، فبدأ بما هو الأشهر منها وهو وقوعه في هذا المكان، فحقق أولاً مهية المكان في هذا الفصل، وأثبت آنيته بعد ذلك في الفصل الثاني لهذا الفصل، ونحن نريد أن نبين أولاً كيفية وقوع النزاع بين العقلاء في تحقيق مهية المكان فنقول.

الأمر المسمى بالمكان إما أن يكون جزءاً من الجسم أو لا يكون، فإن كان جزءاً منه فإما أن يكون هيولاه أو صورته، وإن لم يكن جزءاً ولا شك أنه يجب أن يكون مساوياً، فلا يخلو إما أن يكون عبارة عن بعد يساوى أقطاره أقطار المتمكن فيه، وإما أن يكون عبارة عن سطح من جسم يلاقيه، وإن كان بعداً فهو إما أن يكون موجوداً أو موهوماً.

فهذه خمسة احتمالات، وقد ذهب إلى كل منها ذاهب، ولما كان الإشكال في حيثية المكان في أنها بعد أو سطح خصصهما بالذكر، فقال: وهو إما الخلاء، أى البعد المجرد عن المادة، سواء كان فارغاً أو مشغولاً، أو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى.

اعلم أنه لما كان للمكان أمارات أربع فصالح عليها المتنازعون لثلاث يكون النزاع لفظياً، وهى نسبة الجسم إليه بلفظة في أو ما في معناه، وصحة انتقال الجسم منه لذاته واستحالة حصول جسمين في واحد منه واختلافه بالجهات، فنقول: لا يجوز أن يكون المكان أمراً غير منقسم ولا أن يكون منقسماً في جهة واحدة فقط لاستحالة حصول الجسم في النقطة والخط، فهو إما منقسم في جهتين أو في الجهات كلها.

وعلى الأول يكون المكان سطحاً ولا يجوز أن يكون حالاً في المتمكن لعدم صحة انتقال الجسم من سطحه مع بقائه بحاله بل فيما يحويه، ويجب أن يكون مماساً للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته وإلا لم يكن مالياً له فهو السطح

الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى وهذا هو مذهب جمهور الحكماء كالمعلم الأول والشيخين ومن تابعهم.

وعلى الثاني يكون المكان بعداً منطبقاً على البعد الذى فى الجسم فهو إما أن يكون أمراً موجوداً موهوماً، أما الأول فهو مذهب أفلاطون وأتباعه والقائلين بأن المكان هو البعد الموجود المجرد عن المادة من شأنه أن ينفذ فيه الأبعاد الجسمانية ويسمونه البعد المفطور، وأما الثاني فهو مذهب المتكلمين القائلين بأن لكل جسم فراغاً موهوماً موافقاً للجسم فى المقدار والتناهى يشغله الجسم ويملاؤه على سبيل التروهم.

ولما كان مذهب المشائين هو المختار عند المصنف أراد أن يثبت فى هذا الفصل فقال بعدما رده بين البعد والسطح: بحسب الحصر الاستقرائى حيث لا يتصور شىء سواهما يوجد له إمارات المكان، والأول أى البعد، مفطوراً كان أو موهوماً باطل فتعين الثاني وهو السطح المذكور.

وإنما قلنا: إنه باطل لأنه، أى المكان، لو كان خلاء فإما أن يكون لا شيئاً محضاً، أو بعداً موجوداً مجرداً عن المادة، لكن كل من شقّى التالى باطل، فكذا المقدم، أما أن لا سبيل إلى الشق الأول من التالى لأنه يكون خلاء أقل من خلاء فلأن الخلاء بين الجدارين أقل من الخلاء بين المدينتين وما يقبل الزيادة والنقصان فيكون مقداراً أو ذا مقدار واستحال أن يكون لا شيئاً محضاً لأن امتناع الصفة يوجب امتناع الموصوف المأخوذ مع تلك الصفة، فامتنع الخلاء بمعنى اللا شىء المحض، فبطل مذهب المتكلمين، وأما أنه لا سبيل إلى الشق الثاني منه، أى كون الخلاء بمعنى البعد المفطور فهو لأنه لو وجد البعد مجرداً عن الهيولى لكان لذاته غنياً عن المحل، وإلا لم يتجرد عنه لأن الحلول وعدم الحلول ليسا من الأمور التى تعرض للأشياء لأمر خارج عنها كما يحكم به الحدس الصحيح، وإذا كان البعد المكاني لذاته غنياً عن المحل فاستحال اقترانه به وحلوله فيه، هذا خلف، لأن البعد المادى حال فى الأجسام وهذا إنما يتم إذا ثبت كون البعد مهية نوعية ولم يبرهن عليه بعد.

قيل: لو كان البعد المجرد موجوداً لكان متناهيًا لوجوب تناهي الأبعاد، فيلزمه شكل في الوجود وهو لا يمكن أن يحصل للامتداد إلا بعد كونه متأتيًا لأن يفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة والمقدر بخلافه.

أقول: فيه بحث، لا لما ذكره شارح «حكمة العين» من أن في كون الانفعال، أى انفعال كان، من لواحق المادة نظرًا لأن الثابت بالدليل هو أن الانفعال المخصوص الذى يكون بالانفصال الانفكاكى من لواحق المادة لا غير، والجسم قد يختلف أشكاله من غير انفصال كأشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكيلات المختلفة، لأن ما ذكره ليس بصواب، كما سيظهر لك وجهه، وكأنه انحصرت طرق إثبات الهيولى عنده في مسلك الانفصال والاتصال، بل لأننا نقول: الانفعال المستدعى للمادة كما مر مرارًا عبارة عن قبول الشيء حالة مسبوقة بقوة استعدادية تبطل تلك القوة بطريقتين تلك الحالة.

وبالجمله العوارض المفارقة مما يحوج حصولها في كل شيء إلى كون ذلك الشيء ذا مادة بخلاف اللوازم، وإلا لكانت المفارقات أيضًا ذوات مواد من جهة اتصافها بالعلوم وغيرها.

إذا تقرر هذا فنقول: كون البعد متشكلاً لا ينافي تجرده إلا إذا كان شكله من العوارض التي يمكن تجردها أو زوالها، وهو ممنوع، ومن الدلائل التي أقيمت على نفي كون المكان بعداً موجوداً، كما هو مذهب أفلاطون، أنه لو كان بعداً لكان له خاصية الكمية الإيصالية وقبول القسمة الوهمية فهذه الخاصية إما أن يكون له لذاته أو لأمر حال فيه أو محل له، فعلى الأخيرين يلزم كونه مادة للمقدار أو كونه مقداراً ذا مادة، وكلاهما خلف لفرض تجرده عن المادة، وعلى الأول يلزم أن لا يقبل الانفصال أصلاً لا لذاته ولا لغيره، أما الأول فلأن المتصل بذاته لا يقبل الانفصال ما دام ذاته موجودة وأما الثاني فلتجرده عما يقبل الانفصال لذاته وهو المادة، وقد ثبت أن كل متصل يقبل الانقسام هذا خلف، هذا تلخيص ما ذكره الشيخ في «الشفاء».

وليس لقائل أن يقول: القول بأن ما لا مادة له لا يقبل الانقسام غير مسلم عند أصحاب هذا الرأي لأن الجسم يقبل الانفصال ولا مادة له عندهم، لأننا نقول: قد سلف منا أن الجوهر القابل للانفصال وسائر الحوادث مسلم الثبوت عند الجميع سواء كان ذلك القابل نفس الجسم أو جزؤه، ولا أن يقول: لا نسلم أن المتصل بذاته لا يقبل الانفصال إذ الجسم عند بعضهم محض المتصل بذاته القابل للانفصال، لأننا نقول: مع قطع النظر عن صحة ذلك المذهب وفساده يلزم كون الخلا ملاً بواسطة كونه قابلاً للانفعالات والحوادث من الفصل والوصل والتناهي والتشكل، ومنها أنه لو كان بعداً يلزم تداخل الأحجام والاعتذار بكون أحد المتداخلين غير مادي غير صحيح، لا لأن القائلين بالبعد ينكرون المادة رأساً كما وقع لبعض الأعلام، بل لما أقوله، وهو أن امتناع تداخل الجسمين إما أن يكون لمتناع بين المادتين من الجسمين أو بين البعدين أو بين البعد والمادة أو بين كل واحد منهما مع كل واحد منهما، أما التمانع بين المادتين فهو إما لذاتيهما أو لمتناع البعدين، فإن كان الثاني فيكون البعدان هما المتمانعين عن التداخل بالذات لا المادتان، وإن كان الأول فذلك باطل لأن الجسمين المنفصلين إذا اتصلا تصير مادتهما واحدة، وأما التمانع بين ذات المادة والبعد فهو أيضاً محال لأن المادة ذاتها تلاقى البعد وتتقدر به ويسرى كلها في كله وإن مانعت ببعدها فالمانع هو بعدها لانفصالها، فإذا لم يكن الامتناع في تداخل الجسمين من جهة المادتين ولا من جهة المادة والبعد فقد كان من جهة البعدين، فقد علم أن طبائع الأبعاد بأبي عن التداخل ويوجب المقاومة والتنجى وأيضاً يلزم على تقدير كون المكان بعداً تشابه الأمكنة فلا يتصور كون بعضها طبيعياً لبعض الأجسام وكون الآخر للآخر.

وأيضاً يلزم من إمكان اتصافه في ذاته بالحركة الأينية ترتب الأمكنة الغير المتناهية من امتناعه لها امتناع الجسم لها لأنه ملزوم للبعد المناق للحرقة وملزوم مناق الشيء مناق لذلك الشيء، وهذا أيضاً يتوقف على أن البعد مهية نوعية وأيضاً يلزم سكون المتحرك، إذا فرضت نملة متحركة على محيط دائرة من الرحة حركة مساوية لحركة الرحي وعلى خلاف جهتها وهذا معارض بالحوت المتحرك

في الماء على ما سيحىء، واعترض أصحاب الخلاء على القائلين بسطحية المكان بوجوه.

منها: تضاد الأحكام كحركة الساكن وسكون المتحرك لأن يلزم أن يكون الطير الواقف في الريح الهابة متحركاً لتبدل الأمكنة، وأن يكون المحفوف بالكرباس والمحمول في الصندوق منتقلين من بلد إلى بلد ساكنًا، وكذا الحوت المتحرك في الماء حركة مساوية لحركته جهة وسرعة لعدم تبدل أمكنتها، ومنها ما أورد الحكيم ابن الهيثم من بقاء المكان مع نقصان المتمكن بل زيادة المكان، مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن مع زيادة المكان يظهر الأول في الرق المملوء ماءً وهو إذا نقص منه شيء مما فيه، والثاني في الجسم المثقوب، والثالث في الشمعة المدورة مرة والمنبسطة أخرى، لكن المساواة بين المكان والمتمكن لازمة ومنها عدم عموم الأمكنة مع حكمهم بأن لكل جسم مكانًا.

ومنها: عدم وجود ما هو المطلوب الطبيعي للأجسام إلى غير ذلك، ولها وجوه من الأجوبة المشهورة المسطورة في الكتب: من أراد الاطلاع عليها وعلى سائر الأدلة.

والمباحثات المذكورة في هذا الباب بين أصحاب هذين المذهبين فليراجع الكتب المبسطة، ولكثرة الإيرادات على كل من هذين المذهبين ذهب بعض الأعلام إلى أن المكان عبارة عن الجسم المحيط من حيث أنه محيط لخلوصه عن جميع ما يرد على القول بالبعد، وعن أكثر ما يرد على القول بالسطح ولقربه عن مفهومه العرفي، لأنه إذا سئل عن مكان الماء يجاب بأنه الكوز لا السطح الباطن منه.

فصل في الحيز

كل جسم أثيرياً كان أو اسطقسياً فله حيز طبيعي يطلبه عند الخروج عنه بأقرب الطرق، وهو عند القائلين بالجواهر الفرد هو الفراغ الموهوم، وهو عندهم غير المكان، إذ المكان عندهم مما يعتمد عليه الجسم، كما هو في العرف، وعند القائلين بالبعد نفس المكان، وعند الذاهبين إلى السطح أعم منه ومن الوضع، فإن الجسم المحيط ليس له مكان على تفسيرهم لكن له وضع ومحاذاة بالنسبة إلى ما في جوفه، وما وقع في عبارة بعض المحققين أنهما عندهم واحد فالمراد كونها واحداً فيما له مكان كاسوى الجرم الأعظم وهو لا ينافي الأعمية كما توهم، وذهب بعضهم إلى أن المكان بما هو مكان ليس طبيعياً لجسم من الأجسام أصلاً، سواء كان بعداً مجرداً أو سطحاً.

أما على الأول فلتشابه أجزائه في المهية والحقيقة، كما يشهد به النظر الحكيمى، فلا اختصاص لبعض أجزائه بكونه طبيعياً لبعض الأجسام دون بعض. وأما على الثانى فلأنه يلزم أن تسكن الأرض بطبعها لو فرضت فيما بين الماء فى أى موضع كان سواء انطبق مركز ثقلها على مركز العام أم لا، وأن تتحرك الأرض بطبعها لو فرضت فى وسط العالم غير محاط بالماء، واللازمان كلاهما ظاهر البطلان، فكذا الملزوم، بل المطلوب بالطبع للأجسام إنما هو الوضع والجهة والمكان مطلوب بالعرض، فالأرض مثلاً تطلب مكانها الذى هى فيه لأنه تحت جميع الأمكنة، والماء يطلب أن يكون محيطاً بالأرض بكلية بشرط أن تكون الأرض على مركز العالم، لأننا لو فرضنا عدم تأثير القواسر، أى ما يؤثر فى الجسم، لا على وفق ما يقتضيه طبعه.

والأولى أن يقال: إذا لاحظنا الجسم وقطعنا النظر عن تأثيرات الأمور الخارجة عن ذاته لثلا يرد أن رفع القواسر وإن كان ممكن الانفراض بحسب الذهن لكنه جاز أن يكون مستحيلًا بحسب نفس الأمر، فلا يتمشى الاستدلال به على أن للجسم مكاناً طبيعياً بحسب نفس الأمر، بل بحسب ذلك الفرض المخالف للواقع لكان فى حيز معين لا محالة، وذلك الحيز الذى حصل فيه حيثذ إما أن

يستحقه الجسم لذاته أو لقاسر، لأن وجود العارض لشيء يدل على وجود سبب يقتضى ذلك العروض، والسبب إما أن يكون غير خارج أو يكون خارجاً وإذ لا سبيل إلى الثاني، لأننا فرضنا عدم جميع القواسر على التأويل المذكور فتعين الأول.

فإذن إنما يستحقه أى يستوجبه بطبيعته لا بجسميته المشتركة، ولا بهيولاه إذ ليس شأنها اقتضاء شيء، مع أنها فى التحيز تابعة للجسمية وهو المطلوب، فإن الفاعل وإن لم يمكن فرض رفعه مع فرض وجود مفعوله، لكنك قد علمت فى مبحث التلازم أن فاعل الأجسام جوهر قدسى نسبته إلى جميع الأحياز نسبة واحدة فلا بد أن ينسب طلب الأحياز المختلفة إلى أمور مختلفة داخله فى حقائق الأجسام، وما هى إلا طبائعها التى هى صورها النوعية.

أقول: وبما ذكرناه يندفع ما قيل من أن حصول الجسم فى المكان لما كان من الأعراض اللازمة التى لا يتصور خلو الجسم عنها فالتأثير فى حصول الجسم فى مكان من تمتة تأثير الفاعل فى وجوده، فالفاعل إذا أوجد الجسم أو جده فى مكان لا محالة، كيف وقد علمت أن التلازم بين شيئين يوجب استناد أحدهما إلى الآخر، ولا يجوز أن يكون لجسم ما بسيط حيزان مختلفان طبيعياً لأنه ذو طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضى شيئاً مختلفاً، وأيضاً لو كان له حيزان طبيعياً، فإما أن يحصل فيهما معاً أو فى أحدهما أو لا يحصل فى شيء منهما، والكل مستحيل.

أما الأول فظاهر، وأما الثانى فأشار إليه بقوله: فإذا حصل فى أحدهما وغلى مع طبيعه فأما أن يطلب الثانى أو لا، فإن طلب الثانى يلزم أن لا يكون الحيز الأول الذى حصل فيه طبيعياً، لأن طلب الذى لم يحصل فيه هرب عن الذى حصل فيه والمهروب عنه طبعاً لا يكون حيزاً طبيعياً، وقد فرضناه طبيعياً، هذا خلف، وإن لم يكن طالباً للثانى يلزم أن لا يكون الثانى طبيعياً لأن غير المطلوب طبعاً لا يكون طبيعياً وقد فرضناه طبيعياً، هذا خلف، وأما الثالث فلأنه حينئذ إن لم يكن على ستمهما أو كان عليه ولكن بتوسطهما يلزم ميله طبعاً إلى جهتين مختلفتين، وهو محال، وإن وقع منهما فى جهة يميل إلى جهتهما طبعاً فإذا وصل إلى أقربهما عاد إلى القسم الثانى.

ولقائل أن يقول: إنا لو توهمنا النار في مركز الفلك بحيث يتساوى نسبة جوانبها إلى المركز فيلزم سكونها بالطبع عند المركز، فيكون هذا الحيز طبيعياً لها، بيان الملازمة أنه لو لم يكن ساكناً بالطبع لكانت مقتضية للحركة إلى جهة من الجهات ولا تخصص لجهة، هذا خلف.

وأجاب عنه الشيخ في «الشفاء» بأنه يعرض لها سكون بالقسر، لأنها كانت تقتضى أن تنبسط عن الوساطة إلى الجهات بالسواء، ولا بد من تجويف في داخلها، والتجويف إما بتحقيق الخلاء أو بدخول جسم في داخلها، والأول ممتنع، والثاني لا يمكن إلا بنفوذ الهواء المحيط بها أو غير ذلك، والنفوذ لا يتأتى إلا بالخرق في جهة دون جهة مع فقدان المرجح لأن هذا انبساط في كل جهة. هذا تلخيص ما ذكره.

ثم قال: وهذا عجيب جداً، فإن الطبع يقتضى أمراً صار غير ممكن لعارض عرض فأدى ذلك إلى حكم غريب ونحن لا ندرى استحالة هذا العارض ولا تمنعها. انتهى.

واعلم أنه كما لا يكون لجزء البسيط مكان إلا بعد حصول الكلية والقسمة لذلك البسيط، بل موقع التجزئة في المتمكن موقع التجزئة في المكان، فمكان الجزء هو جزء مكان الكل، فكذلك لا يكون للمركب مكان إلا بعد حصول التركيب، والتركيب أمر يعرض بعد الإبداع، فلو كان للمركب مكان حالة الإبداع يلزم وجود الخلاء قبل التركيب ثمة، ومن اقتضائه الحصول فيه يلزم وجود الخلاء بعد التركيب هاهنا، ثم إن التركيب حيث لا يقتضى زيادة في التجسم فلا احتياج بسببه إلى مكان زائد على ما كان للبساط، فأمكنة المركبات هي أمكنة البساط بعينها، وكما أن مكان الجسم البسيط واحد لا غير، كذلك المركب مكانه ليس إلا واحداً، لأن مكانه ما يقتضيه الغالب من أجزائه إن كان فيه غالب ميلاً إما مطلقاً أو بحسب جهة المكان أو ما اتفق وجوده فيه إذا تساوت الميول فيه وتجاذبت.

هذا ملخص ما أورده أفضل المحققين في «شرح الإشارات» واعترض عليه المحاكم بوجوه:

منها: أن قوله: مكان جزء البسيط جزء مكان الكل، إنما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفطور أو الخلاء، وإن كان هو السطح الباطن فجزء مكان الجزء جزء مكان الكل لا في جميع الصور، فإن شيئاً من مكان التدوير الذى هو جزء الفلك ليس جزء من مكان الفلك أصلاً.

أقول: هذه المؤاخذة كالمؤاخذات اللفظية، فإن غرضه (قدس سره) أن مكان الجزء ليس أمراً خارجاً عن مكان الكل إذ هو بصدد رفع الحاجة عن أجزاء البسائط وعن مركباتها إلى أمكنة سوى أمكنة البسائط.

ومنها: أن القول بأن التركيب لما كان عارضاً بعد الإبداع فلو كان للمركب مكان حالة الإبداع لزم وجود الخلاء منظور فيه، لأن المركب وإن كان أفراده محدثة إلا أن مطلق المركب قدم فلازمان إلا ويوجد في ذلك المكان مركب.

أقول: مطلق المركب، وإن كان قديماً، لكن تحققه إنما يكون بعد تحقق البسائط بعدية بالطبع، فلو كان له مكان سوى أمكنة البسائط يلزم الخلاء في تلك المرتبة، وتحقق الخلاء مطلقاً مستحيل عندهم في أى مرتبة كان، كما يظهر من نفيهم عليه الجسم الحاوى للمحوى في إثبات العقول.

ومنها: أنه لم لا يجوز أن يتمكن في ذلك المكان بسيطاً قسراً ولو كان القاسر ضرورة الخلاء.

أقول: لما كان تحقق القسر في كل مرتبة بعد تحقق الطبع أعاد المحذور المذكور خدعاً.

ومنها: قوله: وأما مكان المركب ما يقتضيه غالب أجزائه على الإطلاق أو بحسب المكان فممنوع أيضاً، لجواز أن يكون الصورة النوعية التى للمركب مقتضية لحصوله في مكان المغلوب، فربما تفيد الصورة النوعية ثقلاً عظيماً كما أن ثقل الذهب ليس لثقل الأجزاء الأرضية، بل هو مستفاد من صورته النوعية.

أقول: إن ما ذكره مع كونه مجرد احتمال بعيد عن التحصيل كما يحكم به الحدس الصحيح لا يقدح في أصل المقصود، ومن عدم احتياج المركب إلى غير أمكنة البسائط ولا يخفى أن ثقل الذهب، وإن لم يكن لثقل أجزائه الأرضية لكن فعل الصورة ينبغى أن يناسب فعل الغالب من الأجزاء المادية لها، فكثرة الأجزاء الثقيلة المندمجة اندماجاً شديداً مما له مدخل في إفادة الصورة ذلك النقل البتة.

فصل في الشكل

وقد علمت معناه فلا حاجة إلى أن نعيده.

ولما كان الشكل من الأحوال التي تعم الأجسام كلها ذكره هاهنا فقال: كل جسم فله شكل طبيعي لأن كل جسم متناه، وكل متناه فهو متشكل، وكل متشكل فله شكل طبيعي، فكل جسم فله شكل طبيعي أما أن كل جسم متناه فلما مر، وأما أن كل متناه فهو متشكل فلما مر أيضاً، فلا حاجة إلى قوله، فلا أنه يحيط به حد واحد أو حدود فيكون متشكلاً.

وإنما قلنا: كل متشكل فله شكل طبيعي لأننا لو فرضنا ارتفاع تأثير القواسر بل الأمور الخارجة عما يتم به قوامه لكان على شكل معين لكونه على تناه مخصوص، وذلك الشكل إما أن يكون لطبعه، سواء كان بلا وسط أو بوسط مستند إليه أو لقاسر، لا سبيل إلى الثاني لأننا فرضنا عدم القواسر، فإذن هو عن طبعه وهو المطلوب.

فإن قيل: كما أن الفلك لا يخلو عن وضع معين، وعندهم أنه لا يقتضى وضعاً معيناً فكذلك لم لا يجوز أن لا يكون شيء من الأشكال طبيعياً للجسم مع عدم خلوه عن واحد معين منها؟.

قلنا: الفرق بين الصورتين بين إذ الوضع الذي هو تمام المقولة إنما يحصل بسبب الأمر الخارج، ومع قطع النظر عن الغير لا يتحقق أصلاً إلا مطلقاً ولا معيناً، فلذلك حكم بأن الفلك لا يقتضى وضعاً معيناً، وأما الشكل المعين فإنه حاصل للجسم مع قطع النظر عما عداه ولذا حكم بكونه طبيعياً.

واعلم أن الشكل الطبيعي للبيسط هو الكرة إذ الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا تفعل إلا فعلاً متشابهاً، واتفاق البسائط في الشكل المستدير لا يدل على اتفاقها في الطبيعة، لأن اختلاف المعلومات، وإن أوجب اختلاف العلل، ولكن اشتراكها لا يوجب اشتراك عللها، ولا يجوز مع ذلك استنادها إلى الجسمية المشتركة لألها من حيث هي معينة متأخرة عن المقادير المختلفة باختلاف الطبائع فلا بد من استنادها إلى الطبائع من هذه الحيثية.

أقول: وهاننا شيء آخر وهو أن البسائط وإن اشتركت في أصل الاستدارة لكن لكل منها استدارة خاصة ومراتب الاستدارة متخالفة تخالفاً نوعياً، كما بين في موضعه، فلا بد لها من علل مختلفة بالنوع، وما هي إلا طبائع تلك الأجسام التي هي عين صورها النوعية.

واعلم أن طبيعة الأرض تقتضي الكروية وتقتضي الكيفية الحافظة لأي شكل كان، ولا منافاة بين ذينك الاقتضائين بل الثاني مؤكد للأول، لكن عدم كونها على الاستدارة لأجل أنها صارت مقسورة بالأسباب الخارجية كالرياح والأمطار والسيول، ولما زالت هي عنها الشكل ولم تزل اليبوسة صارت اليبوسة حافظة للشكل القسري ومنعت عن العود إلى الشكل الطبيعي، وعروض ذلك لكونها مقسورة من وجه مطبوعة ومن وجه كالمرض الذي تفعل طبيعته في بدنه الذي قلت رطوبته، بسبب القاسر حرارة توجب فساده.

واعلم أن اختلاف الأفلاك التي ارتكز فيها كوكب أو تدوير أو خارج في الشكل لأجل النقر، وكذا اختلاف المتمم فيه لأجل اختلافه دقة وغلظاً ليست بسبب القاسر لعدمه في الفلكيات على رأيهم ولا بسبب صورة واحدة وإلا لزم أن يكون فعل الطبيعة الواحدة مختلفاً، بل بسبب الصور المتعددة والفعل كما يختلف باختلاف في القابل كذلك يختلف باختلاف الفاعل، فالصورة المتعلقة بالفلك الكلي وإن اقتضت كرية شكله لكن اتصلت به صورة أخرى أفرزت منه كرة أخرى هي كوكب أو تدوير أو خارج، فحصل لشكله اختلاف بالعرض وتعدد الصور ليس مقصوراً على اختلاف المواد أو اختلاف استعداداتها بل يجوز أن يكون ذلك بسبب اختلاف الفواعل، فكما جاز أن تتصل ببعض المركبات صورة كمالية بحسب قطرها الأولى لأسباب تعود إلى العقول الفعالة، أو قصورتها النظام على الوجه الأشرف الأتم.

قال صاحب «المحاكمات» هاننا إشكالات:

أحدها: أن الصورة النوعية الأولى لما كانت صورة الفلك الكلي فلا بد أن تسرى في جميع أجزائه، وأما الصورة الأخرى فإنها صورة للخارج مختصة به،

فيكون فيه الصورتان النوعيتان وهو محال، وجوابه المنع عن استحالة ذلك، فإن جميع صور العناصر في المركبات باقية وحلت فيها صورة أخرى نوعية سارية في جميع أجزائه، وهى العناصر، فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان.

أقول: الحق في الجواب أن يقال: إن صورة الفلك، وكذا صورة ما ارتكز فيه غير سارية في أجزاء الجسم حتى يلزم ما ذكره من كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين، بل إنما تعلقت بمجموع الجسم من حيث هو المجموع لا بكل جزء من أجزائه، إذ صورة الفلك بعينها نفسها المجردة، فإن الصور صنفان: صور تقوم بمواد الأجسام سواء كانت سارية كالصور المعدنية، أو غير سارية كالصور الحيوانية.

وصور لا تقوم بمواد الأجسام بل قوامها بذاتها، ولما كانت لكل فلك بل لكل كرة أثيرية صورة مجردة هى ذاته وبها تحصل مهية، فلا يكون له صورة أخرى منطبعة، فإن ذلك كما قاله المحقق الطوسى شىء لم يذهب إليه ذاهب، إذ الجسم الواحد يمتنع أن يكون ذا نفسين، أعنى ذا ذاتين، وقد صرح هذا العلامة بأن القوة المنطبعة فيها كالتخيال فينا فكيف يكون صورة جوهرية لها؟ وأما ما أفاده في الجواب من تجويز كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين كالأجزاء العنصرية للمركبات، ففساده مما لا يخفى إذ يلزم حينئذ أن يكون لشيء واحد حقيقتان حتى يكون جسم واحد فلكاً وكوكباً أو ناراً وياقوتاً، وصور العناصر في المركبات العنصرية وإن كانت باقية على التحقيق والصورة الأخرى سارية فيها لكن لا يلزم من ذلك أن يكون لعنصر واحد صورتان نوعيتان، إن بيانه أن للمركب العنصرى كالياقوت مثلاً وكالأعضاء البسيطة الحيوانية أجزاء مقدارية متحدة بالمهية والوجود وأجزاء متباينة بالمهية والوجود، والصورة الياقوتية أو اللحمية أو العظمية إنما هى سارية في جميع تلك الأجزاء المتشابهة الحاملة للكيفية المزاجية، لا في كل واحد من الأجزاء المتباينة البسيطة، فإن الجزء البسيط من النار أو الهواء كيف يتأتى له استعداد قبول الصورة التركيبية.

وقال أيضاً: والآخر أن لو كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطاً.

أقول: وبما قررنا ظهر لك عدم ورود هذا السؤال حتى يحتاج إلى ما أجاب به عنه من أن معنى تركيب الصور والقوى أن يكون لجزء الجسم قوة وجزء آخر قوة أخرى، حتى إذا كان له جزءان كان له قوتان، وليس الأمر في الفلك هكذا لأن إحدى الصورتين سارية في الجميع والأخرى مختصة ببعض.

ثم قال: والآخر: أن الصورة التي تتعلق بمجموع الفلك وتنوعه سارية في جميع أجزاء الفلك فيكون الخارج والمتممان أفراداً من نوع واحد فيلزم تعدد أفراد المبدع وقد صرحوا بوجوب انحصار المبدع في شخصه.

أقول: وجوابه: أن كل واحد من المتممين ليس جسماً مستقلاً بنفسه، بل هو جزء لجسمية الفلك فلا يجب أن يكون له صورة مستقلة، ولذلك لم يكن كرة متشابهة الثخن، كيف ولو كانت له طبيعة مستقلة لكانت له حركة مختصة تخرج نفسه بما الأوضاع من القوة إلى الفعل لتتشبه بمبدأها المفارق كما هو المقرر عندهم، وأما الخارج فهو من حيث كونه جزء من الفلك لم يكن جسماً مستقلاً، ولم يكن له حركة خاصة، ولا مبدء حركة خاص من هذه الحيثية المذكورة، وأما من حيث كونه كرة مستقلة فلها حركة خاصة وصورة خاصة متنوعة تكون مبدء لها وهو من هذه الحيثية مباين الحقيقة للفلك الشامل، فعلى هذا لا يلزم في شيء من الصورتين تعدد أفراد المبدع.

واعلم أن فاعل أشكال الأعضاء في الحيوان ومقاديرها وأوضاعها المختلفة التي يلاحظ في كل منها منفعة خاصة يجب أن لا يكون قوة طبيعية عديمة الشعور تسمى بالمصورة حتى احتيج إلى تجشم اعتذار لدفع لزوم كون الحيوان كرة واحدة أو مجموع كرات متعددة، على ما فصل في موضعه، فإن كل فطرة سليمة تشهد على أن مثل هذا الترتيب المحكم والترتيب الأنيق الذي عمزت العقول عن الوصول إلى غايات منافعها يستحيل صدوره عن شيء عديم العلم والإدراك، وهو ظاهر، ولا عن النفس أيضاً، سواء كانت ناطقة أو غير ناطقة.

أما أولاً فلأن النفس لا تحدث إلا بعد البدن.

وأما ثانياً: فلأننا الآن عند كمال علومنا لا نعلم كيفية الأعضاء في أشكالها أو مقاديرها وأوضاعها إلا بعد ممارسة التشريح، فكيف يمكن أن يقال: إنا كنا عالمين في ابتداء تكويننا بهذه الأمور؟.

وأما ثالثاً: فلأننا الآن عند استكمال قدرتنا لا نتمكن من تغيير صفة من صفات أبداننا، فهي ابتداء الأمر عند غاية الضعف، كيف قدرنا على تركيب مثل هذه البنية؟ فثبت أن مشكل الأبدان وخالقها مدبر حكيم فاطر عليم بواسطة الملائكة الموكلين على عالم الأجرام كما هو رأى أساطين الحكمة والتأله كإفلاطون ومن قبله من أصحاب المعارج والارتقاء إلى الملكوت الأعلى.

فصل في الحركة والسكون

لما كانت الحركة من الأحوال التي تعرض للجسم الطبيعي بما هو هو والسكون مقابل له تقابل العدم والملكة أراد البحث عنهما في هذا الفصل فعرّفهما أولاً لتوقف البحث عن أحوالهما على تصور مهيتهما وقدم الحركة التي هي الملكة على السكون الذي هو العدم في التعريف لتوقف تعريفه على تعريفها، إذ الأعدام إنما تعرف بملكاتها.

فقال: أما الحركة هي الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدرّج أو يسيراً يسيراً أو لا دفعة.

اعلم أن تعريف الحركة بهذا الوجه مما جرت به عادة قدماء الفلاسفة، وتوضيحه أن الموجود إما أن يكون بالفعل من كل وجه كالمبدأ الأول تعالى وضرب من الملائكة، أو بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعضها، ضرورة امتناع كونه بالقوة من جميع الوجوه حتى في كونه موجوداً، أو في كونه بالقوى فيكون الوجود أو القوة حاصلًا له وغير حاصل له، وهذا محال، ومن شأن كل ذي قوة أن يخرج منها إلى الفعل المقابل لها، إذ لو امتنع الخروج إليه فلا قوة عليه، وذلك الخروج قد يكون دفعة وقد يكون تدرّجًا وهو بالمعنى الأعم يعرض لجميع المقولات، لكن الاصطلاح وقع على استعمال لفظ الحركة فيما كان خروجًا على التدرّج وهذا لا يمكن إلا في أربع منها كما سيرد عليك.

وطعن المعلم الأول في هذا التعريف بكونه متضمنًا للدور، إذ معرفة التدرّج ويسيراً يسيراً متوقف على معرفة الزمان، وكذا اللا دفعة المأخوذة في حدها الدفعة المأخوذة في حدها الآن الذي هو عبارة عن طرف الزمان والزمان مقدار الحركة، وأجاب عنه صاحب «المطارحات» بأن الدفعة واللا دفعة والتدرّج لها تصورات أولية لإعانة الحواس عليها، فمن الجائز أن تحد الحركة بهذه الأمور ثم تجعل الحركة معرفة للزمان والآن اللذين هما سببا هذه الأمور الأولية التصور، واستصوبه الإمام الرازي في «المباحث المشرقية» والحق خلاف ذلك لا لما قيل من أنه لا يمكن تعقل التدرّج بدون تعقل الزمان سواء.

قلنا: إن تصور التدرج بديهي أو لا، إذ كون تعقله متوقفاً على تعقل الزمان غير مسلم، وإن توقف ثبوت التدرج على ثبوت الزمان بل لأنه لا بد أن يعتبر في تلك الأمور الانطباق على أمر ممتد غير قادر الذات لئلا ينتقض التعريف بالانتقالات الفكرية التي تقع في آتات متعاقبة يتوسط بين كل آتين منها زمان وليست بحركة والممتد على هذا الوجه هو الزمان، وأجاب عنه بعضهم بأن تصور كل من الحركة والزمان بوجه ما بديهي، وقد أخذ ذلك الوجه البديهي من كل واحد منهما في تحديد مهية الآخر، فلا دور، ورد ذلك بأن تحديد الزمان يتوقف على أخذ الحركة على وجه الاتصال، وهو غير بديهي.

وقد علم لزوم أخذ الانطباق في تعريف الحركة على تلك الحقيقة الاتصالية، فالأولى أن يقال: إن المأخوذ في تعريف الزمان إنما هي الحركة باتصالها بحسب المسافة والمأخوذ في تعريف الحركة إنما هو الزمان الممتد المتصل بنفس ذاته، لأن التي قصد تحديدها إنما هي حقيقة الحركة بحسب اتصالها التي لها من قبل الزمان فلا دور.

ثم اعلم أن لفظ الحركة يطلق على معنيين:

أحدهما: توسط الشيء بين المبدء والمنتهى، بحيث أى حد يفرض في الوسط لا يكون ذلك الشيء قبل وصوله ولا بعده فيه بخلاف حدى الطرفين، فهذا هو صورة الحركة وهو صفة واحدة شخصية غير متغيرة بتبدل حدود التوسط إذ كون المتحرك متوسطاً ليس لأنه في حد دون حد بل لأنه على الصفة المذكورة، ثم إن ذلك التوسط وإن كان بحسب ذاته واحداً شخصياً مستقراً لكن بواسطة نسبتته إلى حدود المسافة الغير المتناهية بالفرض مما يقبل انقساماً بغير نهاية بالفرض إذ له حدود بالقوة من جهة اتصال مواجاة حدود المسافة فهو مستقر بحسب الذات غير مستقر بحسب النسبة إلى تلك الحدود، فكما أن كل حد في المسافة المتصلة، وكل نقطة في الخط بين طرفيه لا يكون بالفعل، ولكن بالقوة، فكذلك كون كل من هذه الأكوان لا يكون إلا بالقوة، فهذا المعنى من الحركة وجوده بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فلذلك وسموها بأنما كمال أول لما بالقوى من جهة ما هو بالقوة.

وثانيهما: ما يحصل من الأول بسبب استمرار ذاته واختلاف نسبه إلى حدود المسافة وهو أمر متصل منطبق على المسافة منقسم بانقسامها واحد بوحدها، وهذا الأمر يسمى الحركة القطعية والأول الحركة التوسيطية والتوسيطية كأنها فاعلة للقطعية.

مثال ذلك: النقطة المنتقلة كرأس مخروط مماس بسطح يرسم بحركته وسيالانه على ذلك السطح حطاماً فقد يعرض للنقطة مماسة منتقلة يحصل من استمرارها على ذلك السطح خط تفرض فيه نقطة متوهمة ليس شيء منها فاعلة له، أو جزأ به بل متأخرة عنه، ففي الحركة شيء كالخط المرسوم وهو الحركة المتصلة القطعية وشيء كالنقطة الفاعلة للخط وهو الحركة التوسيطية، وأشياء كالنقطة المفروضة فيه التي لم تفعله بل تأخرت عنه، وهي الأكوان المفروضة حسب انقراض حدود المسافة، وفي الزمان أيضاً شيء كالراسم يقال له الآن: السيال، وشيء كالمرسوم يقال له، الزمان المتصل، وأشياء كالحدود والنهايات يقال لكل منها الآن بالمعنى الآخر، وكل من الأمور الثلاثة في كل واحد من الأشياء الثلاثة ينطبق على نظرية في الأخيرين وليس الباقي مع المتحرك إلا الواحد المستمر من كل منها، ضرورة أنه لا يكون مع المستقل خط المسافة إذ قد خلفه، ولا الحركة بمعنى القطع فقد انقضت، ولا الزمان المتصل فقد مضى، فإذاً إنما يكون معه من القطع التوسط ومن المسافة النقطة أو ما في حكمه، ومن الزمان الممتد ذلك الآن.

واعلم أن المتحرك من حيث أنه متحرك حاله بعينها حال الحركة في تحقق الأمور الثلاثة فيه، فإنه من حيث أنه متوسط بين مبدء المسافة ومنتهاها مع استمراره مبدء لنفسه من حيث إنه قد انتقل، إذ هو بهذا الاعتبار كأنه شيء ممتد منطبق على المسافة ونفسه من حيث إنه وصل إلى حد حد لنفسه من حيث أنه قطع المسافة إلى ذلك الحد، وأما السكون فهو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك، فالتقابل بينهما تقابل الملكة والعدم، فالموجود الذي هو بالفعل من جميع الوجوه لا يكون متحركاً ولا ساكناً، والموجود الذي له جهتا قوة وفعل لا يمكن خلوه عنهما جميعاً كالجسم.

ولقائل أن يقول: ربما نعين أنا في زمان الحركة.

فنقول: الجسم أما أن يكون فيه متحركاً فيقع الحركة في الآن ويلزم بإزائه جزء غير متجزئ من المسافة لتطابقهما وهو محال أو ساكناً فلا يكون الحركة متصلة وقد وضع أنما متصلة باتصال المسافة غير متألفة من الأجزاء الغير المنقسمة فيلزم خلو الموضوع القابل عنهما جميعاً، فيجاب بأن الجسم لا يكون في ذلك الآن متحركاً ولا ساكناً، لأن كلاً من الحركة والسكون إنما يتحقق في الزمان لا في الآن.

لا يقال: إذا لم يكن الجسم متصفاً بالحركة في الآن كان متصفاً فيه بسبب الحركة، كما من شأنه الحركة، وأيضاً محال يلزم أن لا يكون الجسم متحركاً ولا غير متحرك، وهو ارتفاع النقيضين لأنا نقول في الجواب عن الأول: إن نقيض الحركة في الآن هو عدم الحركة في الآن على أن يكون في الآن قيداً وظرفاً للمنفى، أى الحركة لا للمنفى أى عدمها، وعن الثاني: بأنه لا يلزم من عدم تحركه وسكونه في الآن خلوه عنهما في نفس الأمر، إذ الحركة في الآن أحص من اللاسكون وما يساويه فانتفاؤها لا يستلزم انتفاء مساوى اللاسكون لتحقيقه بالحركة لا في الآن.

والحاصل أن الآن إن أخذ طرفاً للاتصاف نختار أن الجسم متصف فيه بالحركة الواقعة في الزمان لا فيه وإن جعل طرفاً لوقوع الحركة أو السكون، نقول: إنه لا يقع شيء منهما فيه ولا يلزم من ذلك خلو الموضوع فيه عن الاتصاف بهما.

واعلم أن الحركة لما كانت عرضاً قائماً بغيره فلا بد له من قابل وفاعل، أما القابل لها فلا بد أم يكون أمراً ثابتاً حتى يعرض له الحركة فهذا الثابت، أما أن يكون أمراً بالقوة فقط أو بالفعل فقط أو ذا جهتين، فالأول محال إذ العرض لا بد له من متقوم بالفعل وكذا الثاني لأن ما بالفعل مطلقاً قد حصل له جميع ما يجب له ولم يكن له أمر منتظر أصلاً، وما ليس فيه معنى ما بالقوة لم يتحرك إذ كل متحرك يطلب بالحركة شيئاً لم يحصل له بعد، وأيضاً فإن الحركة أمر طارئ

على الشيء ويجب أن يكون ما يعرض له شيء متجدد مشتملاً على القوة والاستعداد على ما سيحىء فلا يكون بالفعل مطلقاً فقد ظهر أن المفارق عن المادة لا يعرض له الحركة فيجب أن يكون لحركة موجودة في شيء مركب مما بالقوى ومما بالفعل وهو الجسم، وأما الفاعل للحركة فيجب أن يكون أمراً غير الجسم بما هو جسم كما أشير إليه بقوله: وكل متحرك فله محرك غير جسمية، أما ما يتحرك بأسباب من خارج مثل المدفوع والمجذوب، فالأمر في أن حركته من جهة أمر خارج عنه ظاهر وأما الذى لا يعرف له محرك من خارج ففي كونه متحركاً من غيره يحتاج إلى نظر واستدلال وعليه براهين كثيرة نختار منها ثلاثة:

الأول: ما أشار إليه المصنف بقوله: إذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لا بعلة غير كونه جسماً لكان كل جسم متحركاً لاشارك الأجسام فى الجسمية.

والثاني: كاذب، لسكون بعض الأجسام كالأرض مثلاً، فالمقدم مثله.

واعلم أنك لما علمت أن المتحرك هو الجسم وكان الجسم جنساً للأشياء الجسمانية فلك أن تقول: هذا البرهان منقوض بقولنا: إن البياض لو كان اللون الذى يقارنه بياضاً لذاته لكان كل لون بياضاً وليس كذلك، فحينئذ كون اللون بياضاً يحتاج إلى علة وهو محال.

لكننا نقول: فرق ما بين الجنس فى المركبات الخارجية وبينه فى البسائط فإن الجنس فى الأشياء المركبة يمكن أن مجرد عن جنسيته ويؤخذ بحيث يصير نوعاً حقيقياً لا يفصل من الفصول، بل لنفس طبيعته، وذلك لأن جنسية الجسم مثلاً ليست باعتبار أنه مجرد جوهر متكتم غير داخل فيه شيء آخر كالإنسانية والفرسية وغير ذلك، إذ هو بهذا المعنى غير مختلف فى الأجسام بشيء داخل، بل بأمر تنضاف إليه من خارج، وهو بهذا المعنى لا يصدق على الإنسان والفرس وغيرهما لأنها مركبة منه ومن شيء آخر، بل يكون مادة لها فيكون نوعاً محصلاً لأن حقيقته قد تمت وتحصلت فى الخارج، وإلا لما أمكن أن يتقل الجسم من الجمادية إلى الحيوانية، ومن النباتية إلى الحيوانية، بل إنما يكون جنساً بمعنى أنه جوهر ذو طول وعرض وعمق، بلا شرط أن لا يكون غير هذا أو يكون، وإذا

أخذ هكذا فكونه ذا حس أو تغذ لا يلزم أن يكون أمرًا خارجًا عنه لاحقًا به، إذ يصدق على الحساس والمتغذى وغيرهما من الحقائق المختلفة الجسمانية أنه جوهر ذو أقطار ثلاثة، وإن لم يصدق عليها أمَّا جوهر ذو أقطار ثلاثة فقط، وأما اللونية مثلاً فلا يمكن أن تقرر لها ذات إلا أن تتنوع بالفصول، ولا يوجد في الخارج لونية وشيء آخر غير اللونية يحصل منهما البياض كما يوجد في الخارج جسمية صورة أخرى غير الجسمية يكون الإنسان حاصلًا منهما، فقد بين أن الجسم يلحقه علل في الوجود وتجعل هذا الجسم شيئًا دون ذلك الجسم لا فصول في الذهن فقط. وأما البرهان الثاني فهو أنه لو تحرك جسم من الأجسام عن ذاته لما أمكن توهم أمر في غيره يوجب بطلان حركته، وإن كان ذلك هو السكون في حيزه أو حصول ما هو المطلوب بالحركة، أي مطلوب كان، وبطلان التالي ضرورة يوجب بطلان المقدم.

ومنهم من قرر هذا البرهان هكذا: لو تحرك جسم ما بمجرد جسميته، فلو لم يكن له في حركته مطلوبًا لكان إما متحركًا إلى كل الجهات أو إلى بعضها، والأول يوجب التوجه في حالة واحدة إلى جهات مختلفة، وهو بديهى الاستحالة، والثاني يوجب الترجيح بلا مرجح وهو أيضًا محال، وإن كان له مطلوب ووجب سكونه، وإلا لكان المطلوب بالطبع متروكًا بالطبع، والتالي باطل لأنه حينئذ لا يكون متحركًا لذاته لامتناع زوال ما بالذات، وقد فرض كونه كذلك، هذا خلف فالمقدم مثله.

وأقول: فيه بحث:

أما أولاً: فلعدم اختصاص هذا الوجه بهذا المطلوب لأنه يجري فيما إذا كان تحرك الجسم بشيء غير الجسمية بل بطبيعته، وهو على حالته الطبيعية بل الأولى إيراده لنفى كون شيء من الحركات ملائمًا لذات الطبيعة بما هي هي. وأما ثانيًا: فلأنه يجوز أن يكون مطلوب الجسم المتحرك أمرًا يستحيل حصوله بالكلية، كما في الأفلاك مثلاً، فلا يلزم الخلف المذكور، وعلى تقدير أن يكون ممكن الحصول إنما يلزم سكون الجسم عند حصوله إن لم يكن له مطلوب آخر،

وأما إذا كان فلا لجواز أن يسنح له كمال بعد كمال إلى غير النهاية، ويحدث فيه شوق بعد شوق فيتحرك من غير انقطاع.

وأما البرهان الثالث: فهو أن الحركة أمر يحدث دائماً وكل حادث فله علة فاعلة محدثة فهي المحرك وهو إما أن يكون نفس المتحرك أو غيره والأول باطل، لأن المحرك من جهته ما هو محرك مفيد لوجود الكرة، والمتحرك من جهة أنه متحرك مستفيد لوجود الحركة، ولا يجوز أن يكون شىء واحد من جهة واحدة مفيداً ومستفيد، أو لا ينتقض هذا بمعالجة النفس ذاتها إذ المعالج النفس من حيث ما لها من الطبابة وملكة المعالجة والمستعلاج هي من حيث هي ما لها من المرض واستعداد قبول العلاج من جهة التعلق بالبدن، فالطبيب معالج والمريض متعالج، فموضوع التأثير والتأثر مختلف فيه.

واعلم أن الحركة تتعلق بأمر ستة وهي:

المتحرك، والمحرك، وما فيه الحركة، وما منه الحركة، وما إليه الحركة، والزمان، وقد جرت العادة بتقسيمها باعتبار أمرين من هذه الستة وهما:

المحرك وما فيه الحركة، كما فعله المصنف، والأنسب تقسيم التقسيم باعتبار

الفاعل، لكن المصنف قدم التقسيم باعتبار المسافة وقال:

ثم الحركة على أربعة أقسام باعتبار مقولة تقع فيها الحركة، ومعنى كون الحركة واقعة في مقولة هو أن يكون للموضوع في كل آن فرض من آتات زمان تلك الحركة، فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذى يكون له في آن آخر منها مخالفة نوعية أو صنفية، وقد يعتقد أنها عبارة عن تغير حال تلك المقولة المعينة وهذا باطل لأن معنى التسود ليس أن سواداً واحداً يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد، كيف وذات الأول في نفسها كانت ناقصة؟ والزائدة ليست بعينها الناقصة.

ولا يتأتى لأحد أن يقول: ذات الأول باقية وينضم إليه شىء آخر، فإن الذى ينضم إليه إن لم يكن سواداً بل يكون شيئاً آخر، فما اشتد السواد في سواديته بل حدثت فيه صفة أخرى، وإن كان الذى ينضم إليه سواد آخر فيحصل سوادان في

محل واحد بلا امتياز بينهما في الحقيقة أو المحل أو الزمان، وهو محال، واتحاد الاثنين من السواد غير متصورة لأتهما إن بقيا اثنين فلا اتحاد، وكذا إن انتفيا أو انتفى أحدهما، فقد علم أن شدة السواد ليس ببقاء سواد وانضمام آخر إليه بل بانعدام ذات الأول وحصول سواد آخر أشد منه.

وهاهنا بحث، وهو أنه لو كان معنى وقوع الحركة في مقولة هذا الذي ذكر يلزم أن لا يتحقق حركة في مقولة، لأن الانتقال من فرد من المقولة إلى فرد آخر إنما يتصور إذا كانت الأفراد موجودة بالفعل وليس كذلك، وإلا لزم تنال الآنات وانحصار ما لا يتناهي من الموجودات المترتبة بين حاضرين.

وجوابه: أن تلك الأفراد وإن لم تكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل، بمعنى أن أى آن فرض لو انقطعت الحركة فيه تلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الأفراد فيه ورد هذا بأنه يلزم أن لا يكون للمتحرك الأينى في زمان الحركة مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل، وهو باطل بالضرورة.

وأجاب عنه العلامة الدواني: بأن المتحرك إنما يتصف بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الأفراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل، والقدر الضروري هو أن الجسم لا يخلو من تلك الأعراض والتوسط فيها، وأما أنه لا يخلو من أفرادها بالفعل فليس ضرورياً ولا مبرهنًا عليه، بل البرهان ربما اقتضى خلافه.

هذا كلامه ولا يخفى ما فيه، فإن المتحرك في العين مما أحاط به جسم في كل آن فرض فبالضرورة له أين بالفعل وإلا فيلزم الخلاء وهو محال، وأيضاً الأفلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم أن لا يكون لها وضع أصلاً في وقت من الأوقات والحق أن أفراد المقولة التي يقع فيها الحركة ليست منحصرة في الأفراد الآتية بل لها أفراد آتية هي معيار السكون، وأفراد زمانية تدريجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع، بل هي عينها على مذهب بعضهم فحينئذ يكون للمتحرك ما دامت الحركة باقية على اتصالها فرد واحد زمانى متصل غير قار هو مقدار بالعرض

متضمن لجميع الحدود التي فرضت للمتحرك في آتات زمان الحركة يكون نسبة تلك الحدود إليه نسبة النقطة إلى الخط والخطوط إلى السطح، فالفرد الزمان حاصل للمتحرك بالفعل من دون فرض أصلاً، وأما الأفراد الآتية والزمانية التي هي حدود ذلك الفرد وأبعاضه فهي حصولها بمجرد الفرض، فلا يلزم خلوه الجسم عن المقولة المتحرك فيها ولا تتالي الآتات والأينات ولا انحصار غير المتناهي بين الحاصرين، إذ لا يوجد فرد واحد آتٍ منها في حال الحركة فضلاً عن تشافع الأينات منها أو كونها غير متناهية.

ومما قررناه وبيناه قد ثبت وتحقق عند البصير المحذق وجود الحركة القطعية التي هي ذات هوية متكاملة اتصالية منقسمة انقسام المقادير إلى لا نهاية من الأجزاء المتشابهة في الحد والاسم سواء كانت عين المقولة التي وقعت فيها الحركة أو غيرها، وإثباته وجه آخر مذكور في الخلسة الملكتوتية، بيانه أن المتحرك ما دام كونه متحركاً له باعتبار الحركة التوسيطية حالة شخصية بسيطة غير منقسمة متوسطة بين المبدء والمنتهى وهي ليست منطبقة على شيء من أجزاء المسافة وإلا لزم الانطباق بين المنقسم وغير المنقسم، بل ليس لها إلا الانطباق على الحدود المفروضة في المسافة لا المقادير التي هي واقعة بين تلك الحدود، فلو لم يتحقق في الخارج إلا الحركة التوسيطية يلزم أن لا ينال المتحرك شيئاً من أجزاء المسافة، فيكون لا محال ينتقل من حد إلى حد آخر، بلا موافاة قدر من المسافة يكون بينهما فيلزم طفرات غير متناهية بحسب أجزاء غير متناهية تفرض بين الحدود المفروضة الغير المتناهية فيكون جميع الحدود مدركة وجميع المقادير متروكة وهذا أشد أنحاء الطفرة حيث تقع في جميع أجزاء المسافة، ولي فيه نظر بالنقض والمنع والمعارضة.

أما أولاً: فلانتقاضه فيما إذا فرض نقطة كرأس مخروط تارة على خط من سطح فلا محالة تلاقى تلك النقطة جميع أجزاء الخط مع أنه لا انطباق للنقطة بالقياس إلى الخط لانقسامه وعدم انقسامها، فكذلك حكم الحركة التوسيطية بالقياس إلى المسافة.

وأما ثانيًا: فلأنه وإن سلم أنه لا موافاة بحسب تلك الحركة لأجزاء المسافة في كل آن فرض من آتات زمان الحركة، ولكن لا نسلم أنه لا موافاة لها في ذلك الزمان، فإن ملافاة الغير المنقسم^(١) مع المنقسم وإن استحال ففي الآن لكن لا يستحيل في الزمان، وهذا كما أن الانطباق الآني لا يمكن بين الخط المستقيم والمستدير، ولكن الانطباق الزمان بينهما مما يمكن بل يتحقق.

وأما ثالثًا: فلأن نسبة الحركة التوسطية إلى الحركة المتصلة لما كانت كنسبة القطرة النازلة أو الشعلة الجوالاة إلى الشيء المتصل المستقيم والمستدير، فلو لم يكن لها إلا موافاة الحدود دون أجزاء المسافة لم يكن ما يفعله ويرسمه متصلًا واحدًا بل أشياء غير منقسمة متفاصلة سواء كان المرسوم موجودًا عينيًا أو خياليًا.

فقد ظهر مما ذكرنا أنه مع قطع النظر عن وجود الحركة المتصلة وعدمها يجب للمتحرك باعتبار الحركة التوسطية موافاة جميع أجزاء المسافة وحدوها، فموافاته ليست دليلًا على وجود المرسوم من الحركة بل على وجود الراسم منها لا غير. واعلم أنه يجب علينا أن نذكر بعضًا من الشبه الواردة على ثبوت الحركة الاتصالية في الخارج مع وجوه انحلالها ليقاس عليها غيرها لأن كثيرًا من الشكوك الواردة على اتصال الجسم يتنى عليها فبان دفاعها تندفع تلك الشكوك كما وعدنا في أوائل الكتاب، فمنها أن المتحرك ما لم يصل إلى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها وإذا وصل إليه فقد انقطعت الحركة.

والجواب: أن امتناع وجودها في آن الوصول إلى المنتهى وكذا في كل آن من الآتات مسلم ولا يلزم منه امتناع وجودها مطلقًا لأن رفع الخاص لا يستلزم رفع العام بل الحركة بمعنى القطع إنما توجد في زمان لهايته آن وصول الجسم إلى المنتهى.

فإن قيل: الحركة بمعنى القطع لا تتصف بالوجود العيني قبل الوصول إلى الغاية ولا حال الوصول إليه لما مر ولا بعده، كما لا يخفى، فلا يتصف بالوجود العيني.

(١) غير المنقسم.

قلنا: إن أردت بقولك قبل الوصول إلى الغاية آنا قبل الوصول إليها فالترديد المذكور غير حاصر، وإن أردت به أعم من أن يكون آنا أو زمانًا اختير ان نفسها موجودة في نفس ومان هو قبل أن الوصول إلى الغاية وطرفها موجودة في ذلك الآن، وكل جزء منها في جزء من ذلك الزمان، وفيه تأمل سيظهر لك، ومنها أنه لو كانت الحركة المتصلة القطعية موجودة يلزم من اتصال الماضي منها بالمستقبل اتصال الموجود بالمعدوم.

والجواب: أنه إن أريد بالمعدوم في الحال أى الحد المشترك بين الماضي والمستقبل فالحركة التي في الماضي أيضًا معدومة بهذا المعنى، وإن أريد به المعدوم مطلقًا فلا نسلم أن الحركة المستقبلية معدومة في الزمان المستقبل، فالذي يلزم ليس إلا اتصال الكائن في الزمان الماضي بالمعدوم في الحال الكائن في الزمان المستقبل بحيث يحصل منهما موجود متصل واحد شخصي متحقق في مجموع الزمانين ولا استحالة فيه، بل هو عين المدعى، ومنها أن الماضي من الحركة لو كان موجودًا، فأما أن يراد أن وجوده مقارن لوصف المضي فيلزم أن يكون موجودًا ومعدومًا، إذ لا معنى للمضي إلا الانقضاء، وإن كان مقارنًا لوصف الحضور ثم زال الوجود بزوال الحضور فيلزم أن يكون موجودًا في آن، فما لا يكون موجودًا في آن لا يكون موجودًا في الماضي، وعليه يقاس مقارنة الوجود للاستقبال.

والجواب: أن الماضي من الحركة موصوف بوصف الانقضاء بالقياس إلى الآن لا في نفس الزمان الماضي ولا بحسب الواقع مطلقًا فيسلب عنه الوجود المقيد بكونه في الآن، ولا يسلب عنه في الآن الوجود المطلق، فالآن إنما يكون ظرفًا لسلب وجوده فيه وليس ظرفًا للحكم بسلب مطلق الوجود في الأعيان، وبين المعنيين فرق بعيد، وكذا القول في المستقبل من الحركة حركة في الكم كالنمو وهو ازدياد مقدار الجسم بسبب اتصال جسم آخر على وجه يكون للزيادة مداخله في الأصل مدافعة أجزاء إلى جميع الأقطار على نسبة طبيعية كما يكون في سن الحدائة.

فقولنا: ازدياد مقدار الجسم شامل للتخلخل فيخرج بقولنا: بسبب اتصال جسم آخر، وبقولنا: على وجه يكون للزيادة مداخلة في الأصل يخرج الازدياد الحاصل للجسم بسبب اتصال جسم آخر بسطحه الخارج، وبقولنا: مدافعة أجزاء إلى جميع الأقطار، خرج السمن فإنه في العرض والعمق، وبقولنا: على نسبة طبيعية خرج الورم في جميع الأقطار والذبول عكسه وهو انتقاص مقدار الجسم بسبب انفصال بعض الأجزاء عن جميع أقطاره على التناسب كما في سن الشيخوخة، وعليك بمقايسة قيوده على قيود النمو.

وها هنا بحث مشهور تقريره: أن النامي لا يخلو إما أن يكون فيه شيء ثابت أو لا يكون، فإن كان فهو إما أن يكون الصورة فقط أو المادة فقط أو المجموع. أما الأول: فهو محال لأن الصوري يستحيل بقاؤها عند تبدل المادة لاستحالة انتقال الصورة.

وأما الثاني: فلا يخلو إما أن يكون الثابت كل المادة أو الثابت هو البعض الذي كان منها كالأصل، والتغير إنما يقع في الزائد.

والأول باطل لأنه دائماً يتصل به شيء وينفصل عنه آخر، والجسم غير باق مع الفصل والوصل، وكذا الثاني لأن الغذاء إذا اتصل به وشبهه فإن صار الكل متصلاً واحداً ذا طبيعة واحدة امتنع أن يحكم على بعض الأجزاء بالثبات والبقاء، وعلى بعض آخر بجواز التبدل والتغير مع اتحاد الطبيعة والمهية، وإن لم يتصل ولم يتحد معه فالوارد ما صار غذاء له وكلامنا فيه.

وأما الثالث فهو أن يكون الباقي مجموع المادة والصورة إذا لم يكن المادة باقية ولا الصورة باقية، فحينئذ لا يكون المجموع باقياً، وإن لم يكن فيه شيء ثابت فلا يتحقق حركة أصلاً لأن بقاء الموضوع شرط في تحققها، كيف وزمان حركة النمو منقسم إلى غير النهاية وبيزائه مراتب في الزيادة هي أفراد المقولة التي هي الكم في هذه الحركة، فإذا يلزم أن يكون هناك أشخاص متتالية غير متناهية في زمان محصور وهو محال.

ويمكن أن يجاب عنه بأن في الجسم النامي أجزاء أصلية غير متبدلة وهي الحافظة للصورة النوعية الشخصية وأجزاء متبدلة وهي أسباب لظهور كمالات تلك الصور، فالمتحرك في النمو والذبول هو الأجزاء الأصلية مع الصورة النوعية. وأما قوله: إن الزيادة الغذائية لما وصلت اتصلت بالأصل وتشبهت بطبيعته لم يكن البعض أولى بالبقاء والبعض الآخر بالتبدل.

فجوابه: أن الأصل ربما يتميز عن الزيادة في الاستحكام والقوة فهو بما فيه من الصورة النوعية مبدء لامتداد تلك الزيادة وتحليلها فيصير تلك الزيادات والنقصانات كالصفات المتعاقبة على ذلك الأصل، ويؤيد ذلك ما يؤول إليه كلام الشيخ الرئيس في «طبيعات الشفاء» في أن الباقي في النامي بعض المادة الأولى والنوع من الصورة، وأن النوع هو النامي. بمعنى أنه الزائد في مقدار خلقته بسبب مادته، لا المادة ولا المقدار فإن المادة الباقية لم يزد مقدارها بل انضاف إليه مادة أخرى فحصل مجموع أعظم مما كان أولاً: — أعنى المادة الباقية فقط — واعترض عليه المحقق الدواني في «شرح الهياكل» بأن هذا تصريح بنفى الحركة الكمية في النمو حقيقة ضرورة تبدل الموضوع بزوال شخص منه وحدث آخر من نوعه مع بقاء النوع.

أقول: لعل الشيخ أراد من النوع من الصورة النوعية للشخص أو يكون مراده من النوع هو المنوع على طريقة المساحة المشهورة، لا يقال المتحرك هو القابل للحركة، والصورة في الجسم هي الفاعلة للحركة على رأيهم، فكيف يكون شيء واحد قابلاً وفاعلاً؟ لأننا نقول: هي محركة من حيث ذاتها ومتحركة من حيث اشتغالها على بعض المادة الأولى، ولا فساد فيه لاختلاف الحيتين، بقى شيء آخر وهو أن إثباتهم الحركة في النمو والذبول ينافي قولهم بتجدد بدن الإنسان حيث أرادوا إثبات أن نفسه غير جرمية.

وقد أنكر صاحب «المطارحات» الحركة الكمية، واستدل على نفي النمو والذبول بأن النمو إنما هو تخلل بعض الأجزاء في الجسم وللأجزاء الأولية مقدار باق بحاله وقد انضم إليه مقدار الأجزاء الواردة، فليس ههنا زيادة في مقدار جسم واحد أصلاً بل انضمام جسم ذى مقدار إلى جسم آخر مثله، والذبول إنما هو

بتحلل بعض الأجزاء عن الجسم وانفصاله عنه فليس فيه تنقص مقدار جسم واحد بل الأجزاء الباقية باقية على مقدارها وإنما انفصل عنها جسم آخر له مقدار، فلا يخلو الأمر فيهما عن حركة بعض الأجزاء الخارجية إلى أجزاء الجسم بالالتصاق، وحركة بعض أجزاء الجسم إلى الخارج بالانفصال، فهي بالذات حركة أينية وبالعرض حركة كمية.

وأجاب عنه الكاتبى في «شرح الملخص» بأنه لا شك أن الأجزاء الأصلية زادت عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الأجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها، وفي الذبول نقصت عما كانت عليه، وإنكار هذا مكابرة.

وقد حاكم السيد الشريف في «حواشيه على شرح حكمة العين بين المعترض والجيب» بقوله: إن كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالأصلية بحيث يصير المجموع متصلاً واحداً في نفسه فالأمر كما قاله الجيب، وإلا فالأمر كما قاله المورد.

قال المحقق الدوائى: إن الجسم النامى ليس متصلاً واحداً، وكذا الجزء الغذائى، ضرورة كونهما ممتزجين، وبقاء صور المترجات كما قرروه في موضعه، فكيف يصير مجموعهما متصلاً واحداً في نفسه؟ ثم على تقدير التنزل فلا بد من أن ينعدم الانفصال ويحدث جسم آخر متصل كما حقق في مقامه فينعدم الجسم بالنمو ويحدث جسم آخر، وهذا أيضاً مستلزم لانتفاء الحركة الكمية في النمو لتبدل الموضوع وإن أراد بكونهما متصلاً في نفسه المداخلة التامة فذلك لا يحقق الحركة في الكم، ضرورة أنه لم يزد مقدار جسم واحد أصلاً إذ المقدار الزائدة قائم بمجموع الأجزاء الجديدة والقديمة. انتهت عبارته.

ولقائل أن يقول: الاتصال ههنا بمعنى صيرورة الجسمين جسماً واحداً طبيعياً منقسماً إلى أجزاء مقدارية متشابهة المهية، متحدة الوجود قبل القسمة، وإن كان مركباً من أجزاء آخر متباينة الماهية والوجود فالاتصال بهذا المعنى يمكن أن يتحقق بين الغذاء والمغذى بعد فعل الغاذية وصيرورته شبيهاً بالمغذى، والجسم النامى متصل واحد في نفسه بمعنى أن له أجزاء وهمية متحدة المهية والوجود، وإن لم يكن متصلاً بمعنى عدم تركيبه من الأجسام، وتحقق الاتصال بهذا المعنى بين الجسمين لا يوجب انعدامها وإنما يوجب ذلك الاتصال بالمعنى الآخر.

وقال العلامة القوشجي في «شرح التحريد»: إن النمو والذبول حركة كمية موضوعها باق بعينه، فإن زيداً الطفل بعينه زيد الشاب، وإن عظمت جثته، وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ، وإن نقصت جثته، والسر في ذلك أن العظم والصغر في مقدارهما وليس هو من مشخصاتهما، وكذا الحال في السمن والهزال في أن موضوعهما شخص واحد، وقد شنع عليه كل من نظر في كلامه بأنه لو أراد بقوله: إن زيداً الطفل هو بعينه زيد الشاب، أن نفسهما المجردة واحدة فسلم لكن لا يجديه نفعاً، إذ هي ليست موضوعة للحركة الكمية، وإن أريد أن هذا البدن بعينه ذلك البدن فممنوع، كيف وتبدل كثير من أجزاء الأول وانضم إلى ما بقي أكثر منه؟.

أقول له: إن يقول: إن النامي هو مجموع النفس والبدن، وقد يطلق عليه الجسم بالاعتبار الذي يكون به جنساً، وإن لم يطلق عليه باعتبار كونه مادة، وقد أشرنا إليه قبل هذا، وتشخص المجموع من حيث هو المجموع، وكذا وحدته العددية محفوظة بتشخص النفس ووحدتها، وإذا صدق على المجموع الجسم بالذات صدق عليه أنه متكتم، وإذا كان محفوظ الوحدة الشخصية متزايد الكمية ومتناقصها فيصدق عليه أنه متحرك حركة كمية في النمو والذبول لبقاء الموضوع وتوارد أفراد المقولة عليه، لا يقال: لو تحقق الحركة في الكم يلزم تحقق مقدار غير قار بناء على ما هو الحق من اتصاف الموضوع بفرد زماني تدريجي مما فيه الحركة في زمان الحركة، فيلزم أن لا يكون الكم الغير القار منحصراً في الزمان مع أنه يظهر من كلامهم، لأننا نقول: مرادهم من الغير القار ما يكون غير مجتمع الأجزاء حدوداً وبقاء معاً، لا بحسب الحدوث فقط، والكم الذي يتحرك فيه الجسم وإن كان تدريجي الحدوث لكنه ثابت البقاء، وكذا الزاوية الحادثة من مفارقة خط عن خط مع ثبات نقطة مشتركة بينهما، والسطح والجسم التعليمي الحادثان من قطع الجسم بشيء، وفيه نظر.

أما أولاً: فلأن معنى ازدياد الشيء في الكم أو انتقاصه فيه ليس هو أن يكون هناك كمية واحدة بعينه، وقد انضمت عليها كمية أخرى أو انفصلت عنها، فإن

هذا ممتنع، كيف وقد علمت أن المتصل بالذات مما يندم بطريان الوصل والفصل عليه، والمعدوم لا يتصف بالزيادة ولا بالتقصان، بل معناه كون ذلك الشيء بحيث يتلبس في كل آن فرض بفرد لا يكون هذا الفرد حاصلًا له في آن آخر سابق عليه أو لاحق به، فإذا لا يمكن أن يكون في الجسم كمية حادثة متدرجة باقية مجتمعة. وأما ثانيًا: فلأنه لا يدفع النقض عن الخط الحاصل من حركة الكرة على السطح المستوي فإنه تدريجي الحدوث والبقاء جميعًا، فالأولى أن يجاب بأن المراد من الغير القار ما يكون كذلك بالذات، بمعنى أن لا يتصور كونه دفعيًا أصلًا، وغير الحركة والزمان ليس من هذا القبيل إذ ما من شيء من تلك الأمور إلا ويوجد له فرد ثابت، فعدم القرار مما يعرض لها بتبعية الحركة.

واعلم أن العلامة الشيرازي جعل في شرحه لكليات القانون السمن والمزال من أقسام الحركة الكمية إذ قال: وأما الحركة في الكم فهي إما أن تكون إلى الازدياد أو إلى الانتقاص، والتي إلى الازدياد إما أن يكون لورود مادة أخرى، وهو النمو والسمن، أو لا يكون كذلك وهو التخلخل، والتي إلى الانتقاص إما أن يكون بإفناء شيء من المادة وهو الذبول والمزال أو لا يكون كذلك وهو التكاثر، وحركة في الكيف كتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية، ويسمى هذه الحركة استحالة.

ويجب أن يعلم أن تلك الحركة لا تقع في جميع الكيفيات بل إنما تقع فيما يقبل الاشتداد والتضعف. بمعنى أن محله يشتد فيه لا بمعنى أن نفسه يشتد، إذ قد علمت أن ذلك مما لا يتصور، وحركة في الأين وهي انتقال الجسم من مكان إلى مكان، بل من أين إلى أين آخر على سبيل التدرج ويسمى ثقلة، وهو ظاهر، وحركة في الوضع وهي أن تكون في الجسم المتحرك حركة على سبيل الاستدارة، فإن أجزاءه تباين أجزاء مكانه أو ما في حكم مكانه من نسبه إلى غيره من الأجسام، وقد يلزم كله فقد اختلف نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه على سبيل التدرج، ولم يختلف نسبة مجموع الجسم إلى مجموع مكانه من حيث كونه تحركًا بهذه الحركة، فلا ينتقض عكسه بالكرة المدحرجة.

واعلم أن الجسم قد يكون متحركاً في الوضع فقط كالكرة المتحركة على أحد أقطاره بشرط أنت لا تفارق مكانها، وكذا البيض إذا تحرك على قطره الأطول، والعدسى إذا تحرك على قطره الأقصر، وكذا الأسطوانة القائمة والمخروط القائم إذا تحركا على سهميهما، وقد يكون متحركاً في الوضع والأين معاً، لكن إحداها يكون بالذات والأخرى بالعرض كالكرة المدحرجة، والشخص القائم إذا صار قاعدًا فلا ينتقص طرده بالثاني، كما توهم، وليس قوله: ويلزم كله مكانه داخلًا في التعريف كما زعمه صاحب «الخواشي» بل لتلخيص مادة المثال من غير هذه الحركة لثلا يقع الاشتباه بينها وبين غيرها.

واعلم أن الجوهر لا يقع فيه حركة وإلا لكان الانتقال فيه إما من شخص منه إلى شخص آخر، أو من نوع إلى نوع آخر، فإن كان الأول فما تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها، بل إنما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا كونًا، وإن كان الثاني ففي كل أن يتحقق جوهر آخر لامتناع تحقق الاتصال الواحداني بين أمور متخالفة المهية فيكون بين جوهر وجوهر أنواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا محال، وهذا بخلاف الكيف، فإنه مما يقبل الاشتداد والنقص فيمكن وجود كيفية واحدة مستمرة من مبدأ زمان الحركة إلى منتهاه لا يكون له جزء ولا حد إلا بمجرد الفرض.

وهذا لا يتصور إلا في الحال بالنسبة إلى المحل الذي يتقوم بدونه، فلا يمكن للصورة بالقياس إلى المادة، فالكون والفساد لا يكونان بحركة والبواقي من مقولات العرض لا يقبل إلا بالعرض، أما الإضافة فإنها إن كانت عارضة لمقولة يقع فيها الحركة فهي متحركة وإلا فلا، فإن الماء إذا تحرك في السخونة فقد انتقل من الأشد إلى الأضعف أو بالعكس على التدرج بالتبعية، وكذا الانتقال من الأعلى إلى الأسفل تابع للانتقال من أين إلى أين، والانتقال من الأكبر إلى الأصغر تابع للانتقال الكمي، ومن الأشرف في الوضع إلى الأخس فيه تابع للانتقال الوضعي، وأما الحدة فتبدل الحال فيها إنما هو أولاً في الأين، فالحركة فيها بالعرض لا بالذات، فالحركة أولاً في العمامة يجسب الأين ثم في التعمم وفي السلاح ثم في

التسلح، وأما متى فإن وجوده للجسم يتوسط الحركة، فإن كل حركة، كما سيأتي في متى، فلو كان فيه حركة لكان لـ «متى» متى آخر وهو محال.

وأما الفعل والانفعال فليس فيهما حركة، لأن الحركة خروج عن هيئة قارة إلى هيئة قارة، لأنه لو كانت عن هيئة غير قارة لما كان خروج عنها وترك لها بل إمعان في تلك الهيئة، مثلاً إن كانت الحركة من التسخن إلى التبرد وكان الجسم في حالة تسخين يتبرد فإنه لم يخرج عن التسخن حتى يكون قد تحرك في مقولة أن ينفعل، فإن كان قد ترك التسخن فالحركة من غير مقولة أن ينفعل، هذا ما ذكره بمينيار في «التحصيل» في نفى الحركة في مقولة أن يفعل وأن ينفعل.

وأقول: توضيح ذلك: أن الحركة في كل مقولة، كما مر، عبارة عن أن يكون للموضوع في كل آن من آنات زمان تلك الحركة فرد من تلك المقولة، وهذا لا يتصور في غير القارة من تلك المقولات، كمقولة متى، وأن يفعل وأن ينفعل، وكذا الحال في كل هيئة غير مستقرة من حيث أنها غير مستقرة كالحركة والزمان، إذ لو تحرك شيء في مقولة متى مثلاً للزم أن يكون له في كل آن يفرض من زمان حركته سنة أو شهر أو غير ذلك، فيكون انتقاله من سنة إلى سنة أو من شهر إلى شهر دفعياً وعلى هذا القياس حكم المقولتين الباقيتين إذ يؤخذ في مفهوميهما التدرج وعدم الاستقرار فإلهما التأثير والتأثر على نهج التجدد الاتصالي وحكم المسافة من حيث أنه مسافة كذلك، فلو تحرك جسم في المسافة من تلك الحيثية يلزم أن يكون انتقاله من فرسخ إلى فرسخ أو من ميل إلى ميل دفعياً بالبيان المذكور.

وبما ذكرناه ظهر تحقيق كلام الشيخ حيث قال في «الشفاء»: يشبه أن يكون الانتقال في مقولة متى دفعياً لأن الانتقال من سنة إلى سنة أو من شهر إلى شهر يكون دفعة، ونقول أيضاً: إن كل حركة باعتبار المحرك فهي إما ذاتية أو عرضية، لأن القوة المحركة إما أن تكون موجودة في المتحرك من حيث أنه متحرك أو لا تكون موجودة فيه من تلك الحيثية.

فالحركة في الأول ذاتية وفي الثاني عرضية، وكل حركة ذاتية فهي إما طبيعية أو قسرية أو إرادية لأن القوة المحركة الموجودة في المتحرك بما هو متحرك إما أن تكون باعتبار كونها مستفادة من خارج، أى أمر مباين للمحرك في الإشارة الحسية أو لا يكون، وإن لم يكن مستفادة من خارج فإما أن تكون لها شعور فهي الحركة الإرادية سواء كانت على نمج واحد كما في الأفلاك، أو على نمج واحد كما في الحيوانات، وإن لم يكن لها شعور فهي الحركة الطبيعية سواء كانت على نمج واحد كما في العناصر، أو لا على نمج واحد كما في النباتات، وإن كانت مستفادة من خارج فهي الحركة القسرية والفاعل للحركة القسرية طبيعة الجسم المقسور لكن مع انضمام ميل قسرى إليها يكون القاسر علة معدة له، ولو كان القاسر فاعلاً للحركة القسرية أو للميل القسرى لانتفى كل منهما بانتفائه وليس كذلك، وما يناسب هذا المقام أن الحركة لما كانت أمراً متجدداً لذات متدرج الحصول فلا بد أن لا يكون علتها أمراً ثابتاً غير متغير أصلاً، وإلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة، وهو محال.

فالتبيعة مثلاً إذا كانت على صرافة ثباتها كان مقتضاها ثابتاً، فلم تكن مقتضية للحركة إذ هي متجددة شيئاً فشيئاً، والثابت من حيث أنه ثابت لا يكون علة للمتغير كما بينا في اقتضائها للحركة يجب أن يلحقها ضرب من تبدل الأحوال، لا يقال للحركة حيثيان إحداهما حيثية ذاتها وهي توسط الجسم بين مبدأ المسافة ومنتهاها، وهي بهذا الاعتبار ثابتة باقية من أول زمان الحركة إلى آخره، والثانية حيثية النسب التي يلزمها، وهي بهذا الاعتبار متجددة مقتضية غير ثابتة، فالحركة من حيثية الأولى مستندة إلى القوة المحركة دون حيثية الأخرى، وهذه حيثية مستندة إلى تلك حيثية، لأننا نقول: الكلام في استناد هذه إلى تلك عائد بعينه فالحركة الطبيعية يجب أن يكون لها علة متجددة هي مجموع أمرين: أحدهما ثابت وهي الطبيعة، وثانيهما متجدد وهي الوصولات إلى حدود مجددة مبتدلة تكون تلك الوصولات حالات غير ملائمة للطبيعة، وإلا لم تصر متروكة فتوجب الطبيعة بشرط وجود تلك الحالات العود إلى الحالة الطبيعية وعند حصولها تنقطع

الحركة لانتفاء أحد جزئى علتها وهى الحالات المتحددة وكما أن العلة ذات جهتين:

جهة ثبات وجهة تجدد كذلك المعلول باعتبار التوسط والقطع الثابت للثابت والمقتضى للمقتضى.

ولقائل أن يقول: الكلام فى علة تجدد الحالات الغير الطبيعية كالكلام فى علة تجدد أجزاء الحركة، لكن يجاب بأن الطبيعة مع كل حال غير ملائمة علة لحركة، ومع كل حركة علة لحالة أخرى غير تلك الحالة، لئلا يلزم الدور، فلا يزال الحالات موجبة للحركات، والحركات معدة للحالات على الوجه المستمر الغير الدائر إلى أن يعود الطبيعة إلى الحالة الطبيعية، وكذا الكلام فى النفس بالنسبة إلى الحركة الإرادية وذلك لأن النفس فى ذاتها ثابتة فمقتضاها ثابتة فلا يكون الحركة الإرادية مقتضى النفس، فلا بد حينئذ من انضمام أمر إليها، وذلك الأمر ليس هو التصور الكلى لأن نسبته إلى جميع الجزئيات على السوية بل التخيلات الجزئية المنبثقة عنها الإرادات الجزئية المتحددة الموجبة لجزئيات الحركة، ويتحدد كل من الإرادة والحركة بتحدد الأخرى على وجه الاتصال، كما عرفت فى الحركة الطبيعية، ولا يخفى على المتفطن أنه كما لا يجوز أن يكون فاعل الحركة ثابتاً محضاً بلا تبدل حال بعد حال كذلك حكم القابل لها، فكل ما يقال فى تصحيح نسبة الحركة إلى الفاعل يجب أن يقال مثل ذلك فى تصحيح نسبتها إلى القابل.

فصل في الزمان

مطالب هذا الفصل ثلاثة:

الأول: في الثنية على آنية الزمان.

الثاني: في تحقيق مهيته.

الثالث: في بيان كونه غير مقطوع البداية والنهاية.

وقبل الخوض في المطالب ينبغي أن يعلم أن الناس قد اختلفوا في الزمان اختلافاً عظيماً، فمنهم من أثبت له وجوداً عينياً، ومنهم من نفى وجوده إلا بحسب الوهم، والمثبتون لوجوده، منهم من جعله جوهرًا، ومنهم من جعله عرضًا، والجاعلون له جوهرًا منهم من جعله جوهرًا قدسيًا غير جسماني، وفرقة منهم زعمت أنه واجب الوجود لذاته تعالى، ومنهم من جعله جوهرًا جسمانيًا هو الفلك الأعلى، والجاعلون له عرضًا اتفقوا على أنه عرض غير قار، فهو إما نفس الحركة أو غيرها، فهذا تفصيل المذاهب.

وأما حجة كل فريق: فحجة المنكرين لوجوده أمور:

الحجة الأولى: أنه لو كان موجودًا لكان منقسمًا وإلا لزم ارتفاع التقدم والتأخر عن الموجودات وهو باطل بالبدئية، ولزم أن يكون وقت وجود الحادث ووقت عدمه واحدًا، فيلزم كونه موجودًا ومعلومًا معًا، وهو محال، وإذا كان منقسمًا كان بعضه متقضيًا وبعضه متجددًا إذ لو كان حاصلًا بجميع أجزائه لعاد المحال المذكور فيكون بعضه ماضيًا وبعضه مستقبلاً، وهما معدومان لا محالة، وأما الآن الغير المنقسم المحفوف فلم يكن له وجود، أما عندنا فلأنه طرف الزمان، والشئ إذا لم يكن موجودًا امتنع أن يكون طرفه موجودًا، وأما عند مثبتيه فلأن الطرف لا يوجد إلا إذا وقع قطع لذي الطرف والزمان عندهم غير مقطوع الجانبين.

والجواب: أن الوجود المطلق أعم من الوجود في الآن أو في الماضي أو في المستقبل، ولا يلزم من رفع الأخص رفع الأعم، فكما أن المكان إذا كان موجودًا لا يلزم أن يكون موجودًا في المكان أو في طرف منه، كذلك الزمان إذا كان

موجودًا لا يلزم أن يكون موجودًا في الماضي أو المستقبل أو في الآن الذي هو طرفه.

الحجة الثانية: لو كان الزمان موجودًا لكان بعض أجزائه قبل البعض كما بينا فتلك القبلية لا تكون بالذات.

أما أولاً فلأن العلة من حيث هي علة واجب الحصول مع المعلول، وهاهنا يمتنع حصول الجزء المتقدم مع الجزء المتأخر.

وأما ثانيًا فلأن الجزء المفروض علة إما أن يكون علة لمهية الجزء الآخر أو اللازم من لوازم مهيته أو لأمر عارض له، أو نقول هكذا: إما أن يكون علية الجزء المتقدم لمهيته أو لللازم من لوازم مهيته أو لأمر عارض له، فعلى الأولين يلزم كونهما متخالفين بحسب المهية، وإلا لزم كون العلة علة لنفسها، وهو محال، فكل جزء يفرض في الزمان يجب أن يكون مخالف المهية للجزء الآخر، لكن الأجزاء الممكنة الانفراض في الزمان غير متناهية ولتخالفها بحسب المهية لا يتوقف امتياز بعضها عن بعض على الفرض، فما يمكن له من الأقسام الغير المتناهية يجب أن يكون حاصلة بالفعل متميزة، فكل واحد من تلك الأجزاء غير قابلة للانقسام وإلا لكانت له أجزاء متميزة حاصلة بالفعل، فلم يكن واحدًا وقد فرض كذلك، هذا خلف، فيلزم تركيب الزمان عن الآنات المستلزم لتركيب الجسم من الأجزاء الغير المتجزئة وقد بين بطلانه.

وعلى الثالث: وهو كونه علة لأمر عارض لمهية الجزء المتأخر أو كون عليته لأمر عارض له يلزم جواز صيرورة الغد أمس والأمس غد، وذلك محال، وأيضًا إذا كان الجزء المتأخر مما يمكن أن يكون هو بعينه متقدمًا كان حصول القبلية له بسبب وقوعه في الزمان المتقدم، وكذلك القول في الجزء المتقدم، فيلزم أن يكون للزمان زمان هذا خلف، فثبت أن تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض ليس بالعلية ولا بالطبع ولا بالشرف بعين ما ذكرناه، ولا بالمكان وهو ظاهر فهو إذن بالزمان لأن أصناف التقدم منحصر في الخمسة باتفاق الفلاسفة، فيكون للزمان زمان، وتنقل الكلام إلى ذلك الزمان وهكذا إلى غير النهاية.

والجواب: أن المتقدم والتأخر إذا لم يكونا جزئين من أجزاء الزمان يجب أن يكون اتصافهما بالتقدم والتأخر لأجل اقترانهما بجزئين يكون أحدهما قبل والآخر بعد، وأما إذا كانا جزئيين من أجزاء الزمان فلا يلزم أن يكون كل منهما في زمان آخر إذ التقدم والتأخر من العوارض التي تعرض لأجزاء الزمان لذواتها لا لملاحظة أمر آخر معاً، فما به التقدم والتأخر هو نفس أجزاء الزمان سواء كان المتقدم والتأخر هي أو غيرها، فكل جزء من أجزاء الزمان هو نفس القبل والقبلي باعتبارين، كما أن ذات الباري هو نفس الموجود والموجود باعتبارين والجوهر الممتد في ذاته نفس المتصل والاتصال باعتبارين وكذلك التأخر الزماني والمعية الزمانية، فإن المعين إذا كانا جميعاً غير جزء من أجزاء الزمان كان ما به المعية بينهما أمر ثالث هو جزء من الزمان، وأما إذا كان أحدهما جزء منه كان ذلك الجزء ما به المعية فيكون مع ومعينة باعتبارين.

فإن قيل: فالزمان إذا كان لذاته متقدماً ومتأخراً، أو كل ما كان كذلك فهو من المضاف فالزمان مجرد إضافة.

فنقول: ليس مفهوم الزمان مجرد التقدم والتأخر بل هو مقدار يقتضى التقدم والتأخر لذاته، فهو لذاته من مقولة الكم ولكنه لذاته يقتضى أن يكون معروضاً لهذين الوصفين، لا أنه لا معنى له إلا التقدم والتأخر، كما أن الهويلى لذاتها جوهر لكنها تقتضى القوة والاستعداد للأشياء لا أنها محض الاستعداد حتى تكون من مقولة الإضافة، هذا ما ذكر في هذا المقام، وظنى أنه يعود أشكال عليه بعض تلك الأجزاء لبعض بعينه، فإن كون بعضها متقدماً وبعضها متأخراً مع تشابهها وتساويها في الحقيقة النوعية لا بد له من أمر زايد على ذاتها يكون سبباً لامتياز بعض عن بعض، وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح.

والجواب: بأن أجزاء الزمان يمتاز بعضها عن بعض بذواتها الشخصية وهوياتها غير متعين، فإنه إن جاز هذا جاز أن يقال: في كل شيئين من نوع واحد أنهما يمتازان بذواتهما من دون مميز، وأجزاء الزمان اشتركت في المهية والمحل فلا بد من مميز، والحق في الجواب أن الزمان متصل واحد في الخارج ولا جزء له بالفعل ولا

بالقوة بحسب الخارج فلا حاجة إلى مميز خارجي ليمتاز شيء منه من شيء، وأما بحسب التوهم والتصور فإنه يمتاز بعض أجزائه عن بعض بالتقدم والتأخر والمقرب مما يؤخذ في الوهم مبدأ والبعد عنه ولا يبعد أن يمتاز أيضاً بنسب كوكبية في الأجرام السماوية من مقابلاتها ومقارناتها وغيرها من الأوضاع التي تحدث فيما بينها.

الحجة الثالثة: أن المعقول من الزمان ما به يتقدم الأشياء بعضها على بعض ويتأخر بعضها عن بعض بالتقدم والتأخر اللذين يمتنع أن يوجد المتقدم والمتأخر بمعاً، وهذا المعنى لو كان موجوداً لكان متعلقاً بالمادة الجسمانية والحركة والتغير، مع أن هذا المعنى يوجد في غير الجسمانيات والمتغيرات، فإن الباري تعالى يصدق عليه أنه قبل كل حادث عند عدمه ومع كل حادث عند وجوده، فإذا قطعنا النظر عن سائر أقسام التقدم من العلية والشرف والطبع وجردنا النظر إلى ذاته تعالى كان موجوداً مع عدم الحوادث، وهو الآن موجود مع وجودها فكانت قبلية تارة ومعينة أخرى كقبلية سائر الأشياء ومعيتها، فإذا كانت هذا النحو من قبلية والمعية فيما يستحيل عليه الحركة والتغير فعلمنا أن حصول التقدم والتأخر بهذا الوجه لا يتوقف على وجود الزمان المتعلق بالحركة.

والجواب: أن نسبة الباري إلى جميع الموجودات نسبة واحدة هي المعية الغير الزمانية، ولا تجدد ولا تعاقب للزمانيات بالنسبة إلى الباري القيوم، فكأنها يوجد بالنسبة إليه تعالى مرة واحدة، أما مبدعاتها فلا في زمان، وأما كائناتها فكلا في زمانه فيعبر عن نسبته تعالى إلى المبدعات بالسرمدة، وعن نسبته إلى الكائنات المتغيرة بالدهر كما يعبر عن نسبة المتغيرات بعضها إلى بعض بمحى.

وأما حجة من زعم أن الزمان واجب الوجود لذاته، فهو أن الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته أمر محال، وكل ما يلزم من فرض عدمه محال فهو واجب الوجود لذاته، أما الكبرى فضرورية وأما الصغرى فلأننا لو فرضنا عدم الزمان قبل وجوده، أو بعد وجوده لكانت قبلية والبعدية زمانية، فقد لزم من فرض عدمه فرض وجوده فتجوز العدم على الزمان متناقض.

والجواب: أن استحاله نحو خاص من العدم لذاته لا يقتضى استحالة مطلق العدم وواجب الوجود لذاته ما يمتنع عليه جميع أنحاء العدم لذاته والزمان لا يأبى لذاته أن لا يوجد أصلاً، وإن أبى لذاته أن يعدم بعد كونه موجوداً، وأما ظن من زعم كون الزمان جوهرًا قائمًا بنفسه مفارقًا عن المادة المنسوب إلى إفلاطون الإلهى وشيعته من الأقدمين فمبناه التحرز عن مضايق الشبه الواردة على مذهب المعلم الأول من كون الزمان مقدارًا للحركة، وقالوا: لا يقع في بحث ذات الزمان تغير أصلاً ما لم يعتبر نسبه إلى المتغيرات، فما لم يقع فيه شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيه إلا الدوام والاستمرار، وإن وقع فيها شيء منها حصلت لها قبلات وبعديات لها من جهة التغير في ذات الزمان والمدة، بل إنما هي من قبل تلك المتغيرات، واستصوب ذلك الرأى الإمام حيث قال في «شرح عيون الحكمة»: إن الناصرين لمذهب أرسطاطاليس في أن الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان إلا بالرجوع إلى مذهب الإمام إفلاطون، والأقرب عندي في الزمان وفي المدة هو مذهب إفلاطون، وهو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته، فإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ذوات الموجودات الدائمة المنزهة عن التغير سمي بالسرمد من هذا الاعتبار، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذلك هو الدهر الداغر، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى كون المتغيرات مقارنة معه فذلك هو الزمان.

وقال أيضاً: وأما مذهب إفلاطون فهو إلى المعالم البرهانية الحقيقة أقرب وعن ظلمات الشبهات أبعد، ومع ذلك فالعلم التام ليس إلا عند الله تعالى.

والجواب: إن هذا الظن يفسخ مما سيأتى عن تحقيق مهية الزمان وأنها مقدار لما هو ذو تقدم وتأخر في ذاته، لا يوجد المتقدم منه مع المتأخر بحسب الذات ومهيته يتعلق بأمر متغير لذاته بعضه فائت وبعضه لاحق ومثل هذا الأمر الذى وجوده على سبيل حدوث أمر فأمر لا يكون إلا مادياً فالزمان متعلق بالمادة بتوسط الحركة فلا يكون مفارقاً، كيف ولو لم يكن الزمان متقضيًا سيالاً في ذاته

لكان الشيء الذى حدث الآن فهو قد حدث فى زمن الطوفان، وحينئذ لا يكون بين الأشياء تقدم وتأخر، وهو مما يدفعه الحس.

وبالجمله لو لم يكن فى الموجودات شىء يكون متقدماً ومتأخراً بالذات لا يوجد التقدم والتأخر فى شىء من الأشياء بالعرض وذلك الشىء هو المسمى بالزمان، وإذا كان الزمان مقتضياً متجدداً لذاته استحال أن يتعلق وجوده بالمفارقات عن المادة إذ لا تجدد ولا سنوح فى عالم القدس فضلاً عن أن يكون هو نفسه جوهرًا قائمًا بذاته مفارقاً عن المادة، ووهم من جعل الزمان جسمًا هو الفلك الأعظم لزعمه أن كل شىء فى الزمان وكل شىء فى الفلك، والمقدمتان على تقدير حقيتهما لا ينتجان إلا أن بعض ما يوجد فى الزمان يوجد فى الفلك وأما من جعل الزمان نفس الحركة فاستدل عليه بأمرين: الأول: أن الزمان متقضى متجدد والحركة أيضاً كذلك.

والجواب: أما أولاً: فبأن الموجبتين فى الشكل الثانى لا ينتجان، وأما ثانياً: فبأن الأوسط غير متكرر، إذ التقضى والتجدد فى الزمان بالذات وفى الحركة بالعرض كما هو رأى الجمهور أو بالعكس كما هو رأى بعض.

الثانى: أن من لا يحس بحركة لا يحس بزمان.

والجواب: أن هذا لا يوجب الاتحاد فإن ههنا وجوهًا من المغايرة والفرق بينهما يدفع كونهما واحداً، منها: أن الزمان يؤخذ فى حد الحركة السريعة دون العكس.

ومنها: أن حركة تكون أسرع من حركة ولا يكون زمان أسرع من زمان.

ومنها: أنه قد يكون حركتان معاً، ولا يكون زمانان معاً.

ومنها: أن أجزاء الزمان زمان وأجزاء الدورة ليس بدورة.

ومنها: أن الحركتين قد يتحدان فى الزمان وما به الاختلاف غير ما به الاتحاد.

ومنها: أن السريع هو الذى يقطع المسافة فى زمان أقصر لا فى حركة أقصر وكذلك حكم الحركة الأولى الفلكية، فهذه حجج أصحاب هذه المذاهب الفاسدة فى الزمان وأجوبتها.

وأما تحقيق ما ذهب إليه أهل الحق فيه، ففيه برهانان:

أما الأول: وهو المناسب لمسلك الإلهيين، ولهذا ذكره الشيخ الرئيس في النمط الخامس من الإشارات، فقتويوه: أن الشيء إذا كان عدمه مع وجود شيء آخر فإذا صار موجوداً كان ذلك الشيء متقدماً عليه باعتبار اقترانه مع عدم هذا الحادث ومعه باعتبار أقرانه مع وجوده، فتقدم الشيء المتقدم ليس باعتبار نفس ذاته لأن ذاته قد توجد مع ذات المتأخر بخلاف قبلته كالأب بالقياس إلى الابن فإن جوهر الأب قد يوجد مقارناً لجوهر الابن، وأما قبلته للابن فلا يوجد مع جوهر الابن، فإذاً قبلته زائدة على ذاته، ولا باعتبار وصف لازم لذاته فإنه أيضاً باطل، يظهر بطلانه مما ذكرنا من أن ذات المتقدم يوجد مع زوال وصف التقدم، وذلك عند كونه مقارناً لوجود ما تقدم عليه ولا نفس عدم المتأخر إذ قد يكون بعد وجوده أيضاً، ولا باعتبار مركب من اعتبار نفس وجود المتقدم واعتبار نفس عدم المتأخر، إذ قد يتحقق هذه الهيئة التركيبية بعد كما إذا فرضنا وجود الأب مع عدم الحاصل لابنه بعد الوجود مع أنه ليس بهذا الاعتبار متقدماً على ابنه بل متأخراً عنه، ولا ذات الفاعل فإنه قد يكون قبل ومع وبعد.

وبالجملة لا بد لعروض القبلية والبعدية من أمر يكون عروضهما له لذاته إذ كل صفة يتصف بها شيء أو أشياء لا بالذات، فلا بد لهما أن ينتهي إلى ما يتصف بها بالذات لاستحالة الجسم^(١)، ولا يجوز أن يكون المعارض بالذات للقبلية والبعدية أمور متفصلة غير منقسمة يقتضى كل منها لذاته سبقاً على لاحقه ولحقاً بسابقه إذ لو فرضنا متحركاً يقطع بحركة مسافة يكون بين ابتداء حركته وانتهائها قبلات وبعديات متصرمة ومتجددة على سبيل الاتصال والانطباق لإجراء المسافة فيجب أن يكون ما هو المعارض بالذات لتلك القبلات والبعديات أمراً لا يزال يتصرم ويتجدد على الاتصال بحيث يستحيل انفكاك التصرم والتجدد

عنه، ويكون جزء منه لذاته قبل وجزء منه لذاته بعد ويمتنع لذاته صيرورة القبل منه بعدًا والبعد منه قبلاً، وهذا هو المعنى بالزمان.

وأما البرهان الثاني المناسب لمسلك الطبيعتين: فهو أحد مقاصد هذا الفصل الذى أشار إليه المصنف بقوله: إذا فرضنا حركة واقعة فى مسافة على مقدار أى مرتبة من السرعة وابتدأت معها حركة أخرى أبطأ منها فاتفقتا فى الأخذ والترك وجدت البطيئة قاطعة لمسافة أقل من مسافة السريعة، والسريعة قاطعة لمسافة أكثر، وربما اتفقتا فى أحدهما فقط فيتفق مقطوعاهما من المسافة، وإذا فرضنا معها أخرى على مرتبتها من السرعة واتفقتا فى الأخذ والترك وجدتهما قاطعة لمقدار واحد من المسافة، وإن ابتدأت إحدهما ولم تبتدئ الأخرى ولكن تركنا معاً أو يكونان على عكس ذلك وجدت إحدهما تقطع مسافة أقل مما تقطع الأخرى، وإذا كان كذلك كان بين أخذ السريعة وتركها إمكان أى أمر محدود تسع قطع مسافة معينة بسرعة معينة وأقل منها ببطء معين وليس هذا نفس شىء من المسافة أو الحركة أو السرعة والبطء، فإن كل واحدة منها تختلف مع الاتفاق فيه ويتفق مع الاختلاف فيه.

واعترض الإمام الرازى فى «المباحث المشرقية» على هذا البرهان بأنه قد أخذ فيه السرعة والبطء المأخوذ فى مفهوميهما الزمان، وكون الحركتين معاً فى الأخذ أو الترك وليست هذه المعية إلا المعية الزمانية التى لا يمكن إثباتها إلا بالزمان، فقد اشتمل البيان على الدور.

وأجاب عنه بأن المطلوب بهذا البيان إثبات حقيقة الزمان على الوجه المخصوص من كونه كمية للحركة، فإن العلم بوجوده من الأوثان، ولهذا قيل: الزمان ظاهر إلا نية خفى المهية والعلم بوجوده كاف فى القطع بتحقيق هذه الأمور، والمناسب هاهنا أن يقال: أن العرض ههنا إثبات الزمان على وجه يترتب عليه إثبات كونه مقداراً للحركة وربما يجاب بمع توقف العلم بتحقيق هذه الأمور على العلم بوجود الزمان فى الخارج، فإن المنكرين لوجوده فى الخارج يعترفون بكون الشىء مع الشىء ويكون حركة أسرع من حركة، وإنما يتوقف ذلك على

ملاحظة الزمان في الجملة سواء كان موجودًا خارجيًا أو وهميًا فيمكن أن يجعل ذلك ذريعة إلى إثبات وجوده في الخارج، والحق أن المتوقف على ملاحظة الزمان إنما هو تصور حقايقها لا العلم بوجودها، وذلك من البديهيات الغير المحوجة^(١) إلى ملاحظة الزمان عينًا أو ذهنًا والمأخوذ في البرهان إنما هو هذا لا ذاك.

وهذا الإمكان قابل للزيادة والنقصان، فإنه إذا نصفت المسافة بعينها أو كل من السرعة والبطء بعينه حصل إمكانان متساويان كل واحد منهما نصف الإمكان المفروض أولاً، البطء وأيضًا فإن في الوجود حركات كثيرة مختلفة في الأخذ أو الترك أو فيهما جميعًا، والإمكانات الواقعة بين أخذ تلك الحركات وتركها متخالفة بالزيادة والنقصان، وكل قابل للزيادة والنقصان بالذات فهو مقدار إذا كان متصلًا واحدًا وذلك الإمكان كذلك فيكون مقدارًا، أما أن قبوله للزيادة والنقصان بالذات فلأن العقل إذا نظر إليه وجده قابلًا لهما مع قطع النظر عن الحركات والمسافات وغيرها من الأشياء، وهذا يدل على أن قبوله لهما إنما هو بالذات، وأما أنه متصل واحد فلأنه لو كان منقسمًا إلى أمور غير منقسمة لأدى ذلك إلى تركيب المسافة من الأجزاء التي لا يتجزى لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة، وإذا ثبت أنه مقدار فنقول: كل مقدار إما ثابت أى قار الذات مجتمع الأجزاء في الوجود معًا أو غير ثابت، وذلك الإمكان مقدار غير ثابت إذ لا يوجد أجزاءه معًا، لأنه لو كان مقدارًا ثابتًا لكان إما مقدارًا للمسافة أو لمادة المتحرك وكل منهما باطل، إذ على الأول يلزم كون جميع الحركات الواقعة في مسافة واحدة أو مسافات متساوية متساوية في ذلك الإمكان وليس كذلك، وعلى الثاني يلزم كون زيادة المادة بزيادته ونقصانها بنقصانه، ويلزم كون الأصغر جسمًا أسرع حركة والأكبر أبطأ، وفي النجاة بعكس ما ذكرناه، لأنه قال: هذا المقدار لو كان مقدارًا للمادة لكان بزيادته زيادة المادة، ولو كان كذلك لكان كل ما هو أسرع أكبر وأعظم.

(١) غير المحوجة.

واعترض عليه صاحب «المباحث المشرقية» بأن هذا المقدار في الأسرع ليس أعظم مما في الأبطأ حتى يلزم أن يكون الأسرع أعظم، بل هو في الأسرع أقل مما في الأبطأ لأن الأسرع هو الذى يقطع المسافة في زمان أقل، فإذا الصحيح أن يقال: لو كان هذا المقدار للمادة لوجب أن تزداد المادة بزيادته، فيلزم أن يكون الأبطأ أعظم لأن هذا المقدار في الأبطأ أعظم، ويمكن توجيه كلام الشيخ بوجه لا يرد عليه شيء بأن يقال: معناه: لو كان هذا الإمكان مقداراً للمادة يلزم أن يكون ما هو الأسرع ليس أعظم مما في الأبطأ حتى يلزم أن يكون الأسرع أعظم، بل هو في الأسرع أقل مما في الأبطأ، لأن الأسرع هو الذى يقطع المسافة في زمان أقل، فإذا الصحيح أن يقال: لو كان هذا المقدار للمادة لوجب أن تزداد المادة بزيادته، فيلزم أن يكون الأبطأ أعظم لأن هذا المقدار في الأبطأ أعظم.

ويمكن توجيه كلام الشيخ بوجه لا يرد عليه شيء بأن يقال: معناه: لو كان هذا الإمكان مقداراً للمادة يلزم أن يكون ما هو الأسرع في الحركات الطبيعية وهو الذى يكون مقدار جسميته أكبر لشدة الميل الطبيعي فيه، كما سنبين في موضعه، يكون أزيد في هذا المقدار وليس كذلك، بل الأمر بالعكس، فإن ما هو الأبطأ فيها وهو الذى جسميته أصغر وميله أضعف يكون أزيد في هذا المقدار، فههنا إمكان مقدر غير ثابت وهو المعنى من الزمان فثبتت أنيته.

وأما المطلب الثالث: الذى هو تحقيق مهية الزمان ما أشار إليه بقوله: وهو مقدار الحركة لأنه ثبت أنه كمية متصلة وكل كمية متصلة فهو لا يخلو إما أن يكون مقداراً لجسم أو لهيئة قارة من هيئات الجسم أو يكون مقداراً لهيئة غير قارة منها لا سبيل إلى الأول، أى كونه مقداراً لجسم أو لهيئة قارة لأن الزمن غير هار وما لا يكون قاراً لا يكون مقداراً لجسم أو لهيئة قارة، قيل: لأنه يلزم حيث لا يوجد الشيء بدون مقداره اللازم له، إذ مطلق المقدار لازم للشيء ذى المقدار كما يحكم به الفطرة.

واعترض عليه العلامة القوشجى في حواشيه على بعض شروح هذا المختصر بأن الجسم إذا تحرك بالحركة الكمية يكون الكم الغير القار مقداراً للجسم القار

ولا يبقى الجسم ذو المقدار بدون مقداره، ورد عليه كما هو منقول في «الحواشي الفخرية» بأن الكم الذى يتحرك فيه الجسم ليس غير قار لاجتماع أجزائه، نعم أفراد كمية هذا الجسم غير مجتمعة، وهذا لا يقتضى غير قارية، فرد من أفراد الكم فى تلك الصورة.

أقول: الأولى فى الجواب أن يقال: إن الكم الذى يتحرك فيه الجسم له فرد واحد زمانى تدريجى لا يخلو المتحرك عنه فى زمان حركته وأفراد أنيته يتلبس المتحرك فى كل آن بواحد منها فلا يلزم حينئذ خلو الجسم عن مقداره لا فى الزمان ولا فى الآن بخلاف ما إذا كان الزمان مقداراً قار فإنه لا محالة يلزم خلو ذلك الأمر عن مقداره فى كل آن فرض، إذ لا يكون للزمان فرد آنى أصلاً فهو مقدار لهيئة غير قارة وكل هيئة غير قارة فهى الحركة، هذا موافق لما ذهب إليه شيخ الإشراق من أن الغير القار بالذات منحصر فى الحركة والزمان غير قار بواسطة الحركة فعلى التقدير المذكور لا يلزم كون الزمان حركة وكونه مقدار النفسية، وأما إيراد النقص على كلامه بسائر الأمور التى قد يحصل على سبيل التدرج كالمقولات التى تقع فيها الحركة وكحدوث السطح الغير القار والجسم التعليمى الغير القار فيما إذا قطع الجسم بشيء وكالخط الغير القار الحاصل من حركة الكرة على السطح المستوى على ما ذكره فى «الحواشى الفخرية» فمبنى على عدم التفرقة بين الاتصاف بالشىء والاتصاف به بالعرض.

وأما ما أجاب به صاحب «الحواشى» عن بعض هذه النقوض بقوله: لما كانت الحركة تدريجية لا آنية لا يحصل السطح الغير القار إذا قطع الجسم بشيء إذ القطع تدريجى، والحاصل فى كل آن من زمان القطع أمر منقسم لاستحالة الجزء، فالحاصل فى كل آن مجتمع الأجزاء لا غير قار وحصول الخط من حركة الكرة على السطح ممنوع لما عرفت من أن زوالها عن موضوع الملاقاة لا يكون فى آن بل لا يحصل إلا بالحركة، وهى فى زمان الحركة غير ملاقية للسطح كما ذكره الشيخ فى «الشفاء».

فأقول: فيه وجوه من الخلل غير خفية على من استحضر الأصول التي قد ذكرناها سابقاً، وما ذكره الشيخ في «الشفاء» ليس إلا نفى الملاقاة الآتية عن الكرة للسطح في زمان حركتها عليه، لا نفى الملاقاة الزمانية بينهما عنها، فالزمان مقدار الحركة ولهذا من غفل عن الحركات غفل عن الزمان كما وقع لأصحاب الكهف ولقوم من المتألمين على ما حكى المعلم الأول.

وأما المطلب الثالث: الذي هو كون الزمان غيره مقطوع البداية والنهاية فهو قوله: ونقول أيضاً: إن الزمان لا بداية له ولا نهاية، لأنه لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا توجد مع البعدية، وكل قبلية لا توجد مع البعدية فهي زمانية ومعروضها بالذات نفس أجزاء الزمان لما ذكرنا من أن معروض هذا النحو من قبلية ليس نفس العدم الذي وصف بالقبلية لزوال هذه الصفة منه إذا تحقق بعد البعد ولا نفس شيء فرض سابقاً غير أجزاء الزمان كالفاعل وغيره إذ قد توجد مع البعد وبعده أيضاً ولا نفس مجموع وجود السابق وعدم اللاحق بلا اعتبار أمر آخر، إذ قد يتحقق أيضاً بعد البعد فثبت أنه إذا فرض عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا يجامع مع البعدية يكون الموصوف بقبلية عدمه نفس وجوده، فيكون قبل زمان زمان وهذا خلف، وكذلك لو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع قبلية فيكون زمانية بالبيان المذكور فيكون بعد الزمان زمان، وهذا خلف.

ولما ثبت أن الزمان من عوارض الحركة والحركة من عوارض الجسم فالقول في الجسم والحركة كالقول في الزمان، وهذه إحدى الشبهات للقائلين بقدم العالم ويمكن دفعها لا بما تشبث به طائفة من المتكلمين من أن تقدم عدم الزمان على وجوده لا يجب أن يكون زمانياً كما أن تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض آخر منها لا يكون زمانياً وإلا لزم أن يكون للزمان زمان، بل هو نوع آخر غير ما بالزمان والشرف والرتبة والعلية والطبع، وكما عقل نوع آخر من التقدم في الزمان بحيث لا يستدعى زماناً فليعقل مثل ذلك في تقدم عدم الزمان على وجوده حتى لا يلزم أن يكون ذلك التقدم زمانياً، لأنك قد علمت أن تقدم أجزاء الزمان

بعضها على بعض زمان، كيف وقد ذكرنا أن مصداق الجمل ومطابق الحكم بهذا النحو من التقدم والتأخر نفس أجزاء الزمان بلا ملاحظة أمر آخر غيرها، ولا بأن الحوادث الماضية يتطرق إليها الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله بداية، فللحوادث الماضية بداية لأن المحكوم عليه بالزيادة والنقصان يجب أن يكون موجوداً ومجموع الحوادث من حيث أنه هو في مجموع مما لا وجود له في الخارج فلا يحكم عليه حكماً ثبوتياً خارجياً بل بأن يقال:

أما أولاً: فهو أننا لا نسلم أن الزمان لو كان له بداية يجب أن يكون له عدم قبل وجوده، إذ التناهي في المقدار سواء كان قاراً أو غير قار لا يستدعي المسبوقية بالعدم فكما أن تنامي البعد المكاني في مقداره لا يستدعي كونه مسبقاً بعدم فكذلك حكم تنامي الزمان فإن مجرد تناهيه لا يوجب مسبقيته بعدم سابق عليه وكما أن تنامي الفلك الذي هو محدد جهات الأمكنة لا يستلزم تأخره عن أمر مقدر موجود أو معدوم، هو خلاء أو ملاء تأخراً إمكانياً فكذلك تنامي الزمان الذي هو محدد جهات الأزمنة وعرش الزمانيات لا يستلزم تأخره عن امتداد زمان موهوم أو موجود مقارن لشيء أو غير مقارن تأخراً زمانياً وإن كان الوهم يعجز عن إدراك تناهيه كما يعجز عن إدراك أنه ليس وراء الفلك الأعلى شيء لا خلاء ولا ملاء.

وأما ثانياً: فهو أن الزمان لما كان الكميات أمراً متصلاً موجوداً في الخارج كما بينا فيجري فيه أكثر الراهين المذكورة في تنامي الكميات من التطبيق والتضاييف والوسط والطرف والحيثيات والاعتذار بعدم وجود أجزائه مجتمعة غير مجد في نفى جريان تلك الراهين، لأنه وإن لم يجتمع أجزائه في حد واحد ولم يحضر بعضها عند بعض في مدارك المحبوسين في مطمورة الزمان المسجونين عن سجن المكان لكنها في الواقع موجودة بوجود واحد شخصي وبالنظر إلى المبادئ العالية على الزمان والمكان وما هو أعلى منها مجتمعة التحقق متوافقة الحضور إذ لا فقد ولا غيبة هناك إلا للأمر المستحيلة بل كل ما يكون وجوده تدريجياً بالقياس إلى زمانى فهو دفعى بالقياس إلى المراتب الرفيعة، وكذلك كل ما هو غائب عن

مكانى فهو حاضر عندهم، فالتجدد والتصرم والحضور والغيبة إنما يتحقق فى الزمانى والمكانى بالنسبة إلى زمانى آخر ومكانى آخر، وأما بالنسبة إلى القدوس الحق وضرب من ملائكته فلا يتصور شىء منها بوجه من الوجوه، فإذا كان الزمان فى الواقع وبالقياس إلى المفارقات والحق الأول وجودًا متصلًا قارًا فلا مجال لمنع جريان تلك البراهين.

ولقائل أن يقول: لما كان المتناهى والنهائى من باب المضاف والمتضايغان متى كان أحدهما بالفعل كان الآخر بالفعل وإن كان بالقوة كان بالقوة، فنقول: إن كان للزمان نهاية فى الوجود كان نهايته لا محالة فلا يخلو إما أن يكون وجودًا لأن مع الزمان مقارًا له فيكون للزمان معية ومقارنة فى الوجود مع الآن، وهو باطل لأن الزمان منقسم والآن غير منقسم فكيف يكون بينهما مطابقة، وأما أن يكون وجوده مقدمًا على وجود الزمان فيكون الآن بالفعل حيث يكون الزمان بالقوة مع أنهما متضايغان والمتضايغان لا يكون أحدهما بالفعل والآخر بالقوة وهذه الشبهة قد سنحت لى فى سالف أيام التحصيل وقد عرضتها على أستاذى أدام الله علوه وجده، فأفاد: أن الزمان على تقدير التناهى لا يلزم أن يكون له طرف بالفعل فإن التناهى قد يطلق بمعنى قطع الامتداد فى جهة تباديه وقد يطلق على تنهى العدد العارض للمقدار بسبب تجزئته بأجزاء متساوية وقد يفارق المعنى الثانى المعنى الأول كما فى محيط الدائرة فليكن الزمان أيضًا من هذا القبيل.

هذا وأقول: فيمكن الجواب عنها بوجه آخر:

الأول: أنها منقوضة بالحركة الحادثة، فإن بدايتها إن كانت موجودة فلا يخلو إما أن تكون التى هى بدايتها موجودة معها، وهو محال لامتناع المطابقة بين بداية الحركة وبينها، وإن لم يكن موجودة كان أحد المضافين بالفعل، والآخر بالقوة فيلزم أن لا يكون شىء من الحركات متناهىًا وهذا خلف.

الثانى: أن المضاف قد يكون بسيطًا حقيقيًا لا يكون له معنى غير نفس الإضافة وقد يكون ذاته من مقولة أخرى قد يعرضها الإضافة وهو المضاف المشهور، فنقول: لكل من الزمان المتناهى والآن الذى هو طرفه حقيقة سوى

كونه مضافاً وهما باعتبار ذاتيهما لا يجب أن يكونا معاً في الوجود، والإضافة إنما تعرض لهما في العقل ولا استحالة في وجودهما دفعة في العقل.

الثالث: أننا لا نسلم أن الآن له مفهوم محصل بل لا معنى له إلا قطع الزمان وهو أمر سلبي، فعلى تقدير تناهى الزمان لا يكون له فعلية الوجود حتى يجامع وجوده مع عدم الزمان، والإضافة إنما يعرض له باعتبار تحققه في التعقل، وقد قلنا: إنه لا محذور في اجتماعه مع الزمان دفعة في العقل، وأما ما تمسك به رئيس الفلاسفة في كتبه كـ «الشفاء» و «النجاة» و «التعليقات» و «المبتدأ والمعاد» من أنه لو كان الزمان حادثاً لكان فرض حركتين متفاوتتين تنتهيان مع بداية الزمان، أما أن يكون ممتنعاً أو ممكناً، فإن امتنع فذلك الامتناع إن كان عائداً إلى ذات المقدور لزم انتقال شيء من الامتناع إلى الإمكان الذاتي، وإن كان عائداً إلى قدرة الله تعالى لزم انتقاله من العجز إلى القدرة، وكلاهما محال.

فإذن هذا الفرض ممكن، فلا يخلو إما أن يمكن أن يتبدئ الحركتان العظمى والصغرى معاً وتنتهيا معاً ولا يمكن، ومحال أن تبدءا معاً وتنتهيا معاً، فلا بد من أن تخلف الصغرى عن الكبرى بشيء مما تخلفت به عنها هو مقدار ذو تقدم وتأخر، وهو الزمان، فيكون قبل الزمان زمان وهكذا إلى غير النهاية، فيإمكان وجود الحركات المختلفة يستدل على وجود المدة ثم بعد ذلك يستدل بوجود المدة على وجود الحركة والمتحرك فهو مسلماً برهائياً بل مبناه على قانون الجدول. وإنما يصح المخاطبة به مع بعض المتكلمين من المعتزلة حيث يضعون امتداداً ثابتاً بين الأول تعالى وبين خلق العالم وسموه: اللا وجود، كما يضعون فوق محدد الجهات خلاء غير متناه، فإن للمبرهن أن يقول على تقدير تناهى الامتداد الزماني يكون فرض وجود الحركة في الأزمان كفرض وجود الممتنعات بالذات فإن الانطباق على الزمان مأخوذ في المفهوم من طبيعة الحركة، والممتنع بالذات لا يكون مما يتعلق به القدرة.

إذ المصحح للمقدوري هو الإمكان وليس قيل الزمان كمية موجودة أو موهومة حتى يتمكن العقل من فرض وجود حركة أو حركات فيها بل هذا

وأمثاله من مخترعات الوهم وجزافاته كما أن لموهم أن يتصور كرتين محيطتين بالعالم يماس السطح الباطن من كل منهما السطح الأعلى من العالم بحيث يكون ما بين سطحي أحديهما ذراعاً وما بين سطحي الأخرى ذراعين، وهذا التوهم لا يوجب تقدير امتداد خلاء أو ملاء فوق المحدد، فكذلك حكم فرض الحركتين المختلفتين قبل وجود الزمان لا يقتضى مدة ثابتة أو عدماً مستمراً، فكما أن فرض الكرتين على الوجه المذكور محال فكذلك فرض الحركتين محال.

والشيخ أيضاً لم يستعمل هذه الحجة على أنه نظر حكى بل على أنه مسلك جدلي مسكت للخصم كما يظهر من كلامه حيث قال في «إلهيات النجاة»: إن المخالفين يلزمهم أن يضعوا وقتاً قبل وقت بلا نهاية وزماناً ممتداً في الماضي بلا نهاية، وهو بيان جدلي إذا استقصى قاد إلى البرهان.

خاتمة الطبع لذي المقال وأعذب البيان من الزلال حمد مختار الفعل ذى الجلال المتقدس عن شوائب الانفعال وأهوى درر تنظم في سلك الأسفار وأزهر زهر تشر في أردان صحف الكبار، الصلاة والسلام على لامع الأبرار شرح مطالع الأنوار وعلى آله وأصحابه المقتبسين بقبساته الأبرار.

ثم تم الفن الأول لذي الكتاب لمعلم حكماء اليونان

صدر الدين محمد الشيرازى تغمده الله بالغفران

بيد أقل خلق الله ميرزا عبد الكريم الشيرازى

في اليوم التاسع من صفر سنة ١٣١٢

قد تم الفن الأول من هذا الكتاب وجمع حواشيه وتصحيحه ومقابلته في
كمال السعي والدقة أحقر الطلاب الحاج الشيخ أحمد الشيرازي بعون الله وحسن
توفيقه في شهر شوال ١٣١٢

بِسْمِ اللَّهِ خَيْرِ الْأَسْمَاءِ

الفن الثاني في الفلكيات

وفيه ثمانية فصول:

الفصل الأول

في إثبات كون الفلك مستديراً

اعلم: أن الجهة عبارة عن طرف الامتداد الواقع في مأخذ الإشارة والإشارة في الحقيقة تخيل الامتداد لا نفسه لأنه فعل المشير لكنه يطلق على سبيل المسامحة أو بحسب الاصطلاح على الامتداد الموهوم الذي أخذ من المشير إلى المشار إليه والجهات المعتبرة ست لأن الأبعاد التي تعتبر في الأجسام وهي المتقاطعة على الزوايا القائمة ثلاثة ولكل منها طرفان فأطرافها الستة هي الجهات الست التي تقع إليها الإشارة.

وهي قد تكون موجودة متميزة بالفعل كالمكعب.

وقد تكون بالقوة والفرض كالكرة، اثنتان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميا الإنسان باعتبار البعد الواصل بين رأسه وقدميه حين هو قائم وهو طول قامته بالفوق والتحت، الفوق منهما ما يلي رأسه بالطبع، والتحت ما يلي قدميه بالطبع، واثنتان طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال، اليمين ما يلي أقوى جانبيه غالباً والشمال ما يقابله، واثنتان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدم والخلف، القدم ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في سائر الحيوانات بل في الأجسام.

وإن لم يتمايز أطرافها كالفلك فإنه قد يشبه الفلك بحسب الحركة الشرقية بإنسان يكون أحد قطبيه علوه والقطب الآخر سفله وجهة الشرق التي منها يظهر تلك الحركة يمينه تشبيهاً بجانب من الإنسان يظهر منه قوة حركته وجهة الغرب شماله ووسط السماء قدامه وما يقابله خلفه.

إذا علمت هذا فنقول: اثنتان من هذه الجهات الست وهما الفوق والتحت حقيقتان لأن الفوقية والتحتية ثابتان بالطبع يتوجه بعض الأجسام في حركته الطبيعية إلى أحدهما والبعض الآخر منها المباين له بالمهية إلى الأخرى، ولهذا لا

تبدل إحداهما بالأخرى إذ ليس ثبوتهما باعتبار إضافتهما إلى شيء خارج عنهما فليس فوقية الفوق باعتبار وقوعه فيما يلي رأس الإنسان ولا تحتية التحت باعتبار وقوعه فيما يلي قدميه، بل الوضع الطبيعي للإنسان هو أن يكون كذلك فإذا انقلب هذا الوضع بالانتكاس لم يبق الإنسان على الوضع الطبيعي لا أن ينقلب الفوق تحتًا وبالعكس بخلاف الأربع الباقية فإنها ليست بحقيقية فإن كونها تلك الجهات ليست باعتبار نفس الحقيقية، بل باعتبار إضافتها إلى ما هو خارج عنها، بل كل منها عند التحقيق جهة فوق أو تحت اعتبرت معها إضافة إلى شيء تارة فصارت بما جهة، وإلى مقابل ذلك الشيء أخرى فصارت بما جهة أخرى مقابل للجهة الأولى.

ولهذا يتبدل تلك الإضافات، فإن اليمين مثلاً بالحقيقة جهة فوق أو تحت اعتبر كونها واقعًا فيما يلي أقوى جانبي الإنسان وكذا اليسار إنما هي أحديهما معتبرة معها وقوعها فيما يلي أضعف الجانبين ولهذا ينقلب اليمين يسارًا وبالعكس بانقلاب الإضافتين، وإلى ما ذكرنا أشار بقوله: وبيانه — أى بيان كون الفلك مستديرًا — أن هاهنا جهتين متقابلتين لا تبدلان إحداهما فوق والأخرى تحت.

فإن قلت: لما كانت جهتا الفوق والتحت على ما قررتم ما يلي رأس الإنسان وقدمه بالطبع والتبدل يجرى فيهما كما يجرى في الجهات الأربع الباقية، وذلك لأن الشخصين القائمين على طرفي قصر من لأرض رأس كل منهما وقدمه على النحو الطبيعي فيكون الجانب الذي يلي رأس كل منهما يلي قدم الآخر بالطبع فيكون فوق كل منهما تحتًا بالقياس إلى الآخر وكذلك العكس، فكيف قلت إنهما لا يتبدلان؟

قلنا: ليس ما يلي رأس كل منهما بالطبع هو ما يلي قدم الآخر بالطبع، فإن النسبة التي لرأس كل من الشخصين مع الجهة المحاذية له نسبة طبيعية ليست هي كنسبة قدم الشخص الآخر معها وإلا لكانت نسبة قدم الشخص الآخر لو فرضناها موضع رأس الشخص الأول نسبة طبيعية وليست كذلك فلا يكون نسبة رأس شخص إلى ما يحاذى رأسه من السماء كنسبة قدم الشخص الآخر إليه،

وكل واحد منهما من الفوق والتحت موجود ذو وضع غير منقسم في امتداد مأخذ الحركة أى الامتداد الذى يأخذ ويقع فيه الحركات المستقيمة ومتى كان كل واحد منهما كذلك أى موجوداً ذا وضع غير منقسم في ذلك الامتداد كان الفلك جسماً مستديراً.

وإنما قلنا إن الجهة موجودة ذات وضع لأنها لو لم تكن كذلك أى لو لم تكن ذات وضع لما أمكنت الإشارة إليها لامتناع الإشارة إلى الأمور المجردة عن الوضع ولو لم تكن موجودة لما أمكنت اتجاه المتحرك إليها، ففى كلامه لف ونشر غير مرتب فاندفع ما أورده الشارح الميىدى من أنهم جوزوا الإشارة إلى النقطة المتوهمة فى وسط الخط وإلى الخط المتوهم فى وسط السطح وإلى السطح المتوهم فى وسط الجسم مع عدم وجودها لعدم تركيب المقادير من الغير المنقسمات فلا يلزم كون المشار إليه فيه موجوداً فى الخارج بل يلزم واحد الأمرين أما وجوده فيه أو وجود المحل الذى يتوهم المشار إليه.

ولا يحفى عليك أن كون الغاية فى الحركة الأينية آنياً لا ينافى توجه المتحرك إلى الجهة، فعلى هذا لا يرد المنع على المقدمة الاستثنائية المطوية فى الكلام، أعنى قولنا: لكن اتجاه المتحرك إلى الجهة ممكن بل واقع فإن الأجسام العنصرية يتحرك بعضها إلى جهة الفوق وبعضها إلى جهة التحت وإن لم يكن نفس الجهة علة غائية لحركتها بل الوصول إليها أو القرب منها.

واعلم أيضاً أن توجه المتحرك إما أن يكون إلى موجود بالفعل أو إلى أمر سيوجد بالحركة وظاهر أن الجهة لا يتحصل نفسها بالحركة فيجب أن يكون موجوداً بالفعل إما قبل الحركة أو معها، وإنما قلنا: إنها غير منقسمة فى امتداد مأخذ الحركة لأنها لو انقسمت فلا أقل من أن يكون له جزءان وإذا صارت المسافة مقطوعة ووصل المتحرك إلى أقرب الجزئين من الجهة فإما أن يسكن أو يستمر على حركته، فإن سكن لزم أن يكون المقصد هو الجزء الأقرب.

ولا يكون الأبعد دخل أصلاً إذ لا يراد بالمقصد لا ما ينتهى إليه الحركة بوصول المتحرك إليه وإن لم يسكن بل يتحرك فإما أن يتحرك عن المقصد أو إلى

المقصد، فإن تحرك عن المقصد لم يكن مبدء الجزئين من الجهة، وإن تحرك إلى المقصد لم يكن أقرب الجزئين من الجهة، فثبت أن الجهة موجودة ذات وضع غير منقسمة في مأخذ الحركة وإذا ثبت هذا وتم حقية المقدم فنقول في بيان الملازمة: إن كل واحدة منهما إما جسم أو جسماني لكنها ليست بجسم لعدم قبولها الانقسام في امتداد مأخذ الحركة ووجوب كون الجسم قابلاً للانقسام في ساير الامتدادات فهي إذن موجودة جسمانية غير جوهرية لإبطال ما سوى الجسم من ذوات الأوضاع الجوهرية فوضعها لا يكون بالذات بل لأمر آخر يحددها ويعين وضعها، فنقول: تحدد الجهات ليس في خلاء لا متنازع تحققه ولا في داخل ثخن ملاً متشابه أى جسم متشابه من حيث أنه متشابه سواء لم يوجد فيه اختلاف أصلاً كالجسم الذى لا يكون متناهيًا أو وجد فيه اختلاف فلكن لا يكون تحديد الجهتين من حيثية اختلافه، والاحتمال الأول وإن كان محالاً في نفسه لكن إثبات محدث الجهات لا يتوقف على استحالته.

وإلا لما كانت الجهتان مختلفتين بالطبع ضرورة تشابه الحدود المقروضة في الملاء المتشابه وعدم تحقق الأمور المتخالفة بالذات فيه، فلا تكون إحداهما مطلوبة لبعض الأجسام كالنار والهواء بالطبع، والأخرى متروكة لذلك البعض ومطلوبة لبعض آخر كالأرض والماء، بالطبع، لا يقال عدم اختلافهما إنما يلزم أن لو كان في ملاء واحد متشابه فلم لا يجوز أن يكون تحدهما بثخن ملائين متخالفين.

لأننا نقول: هذا أيضًا يستلزم عدم تخالف الجهتين لأن كل واحدة منهما على هذا التقدير يجب أن يتعين في ملاء واحد لكن الحدود في الملاء الواحد فرضيته صرفة وتعين بعضها لأن يكون جهة منهما دون غيرها مع تشابههما في كونها فرضية بترجيح بلا مرجح، فيبقى الجهتان غير متعنتين لكنهما متعنتان حيثتان هذا خلف، وكذا الحال فيما إذا فرض تحدهما بثخن ملاء واحد غير متشابه كما يظهر بالتأمل.

فإذا تحدد الجهات حيث كانت حقيقته جسمانية غير متعينة في خلاء ولا في ملاء متشابه، إنما يكون في أطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه سواء كانت

أطرافاً ونهايات له أو لغيره كجهة التحت فإنها يتحدد بمركز الفلك وهو نهاية للخط المار من المحيط إلى المركز وخارجة عن الملاء المتشابه الذى هو الفلك، والتعدد المستفاد من لفظ الجمع يحمل على التسامح وتقييد الملاء بالمتشابه بمجرد ما هو الواقع بلا توقف بيان المطلوب على ذكره هاهنا ومضى كان كذلك — أى يكون الجهات متحددة ومتعينة بأطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه — كان محدها بجسم كروى لأن تحددها إما أن يكون بجسم واحد أو بأجسام متعددة.

فإن كان بجسم واحد وجب أن يكون كروياً لأن الجسم الذى ليس بكروى لا يتحدد به جهة السفلى لأن غاية البعد عن جهة الفوق لأنهما متقابلتان بالطبع، فإن الأجسام الطالبة لأحدهما بالطبع هاربة عن الأخرى بالطبع، وأيضاً أحدهما ما يلي رأس الإنسان بالطبع والآخر ما يلي قدمه بالطبع فهما طرفان متقابلان لامتداد واحد، ويلزم من ذلك أن أحدهما إذا كان فى غاية القرب من جسم يكون الآخر فى غاية البعد عنه بالضرورة وإلا لتبدلت جهة السفلى بالنسبة إلى ما هو أبعد منه عن كونهما سفلاً وصارت فوقاً بالنسبة إليه ولا يتحدد به — أى بالجسم الغير الكروى — غاية البعد.

أما إذا كان البعد خارجاً فظاهر أنه لا يتحدد بالكروى ولا بغير الكروى إذ كل بعد يفرض أنه أبعد الأبعاد من جسم يمكن فرض بعد أبعد منه وليس مرتبة من مراتب البعد أرجح بأن يكون ذلك الجسم محددًا له دون غيرها. وأما إذا كان البعد داخلياً فلأن فلى غير الكرة لا يوجد حد يكون غاية البعد الداخلى عن محيطه فإن كل نقطة تفرض فى المضلعات إذا كانت له غاية البعد عن حد يكون له غاية القرب من حد آخر، فإن الحدود فى الجسم المضلع كالمكعب موجودة بالفعل.

فكل نقطة تفرض فيه مايلة من النقطة الوسطية إلى واحد من السطوح تكون أبعد من الوسطية بالنسبة إلى السطح المقابل له فالنقطة الوسطية لا تكون غاية البعد بالنسبة إلى سطح ما فلا توجد فى المضلع نقطة هى غاية البعد فعلى هذا لا

يرد ما قيل إنه إن أريد بغاية البعد الداخلى غاية البعد عن مجموع نهايات الجسم من حيث هو مجموع، فلا، نسلم أنه لا يتحقق في غير الكرة لجواز أن تفرض في المكعب نقطة يكون غاية البعد من مجموع نهاياته من حيث المجموع وإن لم يكن غاية عن كل واحدة منها وإن أريد غاية البعد عن كل واحد من نهاياته فهذا المعنى كما لا يوجد في غير الكرة لا يوجد في الكرة أيضاً إذ المركز ليس غاية البعد عن كل قطعة من محيط الكرة، لأننا نقول: محيط الكرة سطح واحد والنقط الغير المركزية كلها أقرب إليه من المركز واختلاف تلك النقط قريباً وبعداً بحسب الأجزاء المفروضة في المحيط غير معتبر لابتنائه على مجرد الفرض والثوهم، والأمور الغير المحققة غير معتبرة فيكون المركز غاية البعد فيه.

فإن كان المحدد جسمًا كرويًا فيتحدد بمحيطه جهة القرب عنه وهى الفوق ومركزه جهة البعد عنه وهو التحت، وإن لم يكن كرويًا لا يتحدد به إلا إحدى الجهتين وهى الفوق دون الجهة الأخرى، فلا يتحدد به جهة السفلى، فما فرضناه محدد الجهتين لا يكون محددًا لهما، هذا خلف وإن كان تحدد الجهات بأجسام متعددة وجب أن يحيط بعضها ببعض وإلا — أى وإن لم يكن بعضها محيطًا ببعض — لم يتعين بما غاية البعد لأن ما هو أبعد عن بعضها فهو أقرب من الأخرى في بعض الجهات وكل ما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع بل يكون غاية القرب من البعض الآخر في الامتداد الواصل بينهما.

والأولى أن يقال: أن لو كان كل واحد من الجسمين المتباينين محددًا فإنما يتحدد به جهة القرب، وأما جهة البعد فلا يتعين بشيء منهما أصلاً لأن البعد عنهما إما في الداخل أو في الخارج وغاية البعد الخارج عن الجسم غير متحدد به كما علمت، وغاية البعد الداخلى عن أحدهما إنما يتحقق إذا كان كرويًا وكانت نقطة المركز غاية البعد عنه فهى لا تكون غاية البعد عن الآخر لأن البعد الداخل في أحدهما خارج عن الآخر والبعد الخارج عن الجسم لا يتحدد به.

وأيضاً يلزم على تقدير تحدد إحدى الجهتين بالقرب من كل واحد من الجسمين المتباينين أن لا يكون تلك الجهة واحدة معينة بل يكون جهة الفوق مثلاً

جهتين مختلفتين يستلزم القرب من أحدهما البعد عن الأخرى لأن قرب كل جسم يستلزم البعد عن الجسم المباين له لكن الفوق جهة واحدة معينة يقصدها بعض الأجسام بالحركة المستقيمة ويتركها البعض الآخر، فلا يكون متحدداً بقرب جسمين متباينين.

لا يقال: لنا أن نكتفى في تحديد الجهتين بجسمين متباينين باعتبار القرب فقط من غير احتياج إلى اعتبار البعد بأن يكون الجسمان المتباينان مختلفين بالطبع، ويتحدد بقرب كل منهما واحدة من الجهتين اللتين وهما الفوق والتحت، لأننا نقول: لما كانت تانك الجهتان متقابلتين حتى أن أى بعد فرض من إحداهما كالقرب مثلاً في كل جانب يمتد إلى الجهة الأخرى التي يقابلها وهي السفلى وبالعكس.

فعلى التقدير المذكور لا يلزم أن يكون البعد عن أحد الجسمين قريباً من الآخر لاحتمال وقوعه في سمت غير الامتداد الواصل بينهما، فالبعد عن أحدهما الذي ليس قريباً من الآخر تكون جهة حقيقية مغايرة لكل من جهتي القرب منهما إذ كل جهة راجعة إلى الجهة الحقيقية — كما مر ذكره — لكن المعلوم من الجهة الحقيقية ليس إلا الفوق والتحت.

فقد علم أن المحدد لو كان أجساماً فيجب أن يكون بعضها محيطاً بالآخر وبه يحصل المطلوب لأن المحيط من تلك الأجسام إما أن يكون كروياً أو لا، فإن لم يكن كروياً لا يتحدد به إلا جهة القرب منه، وأما جهة البعد عنه فلا يتحدد أصلاً سواء كان المحيط به كروياً أو غير كروى، لأن مركز المحيط وإن كان غاية البعد عنه لكن لا يكون غاية البعد عن المحيط الغير الكروى وإن كان المحيط كروياً فهو كاف في تحديد الجهتين باعتبار محيطه ومركزه على ما مر بيانه.

ويقع المحيط حشواً لا دخل له أصلاً في تحديد الجهة من حيث هي جهة وإن كان وجوده ضرورياً لتعيين نقطة المركز وقيامها به لا من حيث إنها نهاية جهة السفلى، وبين الاعتبارين فوق ما وإن خفى على بعض فحدد الجهات يجب أن يكون جسماً واحداً كروياً ولزم مما ذكرنا كونه محيطاً بالأجسام المستقيمة الحركة

فيكون المحدد للجهات فلنكاً إذ لا نعى بالفلك إلا جسماً كروياً محيطاً بالأجسام العنصرية المستقيمة الحركة.

فثبت أن الجهة الحقيقية إذا كانت موجودة ذات وضع غير منقسمة في امتداد مأخذ الحركة كان الفلك كروياً فحصل المطلوب وهو استدارة الفلك المحدد من الأفلاك وبيان استدارتها، فيحتاج إلى نظر آخر طبيعي أو هندسى.

وللحكماء على كروية الأفلاك براهين منها طبيعية ومنها تعاليمية يؤدي ذكرها إلى التطويل، وأما ما نقل عن المعلم الأول وتمسك به صاحب المباحث على كروية المحدد بأنه لو كان مضعاً لزم الخلاء عند خروج الزوايا عن أحيازها وكذا لو كان بيضياً أو عدسياً يحتاج إلى فراغ وموضع خال، وأن الكرة لا تحتاج إلى ذلك فهو من الإقناعيات وليس ببرهان، فإن البيضى لما كان متولداً من دوران القطع النافذ على قطره الأطول والعدسى متولداً من دورانه على قطره الأقصر فإذا لم تكن الحركة إلا على القطر المتولد ذلك الشكل من الإدارة عليه لم يلزم إلا ما لزم من حركة الكرة من عدم الاحتياج إلى فراغ ومكان.

ونقل الشيخ الرئيس اعتذار كل من مفسرى كلام ذلك الفيلسوف منها ما قال ثامسطيوس في تفسيره لكتاب «السماء والعالم» أنه ينبغي أن يحمل كلامه على أحسن الوجوه من أن الحركة الدورية في الكرة لا يقع منها بوجه من الوجوه خلاء وقد يمكن ذلك في الشكل البيضى إذا تحرك على قطره الأقصر والعدسى إذا تحرك على قطره الأطول.

وأنت تعلم أن كلامه بهذا الاعتذار لا يخرج عن الشين إذ يجوز أن يكون حركة الفلك إذا كان بيضياً على غير قطره الأطول ممتنعاً وكذا إذا كان عدسياً على غير قطره الأقصر فلا يلزم الخلاء إلا على فرض أمر مستحيل فلا محذور فيه. ومن الإقناعيات أيضاً قول الفلاسفة: إن الشكل الكروي أفضل الأشكال فهو أليق بالجرم السماوى، أما إن شكل الكرة أفضل الأشكال، فلأنه أقدمها بالطبع وأتمها بالذات وأحوطها لما يحويه وأحكمها في القوام وأصونها عن الآفات.

أما الأول: فلأن المتشكل به إنما يتصف بالوحدة الطبيعية والمتشكل بسائر الأشكال إنما يتصف بكثرة عارضية غير طبيعية أعني الأضلاع والزوايا ولا شك أن الوحدة في كل شيء قبل الكثرة وإن ما بالطبع أقدم مما بالقسر وأيضاً إثبات جميع الأشكال المضلعة يتوقف على إثبات الشكل الكروي وإثباته لا يتوقف على إثبات شيء كما يظهر بمراجعة كتب الهندسة فيكون أقدمها بحسب الوجود العيني والعلمي جميعاً.

وأما الثاني: فلأنه ذو مبدأ محدود وهو المركز وذو غاية محدودة وهي المحيط وذو واسطة محدودة وهي البعد بينهما ومتى زيد أو نقص منه لم يكن كروياً وليست الحال في الأشكال الأخر هكذا.

وأما الثالث: فلأنه يشتمل على شكل يكون قطره مساوياً لقطره ولن يشتمل عليه شيء مما هو مساو له في المقدار، ويدل على كروية الفلك من هذا السبيل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَمُؤْمِنُونَ﴾^(١).

وأما الرابع: فلأن القانون الهندسية دال على أن الأشكال التي هي ذوات الأضلاع الكثيرة تنحل إلى ما هي أبسط منها على المثلثات، ثم المثلثات قد تنحل بحسب تجزئتها إلى مثلثات أخرى وليس هذا الصنع متأت في الشكل الكروي.

وأما الخامس: فلأن الجسم ذا الزاوية معرض للآفات بسبب عروضها للزاوية لخلو أطرافها عما يقويها على مقاومة المصادم بخلاف الكرة لتساوي جوانبها وعدم رجحان بعضها على بعض في عروض الآفة، ويدل على كروية الفلك من هذا السبيل قوله تعالى: ﴿فَأَنجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾^(٢).

وأما أن أفضل الأشكال أليق بالجرم الفلكي فلأن الجرم الفلكي هو أكمل الأجسام فيجب أن يكون محتصاً بهذا الشكل الذي هو أشرف الأشكال، فهذه حجة إقناعية على كروية الفلك ذكرها الشيخ الحكيم أبو الحسن العامري في كتاب «الأبحاث عن الأحداث» والإمام الرازي في «المباحث المشرقية».

(١) سورة الناريات آية ٤٧.

(٢) سورة الملك آية ٣.

الفصل الثاني في أن الفلك بسيط

أى: لم يتركب من أجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة، أى بحيث يكون لبعض منها طبيعة ولبعض آخر طبيعة أخرى، فإن بعضها من الأفلاك وإن اتصلت بجزء منه صورة كوكبية أو تدويرية أو خارجية لكن ليس للباقي صورة مخالفة لتلك الصورة كما في المركبات العنصرية وقد يطلق البساطة في الأجسام على معنيين آخرين:

أحدهما: أن لا يتركب من أجسام مختلفة الطبائع بحسب الحس فيشتمل الأفلاك والعناصر والأخلاق الأربعة والأعضاء البسيطة الحيوانية والمركبات المعدنية وبعض النباتات.

والآخر: أن يكون كل جزء مقدارى منه مساوياً له في الاسم والحد فيخرج منه الأفلاك وبعض من الأعضاء البسيطة فإن الاسم قد يكون موضوعاً للطبيعة بشرط اتصافها بصفة مخصوصة لا توجد في الجزء وحدث باعتبار ذلك الاسم كالشريان مثلاً فإنه لما اشترط التجويف وطولانية الشكل والحركة والسكون في وضع ذلك الاسم وكذا في حده لم يصدق على جزئه لأن جزأه غير مشارك له في تلك الصفة، وإن شاركه في أصل طبيعته فقط وفي اسم وضع لها وكذا الفلك فإن اسمه موضوع للطبيعة الفلكية بشرط اتصافها بالاستدارة فلا يصدق هذا الاسم على جزئه لانتفاء هذا الشرط عنه، هكذا قيل.

وأقول: لو كان اسم الفلك موضوعاً لطبيعته مع قطع النظر عن الشرط المذكور لما صدق أيضاً على جزئه لأن جزء الفلك ليس فلكاً بحسب الحقيقة كما مر منا بيانه في مبحث الشكل، وقد حلل بعضهم المعنى الأخير إلى معنيين بتقسيم الجزء إلى ما هو بحسب الحقيقة وإلى ما هو بحسب الحس، فقال: فيندرج الأفلاك والأعضاء البسيطة في المعنى الثاني دون الأول إذ فيها أجزاء مقدارية هي العناصر ولا تشاركها في أسمائها وحدودها.

أقول: التحقيق أن الجزء المقدارى مطلقاً ما يكون مساوياً لكل في الاسم والحد كما صرحوا به ولا يكون لحقيقة الفلك جزء مقدارى على ما حققنا بل

لجسميته كسائر الأجسام فلا يكون الفلك مندرجاً فى شىء من هذين المعنيين المنحل إليهما المعنى الأخير والأجزاء المقدارية لحقيقة بعض المركبات العنصرية كالياقوت والأعضاء البسيطة ليست هى العناصر بل العناصر أجزاء لجسمية تلك المركبات من حيث إنها جسمية، وأما أجزاءها من حيث إنها نوع مخصوص فلا تكون إلا ما تؤخذ معها الصورة النوعية التركيبية فتندرج تلك المركبات تحت كل من هذين المعنيين إلا ما يكون الاسم والحد للطبيعة مأخوذة مع صفة لا توجد فى الجزء كالشريان كما مر فلا فائدة فى تحليل المعنى الأخير إلى المعنيين لأنه لا يقبل الحركة المستقيمة أى الأينية، ومتى كان الفلك كذلك كان بسيطاً، أما بيان أنه لا يقبل الحركة المستقيمة فلأن كل ما يقبل الحركة المستقيمة إذا فرض فيه هذه الحركة فإنه متحيز إلى جهة وتارك لأخرى وكل ما هذا شأنه أى التوجه إلى جهة والترك عن أخرى على سبيل الإمكان وإن لم يتحقق بالفعل فالجهات متحددة قبله لا به من حيث هو كذلك لأن إمكان طلب الجهة وتركها إنما يكون بعد تحددها، وكل ما يتحدد به الجهة قبله فهو لا يحدد الجهة لأن محددتها قبلها، فالقابل للحركة المستقيمة لا يحدد الجهة وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كل ما يحدد الجهات فهو لا يقبل الحركة المستقيمة، ينتج أن الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة، وإلى هذا أشار بقوله: والفلك ليس كذلك بل يتحدد به الجهات فلا يكون قابلاً للحركة المستقيمة واعترض عليه بأن تحدد الجهات قبل الأجسام التى هى ذوات الجهات والجزكات المستقيمة بالجسم المحدد يوجب كون ذلك الجسم مقدماً عليها لأن محدد الجهة لما كان سبباً لها يكون متقدماً عليها وهى لا يتصور أن يوجد متأخرة عن تلك الأجسام فهى إما أن تكون متقدمة عليها أو حاصلة معها وعلى التقديرين يلزم تقدم المحدد على تلك الأجسام لأن المتقدم على المتقدم والمتقدم على العلول متقدم كما مر فى بحث التلازم بين المادة والصورة فذلك التقدم إما بالعلية وإما بالطبع وكلاهما محالان.

أما الأول: فلاستحالة كون الجسم علة فاعلية كما بين فى موضعه.

وأما الثاني: فلأن المحدد كما سبق محيط بسائر الأجسام وتقدم المحيط على المحاط يوجب إمكان الخلاء كما سيحىء في إثبات تكثر العقول وهو ممتنع، وجوابه أن تقدم محدد الجهات على ذوات الجهات والحركات المستقيمة ليس من حيث إنها أجسام بل من حيث إنها ذوات جهات فيجوز أن يكون بالعلية بأن يكون علة لها من حيث اتصافها بهذه الصفة اللازمة لها، ويجوز أن يكون بالطبع فإن رفع المحدد من حيث إنه محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث إنها ذوات الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث إنه محدد.

ولا نعي بالتقدم الطبيعي إلا كون المتقدم بحيث يوجب رفعه رفع المتأخر من غير عكس ومتى كان الفلك كذلك وجب أن يكون بسيطاً إذ لو كان مركباً فإما أن يكون كل واحد من أجزائه البسيطة على شكل طبيعي أو قسرى أو البعض على شكل طبيعي والبعض الآخر على شكل قسرى، لا سبيل إلى الأول وإلا لكان كل واحد منها كروياً لأن الشكل الطبيعي للبسيط هو شكل الكرة لأن الفاعل الواحد الذى هو الطبيعة فى القابل الواحد الذى هو الجسم لا يفعل إلا فعلاً واحداً متشابهاً، وكل شكل غير الكرة وإن كان مما لا زاوية له كالأشكال المفرطحة والحلق ففیه اختلاف أبعاد عن المركز واختلاف امتداد فى الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا تفعل من نوع واحد إلا فعلاً واحداً لكن استشكل الأمر فى الكرة المحوفة الصادرة عن الطبائع البسيطة الفلكية أو العنصرية إذ لا يوجد فيها اختلاف سطحين.

أقول: يمكن دفعه بأن حقيقة كل من كليات الأفلاك والعناصر تقتضى لذاتها أن يكون له مكان خاص ووضع خاص وهيولى كل منها أيضاً لا تقبل إلا مقداراً معيناً، فالطبيعة اقتضت أولاً فى مادة كل منها مقداراً معيناً فى موضع معين فاقتضت بعد ذلك شكلاً يكون ذلك الشكل أبسط الأشكال المتصورة فى حق ذلك الجسم فحصل التجويف لا بمقتضى الطبيعة بالذات بل بالعرض.

ثم إن بعض أعاضم الفضلاء قد أراد التقصى عن حصول الكرة المخوفة عن الطبيعة البسيطة فأفاد قاعدة يتصور بها إفراز كرات العالم بعضها عن بعض بوجه لا يلزم حصول الكرة مخوفة بالذات عن طبيعة واحدة.
وقال: إن العالم الجسمانى كان أولاً كرة مصممة متشابهة فحصل فى شطر منه وهو من أقصى الثامن إلى المركز هيئة مفصلة بما انفصلت وأفرزت كرة مصممة متشابهة وبقيت فوقها كرة مخوفة هى الفلك التاسع ثم عرضت من أقصى السابع إلى المركز بهيئة أخرى مفصلة فانفصلت وأفرزت كرة أخرى مصممة أيضاً فبقيت كرة مخوفة هى الثامن وهكذا حصلت هيئة فى كل باقى إلى أن ينتهى إلى كرة الأرض.

وليس شىء من هذه الهيئات المفصلة المتضاعفة الواردة بعضها على بعض بصورة متنوعة وتعلق بكل باق من الإفراز والتفصيل نفس مجردة أو صورة متنوعة ولما كان بين تلك الهيئات وتعليقات النفوس والصور بالبواقى معينة ذاتية لم يلزم خلو جسم فى مرتبة عن نفس أو صورة يكون مبدأ ميل وضعى مستدير أو أبنى مستقيم، وبهذه الصورة يتصور إفراز الكواكب والتداوير والخوارج ليقى كرات غير مصممة أو غير متشابهة، انتهت ألفاظه.

أقول: والعجيب ممن ارتاضت نفسه بالرياضات الفلسفية وأفى عمره فى تحقيق المعارف الحكمية ثم أتى بما لا يمكن تصحيحه بالكلام القياسى ولا هو بسديد فى نفسه بوجه من الخطأ والخلل.

الأول: أنه يلزم على تصويره كون الوجود أولاً متعلقاً بجسم واحد ليس له فى نفسه إحدى النفوس والصور الطبيعية غير الصور الامتدادية وإنما اكتسب سائر النفوس والصور بعد الإفراز بواسطة تلك الهيئات المفصلة، وقد علمت بطلان هذا القول بما سبق فى مباحث التلازم بين المادة والصورة من أن الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الامتدادية ما لم تقترن به صورة أخرى طبيعية، ولا المادة تقوم بمجرد الأبعاد بل الأبعاد تابعة فى وجودها بوجود صورة أخرى تسبق

الأبعاد الهيلولوية كما يظهر بتأمل حال التحلل بالحرارة والتكاثف بالبرودة من تبدل الأبعاد وبقاء الصورة النوعية.

الثاني: أن تعلق كل هيئة مفصلة ببعض معين من ذلك الجسم المخلوق أولاً دون بعض آخر منه مع كونه واحداً متصلاً غير متمايز الأجزاء بلا مرجح.

الثالث: أن يلزم أن يكون لجميع العالم الجسماني هيولى واحدة وهو خلاف ما هو المقرر المشهور عند الجمهور من أن هيولى كل فلك مخالفة لهيولى فلك آخر وهيولى العناصر.

الرابع: أنه يلزم أن يكون نفس كل كرة عالية أدون وأخس من نفس كل كرة سافلة لكون الهيئات الكمالية الفائضة على السافلة أكثر مما على العالية وظاهر أن الجرم الأكمل يفيض عليه النفس الأشرف على قاعدته جرم الأرض يلزم أن يكون أكمل من جرم الفلك الأقصى فيلزم أن يكون لها نفس، ونفسها أشرف من نفس الفلك الأقصى، وأن تكون الأرض دائمة الحركة الوضعية عشقاً وشوقاً إلى المبدأ الواهب وهو مستبعد جداً.

الخامس: أنه مما تقرر وتبرهن عليه في الفلسفة أن لكل كرة من الكرات الفلكية عقلاً مفارقاً تتشبه به نفس تلك الكرة في تحريكاتها، وتتشوق إليه، وأن تلك العقول مبادئ فاعلية لذواتها، فعين تلك الأفلاك ومفيض أجرامها إنما تكون تلك العقول الفعالة المتقدمة عليها لا الهيئات الطارئة عليها العارضة لها المتأخرة عنها.

السادس: أنه على ما صورته يلزم أن لا يكون شيء من الأجرام التي هي فوق الأرض كرة مستقلة، بل يكون حالها كحال المتممات الفلكية لكن لا يبالي هذا التحرير بالتصريح به كما فعله.

السابع: أن ما ذكره يناق قولهم: كل جسم فله شكل طبيعي أى صادر عن طبيعته لأن ما سوى الأرض والكواكب من الأجرام الفلكية والعنصرية يلزم أن لا يكون لها عنده على ما صورته شكل طبيعي صادر عن طبائعها.

الثامن: أن قوله: ولما كان بين تلك الهيئات وبين تعلقات النفوس والصور بالبواقي من المفروضات معية ذاتية لم يلزم خلط جسم في مرتبة عن نفس أو صورة مشتمل على تناقص لأنه لو لم يكن تعلق تلك النفوس أو الصور بالبواقي متوقفاً على الفصل والإفراز يلزم صدور الكرة المصمتة عن كل منها على ما هو مقتضى الطبيعة الواحدة فيهدم بناء ما هو بصدده من البيان إلى غير ذلك مما يخالف أقوال الحكماء وينافي ما هو الحق في الواقع، ولو كان كل واحدة منها كرة للزم تحقق الخلاء في فرج تلك الأجزاء ولاستحال أن يحصل من مجموعها سطح واحد كروى متصل الأجزاء إذ يلزم حينئذ أن يكون الفلك بمجموع كرات متلاقية، بينها فرج مضلعة على حسب تلاقي تلك الكرات فلا يلزم من تلاقيها سطح واحد كروى متصل الأجزاء لكن وجود مثل هذا السطح ضروري ليتحدد به جهة الفوق هذا خلف.

ولا سبيل إلى الثاني والثالث لأنه لو لم يكن كل واحد منها كرة بل يكون جميعها أو بعضاً منها غير كرة يكون طالباً للشكل الطبيعي عند زوال القاسر، فإن القاسر لا يكون دائماً كما بين في مظانه فيكون قابلاً للحركة المستقيمة فإن تبدل الأشكال لا يتأتى إلا بالحركة الأينية ومنع ذلك لجواز كونه دفعياً مكابرة، هذا خلف، لأنها متقدمة على المحدد تقدم الجزء على الكل فلها مدخلية في تحديد الجهات، فلو كانت قابلة للحركة الأينية وإن كانت تلك الحركة على دائرة مركزها مركز العالم لكانت الجهة متحددة لا بما هذا محال، بيانه أن الفلك لو كان مركباً من أجزاء موجودة متفارزة بعضها عن بعض لكان سطحه أيضاً منقسماً في الخارج إلى سطوح فيكون جهة الفوق متعددة بكون كل واحدة منها قائمة ومتحددة بجزء واحد من الفلك، فإذا تحرك ذلك الجزء حركة الأينية على أي نحو كان يلزم بخلاف ما هو المفروض.

واعلم أن إمكان الحركة الأينية في جسم يتوقف على وجود الجهة وتحددها بجسم آخر إذ على تقدير عدم الجهة وعدم تحدها لكانت الحركة الأينية ممتنعة، فاندفع ما في شرح القاضي من كون اللازم هو تقدم الجهات على حركتها لا

عليها، وكذا ما في «الخواشى الفخرية» عليه من أن اللازم على هذا الفرض إمكان الحركة المستقيمة لا القبول المقارن للفعلية والمستحيل هو فعلية الحركة المستقيمة لا إمكانها مطلقاً.

وقد علم مما ذكرناه سابقاً من أن مذهبهم أن القاسر لا يكون دائماً فساد ما فيها أيضاً من أن اللازم حينئذ أن يكون ما على الشكل القسرى طالباً للطبيعى لو خلى وطبعه، ويجوز أن تكون التخلية مستحيلة في نفس الأمر وإن كانت ممكنة بالذات.

واعلم أن للفلاسفة في إثبات كروية الفلك طريقين:

الأول: من جهة كونه محدداً للجهات، وقد مر بيانه.

والثاني: من جهة كونه حافظاً للزمان وبيانه أن حركته لما كانت دائمة فلو كان مركباً من أجسام متخالفة الطبائع لكانت أجزاؤه متداعية بطبائعها إلى الانفكاك والميل إلى أحيازها الطبيعية، وطبيعة المركب وإن قسرت الأجزاء على الاجتماع لكن لا يزال بتغير قوة طبيعة الكل ويضعف بسبب قوى طبائع الأجزاء بالتدريج إلى أن يزول بالكلية فيغلب عليها قوة طبائع الأجزاء ويتحلل فتقطع الحركة بزوال سببها وهذا الحكم وأمثاله المذكورة في الفصول الآتية من أحكام محدد المكان والزمان لكنهم يعممونها في سائر الأفلاك بنوع من الحس.

الفصل الثالث في أن الفلك قابل للحركة المستديرة

هذا الفصل مشتمل على إثبات أمور ثلاثة:

أحدها: أن الفلك قابل للحركة المستديرة.

وثانيها: أنه ذو مبدأ ميل مستدير يتحرك به على الاستدارة.

وثالثها: أنه ليس في طبعه ميل مستقيم.

أما الأول: فالبرهان عليه قوله: لأن كل جزء من أجزائه المفروضة فله وضع معين ومحاذاة معينة بالقياس إلى ما في جوفه وحصول هذا الوضع له ليس من مقتضى طبيعته إذ لا يختص بما — أى بطبيعة تقتضى حصول وضع معين ومحاذاة معينة — لذلك الجزء بالقياس إلى غيره لتساوى جميع الأجزاء المفروضة الفلكية في الطبيعة إذ لو لم يشترك الأجزاء في الطبيعة بل كانت لكل منها طبيعة خاصة تقتضى وضعاً معيناً ومحاذاة معينة لزم أن يكون الفلك ذا أجزاء مختلفة الطبائع فلا يكون بسيطاً، وقد ثبت كونه بسيطاً، هذا خلف.

وأما اشتغال بعض الأفلاك على الكواكب والتداوير والخوارج فلا يوجب نقضاً لما علمت أنها أمور حاصلة من الفواعل لا لأجل تفاوت في أجزاء القوابل وقد علمت أيضاً أن مقتضياتها ليست مخالفة لمقتضيات بواقى الأجزاء فلا وجه لتخصيص هذا الحكم لأجل ذلك بالمحدد وعدم جريانه في غيره من الثمانية كما في «الحواشى الفخرية».

وإذ قد ثبت أن الأوضاع الحاصلة لأجزاء الفلك ليست من مقتضيات طبيعتها المشتركة فكل جزء يمكن نظراً إلى طبيعته أن يزول عن وضعه ويصل إلى وضع جزء آخر ولا يمكن ذلك إلا بالحركة على وجه لم يخرج الأجزاء عن كونها متصلاً واحداً لئلا يلزم الخرق على الفلك ولعدم جواز المستقيمة عليه كما في العناصر تعينت المستديرة فثبت كون الفلك قابلاً للحركة المستديرة وأورد عليه بأن الفلك لو كان قابلاً للحركة المستديرة لكانت حركته إلى جانب معين لامتناع الحركة إلى جميع الجوانب وحركة الفلك إلى جانب معين مع تساوى نسبه إلى سائر الجوانب لبساطته يوجب ترجيحاً من غير مرجح وهذا محال، وأجيب عنه بأن

التخصيص المذكور إما لأن مادة كل فلك من تلك الأفلاك لا تقبل إلا الحركة المخصوصة إلى الجهة المعينة أو لأن العناية بالسافلات لا يحصل إلا بهذا النحو من الحركة أو لأن تشبه كل فلك بمبدئه المفارق الذى هو معشوقه لا يحصل إلا بتلك الحركة.

وفى «الحواشى الفخرية» لنا أن نورد مثل هذا المنع فى أصل الدليل بأن نقول: يجوز أن يكون حصول وضع معين للأجزاء لازماً لا لنفس الطبيعة بل لأمر آخر وإن لم نعلمه بخصوصه، أقول: هذا المنع لا يقدر فى صحة الدليل بل يقرره لأن حصول الوضع المعين إذا لم يكن لنفس الطبيعة لكانت نسبة الطبيعة إلى سائر الأجزاء نسبة واحدة، فكان الفلك فى ذاته قابلاً لسائر الأوضاع ونحن لا ندعى وهنا غير هذا.

وفى «شرح القاضى» قد انضم إلى الإيراد المذكور إيراد آخر وهو قوله وأيضاً إذا تحركت البسيط على الاستدارة فلا بد هنا من قطبين معينين ساكنين ومن دوائر مخصوصة متفاوتة جداً فى الصغر والكبر يرسمها النقطة المفروضة فيما بينهما بحركات مختلفة اختلافاً عظيماً بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقطة المفروضة فى تلك البسيطة وصلاحيتهما للقطبية والسكون ورسم الدائرة الصغيرة والكبيرة للحركة البطيئة والسريعة وأنه ترجيح بلا مرجح.

أقول: تعيين هذه الأمور من توابع تعيين الحركة فلا ترجيح من غير مرجح ولعله بصدد توضيح الإيراد المذكور أولاً لا بصدد ذكر إيراد آخر على الدليل. وإن كان الظاهر من كلامه هو الأخير.

ولقائل أن يقول: إن الحالة التى تقتضى كون جزء من الفلك قريباً من محده وجزء آخر منه قريباً من مقعره بحيث يمتنع تبدل أحدهما بالآخر مع تشابه الجميع فى الطبيعة فلتكن مقتضية لكون كل من الأجزاء على وضع مخصوص ومحاذة مخصوصة مع كونها متحدة الحقيقة لكن يجاب بأن الفلك لما كان متصلاً واحداً وكانت أجزاءه فرضية فلو تبدل الجزء فوقانى إلى الجزء التحتانى يلزم الخرق والحركة المستقيمة وهو محال بخلاف تبدل الأوضاع للأجزاء المفروضة بالنسبة إلى

ما في جوفها فإنه لا يوجب الحركة المستقيمة بل يتبادى ذلك بالحركة الوضعية الغير الممتنعة على الفلك.

أقول: وهذا الجواب ليس بشيء لأن جواز الحركة المستديرة على الفلك بمعنى إمكانها في الواقع هو أول البحث والتحويز العقلي الذي مرجعه مجرد الاحتمال العقلي لعدم قيام البرهان عنده على امتناعه لا يوجب تساوى الطرفين في الواقع ولا ينافي تعيين أحدهما فيه، إذ الأول أعم من الثاني والعام لا يوجب الخاص ولا ينافي نقيضه.

والأولى أن يقال: كون بعض أجزاء الفلك فوق وبعضها تحت أمر تقتضيه جسمية الفلك لذاتها بخلاف أوضاعها المعينة بالقياس إلى ما عداها مما في جوفها، فإن الجسم لا يتصور في شيء إلا بأن يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة خاصة بها يتحقق اختلاف تلك الأجزاء بالفوقية والتحتية واليمنة واليسرة فهي من ضروريات هوية الجسم ووجوده.

وأما نسبتها إلى الأمور الخارجية فهي ليست من الضروريات التي لا يوجد الجسم بدونها، فالأولى ليست معللة بشيء بخلاف الثانية فإنها تحتاج في ثبوتها إلى علة فعلتها في الفلك إن كانت الطبيعة الفلكية أو أمراً لازماً لها يلزم المحذور والمذكور وإن كانت أمراً مفارقاً لها يلزم إمكان التبدل والمستلزم لقبول الحركة الوضعية لامتناع الحركة الأينية.

وأما الثاني: فأشار إليه بقوله: ونقول أيضاً: يجب أن يكون فيه مبدء ميل مستدير يتحرك به، والميل حالة في الجسم مغايرة للحركة تقتضى الطبيعة بواسطتها الحركة لو لم يعق عائق ويعلم مغايرته لها لوجوده بدونها في الحجر المرفوع باليد والزرق المنفوخ المسكن تحت الماء وإلا — أى وإن لم يكن الفلك ذا مبدء ميل مستدير — لما كان قابلاً للحركة المستديرة، لكن التالي كاذب فالمقدم مثله.

بيان الشرطية أنه لو لم يكن في طبعه مبدء ميل مستدير المناسب إما بترك الظرفية والاختصار على الضمير أو ترك لفظ مبدء أو كون الطبع بمعنى الحقيقة والأخير أولى، فلا يكون فيه ميل أصلاً إذ الميل إما أن يكون طبيعياً أو قسرياً

فيمتنع أن يتحرك على الاستدارة لأن الميل كما ذكرنا آلة للطبيعة في إحداث الحركة وحدوث المعلول عن العلة التي لها آلة في إحداثه بدون تلك الآلة محال، وإذا امتنعت الحركة المستديرة على الفلك لما كان قابلاً لها فثبت الملازمة وبطلان التالي يعلم بما سبق من البيان، وفي هذا المقام وأمثاله سؤال مشهور لم يدفعه أحد، تقريره: أن الإمكان الذاتى لشيء لا ينافى امتناع وقوعه لأجل عدم علته بل لامتناعها الذاتى كعدم المعلول الأول فإنه يمتنع وقوعه بواسطة كون علته وهو انتفاء الواجب تعالى مستحيلًا لذاته فإمكان الحركة المستديرة أيضًا للفلك لا ينافى امتناع وقوعها لأجل عدم علتها التي هي الميل المستدير.

أقول: يمكن دفعه بأن هذه المسألة وأمثالها مما يحكم على شيء بحكم من جهة قبوله الذاتى وإمكانه الفطرى نحوًا راجحًا من الوجود وإنما يطرد في الإبداعات وما هو فوق الكون دون عالم الاتفاقات والأسباب العرضية التي قد يمنع القابل عن ما يستحقه لذاته ويصده عما يستوجهه بحسب قابليته وذلك لأن العلل للأشياء التي هناك ذاتية والإمكانات فيها كاشفة عن وجوبات ناشئة عن علل إيجابية.

وأما حكاية إمكان العدم للمعلول الأول فالوجه في ذلك: أن الإمكان فيه مجرد اعتبار عقلى لا ثبوت له في نفس الأمر بل عند ملاحظة المهية بنفسها مجردة عن غيرها فهي بهذا الاعتبار لا موجودة ولا معدومة، فلا يثبت لها شيء بحسبه. وبالجملة للفلاسفة قاعدة كلية ثابتة عندهم بحسب أصولهم الفلسفية هي أن كل كمال وخير وفضيلة يمكن لشيء في عالم الإبداع بحيث لا يؤدي إلى شر وفساد في النظام فهو واجب الصدور من الواهب الجواد الخالى عن النقص والنحل والتعير فبهذه القاعدة ثبتت هذه المسألة ونظائرها إذ لا شبهة في أن ذات الفلك وقبولها مطلق الحركة المستديرة أمور سابقة على الأكوان الاتفاقية والموانع العرضية وإنما قلنا: لو لم يكن في طبعه مبدأ ميل مستدير لما قبل الميل المستدير القسرى من الخارج لأنه لو قبل الميل القسرى وتحرك من خارج لتحرك بتلك القوة القسرية مسافة معينة في زمان معين لعدم تصور الحركة في الآن ويكون ذلك الزمان أقصر من زمان حركة فهي ميل طبيعى معاوق للميل القسرى لاختلاف جهتي

تحريريهما يتحرك مثل تلك القوة القسرية في عين تلك المسافة وإلا — أى وإن لم يكن زمان حركة الجسم الأول أقصر من زمان حركة الجسم الثانى مع أن الثانى ذى عائق طبيعى والأول عديم العائق أصلاً — أو مع عائق غير طبيعى مشترك بينهما فرضاً لكان الشئ الذى هو الحركة مع العائق الذى هو الميل الطبيعى كهو لا معه، هذا خلف.

وذلك الزمان الأقصر له نسبة مقدارية لا محالة إلى الزمان الأطول لأن الزمان مقدار وكل مقدارين من نوع واحد لا بد أن يكون بينهما نسبة مقدارية وليكن زمان عديم الميل عشر زمان ذى الميل مثلاً، فإذا فرضنا ذا ميل آخر ميله أضعف من الميل الأول بحيث تكون نسبته إلى الميل الأول مثل نسبة الزمان الأقصر الذى لحركة عديم الميل إلى الزمان الأطول الذى لحركة ذى الميل الأول فيكون لا محالة عشره فيتحرك ذو الميل الثانى بتلك القوة القسرية أو بمثلها في مثل زمان عديم الميل مثل مسافته إلى مسافة حركة عديم الميل.

لأن الحركة تزداد سرعتها وينتقص أى يقصر زمانها ويطول بقدر انتقاص القوة الميلية المعاوقة وازديادها في الجسم المعين في المسافة المعينة فكلما كان الميل المعاوق فيه أقل كان زمان الحركة أقصر وكلما كان الميل أكثر كان زمان حركته أطول.

لأنه لو انتقص شئ من القوة المعاوقة التى في الجسم ولا تزداد السرعة اللازمة لقصر الزمان أو ازداد شئ منها ولا ينتقص السرعة اللازمة لطول الزمان لم تكن القوة الميلية مانعة من الحركة هذا خلف، وأما بطء الحركة القسرية في الأجسام المتخلخلة كالقطن والأجسام الصغيرة الحجم كالذرات فإنما هو لأجل قلة القبول والاحتمال فيها لا لأجل انتقاص القوة الميلية المعاوقة بها فلا يرد بها النقض على هذه القاعدة فظهر أن الجسم القليل الميل والذى لا ميل فيه متساويان في الزمان المستلزم لتساويهما في السرعة وهو محال.

واعلم: أنه لا بد لكل حركة من أمور ثلاثة: زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطء، وكل حركتين متفتحتين في أمرين من هذه الأمور فلا بد من اتفاقهما في

الأمر الثالث أيضًا، وكل متفقين في واحد من هذه الأمور فلو اختلفتا في أحد الأمرين الباقيين على نسبة فلا بد من اختلافهما في الأمر الآخر منهما على تلك النسبة، فإن اتفقتا مثلاً في حد من السرعة والبطء واختلفتا في الباقيين كانت نسبة المسافة إلى المسافة كنسبة الزمان إلى الزمان على التساوي، وإذا اتفقتا في المسافة واختلفتا في الباقيين كانت نسبة السرعة إلى البطء كنسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل، وإذا اتفقتا في الزمان واختلفتا في الباقيين كانت نسبة السرعة إلى البطء كنسبة المسافة الطويلة إلى القصيرة وعلى هذا فذو الميل الأول وعدم الميل من الأجسام الثلاثة لما لم يمكن اتحاد حركتيهما في حد من السرعة والبطء ويمكن اتحادهما في أحد الباقيين ففرض الاتحاد في تلك الأجسام إما باعتبار المسافة كما فعله المصنف.

واللازم على هذا التقدير اتحاد الجسمين القليل الميل والعدم الميل في الزمان أيضًا، أو باعتبار الزمان كما فعله غيره واللازم حينئذ اتحادهما في المسافة أيضًا، وعلى التقديرين فالخلف لازم وهو اتفاق الحركتين في أمرين من الأمور الثلاثة المذكورة مع اختلافهما في واحد منها.

وأما ما أورد في هذا المقام من عدم تسليم إمكان ذى ميل يكون نسبة ميله إلى ميل ذى الميل الأول كنسبة الزمانين أو المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف في الميل إلى ما لا أضعف منه ثم على تقدير تحقق ميل يكون على النسبة المذكورة عدم تسليم كونه معاوفاً للميل القسرى لجواز توقف المعاوقة على قدر من القوة بحيث لا يوجد بدوئها، ثم الحكم بكون نسبة الزمانين مقدارية ونسبة المعاوقتين عددية فمندفع بأن مراتب الشدة والضعف في القوى والكينيات كمراتب الزيادة والنقصان في المقادير لا تقف في شيء من الجانبين عند حد لا يمكن لها التجاوز عنه بحسب الذات.

وكما أن الأجسام لا ينتهى الانقسام إلى ما لا يقبل القسمة ولا في الازدياد إلى ما لا يحتمل الزيادة عليه إلا للمانع خارج عن الطبيعة الجسمية، فكذلك الميل في تنقصه وازدياده فإنه وإن بلغ غاية الضعف له أثر في المعاوقة، غاية ما في الباب أن

معاوقته تكون خفيفة وإن حال ما يتعلق بالمقدار من حيث قبوله الزيادة والنقصان بتبعية المقدار كحال المقدار في سائر الأحكام كقبول المساواة والمفاوتة والعادية والمعدودية والتشارك والصمم والفرق بينه وبين المقدار بكون تلك الأحكام في أحدهما بالذات وفي الآخر بالعرض.

واعترض العلامة القوشجي بأن الحركة إما أن يمكن أن يكون بدون المعاوقة في زمان أو لا يمكن، فإن أمكن نقول: بعض من زمان الحركة في ذى المعاوق القوى بإزاء نفس الحركة والباقي بإزاء معاوقته، فعلى هذا يزيد زمان حركة ذى المعاوق الضعيف على زمان حركة عدم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقتين وإن لم يمكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض أمور يكون بعضها محالاً، فلعل منشأ الخلف ذلك المحال لا خلو الجسم عن المعاوق.

أقول: يمكن في الجواب اختيار الشق الأخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال وذلك لأن حاصل البرهان أو وقوع الحركة من عدم المعاوق في زمان محال إذ لو أمكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الأمور الممكنة التي هي حركتا الجسمين الأخيرين على النهج المذكور أمر محال في نفس الأمر هو تساوى زمانى حركة ذى المعاوق وحركة عدم المعاوق، ولما لزم فيكون وقوعها في زمان محالاً لكن كل حركة فهي إنما تكون في زمان وقوعها لا في زمان أيضاً محال ومن هذا يلزم أن حركة عدم المعاوق مطلقاً حال وهو المطلوب.

ويمكن اختيار الشق الأول فإن الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية لزمان على تقدير وقوع محال لا ينافي الجرم بكونها مقتضية له في نفس الأمر، فالجزم حاصل بذلك وحينئذ ينتظم أن يستدل هكذا أيضاً لو وقعت حركة من الجسم العدم الميل لكانت في زمان لا محالة وإلا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزم تساوى عدم المعاوق وذى المعاوق وأنه محال فلم يكن في زمان وهو أيضاً

محال، فوقوع الحركة من الجسم العدم المليل مطلقاً محال وهذا الاعتراض أورده جماعة من المتأخرين منهم الشيخ أبو البركات البغدادي^(١).

والإمام الرازي^(٢) بوجه آخر وهو أن الحركة بنفسها تستدعي زمان وبسبب المعاوقة زماناً آخر فتستجمعهما واجدة المعاوقة بأحدهما فاقدتها فإذا زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الأحوال إنما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف من ذلك إليه ولا يلزم على ذلك الخلف المذكور، وتقرير ما استفيد من كلام خاتم الحكماء المحقق الطوسي في جوابه على وجه لا يرد عليه شيء من الإيرادات التي ذكرها شارح «التجريد» وغيره، هو أن قول المعترض أن الحركة بنفسها تستدعي زماناً إن عني به أنها لا مع حد من السرعة والبطء تستدعي زماناً فهو ظاهر البطلان لأن الحركة لا تنفك عن السرعة والبطء وما لا ينفك عن شيء لا يتصور اقتضاؤها أمراً بدون ذلك الشيء وإن لم يكن ذلك الشيء دخيلاً في الاقتضاء.

وإن عني به أنها مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطء كنسبة الجنس إلى الفصول في البسائط من الأنواع ولا تقوم للجنس في النوع البسيط لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن إلا بالفصل، وما لا تقوم له في نفس الأمر لا يقتضى شيئاً أصلاً، وكذا إن كان المراد منه أن الحركة بمهيتها تقتضى قدراً من الزمان وإلا لزم أن يكون زمان الحركة وزمان بعض منها متساويين وهو محال.

إذ زمان بعض الحركة بعض زمان تلك الحركة بل الحركة من حيث إنها حركة لا تقتضى من الزمان أو المسافة إلا أمراً مطلقاً وأما القدر المعين منهما فإنما تقتضيه الحركة المخصوصة وإن كان المدعى أن الحركة مستقلة مع قطع النظر عن العائق يقتضى زماناً ومع العائق زماناً آخر.

(١) أبو البركات البغدادي: ولد في عام ٤٦٧هـ ببغداد، وكان من علماء الكلام.

(٢) فخر الدين الرازي: من الأشاعرة المتأخرين.

فنقول: إن الحركة مما يقبل الشدة والضعف بحسب حدود السرعة والبطء ولا يتصور مهيتها إلا مع حد من تلك الحدود فلا بد في تحصيلها في ضمن مرتبة منها من مخصص، والمخصص لا يمكن أن يكون هو الطبيعة لعدم التفاوت فيها ولا القاسر أيضاً لانتهاه القسر إلى الطبيعة كما بين في محله، نعم، إذا كانت الحركة نفسانية فللنفس أن تحدد حالها من السرعة والبطء بواسطة إدراك مرتبة منهما بقوتها الخيالية يكون ملائمة لها فينبعث عنها الميل بحسبها.

وبحسب الميل تتحصل الحركة على حد معين من السرعة والبطء، فلو فرضنا ارتفاع جميع ما لا يجب وجوده مع الجسم بحسب ذاته من حيث هي لا يمكن عنه تحقق الحركة لعدم وجود المحدد لحركته، اللهم إلا إذا كانت الحركة نفسانية فإنها تحدد النفس حالها من السرعة والبطء بحسب تخيل حد ملائم من الحدود وانبعثت ميل نفساني بحسبه محصل لوجود الحركة على ذلك الحد.

وأما في الحركات الطبيعية، فلما لم يكن للطبيعة تفاوت ولا شعور بالملائمة وغيرها فلا يتصور فيها ذلك بل هي بحسب ذاتها تكاد أن تحصل الحركة في غير زمان لو أمكن وكذا في الحركات القسرية أيضاً إذا فرض القاسر على أتم ما يمكن أن يكون لا يقع بسببه تفاوت ولا له شعور أيضاً بالملائمة وعدمها كما بين في مظانه.

وإذا كان الميل في ذاته أمراً مختلفاً متفاوتاً ففي كل من تينك الحركتين احتيج إلى ما يحدد ميلاً يقتضيها وحالاً يتحدد بها، فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه من مرتبة معينة من مراتب الحركة سرعة وبطأً يجب أن يكون خارجاً عن القوى المحركة سواء كان خارجاً عن المتحرك أو غير خارج عنه، وهو المسمى بالمعاقب الخارجى أو الداخلى، أما المعاقب الخارجى فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقّة والغلظ، وأما المعاقب الداخلى فهو لا يمكن أن يعاقب الحركة الطبيعية لأن ذات الشيء لا يقتضى شيئاً وما يعوقه عن اقتضاء ذلك بل إنما يعاقب الحركة القسرية كالطبيعة والنفس اللتان هما مبدعان للميل الطباعى

فإذن يلزم من ارتفاع هذين المعوقين — أعنى الخارجى والداخلى — ارتفاع السرعة والبطء من الحركة.

ويلزم منه ارتفاع الحركة ولأجل ذلك استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجى، فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلى، فأثبتوا مبدأ ميل طبيعى فى الأجسام التى يجوز أن يتحرك قسراً كما فى مسألتنا هذه.

ووجه الاستدلال فى المسألتين أن اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطء كانت المعاقى القليلة بإزاء السرعة والكثير بإزاء البطء، وكانت نسبة المعاوقة إلى المعاوقة فى القلة والكثرة كنسبة المسافة إلى المسافة فيهما على التكافؤ وكنسبة الزمان إلى الزمان على التساوى.

فإذا ثبت ذلك فلنفرض متحركاً عدتم المعاوقة يقطع مسافة ما فى زمان وآخر مع معاوقتها يقطعها ويكون لا محالة يقطعها فى زمان أكثر وثالثاً مع معاوقة أقل من الأولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها فى زمان مساو لزمان عدتم المعاوقة، ويلزم من ذلك الخلف لتساوى وجود المعاوقة وعدمها إلا أن يجعل حركة عدتم المعاوقة لا فى زمان بل فى آن لا ينفسم وهو أيضاً محال لما مر فهذا تقرير كلامهم على وجه يوافق مرامهم.

ولنرجع إلى ما كنا فيه من شرح الكتاب فنقول: إن المصنف لما استشعر أنه يجوز لأحد أن يقول: لعل لزوم المحال المذكور إنما نشأ من أمر آخر غير فرض تحرك ذلك الجسم الذى لا ميل فيه من الأمور المفروضة المذكورة فى الدليل فنبه على إزالة هذا الاحتمال بقوله وهذا المحال إنما لزم من فرض تحرك الجسم الذى لا ميل فيه أو من فرض الميل الذى نسبته إلى الميل الأول كنسبة زمان عدتم الميل إلى زمان ذى الميل الأول أو من فرض المجموع من حيث هو المجموع، لكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن بالضرورة.

والممكن لا يستلزم محالاً وكذا المجموع من حيث المجموع ممكن إذ لو كان محالاً فاستحالته إما أن يكون لاستحالة أحد الجزئين فيرجع هذا إلى استحالة

حركة عدم الميل لا إلى استحالة حركة ذى الميل على النسبة المذكورة كما مر أو لاستحالة صفة الاجتماع، وذلك إنما يكون لو تحقق التنافى الذاتى بين الأمرين كما فى مجموع النقيضين، فإن كلاً منهما ممكن والمحال اجتماعهما لا غير وفيما نحن بصدده ليس كذلك لعدم تنافى الأجزاء فتعين استحالة أحد الأجزاء.

كما أشار إليه قوله: فهذا المحال إنما يلزم من فرض تحرك الجسم الذى لا ميل فيه أصلاً فيكون محالاً فالفلك لما كان قابلاً للحركة المستديرة فوجب أن يكون فيه مبدأ ميل ولما امتنع فيه مبدأ الميل المستقيم كما سيأتى فثبت أن مبدأ الميل فيه مبدأ الميل المستدير وهو المطلوب.

وأما الأمر الثالث المشار إليه بقوله: ونقول أيضاً أن الفلك لا يكون فى طبعه — أى فى ذاته على ما مر — مبدأ ميل مستقيم، فالدليل عليه بوجهين:

الأول: أن الحركة المستقيمة ممتعة عليه كما سبق، فوجود ذلك الميل فيه يكون معطلاً ضائعاً ولا معطل فى الوجود:

والثانى: أنه لما ثبت أن الفلك بسيط ليس فيه تركيب قوى وطبائع بل له طبيعة واحدة مقتضية للميل المستدير فلا يجوز أن يقتضى الميل المستقيم وإلا لكانت الطبيعة الفلكية الواحدة تقتضى الأمرين المتنافيين أى التوجه إلى شىء بالحركة المستقيمة والصرف عنه بالحركة المستديرة، هذا خلف.

قيل: إن الميل المستقيم وإن اقتضى توجه الجسم إلى جهة لكن الميل المستدير لا نسلم أنه يقتضى صرفه عنها بل لا يقتضى شيئاً منهما أصلاً، وردّ بأن الميل المستدير وإن لم يقتض صرف كل الجسم من الجهة لكنه يقتضى صرف الأجزاء منها بديهة، فلو اجتمع الميلان فى جسم واحد لزم تحقق التوجه والصرف معاً من الطبيعة الواحدة بالنسبة إلى الأجزاء وهو محال.

وأما القول: بأن ذلك الصرف على وجه يعود إلى التوجيه فلا منافاة بينهما كما فى «الحواشى» ففي غاية السقوط كما يظهر بالتأمل.
واعلم أن ههنا أبحاثاً.

الأول: أن الطبيعة العنصرية تقتضى الحركة والسكون باعتبار الخروج عن الحيز الطبيعى والحصول فيه فلم لا يجوز أن يكون للطبيعة الفلكية حالتان تقتضى ميلاً مستقيماً بتوسط إحداهما وميلاً مستديرًا بتوسط الأخرى إنما المحال اقتضاء الطبيعة أمرين متنافيين بانفرادها وأما بحسب اعتبارين فلا.

والثاني: أن الكرة المدحرجة متحركة وضعية وأينية فيكون فيها مبدأ ميلين مختلفين، إذ لو لم يكن فيها مبدأ أحد من الميلين لما قبل ذلك الميل من خارج على ما مر.

الثالث: أن حركة الماء من الهواء إلى الأرض طبيعية وكذا حركته منها إلى البحر أيضًا مع أن أحدهما إلى المركز والأخرى على المركز، فتكون طبيعة واحدة تقتضى توجهًا إلى شيء وهو وسط العالم وتقتضى ميلاً عنه بحركة لا إلى الوسط. الرابع: أن النار لها مبدأ ميل مستقيم من الوسط وهو ظاهر ولها أيضًا مبدأ ميل مستدير حول الوسط بدلالة حركات ذوات الأذنان وغيرها.

الخامس: أنه قد أسس خاتم الحكماء تمهيداً لحل بعض الإشكالات الفلكية كبيرة محيطية وصغيرة محاطة مماسة لها على نقطة مشتركة بين سطحيهما بحيث يكون قطر المحيطة ضعف قطر المحاطة، والنسبية بين حركتيهما في هذه النسبة لكن على التكافؤ فإذا فرض مركزاهما ومركز الكوكب في مبداء الدور على خط مستقيم هو قطر المحيطة ففي تمام الدورة يتحرك الكوكب على قطر واحد منها مرتين صعوداً ونزولاً فيلزم من هذا ومن قولهم كل ما في الأفلام من الكواكب وغيرها لها حركة وضعية على نفسها اجتماع الميلين المتنافيين.

والجواب: أما عن الأول: فبأن اقتضاء الطبيعة العنصرية الحركة والسكون بالحقيقة اقتضاء شيء واحد وهو الكون في المكان الطبيعى فإن كان ذلك الكون غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله، فاقضاء الحركة في تلك الحالة نفس اقتضاء ذلك الكون لا غير وإن كان حاصلًا فاقضاء السكون ليس أن السكون أمر وجودى اقتضته الطبيعة في تلك الحالة بل معناه أنها لا تقتضى الحركة

بل اقتضت نفس ما اقتضته أولاً فلم تقتض إلا شيئاً واحداً هو الحصول في المكان الطبيعي.

وأما اقتضاء الميلين الوضعي والآني فهو اقتضاء أمرين متغايرين لانفكاك أحدهما عن صاحبه وأيضاً من الأين ما هو طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس من الأوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولهذا لا يكون الحركة المستديرة طبيعية كجسم بخلاف المستقيمة كما ستعلم.

هذا ما ذكره في الجواب، وأنت تعلم أن السؤال إن لم يورد بطريق النقض بل أورد بطريق المناقضة بأن يقال: لا نسلم استحالة اقتضاء الطبيعة الواحدة أمرين متنافيين كيف والحال أنه واقع في الطبيعة العنصرية! فلا يتمشى فيه هذا الجواب لأنه كلام على السند اللهم إلا أن ندعى مساواة السند، للمنع فيندفع المنع باندفاع السند ويصح الجواب.

وأما عن الثاني: فبأننا لا نسلم أن الكرة المدحرجة ذات طبيعة واحدة بخلاف الفلك فإنه ذو طبيعة واحدة، هكذا قيل، وأقول: الأولى أن يقال: إن الكلام هاهنا في الميلين الذاتيين ولا نسلم أن كلاً من الميلين في الكرة المدحرجة ذاتيان بل أحدهما وهو الميل المستقيم فيها ذاتي لأن حركتها المستقيمة ذاتية وإن كانت بالقسر والآخر وهو الميل المستدير فيها بالعرض لأن حركتها المستديرة عرضية — أى غير حاصلة بالذات — وكما أن حركة كل الجسم حركة وضعية ذاتية يلزمها حركة جزئه حركة أينية عرضية كما في الفلك كذلك قد يكون حركة أجزاء الجسم حركة أينية ذاتية على وجه خاص مستلزمة حركة كله حركة وضعية عرضية كما في الكرة المدحرجة، وبه يخرج الجواب بعينه عن النقض الرابع والخامس.

وأما عن الثالث: فبأن حركة الماء على وجه الأرض لا يكون إلا على سبيل الانحدار، فيكون طبيعياً لأنه في الحقيقة حركة إلى السفلى، كيف ولو لم يكن الموضع الذي يتوجه إليه أخفض من الموضع الذي يتوجه عنه لم يتوجه أصلاً.

الفصل الرابع في أن الفلك لا يقبل الكون والفساد والخرق والإلتيام

اعلم أنه قد تفرعت على المسألة السابقة — أعني أن الفلك ليس في طباعه ميل مستقيم — عدة مسائل منها ما ذكره المصنف وهي اثنتان عنون الفصل بهما: الأولى: أن وجوده عن صانعه على سبيل الإبداع لا بأن يتكون عن جسم يفسد إليه وكذا فقدته على سبيل الفناء لا بأن يفسد إلى جسم آخر وهذا معنى قول أكثر الفلاسفة: «إن السماء غير مكونة ولا فاسدة».

لكن العامة من المتفلسفة صرفوا هذا المعنى إلى الحدوث والفناء مطلقاً، أى على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود سواء كانت هناك هيولى تقبلهما أو لا فأمعنوا في الإلحاد والقول بقدوم العالم.

والثانية: أنه لا يجوز عليه الخرق والإلتيام، أما الأولى منهما وهي أنه لا يقبل الكون والفساد فيبينهما بقوله: فلأنه محدد الجهات، قال السيد المحشى: إن الثابت من الأحكام ليس إلا القدر المحيط من المحدود، وأما أن يحدد الجهات غير القدر المحيط منه غير قابل لهذه الأحكام فغير ثابت مما مر ولعل المراد بالمحدد المحيط. أقول: فساده ظاهر، لأن المحدد لما ثبت بساطته لا يكون بعض أجزائه كائناً وبعض آخر مبدعاً أو بعض منها قابلاً للخرق والإلتيام وبعض آخر غير قابل لهما إلى غير ذلك من الأحكام إذ لا أولوية في أبعاض الأمر المتصل الواحد كما قد علم مراراً ولا شيء من المحدد للجهات بقابل للكون والفساد، ينتج أن الفلك لا يقبل الكون.

أما الصغرى فلما مر بيانه في الفصل الأول من هذا الفن. وأما الكبرى فلأنه لا شيء من محدد الجهات بقابل للحركة المستقيمة، وكل ما يقبل الكون والفساد فهو قابل للحركة المستقيمة. ينتج من الشكل الثاني أن لا شيء من محدد الجهات بقابل للكون والفساد، أما الصغرى فقد ثبت في الفصل الثاني وأما الكبرى فلأن كل ما يقبل الكون

والفساد فلصورته الحادثة حيز طبيعي ولصورته في الفصل الخامس من الفن الأول أن كل جسم فله حيز طبيعي، قيل: هذا غير كاف في المغايرة بين الحيزين بل يحتاج إلى ضم مقدمة أخرى إليه هي أن الحيز الواحد لا يقتضيه طبيعتان مختلفتان نوعاً وهو ممنوع لا بد له من دليل، وأجيب عنه بأن اقتضاء الطبيعة لحيز ما إنما هو بواسطة ما اقتضتها من لوازمها الخاصی كالحرارة للنار والبرودة للأرض فعلى هذا إن اقتضت طبيعة أخرى ذلك الحيز بعينه فأما أن يشاركها في تلك اللوازم فلا مخالفة بينهما بحسب الحقيقة بل هما فردان من نوع واحد، وإلا فالثانية غير مقتضية لذلك الحيز لعدم اقترانها باللواحق الذاتية التي لها دخل في اقتضاء ذلك الحيز، وكل ما هذا شأنه — أى لكل من صورته المكانية والفاصلة — حيز غير ما للأخرى منهما، فهو قابل للحركة المستقيمة لأن الصورة الكائنة لما أن تحصل في حيز طبيعي أو في حيز غريب الحيز هنا يجب حمله على المعنى الأعم من المكان ليشتمل المحدد فتكون الظرفية تجوز به من باب التشبيه ولفظه في مستعارة لها فإن حصلت في حيز غريب فكانت تقتضى ميلاً مستقيماً إلى حيزها الطبيعي وإن حصلت في حيز طبيعي فالصورة الفاصلة كانت قبل الفساد حاصلة في حيز غريب، فكانت تقتضى ميلاً مستقيماً إلى حيزها الطبيعي.

وأما المسألة الثانية وهي أنه لا يقبل الخرق والإلتيام فبينها بقوله: فلأن ذلك أيضاً إنما يحصل بالحركة المستقيمة حمل الباء على السببية كما حمله القاضي غير صحيح لدلالته على أن الكون والفساد بالحركة المستقيمة مع أنهما يستلزمان لها بل على معنى التلبس والمراد بالحركة المستقيمة ما يحصل بها للجسم التوجه إلى جهة والصرف عن أخرى والجهة منحصرة في الفوق والتحت والبواقي من الجهات راجعة إليهما، وقد علم أن محدد الجهتين وكذا أجزاءه لا يقبل الحركة المستقيمة، فلو كان المحدد قابلاً للخرق والإلتيام لزم المخدور المذكور.

بقي هاهنا احتمال: أن يحصل فيه الخرق من جهة حركة بعض أجزائه على الاستدارة كما ذهب إليه بعضهم حيث توهم أن الكواكب متحركة في أفلاكها حركة الحيتان في الماء، ولا يبطل به علم الهيئة لأن حركاتها يلزم أن تكون متشابهة

حول مراكز أفلاكها — أى لا تسرع ولا تبطء ولا تقف ولا ترجع ولا تنعطف — فدفعه صاحب «المطارحات» بأنه لو كانت الأفلاك قابلة للخرق وقد برهن على كونها ذات حيوية فعند حصول الخرق فيها وتبديد الأجزاء فإن لم يحس فليس جزؤها المنخرق له نسبة إلى الآخر لجامع إدراكى ولا حيز لها عن أجزائها وما سبى لنفسها قوى فى بدنها جامعة لتلك الأجزاء فلا علاقة لنفسها مع بدنها.

وقد قيل: إنها ذات حياة وإن كانت تحس فلا بد من التألم بتحديد الأجزاء فإنه شعور بالمنافى وكل شعور بالمنافى ما ألم أو موجب لألم وإذا كان كذا وكانت الكواكب تحرقها بجزئها كما يتوهم بعض الناس فكانت فى عذاب دائم وسنبرهن على أن الأمور الدائمة غير الممكن الأشرف لا يتصور عليها. انتهى قوله الشريف.

وهو عندى من الراهين القوية وإن كان عند غيرى من الخطايايات بل مما هو أدون منها ولولا مخافة التطويل لذكرت عليه عدة من الأبحاث نيابة عنهم وأجبت عنها بمقدمات مسلمة عند الجميع ومنها ما لم يتعرض له المصنف وهى ستة:

الأول: أن نوعه منحصر فى شخصه لامتناع طبيعته عن قبول الفصل والوصل لاستلزامهما الحركة المستقيمة كما سبقت الإشارة إليه فى أوائل الكتاب.

الثانية: أنه لا يتغذى إذ لا يتحلل عنه شىء ولا يقبل الحركة المستقيمة.

الثالثة: أنه لا يجوز عليه الحركة الكمية لاستلزامها حركة الأجزاء على

الاستقامة فلا نمو له ولا ذبول ولأنهما فرعا التغذى وهو منتف فيه.

الرابعة: أنه لا توليد له لكونه فرع التغذى ولأن نوعه لا يتعدد ولأن غاية

التولية حفظ النوع وتبقيته فيما لا يمكن بقاء شخصه والفلك ليس كذلك لدوام حركته فلا حاجة إلى التوليد.

الخامس: أن لا يكون له شهوة ولا غضب إذ المقصود منهما حفظ الشخص

أو النوع بواسطة جذب الملائم ودفع المنافر فلا يتصور شىء منهما إلا فى الكوائن الفواسد.

السادسة: أنه طبيعة خامسة — أى لا حارة ولا باردة — لاستلزامهما الخفة والثقل المقتضيين للحركة من المركز وإليه، ولا رطوبة ولا يابسة لاستلزامهما جواز قبول التشكل وتركه والاتصال والانفصال بسهولة أو صعوبة، وقد علمت أن هذه الأحكام إنما ثبتت بالبرهان في الجرم الأعلى المحدد لكنهم يحكمون بما في غيره بالتحدس والمحدد عند بعضهم كالمحقق الطوسى وصاحب «التحفة» هو فلك عظيم مشتمل على الأفلاك الثمانية أو السبعة على اختلاف القولين اشتمال الكل لأجزائه وله نفس واحدة ناطقة محرّكة له بالحركة السريعة، فعلى هذا الرأى لا يحتاج فى تعميم الأحكام المذكورة للأفلاك الباقية إلى تكلف كما لا يخفى لكنه مجرد احتمال.

الفصل الخامس

في أن الفلك يتحرك على الاستدارة دائماً

وبيانه بعدما ثبت بزعمهم أن الزمان لا بداية له ولا نهاية وأنه مقدار للحركة هو ما أفاده المصنف بقوله: لأن الحركة الحافظة للزمان التي لا بد منها ليحفظ الزمان ويقوم هو بها إما أن تكون مستقيمة أيية أو مستديرة وضعية فإن المقولتين الباقيتين — أعنى الكم والكيف — لا يمكن أن يكون الحركة الواقعة في شيء منها حافظة للزمان.

أما الأولى: فلاستزاهم البعد الغير المتناهي والانقطاع كما في الأينية على ما ستعلم.

وأما الثانية: فلما بين أن الجسم الإبداعي لا يجوز عليه الاستحالة وحركة الجسم الكائن الفاسدة لا يحفظ الزمان لا جائز أن تكون مستقيمة لأنها حينئذ إما أن تذهب إلى غير النهاية أو لا، بل ترجع أو تعطف، لا سبيل إلى الأول وإلا لزم وجود بعد غير متناه لأن الحركة المستقيمة الذاهبة إلى غير النهاية بلا رجوع ولا انعطاف لا بد لها من سمت غير متناه وهو محال، فالمراد من البعد هاهنا ما يكون باعتبار المسافة لا ما يكون باعتبار الزمان لأن عدم تناهي البعد الزماني عندهم جائز بل هو واقع وعليه مبنى الكلام.

وأما ما في شرح القاضى إذ الحركة الموجودة ليست بعداً والحركة التي هي بعد ليست موجودة فمبناه على نفي وجود الحركة القطعية وقد أشبعنا فيه من الكلام بما يفى بالمرام، ولا سبيل إلى الثاني لأنها لو رجعت أو انعطفت لكانت تنتهى قبل حصول الرجوع أو الانعطاف إلى طرف فيكون منقضيته لأن هاهنا حركتين مختلفتين بالجهة إحداهما الحركة المنتهية إلى الطرف المذكور قبل الرجوع أو الانعطاف، والأخرى الحركة المبتدئة من الطرف المذكور بعد الرجوع والانعطاف.

فيلزم انقطاع الحركة الأولى لأن بين كل حركتين مختلفتين سكوناً لأن الميل المقتضى للحركة الأولى الموصل للجسم المتحرك بها إلى ذلك الطرف موجود حال الوصول لأنه يفعل الإيصال حال الوصول إذ الوصول لا يوجد بدون الإيصال لكونهما متضايين فلا يتصور تحقق أحدهما بدون الآخر، وفعل الإيصال لا يوجد بدون الميل الموصل فلو لم يكن الميل الموصل موجوداً حال الوصول استحال أن يفعل الإيصال حال الوصول، قيل: عليه لا نسلم أن الميل فاعل الوصول حتى يلزم وجوده حال الوصول بل هو معد للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول.

أقول: الوصول لكونه أثراً موجوداً لا بد له من فاعل موجود معه سواء كان ذلك الفاعل ميلاً أو غيره، ولنتقل الكلام إليه ولنسمه ميلاً، وكلما كان الميل الموصل موجوداً لم يحدث فيه ميل يقتضى كونه غير موصل لاستحالة اجتماع الميلين الذاتيين المتنافيين في الجهة لأن ما يفعل الإيصال من حيث إنه يفعل الإيصال يناقئ ما يفعل اللاوصول من حيث هو كذا، فلا يمكن اجتماعهما من هاتين الحثيتين في مادة واحدة في زمان واحد.

فاندفع المنع الذي أورده الإمام بقوله: إنا لا نسلم الاستحالة المذكورة سواء أراد بالميل مبدء المدافعة أو نفس المدافعة وإن كان الثاني أفحش، وأما الحلقة التي يجرها شخصان متمانعان فليس فيها شيء من المدافعتين ولا شيء من مبدأيهما بالفعل بل كل واحد من المبدئين حاصل فيها بالقوة لا بالفعل، وكلامنا فيما يكون حاصلًا بالفعل.

قال الشيخ: لا تصح إلى قول من يقول إن الميلين يجتمعان فكيف يمكن أن يكون شيء فيه بالفعل مدافعة إلى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها ولا تظن أن الحجر المرمى إلى فوق فيه ميل إلى السفلى البتة، بل فيه مبدء من شأنه أن يحدث ذلك الميل إذا زال العائق، فالحال — أى الوقت الذى فيه ميل الوصول — غير الحال الذى فيه ميل اللاوصول، وكل واحد من الميلين من حيث الإيصال والإزالة آنى لأن الوصول وكونه غير موصل أى حدوثهما آنى ولا شك أن آنية الوصول وزواله تستلزم آنية الميلين بحسب الحثيتين المذكورتين وزمانية الميلين ذاتاً لا تنافى

آنيتهما وصفًا، فيصح الاستدلال بآنية الوصول وزواله على آنية الميلين على ما قررناه من اعتبار الحدوث في الأولين والحيشية في الأخيرين، واندفع ما أورده بعض الشراح تارة من عدم تسليم كون الميل آنيًا بناء على كونه سببًا للحركة موجودًا معها من بداية المسافة إلى نهايتها وأخرى من عدم تسليم كون الوصول آنيًا بناء على تحققه بعد الحصول زمانًا، هذا وإنما قلنا: إن حال حدوث الوصول وحال حدوث اللاوصول آنيان لأن حال الوصول أى وقته مع لامية الإضافة لا صفته مع تبيانيتها كما توهم لكونه مع عدم مطابقتها لمتن الكتاب واشتماله على الاستدراك غير ظاهر الخلف كما لا يخفى.

فلنعرض عنه لو كان زمانًا منقسمًا إلى جزئين فحينما يكون الجسم في أحد طرفيه أى في بعض منه لم يكن واصلاً لا مطلقاً ولا في الجملة وإلا لزم انقسام منتهى الحركة والمسافة وهو باطل وكذا حال صيرورته غير موصل.

واعلم أن الاستدلال على آنية اللاوصول بآنية الوصول لأجل أن رفع الآنى أى كما وقع لبعضهم غير صحيح، فإن رفع الآن نفسه مما لا يحصل إلا في نفس زمان يكون بعد ذلك الآن ولا يلزم تشافع الآنات كما أن عدم النقطة في نفس الخط الذى هى طرفه لا فى نقطة تليها ولا يلزم تجاور النقاط.

وقد يقال إن الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وأمثالها آنيات لأنها تحصل عند انتهاء الحركة مع أن زوال كل منها زمانى إذ لا يحصل إلا بعد الحركة والحركة مما لا يحصل إلا بالزمان.

وفى «الحواشى الفخرية» أنه يتوجه عليه أن الحركة لها معنيين أحدهما الحركة بمعنى التوسط، والثانى الحركة بمعنى القطع والزمانى هو الثانى لا الأول لما تقرر من أن الحركة بمعنى التوسط غير منقسمة فى امتداد المسافة حادثة فى آن.

فقوله: والحركة مما لا يحصل إلا بالزمان ممنوع، وجوابه: أن المراد الحركة التى يقع بها القطع وهو الثانى لا الأول. انتهى.

أقول: في كل من السؤال والجواب بحث، أما السؤال فبأن كلاً من مفهومي الحركة — أى التوسط والقطع — زمانى — أى حاصل فى الزمان — وإنما الفرق بينهما بالانطباق وعدمه وسيأتى زيادة تحقيق الجواب فبأن.

وأما قوله: هو الثانى لا الأول ممنوع بل الحق أن زوال الأشياء المذكورة إنما يتوقف على الحركة التوسطية وهى أمر واحد راسم للحركة القطعية التى هى هوية اتصالية متأخرة فى الوجود عنه كما لا يخفى.

وأما استدلالهم على آنية اللاوصول بأن الوصول آنى فزواله يكون آنيًا لأن زوال ما لا انقسام له لو كان تدريجيًا لزم انقسام الزائل لأنه إذا تحقق شيء من الزوال فلو لم يزل شيء من الزائل لم يتحقق هناك زوال فلا بد أن يزول شيء من الزائل شيئًا بعد شيء فيلزم انقسام ما لا انقسام له.

فأقول: فيه بحث نقصًا وحلاً، أما الأول: فبأن عدم كل آنى لو كان آنيًا لزم تتالى الآنات فى عدم الآن وإعدام المماسات والمحاذيات للمتحرك بالنسبة إلى حدود المسافة التى وقعت كل منها فى آن من آنات زمان الحركة إذ البيان جار فيها بعينه، وأما الثانى: فبأن حدوث الأشياء حسبما حققه الشيخ فى «الشفاء» على ثلاثة أنحاء:

الأول: ما يُوجد عن العلة دفعة فى آن من الآنات فينطبق حدوثه لا محالة على ذلك لأن كالوصول والمماساة والانطباق والمحاذاة وغيرها.

والثانى: ما يُوجد عن العلة فى مجموع زمان معين على نحو الانطباق عليه بحيث يفرض فيه الأجزاء بإزاء ما يفرض منها فى ذلك الزمان فيكون وجود كل جزء من الحدوث فى جزء معين من الزمان كالحركة القطعية.

والثالث: ما يوجد فى جميع الزمان لا على نحو الانطباق عليه بل بأن يوجد فى كل جزء وحدهً فرض فى ذلك الزمان ولا يلزم أن يكون لمثل هذا الحادث آن يكون أول آنات وجوده والحدوث لا يستلزم ذلك، فإن الحادث ما يكون زمان وجوده مسبقاً بزمان عدمه سواء كان لحدوثه أول آنى أو لا، ومن هذا القبيل وجود الحركة التوسطية والزواوية وأشباههما وقياس العدم الحادث كقياس الوجود

الحادث في تثليث الأقسام، وإن لم يكن نحو عدم كل حادث كنهو حدوثه فإن وجود الآن على النحو الأول وعدمه على النحو الثالث.

وكذا اللاوصول واللاماسة واللائطباق والفساد وأمثالها، فإذن قد تبين مما تحقق من تحصيل القسم الثالث من الحدوث أن الحصول إذا لم يكن حصولاً تدريجياً لا يلزم أن يكون دفعياً حتى يلزم تجاوز الآنات فيما نحن فيه، بل يجوز أن يكون في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه.

فإن قلت: فعلى ما ذكرت من تحقق قسم ثالث من الحادث انسد باب الاستدلال على وجود السكون بين كل حركتين مختلفتين إذ مبناه على أن الوصول واللاوصول كليهما مما يتحقق حدوثهما في أن يكون أول آنات زمان حصوله ولا يمكن اتحادهما لتنافيهما من أجل تنافي كون الجسم واصلاً إلى المنتهى ومبائناً له معاً ولا تعددهما على سبيل التالى وإلا لزم تركيب المسافة من أجزاء لا تتجزأ فإذن هما حاصلان في آنين يكون بينهما زمان هو زمان السكون لا زمان الحركة لانتهاء الحركة الأولى الواصلة وعدم حدوث الحركة الثانية الفاصلة فإذا لم يكن اللاوصول مما يختص حدوثه بأن هو أول آنات حصوله فلا يلزم الخلف المذكور.

قلنا: نعم، لو كان تقرير الدليل على ما ذكرت كما هو المشهور ولهذا ولانتقاضه أيضاً بالحدود المفروضة في المسافة المتصلة التي تقطعها حركة واحدة عدل الشيخ الرئيس عنه وأقام الحجة باعتبار الميل الموصل الميل الموجب لحركة المفارقة بعدما أبطلها باعتبار نفس الوصول والمفارقة بقوله في «الشفاء»: إن المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع، فهناك آنان: أن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وأن يصدق على المتحرك أنه مفارق ومباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فإن عنوا بأن المباينة طرف زمان المباينة نختار أن ذلك الآن هو بعينه أن الوصول بأن يكون حداً مشتركاً بين زمانى الحركتين.

وإن عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك أنه مباين راجع نختار أنه مغاير لأن الوصول وأن بين الآنين زماناً لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو

بعض حركة الرجوع فإن كل آن نفرض في زمان ما وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين الآن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع. انتهى كلامه.

فإن قلت: إتمام الحجة على اعتبار الميل أيضاً إنما يتوقف على كون اللاوصول آتياً كما فعله المصنف من حيث أنه استدل على آتية الميلين بآتية الوصول واللاوصول فإذا لم يكن اللاوصول آتياً لم يثبت كون الميل الثاني آتياً.

قلنا: يكفي في الاستدلال على آتية الميل الثاني كون للاوصول غير تدريجي الحصول فإن ما لا يكون وجوده تدريجياً بل يكون غير منقسم الذات فلا يخلو إما أن يكون حصوله مما لا يتصور إلا بحركة ما كحدوث الزاوية وغيرها، فهو من القسم الذي لا يكون دفعياً ولا تدريجياً.

وإن لم يكن كذلك فهو مما يحدث دفعة والميل من هذا القبيل فإن حدوثها غير متوقف على الحركة بل الحركة مما يتوقف عليه، إذا تقرر هذا قلنا: إنا نوجه كلام المصنف بأن نحمل الآتي في كلامه على ما يقابل التدريجي وهو مسامحة شائعة في كلامهم وعلى هذا التوجيه لا يتوجه عليه ما أورده القاضي من أن العدول عن الحجة المشهورة مع الذهاب إلى أن اللاوصول آتياً كما فعله المصنف بعيد جداً.

هذا، ولنرجع إلى الشرح فنقول: حاصل الحجة التي ذكرها الشيخ وتبعها المصنف هو أنه لا بد بين كل حركتين من سكون لأن بالمتحرك إذا وصل إلى حد ثم رجع فلا بد هناك من ميلين: ميل الموصل وميل الموجب لحركة المفارقة لامتناع الوصول والرجوع بدوئهما وكل منهما من حيث كونهما مبدين للوصول والرجوع آتياً وإلا لزم انقسام الوصول والرجوع وهو باطل كما مر.

وإذا كان كل واحد منهما أى الميلين آتياً وجب أن يكون بين الآتين زمان لا يتحرك فيه الجسم وإلا لزم تعاقب الآتين فيكون الزمان مركباً من أجزاء لا يتجزأ وإن لم يكن ذوات أوضاع فيلزم منه تركب المسافة من أجزاء لا يتجزأ التي هي ذوات أوضاع بالذات لانطباقها أى المسافة على الحركة المنطبقة على الزمان، هذا خلف.

اعلم أن الشيخ الرئيس استنقض الحجة المذكورة بحركة كرة مشدودة على دولاب فوقه سطح مستو يماس الكرة بنقطة في كل دورة فيلزم منه سكون الكرة لحصول حركتين مختلفتين فيهما صاعدة إلى نقطة التماس وهابطة منها، ثم أجاب عنه بالتزام السكون عند الإمام منقوضة بتماس الكوكب بنقطة الأوج عند كونه في ذروة التدوير على أوج حاصله وبنقطة الحضيض عند كونه في ذروة التدوير على حضيض حامله فيلزم السكون؟.

أقول: ويمكن الجواب عنها لا بالتزام السكون كما فعله الشيخ لعدم جريانه في الثاني وكونه مستبعداً في الأول لكون الحركة فيها على نسق واحد، بل بأن لزوم السكون إنما هو بين الحركتين المختلفتين الذاتيتين وحركة الكرة والكوكب بحركة الدولاب والفلك ليست ذاتية بل عرضية إذ الميل إنما يثبت لأجل الحركة الذاتية سواء كانت طبيعية أو إرادية أو قسرية ولا مدخل للحركة العرضية في ثبوت الميل للجسم فعلم أن الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة فتكون مستديرة.

اعلم أن المقدمة المذكورة في هذا المطلوب وهي إثبات السكون بين الحركات التي تفعل الحدود مما اختلفوا فيها، فذهب المعلم الأول والمشائون وأتباعهم كالشيخين إلى إثباته وذهب إفلاطون والرواقيون وشيعتهم كالشيخ الإلهي إلى نفيه ولكل واحد من الطائفتين حجج ومناقضات تركناها مخافة الإسهاب.

والمطلوب الذي هو بيان أن الحركة الحافظة للزمان دورية لا يتوقف على إثبات السكون المذكور، بل القائلون بنفي لزوم السكون بين الحركات الفاعلة للحدود والنقطة الرجوعية أو الانعطافية يستندون الزمان أيضاً إلى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان إذ هو شيء واحد متصل يجب أن يكون مستنداً إلى ما هو مثله في الاتصال الوحداني.

وغير الدورية من الحركات مستقيمة كانت أو كيفية أو كمية متوجهة إلى غاية ما ثم راجعة عنها فهي لا محالة متكررة غير وحدانية، فإذا الحركة الحافظة

للزمان ليست إلا المستديرة وهذه الحركة غير منقطعة وإلا لزم انقطاع الزمان فلا بد من وجود حركة مستديرة دائمة والحركة المحتملة للدوام لا تتحقق في غير الفلك لأنها لا تكون طبيعية ولا قسرية.

أما الأولى: فلانقطاعها لأنها لا تكون مستديرة كما سيحىء.

وأما الثانية: فلرجوع القسر إلى الطبع فتنقطع بانقطاعها وأما تجويز استدامتها بتغاقب القواسر الغير المتناهية فينافى الاتصال الوجداني للزمان والحركة الإرادية التي توجد فيما تحت فلك القمر — أعنى حركات الحيوانات — لا يحتمل الدوام لوجوب تحلل الأبدان العنصرية، والدوام النوعي لا يفيد الاتصال كما علمت، فثبت بهذه المقدمات أن الحركة الصالحة للدوام الحافظة للزمان ليست إلا الحركة الدورية الفلكية.

ويجب أن تكون تلك الحركة أسرع الحركات المستديرة وأظهرها فعلية لأن الزمان المستحفظ بها أظهر المقادير آنية. وأوسعها إحاطة وما هي إلا ما هو على منطقة معدل النهار ومن الحركة اليومية التي بها تقوم الأيام والساعات والشهور والسنوات وبمقدار ما يقول واحد واحد بقطع المتحرك بها خمسة آلاف ومائة وستة وتسعين ميلاً من محذب فلك الثواب والله سبحانه عالم بما يتحرك ما فوقه فإذا الفلك الأعظم لكون حركته محلاً للزمان يجب أن يتحرك على الاستدارة دائماً وهو المطلوب.

فقد علم مما تبين في هذا الفصل أن الوضعية المستديرة أقدم من الأينية المستقيمة ومما تحقق في الفصل السابق أن الأينية المستقيمة أقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب الصورة النوعية والخرق والإلتيام بحسب الصورة الجسمية عند من يقول بما وهي أيضاً أقدم من الحركتين الأخيرتين أعنى الكمية والكيفية لاستلزام امتناعها امتناع كل منهما بالبيان الذي مر، فإذا صح أن أقدم الحركات كلها هي الوضعية.

هداية يندفع بها بعض النقوص الموجبة للقول بعدم لزوم السكون المتخلل بين الحركتين وهو أن يقال: لو صح مجموع مقدمات ما ذكرتم من الحجة للزم سكون

الحبة المرمية إلى فوق عند ملاقاتها في الجو جبلاً ساقطاً من فوق لتحركها بحركتين مختلفتين صاعدة إلى حد الملاقاة من المسافة وهابطة من ذلك الحد، ويلزم من ذلك وقوف الجبل في الجو حين الملاقاة وهو في غاية الاستبعاد، فأجاب المصنف عن ذلك: بأن الحبة المرمية إلى فوق عند نزول الجبل ينتهي حركتها إلى سكون في الحد الذي يصل فيه الحبة إلى الجبل لعدم تحقق شيء من حركتها الصاعدة والهابطة عند ذلك الحد لانقطاع الأولى وفقد الثانية ولكن لا تمنع بين سكون الحبة وحركة الجبل لأن سكونها آني.

أقول: القول بتحقيق السكون عند الملاقاة إما لجريان الدليل المذكور فاللازم منه هو في السكون الزماني لا غيره، وإما لأجل عدم تحقق الحركة هناك كما ذكرنا فهو باطل لما تقدم من أن السكون كالحركة إنما يتحقق في زمان لا في آن أصلاً وخلو الجسم في الآن من الحركة والسكون لا يوجب خلوه عنهما في الواقع على ما حققناه ولو كان السكون ما يتحقق في آن لكفي في إثباته بين الحركتين تحقق آن ما بينهما هو أن الوصول إذ ليس فيه حركة أصلاً ولم يحتاج فيه إلى ذلك التطويل وحركة الجبل زمانية وليس بينهما ممانعة.

لا يقال: سكون الجبل عند ملاقاتها في أنها لازم بمثل ما لزم من البيان المذكور في الحبة المرمية وعاد الاستبعاد لأننا نقول: لما كانت حركة الجبل من أول هبوطه إلى حين وصوله إلى المنتهى حركة واحدة شخصية وحد ملاقاته مع الحبة المرمية إنما هو من الحدود الوسطى لمسافة تلك الحركة، فالحركة بمعنى التوسط حاصلة له في أن الملاقاة وإن لم يكن القطعية حاصلة له فلا يلزم السكون إذ السكون عدم الحركة بالمعنيين بخلاف الحبة المرمية فإنها لا حركة لها في آن الملاقاة.

أما القطعية فظاهر وأما التوسطية فلأن حد الملاقاة نهاية مسافة حركتها الصاعدة وبداية مسافة حركتها الهابطة فليس ذلك الحد من وسط المسافة في شيء فلا يتحقق فيه التوسطية أيضاً، فإذا لم يوجد للحبة شيء من الحركتين في آن الملاقاة فيلزم سكونها فيه قطعاً فاتضح الفرق وزال الاستبعاد.

هذا تلخيص ما أفاده بعض الشارحين وأقول: حكمه بسكون الحبة وحركة الجبل في أن الملاقاة كلاهما باطلان، أما الأول: فلما مر، وأما الثاني: فلما حققه المحققون من أن الحركة التوسطية وإن كانت أمراً وحدانياً غير منقسم في ذاتها لكنها مما لا يتحقق أيضاً في الآن بل في نفس الزمان ولكن لا على نفس الانطباق والأكوان الآنية التي تكون للمتحرك في حدود المسافة إنما هي حدود للحركة القطعية المتصلة وليست هي من الحركات ولا من السكنات في شيء، ومن نظر في تعريف الحركة التوسطية المذكورة في مباحث الحركة والسكون وفي كونها فاعلة للأمر المتصل القطعي الذي له حدود آنية متأخرة وجودها عن وجوده المتأخر عن وجود راسمه حق النظر يعلم أنها مما لا يوجد إلا في الزمان.

ثم قال ذلك الشارح المتقدم في بيان نفي السكون الزماني للجبل والحبة وفي الفرق بينهما في لزوم السكون الآني وعدمه بهذا القول: أما الجبل فلأنه لا يتعدد ميل فيه بل ليس له إلا ميل واحد مستمر من بداية المسافة إلى نهايتها، مقتضى الحركة له كذلك فلا سكون له أصلاً، وأما الحبة فإن حصل فيها الميلان لكنهما ليسا في آتئين متغايرين ليكون ما بينهما زمان السكون، بل هما يجتمعان في آن الملاقاة لعدم تنافيهما الذاتية أحدهما وهو الميل الصاعد وعرضية الآخر وهو الميل الهابط الحاصل فيه من جهة الجبل كالحدر المرفوع إلى فوق يحس منه الرفع ميلاً هابطاً هو ميله الذاتي ويحس منه من وضع يده عليه في تلك الحالة ميلاً صاعداً هو ميله العرضي الحاصل له من جهة الرفع. انتهى.

واعترض عليه الشارح الجديد بقوله: فيه بحث إذ المراد بالميل العرضي ما لا يقوم بالمتحرك بل بما يجاوره ويقارنه على قياس الحركة العرضية، وللخصم أن يقول: إن الميل الهابط للحبة ليس من هذا القبيل والفرق بينه وبين الميل الصاعد للحجر المرفوع بين.

وأجاب عنه السيد السند المحشى بقوله: لعله تسامح فأطلق على الميل القسري الحاصل فيها من جهة الجبل الميل العرضي لظهور أن الميل العرضي لا يكون حاصلًا فيها، ثم حكم بعد ذلك بأن الميل الهابط للحبة طبيعي بلا شبهة.

أقول: أما حملة الميل العرضى فى كلام ذلك القائل على المال القسرى فمستبعد جداً لإطلاقه الذاتية على الميل الصاعد للحبة الواقع فى كلامه مقابلاً للميل الهابط وذلك ميل قسرى بلا شبهة، فهذا لا يكون قسرياً ولمقايسة الميل الهابط للحبة على الميل الصاعد للحجر المرفوع وهى عرضى بلا خلاف فهذا أيضاً على ما زعمه، وأما حكمه على الميل الهابط للحبة بأنه طبيعى فليس بظاهر، فإن ميلها الطبيعى ليس على هذا النحو من الإسراع وإن اختلج فى صدرك شىء فافرض الحبة فى غاية الصغر وهذا الوجه بعينه جارٍ فى بيان أن ميلها الهابط ليس قسرياً أيضاً بناء على أن الفاعل للحركة القسرية أيضاً طبيعىة الجسم المقسور فاندفع به بحث الشارح الجديد أيضاً عن كلامه، فالخلل فى كلامه ينحصر فيما ذكرناه من القول بالسكون الآنى فى الحبة.

ثم يتحقق الحركة التوسطية للجبل فى آن الملاقاة وكلاهما باطل كما علمت، فالحق فى الجواب عن النقض المذكور عندى أن يقال: إن الحبة المذكورة وإن انتهت حركته الصاعدة على السكون حين ملاقاتها مع الجبل لكن لا يلزم منه سكون الجبل لاجتماع سكون الحبة مع حركتها النازلة لذاتية وعرضيتها ولا منافاة بين السكون الذاتى والحركة العرضية كحركة ساكن السفينة بحركتها.

فالجبل متحرك حين الملاقاة وإن كانت الحبة ساكنة فلا تدافع هذا أصوب الأجوبة عن هذا النقض، وقد يجاب عنه أيضاً تارة بالتزام وقوف الجبل فى الجو لأنه وإن كان مستبعداً ممكن ساق إليه البرهان، وتارة بأن السكون حاصل للحبة قبل تماسها الجبل بوصول ريحه إليها والملاقاة بينهما إنما هى حين كونها راجعة بعد ذلك السكون فلا محذور وهذا ما تيسر لنا الآن من الكلام فى هذا المقام ولعل حجة مثبتي السكون أقرب إلى الطبائع والأفهام.

الفصل السادس

في أن الفلك متحرك بالإرداة

يريد إثبات أن الفلك حيوان بمعنى أن له نفساً تكون مبدأ قريباً لحركته الذاتية لا العرضية فإنها لا تحتاج إلى مبدأ بالذات كحركات المتممات والمحمولات من الكواكب والتداوير والخوارج من حيث هي كذلك. فيقول: لأن حركته الذاتية لو لم تكن إرادية لكانت إما طبيعية أو قسرية والتالي باطل فالمقدم مثله، أما بيان الملازمة فلانحصار الحركة الذاتية في هذه الثلاثة.

وأما بطلان الثاني فبقوله: لا، جائز أن تكون طبيعية لأن الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة ومنع ذلك تارة مطلقاً وتارة في غير العناصر وتارة في غير المستديرة كما في «الحواشى الفخرية» كلها مكابرة لما سنذكر وذلك — أى كل واحد منهما — في الحركة المستديرة محال، أما أنه لا يمكن أن يكون هرباً فلأن كل نقطة أى حدائياً كان أو وضعاً.

أما قول بعض الشراح: إنما ترك الوضع واكتفى بالنقطة لأنه ليس حركة الجسم عن وضع توجهه إليه بعينه لما سنقله عن الشارح الجديد، وكذا قوله: يجوز ذلك باعتبار الأزمنة كما يجوز باعتبار الأعراض على تقدير كونها إرادية فمدفوع بما ستعلم يتحرك عنها الجسم بحركته المستديرة، فحركته عنها توجه إليها، فإذا كان ترك الجسم إياه هرباً بالطبع كان طلبه إياه أيضاً توجهها بالطبع فيلزم أن يكون المهروب عنه بالطبع من حيث كونه مهروباً عنه بالطبع مطلوباً بالطبع وهو محال.

لأن الهرب عن الشيء استحال أن يكون توجهها إليه ولا ينتقض ذلك بالحركة المستديرة الإرادية بأن يكون وضع واحد مراد أو غير مراد في حالة واحدة لجواز ذلك إذا كان لمبدأ تلك الحركة اختلاف أغراض ودواع كما في غير الفلك أو

كان المطلوب من الحركة حفظ كمال بقدر الإمكان وإبقاء أمر كلى بتوارد الأمثال والأشباه كما في الفلك على ما سيأتى بيانه.

قال الشارح الجديد: لا نسلم أن ترك وضع هو التوجه إلى ذلك الوضع بل إلى مثله ضرورة انعدام ذلك الوضع، وامتناع إعادة المعدوم.

أقول: ترك أمر شخصى وطلب آخر من نوعه تفنن لا يستند إلى طبيعة عدم الإرادة ضرورة وأيضاً فإن كل نقطة أو وضع فرض ثابتاً وفرض هرب الجسم بحركته الوضعية عنه لكان الهرب عنه بعينه طلباً له، وأما أنها ليست طالبة أى طلباً لحالة ملائمة فلأن طلب كل حد بالحركة المستديرة هرب عنه والتوجه إلى الشيء بالطبع استحالة أن يكون هرباً عنه.

قيل عليه: كل نقطة تفرض في مسافة الحركة الطبيعية المستقيمة يتوجه إليها ويهرب عنها المتحرك بالطبع فلا استحالة، وأجيب عنه في «الخواشى الفخرية» تارة بدعوى الكلية في الحركة المستديرة الاستفادة من اللام في التوجه إذا أخذت استغرافية لئلا يجرى في المستقيمة وتارة بأن المتوجه إليه بالذات في المستقيمة ليست إلا المنتهى لأن الحدود لفرضيتها لا توجه إليها كذلك.

أقول: والأولى في الجواب ما في «الشفاء» وغيره من أن الحركة لا تكون منسوبة إلى الطبيعة وحدها بل بمشاركة أحوال غير طبيعية لا محالة، أما في الكيف كما إذا أسخن الماء بالقمر، وأما في الكم كما يذبل البدن الصحيح ذبولاً مرضياً، وأما في المكان كما إذا نقلت المدرة إلى حيز الهواء وكذلك إن كانت الحركة في مقولة أخرى، والعلة في تجدد الحركة تجدد الحال الغير الطبيعية بحسب درجات القرب والبعد، فالطبيعة عند تحريكها الجسم إلى نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة غير ملائمة وعند وصول الجسم إلى تلك النقطة لم تبق تلك الحالة بل حصلت حالة أخرى وهى الحصول في حد، ولما لم يبق أحد أجزاء العلة لم يبق العلة فلا يلزم أن يكون الشيء الواحد مطلوباً ومهروباً لشيء واحد دفعة واحدة ولأن الطبيعة إذا وصلت الجسم بالحركة إلى الحالة المطلوبة سكنته، واعترض عليه.

أما أولاً: فبأنه إنما يلزم السكون إذا كانت الحالة المطلوبة أمراً وراء الحركة يتوسل بها إليها وأما إذا كان المطلوب بالطبع نفس الحركة فلا، وأجيب في المشهور على ما هو في بعض الشروح مذكور بأن الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل لغيرها فلأنها لذاتها يقتضى التأدى إلى الغير فيكون المطلوب ذلك الغير.

أقول: وفيه قصور لأننا نسلم أن الحركة ليست كمالاً مطلوباً لذاته مطلقاً، فإن الجسم الإبداعي الذى ليس له كمال منتظر إلا استبقاء الأوضاع والأيون على التعاقب يكون حركة مطلوبة لذاتها لأنها نفس استببات نوع ما يمكن أن يكون له بالفعل لا لأن يوصل بها إلى كمال آخر كما صرح به الشيخ في «الشفاء» فالأولى أن يقال: لما ثبت أن الحركة لا تكون طبيعية إلا ويكون الجسم على حالة غير طبيعية كأي غير طبيعي أو وضع أو كيف أو كم، كذلك وبإزاء كل حالة غير طبيعية منها حالة طبيعية فإذا انتقل الجسم بالحركة عن تلك الحالة الغير الطبيعية يكون لا محالة متوجهاً إلى حالة طبيعية توجهاً طبيعياً فلا يخلو إما أن يصل إليه ويتلبس به أو لا، لا سبيل إلى الثانى وإلا لزم دوام القسر والتعطيل في الطبيعة دائماً وليس في الطبائع شيء معطل على ما توجه العلوم الإلهية وليس هذا موضعه، فبقى الشق الأول وهو مستلزم للسكون لعدم الحالة الغير الطبيعية.

وأما ثانياً: فيما قيل من أنه لا يلزم السكون إلا إذا لم يستعد الفلك بواسطة نيل تلك الحالة المطلوبة لارتداد حالة أخرى وهلم جرأً إلى غير النهاية، حتى كما حصلت له حالة مطلوبة يستعد لحالة أخرى مطلوبة فلذلك يتحرك دائماً.

أقول: وهذا أيضاً مدفوع لعدم جريانه في الحركات الطبيعية كما قررنا في الجواب عن الاعتراض السابق والمفروض ذلك والمستديرة الفلكية ليست كذلك لعدم انقطاعها على أسلوبهم ولا جائز أن تكون قسرية لأن القسر على خلاف ميل يقتضيه الطبع فحيث لا طبع فلا قسر، ولأن الفاعل في الحركة القسرية هو طبيعية الجسم المقسور بإعداد القاسر لها قوة يصدر عنها بسبب تلك القوة الحركية، فإذا لم يكن اقتضاء طبيعى فلا يكون هناك قسر، وأيضاً مستند الحركة القسرية إما طبيعية أو إرادة ومنتهى الحركات كلها هم الحركة المستديرة، فإذا لم

تكن طبيعية لا تكون قسرية فهي إرادية، وقد ورد في القرآن والسنة ما يدل على أن حركات الأفلاك إرادية كقوله تعالى: ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾^(١) والجمع بالواو والنون في لغة العرب للعقلاء، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾^(٣) وفي «الصحيفة الكاملة» لمولانا علي بن الحسين عليهما السلام قوله في مخاطبة القمر: «أيتها الخلق المطيع، الدائب السريع، المتردد في منازل التقدير، المتصرف في فلك التدبير» يدل دلالة تامة على ذلك لأن الاتصاف بالطاعة والجد والتعب والتردد في المنازل والتصرف في الفلك لا يكون بلا حياة وإرادة.

فإن قيل: لو كانت الحركة الفلكية إرادية اختيارية حيوانية لاختلف كأفعال الحيوانات؟.

فقول: الفعل الذي يفعله الحيوان بالداعية الواحدة المستمرة لا يكون مختلفاً بل يكون على طريقة واحدة مستمرة لا يتغير، فإن اختلاف الأفعال لازم اختلاف الاختيارات المنبعث عن اختلاف الدواعي والأغراض، إلا أنه لازم نفس الاختيار وإلا استحال استمرار الفعل الواحد منه، والفلك لعدم اختلاف الدواعي يكون فعله الإرادي على نهج واحد ولهذا وقع في كلام الأوتائل أن آخر حركة الفلك بالطبع وفسره الشيخ بأن وجودها في جسمها ليس مخالفاً لمقتضى طبيعة أخرى لجسمها فإن الشيء المحرك لها وإن لم يكن قوة طبيعية كأنه شيء طبيعي لذلك الجسم غير غريب عنه، وقد ذكر بطليموس هذا المعنى في الكلمة الرابعة من كتاب «الثمرة» فقال: «إذا طلب المختار الأفضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق».

وفسر ذلك أبو العباس أحمد بن علي الأصفهاني فقال: أراد بذلك الفلك الحي الناطق عند الفلاسفة الذي يختار أبداً بقوة النفس الناطقة التي فيه وأمنه مع ذلك

(١) سورة الأنبياء آية ٣٣.

(٢) سورة يوسف آية ٤.

(٣) سورة فصلت آية ١٢.

من التغيرات والاستحالات لزوم النظام الذى هو أفضل الأفعال وبه قوام العالم كأنه مطبوع على ذلك لا فرق بين اختياره وطبعه، ثم أكد صاحب «الشفاء» قدس الله نفسه وروح رومه وزاده بياناً وقال: إن كل قوة فإنما تحرك بتوسط الميل والميل هى المعنى الذى يحس فى الجسم المتحرك وإن سكن قسراً أحس ذلك الميل فيه مقاوماً للمسكن فى سكونه طلباً للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لأن القوة تكون موجودة عند إتمامها الحركة ولا يكون الميل موجوداً، فهكذا أيضاً الحركة الأولى فإن محركها لا يزال يحدث فى جسمها ميلاً بعد ميل وذلك الميل لا يمنع أن يسمى طبيعته لأنه ليس بنفس ولا من خارج ولا له إرادة أو اختيار ولا يمكنه أن لا يحرك أو يحرك إلى غير جهة محدودة ولا هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم الغريب، فإن سميت هذا المعنى طبيعة كان لك أن تقول: إن الفلك يتحرك بالطبيعة إلا أن طبيعته فيض عن نفس تجدد بحسب تصور النفس فقد بان أن الفلك ليس مبدء حركته طبيعية وقد بان أنه ليس قسراً فهى عن إرادة لا محالة.

الفصل السابع في أن القوة المحركة للفلك

يجب أن تكون مجردة عن المادة

لما أثبت كون الفلك حيواناً متحركاً بالإرادة أراد أن يبين أن الفلك إنسان كبير. بمعنى أن مبدأ حركته ليس قوة حيوانية منطبعة بل نفساً مجردة عن المادة ذات إرادة كلية لا يكون تعلقها بجرم الفلك تعلق الانطباع بل تعلق التدبير والتصرف كمتعلق النفس الناطقة بيدن الإنسان، واعلم أن الأدلة المذكورة في إثبات هذا المطلب مبتنية على حركة الفلك إما من جهة مبدئها وإما من جهة غايتها وغرضها لكون حركته إرادية كما علمت في الفصل السابق، فلها فاعل وغاية، فالاستدلال من جهة الغاية كقولهم: غرض الفلك في حركته ليس حيوانياً فإنه لا نمو له ولا تغذى إذ لا كون له ليكون غرضه شهوانياً ولا مزاحم له ولا خرق إذ لا فساد له ليكون غضبياً والأغراض بما هي حيوانية لا تخرج عن هذين فلها مراد عقلي وإدراك كلي فلها نفس ناطقة، والاستدلال من جهة الفاعل كقولهم: حركة الفلك غير متناهية وغير المتناهي لا يصدر عن قوة جسمانية، فحركة الفلك لا تصدر عن قوة جسمانية فبدء حركته نفس مجردة إذ العقل الصرف لا يباشر تحريك الأجسام لما ثبت عندهم أن العقل كامل بالفعل لا يكون فيه شوب قوة ونقص، والمباشرة للتحريك له جهة قوة ونقص.

ولما كانت هذه الطريقة أربط بالعلم الطبيعي اختارها المصنف وقال: على هيئة تركيب الشكل الثاني لأن القوة المحركة للفلك تقوى على أفعال غير متناهية ولا شيء من القوة الجسمانية كذلك، فالحرك للفلك ليست قوة جسمانية فهي إذن نفس مجردة، أما الصغرى فلما ثبت عندهم من عدم تناهي حركة الفلك فله لا محالة قوة يقوى على غير المتناهي من الأفعال، ولك أن تعلم أن النهاية واللانهاية إنما يلحقان بالذات الكم سواء كان متصلاً وهو المقدارى أو منفصلاً وهو العددي، والمقدار نفسه كما يمكن فيه فرض اللانهاية المقدارى والعددي في الازدياد فقد يمكن فيه فرض اللانهاية العددي في الانتقاص، وأما الشيء الذي ليس

من باب الكم كالقوى ففرض النهاية واللافتهاية فيه إما بسبب ما هو فيه أو بسبب ما هو عليه.

أما الأول: فلو كانت الأجسام غير متناهية كانت القوى أيضاً بسبب ذلك غير متناهية وكذلك حكم جميع الأعراض السارية فيها.

وأما الثاني: فهو أن يكون المقوى عليه غير متناهية وهو إنما يتصور في ثلاثة أمور: الشدة والمدة والعدة، والفرق بين هذه الأمور وعدم التناهي في كل منها إنما يتحقق ويعلم بأن نفرض تارة رماة متفاوتة القوى في سرعة الرمي وبطوئه فيختلف لا محالة أزمانه قطع سهامهم مسافة معينة ثم نفرض رماة متفاوتة القوى في طول مدة نفوذ الرمي في الجو وقصره فيختلف أيضاً أزمانه حركات سهامهم في الهواء ثم نفرض رماة متفاوتة القوى في كثرة صدور رمي بعد رمي وقتله، فالاختلاف الأولى في القوى إنما يكون بالشدة فالتى زماها أقل أشد قوة من التى زماها أكثر ويلزم منه أن يقع عمل غير المتناهية في الشدة لا في زمان، ولأجل ذلك حكموا بامتناع تحريك الله تعالى جسمًا على سبيل المباشرة إذ ما من حركة إلا ويتصور أسرع منها عن قوة أشد فإذا حرك الواجب تعالى جسمًا يجب أن لا يتصور حركة أسرع منها وهو باطل، إذ لو تحقق حركة لا أسرع منها وقوعها في لا زمان وهو محال، والاختلاف الثانى بالمدة فالتى زماها أكثر أقوى من التى زماها أقل فغير المتناهية منها ما يقع عملها في زمان غير متناه.

والاختلاف الثالث بالعدة، فالتى عدد عملها أكثر أقوى من التى يكون أقل، فغير المتناهية منها ما يصدر عنها أعمال غير متناهية فقد علم مما ذكر أن مبادئ حركات الأفلاك وإن لم تكن غير متناهية بحسب الشدة لكنها غير متناهية عندهم بحسب المدة والعدة وهذا هو بيان الصغرى، وأما بيان الكبرى فأشار إليه بقوله: وإنما قلنا إن القوة الجسمانية لا تقوى على حركات غير متناهية لأن كل قوة جسمانية سارية في مادة الجسم حسب سريان الصورة المقدارية فيها، وإنما قيدناها بذلك لأن الكلام في الأفلاك ولا شك أن قواها إذا كانت جسمانية كانت كذلك لبساطتها ولثلا ينتقض الحكم الآتى بالقوى النباتية والحيوانية الحالة

في الأجسام الآلية الغير المتقسمة بانقسامها، فهي قابلة حسب تجزؤ الجسم إلى أجزاء يكون كل واحد منها جسمًا للتجزؤ إلى أجزاء يكون كل منها قوة في جزء من ذلك الجسم على جزء من أثر الكل بحيث تكون نسبة جزء القوة وأثره المقوى عليه في جزء الجسم إلى كل القوة وأثره المقوى عليه في كل الجسم كنسبة ذلك الجزء من الجسم إلى كله هكذا قالوه.

والحق عندى أن النسبة على هذه الكيفية غير واجبة الاعتبار وذلك لا يضرنا كما أشار إليه بقوله: والجزء منها — أى كل جزء من القوى — يقوى على شىء، والجملة تقوى على مجموع تلك الأشياء وإلا — أى وإن لم يكن أثر جزء القوة — أثر كل القوى وحينئذ لا يخلو إما أن لا يقوى الجزء على شىء أصلاً فلزم أن لا يكون جزء القوة قوة فلا يكون الجزء مساوياً للكل في الحقيقة وقد بين أن الأجزاء كذلك، هذا خلف، أو يقوى على مثل ما يقوى عليه الكل، فإذاً لكان الجزء من القوى مساوياً للكل منها في التأثير، هذا خلف أيضاً.

فإن قيل: كون أثر جزء القوى جزء أثر كلها إن كان بالنسبة إلى كل الجسم نحتاج أن جزء القوى لا أثر له بالنسبة إليه ولا يلزم منه عدم كون جزء القوة قوة وإنما يلزم لو لم يكن له أثر بالنسبة إلى جزء الجسم الذى حل فيه وهو ممنوع، وإن كان بالنسبة إلى جزء الجسم نحتاج أن أثر جزء القوة في جزء الجسم كأثر كلها في كله ولا نسلم لزوم المساواة بين الجزء والكل وإنما يلزم لو كان تأثير الجزء في الكل كتأثير الكل في الكل.

قلنا: قد سبق أن الكلام في الأجسام البسيطة المتشابهة الأجزاء التى لا يكون فيها قوى متخالفة بعضها يعاوق بعضها فلا تفاوت بين تأثير جزء القوة في جزء الجسم البسيط وبين تأثير كلها في كله بحسب صغر الجسم وكبره لعدم المعاوقة فإن التفاوت بحسب القابل ليس إلا في الحركات القسرية، وأما التفاوت في الحركات الطبيعية فلا يكون مع ارتفاع الأمور الخارجة عن طباع الجسم لا بحسب قوة القوة المحركة وضعفها.

قال الشيخ في «الإشارات»: إذا كان شيء ما يحرك جسمًا ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الأكبر للتحريك مثل قبول الأصغر لا يكون أحدهما أعصى، والآخر أطوع حيث لا معاوقة أصلاً. انتهى. فقد ثبت أنه ليس لزيادة الجسم تأثير في منع التحريك الطبيعي حتى يكون نسبة المحركين كنسبة المتحركين فلا يجوز أن يكون تأثير جزء القوى مثل تأثير كلها سواء كان في جزء الجسم أو في كله لا يستلزامه مساواة الأضعف فظهر أن القوة الجسمانية يقوى الجزء منها على بعض ما يقوى عليه كلها ومتى كان كذلك فالمجموع — أي كل القوة — لا يقوى على غير المتناهي لأن الجزء منها إما أن يقوى على جملة متناهية من مبدأ معين أو على جملة غير متناهية.

والثاني: باطل إذ المجموع يقوى من ذلك المبدأ على ما هو أزيد فيلزم الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام في جهة عدم تناهيه كما يدل عليه فرض وقوع المتحركين عن مبدأ معين هذا خلف، وأشبه ما قيل في فائدة تقييد الغير المتناهي بالمتسق النظام هو أن المراد بكونه متسق النظام أن يكون امتدادًا واحدًا ذا أجزاء مفروضة متصلة الحدود والزيادة على غير المتناهي بهذا المعنى بينة الاستحالة ولا شك أن ما نحن فيه من الحركات الفلكية كذلك بخلاف ما إذا لم يكن كذلك كالمائة^(١) الغير المتناهية^(٢) والألوف الغير المتناهية^(٣) فإنه تنطرق فيه الزيادة على غير المتناهي وهكذا حكم الشهور المتضاعفة والسنين المتضاعفة إلى غير النهاية لازدياد إحداها على الأخرى لا من حيث أن مجموع كل منهما زمان واحد مطابق للحركة الفلكية متصل حسب اتصالتها، بل من حيث إن عرض العدد لأجزائه المفروضة بحسب الاعتبار صيرها شهرًا وسنين وأخرجها عن نعت الاتصال والاتساق، فإن الزيادة على العدد الغير المتناهي^(٤) العارض للأجزاء المفروضة للامتداد الواحد المتصل الغير المتناهي^(٥) غير مستحيلة لأن هذا الامتداد مما يقبل

(١) كالمائة.

(٢، ٣، ٤، ٥) غير المتناهية.

الانقسام إلى أنحاء مختلفة إلى غير النهاية فلا محالة يكون كل واحد من أحاد بعض الانقسامات مشتملاً على عدة من أحاد بعض آخر كالسنين والشهور وكذا يتصف الحركة أيضاً بكل واحد من الاتساق وعدمه باعتبارين مختلفين أى باعتبار هويتها الاتصالية وباعتبار العدد العارض لأجزائها المفروضة فلا يمكن الزيادة على غير المتناهية منها باعتبار الأول دون الثاني، وقد يفسر اتساق النظام بعدم الانقطاع ونعنى بالزيادة على غير المتناهي العدم الانقطاع الزائدة عليه في جهة عدم تناهيه احترازاً عن الزيادة على غير المتناهي في جهة تناهيه لجوازها بل وقوعها كسلسلتين من الحوادث الغير المتناهية^(١) مبتدأتين من مبدأين مختلفين والدليل عليه أن المصنف لم يقم الزيادة بكونها في جهة عدم التناهي وفيه بعد المساعدة على دلالة اللفظ عليه أن اعتبار وقوع التحريكين من مبدأ واحد كما فعله المصنف يعنى عن ذكر هذا القيد، قيل: لا نسلم أن التفاوت واقع في الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال.

لم لا يجوز أن يقع التفاوت في الخلال لاختلاف الحركتين في السرعة والبطء؟.

أقول: لما كان تفاوت القوى منحصراً في شدة أو مدة أو عدة فإن حصل الاتفاق في أمرين يكون التفاوت بالآخر فإذا فرضنا قوتين إحداهما جزء الأخرى في شيئين متساويين بحركتهما في مسافة عن مبدأ محدود واستويا شدة وعدة فلا بد من تفاوت لئلا يلزم المحذور المذكور، ومع الاتفاق في الشدة والعدة لا يقع التفاوت في الوسط، فلا بد أن يقع في الطرف الآخر، فعلم أن الجزء يقوى على جملة متناهية والجزء الآخر مثله، فالجموع لا يقوى على غير المتناهي لأن انضمام المتناهي إلى المتناهي بمرات متناهية لامتناع المرات الغير المتناهية^(٢) لا لما قيل من أن القسمة الخارجية الممكنة للجسم متناهية لإمكان اعتبار الآنات في الأجزاء الوهمية للقوة ولكون الكلام في الفلك وهو غير قابل للانفكاك بزعمهم، بل لأن الانقسام

(١، ٢) غير المتناهية.

سواء كان خارجياً أو وهمياً لا يكون إلا متناهيًا كما حقق سابقاً، والأجزاء
الفرضية الصرفة لا أثر لها لعدم وجودها إلا في الخارج ولا في الذهن على وجه
الامتياز لا يوجب اللاتناهي فثبت أن كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية من
الحركات وغيرها فهو متناه، واعلم أن ههنا إیرادات مشهورة:

الإيراد الأول: أن الحكم بتناهي سلسلة من جهة ازدياد سلسلة أخرى عليها
لا يجرى في المتعاقبات لعدم وجودها معاً، وإلا يلزم على الفلاسفة الاعتراف
بتناهي الحوادث لوجوب ازديادها كل يوم، وأجيب عنه بأن المحكوم عليه بالزيادة
والنقصان هاهنا هي القوى وهي موجودة في الحال بخلاف الحوادث إذ لا مجموع
لها حاصلًا في الحال فلا يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا الجواب غير
صحيح لأن الحكم بتناهي القوى من جهة الزيادة والنقصان إنما يكون بسبب
وقوع التفاوت في الأفعال الموجب للتناهي فالإشكال باق بحاله.

والجواب الحق هو: أن عدم التناهي في شيء غير مانع من الحكم عليه بالزيادة
والنقصان مطلقاً بل ربما يوصف شيء بهما وباللاتناهي معاً إذا كانت الجهتان
مختلفتين إذ الزيادة والنقصان لما كانا من خواص الكم المتناهي فلا يمكن تحققهما
إلا في جهة التناهي ولا ينافي ذلك عدم التناهي في جهة أخرى يقابلها قد يكون
وقد لا يكون، فإذا حكم على امتناع سلب النهاية في تلك الجهة كما في المتربات
الموجودة فذلك لأمر آخر تقتضيه لا لأجل التفاوت في جهة يلينا وإذا أيقنت هذا
فنقول في بيان الفرق بين الصورتين: إنه لما كان عدم التناهي الحوادث وازديادها
كل منها في جهة على حدة لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي
سالمًا عن المنع لأن طبيعة الازدياد في جهة لا تقتضى تناهي الجهة الأخرى كما
مر.

وأما الأفعال الصادرة عن القوتين المختلفتين قوة وضعفًا المقتضيتين للتفاوت
فيها بحسب طبيعتهما ولما كانت متحدة المبدء في امتدادها فلا بد من التفاوت في
الجهة الأخرى الموجب لتناهيها في تلك الجهة أيضًا.

الإيراد الثاني: هو أن اللازم من عدم التحريك الغير المتناهي^(١) عن القوى الجسمانية هو أن يكون للفلك محرك مفارق وهو إما أن يكون نفساً أو عقلاً، والنفس المفارقة إنما حاولت تحريك جسمها لكونها في كمالها بالقوى وإلا فلا حاجة لها إلى التحريك فهي مفتقرة إلى شيء تكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج به الكمالات النفسية من القوى إلى الفعل فلا بد من تحريك السماء من مبدء^(٢) عقلي مع أنهم حكموا بأن الحركة لاشتغالها على الجزئيات المتغيرة لا يمكن صدورها عن مفارق عقلي بل لا بد لها من قوة جسمانية متغيرة لها تصورات جزئية كما ستقف عليه، وأجيب عنه بأن: لتحريك السماء مبدءاً بعيداً هو العقل، ومبدءاً قريباً هو النفس، فكون مزاويل التحريك أمراً جسمانياً لا ينافي أن يكون للتحريك مبدءاً آخر عقلي.

أقول: الأولى أن يقال: لما كانت المبادئ العقلية عللاً غائية في حركات الأفلاك ومهية العلة الغائية هي علة فاعلية لفاعلية الفاعل وعلة غائية للفعل فهي بالاعتبار الأول مبدءاً بعيد للفعل، وبالاعتبار الثاني مبدءاً قريب له فما وجد في كلامهم من أن للفلك محركين نفساني وعقلاني فالمراد الفاعل والغاية هما مبدءان قريبان وما وجد من أن المحرك للفلك إما نفس وإما عقل فالمراد الفاعل فقط.

الإيراد الثالث: النقض بالقوة الانفعالية للهيولى الأولى فإنها عندهم غير متناهية الانفعال كما أن المبادئ المفارقة غير متناهية الفعل وإليه يرجع ما في «الحواشي الفخرية» من لزوم انقطاع الزمان على تقدير صحة الدليل المذكور لأجزائه بأن الفلك جسم بسيط قابل للتجزئة إلى أجزاء متشابهة يكون كل منها قابلاً للحرارة والكل قابل للحركة الغير المتناهية، فإذا كان جزؤه غير متناهى الحركة يلزم المساواة بينهما وهو محال وإن لم يكن كذلك كانت حركة الكل

(١) غير المتناهي.

(٢) مبدءاً.

أيضاً متناهية لأن نسبة الحركتين كنسبة الجسمين المتشابهين فيلزم انقطاع الزمان هذا خلف.

والجواب: أن الهيولى الأولى ليس لها في ذاتها إلا القوى المحضة وهي من هذه الحيثية فاقدة لجميع الأشياء وأما استعدادها لشيء بعد شيء فهو لا يحصل لها من ذاتها بل من جهة حصول الصور والهيئات فيها فمعنى كونها قابلة للأمر الغير المتناهية أنها يحصل لها من جهة حصول كل صورة أو هيئة استعداد لصورة أخرى أو هيئة أخرى فهي في ذاتها غير متأتية لقبول صورتين أو هيتين معاً فضلاً عن الكثرة الغير المتناهية وكذلك قبول الفلك لكل حركة إنما هو بسبب حصول حركة قبلها من فاعلها وهكذا إلى غير النهاية، وأما ذات القابل بما هو قابل فليس لها إلا القبول للحركة مطلقاً أعم من أن يكون واحدة أو كثيرة ومتناهية أو غير متناهية هذا ما يحظر بيالي.

الإيراد الرابع: أنه لو لم تم الدليل لامتنع أن تكون القوة المنطبعة الفلكية ملاصقا للتحركات الفلكية الغير المتناهية^(١)، والجواب عنه على ما في «الشفاء» و «الإشارات» وغيرهما أن القوة الجسمانية الفلكية لا يزال ينفع عن المبدأ العقلي ويفعل في الفلك والامتنع على القوى الجسمانية التأثير الغير المتناهي^(٢) على سبيل المبدئية والاستقلال لا التأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة ولا الانفعالات الغير المتناهية، فإن بين هذه المعاني فرقا وامتناع واحد منها لا يؤدي إلى امتناع الجميع وأما كيفية صدور الأمور الحادثة عن المبادئ الثابتة فليس هذا موضع بيانها.

الإيراد الخامس: أن دورات الأفلاك مختلفة بالزيادة والنقصان، فالقوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات أكثر مما يقوى عليه القوى المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين ومن تناهيهما تناهي الحركتين.

والجواب: أن التفاوت بين المفارقات المحركة للأفلاك بحسب الشدة لا يوجب تناهيهما بحسب المدة ولا يجرى مثل ذلك في الجزء القوة بالنسبة إلى كلها لتشابههما

واتحاديهما فلا اختلاف بينهما إلا بحسب الكمية في العمل، وأما المفارقات فإنها مختلفة الجواهر فلا يجب أن يكون فعل بعضها جزء فعل الآخر فيحوز كونها لاختلاف جواهرها مبادئ لأمر مختلفة بالشدة والضعف كمحركات مختلفة بالسرعة والبطء متحدة بالزمان.

الإيراد السادس: أن الأرض لو خلقت وطبيعتها لكان يوجد عن قوتها سكون دائم، والجواب عنه: بأن السكون لكونه عدمياً ليس فعلاً صادراً عن القوى غير مفيد لأنه هب أن السكون عدمي لكن حصول الجسم في حيزه من مقولة الأين وهو عرض من الأعراض موجود، وذلك مستفاد من قوته الطبيعية، فالحق في الجواب عدم تسليم كونها طبيعياً، واعلم أن صاحب «التلويحات» ذكر في إثبات أن القوى الجسمانية لا يجوز أن تقوى على فعل غير متناه دليلين:

أحدهما: قوله: إن القوى الغير المتناهية لو حركت جسماً بكل قوتها مسافة وحركته أخرى متناهية فلزمانهما بالضرورة نسبة وكذا لسرعة حركتهما وبطؤهما، فنسبة تأثير الغير المتناهى أثره إلى تأثير المتناهى أثره نسبة متناهى الثانية إلى متناهيه.

والثاني: قوله: نفرض قوة تحرك جسماً عن مبدأ مفروض حركات لا يتناهى وتحرك بمثل تلك القوى أصغر منه وأقل ميلاً عن ذلك المبدأ مساوياً مع تحريكات الأول شدة وعدة، فتفاوت المدة بالضرورة وإلا لاستوت القدرة على قليل التمانع وكثيره، هذا محال وكان التفاوت في الآخر.

أقول: في كل من الدليلين نظر من وجهين:

أحدهما: مشترك والآخر مختص.

أما النظر المشترك بينهما فهو جريانها في القوى المجردة فيلزم أن لا ينسب حركة غير متناهية إلى قوى واحدة سواء كانت مجردة أو جسمانية، بل إلى قوى متعددة غير متناهية ولا بد في تجدها من حركة دورية سرمدية أخرى والكلام عائد فيها وفي محركها أيضاً فلا بد أن يكون في الوجود طبقات من الحركات والمحركات غير متناهية.

وأما النظر المختص بالأول فهو أن التفاوت بين القوتين الغير المتناهية والمتناهية لا يمكن أن يحصل إلا بحسب المدة أو العدة دون الشدة لعدم إمكان حركة غير متناهية في السرعة كما مر فكون القوة متناهية من جهة الشدة لا يناق كونه غير متناهية من جهة أخرى كالمدة.

وأما النظر المختص بالثاني فهو أنه لا يثبت به عموم الدعوى لكونه غير جار في الحركات الطبيعية ولذلك خصه الشيخ الرئيس في النمط السادس من «الإشارات» ببيان امتناع تحرك جسم حركة قسرية بقوة غير متناهية، إذ قد علمت أن الجسم الصغير يساوى الكبير في قبول الحركات الطبيعية والاختلاف بينهما مع رفع المعاوقة الخارجية إنما هو بحسب القوة المحركة قوة وضعفاً لا غير، والله أعلم بحقائق الأمور.

الفصل الثامن في أن المحرك القريب

للفلك قوة جسمانية

لما ثبت في الفصل السابق كون النفس التي للفلك مجردة أراد أن يبين في هذا الفصل أن لها قوة بما تدرك الجزئيات كالقوة الخيالية التي لنفوسنا في كون كل منهما محلاً لارتسام الجزئيات الإدراكية إلا أن الخيال مختص بعضو لائق له هو مقدم الدماغ، وتلك القوة غير مختصة بشيء من أجزاء الفلك بل سارية في جميع أجزائه لبساطته وعدم رجحان بعض أجزائه على بعض، وتسميتها نفساً منطبعة من باب التسامح لامتناع كون شيء واحد ذا نفسين، أعنى ذا ذاتين واستحالة تقوم المادة بصورتين جوهريتين، فقال: لأن التحريكات الاختيارية الجزئية الصادرة عن نفس الفلك أما أن يقع عن تصور كلي أو جزئي، فإن الحركات الاختيارية إنما توجد بإرادة تابعة لشوق منبعث إما عن تصور جزئي كالتخيل والتوهم أو كلي كالتعقل لتلك الحركة ولا بد أيضاً من التصديق بترتب الغاية وما في حكم التصديق فإن الحيوان مثلاً إذا تحرك فلحركته الاختيارية مباد متربة أبعدها عن الفعل قوته المدركة وهي إما الخيال أو الوهم كما في غير الإنسان أو العقل العملي بتوسطهما كما في الإنسان، ثم قوة الشوق المنبعث عن إدراك الملائمة والمنافرة وهو غير الإدراك لتحقق الإدراك بدونه ثم الإرادة والكراهة وهي مبدء العزم والإجماع التي تصمم بعد التردد والدليل على مغايرتهما للشوق إرادة الإنسان تناول ما لا يشتهيه كالدواء البشع وكراهة تناول ما يشتهي بسبب زاجر عقلى أو شرعى أو خلقى كالحياء ونحوها، وذهب بعضهم إلى أن الإرادة شوق متأكد وليس نوعاً آخر وتحقيقه يحتاج إلى بسط من الكلام لا يسعه هذا المقام.

إذا تقرر هذا فنقول: لا سبيل إلى الأول لأن ما يوجد من الحركات الإرادية لا يكون إلا حركة جزئية فهي تابعة لشوق جزئي منبعث عن رأى جزئي، فلو حصل لنا رأى كلي وانبعث لنا منه شوق كلي استتبع إرادة كلية لم يكن هذا الرأى الكلى مع ما يتبعه من الشوق الكلى والإرادة الكلية كافياً في صدور الحركة

الإرادية الجزئية وذلك لأن التصور الكلي نسبة إلى جميع الجزئيات على السوية فلا يقع منه بعض الحركات الجزئية الإرادية دون بعض وإلا لزم الترجيح بلا مرجح وأنه محال، فمبدأ الحركات الجزئية الإرادية أى المحرك القريب للفلك له تصورات جزئية وكل ما له تصور جزئى فهو جسمانى، قيل: هذا لا يصح على إطلاقه إذ الدليل مخصوص بالجزئيات الجسمانية، وقد صرحوا بأن الجزئيات المجردة ترسم فى النفس.

أقول: مناط الجزئية عندهم إنما هو بنحو الإدراك الإحساسى أو العلم الحضورى فكل ما يرسم فى النفس فهو كلى وإن تخصص بكليات كثيرة فذلك التصريح منهم، أما أن يأول بالعلم الحضورى وهو بعيد أو بأن الصورة العقلية من حيث إنها كيفية حالة فى نفس شخصية متخصصة بالعوارض الذهنية المشخصة تكون جزئية وإن كانت بالقياس إلى أفرادها الخارجية أو الذهنية كلية فهى باعتبار أنها علم جزئى وباعتبارها أنها معلوم كلى لأن الصورة الجزئية ترسم وهى أصغر وترسم وهى أكبر.

فأما أن الاختلاف فى الصغر والكبر لاختلاف الصورتين بالحقيقة كصورة الفيل والذباب أو لاختلاف المأخوذ عنه والمنتزع عنه الصورتان بالصغر والكبر أو لاختلافهما فى المحل من المدرك قبل الحصر ممنوع لجواز أن يكون لاختلاف الأعراض كالشكل والسواد والبياض.

أقول: الكلام فيما يحصل به التفاوت فى الكبر والصغر، ولا شك أنه إما كم أو ذو كم بالذات أو بالعرض من حيث هو كذلك فمع الاتفاق فى المهية ولوازمها لا يكون الاختلاف فى المقدار إلا باختلاف المأخوذ عنه أو الحاصلة فيه الصورتان فى المقدار ولا دخل للمعارض فى ذلك لأننا لا نحتاج فى تخيلهما كبيراً أو صغيراً إلى اعتبار إيقاع عارض فى إحدهما ليس فى الأخرى، لا سبيل إلى الأول لأننا نتكلم فى الصورتين من نوع واحد فهما صورتا شىء واحد فيكونا متحدى المهية لأن صورة الشىء عين ذلك الشىء بحسب المهية بناء على حصول مهيئات الأشياء فى الذهن على ما هو التحقيق ولا سبيل إلى الثانى لأن الصور المختلفة

بالصغر والكبر لا يجب أن تكون مأخوذة من خارج، بل يجوز أن يكونا صورتين لأمر معدوم كجبل من ياقوت بناء على أنا قد نتصور أموراً لا وجود لها في الخارج وعليه مبنى إثبات الوجود الذهني فتعين القسم الثالث، فيكون الصورة الكبيرة منهما مرتسمة في موضع مما له تصور جزئي غير ما ارتسمت فيه الصورة الصغيرة لا محالة في الوضع وما هذا شأنه فهو جسماني وههنا شكوك وإزاحات يجب التنبيه عليها.

الأول: النقص بصدور الجزئيات عن الباري مع انتفاء القوة الجسمانية عنه تعالى عن ذلك علواً كبيراً، والجواب عنه: أن الجزئيات الجسمانية غير مستندة إليه تعال كما هو المشهور وتحقيق الحق فيه لا يسعه هذا المقام.

الثاني: أن مقتضى استواء التصور الكلي إلى جزئيات الحركة وجوب تخصصه بمخصص، وأما كون ذلك المخصص تصوراً جزئياً فممنوع، والجواب: أن التصور الكلي مع المخصص تصور جزئي فالمخصصات المنضمة إلى التصور الكلي تجعله تصورات جزئية.

الثالث: أن الدليل لابتنائه على امتناع ارتسام الصغير والكبير في المجردات إنما يختص بامتناع إدراك ذوات المقادير للقوة المجردة والحركة مما لا مقدار له صغيراً أو كبيراً، فلا يجب أن يكون إدراكها بقوة جسمانية، والجواب: أن الحركة الجزئية لا تخلو عن التقدير الجسماني باعتبار المسافة لما تقرر عندهم من أن المسافة من مشخصاتها وله مقدار بلا شبهة.

الرابع: أنه لو كانت للفلك قوة ترسم فيها صور الجزئيات لزم أن لا تتفاوت الصور المرتسمة بالصغير والكبير وذلك لسريان القوة المدركة في جميع أجزائه وعدم رجحان جزء منه على جزء في القبول والانتقاش.

أقول: ويمكن الجواب عنه بأن إدراك القوى المنتطبعة الفلكية إما لحركاتها أو لوازم حركاتها لأن إدراكها ليست جزءاً فيه وهي لا تتصور المحال كما حققه الحكماء، فإن كان الكلام في إدراكها نفس تلك الحركات والوجه في ترجيح بعض المواضع لارتسام صورها فيه دون بعض فنقول: صور الحركات مرتسمة في

مواضع الحركات من الفلك كالدوائر العظيمة والصغيرة، فصورة الحركة السريعة ترسم في الجزء السريع الحركة منه وصورة الحركة البطيئة ترسم في الجزء البطيء الحركة، وكذا صورة حركة كل قوس ترسم في تلك القوس عظيمها في العظيم وصغيرها في الصغير، وأما السؤال في لمة تخصيص بعض الأجزاء بالحركة السريعة وبعضها بالبطيئة فهو بعينه السؤال في آية تعيين المنطقة والقطبين وقد مر بيانه.

وإن كان الكلام في إدراكها لوازم الحركات من الصور الكائنة الفاسدة وعوارضها الخاصة والسبب في تخصيص مواضع من الفلك بأعينها بارتسام صورها الإدراكية فيها فنقول: أوضاع المناطق والأقطاب ونسب الكواكب بعضها مع بعض ونسب العلويات إلى السفليات مما به يحصل امتياز أطراف الفلك بعضها عن بعض وبذلك يخص بعض المواضع بقبول بعض الصور وبمقدار خاص منها دون غيره وعدم اطلاع البشر على تفصيل أمر وخصوصياته لا يدل على نفيه.

الخامس: أنه لو كانت نفس الفلك عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها فلا يخلو إما أن يكون لها علوم غير متناهية لكائنات من الحركات وغيرها في أزمنة غير متناهية شيئاً بعد شيء بحسب ترتب أزمنة وجودها، وإما أن يكون لها علوم متناهية لكائنات متناهية، فإن كان الأول فيكون هناك سلسلة من أمور مترتبة غير متناهية موجودة دفعة لأن الحوادث الغير المتناهية وإن كانت غير مجتمعة لكنها إذا اجتمعت صورها الإدراكية مترتبة في ذات مدركة فيوجد الغير المتناهي^(١) من المترتبات مجتمعة وقد برهن على استحالة السلسلة المجتمعة الآحاد الغير المتناهية ذات الترتيب وإن كان الثاني فيلزم أن يكون الحوادث اليومية متناهية الصور والتحقيق أنها غير متناهية الصور.

أقول: لنا أن نجيب عن ذلك أما على رأى من ذهب إلى أن نسب مقادير حركات الأفلاك بعضها إلى بعض باعتبار أزمنة عوداتها عددية كما يؤيده الرصد فبأن النقوش الكائنة في مدارك المنطبعة السارية في أحرامها متناهية ولا يوجب

(١) غير المتناهية.

ذلك تناهى صور الكائنات لوجوب تكرار الوضع الفلكى عنده الموجب لتكرار الحوادث من الصور الجسمانية وغيرها بعد مرور مبلغ من الآلاف الكثيرة كما أشير بقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ ذَاتِ الرَّجْعِ﴾ (١).

وإليه ذهب صاحب «الإشراق» ومتابعوه، فللحوادث عندهم الآلاف ضوابط كلية حاصلة في نفوس الأفلاك عن مبادئها العقلية وتلك الضوابط الكلية واجبة التكرار أى الحوادث تزول وتعود إلى شبه ما كانت عليه لا إلى عينه لامتناع إعادة المعدوم بالقواطع البرهانية، فإذا كانت النفس الفلكية منتفشة بما على نحو كبريات الاقترانيات أو صغيرات الاستثنائيات أى أنه كلما كان كذا وكانت مما يتخيل الأمور الجزئية ويتخيل الوصول إلى كل نقطة على نحو إدراك الصغريات الاقترانية والكبريات الاستثنائية أى لكن كان كذا وليس بكذا فلها أن تعلم لوازم حركاتها بانضمام هذه القضايا الجزئية إلى تلك الكليات التى هى العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الكلى ليحصل لها العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الجزئى، وهكذا إلى أن يعود الأوضاع بعينها ولا يوجب ذلك تكرار تعلقات النفوس الناطقة بالأبدان كما توهمه بوذا سف التناسخى المنجم لامتناع ذلك التكرار كما تبين في موضعه.

وأما على رأى من زعم أن نسب الحركات الفلكية جميعها أو بعضها صمية بناء على أنها أدل على القدرة وأعلى في الإيجاد لعدم تكررها وانحصارها ووجوب اعتقاد ما هو الأعلى والأشرف في حق الله وقدرته وجوده وإن لم يطابق الرصد لأن أمور الرصد تقريبية والنسب الحقيقية ربما لا تدرك بها فبأن النفوس المنطبعة للأفلاك كتاب المحو والإثبات ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (٢) المعبر عنه باللوح المحفوظ، فقيل: إن في رأس كل سنة من سنن العالم الإلهية ثلاثمائة ألف وستين ألفاً مما يعده المنجمون يثبت الله في تلك النفوس صور ما أوجده في

(١) سورة الطارق آية ١٢.

(٢) سورة الرعد آية ٣٩.

السنة الأخرى وهكذا إلى غير النهاية على ما ذهب إليه الحكماء، وأشير إلى أوائل هذه السنين بقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾^(١) وأشير إلى أيام تلك السنين بقوله تعالى: ﴿يَذُرُّ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ تُعْرِضُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾^(٢).

أقول: الأقرب إلى الصواب هو الرأي الأول المنسوب إلى الحكماء الفرس والأقدمين من مصر واليونان لأن تلك العلوم الجمة الحاصلة في نفوس الأفلاك إما أن تكون كلية أو جزئية، فإن كانت كلية فليست في مقصودنا من شيء لأن الكلام في القوى المنطبعة الفلكية وإدراكها الجزئية وإن كانت جزئية فلتغيرها وعدم اجتماعها لتضاد بعضها مع البعض لا تحصل دفعة واحدة فإن مناط الجزئية أما التخيل والإحساس إذا كان المعلوم مادياً أو العلم الحضورى إذا لم يكن كذلك، وكلامنا في الأول ظاهر أن ذلك لا يكون إلا شيئاً فشيئاً وبحسب تعاقب الاستعدادات وتوارد الانفعالات.

وأما أن النسب الصمية أدل على القدرة وأعلى في الإيجاد فمحل نظر، بل العددية أشرف كما يدل عليه صناعة الموسيقى الحاكمة بأن النغمات التأليفية العددية النسب أشرف من غيرها وهل ذلك إلا كقول من يقول: النغمات الغير المنتظمة^(٣) والأشعار الغير الموزونة^(٤) أعلى في القدرة وأدل على كمال صانعها من غيرها لعدم انحصارها وانحصار المنتظمات والموزونات، وأما الرموز القرآنية فلها محامل وتأويلات غير ما ذكر، والله أعلم بحقائق أسرارها ورموز آياته.

(١) سورة الأنبياء آية ١٢.

(٢) سورة السجدة آية ٥.

(٣) غير المنتظمة.

(٤) غير الموزونة.